

Sabine Hermisson / Martin Rothgangel (Hg.)

Theologische Ausbildung und Spiritualität

Vienna University Press



V&R Academic

Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft /
Vienna Forum for Theology and the Study of Religions

Band 12

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
von Karl Baier und Christian Danz

Die Bände des Wiener Forums für Theologie und Religions-
wissenschaft sind peer-reviewed.

Sabine Hermisson / Martin Rothgangel (Hg.)

Theologische Ausbildung und Spiritualität

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



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.

ISSN 2197-0718

ISBN 978-3-8471-0549-7

ISBN 978-3-7370-0549-4 (V&R eLibrary)

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF):
Projektnummer P 23880-G15

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY International 4.0 (»Namensnennung«) unter dem DOI 10.14220/9783737005494 abzurufen.
Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: jock+scott / photocase.de

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, D-96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

I. Universitätstheologische Perspektiven

Sabine Hermisson

»Megatrend Spiritualität« in der theologischen Ausbildung? Ein einleitender Überblick	11
--	----

Jan Hermelink

Die Spiritualität der Studienreform. Einige Beobachtungen zum historischen Horizont der Debatte um »Spiritualität« im Theologiestudium	25
--	----

Wilfried Härle

Wie studiert man »kirchliches Interesse«?	45
---	----

Sabine Hermisson

»Spirituelle Kompetenz«. Eine qualitative Analyse aktueller Ausbildungsstandards für den Pfarrberuf	63
--	----

II. Kirchenleitende Perspektiven

Michael Wöller

Gelebter Glaube und theologische Ausbildung. Zum Ausbildungsdokument der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa	91
---	----

Christoph Vogel

Was muss die Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung leisten? Ein Antwortversuch	103
--	-----

Gerhard Knodt	
Geistliche Existenz. Zur kirchlichen Studienbegleitung in der	
Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern	113

III. Praxiserkundungen im Theologiestudium

Corinna Dahlgrün	
»Sich zum Guten gewöhnen«. Von der Notwendigkeit geistlicher	
Beratung	145

Ralph Kunz	
»Wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen.« Der Psalter als	
Erfahrungsraum für studentische Spiritualität	163

IV. Zwischenbilanz

Martin Rothgangel	
»Spiritualität« in der Pfarramtsausbildung. Eine kritische Zwischenbilanz	183

Literaturverzeichnis	193
--------------------------------	-----

Begriffsregister	203
----------------------------	-----

Personenregister	207
----------------------------	-----

Vorwort

In jüngster Zeit hat in der Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern Spiritualität an Bedeutung gewonnen. Der vorliegende Band zielt darauf ab, einen Diskurs zu diesem ebenso aktuellen wie brisanten Thema anzustoßen und dabei Expertinnen und Experten verschiedener theologischer Disziplinen (Praktische Theologie, Systematische Theologie, Religionspädagogik) sowie der Kirchenleitung miteinander ins Gespräch zu bringen. Um ein breites Spektrum an Phänomenen erschließen zu können, setzen wir einen weit gefassten christlichen Spiritualitätsbegriff voraus. Er schließt sowohl Spiritualität als Haltung als auch spirituelle Praxis ein und überspannt damit so unterschiedliche Vorstellungen wie »gelebter Glaube«, »persönliche Praxis des Glaubens« oder »religiöse Praxis«. Hintergrund dieses Bandes ist ein Projekt des FWF-Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung (P23880–G15), mit dem auch die im Juni 2013 in Wien ausgerichtete Tagung »Theologische Ausbildung und Spiritualität« finanziert wurden.

Fragt man nach theologischer Ausbildung und Spiritualität, so berührt dies Grundlagenfragen nach dem Wesen der Theologie und der theologischen Ausbildung, aber auch damit verbundene empirische Wahrnehmungen. Diese werden im ersten Teil »Universitätstheologische Perspektiven« des vorliegenden Bandes bearbeitet. Im Anschluss an einen einleitenden Überblick von *Sabine Hermisson* verortet *Jan Hermelink* die aktuelle Debatte um Spiritualität im Theologiestudium in ihrem historischen Kontext und schlägt den Bogen zur Studienreformdebatte des 19. und 20. Jahrhunderts. *Wilfried Härle* knüpft an Schleiermacher an und macht dessen Konzept des »kirchlichen Interesses« für die aktuelle Diskussion fruchtbar. Schließlich analysiert *Sabine Hermisson* empirisch die aktuellen Ausbildungsstandards für den Pfarrberuf der Kirchen des deutschen Sprachraums.

Das Thema »Theologische Ausbildung und Spiritualität« käme unzureichend in den Blick, wenn nicht »Kirchenleitende Perspektiven« zur Diskussion gestellt würden. Diesen widmet sich der zweite Teil des Tagungsbandes. *Michael Wöller* verortet die Frage um Spiritualität und theologische Ausbildung im gesamteu-

ropäischen Kontext, indem er den kontroversen Konsultationsprozess zum Ausbildungsdokument »Gelebter Glaube und theologische Ausbildung« der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und die Stellungnahmen der Kirchen und Fakultäten dokumentiert. In Auseinandersetzung mit dem Spiritualitätsdiskurs schildert *Gerhard Knodt* das Modell der Kirchlichen Studienbegleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Schließlich entfaltet *Christoph Vogel* in seinem Beitrag vier Thesen zur grundlegenden Frage, was die Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung leisten muss.

Im dritten Teil werden unter dem Titel »Praxiserkundungen im Theologiestudium« zwei gleichermaßen beispielhafte wie markante Projekte vorgestellt: *Corinna Dahlgrün* diskutiert geistliche Lektürekurse sowie geistliche Beratung während des Theologiestudiums, und *Ralph Kunz* reflektiert eindrücklich eine praktisch-theologische Übung zum Horengebet im Großmünster Zürich.

Im vierten Teil wird von *Martin Rothgangel* eine resümierende »Zwischenbilanz« gezogen und festgestellt, dass hinsichtlich Spiritualität in der theologischen Ausbildung noch ein erheblicher Forschungsbedarf besteht.

Sabine Hermisson / Martin Rothgangel

I. Universitätstheologische Perspektiven

»Megatrend Spiritualität« in der theologischen Ausbildung? Ein einleitender Überblick¹

1. Spiritualität in der theologischen Ausbildung

Spiritualität ist *en vogue*. Diese Gesellschaftsdiagnose stellt annähernd jede aktuelle Veröffentlichung zu Spiritualität, und in der Ausbildung evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und Religionslehrer findet sie einen Widerhall. In den letzten Jahren ist in der theologischen Ausbildung eine neue Aufmerksamkeit auf Spiritualität zu verzeichnen. Vikarinnen und Vikare verbringen »Tage der Spiritualität« oder »Wüstentage« in evangelischen Kommunen oder katholischen Klöstern. Sie nehmen am geistlichen Tagesrhythmus der spirituellen Gemeinschaften teil, versenken sich in die meditierende Betrachtung der Schrift, in Kontemplation oder Schweigen, malen Ikonen oder fasten. Im Rahmen kirchlicher Studienbegleitung reisen Theologiestudierende nach Taizé, finden durch den Bibliolog einen neuen existentiellen Zugang zur Bibel, pilgern auf dem Jakobsweg oder üben sich im Herzensgebet.² Seit einigen Jahren wird insbesondere geistliche Begleitung im evangelischen Raum (wieder-)entdeckt und gefördert und ist heute in der Studienbegleitung, im Vikariat, aber auch in der Fortbildung als ein spirituelles Angebot zu finden.³ Eine

1 Der vorliegende Beitrag gründet sich auf die Dissertation *Sabine Hermisson*, »Spirituelle Kompetenz«. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf, Göttingen 2016. Siehe außerdem *Dies.*, Modelle zur Förderung von Spiritualität in Vikariat und kirchlicher Studienbegleitung. Eine qualitativ-empirische Analyse, in: *Ralph Kunz / Claudia Kohli-Reichenbach* (Hg.), *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 143–157, *Dies.*, Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf. Eine Bestandsaufnahme im Dialog mit George Lindbecks Überlegungen zum Thema, in: *ZThK* 108 (2011), 225–251, sowie *Dies.*, Das Paradox der Funktionalität. Was leistet geistliche Begleitung in der Aus- und Fortbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern?, in: *PTH* 100 (2011), 149–162.

2 Details und Hintergründe der Studienbegleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, die ein Wahlpflichtprogramm »Spiritualität« umfasst, erläutert *Gerhard Knodt* im Beitrag »Geistliche Existenz« in diesem Band, 113–141.

3 Vgl. *Dorothea Greiner / Erich Noventa / Klaus Raschzok / Albrecht Schödl* (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt ... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*, Leipzig 2007.

wachsende Zahl von Menschen – darunter zahlreiche Pfarrerinnen und Pfarrer – bildet sich in Langzeitkursen in geistlicher Begleitung weiter.

Das neue Interesse an Spiritualität zeichnet sich nicht nur in der gegenwärtigen Praxis ab, sondern auch in den aktuellen Richtlinien, die die Ausbildung orientieren. Im Zuge der jüngsten Überarbeitungen, die nicht zuletzt durch den Bolognaprozess angestoßenen wurden, hat Spiritualität in die Ausbildungsstandards Eingang gefunden. Kompetenzen und Fähigkeiten im Bereich der Spiritualität sind heute Desiderate der Ausbildung. Von Pfarrerinnen und Pfarrern, Religionslehrerinnen und Religionslehrern wird erwartet, dass sie nicht nur theologisch gebildet, sondern auch ›spirituell kompetent‹ sind. Zur ihrer Professionalität werden Fähigkeiten gezählt wie die Fähigkeit, über ihre eigene Spiritualität Auskunft zu erteilen, Gemeindegliedern oder Schülerinnen und Schülern ein spirituelles Gegenüber zu sein oder im Religionsunterricht spirituelle Methoden einsetzen zu können.⁴

Dass Spiritualität heute ein Desiderat kirchlicher Ausbildung ist, ist quer durch alle evangelischen (Landes-)Kirchen zu verzeichnen. Seit der Jahrtausendwende hat innerhalb nur weniger Jahre die neue Aufmerksamkeit auf Spiritualität den gesamten deutschen Sprachraum, die Kirchen der Schweiz, Deutschlands und Österreichs, erobert. Entsprechende Impulse sind aber auch im größeren europäischen Kontext zu beobachten. 2012 verabschiedete die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) das Dokument *Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt*.⁵ Dieses thematisiert Spiritualität ausführlich unter der Überschrift »Gelebter Glaube« und empfiehlt ihre Förderung nicht nur in der kirchlichen Ausbildung, sondern auch in den theologischen Fakultäten.⁶

Im Hintergrund dieser Empfehlungen steht freilich, dass die Ausbildung in manchen europäischen Ländern stärker von den Kirchen organisiert ist als im deutschen Sprachraum und die theologischen Prägungen der einzelnen europäischen Länder divergieren. Die theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraums stehen dem Ansinnen, eine spirituelle Dimension im Theologiestudium zu fördern, eher zurückhaltend gegenüber: »Die Fakultät nimmt Anstoß an der Vorstellung von einer Mitverantwortung der theologischen Fakultät

4 Zu den Ausbildungsstandards und den Inhalten ›spiritueller Kompetenz‹ siehe den Artikel ›Spirituelle Kompetenz‹, in diesem Band, 63–88. Zur Förderung der Spiritualität von Religionslehrer und Religionslehrerinnen siehe in katholischer Perspektive *Matthias Scharer*, (Wie) lässt sich die Spiritualität von Religionslehrerinnen und Religionslehrern fördern?, in: *Ludwig Rendle* (Hg.), *Religion unterrichten und leben. Spiritualität von Religionslehrerinnen und Religionslehrern*, Donauwörth, 2009, 26–41.

5 *Michael Bünker / Bernd Jaeger* (Hg.), *Frei für die Zukunft. Evangelische Kirchen in Europa*, Leipzig 2013.

6 Siehe dazu den Beitrag von *Michael Wöller* »Gelebter Glaube und theologische Ausbildung« in diesem Band, 91–101.

für das geistliche Leben oder die geistliche Dimension der Ausbildung.«⁷ Sie verweisen darauf, dass die Ausbildung theologischer Kompetenz von einer reflexiven Distanz zur Praxis kirchlichen Lebens profitiere.⁸ Dennoch sind einzelne Ansätze, Spiritualität zu berücksichtigen, nicht nur in den Kirchen, sondern auch den Fakultäten des deutschen Sprachraums zu verzeichnen. In Zürich versammeln sich Theologiestudierende im Rahmen einer praktisch-theologischen Übung früh morgens im Chorgestühl des Großmünsters zum Horengebet.⁹ In Jena entdecken Studentinnen und Studenten in geistlichen Lektürkursen mit Bonhoeffers Haftbriefen, der *Dunklen Nacht* des Johannes vom Kreuz oder den Tagebuchaufzeichnungen Mutter Teresa etwas vom Reichtum geistlichen Lebens und lernen, ihre eigene Spiritualität in einen größeren Zusammenhang einzuordnen.¹⁰ Auf fundamentaler Ebene wird bisweilen für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität plädiert.¹¹

Das neue Interesse an Spiritualität in der Ausbildung ist nicht unwidersprochen geblieben. Das spiegeln bereits die Stellungnahmen der theologischen Fakultäten zu den Empfehlungen der GEKE wider. Dass Theologie und Spiritualität eine Einheit bilden (sollen), ist für das Theologieverständnis der Gegenwart eher eine Randposition. Auch die neuen Praxisimpulse stoßen gelegentlich auf Widerspruch, und dieser kommt auch aus den kirchlichen Reihen. Problematisiert wird die Ausweitung des – ohnehin nicht unumstrittenen – Kompetenzbegriffs auf die Spiritualität.¹² Daneben wird der deutliche Akzent auf einer Spiritualität jenseits der ›normalen‹ geistlichen Praxis der Gemeinde kritisch hinterfragt.¹³

7 So die Stellungnahme der Theologischen Fakultät Göttingen, zitiert in: ebd., 91.

8 Ebd.

9 Siehe dazu den Beitrag »Wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen« von *Ralph Kunz*, in diesem Band, 163–179, der die Hintergründe und das didaktische Konzept dieser Übung reflektiert.

10 Siehe dazu *Corinna Dahlgrüns* Beitrag »Sich zum Guten gewöhnen« in diesem Band, 145–161.

11 *Peter Zimmerling*, Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität, in: PTh 97 (2008), 130–143.

12 »Problematisch ist [...] der Kompetenzbegriff selbst. Er reduziert den Vorgang der Bildung auf das Anlegen von ›Kompetenzkapital‹ um der Beschäftigungschancen willen. [...] Diese Logik wirkt bis in die Spiritualität hinein. Demnach ist ›die Entwicklung einer persönlichen Praxis des Glaubens, Spiritualität‹ in erster Linie die Aufgabe des Einzelnen, eine zu erwerbende Kompetenz.« *Jochen Cornelius-Bundschuh* / *Peter Scherle*, Die zweite Theologische Ausbildung im Horizont der Bildung für den Pfarrdienst, in: PTh 97 (2008), 420–436, 433 f.

13 *Jochen Cornelius-Bundschuh*, Auf der Schwelle beten lernen! Zur geistlichen Bildung in der theologischen Ausbildung, in: *Julia Koll* / *Regina Sommer* (Hg.), Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert, Stuttgart 2012, 141–153, 148 f.

2. ›Megatrend Spiritualität‹

Die neue Bedeutung von Spiritualität in der theologischen Ausbildung kann nicht losgelöst aus dem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang interpretiert werden. Sie steht im Kontext einer Hinwendung zu Spiritualität, die seit einiger Zeit in Nordamerika und Europa zu verzeichnen ist. Spiritualität ist zu einem »Leitbegriff postmoderner Religiosität«¹⁴ geworden. Die religionssoziologische Forschung beobachtet eine neue Suche nach individueller spiritueller Erfahrung, die sich außerhalb der traditionellen kirchlichen Bahnen bewegt. Die Säkularisierungsthese, wonach Religion in der modernen Gesellschaft zunehmend an Bedeutung verliert, wird mittlerweile neu diskutiert. Nicht die Bedeutung von Religion nehme ab – so die Kritiker der Säkularisierungsthese –, sondern die Sozialform des Religiösen wandle sich. An die Stelle verfasster Religion trete eine individuelle Suche nach Spiritualität, bei der sich die Grenzen zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem auflösen.¹⁵

Allerdings wird die Interpretation der Transformationsprozesse von Religion kontrovers diskutiert. Um die soziologische und theologische Deutung der neuen Erscheinungsformen von Religiosität wird gerungen. So konstatiert der Religionssoziologe Detlef Pollack zwar mit den Kritikern der Säkularisierungsthese einen Wandel religiöser Formen. Er betont jedoch, dass damit zugleich ein Bedeutungsverlust von Religion einhergeht – und zwar sowohl in ihrer institutionellen als auch in ihrer individuellen Dimension.¹⁶

Aus theologischer Sicht weist Ulrich Körtner die These vom ›Megatrend Spiritualität‹ zurück. Im Unterschied zum – in der Regel – funktionalen Religionsbegriff der Soziologie setzt er einen substantiellen Religionsbegriff voraus. Vor dessen Hintergrund bleibt von der ›Wiederkehr der Religion‹ wenig übrig. Die neue Religiosität sieht er durch einen massenhaften Gewohnheitsatheismus relativiert.¹⁷

Wenn auch kontrovers diskutiert wird, ob die empirischen Daten es erlauben, von einem gesellschaftlichen ›Megatrend Spiritualität‹ im Sinne einer Zunahme an Religiosität zu sprechen, so ist doch unstrittig, dass in der *Aufmerksamkeit auf Spiritualität* ein Trend zu verzeichnen ist. Dieser spiegelt sich erstens in der neuen Sichtbarkeit von Religion in den Medien wider wie beispielsweise in den

14 Ulrich Körtner, Geist und Ungeist heutiger Spiritualität. Die neureligiöse Unübersichtlichkeit, in: Lernort Gemeinde 17 (1999), 8–13, 8.

15 Hubert Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Berlin / New York 2009.

16 Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 137.

17 Ulrich Körtner, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006, 17–32.

mit hoher medialer Aufmerksamkeit verfolgten Papstwahlen. Auch der sprunghaften Anstieg von (Ratgeber-)Literatur zu Themen wie »Spiritualität und Lebenskunst«, »Erfolg durch Spiritualität« oder »Spiritualität und Heilung« gehört in diesen Zusammenhang. Zweitens machen nicht nur Gegner, sondern auch Vertreter der Säkularisierungsthese einen Spiritualitätstrend im Kontext religiöser Organisationen aus, wo der Begriff ›Spiritualität‹ derzeit einen Aufschwung erlebt. Vor allem aber ist Spiritualität drittens zu einem Megatrend der Forschung avanciert, die in den vergangenen Jahren eine kaum mehr überschaubare Menge an Studien und Veröffentlichungen zu diesem Thema hervorgebracht hat.¹⁸

3. Die Kirchen und der ›Megatrend Spiritualität‹

Die Beziehung der Kirchen zum ›Megatrend Spiritualität‹ ist komplex. Das neue öffentliche Interesse an Spiritualität mündet in Europa nicht in einem Anstieg traditioneller kirchlicher Religiosität – im Gegenteil: Die Mitgliederzahlen der Kirchen gehen zurück, und die kirchliche Bindung der verbleibenden Mitglieder nimmt ab.¹⁹ Die neue Suche nach Spiritualität verläuft überwiegend außerhalb der Organisation der Kirchen.

Zugleich ist jedoch innerhalb vor allem der evangelischen Kirche zu beobachten, dass Spiritualität eine neue Bedeutung gewinnt. Ihre innerkirchlichen Wegbereiter sind die seit Ende des Zweiten Weltkriegs gegründeten evangelischen Kommunitäten, aber auch der Kirchentag. Beides sind Bewegungen, deren Spiritualität ihren Ausdruck in Formen findet, die im Protestantismus den Hauch des Frischen und Unverbrauchten tragen und die individueller Erfahrung und Sinnlichkeit Raum geben. Während die Spiritualität der evangelischen Kommunitäten monastisch geprägt ist, zeichnet sich die Spiritualität des Kirchentages durch innovative Methoden und große Pluralität aus.²⁰

Mittlerweile hat die Aufmerksamkeit auf Spiritualität die Mitte der evangelischen Kirchen erreicht. Sie spiegelt sich nicht zuletzt darin wider, dass neue und wiederentdeckte spirituelle Methoden auf breiter Basis rezipiert werden. Kirchenleitungen fördern die Hinwendung zu Spiritualität, indem sie spirituelle Zentren oder ›Häuser der Stille‹ gründen und neue Stellen für ›Geistliches Leben‹ oder ›Spiritualität‹ schaffen, die Kirchengemeinde und kirchliche Einrichtungen

18 Auf alle drei Aspekte verweist *Ulrike Popp-Baier*, *From Religion to Spirituality – Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion*, in: *Journal of Religion in Europe* 3 (2010), 34–67, 61.

19 *Körtner*, *Wiederkehr der Religion?*, 31.

20 Zur Spiritualität evangelischer Kommunitäten und des Kirchentages siehe *Peter Zimmerling*, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2003, 138–146.155–169.

in spirituellen Fragen beraten oder geistliche Angebote innerhalb der Landeskirche vernetzen. Darüber hinaus ist Spiritualität zu einem innerkirchlichen Diskussionsthema geworden, das auf den unterschiedlichsten Ebenen verhandelt wird. Dies zeichnet sich auch darin ab, dass Landessynoden oder Bischofskonferenzen Leitlinien zu evangelischer oder lutherischer Spiritualität verfassen.²¹

Das Impulspapier der EKD *Kirche der Freiheit* diskutiert den ›Megatrend Spiritualität‹ unter dem Leitbegriff ›Chance‹. Die Verfasser plädieren dafür, die ›Wiederkehr der Religion‹ als Anknüpfungspunkt für kirchliche Initiativen zu nutzen: »Dieses neue religiöse Interesse muss bewusst als ein besonderes Zeitfenster für neue kirchliche Initiativen genutzt werden. [...] Die Kirchen haben im Blick auf ihre zentralen Themen neue Chancen«²².

Diese Chance nicht ungenutzt verstreichen zu lassen, wird den Kirchen auch von anderer Seite geraten:

»Aus betriebswirtschaftlicher Sicht wäre es für die evangelische Kirche der Zukunft sinnvoll, auf die Persönlichkeitsentwicklung ihres Managements und ihrer Mitarbeitenden durch Spiritualität zu setzen. Neben der Entwicklung ihrer eigenen Unternehmenskultur sollte sie diesen Megatrend Spiritualität wahrnehmen, ihr spezifisches Kapital (Asset) erkennen und sich profilierter spirituell positionieren.«²³

Vor diesem komplexen Hintergrund stellen sich die Fragen: Suchen die Kirchen mit den neuen Impulsen für Spiritualität in der theologischen Ausbildung den Anschluss an den ›Megatrend Spiritualität‹? Orientieren sie sich am Zeitgeist, um sich selbst als Teil des ›Megatrends Spiritualität‹ zu profilieren? Oder verdichtet sich in den aktuellen Reformimpulsen vielmehr ein Aspekt, der genuin zur evangelischen Ausbildung gehört, jetzt aber durch die Begriffe ›Spiritualität‹ und ›Kompetenz‹ in zeitgemäße Terminologie gekleidet ist? Um diese Fragen zu bearbeiten, bedarf es eines Blicks in die Geschichte der evangelischen Ausbildung. Dieser fokussiert im Folgenden auf die Ausbildung zum Pfarrberuf. Weite Teile davon sind jedoch auf Religionslehrerinnen und Religionslehrer übertragbar.

21 So etwa der Beschluss der Bischofskonferenz der VELKD zu *Lutherischer Spiritualität* (2005) oder die *Grundsätze christlicher Spiritualität* der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (2005).

22 *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 15.

23 Sabine Bobert, Megatrend Spiritualität, in: Bernd-Michael Haese / Uta Pohl-Patalong (Hg.), *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 201–210, 203.

4. Spiritualität in der theologischen Ausbildung²⁴

Für die *Reformatoren* sind theologisches Studium und Spiritualität eng aufeinander bezogen. Die Reformation führt mit der Neubestimmung des Pfarramtes als Predigtamt zu einer Aufwertung des theologischen Studiums und insbesondere der Schriftauslegung. Das Studium der Schrift ist für die Reformatoren jedoch eng in den Kontext spiritueller Einübung eingebunden. Die 1559 von *Johannes Calvin* gegründete Genfer Akademie orientiert sich am Ideal der Schriftauslegung im Kontext einer von Gebet und Gottesdienst geprägten *vita communis*. *Ulrich Zwinglis* philologisch-exegetische Bibelauslegung in der Prophezei ist eingebunden in einen (schlichten) liturgische Rahmen.²⁵ *Martin Luther* entwickelt in der berühmten Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften (1539) ein Verständnis von Theologie und theologischem Studium, das nicht nur Rationalität und Kognition umfasst, sondern wesentlich durch eine spirituelle Dimension – durch die drei ›Regeln‹ *oratio, meditatio* und *tentatio* – konstituiert wird.

