

Die Bedeutung von Nahtoderfahrungen für die Seelsorge

Vom Schlusslicht der Mystik

1. Das Gesicht

Für ihr Alter ist die 90-jährige Frau L. – abgesehen von der ›Karosserie‹ beziehungsweise dem Rücken, den Knien und den übrigen Gelenken, denen man die gefahrenen Kilometer anmerkt – bemerkenswert gut im Schuss. So beschreibt sie ihren Zustand. Und es stimmt! Sie ist eine aufgeweckte Gesprächspartnerin und beeindruckt durch ihre geistige Klarheit, ihren Humor und einen festen Glauben. Faszinierend sind die Erfahrungen, die sie in ihrem Leben gemacht hat. Es sind zweifellos Erlebnisse, die man als außeralltäglich oder außergewöhnlich bezeichnen kann.¹

Soviel sei zum Hintergrund von Frau L. gesagt: Sie ist aufgewachsen in einem Bürgerheim im St. Gallischen Rheintal. Der Vater war der Pächter des zugehörigen landwirtschaftlichen Betriebs. Das Heim hatte die Funktion eines Armenhauses der Gemeinde, es war auch ein wenig Altersheim und offene Psychiatrie. Im Bürgerheim strandeten diejenigen, die nicht für sich selber sorgen konnten. Die meisten Pensionäre waren älter und ledig, einige waren geistig leicht behindert und einige waren sehr auffällig. Sie lebten in ihren eigenen Welten, kommunizierten mit unsichtbaren Wesen oder brabbelten unverständliches Zeug.

Einer dieser seltsamen Bewohner war ein Mann, den man ›Chreschte‹ nannte und den niemand im Haus richtig verstand. Denn Chreschtes Sprachfähigkeiten waren stark eingeschränkt. Er hatte nur zwei oder drei Sätze auf Lager – seltsame Singsprüche, die er dafür ständig wiederholte. Er war von gutmütigem Wesen, aber kein schöner Anblick. Sein Gesicht war vernarbt, eigenartig verzogen und mit der Rasur nahm er es auch nicht immer so

1 Ich verwende den Begriff, der sich im interdisziplinären Forschungsbetrieb (Ethnophänomenologie, Phänomenologie, Psychologie und Soziologie) eingebürgert hat. Zur Verwendung in der Psychotherapie vgl. Schmied-Knittel, *Jenseits okkultur Fragestellungen*, 353–369. Im Zusammenhang der Anomalistik vgl. Schäfer, *Außer-gewöhnliche Erfahrungen*.

genau. Außerdem hatte er eine Marotte. Er besaß ein Grammophon mit einer Schallplatte, die jeden Tag einmal das Heim beschallte.

Doch eines Tages blieb es still. Fräulein B., eine Mitbewohnerin, entdeckte Chreschte auf seinem Bett. Er war gestorben. Was sie gesehen hatte, versetzte sie in helle Aufregung. Völlig aufgelöst holte sie die Bäuerin, die Mutter von Frau L., die damals zehn Jahre alt war. Zu dritt gingen sie ins Zimmer des Toten hinauf zum Dachstock. Dass Menschen im Heim starben, war eigentlich nicht so außergewöhnlich. Weshalb Fräulein B. derart aus dem Häuschen war, begriffen sie erst, als sie in die kleine Kammer eintraten. Es war das Gesicht von Christian! Seine Augen und sein Blick waren auf etwas gerichtet, das sich über ihm gezeigt haben musste. Er war tot, aber sein Antlitz war verändert. Es schien wie verwandelt. Es leuchtete förmlich vor Freude. Als ob seine Augen im Sterben etwas Beglückendes erblickt hatten. Christian war in der Stunde seines Todes schön geworden.

So erzählt Frau L. und in ihrem Gesicht spiegelt sich etwas von der Verwunderung wider. Chreschte hatte vermutlich eine Sterbebettvision.² Ich sage ›vermutlich‹. Wir haben nur die Spur einer Erinnerung. Was Frau L. erzählt ist ein Zeugnis und zugleich eine Interpretation, aber kein Faktenbericht. Ist Frau L. eine verlässliche Zeugin? Es ist nicht die einzige Erinnerung einer außergewöhnlichen Erfahrung. In einer späteren Lebensphase gab es eine ganze Reihe davon. Der Auslöser war wiederum das Sterben eines Menschen. Die zweitälteste Tochter von Frau L. kam in jungen Jahren bei einem Verkehrsunfall ums Leben. Unmittelbar vor und nach dem Unglück, hörte Frau L. Botschaften. Es folgten jahrelang starke Traumbilder, visionäre Erscheinungen, Auditionen und außerkörperliche Erfahrungen.³ Es war, als ob das einschneidende Erlebnis die Verbindung zu einer anderen Welt aufgeschlossen hätte.

Ich kenne Frau L. persönlich. Ungefähr zehn Jahre nach diesem Todesfall hatten wir ein erstes denkwürdiges Gespräch über diese Erlebnisse. Ich war damals ein junger Theologiestudent und hörte von Dingen, die mein theologisches Denken herausforderten. Wie soll man diese Phänomene einordnen? Wie geht man theologisch mit Träumen, Visionen und Engeln um? Wie soll man Botschaften aus einer jenseitigen Welt erklären? Man kann das, was außeralltätlich ist, als Hirngespinnst abtun. Ich konnte es nicht. Frau L. ist meine Tante.

2. Die Aufgabe der Praktischen Theologie

Nun sind persönliche Verquickungen nicht immer günstig, wenn es um die Aufklärung rätselhafter Sachverhalte geht. Andererseits kann die Vertrautheit mit einer Person der Entscheidung helfen, sich mit den seltsamen Dingen, die sie erlebt hat, etwas näher zu beschäftigen. Meine Tante ließ mir keine andere Wahl. Sie ist eine sehr pragmatische und bodennahe Person. Was sie berichtet, ist so wirklich, klar und nüchtern beschrieben, dass ich

2 Zur Phänomenologie und Typik der Sterbebett-Vision vgl. Kellehear, Sterbebett-Visionen.

3 Eine ausführliche Fallanalyse findet sich in Boothe, Imaginatives Erleben, und Peng-Keller, Visionäres Erleben.

keine Sekunde daran zweifelte, dass die Spuren ihrer Erinnerung auf etwa Reales, wenngleich auf eine andere Realität verweisen. Was dahinter steckt und wie man philosophisch das Gewöhnliche, das Ungewöhnliche und Außergewöhnliche unterscheiden kann, ohne sich ontologisch zu verheddern, bleibt eine Knacknuss, die ich nicht geknackt habe. Es soll auch nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Was mich damals erschütterte und was ich in diesem Beitrag vertiefen möchte, ist die geistliche Heimatlosigkeit, über die meine Tante klagte.

