

DE GRUYTER

*Claudia Kohli Reichenbach*

# GLEICHGESTALTET DEM BILD CHRISTI

KRITISCHE UNTERSUCHUNGEN ZUR GEISTLICHEN  
BEGLEITUNG ALS BEITRAG ZUM SPIRITUALITÄTS-  
DISKURS

Claudia Kohli Reichenbach  
Gleichgestaltet dem Bild Christi

Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs

---

Practical Theology in the Discourse  
of the Humanities

Herausgegeben von

Bernhard Dressler · Maureen Junker-Kenny  
Thomas Klie · Martina Kumlehn · Ralph Kunz

Band 11

De Gruyter

Claudia Kohli Reichenbach

# Gleichgestaltet dem Bild Christi

Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung  
als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs

De Gruyter

ISBN 978-3-11-025532-4  
e-ISBN 978-3-11-025533-1  
ISSN 1865-1658

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

Kohli Reichenbach, Claudia E.

Gleichgestaltet dem Bild Christi : kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs / Claudia E. Kohli Reichenbach.

p. cm. – (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs ; Bd. 11 = Practical theology in the discourse of the humanities)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-025532-4 (hardcover : alk. paper)

1. Spiritual direction – Christianity. 2. Spiritual life – Protestant churches. I. Title.

BV5053.K64 2011

253.5'3–dc22

2010048239

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

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

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen  
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

*Für Stephan*



## Vorwort

Noch vor wenigen Jahren eine Unbekannte ist „Geistliche Begleitung“ heute auch im evangelischen Kontext gut verankert. Ich habe sie als grosse Bereicherung erfahren, mich bisweilen an ihren Ansprüchen gerieben, um mich schliesslich herausfordern zu lassen, dieses Praxisfeld kritisch zu reflektieren. Die vorliegende Untersuchung wurde im Mai 2010 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation angenommen. Ich danke Prof. Dr. Ralph Kunz, der die Arbeit mit viel Wohlwollen begleitete und das Erstgutachten verfasste, für die vielen weiterführenden Gespräche. Ebenso danke ich dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Pierre Bühler, für seine wertvolle Unterstützung.

Mein Denken und Schreiben ermutigt haben – in verschiedenen Phasen, diesseits und jenseits des Atlantiks – PD Dr. Isabelle Noth, Prof. Dr. J. Christine Janowski, P. Paul F. Harman, S. J., P. Alberto Ares Mateos, S. J., Pfrn. Margrit Schiess, Mit-DenkerInnen der Praktisch-Theologischen Sozietät in Zürich und meine Eltern und Geschwister. Ihnen allen sei herzlich gedankt!

Stipendien der reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn und Beiträge im Rahmen der Defreitas Scholarship, Cambridge/Boston (USA), haben in finanzieller Hinsicht diese Arbeit ermöglicht. Zur Deckung der Druckkosten hat die Emil Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich einen grosszügigen Beitrag geleistet. Schliesslich danke ich dem HerausgeberInnenkreis von *Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* für die freundliche Aufnahme in die Reihe.

Begleitet haben mich während der Abfassung meiner Arbeit an der *Weston Jesuit School of Theology* in Cambridge/Boston (USA) Begegnungen mit Jesuiten aus aller Welt, die einen reichen Schatz an Erfahrungen mit Geistlicher Begleitung in Manila, Kinshasa oder Chicago einbrachten. Begleitet haben mich in der Schlussphase Klänge der Stundengebete in Montmirail und Gespräche mit Don Camillo und den Seinen. Begleitet und über alles beglückt haben mich seit 2008 bzw. 2010 die Stimmen von Lily Katharina und Theo Niklaus. Dafür bin ich sehr dankbar. Wem mein grösster Dank gilt, sagt die Widmung.

Zürich, im Sommer 2011

Claudia Kohli Reichenbach



# Inhalt

Einleitung .....	1
Fragestellung und Ziel der Arbeit .....	3
Methode der Arbeit .....	8
Die reformierte Perspektive .....	13
Aufbau der Arbeit .....	16

## A: Geistliche Begleitung in der Postmoderne

I. Gegenwärtige Modelle Geistlicher Begleitung .....	23
1. Das erfahrungs-orientierte Modell Geistlicher Begleitung (William A. Barry/William J. Connolly) .....	24
1.1 „Erfahrung“ als zentrale Kategorie Geistlicher Begleitung .....	26
1.1.1 Erschliessung der transzendenten Dimension religiöser Erfahrung im Begleitgespräch .....	28
1.1.2 Theologische Fundierung des erfahrungs-orientierten Ansatzes .....	29
1.2. Die Entdeckung psychologischer Deutungskategorien .....	31
1.3 Weiterentwicklungen des erfahrungs-orientierten Begleitmodells .....	35
1.3.1 Evolution eines neuen religiösen Narrativs .....	36
1.3.2 Charakteristika gegenwärtiger Geistlicher Begleitung nach dem erfahrungs-orientierten Modell .....	38
2. Das nachfolge-orientierte Modell Geistlicher Begleitung (Klemens Schaupp) .....	41
2.1 Die Sehnsucht im Narrativ des Übenden .....	42
2.2 Die Dynamik der Jesusgeschichte .....	44
2.3 Dynamische Interaktion der Narrative .....	48
3. Das narrativitäts-orientierte Modell Geistlicher Begleitung (Janet K. Ruffing) .....	51

3.1	Rezeption von Gadamers hermeneutischer Theorie	52
3.1.1	Gemeinsame Bezogenheit auf eine „storiéd tradition“ . . . . .	53
3.1.2	Konkretion als Imperativ Geistlicher Begleitung . . . . .	54
3.2	Die narrative Struktur menschlicher Erfahrung . . .	55
3.3	Charakteristika der Begleitung nach dem narrativitäts-orientierten Modell . . . . .	56
4.	Modelle Geistlicher Begleitung im Vergleich . . . . .	59
4.1	Ausprägungen der Narrative . . . . .	60
4.2	Interaktion der Narrative . . . . .	62
II.	Religionsphilosophische Untersuchungen zur Interaktion zwischen religiöser Erfahrung und religiös tradiertem Narrativ .	69
5.	Die Bedeutung des religiös tradierten Narrativs für die Konstituierung und Interpretation religiöser Erfahrung .	70
5.1	Das Postulat der „reinen“ Erfahrung (W. T. Stace).	72
5.1.1	Der universelle Kern mystischer Erfahrung	73
5.1.2	Philosophische Beurteilung . . . . .	75
5.2	Perennialismus des 21. Jahrhunderts . . . . .	76
5.2.1	Psychologischer Perennialismus (Robert K. C. Forman) . . . . .	77
5.2.2	Spirituelle Perennialismus (Willigis Jäger).	79
5.3	Postmoderne Einwände zur Mystikdebatte (Steven T. Katz) . . . . .	81
5.3.1	Die Bedeutung des Narrativs vor, während und nach der Erfahrung . . . . .	81
5.3.2	„plea for the recognition of differences“ . .	83
5.4	Diskussion . . . . .	85
5.4.1	Wider konstruktivistische Verengungstendenzen . . . . .	85
5.4.2	Die dogmen- und kirchenkritische Spitze der Erfahrungsdiskussion . . . . .	86
6.	Geistliche Begleitung im Licht der modernen/postmodernen Mystikdebatte . . . . .	89
6.1	Das Narrativ kosmischer Spiritualität im erfahrungs-orientierten Begleitmodell . . . . .	89
6.2	Transparenz als Desiderat in der Postmoderne . . .	93
7.	Das christlich tradierte Narrativ im Wechselspiel zwischen Traditionsgebundenheit und Kontextwandel . . . . .	94

7.1	Korrelation zwischen Erfahrung und Tradition (David Tracy) . . . . .	98
7.1.1	Tracys „revisionist model“ . . . . .	99
7.1.2	Übersetzung anstatt Repetition der Tradition . . . . .	100
7.1.3	Das Primat der Erfahrung . . . . .	101
7.2	Erfahrung durch Partizipation in der Tradition (George A. Lindbeck) . . . . .	102
7.2.1	Lindbecks „cultural-linguistic model“ . . . . .	103
7.2.2	Praxis anstatt Überstzung . . . . .	106
7.3	Diskussion . . . . .	107
7.3.1	Kontroverse um Lindbecks Programm . . . . .	107
7.3.2	Die geschmälerete Gestaltkraft des religiös tradierten Narrativs in Korrelationsmodellen . . . . .	108
8.	Geistliche Begleitung im Licht der modernen/postmodernen Traditionsdebatte . . . . .	111
8.1	Die Gestaltkraft des christlich tradierten Narrativs in der Geistlichen Begleitung . . . . .	111
8.2	Einübung als Gebot in der Postmoderne . . . . .	112
III.	Die „Brüchigkeit“ der Narrative in der Postmoderne . . . . .	117
9.	Das biographische Narrativ im postmodernen Subjektivitätsdiskurs . . . . .	118
9.1	Das „schwache“ Subjekt als neuer Subjekttypus (Wolfgang Welsch) . . . . .	119
9.2.	Das offene Identitätsprojekt des postmodernen Menschen (Heiner Keupp) . . . . .	122
9.3	Die Brüchigkeit des biographischen Narrativs . . . . .	125
10.	Das religiös tradierte Narrativ in Anbetracht postmoderner Pluralität . . . . .	129
10.1	Das Konzept des „open narrative“ (Lieven Boeve) . . . . .	129
10.2	Unterbrechung des Lindbeckschen Narrativs . . . . .	132
10.3	Die Brüchigkeit des christlich tradierten Narrativs . . . . .	134
11.	Brüchigkeit als Thema zeitgenössischer Seelsorgekonzeptionen . . . . .	136
11.1	Die Brüchigkeit menschlichen Lebens im Licht des christlichen Glaubens (Charles V. Gerkin) . . . . .	145
11.2	Brüchigkeit in der Differenz Erfahrung des Erzählprozesses (Wolfgang Drechsel) . . . . .	148