In der *Folgezeit* verliert das in eine spirituelle Praxis eingebundene Studium der Bibel an Bedeutung zugunsten der Lektüre autoritativer Schriften. Diese Entwicklung ist nicht zuletzt durch die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen des beginnenden konfessionalistischen Zeitalters und dem auch politischen Interesse an der Einheitlichkeit des Bekenntnisstandes bestimmt. Die Einheit von Theologie und Spiritualität, die die Reformatoren voraussetzen, beginnt damit zu zerbrechen.²⁶

Mit der *Aufklärung* setzt sich die Trennung von theologischer Wissenschaft und Spiritualität durch, und letztere wird auf dem Bereich des Privaten begrenzt. Diese Entwicklung erreicht ihren Höhe- und Endpunkt mit *Johann S. Semlers* programmatischer Unterscheidung zwischen öffentlicher wissenschaftlicher

24 Einen guten Überblick über die Geschichte der Ausbildung bietet Karl-Adolf Bauer, der diese rekonstruiert, indem er eine grundlegende Spannung zwischen ›scholastischer‹ und ›monastischer‹ Spiritualität herausarbeitet, vgl. *Karl-Adolf Bauer*, Art. Pfarrer- / Pfarrerrinnen-aus- und -weiterbildung, 1211–1216.

25 Zur Entstehung der Prophezei und der Transformation des Horengottesdienstes siehe *Martin Brecht*, Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei, in: *Heiko Obermann* (Hg.), Reformiertes Erbe, Zürich 1993, 49–62, sowie *Michael Baumann*, »Zuo vesperzyt soellend sie anheben ze lesen im Nüwen Testament ...«, Transformation und Transkulturation des Horengottesdienstes in der Zürcher Reformation, in: *Christian Moser / Peter Opitz* (Hg.), Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650, Leiden 2009, 207–235.

26 Diese Entwicklung rekonstruiert *Marcel Niden*, Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen 2006, 237–248.

Theologie und privater Religion. Mit dieser Unterscheidung verliert Spiritualität endgültig ihre Rolle in der theologischen Ausbildung.²⁷

In der Geschichte der Ausbildung zum Pfarrberuf gibt es jedoch vor und nach Semler immer wieder Ansätze, eine spirituelle Dimension zurückzugewinnen. Diese sind von einer Vielfalt unterschiedlicher Anliegen geleitet.

Für den *Pietismus* ist die Förderung von Spiritualität im theologischen Studium ein Grundanliegen. Philipp Jacob Spener plädiert in seiner Programmschrift *Pia desideria* (1675)²⁸ für die Einrichtung von *collegia pietatis*, um die studentische Spiritualität zu stärken. Von der Reform des theologischen Studiums erhofft sich Spener entscheidende Impulse für die Erneuerung der ganzen Kirche.

Für *Friedrich Schleiermacher* sind Frömmigkeit und Bildung nach Gerhard Ebeling das Lebensthema, das sowohl seine Biografie als auch sein Werk prägt.²⁹ In der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums* (1830)³⁰ entwickelt Schleiermacher ein spezifisches Verständnis von Frömmigkeit, das er unter dem Begriff ›kirchliches Interesse‹ zur Geltung bringt. Die Verbindung von wissenschaftlichem Geist und ›kirchlichem Interesse‹ machen für Schleiermacher den Theologen aus.³¹

Dietrich Bonhoeffer reflektiert in seinem Band *Gemeinsames Leben*³² die im Predigerseminar Finkenwalde praktizierte Spiritualität, die sich unter dem Leitbegriff der ›Exerzitien‹ zusammenfassen lässt.³³ Sein Anliegen ist nicht das *individuelle*, sondern das *gemeinsame*, auf die Gesamtkirche bezogene geistliche Leben im Kontext des Kirchenkampfes.³⁴ In diesem Kontext betont Bonhoeffer die Finkenwalder *vita communis* – trotz der äußerlichen Nähe zu klösterlichen

27 Zu Semlers Unterscheidung von Theologie und Religion siehe *Botho Ahlers*, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980, 101–130.

28 *Philipp Jacob Spener*, *Pia desideria*, hg. von Kurt Aland, Berlin 1990.

29 *Gerhard Ebeling*, Frömmigkeit und Bildung, in: *Ders.*, Wort und Glaube 3, Tübingen 1975, 60–95.

30 *Friedrich Schleiermacher*, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811/1830), hg. von Dirk Schmid, Berlin 2002.

31 *Kurze Darstellung* § 12. Im Beitrag »Wie studiert man ›kirchliches Interesse?‹« in diesem Tagungsband, 45–62 entwickelt *Wilfried Härle* Schleiermachers Theologiekonzept und erläutert insbesondere die Formulierung ›kirchliches Interesse‹.

32 *Dietrich Bonhoeffer*, *Gemeinsames Leben / Das Gebetbuch der Bibel* (DBW 5), München 1987.

33 So Sabine Bobert, die darauf verweist, dass Bonhoeffer auffallend häufig Ausdrücke verwendet wie ›Übungen‹, ›Lernen‹ oder ›Zucht‹, vgl. *Sabine Bobert-Stützel*, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995, 132. Siehe auch *Peter Zimmerling*, *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen 2006, 63. Zur asketischen Interpretation von Bonhoeffers Gesamtwerk siehe *Albrecht Schödl*, »Unsere Augen sehen nach dir«. *Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie*, Leipzig 2006.

34 *Bonhoeffer*, *Gemeinsames Leben*, 14.

Lebensformen³⁵ – nachdrücklich nicht als Abkehr von der Welt, sondern im Gegenteil als Ort der Sammlung und des Widerstands.³⁶

In den 1960er Jahren setzt mit *Rudolf Bohren* der Ruf nach einer Neube-gründung einer evangelischen Aszetik ein.³⁷ Dieses Anliegen nimmt *Manfred Seitz* auf, der sich für Spiritualität als »Gegenstand der Theologie im Sinne von Forschung, Lehre, Anleitung zur Praxis und Begleitung«³⁸ einsetzt.³⁹ Auch *Gerhard Ruhbach* plädiert dafür, Theologie und Spiritualität aufeinander zu beziehen.⁴⁰

In den 1990er Jahren – also rund zehn Jahre vor den aktuellen Impulsen seitens der kirchlichen Ausbildungspraxis – formiert sich im Rahmen des Deutschen Evangelischen Fakultätentages die *Arbeitsgruppe Spiritualität im Theologiestudium* mit dem Ziel, Spiritualität als »Gegenstand der Theologie im Sinne von Forschung, Lehre, Anleitung zur Praxis und Begleitung«⁴¹ wieder-zugewinnen. Der Arbeitsgruppe gehören Professoren wie Klaus-Peter Jörns, Gerhard Ruhbach, Henning Schröer und Manfred Seitz an. Sie legt eine Reihe Analysen und konkreter Vorschläge vor, für die mehrere Anliegen handlungs-leitend sind: ein Theologieverständnis, das Reflexion und Spiritualität umfasst, berufspraktische Überlegungen zu den von Pfarrerinnen und Pfarrern benö-

35 Die Frage nach den Übereinstimmungen und Unterschieden der Finkenwalder Kommunität mit klösterlichem Leben diskutiert *Robert Stützel*, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, 114f., 128–131.

36 »Nicht klösterliche Abgeschiedenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach außen ist das Ziel.« *Dietrich Bonhoeffer*, *Illegale Theologenausbildung*. Finkenwalde 1935–1937 (DBW 14), Gütersloh 1996, 77. Zur Debatte um Theologiestudium und Frö-migkeit zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen sei verweisen auf *Klaus Raschzok* (Hg.), *Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich*, Leipzig 2000.

37 Bohren spricht sich dafür aus, eine evangelische Aszetik als Teilgebiet der Praktischen Theologie zu begründen. Vgl. *Bohren*, *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, 25f.

38 *Manfred Seitz*, *Spiritualität im Theologiestudium. Überlegungen und Vorschläge*, in: *Mar-kus Ambrosy / Christian Grethlein / Johannes Lähnemann* (Hg.), *Divinum et humanum. Religions-Pädagogische Herausforderungen in Vergangenheit und Gegenwart*, Frankfurt / M. u. a., 1996, 269–273, 271. Zu Seitz' Forderung nach einer Neukonstitution der Aszetik vgl. *Ders.*, *Die Aufgabe der praktischen Theologie*, in: *Eberhard Jüngel u. a.* (Hg.), *Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, München 1968, 65–80.

39 Das 2006 an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau gegründete »Institut für evan-gelische Aszetik«, das sich der Etablierung, Förderung und Vermittlung des Faches Evan-gelische Aszetik widmet, führt Seitz' Anliegen fort. Siehe dazu *Klaus Raschzok*, *Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt*, in: *Kunz / Kohli-Reichenbach* (Hg.), *Spiritualität im Diskurs*, 13–36.

40 *Gerhard Ruhbach*, *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*, Göttingen 1987.

41 *Spiritualität im Theologiestudium. Analysen und Vorschläge einer Arbeitsgruppe des Evangelisch-Theologischen Fakultätentages*, unveröffentlichtes Ms. 1996, 34.

tigten Fähigkeiten sowie ein Lehr- / Lernverständnis, das Personorientierung und Ganzheitlichkeit einschließt.⁴² Die Vorschläge werden kontrovers diskutiert und verhallen ohne nachhaltige Wirkung.⁴³

In der praktisch-theologischen Theoriebildung profiliert schließlich *Manfred Josuttis* in seinem Entwurf *Die Einführung in das Leben* den Pfarrberuf mystagogisch als Führung in die »verborgene und neuerdings auch verbotene Zone des Heiligen«⁴⁴. Für mystagogische Aufgaben bedürfe es der Einweihung in entsprechende Techniken wie der Versenkung oder der Bewußtseinerweiterung in Trance und Ekstase.⁴⁵ Josuttis entwickelt allerdings keine konkreten Vorschläge für eine spirituelle Dimension in der Ausbildung, sondern äußert sich darüber im Gegenteil kritisch.⁴⁶

An dieser Tour d'Horizont zu Spiritualität in der Geschichte der Ausbildung wird deutlich: Spiritualität ist in der Ausbildung zum Pfarrberuf ein periodisch wiederkehrendes Thema. Durch die Jahrhunderte tauchen immer wieder Ansätze auf, eine spirituelle Dimension zu stärken. Ihre Motivationen und Zielsetzungen divergieren jedoch erheblich. Die Reformimpulse sind oft ihrer Zeit verhaftet – sei es durch ein vormodernes Theologieverständnis (Luther) oder durch den zeitgeschichtlichen Kontext (Bonhoeffer). Viele – aber nicht alle – machen Vorschläge für eine spirituelle Praxis oder setzen sie voraus. Die Ansätze für Spiritualität sind nicht der Hauptstrom theologischer Ausbildung, aber bilden eine Art Unterstrom, der immer wieder an die Oberfläche kommt. Die aktuelle Aufmerksamkeit auf Spiritualität steht in einer Kontinuität mit diesem

42 Ebd.

43 Dem entspricht, dass die Vorschläge unveröffentlicht geblieben sind. Lediglich das Votum von Manfred Seitz ist publiziert: *Seitz*, Spiritualität im Theologiestudium. Die Vorschläge von Manfred Seitz und Henning Schröer analysiert in asketischer Perspektive *Sabine Bobert-Stützel*, Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie, Göttingen 2000, 51–57. Dass Seitz die Ebene der streng wissenschaftlichen Methodik überschreitet, wertet Bernd Schröder äußerst kritisch, vgl. *Bernd Schröder*, Fides quaerens expressionem. Frömmigkeit als Thema der Praktischen Theologie, in: *IJPT* 6 (2002), 169–197, 184–188.

44 *Manfred Josuttis*, *Die Einführung in das Leben*. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 18. Alle intellektuellen Konturen des Pfarrberufs treten demgegenüber in den Hintergrund.

45 Ebd., 25f. Spiritualität ist für Josuttis primär »Handwerk« – Techniken, die gelehrt und eingeübt werden können, und nicht Anwendung theologischer Lehre oder Ausdruck persönlicher Frömmigkeit. »Sie werden von Menschen praktiziert, nicht weil diese Menschen fromm sind, sondern weil sie fromm werden wollen.« Vgl. *Manfred Josuttis*, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, 18.

46 »Dass die Methoden der Frömmigkeitspraxis heute in das System der theologischen Ausbildung einfach integriert werden können, wird man freilich bezweifeln dürfen. [...] Die Methoden der Frömmigkeit lassen sich lehren und lernen. Aber das geschieht in der nach außen geschützten Begegnung zwischen Personen und kann weder durch eine Institution organisiert noch in ein Curriculum integriert werden.« Ebd., 46f.

Unterstroms und lässt sich daher nicht allein als Anschluss an den ›Megatrend Spiritualität‹ deuten.

Die gegenwärtigen Reformimpulse unterscheiden sich jedoch in mehreren Punkten deutlich von denen Vorschlägen der Vergangenheit:

Erstens kommen sie nicht von Bewegungen an den Rändern der Kirchen, sondern aus dem Zentrum kirchlichen Lebens und kirchlicher Hierarchie. Während der Pietismus die Frommen in *ecclesiolae in ecclesia* sammelte, Dietrich Bonhoeffer für sein Finkenwalder Konzept – auch innerhalb der Bekennenden Kirche – erheblichen Widerspruch erfuhr⁴⁷ und Persönlichkeiten wie Manfred Seitz einsame Rufer in der Wüste blieben, unterstützen heute die etablierten Kirchenleitungen, Landessynoden und Standesvertretungen der Pfarerschaft die neue Aufmerksamkeit auf Spiritualität.

Dies hat *zweitens* zur Folge, dass die aktuelle Hinwendung zu Spiritualität nicht – wie manche früheren Ansätze – Papier bleiben, sondern in den bestehenden Strukturen von Theologiestudium, kirchlicher Studienbegleitung und Vikariat in konkreten Schritten umgesetzt werden.

Drittens stehen die aktuellen Impulse im Kontext eines gestiegenen gesellschaftlichen Interesses an Spiritualität – eben des ›Megatrends Spiritualität‹ – und sind in vielfacher Hinsicht mit diesem verknüpft. Das gilt zunächst für die Konjunktur des Themas, dessen ›Kairos‹⁴⁸ mit dem ›Megatrend Spiritualität‹ gegeben ist. Der Kontext ›Megatrend‹ spiegelt sich außerdem in der Terminologie wider: Mit keinem der überkommenen Termini wie *praxis pietatis*, ›Frömmigkeit‹, ›gelebter Glaube‹ oder ›geistliches Leben‹ wäre eine vergleichbare Rezeption vorstellbar. Der Ausdruck ›Spiritualität‹ ist heute dagegen ein »Hoffnungswort«⁴⁹, und die Verbindung vom ›Spiritualität‹ und ›Kompetenz‹ wirkt wie ein Versprechen, dass Spiritualität und Professionalität keine Gegensätze bilden, sondern im Einklang miteinander stehen. Und schließlich weisen die Reformansätze der theologischen Ausbildung inhaltliche Entsprechungen mit dem gesellschaftlichen Bedeutungsaufschwung von Spiritualität auf. Dazu

47 Robert-Stützel, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, 112.

48 So die damalige Personalreferentin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Dr. Dorothea Greiner in einem Vortrag vom 26. Juni 2007.

49 »Es gibt Begriffe, die einem Stern gleichen, der am Horizont aufgeht und heller und heller zu leuchten beginnt. ›Spiritualität‹ scheint mir gegenwärtig so ein Begriff zu sein. Je dunkler eine funktional verwaltete und zielorientiert verplante Welt wird, desto heller leuchtet das Hoffnungswort ›Spiritualität‹. Es weckt Sehnsucht nach einer Welt, die sich funktional nicht in den Griff kriegen lässt, weil sie zwecklos ist und gerade deshalb das Leben lebenswert macht.« So etwas blumig Christian Möller, Das Kloster im Alltag. Reformatorische Spiritualität als Leidenschaft für das Alltägliche, in: Kunz / Kohli-Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs, 73.

gehören etwa die Überschreitung traditioneller Formen und die Suche nach authentischer Erfahrung.⁵⁰

Es kann daher festgehalten werden: Die aktuellen Ansätze für Spiritualität in der theologischen Ausbildung stehen in einer theologischen Kontinuität, die den ›Megatrend Spiritualität‹ weit überschreitet. Sie als bloßen Anschluss an eine gesellschaftliche Trendercheinung zu interpretieren, greift daher zu kurz. Sie sind jedoch, was ihre konkrete Ausprägung betrifft, nicht losgelöst vom ›Megatrend Spiritualität‹ zu verstehen.

5. Themen und offene Fragen

Die Impulse für eine neue Aufmerksamkeit auf Spiritualität kommen aus der kirchlichen Praxis und reagieren auf wahrgenommene oder vermutete professionelle Anforderungen an Pfarrerrinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und Religionslehrer. Der Primat der kirchlichen Ausbildungspraxis hat zur Folge, dass eine theoretische Durchdringung und Bearbeitung der neuen Ansätze noch aussteht. Die theologische Wissenschaft beginnt gerade erst, die Praxisimpulse zu reflektieren und zu bearbeiten.

Diese Bearbeitung ist umso dringlicher, als die aktuellen Ansätze eine Reihe von Fragen aufwerfen und grundlegende theologische Themen berühren. Dies bestätigt ein Blick in die USA, wo in den 1980er Jahren zwei Debatten zeitlich parallel und sich gegenseitig verschränkend geführt wurden: die Diskussion um *spiritual formation* und die von Theologen wie Edward Farley und David Kelsey initiierte *theological education debate*, die zentral nach dem Wesen und Ziel theologischer Ausbildung – und damit der Theologie überhaupt – fragte.⁵¹ Wie ein Beziehungsverhältnis zwischen Theologie und Spiritualität zu denken ist, ob und, wenn ja, wie Theologie und Spiritualität aufeinander verwiesen sind, rührt an Grundsatzfragen der Theologie und ihres Wissenschaftsverständnisses.

Mit den aktuellen Reformansätzen stehen darüber hinaus das Amtsverständnis und die berufsorientierenden Leitbilder in Frage. Bereits die diskutierten Leitbilder aus der Geschichte der Ausbildung umfassen ein breites

50 Siehe dazu den Beitrag von Jan Hermelink, Die Spiritualität der Studienreform in diesem Band, 25–43. Hermelink profiliert den Begriff ›Spiritualität‹ an der aktuellen Diskussion, weist auf inhaltliche Entsprechungen zu Hubert Knoblauchs Begriff der ›populären Religion‹ hin und verortet mit Hilfe des so geschärfen Spiritualitätsbegriffs die aktuelle Diskussion im historischen Kontext der Reformdebatte des 19. und 20. Jahrhunderts.

51 Siehe dazu George Lindbeck, *Spiritual Formation and Theological Education*, in: *Theological Education* 24 / Supplement I (1988), 10–32; Edward Farley, *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Philadelphia 1983; David Kelsey, *Between Athens and Berlin. The Theological Education Debate*, Grand Rapids Mich. 1983 sowie David Kelsey, *To Understand God Truly. What's Theological about a Theological School*, Louisville KY 1992.

Spektrum, das den frommen ›Gottesgelehrten‹ (Spener) ebenso einschließt wie den durch Meditation, Trance und Ekstase eingeweihten Führer ins Heilige (Josuttis). An welchen Leitbildern orientieren sich die aktuellen Impulse? Was sind die Chancen und Grenzen dieser Leitbilder?

Schließlich sind spiritualitätstheologische Themen und Fragen nach der Praxisgestaltung angesprochen. Ist Spiritualität lehr- oder lernbar? Wie gewinnt Spiritualität im Studium, im Vikariat und Referendariat Gestalt? Auf welche konkreten Ziele hin wird Spiritualität in die theologische Ausbildung integriert? Wie kann der spirituellen Pluralität der Postmoderne Rechnung getragen werden?

Der vorliegende Tagungsband ist ein Beitrag, einige dieser Fragen zu bearbeiten und die aktuelle Debatte in einem größeren Kontext zu verorten.

Die Spiritualität der Studienreform. Einige Beobachtungen zum historischen Horizont der Debatte um ›Spiritualität‹ im Theologiestudium

Die Frage nach der Relevanz ›spiritueller‹ Kenntnisse und Fähigkeiten im Theologiestudium soll im Folgenden in einen historischen Horizont gestellt werden: Lassen sich die Motive und Themen, die das gegenwärtige Interesse am Studienziel einer ›spirituellen Kompetenz‹ bestimmen, auch schon in der (neueren) Geschichte des Theologiestudiums ausfindig machen? Nimmt die Debatte um ›Spiritualität‹ im Studium insofern kritische Motive auf, die die Reform dieses Studiums bereits zu anderen Zeiten geprägt haben – und lassen sich auf diesem Hintergrund auch Verengungen bzw. mögliche Erweiterungen der gegenwärtigen Debatte namhaft machen?

Ein solcher Versuch einer historischen Horizonterweiterung steht allerdings vor der doppelten Schwierigkeit, dass der Begriff der ›Spiritualität‹ in der evangelischen Kirche und ihrer Theologie bekanntlich erst seit den 1970er Jahren gebräuchlich und dass er – das ist ebenso bekannt – im allgemeinen wie im kirchlichen Sprachgebrauch von erheblicher Unschärfe ist. Bevor daher die Geschichte der Studienreform auf ihre implizite ›Spiritualität‹ hin befragt werden kann, muss dieser Begriff soweit präzisiert und formalisiert werden, dass er überhaupt als Leitfaden einer derartigen Rückfrage dienen kann. Ein solcher Strukturbegriff soll hier an der aktuellen Debatte um ›Spiritualität‹ als Gegenstand und Ziel der theologischen Ausbildung selbst gewonnen (1.) und dann auf zwei exemplarische Studienreformdebatten aus dem 19. bzw. dem 20. Jahrhundert bezogen werden (2./3.). Abschließend sind einige Ergebnisse zu notieren (4.).

1. Zur Struktur der aktuellen Thematisierung von ›Spiritualität‹ im Theologiestudium

Die gegenwärtige Debattenlage zur Bedeutung von ›Spiritualität‹ in der deutschsprachigen Ausbildung für Pfarrerinnen und Pfarrer ist vor allem von Sabine Hermisson mehrfach und gründlich dargestellt worden, mit etwas an-

deren Akzenten auch von Brigitte Enzner-Probst, Jochen Cornelius-Bundschuh und Peter Zimmerling.¹ Konzentriert man sich auf die erste Phase der Ausbildung, das Theologiestudium, so markiert jenes Stichwort eine Erweiterung der herkömmlichen Struktur einerseits im Blick auf die *Gegenstände*, andererseits auf die *Lehr- und Lernformen* des Studiums.

Was die Gegenstände betrifft, so wird von vielen Seiten gefordert und zunehmend auch praktiziert, dass verschiedene ›Gestalten gelebten Glaubens‹ oder ›Formen des geistlichen Lebens‹ aus Geschichte und Gegenwart im Theologiestudium kennengelernt und – das wird regelmäßig betont – auch einer kritischen Reflexion, einer theologischen »Unterscheidung der Geister« unterzogen werden können.² Daneben, seltener auch damit verbunden, soll zudem die eigene Frömmigkeit der Studierenden zum Thema der Reflexion wie des wechselseitigen Austauschs werden:³ »Mein eigener Glauben« (Enzner-Probst)⁴ soll nicht weiterhin lediglich als unbefragte, ja verborgene Voraussetzung des Studiums gelten, sondern in der Studienberatung, vielleicht sogar in eigenen Lehrveranstaltungen entfaltet werden.

Es mag mit der Prägung der Studierenden, es mag auch mit den didaktischen Problemen einer angemessenen Thematisierung eigener Frömmigkeit im universitären Kontext zusammenhängen – jedenfalls lässt sich beobachten, dass die ›spirituellen‹ Gegenstände und Praktiken, die im oder während des Studiums vorkommen (sollen), »sich häufig bewusst von der ›normalen‹ geistlichen Praxis in Gemeinden ab[setzen]«⁵. Weniger die eigene Glaubensgeschichte, weniger die eigenen Erfahrungen in der Heimatgemeinde oder dem Herkunftsmilieu werden vertieft und erweitert, sondern unter dem Titel ›Spiritualität‹ tritt eine Fülle von

1 Vgl. *Hermisson*, Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf; *Dies.*, Modelle zur Förderung von Spiritualität; vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band, 63–88. Auf Grund eigener Ausbildungspraxis wird die Debatte auch geschildert von: *Brigitte Enzner-Probst*, Spiritualität lehren und lernen. Aspekte eines systemisch konzipierten theologischen Didaktik von Spiritualität, in: *Kunz / Kohli-Reichenbach* (Hg.), Spiritualität im Diskurs, 113–124; *Cornelius-Bundschuh*, Auf der Schwelle beten lernen!; *Zimmerling*, Plädoyer für eine neue Einheit.

2 Vgl. *Corinna Dahlgrün*, Die Gabe, die Geister zu unterscheiden. Von den Kriterien christlicher Spiritualität, in: *Kunz / Kohli-Reichenbach* (Hg.), Spiritualität im Diskurs, 81–97. Dahlgrün verortet diese Reflexion allerdings eher in der Seelsorge (auch) an Studierenden, weniger im Studium selbst; dazu etwa *Hermisson*, Modelle zur Förderung von Spiritualität, 150. 154.

3 Vgl. *Enzner-Probst*, Spiritualität lehren und lernen, 115ff.; *Cornelius-Bundschuh*, Auf der Schwelle lernen!, 142f., 147.