Sie realisierte, dass die Berichte über das, was ihr widerfuhr, andere – inklusive einiger Theologen – ziemlich verstörte. Sie konnten es nicht einordnen, es machte sie verlegen und ängstigte sie vielleicht auch ein wenig. Meine Tante war schon immer zurückhaltend mit ihrem Zeugnis und wurde es nach einigen für sie irritierenden Reaktionen immer mehr. Sie fühlte sich in ihrer Kirche nicht mehr heimisch, suchte sich neue Weggenossinnen und fand schließlich ein paar katholische Ordensfrauen, mit denen sie Austausch pflegen konnte.

Meine Tante machte eine ähnliche Erfahrung mit der Kirche und den religiösen Experten, wie sie von Menschen mit Nahtoderfahrungen öfters berichtet wird. Zwischen denen, die einen Blick in die andere Welt getan haben und denen, denen es nicht vergönnt war, klafft ein Graben. Das Gespräch ist für beide Seiten schwierig. Schließlich ist das ungewöhnliche Phänomen im eigentlichen Sinne des Wortes zwiespältig. Wer eine andere Realität prinzipiell für unmöglich hält, muss sie wegerklären und kann das Gegenüber, das diese Realität erfahren hat, nicht ganz verstehen. Wer die andere Realität erfahren hat, kann sie nicht wegerklären und sucht ein Gegenüber, das diese Realität nicht leugnet.

Tatsache ist: Nicht alle machen außergewöhnliche Erfahrungen. Es wäre deshalb zu einfach, von den ›Ungläubigen‹ ›Glauben‹ zu fordern. Aber bei allem Verständnis für eine gewisse Skepsis und der Scheu, sich auf Äste hinauszulassen, ist es eigentlich seltsam, dass ausgerechnet in der Poimenik über dieses Problem kaum nachgedacht wurde. Wie mit diesem Zwiespalt umgegangen werden kann, ist eine seelsorgliche Frage. Sie muss ernst genommen werden. Und das bedeutet: die Menschen müssen mit ihren Erfahrungen ernst genommen werden. Daher frage ich:

- Woher kommt das offensichtliche Desinteresse der modernen Seelsorgetheorie an diesem Themenbereich?
- Was sind angemessene Kategorien einer seelsorge-theologischen Interpretation von Nahtod- und anderen außergewöhnlichen Erfahrungen?
- Was könnte das Ernstnehmen außergewöhnlicher Erfahrungen für die Theorie der Seelsorge bedeuten?

3. Das Schweigen der Hirten

3.1. Der blinde Fleck

Es ist ein Zufall, dass eine nahe Verwandte über außergewöhnliche Erfahrungen berichten kann – unwahrscheinlich ist es nicht. Es sind erstaunlich viele, die behaupten, sie hätten einen Kontakt mit der anderen Realität gehabt.⁴ Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen legt sich daher nahe. Mit Nahtoderfahrungen habe ich mich als Mitglied einer Gruppe von Forschenden befasst, die im Rahmen eines nationalen Forschungsprogramms die Thematik ›Vertrauen am Lebensende‹ bearbeitete.⁵

In diesem Projekt (abgeschlossen 2014) ging es darum, symbolisch verdichtete Äußerungen von Menschen am Lebensende zu verstehen. Das Verstehen ist eine Voraussetzung, um auf die Symbolisierung angemessen einzugehen. Wie schon erwähnt: den richtigen Umgang damit zu finden, gehört zu den anspruchsvollen Aufgaben von Seelsorge und Spiritual Care. Dass Menschen in Todesnähe oft von ungewöhnlichem, imaginativem Erleben berichten oder sich in einer symbolischen Sprache mitteilen, bedeutet für ihre seelsorgliche und spirituelle Begleitung zugleich eine Herausforderung und eine Chance. Das Verhältnis zwischen Vertrauen und symbolischer Kommunikation ist in diesem Zusammenhang bisher kaum erforscht worden. Das Projekt wollte diese Lücke schließen.

Um besser zu verstehen, welche Rolle das Vertrauen als handlungs- und wahrnehmungsformende Einstellung in Sterbeprozessen spielt, wurden unterschiedliche Darstellungs- und Ausdrucksformen imaginativen Erlebens in Todesnähe untersucht. Dazu gehören insbesondere Sterbeträume, Sterbebettvisionen und Nahtoderfahrungen. Dabei wurde gefragt, inwiefern imaginatives Erleben und symbolische Kommunikation in Todesnähe zur Selbstdeutung sowie Verarbeitung des erlebten Kontrollverlusts beitragen.

Methodisch setzte das Projekt bei erzählerisch vermittelten Erfahrungen wie Träumen oder Visionen von Menschen in Todesnähe an. Das Projekt erarbeitete ein vertieftes Verständnis von vertrauensbasierten Coping-Strategien in Todesnähe und der Symbolsprache des Sterbeerlebens. Auf diese Weise sollen praktisches Orientierungswissen und Deutungshilfen für die seelsorgerliche und spirituelle Begleitung von Sterbenden erarbeitet werden und ein Beitrag zur Verbesserung der Pastoral Care und der Spiritual Care geleistet werden. Im Rahmen des Projekts werden somit Phänomene näher betrachtet und gedeutet, die bei Sterbenden offenbar eine wichtige Rolle spielen.⁶

Je mehr wir uns in der Gruppe mit den Phänomenen befassten, umso offensichtlicher wurde mir das Schweigen der Praktischen Theologie. Das Desinteresse ist erstaunlich.

4 Eine gute Übersicht bietet Meili, Phänomen Nahtod.

5 Alle relevanten Informationen, Hinweise auf Tagungen und Publikationen sind zu finden auf der Projektwebsite: <https://www.uzh.ch/cmsssl/hermes/de/forschung/Weitere-Forschungsthemen/nfp67-vertrauen-am-lebensende.html>; (letzter Zugriff am 22.8.2022).

6 Der Band von Bühler/Peng-Keller, Bildhaftes Erleben, versammelt die Beiträge einer ersten Konsultation, die im Rahmen des Projekts stattgefunden hat. Eine Zusammenfassung und Interpretation der Forschungsgespräche bietet Peng-Keller, Sinnereignisse in Todesnähe.

Schließlich befasst sich die Praktische Theologie mit gelebter Religion. Es ist m.E. angebracht, von einem blinden Flecken in der Seelsorgetheorie zu sprechen. Man erkennt seine Umrisse, wenn man sich mit dem Selbstverständnis der kirchlichen Seelsorge auseinandersetzt. Kirchliche Seelsorge – ob in der Gemeinde oder im klinischen Bereich – heißt im Englischen *pastoral care*. Das Bild des Pastors und die Kritik der Pastoralmacht sind in verschiedener Hinsicht aufschlussreich und erklären ansatzweise das Schweigen der Hirten.⁷ Ein kurzer Exkurs kann zumindest andeuten, inwiefern das Hirtenbild und die Pastoralmacht einen Schlüssel zur Erklärung der erstaunlichen Verlegenheit gegenüber außergewöhnlichen Erfahrungen liefern können.