11.3	Erkenntnisse zeitgenössischer Seelsorgekonzeptionen . . . . .	154
12.	Geistliche Begleitung mit brüchig gewordenen Narrativen	156
12.1	Fragmentarität – gehalten in der Narrativität . . . .	156
12.2	Vorläufigkeit – erfahren in der Konstituierung und Kritik von Identität . . . . .	163
12.3	Abhängigkeit – bedingt durch die dritte Geschichte im Begleitprozess . . . . .	164
12.3.1	Die Rolle der Geistlichen Begleiterin . . . .	165
12.3.2	Bewusster Umgang mit Abhängigkeit im Erzählgeschehen . . . . .	167
12.4.	Zusammenfassung und Ausblick . . . . .	169

## B: Entwurf einer Mystagogik der Geistlichen Begleitung im Anschluss an Dietrich Bonhoeffers Briefe aus der Haft

IV.	Kreuzestheologische Begründung der „Brüchigkeit“ der Narrative . . . . .	185
13.	In Gottes Brüchigkeit aufgehobene menschliche Fragmentarität . . . . .	188
13.1	Ermöglichung der Mehrdimensionalität durch den Glauben . . . . .	189
13.2	Irdisches Glück als Ausschnitt der Mehrdimensionalität . . . . .	197
13.3	„Ganzheit“ in der Fragmentarität . . . . .	199
14.	Vorläufigkeit im menschlichen und göttlichen Geheimnis	202
14.1	Vorläufigkeit menschlicher Selbsterkenntnis und Selbstoffenbarung . . . . .	202
14.2	Vorläufigkeit im Gottesgeheimnis . . . . .	210
14.3	Bewahrt in der Gewissheit um Gottes Führung . .	214
15.	Abhängigkeit im Verwiesensein auf und im Dasein für die andern . . . . .	217
15.1	Das neue Leben im „Dasein-für-andere“ . . . . .	218
15.2	Bonhoeffers Stellvertretungsbegriff als Schlüssel zum Verständnis des „Daseins-für-andere“ . . . . .	220
15.3	Das „Dasein-für-andere“ als Transzenderfahrung.	225
16.	Kreuzförmigkeit christlicher Spiritualität in der Praxis der Geistlichen Begleitung . . . . .	228
16.1	Zwischen Selbstvergessenheit und Lebenskunst . . .	228

16.2	Zwischen Wahrung und Entdeckung des Geheimnisses . . . . .	232
16.3	Zwischen innerer Formation und Bereitung zum Dasein nach aussen . . . . .	234
V.	Der religionskritische Stachel des christlich tradierten Narrativs	236
17.	„Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ . . . . .	238
17.1	Ausgangspunkt: Überwindung des Denkens in Räumen . . . . .	239
17.2	Religion als Aussparen von Raum für Gott und Mensch . . . . .	241
17.3	Die Präsenz des verdrängten Gottes in dieser Welt.	246
18.	Kritik an der Machbarkeit als früher Fokus von Bonhoeffers Religionsbegriff . . . . .	250
18.1	Religion als Machbarkeit . . . . .	251
18.2	Die reine Intentionalität des Glaubens . . . . .	252
18.3	Gestaltung des in Gläubigkeit verhüllten Glaubens	256
19.	Die bleibende Bedeutung von Bonhoeffers Überlegungen zur Religionslosigkeit in einem religionspluralistischen Kontext . . . . .	261
19.1	Skizze einer religionssoziologischen Analyse der Gegenwart . . . . .	263
19.2	Die Präsenz des verdrängten Gottes im gegenwärtigen Religionspluralismus . . . . .	265
19.3	Eine Variation der Ausgangsfrage: Wie kann Christus der Herr auch der ReligionspluralistInnen werden? . . . . .	267
20.	Paradoxe Frömmigkeitsbezug in der Praxis der Geistlichen Begleitung . . . . .	269
20.1	Die Praxis der Geistlichen Begleitung im Dienst von Christi Inanspruchnahme des ganzen Lebens . . . .	269
20.2	Die Praxis der Geistlichen Begleitung als Wegbereitung . . . . .	271
20.3	Die Praxis der Geistlichen Begleitung in einem religionspluralistischen Kontext . . . . .	272
VI.	Gleichgestaltet dem Bild Christi . . . . .	275
21.	Der Weg der Wandlung . . . . .	276
22.	Verwandlung in das Bild Christi . . . . .	290

22.1	Das Bild bei Dietrich Bonhoeffer . . . . .	290
22.2	Das Bild als Idol und Ikone – Jean-Luc Marions zentrale Unterscheidung . . . . .	293
22.3	Abschliessende Diskussion der erfahrungs-, nachfolge- und narrativitäts-orientierten Begleitmodelle . . . . .	301
23.	Skizzen eines Modells Geistlicher Begleitung in der Postmoderne . . . . .	303
23.1	Gleichgestaltet dem Menschgewordenen . . . . .	304
23.2	Gleichgestaltet dem Gekreuzigten . . . . .	307
23.3	Gleichgestaltet dem Auferstandenen . . . . .	309
24.	Epilog . . . . .	311
	Anhang: Kapitelübersicht und Leitsätze . . . . .	313
	Literaturverzeichnis . . . . .	317
	Personenregister . . . . .	333

## Einleitung

*Geistliche Begleitung* als spezifisches Gesprächsangebot ist gegenwärtig aus der poimenischen Landschaft nicht mehr wegzudenken. Seit einigen Jahren weist dieses ursprünglich primär in der katholischen Ordenstradition verwurzelte Handlungsfeld auch innerhalb der deutschsprachigen evangelischen Kirchen einen eindrucklichen Bedeutungszuwachs auf. Allein in der reformierten Schweiz werden aktuell zwei Ausbildungskurse in Geistlicher Begleitung angeboten.<sup>1</sup> Die Geistliche Begleitung ergänzt die klassische pfarramtliche Gelegenheitsseelsorge, indem sie auf Kontinuität angelegt ist und Themen der Spiritualität ins Zentrum des Gesprächs rückt. Oft ist sie integraler Bestandteil geistlicher Angebote wie *Exerzitien im Alltag*, die zunehmend auch von ProtestantInnen verantwortet und genutzt werden.<sup>2</sup> Als „growth industry“<sup>3</sup> hat sie in jüngster Zeit bisweilen

- 
- 1 Der Masterstudiengang *Spiritual/Spiritualin* wird von der Universität Zürich in Kooperation mit a+w Aus- und Weiterbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer (Zürich) angeboten. Er basiert auf dem Diplom in „Applied Spirituality“, dessen spirituelle Grundlage das kontemplative Schweigegebet ist. Der *Lehrgang für Einzelexerzitien und Geistliche Begleitung* auf der Grundlage der Exerzitien des Ignatius von Loyola wird vom Ökumenischen Institut für Meditation (Rorbas/CH) und dem Lassalle-Haus des Jesuitenordens (Edlibach/CH) verantwortet. Eine Übersicht über Ausbildungsgänge in Deutschland bieten Maria Reichel/Hansjörg Schemann, *Ausbildungen zur Geistlichen Begleitung im Bereich der Evangelischen Kirchen in Deutschland*, in: Dorothea Greiner/Erich Noventa/Klaus Raschzok/Albrecht Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Leipzig 2007, 243-260.
  - 2 Im Blick dieser Arbeit ist primär Geistliche Begleitung *im engeren Sinn* (Tilden Edwards hat diese Terminologie geprägt, vgl. Klemens Schuapp, *Konzeptionen Geistlicher Begleitung*, in: Dorothea Greiner/Erich Noventa/Klaus Raschzok/Albrecht Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Leipzig 2007, 101-127, 113 f.): Geistliche Begleitung wird als Gesprächsangebot verstanden, das in der Regel im Zweiersetting stattfindet. Am Anfang steht ein Vorgespräch, in dem u. a. geklärt wird, welche Regelmässigkeit und Dauer des Begleitprozesses anvisiert wird. Elisabeth Häfner, *Drei exemplarische Gestalten Geistlicher Begleitung. Einzelexerzitien – Alltags-exerzitien – Lebensbegleitung*, in: Dorothea Greiner/Erich Noventa/Klaus Raschzok/Albrecht Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Leipzig 2007, 216-229, unterscheidet wie