4 Vgl. *Enzner-Probst*, Spiritualität lehren und lernen, 115.

5 *Cornelius-Bundschuh*, Auf der Schwelle beten lernen!, 149, vgl. ebd., 148: »Manche Studierenden zweifeln – wie andere Kirchenmitglieder – an der spirituellen Kraft der klassischen protestantischen Formen: dem sonntäglichen Gottesdienst, der Predigt, dem Abendmahl, [...], den Gesangbuchliedern, den Kasualien. Sie beklagen einen Mangel an Gefühlen und Sinnlichkeit; sie meinen, dass es im Protestantismus zu wenig ›Numinoses‹ zu erleben gibt. Sie stellen die Frage: Wie geistlich sind die Gemeinden, wie spirituell ist die Volkskirche?«

anderen, oft fremden und jedenfalls eindrücklicheren Formen gelebten Glaubens in den Blick.

Im Blick auf die teils erwünschten, teils schon erprobten Gegenstände von ›Spiritualität‹ lässt sich somit unschwer eine gemeinsame Struktur erkennen: Die Vorschläge markieren sämtlich eine *kritische Überschreitung der herkömmlichen Form*, sei es des Studiums oder der kirchlichen Praxis. Erscheint diese als wenig profiliert oder erlebnisschwach, so wird dem Universitätsstudium gerne ein Übergewicht von ›scholastischer‹ oder kritischer Theologie, von kognitiven oder ›intellektuellen‹ Lehr- und Lernformen vorgeworfen.⁶ ›Spiritualität‹ markiert insofern den verbreiteten Wunsch nach mehr *Erlebnisqualität* im akademischen Studium; das Stichwort verweist auf die Sehnsucht, hier *persönlich* angesprochen, ja berührt und nachhaltig verändert zu werden.

Auf dieser strukturellen Ebene entspricht die Thematisierung von ›Spiritualität‹ im Theologiestudium somit exakt den begrifflichen Gehalten, die Hubert Knoblauch in seiner Analyse der gegenwärtig verbreiteten, »populären Religion« herausgearbeitet hat.⁷ Die gesellschaftlichen Diskurse zur ›Spiritualität‹ markieren, ihm zufolge, den Wunsch nach einer ›ganzheitlichen‹, ›harmonischen‹ Erfahrung des Subjekts; sie wenden sich daher kritisch gegen alle ›dogmatischen‹, institutionellen, auch amtskirchlichen Vorgaben und zielen auf ein ›authentisches‹ Erleben, in dem das Vorgegebene entgrenzt und überschritten wird.

Diese Struktur von ›Spiritualität‹ als kritische Überschreitung des institutionell Vorgegebenen hin auf ein neues, ganzheitliches Erleben des Subjekts lässt sich nun nicht nur in den Gegenständen, sondern auch in den *Lehr- und Lernformen* finden, die unter jenem Titel im oder neben dem Theologiestudium stark gemacht werden. Dabei treten nicht nur alternative Veranstaltungsformate im Studium in den Blick, etwa praktische Übungen oder Exkursionen, sondern vor allem wird die Nutzung anderer, wiederum *alternativer Orte* des Lernens empfohlen:⁸ »Wüstentage« oder »Oasentage«, »Geistliche Wochen« oder fakultäre Pilgerfahrten kehren regelmäßig in Klöstern, Kommunitäten oder sog. Geistlichen Zentren ein, oder sie nutzen entsprechend profilierte kirchliche Bildungshäuser.

Deutlich zeigt sich die Struktur einer kritischen, erlebnis- und personbezogenen Überschreitung des Gewohnten schließlich auch hinsichtlich der *Akteure*, die für das Thema ›Spiritualität‹ im Studium stehen.⁹ Nur im Ausnahmefall sind

6 Vgl. etwa Zimmerling, Plädoyer für eine neue Einheit, 132 ff.; Enzner-Probst, Spiritualität lehren und lernen, 113 f.

7 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, zum Folgenden bes. 124 ff., 185 ff.

8 Vgl. Hermisson, Modelle zur Förderung von Spiritualität, 146 ff.

9 Vgl. zum Folgenden ebd., 152 f.; Enzner-Probst, Spiritualität lehren und lernen, passim sowie den Beitrag von Dahlgrün, »Sich zum Guten gewöhnen«, im vorliegenden Band, 145–161.

es die regulären Dozentinnen und Dozenten einer Fakultät, die dort – oder eben an anderen Orten – entsprechende Veranstaltungen verantworten. Verbreiteter sind zwei andere Modelle, nämlich zum Einen der Rückgriff auf ›spirituelle Expert/innen‹, die die Studierenden im Rahmen eines Klosterwochenendes oder einer Geistlichen Übung in einschlägige Traditionen und Praktiken einführen; zum Anderen vollzieht sich die Thematisierung ›spiritueller‹ Themen und Aspekte im Rahmen einer studienbegleitenden Beratung, die durch die jeweiligen Landeskirchen organisiert oder vermittelt wird. Insbesondere durch die diversen Formen einer solchen ›Geistlichen Begleitung‹¹⁰ die das eigene religiöse Erleben, die je persönlichen Prägungen und Zweifel intensiv zum Thema macht, konkretisiert sich das – durchaus kritische – Anliegen, die Gestalt des gegenwärtigen Theologiestudiums zu erweitern.

Das Grundmuster einer kritischen Überschreitung der herkömmlichen Formen und Inhalte des Theologiestudiums markiert den strukturellen Zusammenhang der einschlägigen Debatte mit dem allgemeingesellschaftlichen Diskurs zur ›Spiritualität‹. Zugleich dürfte jenes prinzipiell-transzendente Grundmuster erklären, warum ›Spiritualität‹ – wie etwa auch ›Kompetenz‹ oder ›Integration‹ – zu den Zentralbegriffen der gegenwärtigen »Reformrhetorik« in der Ausbildungsdebatte zählt¹¹. Von daher legt es sich nun nahe, die Frage nach ›Spiritualität im Theologiestudium‹ in den Kontext derjenigen Reformdebatte zu stellen, welche dieses Studium auf Seiten der evangelischen Kirchen seit ihren Anfängen begleitet.¹²

In historischer Perspektive soll die ›Spiritualität der Studienreform‹ in den Blick kommen, indem – in aller Kürze – zwei exemplarische historische Reformdebatten daraufhin betrachtet werden, wie jenes Grundmuster einer kritischen, erlebnis- und personbezogenen Überschreitung des Herkömmlichen sich dort jeweils bezüglich der Gegenstände wie der Lehr- und Lernformen konkretisiert. Im Einzelnen wird daher gefragt:

- Welche neuen oder anderen *Gegenstände* werden für das Studium vorgeschlagen?
- Wie soll der ›eigene Glauben‹, die *persönliche Erfahrung* der Studierenden Berücksichtigung finden?

10 Vgl. hierzu nur Greiner / Noventa / Raschzok / Schödl (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt; Corinna Dahlgrün, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott, Berlin / New York 2009, 408–420; Dietrich Stollberg, Was ist die theologische Basis geistlicher Begleitung? Ein kritischer Zwischenruf, in: PTh 99 (2010), 39–57.

11 Vgl. zu diesem Begriff Wolfgang Herrmann, Theologische Ausbildung und ihre Reform, Münster 1976, 1 ff., 22.

12 Vgl. dazu die Überblicke bei Hermann, Theologische Ausbildung, 1–58; Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 125–138 (§ 10 Die Ausbildung des Pfarrers).

- Welche alternativen *Formen von Lehre / Lernen* kommen in den Blick?
- Werden alternative *Lernorte* vorgeschlagen?
- Werden alternative *Akteure* in der Lehre erwogen?
- Zusammenfassend ist zu fragen: *Worauf zielt jeweils der Grundimpuls* einer kritischen Veränderung des herkömmlichen Studiums – und lässt sich dieser Reformimpuls nicht nur strukturell, sondern auch inhaltlich mit der gegenwärtigen Forderung nach ›Spiritualität‹ im Theologiestudium vergleichen?

2. »Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart«. Zur Reformdebatte seit 1886

Friedrich D.E. Schleiermachers »Kurze Darstellung des Theologischen Studiums« von 1811 / 1830 hat zwar das Selbstverständnis der Evangelischen Theologie und insbesondere das Selbstbewusstsein der Praktischen Theologie nachhaltig verändert – sein Vorschlag, auf der Basis eines strikt funktionalen Theologieverständnisses auch das universitäre Studium neu zu organisieren, etwa mit einem Ausbau fundamentaltheologischer sowie »statistischer«, also empirisch-kirchenkundlicher Fächer,¹³ fand jedoch im 19. Jahrhundert wenig Widerhall. Die Struktur des Studiums hat sich in den folgenden Jahrzehnten kaum verändert; der anwachsende Stoff vor allem der historischen Fächer führte lediglich zu einer Verlängerung der Studiendauer.

Erst in den 1880er Jahren wurden Gegenstände und Lehrweisen des Theologiestudiums zum Thema einer ausgedehnten Debatte, angeregt insbesondere von einem Büchlein, das der Pädagoge und Praktische Theologe Wilhelm Bornemann 1885 anonym veröffentlichte: »Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart«¹⁴ wurde vielfach sowohl kritisch wie zustimmend besprochen und löste eine Fülle weiterer Stellungnahmen, Reformvorschläge und Verteidigungen des Bisherigen aus.¹⁵

Struktur und Themen der Debatte, die sich bis in die Zeit der Weimarer Republik hinzog, lassen sich schon der Gliederung von Bornemanns Schrift

13 Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, ²1830, krit. Ausgabe hg. v. *Heinrich Scholz*, Leipzig 1910 u. ö., 89ff. (§§ 232ff.).

14 *Wilhelm Bornemann*, Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart. Ein Wort an Dozenten, Pfarrer und Studenten, Leipzig 1885, ²1886.

15 Vgl. die Überblicke bei *Hermann*, Theologische Ausbildung, 7–15; *Rössler*, Grundriß der Praktischen Theologie, 131f.; *Birgit Weyel*, Praktische Bildung zum Pfarrerberuf, Tübingen 2006, 165ff. Einen zeitgenössischen Überblick geben *Karl Eger*, Art. Pfarrervorbildung und -bildung, in: RGG¹ 4 (1915), 1443–1455; *Paul Feine*, Zur Reform des Studiums der Theologie, Leipzig 1920.

entnehmen: Wenn er zunächst »Pfarramt und Pfarrer« (ebd., 1–25), dann »Professor und Student« (26–57) und schließlich recht breit »Die theologischen Disziplinen« bedenkt (58–103), so wird deutlich, dass die »Unzulänglichkeit« des Studiums zunächst nicht intern verortet wird, sondern mit Blick auf die gewandelten Verhältnisse im Pfarramt eben in »der Gegenwart«. Die »tausend neuen Aufgaben und Forderungen der Kultur der Gegenwart«, »die wirklichen und heftigen Kämpfe unserer Zeit« erfordern vor allem ein neues Verständnis des Berufs: »Der Pfarrer soll überall anregen und geistiges Leben wecken«;¹⁶ und erst von dieser Aufgabe her zeigt sich auch die Reformbedürftigkeit des Studiums hinsichtlich seiner Akteure wie seiner Gegenstände.

Angeichts der allgemeinen Überzeugung, die Gegenwart des sozialen, des religiösen wie des kulturellen Lebens unterliege einem so durchgreifenden und wie raschen Wandel,¹⁷ zieht vor allem die Fülle des exegetischen wie *historischen ›Stoffes‹* viel Kritik auf sich. »Unserer Studenten ersticken im Stoff und sie kommen nicht [...] zur Erfassung der inneren Zusammenhänge«, klagt Paul Drews, während doch »von dem theologischen Studium zu verlangen [sei], dass es sich auf das Gegenwärtige zuspitzt«, auf die Erörterung derjenigen Probleme, mit denen die Pfarrer »jeden Tag in Fühlung kommen«.¹⁸ Immer wieder wird daher (ohne viel Erfolg) eine Reduktion der exegetischen und der kirchengeschichtlichen Vorlesungen, oder doch ihr deutlicher Bezug auf zeitgenössische Problemlagen verlangt; dazu müssten Religionsgeschichte und -psychologie, evangelische Kirchenkunde und »religiöse Volkskunde« in den Kanon der theologischen Fächer aufgenommen werden. Während die pastorale Praxis eher im Predigerseminar und im Vikariat zu thematisieren sei, müsse das Studium – so wieder Drews – »Wirklichkeitssinn schaffen, die Wirklichkeit zeigen«.¹⁹ Es ist daher vor allem – schon bei Bornemann – die *Praktische Theologie*, die ein größeres Gewicht und vor allem einen anderen, eben lebens- und wirklichkeitsnäheren Zuschnitt bekommen soll. Denn sie hat eine orientierende »Darstellung des konkreten kirchlichen Lebens in allen seinen Erscheinungsformen« ebenso zu leisten wie eine religionskundliche sowie eine empirisch-psychologische Erkundung der Gegenwart.²⁰

Neben die Neugewichtung der Disziplinen und Gegenstände – wohlgerneht:

16 Bornemann, Die Unzulänglichkeit, 19. 23.

17 »Unsere Zeit lebt fieberhaft und rasch. Sie wartet nicht erst, bis wir erwacht sind und uns besinnen. Die Erweiterung des Horizontes, die Erneuerung der gesamten Lebensbedingungen vollzieht sich unablässig. Die Verhältnisse wurden im höchsten Grade kompliziert, und das geistliche Amt war auf solchen Umschwung nicht vorbereitet.« (Ebd., 24).

18 Paul Drews, Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums, Tübingen 1910, 7f.

19 Ebd., 57.

20 Ebd., 59f., vgl. 60ff. Dabei sieht Drews auch die Notwendigkeit, »auch das kirchliche Leben außerhalb Deutschlands zum Vergleich mit heran[zu]ziehen« (ebd., 63).

des wissenschaftlichen Studiums selbst! – tritt schon in Bornemanns Schrift die Forderung, auch »die eigentümlichen Bedingungen und den daraus folgenden Charakter der akademischen Lehrtätigkeit genau ins Auge zu fassen«²¹. Der theologische Professor muss »Fachgelehrter«, er muss aber zugleich und bewusster auch »Dozent« sein, wenn möglich »in lebhafter Verbindung mit dem Pfarramt« – um den häufigen Fehler zu vermeiden, durch die eigene Lehrtätigkeit »nicht sowohl tüchtige Pfarrer, als vielmehr leistungsfähige theologische Gelehrte heranzubilden.«²² Um das Interesse der Studenten zu binden, soll die Vorlesung als freier Vortrag gestaltet und mit dem Ziel gehalten werden, bei den Hörern ein selbständiges Urteil zu bilden. Dazu empfiehlt der gelernte Pädagoge Bornemann den Ausbau von »wissenschaftlichen Seminarien, Societäten und Übungen«, weil »sich dabei die Mitteilung des gelehrten Wissens in ganz anderem Maße mit lebendiger Pädagogik verbinden lässt: Hier »lernt man selbständiges Arbeiten und Urteilen. [...] Da ist gemeinsame Arbeit des Lehrers und der Schüler, und der gegenseitige Wetteifer fördert Streben, Kräfte und Erkenntnisse.«²³ Bereits Ende des 19. Jahrhunderts wird die Reform des theologischen Studiums also auch als eine Reform der Lehr- und Lernformen konzipiert.

Hinsichtlich der »Bedingungen [...] der akademischen Lehrtätigkeit« thematisieren Bornemann und seine praktisch-theologischen Kollegen recht ausführlich auch dessen verschiedene *Akteure*. Es sind zwar in erster Linie die Professoren selbst, von denen pädagogische Reflexion, von denen aber auch außerhalb des Unterrichts ein »wirklich persönliches Interesse« an den Studenten zu erwarten ist.²⁴ Die »persönlichen Beziehungen zwischen Professor und Studenten« werden daher detailliert erörtert; sie sollen sich von ökonomischen und Karriere-Interessen ebenso wenig bestimmen lassen wie von religiöser Übergriffigkeit.²⁵ Ebenso wichtig ist den Studienreformern jedoch der »lebendige Austausch unter den Studiengenossen«, der den »Ausführungen der akademischen Lehrer erst Wert und Kraft, Leben und Tragweite« verleiht. Die gegenseitige Anregung und Beratung, auch die wechselseitige »seelsorgerliche Beeinflussung« in solchen freien Vereinigungen und Kreisen von Studierenden erscheint den Autoren während des ganzen Studiums, vor allem aber angesichts des Orientierungsbedarfs an dessen Anfang von hoher Bedeutung.²⁶ Dabei ist

21 Bornemann, Die Unzulänglichkeit, 29 (Hervorhebung J.H.); vgl. zum Folgenden auch die hochschuldidaktische Würdigung Bornemanns bei Herrmann, Theologische Ausbildung, 8f.

22 Bornemann, Die Unzulänglichkeit, 29.

23 Ebd., 49f.

24 Ebd., 52.

25 Vgl. ebd., 51–53.

26 Vgl. dazu auch ebd., 66.

offenbar nicht nur an studentische Verbindungen gedacht, sondern auch an selbst organisierte Studienzirkel, Freundeskreise u.ä. »Je freier und unreglementierter diese Einflüsse erfolgen, desto mehr wird das Alter, das mehr wie irgendein anderes das des Schwärmens für persönliche Freiheit ist, sich für sie empfänglich zeigen.«²⁷

Neben Professoren und Studenten kommen im Kontext der Reformüberlegungen nun auch weitere Akteure in den Blick, und zwar vor allem kritisch. Gerade weil viele »Füchse« zu Beginn ihres Studiums unsicher und ratlos sind, liegt es für sie nahe, nicht nur bei älteren Studierenden, sondern auch bei amtierenden Pfarrern oder auch bei den eigenen Vätern Rat zu suchen. Deren Ratschläge jedoch, so urteilt Bornemann, »sind durchweg wohlgemeint [...]; allein sie stehen meist den akademischen Verhältnissen zu fern«²⁸. Noch bedenklicher sei es, »dass wohlmeinende ältere Pfarrer und kirchlich gesinnte Väter [...] ihre zur Universität abgehenden Söhne, Schüler und jungen Freunde vor »der Kritik« warnen«, ihnen raten oder gar befehlen, bei bestimmten »Dozenten dies oder jenes Kolleg nicht zu hören« oder sie »auf eine ferne, an sich höchst wenig bietende Universität [senden], bloß um sie vor der kritischen Zugluft zu beschützen.«²⁹

Solche Bemerkungen lassen erkennen, dass die Debatte um die Studienreform Ende des 19. Jahrhunderts sich in einem Kontext heftig konkurrierender theologischer Positionen (und Fakultäten) vollzieht, die ihrerseits die gesellschaftliche Wirklichkeit wie die daraus resultierenden Aufgaben für Kirche und Pfarramt höchst unterschiedlich deuten.³⁰ Neben die liberale, »kulturprotestantische« Öffnung auch und gerade des Theologiestudiums für die »tausend neuen Aufgaben und Forderungen der Kultur der Gegenwart« tritt die Überzeugung, eben dieser kritischen Situation müsse durch einen festen Glauben begegnet werden und daher durch eine orthodoxe, kirchennahe Ausbildung. Von dieser Seite wird dann gefordert, den Studenten eine besondere »seelsorgliche Leitung« durch eigens »kirchlich Beamtete« zur Seite zu stellen;³¹ und in diesen Kontext gehört auch die Gründung der »Theologischen Schule« in Bethel (1905) seitens der konservativen Theologen Fr. v. Bodelschwingh und A. Schlatter, die der »Theologie des Zweifels« eine »Theologie des Evangeliums«

27 Ebd.

28 Bornemann, Die Unzulänglichkeit, 34.

29 Ebd., 35f.

30 Vgl. dazu nur Friedrich Wilhelm Graf, Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreiches, in: Ders. (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus 2/1, Gütersloh 1992, 12–117.

31 Vgl. kritisch dazu Karl Eger, Die Vorbildung zum Pfarramt in der Volkskirche, 1907, 66.

entgegenzusetzen wollten.³² Hier gewinnt dann bekanntlich auch die »vita communis« zwischen Dozenten und Studenten einen anderen, dezidiert religiösen Charakter.

In der Studienreformdebatte der vorletzten Jahrhundertwende werden demnach nicht nur andere Stoffe, bessere Lehre und zusätzliche Akteure thematisiert, sondern auch außeruniversitäre *Orte des Studiums* ins Gespräch gebracht. Während die Gründung der Betheler Theologischen Schule eine klare Alternative zum universitären Studium markiert, sind die verbreiteten »theologischen Ferienkurse« oder »Theologischen Wochen« als Ergänzung des Hochschulstudiums konzipiert, die entweder von den Fakultäten oder von kirchlichen Gruppierungen veranstaltet werden;³³ auch hier verbindet sich – ggfs. erhöhter – wissenschaftlicher Anspruch mit einer je bestimmten kirchlichen Positionalität.

Kann im Blick auf die Ausbildungsdebatte seit den 1880er Jahren nun von einer »Spiritualität der Studienreform« gesprochen werden? Versteht man »Spiritualität«, wie oben (1) skizziert, als Impuls einer kritischen Überschreitung des Herkömmlichen mit dem Ziel religiös vertieften, persönlichen Erlebens, so lässt sich so etwas wie die »Spiritualität« der skizzierten Reformanliegen etwa wie folgt charakterisieren: Die starke Kritik an den unzulänglichen Stoffen, Vermittlungsformen und Strukturen des zeitgenössischen Studiums entzündet sich an der Wahrnehmung einer »modernen«, in raschem Wandel befindlichen Gesellschaft, ihrer neu und anders gearteten religiösen Bedürfnisse. Der Gegenwarts- und Wirklichkeitsbezug, den das Studium programmatisch leisten soll, ist also von den Autoren durchaus religiös verstanden: Es ist das Evangelium, das die künftigen Pfarrer in den »wirklichen und heftige[n] Kämpfen unsrer Zeit« zur Wirkung bringen sollen.³⁴

Diese *Spiritualität des gesellschaftlichen Umbruchs*, wie man es nennen könnte, zielt freilich gerade nicht darauf, das universitäre Studium strukturell, personell oder institutionell zu relativieren. Es ist die *akademische* Praktische Theologie, der zugetraut wird, jenen Gegenwartsbezug u. a. durch eine Erweiterung ihres Fächerspektrums zu leisten; und es sind die *universitären* Akteure – Professoren und Studenten – selbst, die in gemeinsamer, seminaristischer Arbeit und im lebendigen, persönlichen Austausch sich den Fragen der Gegenwart wissenschaftlich stellen sollen. Auch da, wo die kritisch-liberale Ausrichtung des Studiums eher kritisch gesehen wird, wird dessen wissenschaftlicher Charakter doch nicht in Frage gestellt.

32 Vgl. Gerhard Ruhbach, Art. Hochschulen, Kirchliche, in: TRE 15 (1986), 423–434, bes. 425 u. 428.

33 Vgl. Eger, Die Vorbildung, 62 f.; Ders., Art. Pfarrervorbildung und -bildung, in: RGG² 4, 1930, 1123 ff., hier 1141 f.

34 Bornemann, Die Unzulänglichkeit, 19.

»Spirituell« sind die Reformbemühungen der liberalen wie der konservativen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts schließlich auch darin, dass sie der »Persönlichkeit« der Beteiligten hohes Gewicht beimessen. Es ist die frei und selbständig urteilende Persönlichkeit des Studenten, auf die die akademische Lehre in Inhalt und Didaktik zielen muss; und es sind die persönlichen, auch die religiösen Qualitäten der Dozenten, die hier zum Zuge kommen sollen. Dabei geht es nach Überzeugung aller an der Debatte Beteiligten nicht um isolierte, »individualistische« Subjektivität; die Reformvorschläge zielen vielmehr – im Einzelnen unterschiedlich – stets auf gemeinschaftliche Elemente, sei es der freie, »unreglementierte« Austausch unter den Studenten, sei es die *vita communis* eines Ferienkurses oder einer Theologischen Schule. Auch dieser persönliche, auf intensives religiöses Erleben zielende Zug der Reform wird aber nicht jenseits des Studiums verortet, sondern dezidiert in dessen sozialem und didaktischem Kontext: Die »spirituellen« Impulse im Umbruch der Moderne werden ganz vom wissenschaftlichen Theologiestudium selbst, von seinen genuinen Disziplinen und Akteuren erwartet.

3. »Theologiestudium ist Zurüstung zum geistlichen Amt«. Zur Reformdebatte in den 1950er Jahren

Im Jahre 1936 notierte Dietrich Bonhoeffer in einem Brief aus London einige Gedanken angesichts der Bitte der Bekennenden Kirche, »als Leiter eines neu zu errichtenden Predigerseminars nach Deutschland zurück[zu]gehen«. Diese Sätze, publiziert 1958, werden im Blick auf das Theologiestudium und seine Alternativen seither häufig zitiert; sie markieren den Horizont der neueren Debatte, aber auch ihre gegenüber dem »Dritten Reich« gänzlich veränderte Konstellation. Bei Bonhoeffer heißt es:³⁵

»An die Universität glaube ich nicht mehr, habe ja eigentlich nie geglaubt [...]. Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernstgenommen werden – was gerade alles drei auf der Universität nicht der Fall ist und unter gegenwärtigen Umständen unmöglich ist. Es muss doch endlich mit der theolog. begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja doch alles nur Angst. »Tu deinen Mund auf für die Stummen« Spr. 31, 8 – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, dass dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?«

35 Brief an Erwin Stutz, Februar 1936, in: *Dietrich Bonhoeffer*, Gesammelte Schriften 1 (Ökumene: Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928–1942), hg. v. Eberhard Bethge, München 1958, 42.