Die ›Pastoralmacht‹ verweist auf das Abhängigkeitsverhältnis, das zwischen der Person, die Seelsorge anbietet, und der Person, die Seelsorge empfängt, herrscht. Die Macht ist die Folge des Gefälles zwischen einem Vertreter oder einer Vertreterin der Kirche, der oder die das Sagen hat, und einer hilfeschuchenden Person, die sich auf die Deutungsmacht des Hirten verlässt und seinen Rat und seine Betreuung in Anspruch nimmt. Die Hirten-Metaphorik macht die Richtung der Begleitung geltend. Wer abweicht, soll zurück ins Glied oder um im Bild zu bleiben: Wer sich verirrt hat, soll wieder zurück zur Herde finden.⁸ Weniger kritisch gesagt: *Pastoral care* bringt per Definition zum Ausdruck, dass sich Seelsorge als ein Hilfesystem verstehen lässt, das auf seelische Problembewältigung und Krisenbearbeitung im religiösen Bereich spezialisiert ist.

Es ist unbestritten, dass das helfende Handeln in Form von Beratung, Betreuung und Begleitung für ein bestimmtes Paradigma der Seelsorge steht, aber nicht alles abdeckt, was unter Seelsorge (auch) verstanden werden kann. Insbesondere bei Fällen, in denen das Gegenüber kein ›Problem‹ hat, das man lösen müsste oder keine Schuld da ist, die nach priesterlicher Vergebung verlangt. Wer etwas Außergewöhnliches erfahren hat, fragt eher nach einer Deutung und nicht nach einer therapeutischen Intervention. Darum kann also der Fokus des seelsorglichen Handelns auf eine Krisenintervention, die Wahrnehmung dessen, was zwischen Menschen und Mächten geschieht, auf Zwischenmenschliches und Innerpsychisches verengen.

Ein kurzer Seitenblick auf das Seelsorgeverständnis von Friedrich D.E. Schleiermacher macht dies anschaulich. Seelsorge ist in dieser klassischen Konzeption des pastoralen Handelns eine Zuwendung zum Einzelnen. Pastorales Hilfehandeln kommt dann ins Spiel, wenn ein Gemeindeglied »aus der Identität mit der Gemeinde gefallen« ist.⁹ Das ist gemäß Schleiermacher der Fall, wenn die darstellende Mitteilung des Evangeliums im Gottesdienst keine Wirkung mehr zeigt. Der Auftakt zu einer seelsorglichen Intervention ist also eine Störung des Normalen, ihr Ziel die Aufhebung der Störung, die Wiederherstellung der religiösen Kommunikation und die Rückführung in die Gemeinde durch Wiederherstellung

7 Vgl. dazu Foucault, Diskurs und Wahrheit. Ebenso Mettem, »Pastoralmacht«, sowie Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung.

8 Prägend war die Schrift von Bucer, Von der waren Seelsorge.

9 Schleiermacher, Praktische Theologie, 459. Vgl. dazu auch Luther, Wahrnehmen und Ausgrenzen, 250.

der Gottesdienstfähigkeit des Christen. Die Führung des Geistlichen ist letztlich eine Rückführung zu den Quellen der religiösen Erfahrung, die Seelsorge (wieder) überflüssig macht.

Daraus entsteht der Kanon: Überall, wo solche Anforderungen an den Geistlichen geschehen, hat er sie dazu zu benutzen, die geistige Freiheit des Gemeindeglieds zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, dass jene Anforderungen nicht mehr in ihm entstehen.¹⁰

Die kybernetische und energetische Grundlage des Modells ist die »Circulation des religiösen Interesses«.¹¹ Das, was kritisch als Machtgefälle angesehen werden kann, wird konstruktiv gewendet zu einem Kraftfluss, der gerade nicht zu einer Abhängigkeit führen soll. Die religiöse Energie des Pastors, seine Virtuosität und seine Weisheit helfen zur Freiheit.

Die Disposition ist schlüssig. Sie atmet den Geist der liberalen Theologie. Das Ziel der Rückführung in die Schar der Befreiten zerstreut den Verdacht, dass Pastoralmacht eo ipso übergreifend sein muss. Aber es macht zugleich offensichtlich, dass es Fälle gibt, die in dieser Konstellation keine Berücksichtigung finden:

- Erstens kann eine überwältigende religiöse Erfahrung – also nicht ein Zuwenig, sondern ein Zuviel an Religion – Anlass einer Verstörung sein.
- Zweitens will die außergewöhnliche Erfahrung der anderen Macht nicht ohne weiteres durch eine Rückkehr in das Gewohnte bewältigt werden. Sie verlangt vielmehr nach einer Weitung des Deutungshorizonts.
- Drittens ist es wahrscheinlich, dass diejenigen, die nach Seelsorge fragen, gegenüber denjenigen, die Seelsorge anbieten, einen Erfahrungsüberschuss aufweisen.
- Viertens gerät damit das Modell der »religiösen Circulation« aus der Balance. Möglicherweise ist die Pastorale Care mit ihrer Weisheit am Ende, wenn sie ihr eigenes konzeptionelles Vorverständnis nicht hinterfragt!?
- Fünftens könnte es sich als schwierig herausstellen, für außergewöhnliche Erfahrungen im Kontext der gewöhnlichen Gemeindefrömmigkeit einen Deutungsrahmen zu finden, wenn das Außergewöhnliche gewöhnlich wegerklärt wird.

Ich denke, es ist mit Blick auf den Klassiker angebracht, von einer »Schul-Seelsorge« zu sprechen, die sich nach der volksskirchlichen Normalpraxis richtet, an den Universitäten gelehrt und in der kirchlichen Ausbildung vermittelt wird.

3.2. »Schul-Seelsorge« kontra »Alternativ-Seelsorge«

Selbstverständlich werden in der Seelsorgetheorie auch Konzepte diskutiert, die sich eher als »Alternativ-Seelsorge« begreifen lassen und in einem vergleichbaren Spannungsverhältnis zum Mainstream stehen wie etwa Schul- und Komplementärmedizin.

10 Ebd.

11 Die Formulierung ist zu finden in Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, 49.

Vor rund fünfzehn Jahren hat Manfred Josuttis mit seiner ›energetischen Seelsorge‹ einen religionsphänomenologischen Ansatz der Seelsorge als eine Alternative präsentiert.¹² Josuttis distanziert sich darin vom therapeutischen Impetus des Hilfehandelns und der psychologischen Aufklärung des Religiösen. Er betont, dass, wer Seelsorge ausübe, die Aufgabe übernehme, einen anderen Menschen in die gefährlichen Zonen des Heiligen zu führen. Die ›Umkehrung‹ der Verhältnisse lassen Josuttis in steilen Gegensätzen sprechen: »Nicht die Deutungen helfen in der Verzweiflung. Sondern allein jene Kraft, die die Leere, die ein Leben erfüllt, auslöscht und durch wirkliche Lebensfülle ersetzt.«¹³ Das mystagogische Konzept verlangt ein bestimmtes Instrumentarium der Deutung und es fordert einen Geistlichen, der im Umgang mit dem Heiligen geübt ist.