Programmcharakter angenommen, der sich exemplarisch im bisher für den deutschsprachigen evangelischen Raum bedeutendsten Kompendium Geistlicher Begleitung *Wenn die Seele zu atmen beginnt...*<sup>4</sup>, das 2007 gemeinsam von deutschen Kirchen- und UniversitätsvertreterInnen publiziert wurde, niedergeschlagen hat: Geistliche Begleitung wird als zentrale Praxis der pfarramtlichen Berufsführung vorgestellt und als „unverzichtbarer, notwendiger Teil einer kirchlichen Personalentwicklung“<sup>5</sup> profiliert. In historischer Perspektive zeichnen sich in Bezug auf Selbstanspruch und kirchliche bzw. akademische Verankerung durchaus Parallelen zur so genannten „Seelsorgebewegung“ der 1970er Jahre ab, wie der Autor einer kritischen Analyse des neuen Programms konstatierte.<sup>6</sup> Als ich 2004 in der Schweiz einen Ausbildungskurs in Geistlicher Begleitung absolvierte und in der Folge entschied, mich wissenschaftlich mit dem Praxisfeld auseinanderzusetzen, war noch nicht absehbar, dass sich wenige Jahre später der gewählte Untersuchungsgegenstand als „Modethema“ entpuppen wird. Wie sehr die Thematik zurzeit Trendpotential hat, wurde mir insbesondere während eines zweijährigen Studienaufenthaltes in den Vereinigten Staaten bewusst: Publikationen zu *spiritual direction* füllen Regale in Bücherläden und Bibliotheken; unterdessen mehr als 5000 PfarrerInnen und so genannte Laien, die auf allen Kontinenten als Geistliche BegleiterInnen wirken, haben sich in der Dachorganisation „Spiritual Directors International“ zusammengeschlossen, welche vierteljährlich ihre eigene Zeitschrift

---

der Titel ihres Aufsatzes bereits anzeigt drei Formen Geistlicher Begleitung. Der Schwerpunkt meiner Arbeit liegt auf Geistlicher Begleitung als Lebensbegleitung. Der Begleitprozess ist in der Regel weniger streng strukturiert als bei Einzelexerziten oder Alltagsexerziten. Insgesamt werde ich den Fokus nicht spezifisch auf geistliche Begleitung als Dimension jedes seelsorglichen Handelns richten, gehe aber davon aus, dass gewisse Aspekte, die für das Zweiergespräch im engeren Sinn erarbeitet werden, auch auf Geistliche Begleitung *im weiteren Sinn* anwendbar sind.

- 3 William A. Barry, *Spiritual Direction and the Encounter with God. A Theological Inquiry*, Mahwah (NJ) 2004 (Neuausgabe), 1.
- 4 Dorothea Greiner/Erich Noventa/Klaus Raschzok/Albrecht Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Leipzig 2007.
- 5 Dorothea Greiner, *Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung*, in: dies./Erich Noventa/Klaus Raschzok/Albrecht Schödl (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Leipzig 2007, 300-317, 308.
- 6 Vgl. Christian Albrecht, *Spiritualisierung und Professionalisierung. Die Geistliche Begleitung zeigt Strukturparallelen zur Seelsorgebewegung*, *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 63, 2008, 330 f.

herausgibt und regelmässig zu grossen Kongressen einlädt.<sup>7</sup> War man am Anfang der Wiederentdeckung Geistlicher Begleitung in den 1970er Jahren vor allem bemüht, Erkenntnisse der Humanwissenschaften zu integrieren, provoziert derzeit der religionspluralistische Kontext neue Konzeptionen.

## Fragestellung und Ziel der Arbeit

Ein Blick in den deutschsprachigen evangelischen Kontext und darüber hinaus in die amerikanische Szene mit ihrer internationalen Ausstrahlung zeigt: Der ausdifferenzierte Markt der Geistlichen Begleitung ist unübersichtlich geworden. Unübersehbar hingegen bleibt die Tatsache, dass das Label „Geistliche Begleitung“ bzw. „spiritual direction“ Angebote vereint, die in verschiedener Hinsicht deutlich divergieren. „Produktdeklarationen“ sind oft unpräzise: Kategorien zur Unterscheidung von Begleitmodellen fehlen noch weitgehend. Während die Traditionsgeschichten verschiedener Ansätze Geistlicher Begleitung gut erforscht und dokumentiert sind,<sup>8</sup> sind bisher in der Literatur gegenwärtige Konzeptionen Geistlicher Begleitung noch kaum synoptisch untersucht worden.<sup>9</sup> Klärungsbedarf besteht m. E. insbesondere bezüglich des geistlichen „Weges“<sup>10</sup>, der in einer Begleitung beschränkt wird, denn unterschiedliche Begleitangebote operieren oft mit unterschiedlichen Landkarten und orientieren sich an un-

---

7 Vgl. <http://www.sdiworld.org>.

8 Einen Überblick über die Geschichte der Geistlichen Begleitung bieten André Rayez/Michel Olphe-Gaillard/Charles Berthelot du Chesnay et. al., Art. „Direction Spirituelle“, in: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 3, Paris 1957, 1002-1214. Ausführlich dokumentiert ist die Traditionsgeschichte der Geistlichen Begleitung auch in Kenneth Leech, *Soul Friend, An Invitation to Spiritual Direction*. London 1977, 34-89.

9 Eine Darstellung und Diskussion dreier zeitgenössischer Konzeptionen Geistlicher Begleitung bietet Schapp, *Konzeptionen Geistlicher Begleitung*. Als Auswahlkriterien hat er unterschiedliche soziologische und religiöse Kontexte mitberücksichtigt. Die Typologisierung von David L. Fleming, welche die Situation bis und mit den 1970er Jahre erfasst, wird in § 1 vorgestellt.

10 Die Wegmetapher ist in der Literatur zur Geistlichen Begleitung prominent, schliesst sie an das Bild der „Begleitung“ an. Vgl. exemplarisch den Beitrag von Willi Lambert, *Geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg*. „Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet?“ Lk 24,17, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Da kam Jesus hinzu ...“ (Lk 24,15). Handreichung für geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg, Bonn 2001, 10-24. Die Wegmetapher wird in protestantischer Perspektive in § 21 thematisiert.

terschiedlichen Wegmarkierungen. Auch kann nicht vorschnell davon ausgegangen werden, dass alle als „Geistliche Begleitung“ deklarierten Gesprächsangebote auf ähnliche (Etappen-)ziele hin unterwegs sind.

Mit der Frage nach dem geistlichen Weg ist die Frage nach der *Spiritualität* gestellt, die in einem Begleitprozess erkundet und gefördert wird. Bevor ich Gegenstand und Ziel der folgenden Untersuchung präziser fasse, wird die Arbeit im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs verortet, indem sie als Beitrag zur aktuell an Bedeutung gewinnenden *Spiritualitätsforschung* vorgestellt wird.

*Ein Beitrag zum gegenwärtigen wissenschaftlichen Spiritualitätsdiskurs*

„It is not often that the academy witnesses the birth of a new discipline“, schreiben im Jahr 2005 die HerausgeberInnen des nordamerikanischen Grundlagenwerks zum Studium der Spiritualität *Minding the Spirit* euphorisch und bieten einen ersten kurzen Überblick über die Geschichte, die seit dem Beginn des Spiritualitätsbooms in den 1960er Jahren dazu geführt hat, dass die Erforschung der Spiritualität als eigenständige Disziplin an den Universitäten Einzug gehalten hat.<sup>11</sup> *Spirituality* wird nicht mehr länger dem klassischen theologischen Fächerkanon subsumiert und somit als Spezialgebiet der Kirchengeschichte, der Systematischen oder Praktischen Theologie<sup>12</sup> behandelt, sondern profiliert sich aktuell als Disziplin, die mit eigenen Forschungsfragen und Methoden arbeitet. Diese zu definieren und zu diskutieren hat sich *Minding the Spirit* zum Auftrag gemacht und ForscherInnen eingeladen, mit ihren Beiträgen am gegenwärtigen Diskurs teilzunehmen.<sup>13</sup> Ein paralleler Spiritualitätsdiskurs ist auch in

11 Elizabeth A. Dreyer/Mark S. Burrows (Hg.), *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, Baltimore 2005, xi.