Bonhoeffer skizziert hier das Ausbildungskonzept, das er später im Predigerseminar Finkenwalde praktiziert und in »Gemeinsames Leben« begründet hat; und er stellt seine Kritik des herkömmlichen Studiums in den Horizont einer prinzipiellen Staats- und Kirchenkritik. Es ist dieser doppelte institutionelle Bezug des universitären Studiums, der – *mutatis mutandis* – auch in der Reformdebatte der 1950er thematisch und besonders umstritten ist.

Eröffnet wurde diese Debatte durch einen programmatischen Aufsatz »Reform des Theologiestudiums« der beiden Professoren Wilhelm Hahn (Heidelberg) und Hans-Heinrich Wolf (Bethel), der rasch die Zustimmung mehrerer Landessynoden sowie der Konferenz der Ausbildungsreferenten der EKD fand, der aber ebenso rasch auch heftig kritisiert wurde, u. a. von Friedrich Baumgärtel (Erlangen) und Ernst Käsemann (Göttingen).³⁶ Wieder soll diese Debatte auf ihre implizite »Spiritualität« hin untersucht werden, indem – sehr knapp – die strittigen Gegenstände des Studiums, die Lehr- und Lernvollzüge sowie die Forderung nach alternativen Orten und Akteuren der akademischen Ausbildung skizziert werden und indem gefragt wird, welches Bild der »theologischen Existenz« im Pfarramt und welches Bild von Kirche und Gesellschaft die verschiedenen Reformvorschläge prägen.

Was die *Gegenstände* des Theologiestudiums betrifft, so begegnen bei Hahn / Wolf zunächst Klagen und Bitten, die bereits in der Debatte des 19. Jahrhunderts zu hören waren, nämlich die wachsende Fülle des (vor allem historischen) Stoffes, die das »erzieherisch-bildende Moment des Studiums« gefährde und die selbständige Meinungsbildung erschwere.³⁷ Daher seien zum Einen die Vorlesungen, ja eventuell auch die Sprachanforderungen zu reduzieren,³⁸ zum Anderen müsse der Stoff aber auch erweitert werden, vor allem in der Praktischen Theologie, die – assistiert von der Exegese – die hermeneutischen Bezüge auf die Gegenwart zu stärken habe. Dazu sei es im Studium »notwendig, der Pädagogik, Psychologie und Sozialwissenschaft Raum zu geben« – denn die »Entwicklung der letzten 50 Jahre in Kirche und Welt hat völlig neue Fragestellungen und Aufgaben mit sich gebracht«.³⁹ Den politischen und sozialen Fragen, aber auch »den religiösen und christlichen Problemen in Literatur, Kunst, Film, Presse und öffentlichen Diskussionen« stünden die Pfarrer bislang entweder desinteressiert

36 Vgl. Wilhelm Hahn / Hans-Heinrich Wolf, Reform des Theologiestudiums, in: MPTh 41 (1952), 129–144, zum Hintergrund Anm. 1; Friedrich Baumgärtel, Zur Reform des Theologiestudiums, in: MPTh 42 (1953), 73–92; Ernst Käsemann, Kritik eines Reformvorschlages, in: EvTh 6 (1952/53), 245–259. Vgl. die Überblicke bei Herrmann, Theologische Ausbildung, 31–42; Rössler, Grundriß, 132f.

37 Hahn / Wolf, Reform, 131, vgl. 131f., 134ff.

38 Hebräisch sollte nur noch Wahlfach sein (ebd., 136f.) – insbesondere diese Forderung ist heftig kritisiert worden, vgl. etwa Baumgärtel, Zur Reform, 73ff.; Käsemann, Kritik, 257.

39 Hahn / Wolf, Reform, 138 (i.O. teilweise hervorgehoben), 132.

oder hilflos gegenüber.⁴⁰ Ein Studium, das sich diesen Gegenwartsproblemen systematisch verschließe, könne auf die Anforderungen in der Gemeindegarbeit bzw. im »kirchlichen Amt« (ebd., 133) nicht angemessen vorbereiten.

Auf den ersten Blick werden hier die Forderungen aufgenommen, die bereits die liberale Praktische Theologie um 1900 formuliert hatte, nämlich den Gegenwarts- oder Wirklichkeitsbezug des Studiums zu stärken und damit auch das Pfarramt anschlussfähig zu machen für die Umbrüche der modernen Welt. Auf den zweiten Blick haben sich bei Hahn / Wolf jedoch die Akzente verschoben: Der primäre Bezugsrahmen der Studienkritik ist nicht – wie noch bei Bonhoeffer – die gegenwärtige gesellschaftliche oder politische Situation selbst, sondern vielmehr »die Kirche« oder »die Verkündigung« der Kirche, die in dieser modernen Welt vor neuen seelsorglichen oder »katechetischen Aufgaben« steht. Es ist die Kirche, in deren Auftrag, nämlich als Inhaber eines kirchlichen oder »geistlichen Amtes« der Pfarrer der verwirrenden, dem Glauben entfremdeten und insofern bedrohlichen Gegenwart gegenübersteht.⁴¹ So kann ein Votum Edmund Schlinks von 1945 zustimmend zitiert werden: »Die Kirche muss die Ausbildung des Pfarrernachwuchses selbst in die Hand nehmen bzw. den kirchlichen Charakter der theologischen Ausbildung an den staatlichen Fakultäten sicherstellen.«⁴² Zugespitzt: nicht die Weltferne des Studiums, sondern seine Weltlichkeit, seine Säkularität wird als primäres Problem gesehen.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich zu den *Formen* wie den *Orten* der akademischen Lehre machen. Zwar fordern auch Hahn / Wolf, dass in den Vorlesungen gelegentlich »eine Diskussionsstunde eingerichtet wird« und »das System der Übungen und Seminare auszubauen und zu pflegen sei«; nach angelsächsischem Vorbild sollte zudem ein »Tutorsystem angestrebt werden, in dem jeder Student einen persönlichen Studienberater hat«.⁴³ Wichtiger als diese hochschuldidaktischen Verbesserungen ist ihnen jedoch der Praxisbezug des Studiums: Nach amerikanischem Vorbild könnte jeder Student einer »nahegelegenen Gemeinde zugewiesen« werden, um hier zu beobachten, aber auch praktisch »Dienst zu tun« – auf diese Weise sei »der Gefahr zu wehren, dass [...] Studium und Gemeindedienst unverbindbar auseinanderfallen«.⁴⁴

Auf der gleichen Linie liegt das Plädoyer dieses Reformvorschlages für eine *Stärkung der Kirchlichen Hochschulen*, an denen jeder Student mindestens zwei Semester studieren solle. Denn hier sei die Nähe zur Gemeindepraxis gegeben, vor allem aber eine Einbindung in die »vita communis [...] der Hausgemeinschaft [...] und der Lebensgemeinschaft aller Studierenden«. Eine solche Ver-

40 Ebd., 133, vgl. 130.

41 Zur »Verkündigung« vgl. etwa ebd., 133f.; zum »geistlichen Amt« ebd., 134 u. ö.

42 Zit. bei ebd., 133f.

43 Ebd., 139.

44 Ebd., 142.

gemeinschaftung wiederum sei die notwendige Basis für das »ständige Einüben des Glaubens«, auch für »die Wiedereinführung der Privatbeichte und Meditationsübungen«.⁴⁵ Insbesondere diese »Eingliederung in einer gegenwartsnahe christliche Hausgemeinschaft« wird auch von anderen Stimmen der Reformdebatte wiederholt gefordert.⁴⁶

Es ist vor allem Ernst Käsemann gewesen, der diese Tendenzen zur Verkirklichung des Theologiestudiums ebenso eloquent wie konsistent kritisiert hat, und zwar ausgehend von der Frage nach dem Grundcharakter der akademischen Ausbildung. Es sei doch im Grunde »nicht mehr und nicht weniger als eine kirchliche Fachschule im Rahmen der Universität«⁴⁷, die mittels der Reduktion des wissenschaftlich-theologischen Stoffes, der Forderung nach kirchlicher Gemeinschaft und ortsgemeindlicher Bindung angezielt werde. Demgegenüber sei die Situierung des Theologiestudiums an einer Volluniversität keineswegs allein durch die »Erweiterung des geistigen Horizontes bei den künftigen Pfarrern« begründet oder wegen »des Gespräches zwischen Kirche und Wissenschaft« sinnvoll.⁴⁸ Vielmehr diene die Universität, jedenfalls von ihrer Idee her, dem »selbständigen Urteilen«, das seinerseits die »Aufgeschlossenheit für jegliche noch so unbequeme Wirklichkeit« voraussetze, die »Freiheit zur Preisgabe eines bisher bezogenen Standpunktes und geteilten Vorurteils« und »die Radikalität des Fragens aus dem Wissen um das eigene und ständige Gefragtsein«. Für die Theologie stellt die Universität in dieser Perspektive ein »Wagnis«, ja nicht weniger als »eine Gefahr« dar: »Im Rahmen der Universität muss sich theologische Arbeit ja so vollziehen, dass die Kirche ihre Grundlagen und ihr Handeln freiwillig der kritischen Prüfung ausliefert.«⁴⁹

So »gleicht der Zugang zum geistlichen Amt« an der Universität nicht mehr der gebahnten und geraden Straße, sondern dem Weg durch ein Trichterfeld; das akademische Studium erscheint – wenige Jahre nach dem Krieg – als ein »Kampf«, in dem nur der »radikale Einsatz« zur Freiheit führt. »Zu Einzelnen und Freien werden wir aber nicht ohne weiteres in der Begegnung mit der Kirche, geschweige denn unter dem Einfluss eines Kirchenregiments, sondern im Gegenüber zum Wort des Evangeliums, das jeder nur für sich annehmen kann und in dessen lebendiger und tiefer Erfassung die entscheidende Zurüstung auf das geistliche Amt erfolgt.«⁵⁰

45 Alle Zitate ebd., 140.

46 So in dem sog. »Brackweder Vorschlag« einer ganzen Reihe von Fakultäts-, Predigerseminars- und Kirchenvertretern: Vorschlag zur Reform des Theologiestudiums (Brackwede, Januar 1953), in: MPTh 42 (1953), 260–265, hier 262.

47 Käsemann, Kritik, 254.

48 Ebd., 246; hier auch die folgenden Zitate.

49 Ebd., 247; dort auch das folgende Zitat.

50 Ebd., 249.

Die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter und den institutionellen Bezügen des Theologiestudiums ist für Käsemann daher gefährlich vereinfacht, ja sie erscheint geradezu »primitiv«, wenn sie nur die Quantität des Lehrstoffs oder die Nähe zur ›Gemeinde‹ betrifft.⁵¹ Die Struktur sowie der Ort des Studiums hat vielmehr der Begegnung mit einem Evangelium zu dienen, das nur als *kritische Infragestellung* aller mitgebrachten Standpunkte und gängigen Überzeugungen verstanden werden kann und das darum, soll es ›lebendig erfasst werden‹, zu einer radikalen Vereinzelung der Studierenden führen muss. Daher vermag Käsemann die »Notwendigkeit eines Strukturwandels des theologischen Studiums nicht einzusehen«, insofern die Fächerstruktur, auch das Sprachenlernen der Einübung in die radikale Fremdheit des Evangeliums wie der Kritik an den jeweils verbreiteten Vorurteilen dient. Daher ist ihm zwar neben Kolleg und Seminar auch »die Diskussionsstätte« wichtig, das eigenständig organisierte, selbständige und kritische Gespräch der Studierenden untereinander;⁵² die entsprechende Gemeinschaftsbildung muss jedoch strikt im Rahmen und zugunsten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung selbst geschehen.

Auch im Blick auf die *Akteure* des Theologiestudiums setzt Käsemann daher andere Akzente. Externe, von der Kirche beauftragte Studienberater oder Tutoren lehnt er – ebenso wie Baumgärtel u. a. – strikt ab, ohne freilich die Notwendigkeit einer »geeigneten Anleitung und Betreuung während [des] Studiums« in Abrede zu stellen.⁵³ Aber diese müsste in den *wissenschaftlichen* Betrieb eingebunden, sie müsste – durch »Promovenden, Assistenten, Repetenten« – das akademische Personal stärken. Vor allem aber gehören für Käsemann, erheblich deutlicher als für Hahn / Wolf, die Studierenden selbst zu den Akteuren, den Subjekten ihres Studiums. Nicht ein bindingsloser »Individualismus« der Studierenden ist für ihn das Problem, sondern ihre Unselbständigkeit, ihre »Neigung [...], in Kolonne zu marschieren oder eine solche jederzeit im Rücken zu haben« und damit der Vereinzelung angesichts des Evangeliums weder intellektuell noch emotional standzuhalten.⁵⁴

Die *Situation der Studierenden* ist im Rahmen der hier betrachteten Debatte vor allem von einem »Studentische[n] Votum zur [...] Reform des Theologiestudiums« thematisiert worden, das Heinz Eduard Tödt, nachmals erster Vorsitzender der Gemischten Kommission, 1952/53 als Sprecher einer Gruppe

51 Ebd., 245; vgl. auch die Grundsatzkritik, man müsse zunächst »nicht ohne geheime Erschütterung bemerken, dass die gegebene Therapie mehr an der Frage der Quantität als der Qualität orientiert ist« (ebd., 254).

52 Vgl. ebd., 252.

53 Ebd., 258; vgl. dort auch für das Folgende. Zu Baumgärtels Kritik vgl. *Baumgärtel, Zur Reform*, 77f.: »Oberlehrer- und Paukerkollegium der Tutoren«, »Einbruch der Mittelmäßigkeit in die Lehrkörper der Universitäten«.

54 *Käsemann, Kritik*, 251, vgl. 252, 259.

Heidelberger Studenten verfasst hat.⁵⁵ Detailliert skizziert das Votum die ökonomische Situation, die Bildungsvoraussetzungen und vor allem das »*Lebensgefühl* der jetzt studierenden [...] Generation«: eine oft »sehr frühe Inanspruchnahme in den gespannten Verhältnissen der Kriegs- und Nachkriegsjahre«, ein »überhastetes Zeitgefühl« und nicht zuletzt ein »unsicheres Misstrauen, das im Verein mit dem Fehlen gefestigter Ordnungen in eine [...] Verslossenheit führt, die oft falsch als ›Individualismus‹ interpretiert wird«. Schon deswegen würden viele Versuche einer »*vita communis*« in Studentengemeinden, Studienhäusern oder Kirchlichen Hochschulen schlicht misslingen.⁵⁶

Das studentische Votum konzentriert sich angesichts dieser Verhältnisse auf die Verbesserung der internen Studienbedingungen, indem u. a. eine realistische Gewichtung der Vorlesungen, vermehrte Wahlmöglichkeiten, die Einrichtung von forschungsorientierten »Oberseminaren« mit selbständiger Mitarbeit der Studierenden skizziert werden. Auch die nötige pädagogische Begleitung der Einzelnen wird erheblich präziser situiert als in anderen Beiträgen, nämlich in den disziplinspezifischen Einführungsseminaren, die durch »Famuli und ältere Studenten« begleitet werden sollen.⁵⁷ Insgesamt zielt auch das Votum Tödts vor allem auf eine gestärkte *studentische Selbständigkeit*; das »Hereinwachsen in die kirchliche Gemeinschaft«⁵⁸ wird demgegenüber als unproblematisch gesehen.

Wie in der Studienreformdebatte der liberalen Theologie stehen auch hinter den hier skizzierten Voten offenbar unterschiedliche Bilder des Pfarrberufs, der gegenwärtigen Gesellschaft, in der dieser Beruf wirken soll, und letztlich des kirchlichen Lebens, das den Kontext des »geistlichen Amtes« darstellt.⁵⁹ Käsemann wendet den kritischen Impetus seines Beitrags ausdrücklich – und im dezidierten Gegensatz zu Hahn / Wolf – auch gegen die kirchliche Praxis selbst,⁶⁰ die den Pfarrer – statt die Laien »stärker als bisher zu mobilisieren« (ebd., 259) – zum einzigen Repräsentanten der Kirche mache und das Amt damit strukturell wie faktisch überfordere. Die Klage des »Stoffüberhangs«, der Hetze und der inneren Isolation treffe doch eher auf die pastorale Praxis zu als auf das Studium. Gleichwohl redet Käsemann nicht einem Teampfarramt oder einer gemeinsamen Gemeindeleitung das Wort, sondern schärft die vom Evangelium selbst geforderte Vereinzelung in drastischer Bildsprache ein:

55 Heinz Eduard Tödt, Studentisches Votum zur Frage der Reform des Theologiestudiums, in: ZThK 50 (1953), 99–121; vgl. die Würdigung bei Herrmann, Theologische Ausbildung, 36ff.

56 Vgl. Tödt, Studentisches Votum, 100–104; dort auch die Zitate.

57 Vgl. im Einzelnen ebd., 115–119, Zitate ebd., 117, 119.

58 Ebd., 113.

59 Vgl. zum Folgenden auch die knappe Skizze bei Rössler, Grundriß, 133f.

60 Vgl. zum Folgenden Käsemann, Kritik, 255f.

»Faktisch ist der Weg im geistlichen Amt stets ein Springen durch ein Trichter- und Minenfeld, so dass eine Ausbildung, die nicht darauf vorbereitet, ihren Namen gar nicht verdient und hier ersparte Opfer nachträglich vielfältig gebracht werden müssen.«⁶¹

Das »geistliche Amt«, auf das die Ausbildung vorzubereiten hat, steht – im Namen des Evangeliums – der Gegenwart prinzipiell kritisch gegenüber; die radikale Freiheit, zu der es (auch politisch) aufruft, fordert von der Pfarrperson wie von jeder Christin eine selbstkritische Abkehr von allem Hergebrachten und Gewohnten. Hier steht offenbar eine ausgesprochen profilierte »Spiritualität« im Hintergrund, nämlich gleichsam eine *Spiritualität der Kritik*. Insofern die Theologie als Wissenschaft ihrerseits wesentlich der Kritik, der reflektierten Selbständigkeit und der freien, lebendigen Aneignung des Evangeliums durch die Einzelnen verpflichtet ist, muss sich jene Spiritualität allerdings gerade nicht gegen die Strukturen des universitären Theologiestudiums wenden, sondern kann dieses vielmehr gegen jede kirchlich-institutionelle Einflussnahme und Bevormundung verteidigen.

Im Blick auf die stärker kirchlich orientierten Reformvorschläge kann man dagegen vielleicht von einer *Spiritualität der Integration* sprechen. Bezugspunkt des »geistlichen Amtes« und seines Verkündigungsauftrags ist hier die kirchliche Gemeinschaft und deren – durchaus anspruchsvolle, elitäre – »praxis pietatis«.⁶² Ein Studium, das der »Distanzierung von der Kirche zugunsten der freien Forschung« und eines entsprechend individuellen Studienbetriebs dient,⁶³ bedarf in dieser Sicht einer durchgreifenden Reform. Deren Logik zielt auf eine enge und durchgehende Verbindung zur gemeindlichen Praxis, auf eine religiös bestimmte, kirchlich unterstützte »Lebensgemeinschaft aller Studierenden«⁶⁴ und nicht zuletzt auf eine inhaltliche Gestaltung der Studienfächer, die ganz auf die vielfältigen, ihrerseits integrativen Aufgaben der Kirche in der Gegenwart gerichtet ist.

4. Transzendenzerfahrung im Theologiestudium? Einige Ergebnisse

Der knappe und höchst selektive Blick in die Reformgeschichte des Theologiestudiums hat die Ausgangsthese bestätigt: Die lange Reihe der einschlägigen Verbesserungsvorschläge kann gelesen werden als Ausdruck eines dezidiert

61 Käsemann, Kritik, 248.

62 Vgl. die Hinweise auf »liturgische Ordnung«, »Privatbeichte und Meditationsübungen« bei Hahn / Wolf, Reform, 140.

63 Ebd., 134.

64 Ebd., 140.

religiösen Impulses zur Überschreitung des Vorfindlichen – eines Impulses, den die höchst stabile Struktur des universitären Studienbetriebs⁶⁵ offenbar immer aufs Neue auslöst. So haben die Forderungen nach einer thematischen Erweiterung, nach zusätzlichen Akteuren und alternativen Orten der Ausbildung, die mit der aktuellen Debatte um ›Spiritualität im Theologiestudium‹ einhergehen, bereits eine lange Geschichte; immer wieder zielen die entsprechenden Vorschläge darauf, das persönliche Engagement, ja die religiöse Subjektivität der Studierenden zu stärken. Dabei differieren freilich die Ansichten, an welchem Ort, in welchem institutionellen Bezugsfeld dieses intensivisierte Erleben der Theologiestudenten zu erhoffen und zu fördern sei.

Die Reformdebatte der liberalen Theologie um die vorletzte Jahrhundertwende bringt, wie oben skizziert, so etwas wie eine Spiritualität des *gesellschaftlichen Umbruchs* zum Ausdruck: Die vielfältige, im ständigen Wandel begriffene Kultur der Gegenwart soll im Studium, vor allem mittels einer Reorganisation der Praktischen Theologie eigens und dezidiert zum Thema werden. Das Theologiestudium muss die gegenwärtige »Wirklichkeit zeigen« (Paul Drews), und zwar so, dass den Studenten die religiösen Herausforderungen dieser gesellschaftlichen Lage deutlich, ja zu ihrer eigenen Herausforderung werden. Es ist das Studium selbst, seine alten und neuen Gegenstände wie seine pädagogischen Vollzüge, in denen das religiöse Erleben – und in diesem Sinne: die Spiritualität – des kulturellen Umbruchs zu ihrem Recht kommen kann.

Auch in den Debatten der 1950er Jahre bilden die Umbrüche der modernen Gesellschaft einen wesentlichen Horizont der Reformvorschläge. Hatten schon Bonhoeffer und andere Stimmen der Bekennenden Kirche das staatlich-totalitäre Handeln wie die dadurch geprägte Gesellschaft zum Anlass für eine Neuordnung der theologischen Ausbildung genommen, so wird auch nach dem Krieg die Gesellschaft als ein tendenziell bedrohliches, jedenfalls aber herausforderndes Gegenüber wahrgenommen; ihre konstruktive religiöse Deutung und insofern ihr ›spirituelles‹ Potenzial scheint dagegen schwieriger geworden zu sein. Stattdessen kommt vermehrt ein anderes institutionelles Bezugsfeld des religiösen Erlebens in den Blick, nämlich *die Kirche* als der Kontext der zukünftigen Berufstätigkeit. Insbesondere die Reformimpulse, die auf eine stärkere Integration von Studium und kirchlicher Praxis drängen, verorten die genuin religiöse Praxis der Studierenden in ›der Gemeinde‹ oder doch in ›christlichen Lebensgemeinschaften‹, die ihren Ort in landeskirchlichen Studienzimmern oder an Kirchlichen Hochschulen haben sollen. Die Hoffnung auf inspirierende, auch das Studium prägende Erfahrungen, und in diesem Sinne

65 Vgl. das ernüchternde Resümee bei Rössler, Grundriß, 134: »Die Struktur der Ausbildung an der Universität unter Einschluss des Examens ist von den Reformplänen praktisch unberührt geblieben.«

eine ›spirituelle‹ Praxis wird gelegentlich in eher elitären Zirkeln, meist jedoch in der alltäglichen Praxis der Ortsgemeinde situiert.

Ernst Käsemann und andere kritische Theologen schließlich sehen weder die gesellschaftliche Wirklichkeit noch die kirchlich-institutionelle Realität als den sachgemäßen Ort einer intensiven ›geistlichen‹ Erfahrung. Die Begegnung mit dem Wort des Evangeliums gilt ihnen vielmehr als eine *kritische Erfahrung* radikaler Verunsicherung und Vereinzelung, als ein permanenter ›Kampf‹ oder ein ›Springen im Minenfeld‹, das sich zunächst in der Praxis des universitären Studiums selbst zu ereignen hat – erst wer hier die entsprechenden ›Opfer‹ an mitgebrachter Sicherheit gebracht hat, wird auch in der pastoralen Praxis das Evangelium als kritische Macht erfahren und weitergeben können. Die ›Spiritualität der Kritik‹ verortet das Erleben überwältigender Transzendenz weder in der ›Zugluft der modernen Kultur‹ (W. Bornemann) noch in der »brüderlichen Gemeinschaft« der Kirche (W. Hahn / H.-H. Wolf), sondern in einer stets noch ausstehenden, unverfügbar sich ereignenden »lebendiger und tiefer Erfassung« des Evangeliums, das gleichsam seine eigene, je neue Wirklichkeit erschafft.

Die gegenwärtige Debatte um die Rolle von ›Spiritualität‹ im Theologiestudium nimmt offenbar nicht nur einzelne Motive der einschlägigen Reformdebatte auf, etwa den Rekurs auf alternative Orte und Akteure des Studiums, sondern sie verortet auch den Grundimpuls, den das Stichwort ›Spiritualität‹ markiert, nämlich die kritische Transzendenz des Gegebenen im intensivierten religiösen Erleben, in den drei institutionellen Bezugshorizonten, die in den hier untersuchten Debatten hervorgetreten sind: Es ist die zunehmende ›spirituelle‹ Praxis in der *gegenwärtigen Kultur*, an der sich die Forderung nach entsprechenden Themen im Studium entzündet, und es sind *kirchliche* Orte, etwa Kommunitäten oder Bildungshäuser sowie *kirchliche* Expert/innen, die für diese Thematisierung des ›Spirituellen‹ im Studium herangezogen werden. Dominant scheint dabei jedoch der dritte Bezugshorizont zu sein, nämlich die Suche nach einer spirituellen Praxis, die sich in der Gesellschaft, die sich aber auch in der normalen kirchlichen Praxis gerade nicht immer schon findet, sondern die eher elitäre, wenn nicht exotische Züge trägt. Zugespitzt: Die ›Spiritualität‹ im Theologiestudium ist eine *wesentlich ausstehende*, immer neu zu erlebende Praxis; sie ist in diesem Sinne eine Erfahrung radikaler Transzendenz.