Diese Kombination sorgte für ein regelrechtes Diskussionsgewitter. Insgesamt blieb die ›poimenische Großwetterlage‹ aber stabil im aufgeklärten Hoch. Die Schwachpunkte des alternativen Programms sind eklatant:

- Das mystagogische Konzept steht in der Gefahr, das Machtgefälle zwischen Führer und Geführtem im Seelsorgeverhältnis noch größer zu machen.
- Die Akzentuierung der religiösen Erfahrung steigert die Verlegenheit der Passung mit der durchschnittlichen Normalfrömmigkeit, weil sie das außergewöhnliche Erleben zum Normalfall erklärt.¹⁴
- Schließlich wird in der energetischen Seelsorge die Nähe und Distanz zu anderen Paradigmen der Seelsorge wie der geistlichen Begleitung oder der religiös-existentialen Beratung zu wenig reflektiert.¹⁵

Trotz berechtigter Kritik kommt Josuttis' energetischem Programm das Verdienst zu, auf das Problem des blinden Fleckens aufmerksam gemacht zu haben. Sowohl die kerygmatisch geprägte als auch die psychologisch imprägnierte Seelsorge reagiert konzeptlos auf das phänomenale Spektrum der außergewöhnlichen Erfahrungen.

4. Erfahrungen

4.1. Grenzerfahrungen in der klinischen Seelsorge

Von einer Schul- und einer Komplementär-Seelsorge zu sprechen, ist natürlich (zu) plakativ. Sie dient mir als grober Orientierungsrahmen. Die Unterscheidung wäre zu verfeinern

¹² Vgl. Josuttis, Segenskräfte. Zentral für das Konzept ist der Umgang mit Macht oder Kraft: »Energetische Seelsorge nimmt ernst, daß Paulus Römer 1,16 das Evangelium als eine ›Gotteskraft‹ bezeichnet. Das Evangelium ist also keine Lehre, auch kein Kerygma, natürlich auch keine Emotion, sondern es ist eine Macht.« (Ebd., 40).

¹³ Ebd., 103.

¹⁴ Vgl. ebd., 10: »Konkret erfolgt poimenische Arbeit immer in Räumen, die von Mächten erfüllt sind.«

¹⁵ Ein reflektierter Ansatz der ›energetischen Seelsorge‹ meidet die Alternative und betont das Komplementäre. Zu finden bei Gutmann, Und erlöse uns von dem Bösen.

und der Befund zu differenzieren. Wenn man in historischer Perspektive den Spuren des Außergewöhnlichen folgt¹⁶ oder sich auf das Feld der interreligiösen oder interkulturellen Seelsorge begibt¹⁷ oder sich religiösen Milieus zuwendet, die von einem hohen spirituellen Tonus geprägt sind, findet man durchaus eine Praxisreflexion, die den religiös eng gesteckten Rahmen der therapeutisch ausgerichteten Seelsorge weiten. Die Frage ist gleichwohl erlaubt: Muss man, um auf solche Fälle, wie das eingangs geschilderte Beispiel von Frau L., zu treffen, Zeitreisen antreten oder die Grenzen des volksgeschichtlichen Milieus überschreiten?

Wir haben im Rahmen unseres Nationalfondsprojekts eine Umfrage unter Klinik-Seelsorgerinnen und -Seelsorgern gemacht. Wir wollten herausfinden, welchen Stellenwert und welche Bedeutung außergewöhnliche Erfahrungen im Alltag der klinischen Seelsorge zukommen. Dabei haben wir bewusst das Spektrum der Phänomene weit gelassen und uns auch nach oneiroidem Erleben erkundigt – also komplexe Träume erfragt, bei denen der Erlebende sich als wach empfindet. Der Rücklauf war beachtlich. Wir haben einige sehr eindrückliche Vignetten erhalten.¹⁸

Aus den geschilderten Fällen wurde sehr deutlich, was im klinischen Umfeld von der Seelsorge häufig erwartet wird. Mitunter ist das bildhaft Erlebte für den Empfänger verschlüsselt und rätselhaft. Die Bilder können unter Umständen beängstigend sein. Im seelsorglichen Gespräch wird um Deutungen gerungen, die trösten oder helfen, das Unverständliche besser zu verstehen. Es ist eine Seelsorge, die sich in erster Linie als Begleitung begreift. Wenn Ärzte und Ärztinnen und Pflegende wissen, dass eine Seelsorgerin im Team ist, die bei solchen Anfragen weder erschrickt noch in Verlegenheit gerät, spricht sich das herum. Wo das Vertrauen in die Deutungskompetenz wächst, öffnet sich die Spiritual Care für die Wahrnehmung des Ungewöhnlichen, die Hamlet seinem Horatio mit einer Erweiterung des Wirklichkeitssinns anmahnt: »Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, als Eure Schulweisheit sich träumt, Horatio.«¹⁹

4.2. Die Solidarität des Gesichts

Von den Rückmeldungen aus dem Praxisfeld der Seelsorge zu schließen, es gäbe in der Spiritual Care eine prinzipielle Offenheit gegenüber dem phänomenalen Grenzbereich, wäre vermessen. Es hat mit dem leitenden Paradigma der Schul-Seelsorge zu tun. Das Vorverständnis, an dem sich die klinische Seelsorge orientiert, ordnet die »Erfahrung« des Klienten als »Krise« oder »Problem« ein. Sie lehrt weniger die Rück-Sicht auf das Erzählte als eine kom-

16 Die Geschichte der Gottlieb Dittus und ihres Seelsorgers ist sozusagen ein »Schulbeispiel« einer außergewöhnlichen Erfahrung. Vgl. Blumhardt, Gesammelte Werke. Joachim Scharfenberg hat die Fallgeschichte psychoanalytisch einer Relecture unterzogen. Der Titel ist bezeichnend: Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit.

17 In der Begegnung mit dem »Fremden« rückt das »Andere« ins Blickfeld. Das Nicht-Selbstverständliche fordert heraus. Vgl. Federsmidt u.a. (Hg.), Handbuch Interkulturelle Seelsorge.