12 Innerhalb der evangelischen Praktischen Theologie hat in den letzten Jahrzehnten die Frömmigkeitsdimension eine neue Gewichtung erhalten und Entwürfe *evangelischer Aszetik* hervorgerufen. Eine Übersicht über die wichtigsten Postulate evangelischer Aszetik, u. a. von Rudolf Bohren und Manfred Seitz, bietet Sabine Bobert-Stützel, *Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie*, Göttingen 2000, 23-66. Gegen eine praktisch-theologische Verengung und damit für eine interdisziplinäre Verortung der Aszetik spricht sich Peter Zimmerling, *Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität*, *Pastoraltheologie* 97, 2008, 130-143, 141 f., aus.

13 Ein Hinweis zur Begrifflichkeit: Sandra M. Schneiders, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in: Elizabeth A. Dreyer/Mark S. Burrows (Hg.), *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, Bal-

europäischen Akademien im Gang, der Ergebnisse des nordamerikanischen rezipiert und gleichzeitig eigene Konturen aufweist. Für den deutschsprachigen Raum ein Meilenstein ist die seit 2007 vorliegende Übersetzung des dreibändigen *Handbuch der Spiritualität* von Kees Waaijman,<sup>14</sup> holländischer Karmelit und Direktor des international renommierten „Titus Brandsma Institut“ für Spiritualität in Nijmegen. Die Spiritualitätsforschung steckt in mancher Hinsicht noch in den Kinderschuhen.<sup>15</sup> Um Begriffsbestimmungen und Methodik wird gerungen, was auch im bisher für den deutschsprachigen protestantischen Raum umfassendsten Studienbuch *Christliche Spiritualität*,<sup>16</sup> das 2009 von Corinna Dahlgrün publiziert wurde, deutlich wird. Alle drei erwähnten Grundlagenwerke widmen sich ausführlich der Klärung des Spiritualitätsbegriffs. Sie bieten eine semantische und historische Aufarbeitung des erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder in Mode gekommenen Terminus<sup>17</sup> und setzen sich eingehend mit Definitionen auseinander.<sup>18</sup> Die

---

timore 2005, 5-24, 6 f., beschreibt (1) den Spiritualitätsdiskurs als fortlaufendes Gespräch über das gemeinsame Interesse an spirituellen Fragen, (2) das Spiritualitätsfeld hingegen als offenes Gebiet, auf dem sich sowohl PraktikerInnen als auch ForscherInnen, die mit der Spiritualitätsthematik in irgendeiner Weise konfrontiert sind, bewegen. (3) Spiritualität als *Disziplin* verortet Schneiders im Bereich der Lehre und des Lernens.

- 14 Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualität. Formen – Grundlagen – Methoden*, 3 Bde., Mainz 2004, 2005 und Ostfildern 2007.
- 15 Noch im Jahr 2000 widmete die *Theologische Realenzyklopädie* dem Thema „Spiritualität“ lediglich einen sehr knappen Artikel (vgl. Karl-Friedrich Wiggermann, Art. „Spiritualität“, TRE, Bd. 31, Berlin/New York 2000, 708-717).
- 16 Corinna Dahlgrün, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin/New York 2009.
- 17 Dahlgrün (vgl. ebd., 101-115) orientiert sich an Waaijman, wenn sie in einem ersten Schritt verwandte Begriffe aus der biblischen (z. B. „Heiligkeit“), hellenistischen (z. B. „Frömmigkeit“) bzw. modernen (z. B. „Mystik“) Tradition vorstellt, bevor der gegenwärtig „umfassendste und integrativste“ (ebd., 115) Terminus „Spiritualität“ näher erläutert wird. Über Waaijman hinaus weist sie auf den ökumenischen Kontext, in dem der Spiritualitätsbegriff Karriere gemacht hat: auf die Verbreitung durch die Gemeinschaft von Taizé, auf die programmatische Verwendung bei der 5. ÖRK-Vollversammlung in Nairobi von 1975 oder die EKD-Schrift von 1979 mit dem Titel *Evangelische Spiritualität*, die „Anstöße zur Neuorientierung“ geben wollte (vgl. ebd., 117).
- 18 In der vorliegenden Untersuchung wird auf eine eigene Definition von Spiritualität verzichtet und stattdessen auf die sehr hilfreichen Erwägungen von Simon Peng-Keller, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 9-15, verwiesen.

folgende Arbeit versteht sich als Beitrag zum gegenwärtigen wissenschaftlichen Spiritualitätsdiskurs.

Im europäischen evangelischen Kontext wird Spiritualitätsforschung nach wie vor innerhalb von klassischen theologischen Disziplinen betrieben. Die folgende Arbeit wird einerseits in der *Praktischen Theologie* verortet, weil sie ein praktisches Handlungsfeld untersucht und im Anschluss handlungsorientierende Leitlinien für die Praxis der Geistlichen Begleitung formuliert. Gleichwohl lässt sie sich nicht vorschnell in die praktisch-theologische Forschungsrichtung der *evangelischen Aszetik*<sup>19</sup> eingliedern, insbesondere dann nicht, wenn Aszetik vornehmlich als Einübungslehre verstanden wird.<sup>20</sup> Insgesamt zielt die Arbeit nicht primär darauf ab, einen (theoretischen) Beitrag zur Einübung Christlicher Spiritualität zu leisten. Vielmehr bewegen sich die folgenden Überlegungen auf einer Metaebene, auf der grundsätzliche Fragen der Gestaltung christlicher Spiritualität thematisiert werden. Daher wird die Arbeit zudem als *systematisch-theologische* konzipiert. Die Konkretisierung, die in dieser Untersuchung anhand der Geistlichen Begleitung vorgenommen wird, liesse sich auch im Blick auf andere Handlungsfelder durchführen.

### *Material- und Formalobjekt und Forschungsziel*

Materialobjekt (*was* untersucht wird)<sup>21</sup> der folgenden Abhandlung ist die *göttlich-menschliche Interaktion in der Geistlichen Begleitung*. Sie wird im Blick auf den geistlichen Transformationsprozess beleuchtet, der im Rahmen des Begleitgeschehens unterstützt und thematisiert wird. Formalobjekt (*in welcher Hinsicht* etwas untersucht wird) ist daher der *Gestaltungsprozess*, in dem ein Mensch durch die göttlich-menschliche Interaktion Wandlung erfährt. In der Bestimmung dieser beiden Größen schliesse ich mich Waaijman an, der als Materialobjekt der Spiritualitätsforschung das „gottmenschliche Beziehungsgeschehen“ definiert, das er als „bipolares

19 S. o. Anm. 12.

20 Vgl. dazu die Kritik von Bobert-Stützel, Frömmigkeit und Symbolspiel, 62-66. Mit einer spezifisch *aszetischen Wahrnehmungsperspektive* arbeite ich dann allerdings im zweiten, materialen Teil dieser Arbeit, indem ich nach dem mystagogisch relevanten Gehalt von Textzeugnissen frage.

21 Sandra M. Schneiders hat die in andern Disziplinen übliche Terminologie übernommen und in den Spiritualitätsdiskurs eingebracht. Einen Überblick über die entsprechenden Erörterungen Schneiders bietet Waaijman, Handbuch der Spiritualität, Bd. 2, 14, Anm. 5 und 6.

Ganzes“ versteht, „in dem sich die göttliche und die menschliche Wirklichkeit als aufeinander bezogen herausbilden“. <sup>22</sup> Waaijman analysiert dieses Beziehungsgeschehen als „Umformungsprozess“, „als Prozess des Sich-gegenseitigen-Herausbildens (Form-Annehmens), der sich zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Pol vollzieht“. <sup>23</sup> Für meine Arbeit zur Geistlichen Begleitung zentral ist zudem die Erfahrungskategorie. Der Begriff „Erfahrung“ erscheint mir allerdings innerhalb des Spiritualitätsdiskurses als zu vage und klärungsbedürftig, um ihn wie Sandra M. Schneiders in ihren elementaren Disziplin konstituierenden Erörterungen in die Formulierungen der Forschungsobjekte einfließen zu lassen. <sup>24</sup> Er wird aber ausführlich diskutiert, wobei ein besonderes Gewicht auf der Frage liegt, welche Rolle der religiösen Tradition für die Konstituierung und Interpretation religiöser Erfahrung im Transformationsgeschehen der Geistlichen Begleitung zukommt.