In der Tradition der Reformdebatte, wie sie hier skizziert wurde, wird diese radikale, weder gesellschaftlich noch kirchlich vermittelte Transzendenz allerdings nicht jenseits des ›normalen‹ Studienbetriebs, sondern gerade *in seinem Kern* verortet: in der gemeinsamen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den historischen wie den gegenwärtigen Zeugnissen des Glaubens. Sowohl die liberale Praktische Theologie um 1900 wie auch die kritische Exegese der 1950er artikulieren einen religiösen Impuls des persönlichen Überschritts, der sich in einem – recht verstandenen und gestalteten – akademischen Studium selbst

ereignen kann und soll. Die ›Spiritualität der Studienreform‹ ist insofern in ihrem Hauptstrom eine Spiritualität der wissenschaftlichen Praxis.

Es wird abzuwarten sein, ob es auch in der gegenwärtige Debatte gelingen wird, das mit ›Spiritualität‹ Gemeinte und Gewollte nicht allein jenseits des Theologiestudiums zu suchen, sondern die Transzendenz des persönlichen Erlebens vielmehr in den Strukturen einer gemeinsamen, reflektierten und eigenständigen wissenschaftlichen Arbeit selbst zu finden und ans Licht zu bringen. Wie dies geschehen könnte, dazu bietet die Geschichte der Studienreform reiche Anregung – und manchen kritischen Impuls.

Wie studiert man »kirchliches Interesse«?

Die Frage, die das Thema meiner Überlegungen bildet, ist bewusst im Anschluss an Schleiermacher formuliert, kommt aber so bei ihm nicht vor. Ich habe diese Anknüpfung an Schleiermacher gewählt, weil ich der Überzeugung bin, dass von seinem Theologieverständnis her wichtige, bisher vielleicht noch nicht hinreichend beachtete Einsichten zur Aufnahme des Tagungsanliegens zu gewinnen sind; dass von ihm her aber auch die Bedenken erklärt und nachvollzogen werden können, die *gegen* das Konzept einer im Theologiestudium zusätzlich zu erwerbenden spirituellen Kompetenz erhoben werden können. Ich teile diese Bedenken gegen dieses Konzept, meine aber auch das in dem Konzept zum Ausdruck kommende Anliegen zu verstehen. Aber die Aufnahme des Anliegens, durch das Theologiestudium (auch) spirituelle Kompetenz zu vermitteln, erfolgt meines Erachtens auf legitime und sachgemäße Weise dadurch, dass im Studium das zur Geltung kommt, gefördert und entwickelt wird, was Schleiermacher »kirchliches Interesse« nennt.¹ Diese These will ich in dem vorliegenden Text vertreten.

1. Begriff und Aufgabe der Theologie bei Schleiermacher

Ich orientiere mich an dem – leistungsfähigen – Theologiekonzept, wie Schleiermacher es vor allem in seiner »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums« vorausgesetzt und entfaltet hat.² Es hat für unsere Fragestellung den

1 Zur Bedeutung Schleiermachers für das Thema »Theologische Ausbildung und Spiritualität« vgl. auch den Beitrag von *Hermisson*, in diesem Band 63–88.

2 Meine Hauptquelle ist daher *Friedrich Schleiermachers »Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen«* von 1830² [künftig zitiert als: KD]. Die KD will eine enzyklopädische Darstellung des theologischen Studiums sein und ist es auch. Das empfiehlt sie als Quelle für unser Thema. Sie wurde 2002 von Dirk Schmid bei de Gruyter, Berlin / New York letztmals kritisch herausgegeben. Ich zitiere hier jedoch nach der insgesamt übersichtlicheren, orthographisch leicht modernisierten und deshalb besser lesbaren Ausgabe von

Vorteil, dass darin der Zusammenhang von wissenschaftlicher Arbeit und geistlicher Ausrichtung besonders pointiert zum Ausdruck gebracht wird.³ Allerdings wird der Aspekt, der von meiner Themaformulierung her im Zentrum steht, also das »Studium kirchlichen Interesses« bei Schleiermacher nicht eigens ausgeführt. Das hat die Konsequenz, dass ich mich im Laufe meines Vortrags immer mehr von Schleiermachers Text lösen werde und seine Konzeption in dieser Hinsicht weiterzuentwickeln versuche. Das ist aber nicht als *sachliche* Distanzierung zu verstehen, wie sich zeigen wird.

1.1 Kirchenleitung und Theologie bei Schleiermacher

»Die Theologie eignet nicht allen, welche und sofern sie zu einer bestimmten Kirche gehören, sondern nur dann und sofern sie an der Kirchenleitung teilhaben; so dass der Gegensatz zwischen solchen und der Masse und das Hervortreten der Theologie sich gegenseitig bedingen. – Der Ausdruck *Kirchenleitung* ist hier im weitesten Sinne zu nehmen, ohne daß an irgendeine bestimmte Form zu denken wäre« (KD § 3, S. 2).

Mit diesen bekannten Sätzen aus Schleiermachers Kurzer Darstellung des theologischen Studiums wird Kirchenleitung im Blick auf ein elementares Strukturmerkmal, nämlich im Blick auf den »Gegensatz« zwischen denen, die an der Kirchenleitung (im engeren Sinn⁴) teilhaben, und der »Masse« beschrieben. Von dem her, was Schleiermacher in KD § 278, S. 107 über die Grundsätze des Kirchendienstes schreibt, bietet es sich an, die abwertend klingende Bezeichnung »Masse« durch die Formulierung »überwiegend Empfängliche« zu erset-

Heinrich Scholz, Leipzig 1910 / Hildesheim ⁴1961. Ferner habe ich die Nachschrift der Enzyklopädievorlesung Schleiermachers (künftig zitiert als: Theologische Enzyklopädie), die durch D. F. Strauß auf uns gekommen ist und von Walter Sachs bei de Gruyter, Berlin / New York 1987 herausgegeben wurde, herangezogen sowie Schleiermachers (posthum veröffentlichte) »Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt« [künftig abgekürzt: PTh], hg. von Jakob Frerichs, Berlin 1850, verarbeitet. Außerdem habe ich die erste (1821/22) und zweite (1830/31) Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre zum Vergleich für bestimmte Aussagen und Formulierungen konsultiert. Vergleicht man diese verschiedenen Texte und Auflagen miteinander, so zeigt sich, dass Schleiermachers Verständnis von Kirchenleitung nicht schon in der ersten Auflage der Kurzen Darstellung von 1810 fertig vorlag, sondern zwischen 1810 und 1830 *Wandlungen* (auch terminologischer Art) durchgemacht hat, die meines Erachtens als *Klärungen* zu beurteilen sind.

3 Schleiermacher bewegt sich damit auf der Bahn, die Luther als Regeln für das rechte Theologiestudium durch die drei Begriffe »Oratio, meditatio, tentatio« (dt. Gebet, konzentriertes Nachdenken, Anfechtung) vorgegeben hat (WA 50,657–661).

4 In Schleiermachers reifer Theorie der Kirchenleitung ist zu unterscheiden zwischen der Kirchenleitung im *weiten* Sinn, an der alle Christen (durch ihr Mitteilen oder Empfangen) teilhaben, und der Kirchenleitung im *engeren* Sinn, an der nur die »Herausragenden« als die überwiegend Mitteilenden teilhaben. Für Letztere ist das Theologiestudium eine notwendige Voraussetzung.

zen und diese im Sinne eines (bloß relativen) Gegensatzes den »überwiegend Wirksamen« gegenüberzustellen.

Schleiermachers Terminologie bezüglich der Kirchenleitung ist insgesamt nicht einheitlich. In den ersten Paragraphen der zweiten Auflage der Kurzen Darstellung⁵ gebraucht er die Begriffe »Kirchenleitung« und »Kirchenregiment« so, als seien sie *Synonyme*⁶. Im Gegensatz dazu wird ab § 274 (S. 105) »Kirchenleitung« als *Oberbegriff* gefasst, unter den »mit der Richtung auf das Ganze [sc. einer Kirche], das *Kirchenregiment*, [...] mit der Richtung auf die einzelne Lokalgemeinde de(r) *Kirchendienst*«⁷ geordnet werden. Diesen Sprachgebrauch behält Schleiermacher auch bis zum Ende der Kurzen Darstellung bei. Der Begriff »Kirchenregiment« wird also in der Kurzen Darstellung äquivok gebraucht: einerseits (so KD § 3, S. 2) als Synonym zu »Kirchenleitung [...] im weitesten Sinne«, andererseits (so KD § 274, S. 105) als Bezeichnung für »die [kirchen-]leitende Tätigkeit mit der Richtung auf das Ganze«⁸. Da der zwischen »Kirchenleitung« und »Kirchenregiment« *differenzierende* Sprachgebrauch der spätere und der leistungsfähigere ist,⁹ schließe ich mich ihm an, ich *unterscheide* also zwischen »Kirchenleitung« und »Kirchenregiment« und zwar so, dass

- »Kirchenleitung« sowohl das »Kirchenregiment« als auch den »Kirchendienst« umfasst,
- »Kirchenregiment« die Form der Kirchenleitung bezeichnet, die sich auf das *Ganze einer Kirche* richtet und
- »Kirchendienst« die Form der Kirchenleitung bezeichnet, die sich auf eine *einzelne Gemeinde* richtet.
- In *keinem* Fall bezeichnet »Kirchenleitung« bei Schleiermacher ein Amt, eine Person oder eine Organisation, sondern in jedem Fall bezeichnet der Begriff ausschließlich eine *Aufgabe* oder *Funktion*, die von einer Person oder einem Organ ausgeführt wird.
- Wie ist nun – im Anschluss an Schleiermacher – die Aufgabe und Funktion von Kirchenleitung zu verstehen und wie ist der Zusammenhang zwischen Kirchenleitung und Theologie zu bestimmen?

5 Insbesondere in KD §§ 5 und 12; zu vergleichen sind aber die §§ 3 bis 13 insgesamt.

6 Vgl. KD § 5, S. 2: »eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment«; sowie KD § 12, S. 5, wo Schleiermacher sagt, dass »alle wahren Theologen auch an der Kirchenleitung teilnehmen und alle, die in dem Kirchenregiment wirksam sind, auch in der Theologie leben ...«.

7 Vgl. auch Schleiermacher, Theologische Enzyklopädie (s. o. Anm. 1), 252ff.

8 Die Äquivokation erklärt sich vermutlich aus der *unvollständigen* Korrektur der Terminologie der 1. Auflage in der 2. Auflage. In der 1. Auflage hatte Schleiermacher noch »Kirchenregiment im engeren Sinne« vom »Kirchendienst« unterschieden (KD § 274f., S. 105f.).

9 Dass es glücklich ist, die Kirchenleitung in Bezug auf die Gemeinde als *Kirchendienst*, die in Bezug auf die Gesamtkirche jedoch als *Kirchenregiment* zu bezeichnen, will ich damit nicht behaupten.

a) *Ziel aller kirchlichen Arbeit, Entwicklung und Leitung*

Schleiermacher nennt immer wieder als Aufgabe, Zweck und Ziel der Kirchenleitung die »Förderung« der Kirche. Aber an welchem Maßstab bemisst sich, wodurch die Kirche gefördert wird? Die Antwort darauf findet sich in der »Kurzen Darstellung« gleich an drei Stellen fast gleichlautend formuliert. Die Grundform dieser Zielangabe lautet: »der letzte Zweck« der christlichen Theologie besteht darin, »das eigentümliche Wesen desselben [sc. des christlichen Lebens] in jedem künftigen Augenblick reiner darzustellen« (so KD § 84, S. 36).¹⁰ Das Ziel aller Theologie und darum auch aller theologisch verantworteten Kirchenleitung ist also *reinere Darstellung*, wobei Schleiermacher das, was reiner dargestellt werden soll, im erstgenannten Text als »das christliche Leben«, in den beiden anderen Fällen als »das Christentum« bzw. als »die Idee des Christentums« bezeichnet, ohne dass damit ein inhaltlicher Unterschied gemeint wäre.

Nun könnte die Rede vom reineren Darstellen des Christentums als Aufgabe, Ziel und letztem Zweck von theologisch verantworteter Kirchenleitung sehr theoretisch und abstrakt, sozusagen kopflastig klingen. Aber man muss sagen: Das ist von Schleiermacher nicht intendiert. Vielmehr geht es ihm um eine umfassende, unreduzierte Erfassung und ein anschauliches, konkretes Zum-Ausdruck-Bringen dessen, was das Christentum ausmacht; denn *Darstellung* ist für ihn das (einzige) Mittel zur religiösen *Mitteilung*¹¹ und damit dessen, was man als *Sendung* oder *missionarischen Auftrag* der christlichen Kirche bezeichnen könnte. Dazu passt es, dass Schleiermacher dort, wo er in der Kurzen Darstellung zum dritten Mal Aufgabe, Zweck und Ziel der Kirchenleitung nennt (KD § 313, S. 120, s. o. Anm. 9), der Formulierung »immer reiner zur Darstellung zu bringen« die Worte folgen lässt: »und immer mehr Kräfte für sie zu gewinnen«. Seinem Verständnis der Aufgabe und Funktion der Kirchenleitung wohnt also auch ein expandierendes, verbreitendes, missionarisches Moment inne.

b) *Die Wirkungsweise der Kirchenleitung*

Fragt man, wie Schleiermacher sich die Wirkungsweise von Kirchenleitung denkt, so sieht man sich in der Kurzen Darstellung an den Abschnitt über die

10 Die beiden anderen Formulierungen lauten: »alle besonnene Einwirkung auf die Kirche, um das Christentum in derselben reiner darzustellen [...]« (KD § 263, S. 101) sowie: »die Idee des Christentums nach der eigentümlichen Auffassung der evangelischen Kirche in ihr immer reiner zur Darstellung zu bringen, und immer mehr Kräfte für sie zu gewinnen« (KD § 313, S. 120).

11 Siehe dazu *Christiane Braungart*, Mitteilung durch Darstellung. Schleiermachers Verständnis der Heilsvermittlung, Marburg 1998.

Praktische Theologie verwiesen¹². Alles, was Schleiermacher hierzu ausführt, baut sich in Dualen auf, die als *relative* Gegensätze zu verstehen sind:

Die Tätigkeit der Kirchenleitung entsteht daraus, dass (so KD § 257, S. 99) »die Gefühle der Lust und Unlust an dem jedesmaligen Zustand der Kirche zu klarem Bewusstsein« gebracht werden. Das ist die Aufgabe der *philosophischen* Theologie. Dass daraus »die besonnene Tätigkeit« resultiert, durch die die Kirche geleitet wird, ist hingegen Aufgabe der *praktischen* Theologie¹³. Eine solche *besonnene* Tätigkeit setzt Aufmerksamkeit und Nachdenklichkeit voraus und muss ihrerseits bewusst geordnet und zielorientiert gestaltet werden.¹⁴ Diese besonnene Leitung kann Schleiermacher in KD § 12, S. 5 auch als »kunstgerechte« Leitung bezeichnen und beides abheben gegen »lediglich eine verworrene Einwirkung«. »Kunstgerecht« ist dabei nicht abzuleiten von »künstlerisch«, sondern von »gekonnt«. Und »verworren« ist demgegenüber dasjenige, das nicht von einem klaren Bewusstsein und deutlichen Zielvorstellungen geleitet wird. Damit eine besonnene, kunstgerechte Kirchenleitung zustande kommen kann, müssen die »Gemütsbewegungen«, die mit den Gefühlen der Lust und Unlust zusammenhängen, geordnet werden und eine zielgerichtete Orientierung bekommen. Hier ist der Ort und das ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Reflexion in der Kirchenleitung, also der Theologie.¹⁵

Voraussetzung für eine gedeihliche Mitwirkung an der Kirchenleitung ist nun nach Schleiermacher die Vereinigung von »kirchlichem Interesse und wissenschaftlichem Geist in jedem«, der an der Aufgabe der Kirchenleitung teilnimmt (so § 12, S. 5 sowie § 258, S. 99). Dabei muss beides nicht notwendigerweise *gleichgewichtig* vorhanden sein, aber auf keines dieser beiden Elemente kann verzichtet werden. Für Schleiermacher ist demzufolge die wissenschaftliche Bildung eine notwendige, aber für sich alleine nicht hinreichende Voraussetzung für die Teilnahme an der Kirchenleitung. Ihr muss in jedem Fall das kirchliche Interesse zur Seite stehen.¹⁶ Erst beide zusammen sind die hinreichende Vor-

12 KD § 25, S. 10: »Der Zweck der christlichen Kirchenleitung ist sowohl extensiv als intensiv zusammenhaltend und anbildend; und das Wissen um diese Tätigkeit bildet sich zu einer Technik, welche wir, alle verschiedenen Zweige derselben zusammenfassend, mit dem Namen der *praktischen Theologie* bezeichnen«.

13 Ähnlich in Theologische Enzyklopädie (s. o. Anm. 1), S. 251: »Die praktische Theologie soll die Regeln enthalten, wie jedesmal dasjenige, was ein Gegenstand des Wohlgefallens ist, festgehalten und entwickelt werden kann, und umgekehrt was Gegenstand des Mißfallens ist, aufgehoben.«

14 So ebenfalls KD § 257, S. 99.

15 So ebd.

16 In der Theologischen Enzyklopädie (s. o. Anm. 1) S. 251 ordnet Schleiermacher die »Materie« der kirchenleitenden Tätigkeit dem kirchlichen Interesse, ihre »Form« dem wissenschaftlichen Geist zu. Was mit diesen beiden Elementen gemeint ist, werden wir gleich noch genauer betrachten und bedenken müssen.

aussetzung für die Mitwirkung an der Kirchenleitung – zum Beispiel in Form des Pfarramtes.

Die Aufgabe der Kirchenleitung besteht nun – allgemein gesprochen – darin, »alles, was [...] gut erscheint, fruchtbar machen, das Entgegengesetzte aber unwirksam machen und umändern wollen«¹⁷. Das wirksame Handeln der Kirchenleitung hat demzufolge einerseits (bezogen auf das gut Erscheinende) verbreitenden, andererseits (bezogen auf das ungut Erscheinende) reinigenden Charakter¹⁸ bzw. es ist in der ersten Hinsicht »erbauend« und in der zweiten Hinsicht »regierend«¹⁹. In den Worten »reinigend«²⁰ und »regierend« ist stets ein *kritisches* Element enthalten, das für Schleiermachers Verständnis von Kirchenleitung und Theologie ebenso konstitutiv ist wie die Verwendung der Verben »fruchtbar machen«²¹, »erbauen«²² oder »aufregen«²³ in positiver Hinsicht. Während die zuletzt genannten Worte für das *vorwärtsdrängende, erweiternde* Element theologisch verantworteter Kirchenleitung stehen, die er sogar zur *Heterodoxie*, allerdings nicht zur Häresie ermutigt²⁴, erinnern Worte wie »unwirksam machen«²⁵, »regieren«²⁶, »beschränken«²⁷ oder »warnen«²⁸ an das kritisch-reinigende Element von theologisch verantworteter Kirchenleitung. Beides gehört für Schleiermacher untrennbar zusammen, es bedingt und fordert sich gegenseitig. So lässt sich der theologisch verantwortete kirchenleitende Prozess beschreiben als ein »Oszillieren«²⁹ zwischen Voranschreiten und Korrektur, Erkundung und Ordnung. In einem von mir zu verantwortenden Bild gesagt: zwischen »Düngen und Beschneiden«. Kirchenleitung ist demzufolge so

17 KD § 259, S. 100.

18 So in: Die christliche Sitte, hg. von Ludwig Jonas, Berlin ²1884, S. 97 ff. und S. 291 ff.

19 So KD § 279, S. 107; ähnlich KD § 293, S. 113 sowie KD § 301, S. 115.

20 Das erinnert wohl nicht zufällig an Jesu Bildwort vom Weinstock und den Reben in Joh 15,1–6, bes. V. 2f.

21 KD § 259, S. 100.

22 KD §§ 279 und 280, S. 107f.

23 KD § 313, S. 120. Wir würden dafür heute das Wort »anregen« verwenden.

24 KD § 203–206, S. 77–79. Siehe dazu die erhellenden Bemerkungen von *Johannes Dittmer*, Das Leben der Kirche und ihrer Lehre, in: *Uta André / Frank Miede / Christoph Schwöbel* (Hg.), Leben und Kirche, Marburg 2001, 221–263, bes. 247f.

25 KD § 259, S. 100.

26 KD § 279, S. 107.

27 KD § 313, S. 120.

28 Ebd.

29 Zur Bedeutung dieses Begriffs und dieser von Schleiermacher aus der Naturphilosophie seiner Zeit übernommenen Vorstellung für sein wissenschaftliches Denken siehe die umfangreiche, fundierte Arbeit von *Johannes Dittmer*, Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive, Berlin / New York 2001, 275–277 (siehe dazu auch die weiteren Stellenangaben zum Begriff »Oszillieren« im dortigen Register).

etwas wie Gartenarbeit. Und diese Tätigkeit bzw. dieser Prozess ist in dieser Welt unabgeschlossen, hat aber eine eindeutige Zielrichtung.

c) *Das Erfordernis des Zusammenstimmens*

In den bisherigen Ausführungen wurde eine (im allgemeinen theologischen Bewusstsein durchaus gespeicherte) Bestimmung aus Schleiermachers Theorie der Kirchenleitung noch nicht bedacht, ja noch nicht einmal auch nur erwähnt, nämlich dass es sich dabei um eine *zusammenstimmende* Leitung der christlichen Kirche handeln müsse. Das ergibt sich aus der Aussage Schleiermachers, dass die Theologie »der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln [ist], ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist«³⁰. Wenn ich es recht sehe, nimmt Schleiermacher an keiner Stelle in der Kurzen Darstellung den Begriff »zusammenstimmend« noch einmal explizit auf, um ihn zu erläutern.³¹ Gleichwohl lässt sich mit Blick auf Schleiermachers Gesamtkonzeption die These vertreten, dass in der *Art und Weise*, wie er die relativen Gegensätze einander zuordnet, die zusammengenommen die Kirchenleitung konstituieren, das Kriterium des Zusammenstimmenden jeweils implizit beachtet und zur Geltung gebracht wird. Das ist vor allem einerseits der relative Gegensatz zwischen den Hervorragenden und der Masse,³² deren angemessenes Verhältnis Schleiermacher mit den Termini »Methode des Umlaufs«³³ oder »Circulation der Mitteilung«³⁴ beschreibt, andererseits der relative Gegensatz zwischen »wissenschaftlichem Geist« und »religiösem bzw. kirchlichem Interesse«.³⁵ Dabei sei noch einmal an die diesbezügliche Grundthese Schleiermachers erinnert: »Wenn demzufolge alle wahren Theologen auch an der Kirchenleitung teilnehmen, und alle, die in dem Kirchenregimente [sprich: in der Kirchenleitung] wirksam sind, auch in der Theologie leben: so muß ungeachtet der einseitigen Richtung beider doch beides, kirchliches Interesse und wissenschaftlicher Geist in jedem vereint sein.«³⁶ Was heißt das im Einzelnen?

30 KD § 5, S. 2.

31 Er ist wohl bei dem mitgedacht, was oben (in 1.1.b) unter den Stichworten »besonnen« und »kunstgerecht« angesprochen wurde.

32 So in KD § 3, S. 2.

33 KD § 268, S. 103.

34 PTh, S. 49.

35 KD § 9, S. 3; § 12, S. 5 und § 258, S. 99.

36 KD § 12, S. 5.

1.2 Wissenschaftlicher Geist bei Schleiermacher

Auch wenn für mein und unser gemeinsames Thema der Schwerpunkt auf dem *kirchlichen Interesse* liegt, so möchte ich doch wenigstens kurz auf das blicken, was Schleiermacher unter »wissenschaftlichem Geist« versteht und – wenn ich recht sehe – immer und ausschließlich mit diesem Ausdruck bezeichnet. Schleiermacher kann diesen wissenschaftlichen Geist (in KD § 5, S. 2) ganz allgemein als (Beherrschung der) »Kenntnisse und Kunstregeln« bezeichnen, die für die theologisch fundierte kirchenleitende Tätigkeit erforderlich sind. Damit weist er darauf hin, dass es nicht nur um inhaltliche Kenntnisse, sondern auch um methodisches Können (= Kunstregeln) geht. Und dem ist hinzuzufügen, dass auch die Kenntnisse nicht (primär) in der Aneignung historischen Wissensstoffes oder empirischer Daten bestehen, sondern vor allem in einem reflektierenden Durchdringen von Zusammenhängen und Unterschieden, die kategorialen Charakter haben, also sich auf die *Grundbegriffe* des Verstehens und des zu Verstehenden beziehen. Das gilt insbesondere für die Teile der Theologie, deren Aufgabe es ist, die theologischen Grundbegriffe (wie z.B. Frömmigkeit, Gemeinschaft, Erlösung) zu klären, zu anderen Grundbegriffen in Beziehung zu setzen und von ihnen zu unterscheiden. Ohne sie gibt es für Schleiermacher (so KD § 21, S. 8) gar »kein Wissen um das Christentum«. Und für eine solche grundbegriffliche Klärung ist immer der Blick auf das Ganze des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens erforderlich, um einerseits die Zusammenhänge, andererseits die Unterschiede möglichst genau bestimmen zu können.