18 Vgl. Peng-Keller, Imaginatives Erleben.

19 Das Zitat stammt aus William Shakespeares Hamlet, 1. Akt, 5. Szene.

munikations-psychologisch geschulte und fundierte Analyse des Gehörten. Die Deutung ist subjektorientiert und in empathischer Aufmerksamkeit auf die Person gerichtet. Wie es dem Klienten oder der Klientin geht und nicht, was an ihnen geschieht, mit ihnen passiert oder ihnen begegnet, ist das Thema.²⁰

Es gibt gute Gründe, den zwischenmenschlichen Fokus der Seelsorge stark zu machen. Es empfiehlt sich eine gewisse ontologische Enthaltensamkeit im Urteil darüber, ob die Erzählungen des visionär Erlebten ein Sein oder nur Schein berühren. Gegen Hamlet gewendet: To be or not to be that's not the question. Wenn es einerseits hilfreich sein kann, sich nicht auf die Erklärung von Nahtoderfahrungen, Sterbebettvisionen und familienähnlichen Phänomenen zu fixieren und Erfahrungen als solche stehen zu lassen, gebietet es andererseits der Respekt vor dem Erfahrungsvorsprung des Gegenübers, es wirklich in der Schwebelage zu lassen. Wer eine überwältigend schöne oder unheimliche Erfahrung mit etwas gemacht hat, das »mehr ist als unsere Schulweisheit sich träumt«, erwartet zu Recht, dass man ihr glaubt.

Sie braucht nicht den Trost eines kommunikationspsychologisch geschulten Zuhörers. Sie sucht nach einem solidarischen Gesicht. Sie fragt nach Menschen, die mit ihr das Geschaute betrachten, das Ungewöhnliche und Unheimliche aushalten und die ganze Geschichte nicht als Hirngespinnst, Wunschvorstellung oder Wahn abtun. Seelsorge kann sich auch darin zeigen, die Gabe des Gesichts der anderen Person anzuerkennen und – wie Paulus im 1. Korintherbrief über die Liebe formuliert – ihr »alles zu glauben«. Die Solidarität des Gesichts forscht nicht nach Ursachen, sie schaut dem Anderen in die Augen und folgt den Spuren seiner Schau.

4.3. Die Spiritualität der Spiritual Care

Nun wäre eigentlich zu erwarten, dass das seelsorgliche Affiziert-Sein von einem Dritten, in der gegenwärtig im deutschen Sprachraum sehr lebhaften Spiritual Care-Diskussion ein Thema ist. Dafür spräche, dass die Einwanderung des Spiritualitätsbegriffs in die deutsche Sprache auf die inhaltliche Reflexion mystischer Erfahrungen zurückgeht. Bekanntlich ist die Begriffsgeschichte aber einigermaßen komplex.²¹ Weit wirksamer als diese ältere Verwendung des Worts ist der Einfluss der WHO-Gesundheitsdefinition von 1984, die das Spirituelle als Dimension des Menschseins bestimmt. Spiritualität wird als Transzendenzbezug, Bedürfnis nach Sinn und Gefühl der Verbundenheit mit einem großen Ganzen abstrakt umschrieben. Im Kontext der Gesundheit entwickelte sich aus dieser Definition ein Sog des Funktionalen. Einen Menschen als spirituelles Wesen zu sehen, stellt eine Bedürftigkeit fest.

Das ganzheitliche Menschenbild der holistischen Spiritual Care empfiehlt der Medizin, Rücksicht auf die Spiritualität des Menschen zu nehmen. Es ist ein Kernanliegen der Seelsorge. Man muss aber kein religiöser Mensch sein, um das Bedürfnis nach einer ganzheitlichen

20 Von der Seelsorgerin oder dem Seelsorger ist genau das verlangt: dass sie sich auf die fremde Welt des Anderen einlassen. Es ist derselbe Grundsatz, den Drechsel, »Wenn ich mich auf deine Welt einlasse«, 192f., auch der Altenseelsorge empfiehlt: Der Seelsorger soll den alten Menschen zuerst einmal in ihrer Fremdheit und in der Folge mit großem Respekt begegnen und sich nicht als Tröster und Therapeut verstehen.

21 Dazu Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs.

Betrachtung anzuerkennen und man muss kein religiöser Mensch sein, um die Sinnfrage zu stellen. Die ontologische Enthaltbarkeit – wir sind ihr vorhin schon begegnet – lässt die Gretchenfrage offen. Das Spirituelle verflüssigt und verflüchtigt sich und rückt in dieser Sicht ins Innerpsychische. Wer spricht? Was zeigt sich? Es könnte tatsächlich alles ein Gespenst, ein Spuk oder ein Gespinst des Hirns sein, wenn Religion nicht dagegenhielte.

Wo sich die Care darauf reduziert, das Leben des Geistes ›nur‹ anthropologisch zu interpretieren, riskiert sie den Verlust des Religiösen. Religiös verstanden ist Spiritualität kein Mittel zum Zweck der Kontingenz-Bewältigung, sondern die Mitteilung aus einer Transzendenz-Begegnung. Es hat darum eine gewisse Logik und mutet dennoch seltsam an, wenn der Spiritual Care-Diskurs weitgehend theologiefrei geführt wird. Denn eine Theologie der Spiritualität kann nicht ohne den Verweis auf die andere Realität auskommen, was sie für den Wissenschaftsbetrieb entbehrlich macht. Aber sie könnte mit diesem Verweis die Lücke füllen und den Hiatus überbrücken, der sich auftut, wenn Menschen der anderen Realität begegnen und niemand finden, der weiß, wer oder was sich da zeigt. Das macht sie unentbehrlich.

Seelsorgetheorie als theologische Hermeneutik lehrt, die Zeichen zu deuten und die Symbole zu lesen, die im visionären Erleben in Todesnähe aufleuchten. Dass in dieser Richtung noch viel zu tun ist, hat sicher auch mit dem Umstand zu tun, dass sich die konfessionelle Seelsorge als Profession in einem säkularen Arbeitsfeld behaupten und legitimieren muss und dazu tendiert, sich selber zu säkularisieren.

5. Von Angesicht zu Angesicht

5.1. Seelsorge mit offenen Augen

Nahtodererfahrungen, Sterbebettvisionen und ähnliche Phänomene sind deshalb bedeutungsvoll für die klinische Seelsorge, so die These, weil sie die religiöse Bedeutung des Gesichts für die Erhellung von Grenzerfahrungen wieder ins Licht rücken. Es geht nicht darum, die Seelsorge zu Sehern zu erklären. Das Gefälle geht in die andere Richtung. Gefragt ist eine Seelsorge, die von den Sehenden lernt. Es ist diese Solidarität mit dem Gesicht eines Menschen, das auf blinde Flecken in der Theorie aufmerksam macht. Sie konfrontieren die Seelsorge mit dem verschütteten Erbe des Visionären. Auch mit dem unbequemen Erbe einer Begabung, die sich nicht in Ausbildungen erwerben lässt. Das Außergewöhnliche ist mit den gewöhnlichen Standards der professionellen Kompetenz nicht zu fassen und stellt die geltenden Kriterien des Expertentums in Frage.²²

Wenn ich noch einmal auf die Erinnerung meiner Tante zurückkomme: Sie hat im Gesicht des Toten ein Leben erkannt und daraus geschlossen, dass der Sterbende etwas gesehen hat. Sie hat später gelernt, auf Botschaften zu hören und Bilder zu deuten. Das ist die

22 Ähnlich Henning Luthers kritisches Urteil über die »Thanatoexperten«, die besser über die Kunst des Sterbens Bescheid wissen als die Sterbenden selber. Vgl. Luther, Diakonische Seelsorge.