Ziel der folgenden Untersuchung ist es, Konturen des Gestaltungsprozesses christlicher Geistlicher Begleitung zu erörtern. Dazu werden drei konkrete Begleitmodelle beschrieben und kritisch analysiert. Der Hauptfokus liegt auf der *konstruktiven Erarbeitung* von Kriterien, die Aufschluss über die *spirituelle Zieldimension* eines Begleitprozesses geben. Sie werden im Rahmen eines Entwurfs einer *Mystagogik der Geistlichen Begleitung* diskutiert. <sup>25</sup>

Mit der gewählten Forschungsrichtung betrete ich in mancher Hinsicht Neuland. Bisher liegen keine Arbeiten vor, die auf der Reflexionsebene systematisch nach der spirituellen Zieldimension Geistlicher Begleitung fragen. Insgesamt bewegt sich die überwiegende Mehrheit der in jüngster Zeit insbesondere im englischen Sprachraum florierenden Literatur zur Geistlichen Begleitung auf der Praxisebene: PraktikerInnen schreiben für PraktikerInnen, wobei durchaus Kriterien für den Transformationsprozess thematisiert werden, allerdings oft nur implizit und insofern wenig systematisch reflektiert. <sup>26</sup> Auch das bereits erwähnte

---

22 Ebd., 129.

23 Ebd.

24 Schneiders, *The Study of Christian Spirituality*, 5 f., bestimmt als Materialobjekt der Spiritualitätsforschung „the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives“. Unterscheidungsmerkmal, Formalobjekt also, ist der Fokus auf „experience“.

25 Eine Begriffsklärung findet sich in Teil B, S. 175–179.

26 Eine grosse Mehrzahl der (Ratgeber-)Literatur zur Geistlichen Begleitung entfaltet ihre Thematik mit vorwiegend evokativen Kategorien und verzichtet auf präzise

Übersichtsbuch *Wenn die Seele zu atmen beginnt...* weist primär den Charakter eines Vademecums auf, eines Handbuchs also, das gewisse Aspekte der Begleitpraxis theologisch reflektiert, mit dem Ziel, praxisorientiert wertvolle Hinweise für BegleiterInnen zu bieten. Darüber hinaus fungiert es als Grundlagenbuch, das die Praxis im evangelischen Kirchen- und Hochschulraum bekanntmachen und fördern will; wohl nicht zu Unrecht wurde es als „Programm-Kompodium“ bezeichnet.<sup>27</sup> Eine programmatische Publikation war auch diejenige von Jean-Daniel Benoît, die in diesem knappen Forschungsüberblick nicht unerwähnt bleiben darf. 1940 war er mit seiner Dissertation zu *Direction spirituelle et protestantisme*<sup>28</sup> ein Exot, der mit einer konfessionellen Spitze für die *légitimité d'une direction protestante*<sup>29</sup> warb. Motivation für meine eigene Arbeit war nicht das Werben für Legitimität. Auch bieten die folgenden Ausführungen keine Praxisanleitung. Motiviert hat mich das Ringen um *diakrisis*<sup>30</sup>, um Unterscheidung also, mit Hilfe derer ich systematisch und dadurch kritisch nach der Spiritualität in der Geistlichen Begleitung frage. Diese Gewichtung dürfte in Anbetracht der Tatsache, dass m. E. mit einer gewissen Berechtigung wiederholt ein systematisch-theologisches Defizit in Publikationen zu Geistlicher Begleitung beklagt worden ist,<sup>31</sup> sinnvoll sein.

## Methoden der Arbeit

Bedingt durch die Tatsache, dass die Spiritualitätsforschung als eigene Disziplin noch sehr jung ist, hat auch die Diskussion um angemessene Methoden bisweilen experimentellen Charakter.<sup>32</sup> Um die formulierte

---

Definitionen. Eine Herausforderung der folgenden Untersuchung besteht darin, diese zu berücksichtigen und zu verarbeiten.

27 Albrecht, *Spiritualisierung und Professionalisierung*, 330.

28 Jean-Daniel Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme. Etude sur la légitimité d'une direction protestante*, Paris 1940.

29 Der Untertitel seiner Dissertation verrät sein Programm.

30 Waaijman, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2, 188, bezeichnet die *diakrisis* als „Paradigma des kritischen Nachdenkens über die gelebte Spiritualität“.

31 Vgl. exemplarisch Gerson Raabe, *Ein Sonderweg für eine kleine Schar. Die Geistliche Begleitung zielt auf die Frömmigkeitsstruktur einer Minderheit*, *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 63, 2008, 327-329, 328; Dietrich Stollberg, *Was ist die theologische Basis geistlicher Begleitung? Ein kritischer Zwischenruf*, *Pastoraltheologie* 99, 2010, 39-57.

32 So urteilen beispielsweise Elisabeth Hense/Michael Plattig, *Vorwort*, in: Kees Waaijman, *Handbuch der Spiritualität. Formen – Grundlagen – Methoden*, Bd. 3:

Zielgrösse meiner eigenen Arbeit explorieren zu können, war auch ich herausgefordert, mich auf das Abenteuer des Experimentierens einzulassen und methodisch eigenständige Wege zu gehen. Bevor diese erläutert werden, beleuchte ich Ausschnitte aus der gegenwärtigen Methodendiskussion. Einerseits stelle ich Waaijmans grundlegende Forschungsergebnisse vor, denn meine eigenen Erörterungen nehmen ihren Ausgang bei seiner vierten Forschungsschiene. Andererseits werde ich auf den nordamerikanischen Spiritualitätsdiskurs zur Bedeutung der systematischen Theologie verweisen, um im Anschluss meinen eigenen systematisch-theologischen Fokus zu begründen.

*Die vier Forschungsschienen nach Waaijman*<sup>33</sup>

Waaijman schlägt für das Studium der Spiritualität vier Forschungsrichtungen vor, die „das gottmenschliche Beziehungsgeschehen auf wissenschaftliche Weise aus dem Blickwinkel der Umformung“ untersuchen und dabei allesamt interdisziplinär angelegt sind.<sup>34</sup> Sie bewegen sich in einem methodologischen Zirkel, denn sie greifen aufeinander zurück und bedingen sich gegenseitig.<sup>35</sup>

(1) *Formbeschreibende Forschung* fragt nach der Gestalt einer Spiritualität (einer Tradition, Schule, aber auch einer Einzelperson, die sich beispielsweise in einer Biographie niedergeschlagen hat), indem deren Konturen und Kernmomente, deren kontextuelle Verankerung und Dynamik erforscht wird. Die Spiritualitätsforschung arbeitet eng mit der Religionswissenschaft, der Soziologie und historischen Disziplinen zusammen. (2) *Hermeneutische Forschung* ist auf die Interpretation (von spirituellen Texten, Regeln, Ritualen usw.) ausgerichtet und stützt sich dabei auf Erkenntnisse der Literaturwissenschaften. (3) *Systematische*

---

Methoden, Ostfildern 2007, 9-12, 10, Waaijmans Beitrag zur Methodendiskussion sei bisweilen „etwas willkürlich“, ohne allerdings sein Potential für die anstehende Weiterentwicklung der Spiritualitätsforschung zu übersehen.

33 Waaijman, Handbuch der Spiritualität, Bd. 2, 267-296, skizziert sie im Anschluss an epistemologische Überlegungen zur *fronèsis* aus der *Nikomachischen Ethik*. Auf der Ebene der Wissenschaft entspricht ihr gemäss Waaijman ein phänomenologisch-dialogischer Ansatz. Im dritten Band seines Handbuchs widmet er sich ausführlich der Entfaltung der vier Forschungsstrategien. Eine kurze Zusammenfassung findet sich bei Hense/Plattig, Vorwort, 9 f.

34 Waaijman, Handbuch der Spiritualität, Bd. 2, 267.

35 Vgl. Kees Waaijman, Handbuch der Spiritualität, Bd. 3, 13.

*Forschung* analysiert und strukturiert spirituelle Themenkomplexe und beleuchtet im wissenschaftlichen Diskurs (also gemeinschaftlich) spirituelle Kategorien und Erkenntnisprozesse kritisch. Bezugsdisziplinen sind die systematische Theologie und die Philosophie. (4) Schliesslich benennt Waaijman eine vierte Schiene, die *mystagogische Forschung*. Sie fokussiert auf die „Endbestimmung“, wie er in den formalen Vorbemerkungen zum Entwurf schreibt. Zentrale Frage ist diejenige nach dem „Endziel einer bestimmten spirituellen Form“ und nach dessen Auswirkungen „in den verschiedenen Entwicklungsmomenten“. Thematisiert wird also „das Wachstum und die Entwicklung des geistlichen Weges“.<sup>36</sup> In der anschliessenden ausführlichen Entfaltung der mystagogischen Forschungsschiene gelingt es m. E. Waaijman allerdings nicht, entsprechende methodische Aspekte zu skizzieren. Im Gegenteil: Er verwischt die Konturen der angedeuteten Forschungsstrategie, indem er methodische Fragen in materialen, inhaltlichen Überlegungen aufgehen lässt und nicht deutlich genug macht, dass Geistliche Begleitung - die in der Tat inhaltlich grundlegend mystagogisch ausgerichtet ist, denn sie will in das „Geheimnis des Glaubens hineinführen“<sup>37</sup> - auch *formbeschreibend*, *hermeneutisch* oder *systematisch* untersucht werden könnte.<sup>38</sup> Zu Recht kritisieren die HerausgeberInnen der deutschsprachigen Fassung des *Handbuch der Spiritualität* Waaijmans Erläuterungen zur mystagogischen Forschungsschiene, wenn sie fragen: „Geht es hier wirklich um eine Methode oder geht es hier um einen Inhalt, nämlich um die Mystagogie, einen wichtigen Aspekt der geistlichen Begleitung, der mithilfe der üblichen Methoden zu erforschen ist“?<sup>39</sup> Auch wenn die Ausformulierung der vierten Forschungsschiene also nicht gelungen ist, so hat Waaijman Fragen im Blick, die mit den drei anderen Schienen nicht angemessen untersucht werden können. Sie entsprechen denjenigen, die auch in dieser Arbeit im Zentrum stehen. Sie werden mit einer modifizierten und weiter entwickelten mystagogischen Forschungsschiene thematisiert.