Mit dem § 6 der KD, tut Schleiermacher jedoch einen erheblichen Schritt über diese allgemeinen, das kategoriale Wissen betreffenden Aussagen hinaus, indem er feststellt: »Dieselben [wissenschaftlichen] Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment [die Kirchenleitung] erworben und besessen werden, hören auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören. – Diese Wissenschaften sind dann der Natur der Sache nach die Sprachkunde und Geschichtskunde, die Seelenlehre [Psychologie] und Sittenlehre [Ethik], nebst den von diesen ausgehenden Disziplinen der allgemeinen Kunstlehre [Methodologie und Wissenschaftstheorie] und der Religionsphilosophie«. Das sind gewichtige und folgenreiche Sätze, denn sie besagen:

- ob wissenschaftliche Kenntnisse *theologische* Kenntnisse sind, hängt nicht an ihrem Inhalt, sondern an ihrer Beziehung zur *Kirchenleitung*;
- fällt dieser praktische, positive Bezug weg, so fallen diese Kenntnisse zurück in diejenigen *allgemeinen wissenschaftlichen Disziplinen*, in die sie ihrem Inhalt nach gehören,

- und folglich zerfällt auch die Theologie, wenn sie ihre Ausrichtung auf die Aufgabe der Kirchenleitung (aus dem Blick) verliert; sie hat dann keine Existenzberechtigung mehr.³⁷

Daraus ergibt sich, dass nicht erst das »kirchliche Interesse« einen notwendigen Bezug der Theologie zur Kirche und ihrer Leitung herstellt, sondern dass das auch schon für die angemessene Bestimmung dessen gilt, was »wissenschaftlicher Geist« ist und heißt. Um wie viel mehr wird sich das gleich unter dem Stichwort »kirchliches Interesse« zeigen.

Zuvor aber noch kurz die Frage: Und welchen (unverzichtbaren) Beitrag leistet der wissenschaftliche Geist für die Leitung der Kirche? Schleiermachers Antwort ist klar: Ohne wissenschaftlichen Geist und das daraus resultierende Wissen und Können wäre eine kunstgerechte, also gekonnte oder auch nur besonnene Leitung der Kirche nicht möglich, sondern (so KD § 12, S. 5) »lediglich eine verworrene Einwirkung«. Das klingt nicht nur überzeugend, sondern das ist es auch.

1.3 Kirchliches Interesse bei Schleiermacher

Während der Ausdruck »wissenschaftlicher Geist« bei Schleiermacher nicht variiert, gibt es für das, was ich hier »kirchliches Interesse« nenne, bei Schleiermacher mehrere unterschiedliche Ausdrücke³⁸: »Interesse am Christentum« (KD § 8, S. 3), »religiöses Interesse« (KD § 9, S. 3) und dann eben »kirchliches Interesse« (KD § 12, S. 5 und § 258, S. 99). Aus der Gesamtanlage der KD geht hervor, dass diese Ausdrücke nicht miteinander konkurrieren, sondern sich eher wie konzentrische Kreise zueinander verhalten. Den äußersten Kreis benennt das »religiöse Interesse«, das jedenfalls nicht als *irgendein* religiöses Interesse, sondern als ein Interesse am Christentum und darum als kirchliches Interesse zu verstehen ist.³⁹ Der Begriff »kirchliches Interesse« ist jedenfalls im Sinne Schleiermachers der genaueste und konkreteste von den dreien, und ihn behält Schleiermacher darum in der KD auch bis zum Ende bei.

³⁷ So werden in der Tat auch heute theologische Einrichtungen »filettiert«, wenn sie ihre kirchenleitenden Aufgaben verloren haben und damit kirchlich funktionslos geworden sind. Mit einem starken Bild beschreibt Schleiermacher KD § 7, S. 3 diesen Zusammenhang, wenn er die »Mannigfaltigkeit der Kenntnisse« zu dem »Willen, bei der Leitung der Kirche tätig zu sein« dem Verhältnis von Leib und Seele gleichsetzt. D.h.: ohne diesen kirchenleitenden Willen ist die Theologie nur noch ein entseelter Leib, also ein Leichnam.

³⁸ Im Wortlaut vollständig zitiert oben bei und in Anm. 9.

³⁹ Dieser umfassende Begriff des religiösen Interesses erinnert aber zugleich daran, dass dieses Erfordernis in kategorialer Hinsicht kein Spezifikum des Christentums darstellt, sondern für *jede* Religion gilt, sofern sie eine Theologie ausbildet.

Was ist darunter zu verstehen? Wenn ich es recht sehe, sind es für Schleiermacher vor allem zwei Momente, die im Begriff des kirchlichen Interesses zusammentreffen: einerseits das Interesse an der »Förderung des Wohles der Kirche« (so KD § 11, S. 4), andererseits der »innere Beruf« (so KD § 13, S. 5), also die Berufung im Sinne der »vocatio interna«. Beides sind für Schleiermacher nicht nur wünschenswerte, sondern notwendige, unverzichtbare Elemente der Theologie und des theologische Studiums: »Auch die wissenschaftliche Wirksamkeit des Theologen *muß* [Hervorhebung von W.H.] auf die Förderung des Wohles der Kirche abzielen, und ist also klerikalisch« (so KD § 11, S. 4), und: »Ohne einen solchen inneren Beruf *ist niemand* [Hervorhebung von W.H.] in Wahrheit weder Theologe noch Kleriker« (so KD § 13, S. 5).

1.4 Das Verhältnis von wissenschaftlichem Geist und kirchlichem Interesse

Schleiermacher betont auch im Blick auf diese Verhältnisbestimmung immer wieder⁴⁰ zwei Dinge:

- Zum einen ist es für ihn von grundlegender Bedeutung, dass beides bei jedem, der an der Kirchenleitung (im engeren Sinne) teilnimmt, vorhanden sein muss.
- Zum anderen betont er mehrfach, dass wissenschaftlicher Geist und kirchliches Interesse bei den einzelnen an der Kirchenleitung teilnehmenden Personen in unterschiedlichem Grade ausgeprägt sein können (und normalerweise auch sind), wobei er diejenigen, bei denen der wissenschaftliche Geist stärker ausgeprägt ist, als »Theologen im engeren Sinne« (KD § 10f., S. 4) bezeichnet, und diejenigen, bei denen der Bezug zur praktischen kirchlichen Tätigkeit dominiert, »Kleriker« (KD § 10, S. 4) nennt.

Bekanntlich nennt Schleiermacher in KD § 9, S. 3f. die »Ideal«-Gestalt, in der »religiöses Interesse und wissenschaftliche(r) Geist im höchsten Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung vereint [sind], [...] die Idee eines Kirchenfürsten«.

2. Kirchliches Interesse in der theologischen Ausbildung

Wie Schleiermacher sich ein Theologiestudium vorstellt, das auf die kirchenleitende Tätigkeit (im Kirchendienst oder im Kirchenregiment) vorbereitet, das hat er in seiner KD in Gestalt einer formalen theologischen Enzyklopädie ein-

40 KD § 12, S. 5; KD 258, S. 99; KD § 270, S. 104 u. ö.

drucksvoll dargestellt⁴¹ und dabei hat er auch die drei Säulen dieses Studiums – die philosophische Theologie, die historische Theologie und die praktische Theologie – sowohl in ihrem Verhältnis untereinander als auch in ihrem jeweiligen inneren Aufbau analysiert. Und an diesem großartigen Konzept kommt bis heute niemand vorbei, der sich an das Unternehmen einer (formalen) theologischen Enzyklopädie heranwagt, also die gemeinsame Aufgabe und die innere Struktur der theologischen Wissenschaft und des Theologiestudiums durchdenkt.

Aber was folgt aus diesem Konzept für die Verortung des religiösen bzw. kirchlichen Interesses im Rahmen oder im Umfeld des theologischen Studiums? Lassen sich auch darüber theologisch begründete, verallgemeinerungsfähige Aussagen machen, oder muss in dieser Hinsicht jeder »nach seiner Façon selig werden«?

In Schleiermachers Ausführungen zum theologischen Studium habe ich keinerlei Ausführungen darüber gefunden, ob und wie kirchliches Interesse, sei es als Interesse an der »Förderung des Wohles der Kirche« (so KD § 11, S. 4), oder an der Vergewisserung des »inneren Berufs«, also der »vocatio interna« (so KD § 13, S. 5), oder als praktizierte Frömmigkeit im Umfeld oder im Rahmen des Theologiestudiums einen Ort haben könnte. Direkt ist das der KD jedenfalls nicht zu entnehmen, möglicherweise aber indirekt. Eindeutig ist aber, dass es sich dabei nicht um Fähigkeiten, Kenntnisse oder Fertigkeiten handelt, die (unabhängig voneinander) anhand bestimmter Lehrinhalte oder Veranstaltungsformen erlernt werden könnten. Vielmehr wird beides – in unauflöslicher Verbindung miteinander – durch die *Art und Weise* erworben, wie Theologie studiert wird. Und dafür sind vor allem die *Leitfragen* maßgeblich, anhand deren Theologie studiert wird.

Fragen wir nun mit Blick auf die *bei uns heute* eingeführte und übliche Studienpraxis, wie die angesichts unserer Ausbildungsbedingungen praktizierten Anleitungen und Formen von christlicher Frömmigkeitspraxis aussehen und wie sie aus der Sicht des Schleiermacherschen Theologiekonzepts zu beurteilen sind. Wie kommt also kirchliches Interesse im Rahmen unseres derzeitigen Theologiestudiums bzw. im Leben der heutigen Theologiestudierenden vor?

2.1 Kontinuierliche kirchliche Praxis im Herkunftskontext

Insbesondere in den Fällen, in denen die Motivation zum Theologiestudium im Kontext des kirchlichen Lebens der Herkunftsgemeinde (in deren gottesdienstlichem Leben, in deren Jugendarbeit oder im Zusammenhang mit ihrer Konfir-

41 Die Minimalbedingungen werden von ihm in KD § 18, S. 7f. zusammengefasst.

mandenzeit) entstanden ist, beobachte ich häufig, dass schon der Studienort so gewählt wird, dass eine möglichst enge Kontaktpflege zur Herkunftsgemeinde auch weiterhin gut möglich ist und an den Sonntagen und Wochenenden auch intensiv gepflegt wird.⁴² Konkret heißt das, dass Theologiestudierende ihre (in der Regel verantwortungsvollen und wichtigen) Aufgaben als Mitarbeiter in der Gemeinde während des Studiums weiterhin engagiert wahrnehmen und regelmäßig Jugendgruppen leiten, Andachten und Gottesdienste halten, Freizeiten mitgestalten oder leiten etc.

Das trägt in der Regel zu einem intensiven kirchlichen Bezug während des ganzen Studiums bei, den man positiv beurteilen könnte, wenn er nicht (auch) eine ganz problematische Seite hätte. Damit meine ich, dass der Dauerkontakt zur Heimat- und Herkunftsgemeinde nicht genügend Distanz entstehen lässt, in der mitgebrachte oder neu kennengelernte theologische Ansätze kritisch reflektiert und gedanklich erprobt werden können. Die kontinuierliche kirchliche Praxis, auf die das Theologiestudium erst vorbereiten soll, kann in diesen Fällen zur Beeinträchtigung genau dieser Vorbereitung führen, weil nicht der erforderliche Raum besteht, in dem Vorstellungen, Einsichten und Konzeptionen auf den Prüfstand gestellt werden können, *bevor* sie in der kirchlichen Praxis angewandt werden.

Möglicherweise dient dieses Erhalten der Nabelschnur zur Herkunftsgemeinde auch der Bearbeitung oder Beschwichtigung einer Angst vor Verlusten, die im Studium eintreten könnten. Auch insofern ist dieser Ansatz menschlich verständlich und gut nachvollziehbar. Aber im Blick auf die Bildungschance, die das Theologiestudium bietet, und im Blick auf die Vorbereitungsfunktion, die das Theologiestudium erfüllt, ist es ungünstig, wenn der dafür erforderliche Freiraum nicht entsteht oder in Anspruch genommen wird. Möglicherweise bewähren sich die ins Studium mitgebrachten Glaubensüberzeugungen ja – auch über das Studium hinaus. Aber ob das der Fall ist, kann man nur feststellen, wenn man zulässt, dass diese Überzeugungen der kritischen Prüfung ausgesetzt werden und sich dabei bewähren *oder* als nicht tragfähig erweisen. Und das setzt in aller Regel einen *Abstand* zur bisherigen kirchlichen Praxis voraus, der in dem hier genannten ersten Modell nicht gegeben ist.

42 Man sollte freilich nicht übersehen, dass die Wahl eines wohnortnahen Studienortes auch aus anderen, insbesondere aus ökonomischen Gründen erfolgen kann. Deshalb ist ein Rückschluss von der Wohnortnähe auf eine beabsichtigte möglichst enge Anbindung an die Herkunftsgemeinde nicht in jedem Fall zulässig.

2.2 Kirchliche Angebote im Umfeld des Theologiestudiums

Kirchliche Angebote für (Theologie-)Studierende, die etwa in Form von Evangelischen Studierendengemeinden, von Hochschulgemeinden oder von Organisationen wie dem SMD existieren, stellen ebenfalls einen Versuch dar, das, was Schleiermacher als »kirchliches Interesse« bezeichnet, was man aber auch als »Glaubens- oder Frömmigkeitspraxis« bezeichnen kann, einzuüben, zu erproben oder zu vertiefen.⁴³ Diese Angebote sind in zweifacher Hinsicht dem Theologiestudium benachbart: einerseits dadurch, dass sie thematische und personelle Bezüge zum Theologiestudium aufweisen – insbesondere an den Hochschulstandorten, an denen es theologische Fakultäten gibt –, obwohl sie von theologischen Lehrveranstaltungen klar unterschieden sind; andererseits dadurch, dass sie zwar in kaum einem Fall *spezielle* Angebote für Theologiestudierende darstellen, dass aber dort, wo es theologische Fakultäten oder Institute gibt, eine überdurchschnittlich hohe Repräsentanz angehender Pfarramts- und Lehramtsstudierender unverkennbar ist.

Ich sehe keinen Grund, an dieser Konstruktion etwas Grundsätzliches zu verändern oder gar zu reduzieren – im Gegenteil. Sie bietet studiennahe, aber zugleich Distanzen und Klärungen ermöglichende Formen der christlichen Glaubenspraxis, die zugleich den Austausch zwischen Theologen und Nichttheologen einschließen und durch beides geeignet sind, mitgebrachte Prägungen und Überzeugungen kritisch zu hinterfragen. Zugleich ist in der Regel bei Theologiestudierenden im Rahmen dieser Angebote die zweifache Ausrichtung dessen, was Schleiermacher »kirchliches Interesse« nennt, unschwer wiederzuerkennen: einerseits die Förderung des Wohles der Kirche, andererseits die Klärung der eigenen Berufung.

Wenn ich trotzdem nicht sage(n kann): Das sei die ultimative Form, wie das für das Theologiestudium und für die künftige kirchenleitende Aufgabe notwendige kirchliche Interesse zur Geltung kommt, so ist es genau die – für diese Angebote unerlässliche – *Distanz* zum Theologiestudium die mich hier zögern lässt. Das kirchliche Interesse als unverzichtbares Element *des Theologiestudiums* und *der theologischen Kompetenz*⁴⁴ kann (ich könnte sogar sagen: darf) in diesen Angeboten nicht seinen angemessenen und befriedigenden Ort finden, weil sie andernfalls ihre notwendige Ausrichtung auf *alle* Studierenden bzw. Hochschulangehörigen verlieren würden.

43 Zum Beispiel der Kirchlichen Studienbegleitung in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern siehe den Beitrag von Knodt, in diesem Band 113–141.

44 Siehe zu dieser für das Theologiestudium im Kontext der Evangelischen Kirche maßgeblichen Zielvorgabe die von den zuständigen Gremien beschlossenen Leitsätze, mit denen sich der Beitrag von Wöller auseinandersetzt, in diesem Band 91–101.

2.3 Studium spirituale

Aber leisten nicht genau das auf völlig sachgemäße und befriedigende Weise die Angebote eines »Studium spirituale«, wie es sie früher an der Theologischen Fakultät in Heidelberg (durch Christian Möller u. a.) und jetzt an der Theologischen Fakultät in Leipzig (durch Peter Zimmerling u. a.) gibt? Ich zögere mangels intimer eigener Kenntnis dieser Studienangebote mit meinem Urteil. Was ich den mir zugänglichen Unterlagen entnehmen kann, handelt es sich dabei um theologische Studienangebote, die sich auf Themen wie »Gebet«, »Meditation«, »religiöse Praxis«, »klösterliches Leben« und »Kirchenlieder« beziehen. Das wären also Lehrveranstaltungen, die Ausdrucksformen des gelebten kirchlichen Interesses zu ihrem Thema und Inhalt haben. Wiederum steht die Legitimität und Sinnhaftigkeit solcher Lehrangebote im Rahmen des Theologiestudiums für mich nicht in Frage. Aber es ist Zweierlei, ob »kirchliches Interesse« im Theologiestudium thematisiert und zum Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung gemacht wird, oder ob das *eigene* kirchliche Interesse im Theologiestudium einen Ort seiner Artikulation und Pflege findet.

Ich kann mir – ohne das aus eigener Erfahrung und Teilnahme zu wissen – gut vorstellen, dass Letzteres im Rahmen des Studium spirituale angeboten, versucht und unternommen wird, indem z. B. nicht nur über das Gebet geredet, sondern auch gebetet wird, Meditation nicht nur analysiert und reflektiert, sondern im Rahmen eines solchen Studienangebotes auch praktiziert wird. Und damit wäre – verglichen mit den bisher genannten Möglichkeiten – ein hoher Grad der Verbindung von wissenschaftlichem Geist und kirchlichem Interesse zumindest intendiert und würde vielleicht auch erreicht.

Aber auch hier bleibt für mich ein entscheidender Mangel, weil zumindest der Eindruck entstehen kann, kirchliches (religiöses, christliches) Interesse finde seine genuinen Ausdrucksformen in *spirituellen, religiösen, frommen Praktiken bzw. Handlungen*. Wenn das die Prämisse oder der Effekt des Studium spirituale wäre bzw. ist, dann bleibt es erheblich hinter dem zurück, was Schleiermacher vorschwebte (und was auch mir vorschwebt). Auch hierbei wäre bzw. ist dann der Bezug zwischen wissenschaftlichem Geist und kirchlichem Interesse noch nicht *eng* genug, nämlich noch nicht als unauflösbar gedacht. Dabei kann man auch sagen, woran das liegt: an der Anbindung der kirchlichen (religiösen, spirituellen) Interessen an bestimmte Einzelthemen oder Praxiselemente, deren Zugehörigkeit zum Christentum unstreitig ist, die aber eben nicht das Ganze der christlichen Theologie umfassen. Anders gesagt: Die *Partikularität* der Themen und des Zugangs ist m. E. der entscheidende Grund dafür, warum man sagen muss, dass auch ein Studium spirituale (konzeptionell betrachtet) nicht das zu leisten in der Lage ist, worauf es bei der Frage: »Wie studiert man kirchliches Interesse?« ankommt.

2.4 Das Theologiestudium als Studium mit kirchlichem Interesse

Das – berechnete – Schleiermachersche Desiderat kann m. E. nur angestrebt und – *Deo volente* – erreicht werden, wenn es durch das Theologiestudium *im Ganzen* angestrebt und erreicht wird.

Dieser programmatisch klingende Satz kann leicht so missverstanden werden, als sei ich der Meinung, es komme auf eine bestimmte Art oder Atmosphäre oder Haltung der Lehrenden und Lernenden, der Stoffauswahl und -vermittlung an, um das intendierte Ziel zu erreichen. Aber es geht mir nicht um ein in diesem Sinne geistliches, frommes oder religiöses Theologiestudium. Ich halte – im Gegenteil – die Versuche, theologische oder kirchliche Strukturen und Organisationen »geistlich« zu gestalten für einen Kategorienfehler bzw. einen unstatthaften menschlichen Übergriff.⁴⁵

Worum geht es aber dann bzw. was ist mit der Formulierung »Das Theologiestudium als Studium mit kirchlichem Interesse« gemeint? Es ist – kurz und knapp gesagt – ein Theologiestudium, das sich generell an der *Sache* (»*res*«) *der christlichen Theologie* orientiert. Diese kurze und knappe These erfordert zumindest in zweifacher Hinsicht Erläuterungen: a) Was ist mit der »Sache (res) der Theologie« gemeint? b) Was heißt in diesem Zusammenhang »sich generell orientieren«?

a) *Die Sache (res) der christlichen Theologie*

Indem ich nun von der Sache der *christlichen Theologie* spreche, trage ich der Rede vom *kirchlichen Interesse* Rechnung. Ich bestreite damit nicht, behaupte vielmehr, dass dasselbe strukturell auch von jeder anderen (z. B. jüdischen, islamischen, hinduistischen, buddhistischen) Theologie gelten kann, konzentriere mich aber hier aus naheliegenden Gründen auf die christliche Theologie.

Deren *Sache* bezeichne ich als die *Selbstoffenbarung Gottes*, präziser als die *Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist* als Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens und (darum auch) der christlichen Theologie. Sie schließt nicht aus, sondern ein, die Selbstoffenbarung Gottes im *Sinaibund mit Israel* und die Selbstoffenbarung Gottes in seiner *Schöpfung*. Dabei ist die eben genannte Reihenfolge für die Erkenntnisordnung maßgeblich: Von der letztgültigen⁴⁶ bzw. endgültigen⁴⁷ Selbstoffenbarung Gottes in Jesus

45 Das war auch der Grund, warum ich die Bitte des Kirchenamtes der EKD abgelehnt habe, ein Gutachten über »Geistlich Führen und Leiten« zu verfassen. Wohl aber war ich bereit, ein Gutachten über »Führen und Leiten in der evangelischen Kirche« zu verfassen. Dass dieses dann trotzdem 2012 in einem EKD-Heft mit dem Titel »Geistlich leiten – ein Impuls« veröffentlicht wurde, geschah ohne mein Wissen und gegen meinen Willen.

46 So *Paul Tillich*, Systematische Theologie 1, Berlin / New York (1951) ⁸1984, S. 158–164.

47 So *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zollikon-Zürich 1959, S. 182.

Christus her erschließt sich auch die Selbstoffenbarung Gottes am Sinai und in der Schöpfung – nicht umgekehrt; in Anlehnung an den Prolog des Johannes-evangeliums (Joh 1, 1–18) gesagt: vom *Logos ensarkos* her auf den *Logos asarkos* hin – nicht umgekehrt.⁴⁸

Im Blick auf diese These rechne ich mit mindestens einer Rückfrage und mindestens einem Einwand:

Die *Rückfrage* könnte lauten: Woher ist diese Bestimmung gewonnen? Meine thetische Antwort lautet: aus dem *christlichen Gottesdienst* (bzw. Kultus) als dem Identitätszentrum des Christentums, das seinerseits die konstituierenden Größen: Wort (*Logos*), Sakrament, Glaube und Gemeinschaft (*communio*) einschließt.

Der von mir erwartete *Einwand* lautet: Die Sache der christlichen Theologie ist nicht die Selbstoffenbarung Gottes, sondern *unser Reden* über die Selbstoffenbarung Gottes. Diesem Einwand kann ich nur insofern zustimmen, als alle unsere Verständigungsversuche über die Sache der Theologie im Medium unseres Redens, genauer: durch unseren Gebrauch von Zeichen erfolgen, aber dadurch werden diese Worte oder Zeichen nicht selbst zur Sache der Theologie, sondern sie verweisen – irrtumsfähig und deshalb kritikbedürftig – auf sie. Der Hinweis auf die Irrtumsfähigkeit und Kritikbedürftigkeit unseres Kommunizierens erscheint dabei auf den ersten Blick wie ein Zugeständnis an die Behauptung, unser Reden sei die Sache der Theologie. Tatsächlich ist dieser Hinweis aber – abgesehen davon, dass er wahr ist – ein starker Beleg dafür, dass unser Reden oder Kommunizieren *nicht* die Sache der Theologie ist, sondern sich auf diese Sache bezieht. Wenn unser Reden von der Sache der Theologie irrtumsfähig ist, ist es jedenfalls nicht mit dieser Sache identisch. Und wenn es kritikbedürftig ist, dann entscheidet sich anhand dieser *Sache*, ob wir in unserem Reden irren oder die Wahrheit zur Geltung bringen. Und durch die Orientierung an dieser Sache unterscheidet sich (das Christentum als) eine *bestimmte Religion bzw. Glaubensweise* zugleich von *unbestimmter Religiosität*, die nicht auf eine Sache (res) ausgerichtet ist.

Wie von dieser Sicht aus die theologische Arbeit methodisch zu verstehen und zu betreiben ist, hat m. E. Anselm von Canterbury, in seiner *Epistula de incarnatione*⁴⁹ präzise – wenn auch nur in negativer Form – zum Ausdruck gebracht: »Wer nicht glaubt, macht keine Erfahrung, und wer keine Erfahrung macht, gewinnt keine Einsicht«. Schleiermacher war von dieser methodologi-

48 Vgl. dazu Wilfried Härle, *Logos ensarkos und asarkos*. Weitreichende Konsequenzen aus dem Prolog des Johannesevangeliums, in: Felix Unger (Hg.) *Sieben Positionen zum Logos*, S. 13–26.