Basis einer seelsorglichen Begleitung.²³ Wenn Menschen mit ungewöhnlichen Erfahrungen in der Seelsorge Gehör finden, entsteht eine Lernsituation, in der sich die üblichen Deutungsmuster erweitern. Konzepte der Begleitung bilden sich in der Praxis aus – sie entwickeln sich *en passant* und *in situ*.

Peter Schulthess, Pfarrer in einer reformierten Gemeinde im Zürcher Oberland, ging einen Schritt weiter. Neben seiner Tätigkeit als Gemeindepfarrer engagierte er sich in der Notfallseelsorge. Ihn überraschte, wie viele Menschen von Engelserscheinungen berichteten – wunderbare Zufälle, seltsame Träume und dergleichen mehr. Davon ermutigt, forderte er die Leute auf, ihre Geschichten aufzuschreiben und sie ihm zu schicken. Er war überwältigt von dem, was er alles erfuhr. Ein kleines Bändchen mit dem schönen Titel *Es gibt mehr. Erfahrungen mit einer unsichtbaren Wirklichkeit* vermittelt einen guten Eindruck von der Vielfalt des Erlebten.²⁴ Aus der Fülle der darin dokumentierten Fälle greife ich einige auf, um die Forderung nach einer Erweiterung der Deutungshorizonte der Seelsorge zu unterstreichen.

Schulthess schildert ebenfalls ein unerwartetes Bilderlebnis über einem Sterbebett. Die Ähnlichkeiten mit der eingangs geschilderten Szene im Bürgerheim sind frappant. Ein Seelsorger erzählt:

»Es war eine sehr feierliche, ganz besondere Stimmung im Raum. Die Sterbende hatte nach meinem Besuch verlangt, doch weil ich gerade in einer Kurswoche weilte, konnte der Besuch erst einige Tage später stattfinden. Als ich das Zimmer betrat, lag eine grosse Ruhe und Stille im Raum. Die Schwerkranke konnte zwar nicht mehr sprechen, aber ihre Augen zeigten, dass sie meine Gegenwart wahrnahm. Ich setzte mich ans Sterbebett. Ihr Blick fiel mir auf. Die Angehörigen sagten mir, dass sie die Augen in den letzten Tagen immer geschlossen hatte, doch heute seien sie offen. Ihr Blick richtete sich an eine ganz bestimmte Stelle an der Decke. Er war klar, und obwohl sie klar schaute, schien sie abwesend zu sein oder, präziser ausgedrückt, als ob sie in die Ferne schauen würde, als ob sie etwas sehen könnte, was wir nicht sahen. Es war kein ängstlicher, beunruhigter, nervöser, erschrockener oder aufgeregter Blick. Ihre Augen waren ruhig wie die Oberfläche eines Sees an windstillen Tagen. Dieser Blick erinnerte mich daran, dass Sterben auch dies bedeuten kann: Sehend werden, hell-sichtig werden. Während man diese irdische Welt, die Welt der Sinne immer mehr aus den Augen verliert, immer unscharfer wahrnimmt, umso klarer nimmt man die Welt wahr, die uns unsichtbar umgibt.

23 Morgenthaler, *Träume in Todesnähe*, 60, kommt mit Blick auf Träume zu einem ähnlichen Schluss. Er schreibt: »Seelsorgende sind Interpretieren des Lebens, genauer: sie begleiten und unterstützen Menschen in der Aufgabe, sich ihr Leben in einem nie abschliessbaren Prozess der Interpretation immer wieder neu auszulegen [...] Träume [erhalten] ihre Brückenfunktion dann, wenn Seelsorgende den Raum, den das Änigma des Traums aufgestossen hat, nicht gleich wieder schliessen, sondern einen solchen Traum als Anderes, Drittes, Fremdes, mit einem kritischen, potentiell transzendierenden Potential wahrnehmen und am Leben erhalten [...] und in den lebenshermeneutischen Interpretationsprozess der Seelsorge einbeziehen.«

24 Vgl. Schulthess, *Es gibt mehr*.

Während ich so am Bett der Verstorbenen sass, still für sie betete und einfach da war, durchlief mich manchmal ein feiner Schauer. In Wellen kam er. Man hätte denken können, dass in der Nähe eine Starkstromleitung durchführen und man das Energiefeld des Stromes leicht spüren würde. Dem war aber nicht so. Es war, als würde sich ein Kraftfeld im Zimmer befinden. Es war nichts Beängstigendes oder Beunruhigendes. Ich fühlte mich sehr getragen, während ich die Hand der Sterbenden hielt. Sprechen konnten wir ja nicht mehr. Nach einiger Zeit verliess ich den Raum und machte mit den Angehörigen einen neuen Termin ab.

Als ich zur abgemachten Zeit eintraf, wurde ich mit den Worten empfangen, dass die Sterbende vor wenigen Momenten den letzten Atemzug getan habe. Ich betrat das Zimmer, und wieder empfand ich dieses elektrifizierende Kraftfeld. Ich ging zum Sterbebett und blieb dort still stehen. Unwillkürlich »schaute« ich nach oben. Da »sah« ich zu meiner grossen Überraschung über dem Sterbebett die eben Verstorbene tanzend mit zwei weiteren Personen; alle in leichten, langen, im Tanzrhythmus schwingenden, weissen Kleidern. Verwundert schaute ich dem Geschehen zu, bis das Bild verschwand. Sie starb nach einer langjährigen schweren Krankheitszeit und war nun erlöst.«²⁵

Was ich an diesem Bericht bemerkenswert finde: Das, was sich zwischen den Beteiligten abspielt, ereignet sich ohne Worte. Es sind Spiegelungsphänomene. Wieder wird das Gesicht zum Medium. Das Visionäre wird indirekt sichtbar und legt eine Spur, die deutungs-offen bleibt, aber dennoch durch Signale gelenkt wird, die zunächst eine Art interpretative Aura erschließen, in der sich der Deutende wie in einem Kraftfeld einfindet. Die mehrfache Nennung der unsichtbaren Wirkung auf den Körper als »Kraftfeld« koppelt die Spur des Gesichts mit einem Erspüren der Atmosphäre, die den Raum füllt und mündet in ein Bild, das der Deutende schaut.²⁶