---

36 Waaijman, *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2, 270 f.

37 Mystagogie bedeutet wörtlich „Geleit in die Geheimnisse“ (Andreas Wollbold, Art. „Mystagogie. I. Systematisch-theologisch“, LThK 7, 570 f, 570).

38 Formbeschreibende Forschung würde beispielsweise nach der Form der Begleitpraxis von Johannes vom Kreuz fragen. Ein hermeneutischer Zugang wäre angemessen, wenn es um eine Interpretation von Ignatius' Exerzitienbuch ginge. Eine systematische Forschungsschiene müsste verfolgt werden, wenn z. B. die Gotteslehre eines bestimmten Begleitansatzes im Zentrum stünde.

39 Hense/Plattig, Vorwort, 11.

*Die systematische Theologie im Spiritualitätsdiskurs*

Bei der Erörterung von methodischen Fragen im nordamerikanischen Diskurs fällt auf, dass insbesondere die Rolle der systematischen Theologie (in den USA wird sie kurz als „theology“ bezeichnet) strittig ist. Bereits in einem Aufsatz von 1989 betont Schneiders, dass die sich neu formierende Disziplin „Spiritualität“ und die systematische Theologie eng verbunden seien und bleiben werden,<sup>40</sup> dass aber dennoch eine Unterscheidung der Forschungsgebiete vonnöten sei, denn „theology does not contain or control spirituality“.<sup>41</sup> Zwar leuchtet ihr Bernard McGinns Einwand ein, ihre ursprünglich vorgenommene Einteilung der Spiritualitätsforschung in eine „dogmatic position supplying a ‚definition from above‘“ und eine „anthropological position providing a ‚definition from below‘“ greife zu kurz:<sup>42</sup> Es gebe gute Gründe, so Schneiders, an der theologischen Spiritualitätsforschung festzuhalten, „especially during the formative years of this new field of study“.<sup>43</sup> Gleichwohl wiederholt sie ihr programmatisches Plädoyer für eine Emanzipation der Disziplin, das sie folgendermassen begründet: „Furthermore, the theological approach has a strong tendency to apply normative criteria of acceptability, which is not equivalent to the

---

40 Vgl. Schneiders, *The Study of Christian Spirituality*, 12. Sandra M. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, *Theological Studies* 50, 1989, 676-697, 677, macht darauf aufmerksam, dass es u. a. das Verdienst systematischer TheologInnen wie Karl Rahner, Gustavo Gutiérrez oder Dorothee Sölle war, dass Fragen der Spiritualität innerhalb der akademischen Theologie zunehmend thematisiert wurden: „The increasingly serious attitude toward spirituality in the academy is due in no small measure to the fact that the major theologians of the conciliar era have made explicit the roots of their constructive work in their own faith experience and their conscious intention that their work should bear fruit in the lived faith of the Church as well as in its speculation and teaching.“

41 Ebd., 687.

42 Bernard McGinn, *The Letter and the Spirit. Spirituality as an Academic Discipline*, in: Elizabeth A. Dreyer/Mark S. Burrows (Hg.), *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, Baltimore 2005, 25-41, 29 f., schlägt neben einem theologischen und einem anthropologischen Forschungszugang zur Spiritualität einen historisch-kontextuellen vor, welcher der Einsicht Rechnung trägt, dass Spiritualität zwar durchaus – dies betont der anthropologische Ansatz – eine Dimension menschlicher Existenz ist. Um sie angemessen zu erfassen, muss Spiritualität aber auch unter dem Blickwinkel ihrer Partikularität betrachtet werden, denn sie gründet immer in der spezifischen Geschichte einer Gemeinschaft.

43 Sandra M. Schneiders, *A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality*, in: Elizabeth A. Dreyer/Mark S. Burrows (Hg.), *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, Baltimore 2005, 49-64, 49.

deductive and derivative approach of the nineteenth century manuals but which nevertheless does make spirituality subject to dogmatic and moral theology in a way that I consider far too restrictive given the enormous variety and latitude of contemporary Christian spirituality.<sup>44</sup> Schneiders' Argumenten ist m. E. Rechnung zu tragen: Forschung im Bereich der Spiritualität arbeitet reduktionistisch, stützt sie sich einseitig auf systematisch-theologische Überlegungen. Dennoch, so vermute ich, kann in einer protestantischen Arbeit wie dieser unbefangener mit systematisch-theologischen Kategorien umgegangen werden als dies der Katholikin und Ordensfrau Schneiders möglich ist, besteht insbesondere im reformierten Raum weniger Anlass zur Angst vor dogmatischer Dominanz und Überfremdung der Erfahrungsdimension in der Spiritualitätsforschung. In diesem Sinne wage ich das Unterfangen, systematisch-theologisch gewichtige Aussagen in meine Forschung zu integrieren.

### *Methode der folgenden Untersuchung*

In meiner Arbeit orientiere ich mich methodisch an den von Waaijman eingangs gestellten Fragen nach Entwicklungsmomenten und Endziel. Um die spirituelle Zieldimension Geistlicher Begleitung zu bestimmen, gehe ich so vor, dass ich *formale* Aspekte der göttlich-menschlichen Interaktion in Auseinandersetzung mit u. a. (religions-)philosophischen Diskursen bestimme, die den menschlichen bzw. den göttlichen Pol in einer für den postmodernen Kontext<sup>45</sup> zugespitzten Weise diskutieren.<sup>46</sup> *Material* werden die erarbeiteten Aspekte im Rückgriff auf theologische Konzeptionen von Dietrich Bonhoeffer entfaltet. Dieser Schritt will im Blick auf Schneiders Einwände zur Gewichtung der systematischen Theologie begründet sein. Dazu gilt es Folgendes zu bemerken: Zur materialen Erörterung von Kriterien ziehe ich nicht eine dogmatische Abhandlung bei, aus der deduktiv spirituelle Kategorien abgeleitet werden. Vielmehr setze ich mich mit anthropologisch bzw. theologisch relevanten Aussagen auseinander, die ich durch die Auslegung eines Genres gewinne, das durch und

---

44 Ebd., 55.

45 Der in dieser Arbeit verwendete Postmodernebegriff wird später (s. u. S. 17 f.) erläutert.

46 Die von Schneiders, *A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality*, 52, geforderte Erfahrungsperspektive wird also über humanwissenschaftliche bzw. religionsphilosophische Diskurse eingeholt.

durch erfahrungsgesättigt ist – Bonhoeffers Briefe aus der Haft. In ihrer fragmentarischen Gestalt sind sie grundlegend offen und müssen interpretiert werden. Insofern verlangt der von mir gewählte methodische Ansatz primär hermeneutische Arbeit. Schneiders fordert genau einen solchen Schwerpunkt für die Spiritualitätsforschung: Ziel sei es, Phänomene des spirituellen Lebens, die sich auf der Erfahrungsebene niederschlagen, zu *verstehen* und zu *interpretieren*. Ein dritter Schritt, so fügt Schneiders an, hat schöpferischen Charakter, denn verstehen heisst nicht nur intellektuelle Entzifferung, sondern auch *Aneignung*.<sup>47</sup> Sie schreibt: „The point here is that studies in spirituality are, ideally, neither purely descriptive nor merely critical but also constructive“.<sup>48</sup> Die folgende Untersuchung leistet insofern konstruktive Arbeit, als im Blick auf Entwicklungsmomente und Endziel christlicher Geistlicher Begleitung Kriterien formuliert werden, die erfahrungs- und handlungsorientierend wirksam werden können.

### Die reformierte Perspektive

Bereits die Terminologie legt es nahe, Fragen der Spiritualität pneumatologisch zu reflektieren, denn der Spiritualitätsbegriff „legt das Wirklichkeitsgebiet der Spiritualität als ‚Geist‘ aus: als Geist Gottes und Geist des Menschen, die gegenseitig auf einander einwirken“.<sup>49</sup> Ich gehe in der folgenden Arbeit anders vor, indem ich zentral auf die *Christologie* rekurriere. Werden Überlegungen zur *Perichorese* der trinitarischen Personen<sup>50</sup> ernst genommen, dann muss es auch möglich sein, Aspekte der Spiritualität primär christologisch durchzubuchstabieren. Indem das *Solus Christus* zur Geltung gebracht wird, setze ich in der Spiritualitätsdiskussion einen reformatorischen Akzent.