49 S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart ²1984, S. 9 (eigene Übersetzung). Lat. »Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget«.

schen Devise Anselms so angetan, dass er sie als Begründung für das ebenfalls Anselmische »credo ut intelligam«⁵⁰ auf das Titelblatt seiner Glaubenslehre gesetzt hat. Da nimmt sie sich auch sehr gut aus.

b) *Was heißt »sich generell orientieren«?*

Unter einer generellen Orientierung verstehe ich eine Ausrichtung und Betrachtungsweise, die bei allem *gilt* und *voraussetzen* ist, auch wenn sie nicht in jedem Einzelfall *expliziert* und *aufgewiesen* werden muss. Und in diesem Sinn verstehe ich die Bezugnahme der christlichen Theologie auf ihre *Sache* als eine generelle Orientierung des Theologiestudiums. Dabei setze ich voraus, dass das Christentum – wie jede andere Religion – insofern eine kohärente Größe ist, als ihre einzelnen Elemente einen Gesamtzusammenhang bilden, der nicht immer leicht aufzuweisen, aber immer voraussetzen ist. Das gilt auch für so scheinbar periphere oder weit auseinander liegende Größen wie textkritische Untersuchungen an biblischen Schriften, empirische Untersuchungen über religiöse Einstellungen oder abwegig wirkende dogmatische Streitfragen. Wir hätten überhaupt keine Kriterien zu einem Umgang mit diesen Phänomenen in Form des wissenschaftlichen Geistes, wenn wir dabei (neben den allgemeinen Kriterien der Logik) nicht auf einen gemeinsamen Sachbezug rekurrieren könnten.

2.5 Die Sache der Theologie und das kirchliche Interesse

Mir bleiben abschließend zwei Fragen zu stellen und kurz zu beantworten: a) Inwiefern unterscheidet sich dies im Theologiestudium und in der kirchenleitenden Praxis von der Ausbildung, Pflege und Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes? Und b) Inwiefern dient die generelle Orientierung an der Sache der Theologie der Ausbildung, Pflege und Entwicklung des kirchlichen Interesses im Besonderen?

a) *Inwiefern unterscheidet sich dabei das kirchliche Interesse vom wissenschaftlichen Geist?*

Nach allem bisher Gesagten bildet die generelle Ausrichtung der Theologie an ihrer *Sache* (natürlich) *nicht* den *Unterschied* zwischen wissenschaftlichem Geist und kirchlichem Interesse. Im Gegenteil: Gerade das *verbindet* beide miteinander, und genau dies bildet nach meinem Verständnis den großen Vorzug des

50 »Ich glaube, um zu verstehen«. Vollständig heißt das Anselm-Zitat aus dem Ende von Kapitel I seiner Schrift Proslogion: »Auch will ich nicht verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen« (lat.: »Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam«).

Schleiermacherschen Ansatzes gegenüber allen Versuchen, kirchliches Interesse (Frömmigkeit oder Spiritualität) *ergänzend* zum Theologiestudium zu vermitteln. Wenn es nicht die *Sache* der Theologie selbst ist, also die Selbstoffenbarung Gottes, die das kirchliche Interesse (die Spiritualität, die Frömmigkeit) entzündet, weckt und nährt, dann bleibt das kirchliche Interesse ein Appendix, der keine Einheit mit der Sache des Glaubens und der Theologie und folglich auch nicht mit dem auf diese Sache ausgerichteten wissenschaftlichen Geist (im Sinne der theologischen Existenz) bildet. Und dann steht das kirchliche Interesse in der permanenten Gefahr, entweder irgendwann zu ermüden, einzuschlafen, zu erlöschen, abzusterben und zu verschwinden oder aber den wissenschaftlichen Geist zu verdrängen und zu ersetzen. Nur die Ausrichtung auf die Sache des Glaubens und der Theologie hält letztlich den wissenschaftlichen Geist und das kirchliche Interesse im Theologiestudium (und darüber hinaus in der Kirchenleitung) zusammen.

Aber wenn die Zusammengehörigkeit von wissenschaftlichem Geist und kirchlichem Interesse in der gemeinsamen Ausrichtung auf die Sache der Theologie von mir so stark betont wird, dann stellt sich natürlich die zweite Frage verschärft:

- b) *Inwiefern dient die generelle Orientierung an der Sache der Theologie der Ausbildung, Pflege und Entwicklung des kirchlichen Interesses im Besonderen?*

Ich verstehe das »im Besonderen« nicht quantitativ, im Sinne einer Steigerung, sondern qualitativ im Sinne der *Andersheit*. Und diesen qualitativen Unterschied möchte ich mit den Begriffen »*Verstehen*« und »*Einverständnis*« bezeichnen. Der wissenschaftliche Geist ist ausgerichtet auf das *Verstehen* der Sache der Theologie – mit allen wissenschaftlichen Mitteln, die zur Verfügung stehen oder entwickelt werden können. Das kirchliche Interesse hingegen wird geweckt in Form des *Einverständnisses* mit der Sache der Theologie. Darüber verfügen wir nicht, das kann uns aber im Studium und in der kirchenleitenden Tätigkeit durch die Sache der Theologie zuteilwerden und hat dann den Charakter einer Kostbarkeit. Denn erst durch das geweckte Einverständnis, also durch den Glauben, wird die Sache des Glaubens und der Theologie dem suchenden, forschenden, studierenden Menschen *innerlich* zuteil.

Und für *beide*, für den wissenschaftlichen Geist wie für das kirchliche Interesse gilt: Sie bedürfen der Achtsamkeit und Pflege.

›Spirituelle Kompetenz‹. Eine qualitative Analyse aktueller Ausbildungsstandards für den Pfarrberuf¹

»Zu den grundlegenden Fähigkeiten gehören: [...] Fähigkeit und Bereitschaft zur Klärung, Entfaltung und Pflege einer eigenen Spiritualität und zur Kenntnis und Würdigung anderer Formen von Spiritualität.«²

Zur Professionalität von Pfarrerinnen und Pfarrern gehören Fähigkeiten im Bereich der Spiritualität – dieser Gedanke durchzieht die aktuellen Ausbildungsstandards für den evangelischen Pfarrberuf. Pfarrerinnen und Pfarrer brauchen nicht nur theologisches Wissen, sondern auch die Fähigkeit, Menschen als spirituelles Gegenüber zu begegnen. Sie sollen mit unterschiedlichen spirituellen Wegen und Formen vertraut und in der Lage sein, persönliche und gemeindliche Spiritualität zu gestalten. Am pointiertesten bringt dies der ebenso prägnante wie kontroverse Terminus ›spirituelle Kompetenz‹ auf den Begriff. ›Spirituelle Kompetenz‹ ergänzt oder – je nach Perspektive – präzisiert heute in Ausbildungsstandards der Schweiz, Deutschlands und Österreichs den einst umfassenden Leitbegriff ›theologische Kompetenz‹.

Obwohl die neuen Ansätze kirchlicher Ausbildungspraxis grundlegende theologische Fragen berühren, ist das Thema Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf wissenschaftlich bisher noch weitgehend unbearbeitet. Hier setzte das Forschungsprojekt »Spirituelle Kompetenz« an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien an. Die Studie arbeitete empirisch und erhob einen umfassenden Überblick über den aktuellen Stand kirchlicher Ausbildung. Zu diesem Ziel wurden die Ausbildungsstandards, die im deutschen Sprachraum gegenwärtig in Geltung sind, analysiert und ausgewertet. Dies umfasst die Ausbildungsordnungen der 21 reformierten Landeskirchen der Deutschschweiz, der (zum Zeitpunkt der Datenerhebung) 22 lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen Deutschlands und der Österreichischen Evangelischen Kirche A.B. und H.B. sowie zudem die Ausbildungsstandards der Ge-

1 Zu Literatur, auf die sich dieser Beitrag gründet, siehe Anm. 1 im Artikel »Megatrend Spiritualität« in diesem Band 11.

2 *Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck*, Homepage Predigerseminar, o. J.

mischten Kommission der EKD / Fachkommission I (2009) und das Dokument »Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt« der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (2012). Analysiert wurden die Dokumente, die derzeit in Geltung sind. Sie umfassen insgesamt 53 Texte aus den Jahren von 2000 bis 2012.³ Die Analyse erfolgte mit der Grounded Theory, einer der etabliertesten Methoden qualitativ-empirischer Forschung.⁴ Im Folgenden werden einige Analyseergebnisse vorgestellt.

1. Ergebnisse

1.1 Die Verbindung von Spiritualität und ›Können‹

Zunächst ist festzuhalten: Sämtliche Kirchen erwähnen im Zusammenhang der Ziele und Inhalte der Ausbildung Spiritualität.⁵ Sie sprechen die persönliche Spiritualität von Vikarinnen und Vikaren an, weisen auf geistliche Begleitung hin oder nennen berufsqualifizierende Kompetenzen im Bereich der Spiritualität. Die Texte tun das allerdings in sehr unterschiedlichem Umfang. Das Spektrum reicht von knappen Erwähnungen wie: »zur theologischen Kompetenz gehört geistliche Existenz« in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg⁶ bis zu ausführlichen mehrseitigen Texten zu »spiritueller Kompetenz« – so in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern⁷.

Bemerkenswert ist jedoch vor allem, *wie* die Ausbildungsstandards Spiritualität thematisieren. Die Texte nennen Spiritualität durchgängig im Zusammenhang mit Kompetenzen oder Fähigkeiten – also weitesten Sinn mit ›Können‹. Dies zeigt sich zunächst lexikalisch. Spiritualität wird mit einer Vielzahl von Wörtern aus dem lexikalischen Feld ›können‹ verbunden (›können‹, ›Fähigkeit‹, ›fähig sein‹, ›Kompetenz‹, ›in der Lage sein‹, ›vermögen‹, ›gelingen‹, ›sich ausweisen‹). Vikarinnen und Vikare sollen die eigene spirituelle Grund-

3 Die Texte sind am Ende des Artikels im Detail ausgewiesen.

4 Es wurde die Grounded Theory in der von Strauss / Corbin weiterentwickelten Variante verwendet, vgl. *Anselm Strauss / Juliet Corbin*, Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Weinheim 1996.

5 Mit der Pommerschen Evangelischen Kirche, die 2012 in der Nordkirche aufgegangen ist, gibt es dazu eine einzige Ausnahme. Diese ist dadurch begründet, dass sich die Ausbildungsdokumente der damaligen Pommerschen Kirche auf zwei formale Prüfungsordnungen begrenzten, und ist keine gezielte Entscheidung Spiritualität auszusparsen, vgl. *Pommern*, Ordnung für die Erste Theologische Prüfung 2005, Ordnung für die Zweite Theologische Prüfung 2003.

6 *Württemberg*, Vorbereitungsdienst 2011.

7 Siehe dazu insbesondere *Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern*, Broschüren KSB 2008–2012, Konzept KSB 2007 sowie Verordnung KSB 2007.

haltung vermitteln⁸ oder andere in geistlichen Bildungsprozessen anleiten können.⁹ Sie sollen sprachfähig oder auskunftsfähig in Bezug auf die eigene Spiritualität sein.¹⁰ Sie sollen *in der Lage sein*, die Sozial- und Frömmigkeitsstruktur einer Kirchengemeinde zu gestalten¹¹. Sie sollen sich über Geschichte und Formen von Spiritualität *ausweisen können*¹² und Menschen auf einem spirituellen Weg zu begleiten *vermögen*¹³.

Terminologie

Terminologisch kann diese Verbindung von Spiritualität und Können durch eine Reihe unterschiedlicher Formulierungen zum Ausdruck gebracht werden. Dazu gehören insbesondere:

a) ›*Spirituelle Kompetenz*‹: Einige Kirchen verwenden den Ausdruck ›spirituelle Kompetenz‹. Dies gilt in der Schweiz für die 18 Kirchen des Schweizer Konkordats¹⁴, in Deutschland insbesondere für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und in Österreich für die Evangelische Kirche A.B. und H.B.

Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: »Die Kirchliche Studienbegleitung ist ein Programm für Studierende der Theologie. Ihr Ziel ist es insbesondere, die Entwicklung der für den Pfarrberuf benötigten theologischen, spirituellen, kybernetischen und kommunikativen Kompetenz zu fördern.« (Verordnung KSB 2007, 183)

Diese Kirchen verbinden mehrere Momente mit dem Terminus ›spirituelle Kompetenz‹. ›*Spirituelle Kompetenz*‹

- gilt als eine Grundkompetenz für den Pfarrberuf,
- steht in Parallelität zu einer Reihe weiterer Grundkompetenzen,
- wird durch entsprechende Kurse oder Kursmodule aktiv gefördert,
- wird in Teilkompetenzen ausdifferenziert,
- und wird evaluiert.¹⁵

8 *Baden*, Kompetenzprofil o. J.

9 *Pfalz*, Predigerseminar 2010. Für weitere Belege zu ›können‹ vgl. auch *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Kompetenznachweis 2008. *Österreich*, Richtlinien 2010. *Gemischte Kommission*, Kompetenzen 2009.

10 *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Kompetenznachweis 2008. *Bayern*, Dienstzeugnis o. J. *Pfalz*, Predigerseminar 2010.

11 *Baden*, Kompetenzprofil o. J.

12 *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Kompetenznachweis 2008.

13 Ebd.

14 Den Ausdruck ›spirituelle Kompetenz‹ verwendete erstmals das 2002 formulierte *Konkordat betreffend die gemeinsame Ausbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerrinnen und Pfarrer*. Der Terminus wurde in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern rezipiert und schließlich auch in der evangelischen Kirche Österreichs übernommen.

15 Daneben verwenden auch die Richtlinien der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs den Terminus ›spirituelle Kompetenz‹. Sie weisen jedoch nicht sämtliche genannte Momente auf, vgl. *Kurhessen-Waldeck*, Lernweg 2012 und *Mecklenburg*, Bericht o. J.

b) *Spiritualität als Teilbereich von Kompetenz(en)*: Spiritualität kann im Kontext von Kompetenzen thematisiert werden, ohne dass jedoch der Ausdruck ›spirituelle Kompetenz‹ explizit verwendet wird.

Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn: »Kompetenzbereich 1: Christliche Lebenskompetenz, Spiritualität [...], Kompetenzbereich 2: Kommunikative Kompetenz [...]« (Studienplan 2011, 28)

c) *Spiritualität als grundlegende Fähigkeit*: Spiritualität kann als eine grundlegende Fähigkeit thematisiert werden, über die Pfarrerinnen und Pfarrer verfügen sollten.

Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck: »Zu den grundlegenden Fähigkeiten gehören: [...] – Fähigkeit und Bereitschaft zur Klärung, Entfaltung und Pflege einer eigenen Spiritualität und zur Kenntnis und Würdigung anderer Formen von Spiritualität.« (Predigerseminar o.J.)¹⁶

Um den sperrigen Ausdruck ›spirituelle Kompetenzen oder Fähigkeiten‹ zu vermeiden, wird im Folgenden der Terminus ›spirituelle Kompetenz‹ als Oberbegriff verwendet. Dies entspricht der breit rezipierten Definition von Franz Weinert, wonach Kompetenzen Fähigkeiten und Fertigkeiten umfassen.¹⁷ Das bedeutet, dass ›spirituelle Kompetenz‹ als Theoriebegriff verwendet wird, der ein wesentliches Analyseergebnisse *in der Sache* auf den Begriff bringt. Wo immer die Terminologie der Texte entscheidend ist, wird diese differenziert ausgewiesen.

Funktionale Perspektive

Sollen angehende Pfarrerinnen und Pfarrer in der Lage sein, wertschätzend mit Menschen anderer spiritueller Prägung zu kommunizieren¹⁸, oder wird das persönliche geistliche Leben als eine Kompetenz verstanden, die es weiterzuentwickeln gilt¹⁹, bedeutet dies: Wenn Ausbildungsstandards Spiritualität thematisieren, ist immer die Berufsaufgabe im Blick. Das Anliegen der Texte sind die Anforderungen des Pfarrberufs im Bereich der Spiritualität. Welche Fähigkeiten, welches Sachwissen braucht eine Pfarrerin, ein Pfarrer, um einer Gemeinde gerecht werden zu können, deren spirituelles Profil nicht dem eigenen

16 Weitgehend wortidentisch ist *Baden*, Ausbildungsplan 2005.

17 Franz E. Weinert, Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit, in: *Ders.* (Hg.), *Leistungsmessungen in Schulen*, Weinheim 2002, 17–31, 27f.

18 *Bayern*, Dienstzeugnis o.J. *Österreich*, Richtlinien 2010. Vgl. auch *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Ausführungsbestimmungen EEA 2009 (»Verständnis und Toleranz«).

19 Exemplarisch *Anhalt*, *Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz*, *Mitteldeutschland*, *Sachsen*, Voten 2006 (»Fähigkeit, die eigene Spiritualität zu pflegen und weiterzuentwickeln«). Zu weiteren Belegen siehe 3.2 (»Teilbereiche«).

entspricht? Was braucht es, um Menschen auf ihrem je individuellen spirituellen Weg begleiten zu können? Das sind die Fragen, die für die Texte leitend sind.

Das heißt in der Umkehrung: *Weil* die Texte spirituelle Fähigkeiten als berufsqualifizierend voraussetzen, *deshalb* – und wohl nur deshalb – erwähnen sie Spiritualität. Damit kommt Spiritualität in den Texten in einer sehr spezifischen Perspektive zur Sprache. Spiritualität wird in ihrer Funktion für die Berufsaufgabe thematisiert. Die Texte sprechen Sachwissen über Spiritualität, aber auch das individuelle geistliche Leben an, weil diesen – das setzen die Texte voraus – eine Funktion für die gelingende Erfüllung der Berufsaufgabe zukommt.

Diese funktionale Perspektive entspricht dem Kontext Ausbildung und ist insofern stimmig. Zugleich tut sich mit der funktionalen Fokussierung von Spiritualität jedoch insbesondere dort, wo es um das persönliche spirituelle Leben von Vikarinnen und Vikaren geht, eine Spannung auf. Diese Spannung ist in manchen Texten zu greifen.

Alternativen und Ambivalenzen

Zur Verbindung von Spiritualität und Können sind einige interessante Anmerkungen zu machen.

a) *Ausnahme*: Es gibt unter den untersuchten Kirchen eine Ausnahme: Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers fördert geistliche Begleitung während des Vikariats; der Leitfaden dazu stellt jedoch keinen Bezug zu Kompetenzen, Fähigkeiten und Berufsqualifizierung her.

Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers: »Geistliche Begleitung soll die Möglichkeit geben, Fragen der persönlichen Glaubens- und Lebenspraxis insbesondere vor dem Hintergrund des Eintritts in das geistliche Amt zu reflektieren. Sie bietet Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen an, mit denen Vikare und Vikarinnen vertraulich und ausbildungsunabhängig über Aspekte ihres Glaubens und ihrer geistlichen Lebensgestaltung nachdenken können.« (Geistliche Begleitung – Ein Leitfaden, o. J.)²⁰

b) *Ambivalenzen*: Einige Texte sind von Ambivalenzen bestimmt. Zwar thematisieren sie Spiritualität im Kontext von Kompetenzen. Zugleich vermeiden sie jedoch, diese explizit als Kompetenz oder Fähigkeit zu bezeichnen. So präzisieren die Ausbildungsstandards der Gemischten Kommission der EKD mehrere »Teilkompetenzen« der Leitkategorie theologisch-pastorale Kompe-

²⁰ Daneben sind auch in dem Ausbildungsdokument der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* in weiten Teilen spirituelle Aspekte leitend, die ausführlich in ihrem Eigenwert verhandelt werden: das Heranreifen zu einer geistlichen Persönlichkeit, das Erleben geistlicher Gemeinschaft und die Klärung der *vocatio interna*. Dennoch kennt auch dieser Text die Verbindung von Spiritualität und Fähigkeit.

tenz. Während alle übrigen Teilkompetenzen als Fähigkeiten benannt werden, wird dies für die Teilkompetenz »Entwicklung einer persönlichen Praxis des Glaubens« vermieden. Damit bleibt die Zuordnung oder Nicht-Zuordnung von Spiritualität zu Kompetenzen in einer eigentümlichen Schwebelage.

Gemischte Kommission der EKD / Fachkommission I: »Die theologisch-pastorale Kompetenz lässt sich wiederum in Teilkompetenzen ausdifferenzieren. Dazu gehören insbesondere

- die theologische Reflexions- und *Urteilsfähigkeit*
- die *Fähigkeit* zu angemessener Wahrnehmung, zu Kontakt, Initiative und Dialog [...] sowie
- die Entwicklung einer persönlichen Praxis des Glaubens.« (Standards 2009, 1)

Ähnliche Ambivalenzen sind auch in weiteren Texten zu greifen.²¹ Sie verweisen auf ein Spannungsfeld. Wenngleich dieser Aspekt in den Texten nicht explizit angesprochen wird – Spiritualität kann in der theologischen Diskussion geradezu als ein Gegenentwurf zu Funktionalisierung und Zielorientierung geltend gemacht werden: »Je dunkler eine funktional verwaltete und zielorientiert verplante Welt wird, desto heller leuchtet das Hoffnungswort ›Spiritualität‹. Es weckt Sehnsucht nach einer Welt, die sich funktional nicht in den Griff kriegen lässt, weil sie zwecklos ist und gerade deshalb das Leben lebenswert macht.«²² Wird Spiritualität als Gegenentwurf zu Funktionalität verstanden, dann lässt sich spirituelles Leben nicht bruchlos in Kompetenzparadigmen und Funktionalisierungsperspektiven einfügen.

c) *Alternativen:* Vergleicht man die evangelischen Ausbildungsstandards mit denen anderer Denominationen, zeigt sich: Es gibt Wege, Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf zu entfalten, die sich deutlich von den funktional orientierten evangelischen Ansätzen unterscheiden.

Die Verlautbarungen zur *katholischen Priesterausbildung* entwickeln Spiritualität als ›spirituelle Bildung‹.²³ Spirituelle Bildung gilt als das »wichtigste Element in der Priesterbildung«²⁴, wird jedoch nie mit den Wörtern ›Fähigkeit‹ / ›fähig‹ oder ›Kompetenz‹ / ›kompetent‹ verbunden. Spirituelle Bildung verstehen die Texte stattdessen als Einübung in die Existenzweise der Jüngerschaft Jesu. Diese Einübung ist Voraussetzung und Grundlage für die Priesterweihe und den

21 So auch Pfalz, Predigerseminar 2010, 25. Ähnliche Ambivalenzen in der Zuordnung oder Nichtzuordnung von Spiritualität zu Kompetenz finden sich u.a. auch in *Bern-Jura-Solothurn*, Studienplan 2011, 28 (»Kompetenzbereich 1: Christliche Lebenskompetenz, Spiritualität«).

22 Möller, *Das Kloster im Alltag*, 73.

23 Die Terminologie variiert zwischen ›geistliche / spirituelle Formung‹ (›formatio / institutio spiritualis‹), ›geistliche / spirituelle Bildung‹ und ›geistliches Leben‹.

24 *Römisch-katholische Kirche*, Pastores 1992, 45.

priesterlichen Dienst.²⁵ Spirituelle Bildung zielt damit nicht auf berufsqualifizierende Kompetenzen. Sie ist im Grunde nicht einmal »Aus-bildung im wörtlichen Sinn, sondern [...] das Einüben einer Existenzweise, aus der heraus dann und nur dann auch ein Dienst übernommen werden kann.«²⁶ Die katholischen Verlautbarungen zur Priesterausbildung thematisieren Spiritualität damit nicht funktional, sondern ontologisch.²⁷

Viele Aspekte des katholischen Verständnisses spiritueller Bildung finden sich in der Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern der *anglikanischen Kirche Englands* wieder. Der aktuelle Ausbildungsbericht der *Church of England* entfaltet Spiritualität – wie die katholischen Texte – als spirituelle Bildung / »*spiritual formation*«.²⁸ Während für berufspraktische Fähigkeiten Ausdrücke wie »*competence*« oder »*competency*« verwendet werden, wird diese Terminologie für spirituelle Bildung durchweg vermieden. *Spiritual formation* intendiert kein »Können«, sondern ein »Sein« (»*being*«) – ein Wachsen im Glauben, in der Jüngerschaft, im Gebet und der Berufung. Damit wird Spiritualität in der anglikanischen Ausbildung nicht in einer funktionalen Perspektive thematisiert – sie wird im Gegenteil bisweilen geradezu als kritische Anfrage an eine Ausbildungsgeltend gemacht, die ganz auf Kompetenzen fokussiert.²⁹

Die Ausbildungsrichtlinien der *Evangelical Lutheran Church of America* sprechen ebenfalls von »*spiritual formation*«. Sie verwenden zwar die Termini »*competency*«, »*competent*« oder »*qualification*« – jedoch nie im Zusammenhang mit Spiritualität.³⁰ Sie verbinden Spiritualität dagegen eng mit dem Glauben an

25 Vgl. Walter Kasper, *Priesterbildung und Priesterausbildung heute*. Theologische Überlegungen zu den neusten Umfrageergebnissen, in: ThQ 155 (1975), 300–318, 305: »Die Leitidee der nachkonziliaren Priesterbildung und Priesterausbildung ist [...] die gemeinsame Einübung in die Nachfolge Jesu und die gemeinsame Vorbereitung für die Sendung durch Jesus Christus.«

26 Markus Nicolay, *Zeitgerechte Priesterbildung*. Berufsbiographische Analysen – systematische Vergewisserungen – pastoral-theologische Perspektiven, Berlin / Münster 2007, 261.