5.2. Seelsorge als geteilte religiöse Erfahrung

Was kann aus solchen Erzählungen geschlossen werden? Keine Regeln! Es ist ja ein Strukturmerkmal der außergewöhnlichen Erfahrung – hier eines visionären Erlebens –, dass es sich nicht regelmäßig ereignet, sondern überraschend kommt und wieder geht. Man kann lediglich auf eine Haltung der Offenheit verweisen, die von den Seelsorgerinnen und Seelsorgern erwartet werden darf. Ich habe sie oben Solidarität des Gesichts genannt. Im eben geschilderten Fallbeispiel geschieht freilich etwas mit dem Seelsorger. Es wird ihm etwas gewährt – eine Teilhabe am Gesicht. Es ist die Gabe für die Seelsorge, die für das, was sich dem Blick entzieht, die Augen offenhält, das Gesicht der Sterbenden liest und sie als Verwandelte schaut. Was passiert, findet nicht im luftleeren Raum statt, sondern in einer von guten Mächten wunderbar geborgenen und behüteten Atmosphäre. Das visionäre Erleben ist in seiner konkreten Bildhaftigkeit

25 Ebd., 139f.

26 Vgl. dazu Josuttis, Energetische Seelsorge: »Kommunikation [...] findet immer in einem Kraftfeld statt. Personen, die daran beteiligt sind, agieren nicht nur mit Kopf oder »Bauch«, mit Kognitionen oder Emotionen, sondern sind auch immer energetisch geladen.«

zweifellos eine Ausnahmeerfahrung²⁷ und nicht die Regel und dennoch geeignet auf eine Dimension der Seelsorge hinzuweisen: Seelsorge ist auch geteilte religiöse Erfahrung.

Die Anspielung auf eines der beliebtesten Stücke im evangelischen Liedgut, eignet sich, um den Gedanken etwas genauer auszuführen. Die »guten Mächte« im Neujahrs Gedicht von Dietrich Bonhoeffer lassen sich als eine (versteckte) Engelslehre lesen. Gott wird gedehnt vom personalen Punkt zum weiten Raum der guten Mächte, in denen man lebt: wunderbar geborgen, wie in einer Hülle, »die unsichtbar und still sich um uns breitet«.

Nahtoderfahrungen und andere Formen visionären Erlebens sind Spuren der Engel, Fenster ins Unsichtbare, Löcher im Gewöhnlichen, Faltungen und Verdichtungen im Sichtbaren, die Verborgenes lesbar, und – theologisch gesprochen – deutbar machen, aufgrund der Offenbarung in Jesus Christus. Dabei ist die Akzentuierung auf dem Gesicht eher ungewöhnlich. Das Sehen ist – in der Tradition der Aufklärung – dem Erkennen nahe. Wir haben insbesondere in der von der humanistischen Bildung geprägten reformatorischen Theologie eine starke Akzentuierung des Gehörs. Das Wort soll im Schwange gehen. Das Sehen beschränkt sich auf das Lesen der Schrift. Vielleicht ist es an der Zeit, diejenigen Seiten der Schrift wieder zu lesen, die das Gesicht schauen lassen.²⁸

5.3. Mystik als Schlusslicht

Wichtig erscheint mir für die Seelsorge, dass sich das Außergewöhnliche mit Symbolisierungen verbinden kann, die Vertrauen schaffen. Vertrauen verlässt sich auf etwas und lässt das Vertraute wie Gewohnte zugleich los – ein Paradox, das in Bonhoeffers Versen von den guten Mächten greifbar wird. Man findet es auch in den Vorbildern der Mystik.²⁹ Gerhard Tersteegen fasst es auf eindruckliche Weise in Bilder:

»Luft, die alles füllet,
drin wir immer schweben,
aller Dinge Grund und Leben,
Meer ohn Grund und Ende,

Wunder aller Wunder:
ich senk mich in dich hinunter.
Ich in dir, du in mir,
lass mich ganz verschwinden,
dich nur sehn und finden.«³⁰

27 Zur theologischen Bedeutung des visionären Erlebens finden sich nur wenige Beiträge in der Literatur. Auf die Frage der Echtheit gehen ein: Niemann/Wagner, Visionen. Auf die Bedeutung von Visionen für die Spiritualität bezieht sich Ruffing, A path to God.

28 Hierzu etwa Huizinga, Das Gesicht der Schrift, sowie ders., Das erlesene Gesicht.

29 Zum Lied: Henkys, »Von guten Mächten treu und still umgeben«.

30 Zum Lied: Henkys, »Gott ist gegenwärtig«.

Auf die großen Ähnlichkeiten der Erlebnisgehalte von Nahtoderfahrungen und Mystik ist schon öfters hingewiesen worden. Gewisse Parallelen sind bemerkenswert. Es wäre irreführend, das visionäre Erleben nur unter dem Gesichtspunkt der Anomalistik zu sehen. *Gott ist gegenwärtig* ist eines der beliebtesten Kirchenlieder der Gegenwart und beschreibt das ganze mystische Programm bis zur *unio mystica*. Es spricht von A bis Z in Augensprache und erzählt von der Sehnsucht des Menschen, mit den Engeln zu singen und Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Das Unsichtbare wird zur Hülle, die tröstet, das Grundlose zum Grund, der Halt verleiht und das Unhörbare zum Klang, der alles füllt.

Es sind allesamt Umdeutungen. Woher kommen diese Bilder? Woher kommt der Wunsch, sich »in ihm« zu versenken und gleichzeitig »überwärts« zu schweben? Ich glaube, sie kommen aus der Tiefe der Seele. Und wer diese Signale in Klarheit empfängt, braucht keine Seelsorge. Sie oder er erfährt Seelsorge.

»Du durchdringst alles;
Lass dein schönstes Lichte,
Herr, berühren mein Gesichte.«

Die Berührung des Gesichts ist eine Geste der Nähe und das »Meer ohn Grund und Ende« eine Entgrenzung. Hier wird der Tod zum Leben gewandelt und das Sterben im Übergang verklärt. Es ist Seelsorge, die vom Geist kommt.³¹ Es ist zugleich die Grenzarbeit der Seele, die in der Zwiesprache mit einem Du die Bilder an die Oberfläche kommen lässt und das darin enthaltene Erleben erbittet.

»Mache mich einfältig,
innig, abgeschieden,
sanft und still in deinem Frieden;
mach mich reines Herzens,
dass ich deine Klarheit
schauen mag in Geist und Wahrheit;
lass mein Herz überwärts
wie ein Adler schweben
und in dir nur leben.«

Der Körper, der singt, wird in den Leib Christi hineingenommen – in einen Raum, der wie ein Meer »ohn Grund und Ende« voll und leer zugleich ist. Ist es übertrieben, in der letzten Bitte den Wunsch einer »out-of-body experience« zu erblicken? Lässt diese – im Chor gesungene Anbetung in der ersten Person Singular – Spuren einer Nahtoderfahrung erkennen?