*Reformiert* akzentuiere ich darüber hinaus, indem ich das Wort gegenüber dem Bild betone. Auch das ist ungewöhnlich in einer Arbeit zur

47 Vgl. ebd., 56 f.

48 Ebd., 57.

49 Waaijman, Handbuch der Spiritualität, Bd. 2, 69. Das Adjektiv „spiritualis“ (spiritualis) taucht im christlichen Kontext als Übersetzung des griechischen πνευματικός auf.

50 Die gegenseitige „Durchdringung“ der trinitarischen Personen wird seit dem frühen Mittelalter mit dem Begriff *Perichorese* beschrieben, der ursprünglich in der Welt des Tanzes beheimatet war (vgl. Gisbert Greshake, Art. „Perichorese“, LThK, Bd. 8, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1999, 31-33).

Spiritualität, sind gemeinhin Begriffe aus dem Wortfeld des Schauens dominant.<sup>51</sup> Um die göttlich-menschliche Interaktion in der Geistlichen Begleitung zu erfassen, führe ich den heuristischen Begriff *Narrativ* ein. Dabei unterscheide ich zwischen einem *biographischen Narrativ*, das die menschliche Erfahrungswelt reflektiert, und einem *religiös tradierten Narrativ*, das die Selbsterschliessung Gottes thematisiert und u. a. in religiösen Schriften, Bekenntnissen, theologischen Konzeptionen, Ritualen, Sozialgestalten und in den Glaubensgemeinschaften geltenden ethischen Konventionen lesbar wird. Die Kategorie des Narrativs verweist auf Geschichten, die für Individuen und Gemeinschaften Identität konstituierend wirksam werden. Sie erinnert an das Wort und fordert so eine gewisse reformierte Nüchternheit ein, die Religions- bzw. Spiritualitätskritik betreibt, indem sie die biblische Wahrheit lebendig hält, dass die Bewegungen des Geistes und das Wort, Christus, aufeinander bezogen bleiben – ein Aspekt, der insbesondere in der Diskussion um den Unmittelbarkeitscharakter des Erfahrungsbegriffs virulent und in dieser Arbeit untersucht wird.<sup>52</sup>

Die Kategorie des Narrativs hat seinen Sitz im Leben in der Erzählforschung, der sich in einer systematischen Weise seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Literatur- und Kulturwissenschaften widmen. In den 1980er Jahren hat die Beschäftigung mit Erzählungen über einzelne Disziplinen hinweg so sehr an Popularität gewonnen, dass von einem „narrativistischen Paradigma“ gesprochen wird.<sup>53</sup> Wer heute Untersuchungen zum Narrativ publiziert, beginnt meist mit dem unterdessen zum „narrativen Cliché“ gewordenen Hinweis, dass Narrative allgegenwärtig seien.<sup>54</sup> In der Tat setzt auch die vorliegende Untersuchung mit einem breiten Narrativbegriff ein und versteht ihn in angelsächsischer Tradition als umfassende Struktur der Wirklichkeit, die menschliches Denken und Reden fundamental bestimmt. Narrativ ist gleichsam, so H. Porter Abbott, „a universal tool for knowing as well as telling, for absorbing knowledge as well as expressing it“,<sup>55</sup> indem es Ereignisse repräsentiert

---

51 Vgl. exemplarisch Waaijman, Handbuch der Spiritualität, Bd. 2, 167-173.

52 S. u. § 2.

53 Birgit Neumann, Art. „Narrativistische Ansätze“, in: Ansgar Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart<sup>4</sup>2008, 526-528, 526.

54 Vgl. Mark Currie, Postmodern Narrative Theory, Hampshire/London 1998, 1.

55 H. Porter Abbott, The Cambridge Introduction to Narrative, Cambridge 2002, 11. Das Narrativ umfasst also nicht nur den Bereich der Kunst, sondern durchdringt das alltägliche menschliche Leben.

und organisiert.<sup>56</sup> Die Gefahr einer semantischen Uferlosigkeit des Begriffs wird in dieser Arbeit dadurch eingedämmt, dass das Narrativ im Rahmen des *Erzählgeschehens* der Geistlichen Begleitung untersucht wird. Zwar liegt das Hauptaugenmerk nicht auf narratologischen Analysen bzw. dem konkreten Vollzug der Narrativität im Begleitgespräch. Vor allem zwei Aspekte haben mich bewogen, die Untersuchung mit der gewählten heuristischen Kategorie durchzuführen. Sie werden hier angedeutet, im Verlauf der Arbeit gewinnen sie Kontur:

Zum einen birgt der Begriff des Narrativs ein *Wandlungspotential* in sich. Dieses strukturiert beispielsweise grundlegend die Erzähltheorie von Paul Ricoeur, welche im dreifachen Kreis der *mimēsis* die Prozesse der Präfiguration, Konfiguration und Refiguration und so die Transformation durch die Narrativität beleuchtet.<sup>57</sup> Der Aspekt des Wandlungspotentials des Narrativs korrespondiert mit dem zu untersuchenden Gestaltungsprozess (Formalobjekt) der vorliegenden Abhandlung. Als zweiten Aspekt nenne ich den *Konstruktionscharakter*, der dem Narrativ anhaftet, insofern als im Narrativ ein zugrunde liegendes Ereignis diskursiv vermittelt vorliegt. Die von Abbott vorgenommene Unterscheidung zwischen „story“ und „narrative discourse“ verdeutlicht, dass ein Narrativ konstruiert ist und eine komplexe Interpretations- und damit Rekonstruktionsleistung involviert.<sup>58</sup> In der Erzähltheorie übernimmt das *emplotment* (H. White) die Aufgabe der Verknüpfung verschiedener Ereignis-Elemente zu einem Narrativ und macht den konstruktiven Charakter des Narrativs sichtbar. Denn: „Aus demselben Repertoire vorgängiger Ereignisse können durch unterschiedliche Formen der narrativen Konfiguration verschiedenartige Erzählungen konstruiert werden.“<sup>59</sup> Im Blick auf die zu untersuchende göttlich-menschliche Interaktion in der Geistlichen Begleitung (Materialobjekt) wird mit diesem zweiten Aspekt unterstrichen, dass sowohl das biographische als auch das religiös tradierte Narrativ stets konstruierte

---

56 Abbott (ebd., 12) bietet eine Definition des Narrativs: „Simply put, narrative is *the representation of an event or a series of events*.“ Die Unterscheidung zwischen „event“ und „representation“ wird als bedeutungsgleich mit derjenigen zwischen „story“ und „narrative discourse“ beschrieben (vgl. ebd., 13).

57 Einen Überblick über die Erzähltheorie Paul Ricoeurs bietet Martina Kumlehn, *Geöffnete Augen – gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik*, Berlin/New York 2007, 245-295.

58 Vgl. Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative*, 17.

59 Neumann, Art. „Narrativistische Ansätze“, 526.

Größen sind, die innerhalb eines gewissen Spielraums wandlungsfähig sind.

Zudem: Konstruktionscharakter wird auch für den Versuch dieser Arbeit eingeräumt, menschlich-göttliche Interaktion zu erfassen. Damit halte ich das Bewusstsein um das Risiko und die Vorläufigkeit des eigenen wissenschaftlichen Denkens wach. Erst am Ende der Arbeit findet eine Verschiebung der Terminologie vom Narrativ ins Bild statt: Die Konstruktion wird dekonstruiert. Das Narrativ entäussert sich, wird sichtbar, indem es für den Einbruch der Transzendenz offen gehalten wird.

## Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: In Teil A (Kapitel I–III) werden Grundlagen zur formalen Bestimmung des Narrativs in der Geistlichen Begleitung erarbeitet, die in Teil B (Kapitel IV–VI) material theologisch entfaltet werden, indem aszetische Impulse aus Dietrich Bonhoeffers (v. a. später) Theologie für den Gegenstand der Arbeit fruchtbar gemacht werden. Als Lesehilfe sei darauf hingewiesen, dass die Arbeit insofern symmetrisch aufgebaut ist, als Kapitel IV auf III zurückgreift, Kapitel V auf II und schliesslich das zusammenfassende Kapitel VI die Ausgangslage von Kapitel I nochmals thematisiert (vgl. dazu auch die Kapitelübersicht inkl. Leitsätzen im Anhang). Im Folgenden werden die einzelnen Kapitel kurz skizziert:

In *Kapitel I* werden drei gegenwärtige Begleitmodelle vorgestellt und im Blick auf die involvierten Narrative untersucht: Im Zentrum steht die Frage, wie im Begleitprozess die Interaktion zwischen dem biographischen und dem religiös tradierten Narrativ gefasst wird. Ein Vergleich zeigt, dass alle drei Modelle zwar auf den Erfahrungsbegriff rekurrieren, diesen aber inhaltlich unterschiedlich füllen und in der Folge anders gewichten.