31 In Anspielung auf Joh 14,26.

Ich schließe hier: auf der Grenze zwischen religiöser Poesie und dem Versuch, Seelsorge in dem Raum zu entdecken, in den einige Seher entrückt werden und von dem zu reden wieder andere für verrückt halten. Es ist ein Raum, der sich in der mystischen Verwendung von Bildern erschließt, die eine erstaunliche Ähnlichkeit zu Symbolisierungen in Todesnähe aufweisen.³² Was sich in der ikonischen Energie der geschauten Bilder entlädt, ist nicht eindeutig und bleibt deutungsbedürftig. Seelsorge, so mein Fazit, ist Grenzarbeit auf der Schwelle zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, die für beide Seiten, das Da und das Dort, offene Ohren und Augen hat. Sie schlägt sich besser nicht auf die eine oder die andere Seite. Sie täte noch besser daran, die Bedeutung der außergewöhnlichen Erfahrungen in ihre Theorie zu integrieren und im interdisziplinären Gespräch für die Extension und Expansion reduktiver Welt- und Menschenbilder zu werben. Die Mystik – das Schlusslicht der Theologie – hilft ihr dabei.

Literatur

- Blumhardt, Johann Christoph, *Gesammelte Werke, Reihe I: Schriften, Bd. 1: Der Kampf in Möttlingen*, Göttingen 1979, 32–78.
- Boothe, Brigitte, *Imaginatives Erleben und seine Darstellung im Gespräch*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 63–94.
- Bucer, Martin, *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellt und verrichtet werden sollte*, in: R. Stupperich (Hg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 7*, Gütersloh 1964, 67–245.
- Drechsel, Wolfgang, *»Wenn ich mich auf deine Welt einlasse«*. Altenseelsorge als eine Anfrage an Seelsorgetheorie und Theologie, in: R. Kunz, *Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie*, Zürich 2007, 187–216.
- Federschmidt, Karl u.a. (Hg.), *Handbuch Interkulturelle Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Foucault, Michael, *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Sechs Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien*, Berlin 1996.
- Gutmann, Hans Martin, *Und erlöse uns von dem Bösen. Die Chance der Seelsorge in Zeiten der Krise*, Gütersloh 2005.
- Henkys, Jürgen, *»Gott ist gegenwärtig«*, in: H. Becker u.a., *Geistliches Wunderhorn*, München 2001, 337–344.
- Henkys, Jürgen, *»Von guten Mächten treu und still umgeben«*, in: H. Becker u.a., *Geistliches Wunderhorn*, München 2001, 452–461.
- Huizing, Klaas, *Das Gesicht der Schrift. Grundzüge einer biblischen Anthropologie*, in: K. Huizing/P. Müller, *Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie*, Bielefeld 1997, 13–51.
- Huizing, Klaas, *Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh 1992.
- Josuttis, Manfred, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2000.

32 Es gibt auch bildloses mystisches Erleben. Vgl. dazu Peng-Keller, *Visionäres Erleben*, 100–102, mit Hinweis auf McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 16.

- Kellehear, Allan, Sterbebett-Visionen. Relevanz für die palliative care, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 121–131.
- Kunz, Ralph, Ist Seelenführung Seelsorge? Geistliche Begleitung im Spannungsfeld von Psychagogik, Pädagogik und Mystagogik, in: W. Drechsel/S. Kast-Streib (Hg.), *Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven*, Leipzig 2014, 37–59.
- Luther, Henning, Wahrnehmen und Ausgrenzen oder die doppelte Verdrängung. Zur Tradition des seelsorgerlich-diakonischen Blicks, in: *ThPr* 23, 1988, 250–266.
- Luther, Henning, *Diakonische Seelsorge*, in: *WzM* 40, 1988, 475–484.
- McGinn, Bernard, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, Ursprünge, Freiburg i.Br. 1994.
- Meili, Walter, *Phänomen Nahtod. Faszinierende Entdeckungen eines Psychiaters*, Holzgerlingen 2016.
- Mettem, Norbert, »Pastoralmacht«. Praktisch theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: *Wege zum Menschen* 47, 1995, 76–83.
- Morgenthaler, Christoph, *Träume in Todesnähe. Ansatzpunkte und Chancen für die seelsorgliche Begleitung Sterbender*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 47–62.
- Niemann, Ulrich/Wagner, Marion, *Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen?*, Regensburg 2005.
- Peng-Keller, Simon, *Sinnereignisse in Todesnähe. Traum- und Wachvisionen Sterbender und Nahtoderfahrungen im Horizont von Spiritual Care*, Berlin/Boston 2017.
- Peng-Keller, *Imaginatives Erleben in Todesnähe*, in: P. Bühler/S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 19–43.
- Peng-Keller, *Visionäres Erleben im Horizont eines tödlichen Unglücks. Theologische Annäherungen an schwer mitteilbare Erlebnisse einer trauernden Mutter*, in: *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 95–120.
- Peng-Keller, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care*, in: *Spiritual Care* 3, 2014, 36–47.
- Ruffing, Janet K., *A path to God today mediated through visionary experience*, in: *Studies in Spirituality* 22, 2012, 275–291.
- Scharfenberg, Joachim, *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit*, Hamburg 1972.
- Schäfer, Christina, *Außergewöhnliche Erfahrungen. Konstruktion von Identität und Veränderung in autobiographischen Erzählungen*, Reihe *Perspektiven der Anomalistik* 1, Münster 2012.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, § 286, Berlin 1830.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Praktische Theologie*, hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850.
- Schmied-Knittel, Ina, *Jenseits okkultur Fragestellungen – Qualitative Methoden bei der Untersuchung außergewöhnlicher Erfahrungen*, in: V. Luif/G. Thoma/B. Boothe (Hg.), *Beschreiben – Erschließen – Erläutern. Psychotherapieforschung als qualitative Wissenschaft*, Lengerich 2006, 353–369.
- Schulthess, Peter, *Es gibt mehr. Erfahrungen mit einer unsichtbaren Wirklichkeit*, Bern 2014.
- Steinkamp, Hermann, *Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge*, Berlin u.a. 2005.

Autor

Prof. Dr. Ralph Kunz

Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Predigt, Gottesdienst und Seelsorge, Universität Zürich, ralph.kunz@theol.uzh.ch

Ralph Kunz ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich mit den Schwerpunkten Gottesdienst, Seelsorge und Gemeindeaufbau. In seiner Forschung interessieren ihn Themen wie Spiritualität und Inklusion. Ein weiterer Fokus seiner Arbeit ist das Alter(n). Momentan beschäftigt er sich mit Fragen der Community Care.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.