Allgemein zeigt sich: Wo es um „Spiritualität“ geht, liegt der Erfahrungsbegriff nicht fern. Mit „Spiritualität“ wird gleichsam die Sehnsucht nach der Erfahrbarkeit des Glaubens ausgedrückt und entsprechend häufig wird auf die Erfahrungskategorie zurückgegriffen. Freilich gilt es aufmerksam wahrzunehmen, was denn unter „Erfahrung“ verstanden wird und wie sich religiöse Erfahrung (ein Begriff, mit dem „Unmittelbarkeit“ und „Individualität“ assoziiert wird) und religiös tradiertes Narrativ (das „Einbindung in eine Tradition“ und daher „Sozialität“ impliziert) zueinander verhalten. Zur Klärung dieser Fragen werden in *Kapitel II* zwei angelsächsische religionsphilosophische Diskurse beleuchtet: In der Mys-

tikdebatte, wie sie seit den 1970er Jahren zwischen so genannten „Perennialisten“ und „Konstruktivisten“<sup>60</sup> ausgetragen wird, geht es zentral um die Frage, welche Bedeutung dem religiös tradierten Narrativ vor, während und nach der Erfahrung zukommt. In der Traditionsdebatte zwischen der so genannten „Chicago-School“ und der so genannten „Yale-School“, die v. a. in den 1980er Jahren pointierte Positionen hervorbrachte, ist die Bedeutung der christlichen Tradition in Anbetracht fortschreitender Enttraditionalisierung strittig. In beiden Diskursen geht es um Kontroversen zwischen DenkerInnen, die der Moderne zuzuteilen sind, und solchen, die unter dem Einfluss des postmodernen Paradigmenwechsels breit akzeptierte Denkstrukturen als modern bzw. überholt entlarven und postmoderne Gegenentwürfe präsentieren. Sie werden im Anschluss für die Praxis der Geistlichen Begleitung fruchtbar gemacht.

Die postmoderne Wahrnehmung von Pluralität und des in ihr enthaltenen kritischen Potentials zeichnet den bisherigen Argumentationsgang und bildet auch in *Kapitel III* die Grundlage für die weitere Bestimmung der im Begleitprozess involvierten Narrative. Diskutiert werden Beiträge von DenkerInnen verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, die insofern als postmodern zu bezeichnen sind, als sie Pluralität konsequent thematisieren.<sup>61</sup> Ihr Postmodernismusbegriff folgt – um mit Wolfgang Iser zu sprechen – einem „Unterscheidungsangebot“: „Statt die Vielheit durch Mischmasch zu vergleichgültigen, potenziert er sie durch Zuschärfung. Statt den Differenzen in freier Turbulenz ihren Stachel zu nehmen, bringt er ihren Widerstreit zur Geltung. Statt naiver oder zyni-

---

60 Zur Terminologie vgl. Robert H. Sharf, Experience, in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, 94-116, 97 f., und Matthew T. Kapstein, Rethinking Religious Experience. Seeing the Light in the History of Religions, in: ders. (Hg.), *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago 2004, 265-299, 267.

61 Über die angemessene Terminologie zur Bezeichnung der gegenwärtigen Epoche ist ein intensiver interdisziplinärer Diskurs entbrannt. Trifft das Wort „Spätmoderne“ den Puls der Zeit, indem es deutlich macht, dass der gegebene Kontext in Kontinuität zum alten steht und gewissermassen eine Radikalisierung darstellt? Oder verhalten sich Moderne und Postmoderne so, dass letztere erstere unaufhörlich destabilisiert? Muss der Bruch zwischen Altem und Neuem derart herausgehoben werden, dass das Wort „Moderne“ zugunsten der neuen Bezeichnung „Globales Zeitalter“ (vgl. z. B. Martin Albrow, *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*, Frankfurt am Main 1998, 130-133) ganz verschwinden muss? Der Diskurs wird im Folgenden nicht weiter verfolgt. Vielmehr liegt der Fokus auf der inhaltlichen Bestimmung der Bezeichnung durch das Kriterium „Pluralität“ (s. u. § 9.1).

scher Kompensation betreibt er einschneidende und effektive Kritik.<sup>62</sup> In Anlehnung an Erkenntnisse des postmodernen Subjektivitätsdiskurses wird das biographische Narrativ als „fragmentarisch“, „vorläufig“ und „abhängig“ definiert. Dieselben Bestimmungen werden im Rückgriff auf das Konzept des „open narrative“ von Lieven Boeve auch für das religiös tradierte Narrativ erläutert. Ein *Exkurs* zur Unterscheidung Geistlicher Begleitung von anderen begleitenden Gesprächsangeboten erlaubt den nächsten Schritt: Nach einem Blick in die Poimenik, die in jüngster Zeit verschiedene Entwürfe hervorgebracht hat, welche die seelsorgliche Kommunikation unter dem Aspekt der Narrativität betrachten, wird Geistliche Begleitung abschliessend formal bestimmt.

Im ersten, formalen Teil der Arbeit werden also in interdisziplinärer Perspektive verschiedene postmoderne Diskurse sowohl aus dem deutschsprachigen als auch aus dem angelsächsischen Sprachraum beleuchtet. Die Tatsache, dass ich dabei sehr selektiv vorgehe und vor allem diejenigen Aspekte thematisiere, die für den Gegenstand der Arbeit besonders fruchtbar erscheinen, zeigt eine Limitation dieser Arbeit an. Die „Funktionalisierung“ eines Diskurses für die Weiterentwicklung des Argumentationsganges wird vielleicht besonders deutlich bei der so genannten Traditionsdebatte, konstruiere ich da bewusst zwei Positionen – diejenige von George Lindbeck als Verfasser von *The Nature of Doctrine* und diejenige des frühen David Tracy –, die später modifiziert wurden und sich zumindest in gewissen Punkten angeglichen haben. Die gewissermassen veraltete Gegenüberstellung scheint mir aber für gegenwärtige Fragen der Geistlichen Begleitung erhellend und weiterführend zu sein.

Zur material theologischen Akzentuierung Geistlicher Begleitung wird im zweiten Teil der Arbeit das Werk Dietrich Bonhoeffers beigezogen. In den letzten Jahren ist der asketische Gehalt seiner Schriften neu entdeckt worden, wobei oft primär auf die Finkenwalder Periode fokussiert wird.<sup>63</sup> In dieser Arbeit nun werden zentrale Passagen aus den Haftbriefen ausgelegt, um mystagogisch relevante Impulse zur Charakterisierung der im Begleitprozess involvierten Narrative zu gewinnen. In *Kapitel IV* werden „Fragmentarität“, „Vorläufigkeit“ und „Abhängigkeit“ auf dem Hintergrund der Bonhoefferschen kreuzestheologischen Neubestimmung der Wirklichkeit exploriert.

62 Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin<sup>6</sup>2002, 3.

63 Vgl. u. a. Sabine Bobert-Stützel, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995, 111-179; Albrecht Schödl, „Unsere Augen sehen nach dir“. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, Leipzig 2006.

Anhand von Bonhoeffers Frömmigkeitsbeschreibung und –kritik wird der Erfahrungsbegriff in *Kapitel Verneut* beleuchtet. Im Anschluss werden spezifische Chancen und Gefahren Geistlicher Begleitung in der Postmoderne diskutiert. Bonhoeffers scharfsinnige zeitdiagnostische Analyse bildet den Ausgangspunkt für Überlegungen zum religionspluralistischen Kontext, in dem Geistliche Begleitung heute stattfindet.

Im abschliessenden *Kapitel VI* werde ich die spirituelle Dynamik, die zu fördern Kernaufgabe Geistlicher Begleitung ist, nochmals zusammenfassend thematisieren: Der Verwandlungsweg, der in der Geistlichen Begleitung gesucht und begangen wird, wird im Hinblick auf spezifische „Phasen“ erkundet. Dabei lege ich erneut einen Bonhoeffertext aus, der den geistlichen Weg als Gleichgestaltung mit dem Bild Christi beschreibt. Ein *Exkurs* veranschaulicht Parallelen zum Verwandlungsprozess, wie er in den *Geistlichen Übungen* (im Folgenden als Exerzitienbuch zit. = EB) des Ignatius von Loyola, die Inspirationsquelle für alle drei in Kapitel I eingeführten Begleitmodelle waren, gefasst wird. Zur weiteren Präzisierung der in der Geistlichen Begleitung geförderten spirituellen Dynamik wird Bonhoeffers Bildmetapher variiert, indem mit Jean-Luc Marion zwischen einem Idol und einer Ikone unterschieden wird. Im Licht dieser zentralen Differenzierung werden die eingangs vorgestellten Begleitmodelle abschliessend gewürdigt und kritisiert, bevor Grundlinien eines Modells Geistlicher Begleitung in der Postmoderne skizziert werden.