27 In der innerkatholischen Diskussion wird allerdings um die Zuordnung von Ontologie und Funktion gerungen und bisweilen der Versuch unternommen, beide Perspektiven miteinander zu vermitteln. So Judith Müller mit Verweis auf den scholastischen Grundsatz *agere sequitur esse*: »Ontologie und Funktionalität können nicht gegeneinander ausgespielt werden, weil die funktionale Sichtweise eine ontologische ist.« Vgl. Judith Müller, *In der Kirche Priester sein*. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001, 258. Diese Aussage lässt sich jedoch schwerlich auf die funktionale Bestimmung des Amtes, wie die evangelische Tradition sie kennt, ausweiten.

28 *Church of England*, *Archbishops' Council, Formation for Ministry within a Learning Church*. The Structure and Funding of Ordination Training, o.O. 2003.

29 *Church of England*, *Formation* 2003, 29 (»It [formation, S.H.] is inseparable from the call to sacrifice and the cross that are implied in Christ's call to »Follow me«. While we are rightly concerned with the knowledge, skills and competences needed for the exercise of ministry, these alone can feed a kind of triumphalism which belies the heart of the gospel.«)

30 *Evangelical Lutheran Church in America*, *Candidacy Manual* 2010, *Visions* 2010.

die Rechtfertigung *sola gratia* und betonen: Der Glaube an die Rechtfertigung *sola gratia* schließt ein Streben nach ›spiritueller Perfektion‹ aus.³¹

Vor dem Hintergrund des Außenvergleichs kann als *Fazit* festgehalten werden: Wenn die evangelischen Ausbildungstexte des deutschen Sprachraums Spiritualität in die Perspektive von Kompetenzen und Fähigkeiten einordnen, liegt dies nicht (nur) am Kontext Ausbildung. Die evangelischen Standards haben vielmehr weiterreichende Gründe, Spiritualität als ›spirituelle Kompetenz‹ zu verhandeln. Hier kommt ein funktionales Verständnis von Spiritualität zum Tragen, das sich markant von den katholischen – und anglikanischen – Entwürfen unterscheidet und auch in der amerikanisch-lutherischen Kirche nicht zu verzeichnen ist. Die funktionale Fokussierung von Spiritualität kann daher als ein evangelisches Charakteristikum des deutschsprachigen Raums interpretiert werden.

1.2 Teilbereiche ›spiritueller Kompetenz‹

Was macht eine ›spirituell kompetente‹ Pfarrerin, einen ›spirituell kompetenten‹ Pfarrer aus? Welche Fähigkeiten im Bereich der Spiritualität verstehen die evangelischen Ausbildungstexte als berufsqualifizierend? Die Analyse zeigt: Die Inhalte, die die Texte nennen, lassen sich in drei Teilbereiche systematisieren.

Persönliche Spiritualität

Einige Ausbildungsordnungen erwähnen die persönliche Spiritualität angehender Pfarrerinnen und Pfarrer. Sie verstehen als berufsqualifizierend:

- die Fähigkeit und Bereitschaft zur Klärung, Entfaltung und Pflege einer eigenen Spiritualität,
- die Entwicklung einer persönlichen Praxis des Glaubens,
- die Weiterentwicklung der persönlichen Spiritualität,
- die Fähigkeit zu einer persönlichen geistlichen Lebensführung,
- den reflektierten Umgang mit den Ressourcen Arbeitskraft und Zeit,
- das Erleben der persönlichen Spiritualität als konstitutiv für die eigene theologische und pfarrerliche Existenz.³²

31 *Evangelical Lutheran Church in America*, Visions 2010, 7.

32 Siehe im Detail *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Ausbildungsordnung 2008 (›Weiterentwicklung der persönlichen Spiritualität‹). *Anhalt, Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Mitteldeutschland, Sachsen*, Voten 2006 (›Fähigkeit, die eigene Spiritualität zu pflegen und weiterzuentwickeln‹). *Baden*, Ausbildungsplan 2005 (›Gestaltung einer eigenen spirituellen Praxis und der reflektierte Umgang mit den Ressourcen Arbeitskraft und Zeit‹ / ›Fähigkeit und Bereitschaft zur Klärung, Entfaltung und Pflege einer eigenen Spiritualität‹). *Kurhessen-Waldeck*, Homepage o.J. (›Fähigkeit und Bereitschaft zur Klärung, Entfaltung

Festzuhalten ist jedoch: Im Vergleich zu den anderen Aspekten spiritueller Fähigkeiten spielt die persönliche Spiritualität in den Texten eine vergleichsweise geringe Rolle. In Kompetenzkatalogen, die die Grundlage für Beurteilungen und Evaluationen sind, wird das individuelle spirituelle Leben in der Regel nicht aufgeführt. Die persönliche Spiritualität nicht zu evaluieren, kann als bewusste Entscheidung expliziert werden.³³

Sachwissen

Sachwissen über Spiritualität ist ein weiterer Teilbereich, den die Ausbildungsdokumente ausweisen. Dazu gehören:

- Sachkenntnisse zu aktuellen spirituellen Wegen, Formen und Strömungen innerhalb und außerhalb der evangelischen Kirche,
- Sachwissen über die Geschichte von Spiritualität,
- die Fähigkeit, spirituelle Strömungen zu unterscheiden,
- die Fähigkeit zur Reflexion spiritueller Strömungen und Methoden.³⁴

Kommunikation von Spiritualität

Was die Ausbildungsrichtlinien mit weitem Abstand am häufigsten nennen, ist die Fähigkeit zur Kommunikation von Spiritualität. Den Texten geht es darum, dass angehende Pfarrerinnen und Pfarrer in der Lage sein sollen, über ihre persönliche Spiritualität Auskunft zu geben. Das setzt voraus, dass sie ihre spirituelle Sozialisierung, den eigenen geistlichen Weg reflektiert haben.

und Pflege einer eigenen Spiritualität«). *Pfalz*, Predigerseminar 2010 (»Entwicklung einer persönlichen Praxis des Glaubens«). *Österreich*, Beurteilungsbogen 2010 (»pflegt die eigene Spiritualität in gebührender Weise und erlebt sie als konstitutiv für die eigene theologische und pfarrerliche Existenz«). *Gemischte Kommission*, Standards 2009 (»Entwicklung einer persönlichen Praxis des Glaubens«). *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, Ausbildung 2012 (»Fähigkeit zu einer persönlichen geistlichen Lebensführung«).

33 So präzisiert die damalige Personalreferentin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, OKR Dr. Dorothea Greiner: »Beurteilt werden kann und soll lediglich die *Kommunikation und ihre Reflexion im Feld der Spiritualität*.« [Hervorh. i.Org.], vgl. Dorothea Greiner, Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung, in: *Dies. / Noventa / Raschzok / Schödl* (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt, 300–317, 306. Eine Evaluation der persönlichen Spiritualität kennt ausschließlich *Österreich*, Beurteilungsbogen 2010 (»pflegt die eigene Spiritualität in gebührender Weise und erlebt sie als konstitutiv für die eigene theologische und pfarrerliche Existenz«).

34 Siehe im Detail *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Kompetenznachweise 2008 (»weist sich aus über Kenntnisse zu Geschichte und Formen von Spiritualität«), Ausführungsbestimmungen 2006 (»Spirituelle Wege und Formen kennen«). *Bern-Jura-Solothurn*, Studienplan 2011 (»Kenntnis und Reflexion spiritueller Form und Wege«). *Pfalz*, Predigerseminar 2010 (»dass Vikare und Vikarinnen über verschiedene Strömungen und Ausprägungen von Spiritualität in und außerhalb der evangelischen Kirche informiert sind und diese in ihrer jeweiligen Tradition verorten können«). *Österreich*, Beurteilungsbogen 2010 (»unterscheidet spirituelle Strömungen auf dem Hintergrund christlicher Traditionen«).

Konkret nennen die Texte in Bezug auf die Kommunikation der Spiritualität künftiger Pfarrerinnen und Pfarrern:

- die Fähigkeit, zur eigenen spirituellen Sozialisierung und spirituellen Praxis in eine reflektierende Distanz zu treten,
- Sprachfähigkeit in Bezug auf die eigene Spiritualität,
- die Fähigkeit, anderen über die eigene Spiritualität Auskunft zu erteilen,
- konkretisiert auf die Predigt: die Fähigkeit, den persönliche spirituellen Zugang zum Text transparent zu machen.³⁵

Die Texte haben mit der Fähigkeit zur Kommunikation von Spiritualität die Anforderungen des Berufs im Blick. Pfarrerinnen und Pfarrer sollen anderen Menschen in geistlichen Fragen ein Gegenüber sein und diese auf ihrem je eigenen Weg begleiten können. Das erfordert auch den wertschätzenden Umgang mit Menschen anderer spiritueller Prägung.

Zum Umgang mit der Spiritualität anderer Menschen erwähnen die Texte:

- die Fähigkeit, Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner auf der Ebene der Spiritualität wahrzunehmen,
- die Fähigkeit, wertschätzend mit Menschen anderer spiritueller Prägung zu kommunizieren,
- aber auch die Fähigkeit, unterschiedliche Ausprägungen von Spiritualität kritisch zu befragen,
- die Fähigkeit, Menschen in deren spirituellen Prozessen zu begleiten.³⁶

Die Texte nennen damit deutlich unterschiedliche Teilbereiche spiritueller Fähigkeiten und Kompetenzen. In der Diskussion um Spiritualität in der theologischen Ausbildung ist dies zu berücksichtigen. Um Verständigung zu ermög-

35 So auch *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Kompetenznachweise 2008 (»Sprachfähigkeit im spirituellen Bereich«), Ausführungsbestimmungen EEA 2009 (»Fähigkeit, den eigenen spirituellen Weg darzustellen und zu reflektieren«). *Bayern*, Dienstzeugnis (»sprachfähig in Bezug auf die eigene Spiritualität«). *Bern-Jura-Solothurn*, Studienplan 2011 (»Reflexion der eigenen spirituellen Praxis«). *Österreich*, Richtlinien 2010 (»sprachfähig und auskunftsfähig in Bezug auf die eigenen Spiritualität«). Vgl. auch *Gemischte Kommission*, Kompetenzen 2009 (»können ihren persönlichen theologischen und spirituellen Zugang zu einem Thema transparent machen«).

36 Vgl. im Detail *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Ausführungsbestimmungen EEA 2009 (»Verständnis und Toleranz«), Prüfungsordnung 2008 (»vermag Menschen auf einen spirituellen Weg mitzunehmen und sie zu begleiten«). *Baden*, Kompetenzprofil o.J. (»verschiedene Frömmigkeitsformen wertschätzend wahrnehmen«). *Bayern*, Dienstzeugnis o.J. (»kommuniziert wertschätzend mit Menschen anderer spiritueller Prägung«). *Hessen und Nassau*, Rechtsverordnung 2010 (»GesprächspartnerInnen in den Kommunikationsebenen [...] (4) Spiritualität [...] wahrzunehmen [...]«). *Österreich*, Richtlinien 2010 (»kommuniziert und agiert wertschätzend mit Menschen anderer spiritueller Prägung«).

lichen, bedarf es der Klärung, welche Inhalte unter Stichwörtern wie »spirituelle Kompetenz« verhandelt werden.

1.3 Theoriebildung: »Theologische Autoritäten«

Wie kommt es, dass heute »spirituelle Kompetenz« ein Thema der Ausbildung ist? Suchen die Kirchen mit der neuen Aufmerksamkeit auf Spiritualität den Anschluss an den »Megatrend Spiritualität«? Werden Elemente übernommen, die in die abgeriegelte Welt des Priesterseminars gehören, in der evangelischen Ausbildung zum Pfarrerberuf aber deplatziert sind? Oder kommt mit »spiritueller Kompetenz« im Gegenteil eine grundlegende Dimension theologischer Ausbildung unter aktueller Terminologie neu in den Fokus?

Die Analyse der Ausbildungsdokumente ergab: Die Texte thematisieren diese Fragen nicht. Sie beziehen sich weder auf den »Megatrend Spiritualität«, noch stellen sie das Thema »spirituelle Kompetenz« in einen größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Diese Zurückhaltung ist vor allem durch die Textgattung bedingt. Rechtsverordnungen oder Leitlinien formulieren nicht argumentativ, sondern knapp und proklamatorisch. Zwar finden in den Zielen, die die Ausbildungsstandards formulieren, berufsorientierende Leitbilder und theologische Vorstellungen ihren Niederschlag. Sie werden jedoch in der Regel nicht explizit ausgewiesen und lassen sich daher meist nur erahnen, nicht aber fundiert erheben.

In den Ausbildungsrichtlinien findet sich jedoch etwas anderes: Immer wieder beziehen sich Texte im Zusammenhang mit Spiritualität auf »evangelische Autoritäten« wie Martin Luther oder Dietrich Bonhoeffer und evozieren damit die theologischen Traditionen, für die diese stehen.³⁷

Mit welchen theologischen Traditionslinien verbinden die Ausbildungstexte »spiritueller Kompetenz«? Auf welche Theologen wird verwiesen, wenn in den Ausbildungstexten Spiritualität thematisiert wird? Gibt es ein »beredtes Schweigen« – Theologen und Traditionen, deren Fehlen auffällt?

Martin Luther

In den Texten findet sich der Rekurs auf die Theologie und Person Martin Luthers. Luther wird sowohl indirekt als auch im Wortlaut zitiert. Dazu gehören

³⁷ Im Prinzip kennen evangelischer Glaube und evangelische Theologie keine autoritative Persönlichkeiten mit normativer Bedeutung – im Gegenteil. Faktisch jedoch erfolgt – etwa in kirchlichen Diskussionen – häufig der Verweis auf Autoritäten wie Luther, Zwingli oder Bonhoeffer mit dem Ziel, die theologischen Überzeugungen, Werte und Plausibilitätsstrukturen, die in einer kirchlichen Gemeinschaft gelten, zu evozieren. In diesem Sinn haben Verweise auf »evangelische Autoritäten« normatives Gewicht.

die berühmten Zitate »Experientia facit theologum«³⁸ und »Das christliche Leben ist nicht Frommsein, sondern ein Frommwerden«³⁹.

Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: »Hinter der spirituellen Suche vieler Menschen heute verbirgt sich die Sehnsucht nach der Erfahrung einer jenseitigen Wirklichkeit und ihrer heilsamen Wirksamkeit im eigenen Leben. [...] Christlicher Glaube [...] weiß, dass er ohne Erfahrung leer bliebe und nicht lebbar wäre: Experientia facit theologum (M. Luther) – »Erfahrung macht den Theologen.« (Grundsätze christlicher Spiritualität, Kirchliches Amtsblatt 2005, 2)

Dietrich Bonhoeffer

Auf Dietrich Bonhoeffer als Gewährsmann für spirituelles Leben verweisen insbesondere Texte im Kontext der Predigerseminare. Der Rekurs auf Bonhoeffer ist weniger explizit als auf Luther und erfolgt vor allem durch charakteristische Formulierungen. In Wendungen wie »geistliche Lebensgemeinschaft«, »Einführung in geistliches Leben« oder »Erfahrung eines geistlichen Lebensrhythmus« klingt Bonhoeffers Ideal vom gemeinsamen Leben an, wie er es in Finkenwalde praktizierte.⁴⁰

Evangelische Landeskirche Anhalts, Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens: »Gemeinsam mit den Vikarinnen und Vikaren tragen die Dozentinnen und Dozenten Verantwortung für das geistliche Leben am Predigerseminar sowie für die Entwicklung einer Arbeits- und Lebensgemeinschaft zwischen den Kursteilnehmenden aus den verschiedenen Landeskirchen und Ausbildungsgängen.« (Rahmenausbildungsordnung 2010)

Karl Barth

Im Zusammenhang mit spirituellen Fähigkeiten beziehen sich mehrere Texte auf Karl Barth. Sie rekurren nicht explizit auf die Person und Theologie Barths, verwenden jedoch den Begriff »theologischen Existenz«, den Barth geprägt hat und als dessen Gewährsmann er gilt.

Schweizer Kirchen im Konkordat: »Die Schwerpunkt der vier KEA [=Kommission für entwicklungsorientierte Eignungsabklärung, S.H.] [...] 3. Exploration: Theologische Existenz suchen und finden.« (Ausführungsbestimmungen EEA 2009, 7)

Wie kommt es, dass Ausbildungstexte im Kontext von Kompetenzen oder Fähigkeiten im Bereich der Spiritualität Luther, Bonhoeffer oder Barth nennen? Keiner dieser drei ist geeignet, eine funktionale Perspektive von Spiritualität zu stützen, denn allen drei Theologen geht es primär um Existentielles, nicht um

38 WATR 1, 16, 13 (46), 1531.

39 WA 7, 336, 31–36.

40 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*.

Funktionales – um eine christliche Grunderfahrung (Luther), um das gemeinsame geistliche Leben (Bonhoeffer) oder eben um die theologische Existenz (Barth). Der Grund, warum die Texte sich dennoch auf Luther, auf Bonhoeffer oder auf Barth beziehen, dürfte ein anderer sein. Alle drei sind Autoritäten, die für das Selbstverständnis der einzelnen Kirchen von Bedeutung sind. Dem entspricht: Lutherische Kirchen beziehen sich vor allem auf Luther, reformierte Kirchen verweisen auf Karl Barth, und die Predigerseminare im Osten Deutschlands, für die das Finkenwalder Modell nach wie vor prägend ist, verwenden Bonhoeffers charakteristische Formulierungen.

Leerstellen: Schleiermacher und Pietismus

Von besonderem Interesse ist jedoch, welche Theologen die Ausbildungsdokumente *nicht* nennen, wenn sie Spiritualität verhandeln. Insbesondere zwei Leerstellen sind aufschlussreich.

Friedrich Schleiermacher

Frömmigkeit und Bildung sind nach Gerhard Ebeling *das* Lebensthema Friedrich Schleiermachers, das sowohl seine Biografie als auch sein Werk prägt.⁴¹ Die Verbindung von Frömmigkeit und Bildung bestimmt auch seinen Entwurf des theologischen Studiums. Schleiermacher entwickelt in der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums* (1830)⁴² ein Konzept der Theologie und des Theologiestudiums, das wissenschaftliche Arbeit und – in seiner Terminologie – »kirchliches Interesse« vereinigt. Wenn Schleiermacher sein Theologieverständnis funktional von der Aufgabe der Kirchenleitung ausgehend entfaltet als »Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist«⁴³, so kann heute entsprechend von Kompetenzen gesprochen werden.⁴⁴ Wird Spiritualität in ihrer Funktion für die Berufsaufgabe angesprochen, wäre daher der Rekurs auf Schleiermacher sachgemäß. Umso mehr fällt auf, dass kein einziger Text sich auf Schleiermacher bezieht.⁴⁵

41 Ebeling, Frömmigkeit und Bildung, 60.

42 Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* zum Behuf einleitender Vorlesungen.

43 KD § 5.

44 Vgl. dazu Reiner Anselm / Jan Hermelink, Vom Segen der Differenz. Der Bologna-Prozess klärt die spezifische Struktur kirchlicher Berufstätigkeit, in: PrTh 38 (2003), 117–123, 122.

45 Zu Schleiermacher siehe den Artikel von Härle in diesem Band 45–62, der Schleiermachers Formulierung »religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist« für die Frage nach theologischer Ausbildung und Spiritualität fruchtbar macht.

Pietismus

Eine entsprechende Leerstelle ist für den Pietismus zu verzeichnen. Es sind die von ihm wahrgenommenen Anforderungen des Pfarrberufs, die Philipp Jacob Spener veranlassten, in seiner programmatischen Schrift *Pia desideria* die Stärkung der *praxis pietatis* in der Ausbildung zu fordern. Spener erwartete sich davon grundlegende Impulse für die Reform der Kirche. Wenn Ausbildungstexte Spiritualität daher von der Berufsaufgabe her thematisieren, wäre in der Sache der Pietismus durchaus eine plausible Bezugsgröße. Umso mehr fällt wiederum auf, dass dieser in keinem Text zu verzeichnen ist.

Wie kommt es zu diesen beiden Leerstellen? Wird Schleiermacher nicht erwähnt, weil er für das Selbstverständnis der Kirchen nicht dieselbe Autorität hat wie Luther oder Barth? Sind es kirchenpolitische oder strategische Überlegungen, die es angeraten sein lassen, die neue Aufmerksamkeit auf Spiritualität nicht mit dem Pietismus in Verbindung zu bringen? Die Gründe dazu sind den Texten nicht zu entnehmen und lassen sich nur vermuten.⁴⁶

Kirchliche Praxis vor theologischer Theoriebildung

An dem Rekurs auf ›evangelische Autoritäten‹ zeigt sich: In der Frage nach Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf ist die theologische Theoriebildung noch ganz in den Anfängen. Ansätze, Spiritualität in der Ausbildung zu fördern, kommen nicht aus Theorie, sondern aus der kirchlichen Praxis.

Dem entspricht der empirische Befund, dass die Ausbildungstexte nicht auf theologische Überlegungen zum Thema rekurrieren (können). Was in den Texten zu greifen ist, begrenzt sich auf den expliziten oder impliziten Verweis auf Luther, Bonhoeffer und Barth. In der Frage nach Spiritualität in der theologischen Ausbildung geht die kirchliche Praxis der theologischen Theoriebildung voraus.⁴⁷

1.4 Spiritualitätskurse⁴⁸

Nach der Theorie richtet sich der Blick im Folgenden auf die Praxis. Wie äußern sich die Ansätze und Konzeptionen zu Spiritualität in der Praxis in Theologiestudium und Vikariat? Gibt es Ansätze dafür, Spiritualität in Theologiestudium

⁴⁶ Dazu eine Randbemerkung: Gerade in den Texten der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, die von Konflikten zwischen pietistischen und liberalen Strömungen geprägt ist, begrenzt sich die Erwähnung von Spiritualität auf die knappe Aussage, zur theologischen Kompetenz gehöre geistliche Existenz, vgl. *Württemberg*, Vorbereitungsdienst 2011.

⁴⁷ Dieser Tagungsband ist ein erster Schritt der theologischen Theoriebildung.

⁴⁸ Zu Spiritualitätskursen vgl. auch *Hermisson*, Modelle zur Förderung von Spiritualität.

und Vikariat aktiv zu fördern? Was charakterisiert die praktische Förderung von Spiritualität?

Zunächst einmal sei festgehalten: Es gibt solche Ansätze – und zwar erstaunlich viele. Von den 44 untersuchten Kirchen des deutschen Sprachraums fördern 40 Kirchen Spiritualität durch spezifische Kurse oder Kurseinheiten. Diese lassen sich in drei verschiedene Modelle systematisieren: spirituelle Intensivzeiten, spirituelle Begleitung im Alltag und Spiritualitäts-Module.⁴⁹

Spirituelle Intensivzeiten

Das am weitesten verbreitete Modell der Förderung von Spiritualität in Theologiestudium und Vikariat ist das der »spirituellen Intensivzeiten«. Die Ausbildungstexte selbst sprechen von »Tagen der Spiritualität«, »Wochen der Spiritualität« oder »Wüstentagen«.

Charakteristisch für spirituelle Intensivzeiten ist: Sie finden außerhalb des regulären Alltags statt. Meist werden besondere Orte aufgesucht: evangelische Kommunen, katholischen oder auch orthodoxen Klöster, geistliche Zentren oder kirchliche Bildungshäuser.

Im Zentrum steht das eigene geistliche Üben. Studierende oder Vikarinnen und Vikare begegnen spirituellen Methoden, die ihnen oft wenig vertraut sind. Sie üben sich probeweise im Schweigen, in der Schriftmeditation oder im kontemplativen Gebet. Sie fasten, pilgern oder malen Ikonen. Werden Kommunen oder Klöster aufgesucht, so sind die Tage durch den Lebensrhythmus der geistlichen Gemeinschaft geprägt. Bisweilen schließen sich an spirituelle Intensivzeiten reflektierende Auswertungstage an.⁵⁰

Schweizer Kirchen im Konkordat: »Die Tage umfassen: eine Einführung in christliche Meditation in ignatianischer Tradition, gemeinsame Zeiten der Meditation, Impulse für die persönliche Meditation, die Möglichkeit zu Einzelgesprächen, Feiern des Abendmahls, Austauschrunden, die Möglichkeit zum Ikonenmalen, zur Teilnahme an den Stundengebeten der Communität, Zeit zur freien Verfügung.« (Montmirail 2011)⁵¹

49 Analysiert wurde ausschließlich die spezielle Förderung von Spiritualität, wie sie vor allem in jüngster Zeit entwickelt wurde. Daneben gibt es in den meisten Predigerseminaren ein gemeinsames geistliches Leben mit täglichen Andachten und regelmäßigen Gottesdiensten, das nicht in die Auswertung einbezogen wurde.

50 So das Wahlpflichtprogramm der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, vgl. *Bayern*, Konzept KSB 2007.

51 Weitere Beispiele für spirituelle Intensivzeiten beschreiben *Bayern*, Konzept KSB 2007 (Wahlpflichtprogramm Spiritualität im Theologiestudium). *Pfalz*, Predigerseminar 2010 (Kurswoche evangelische Spiritualität im Vikariat). *Rheinland*, Handreichung 2010 (Blockkurs Spiritualität im Vikariat). *Bern-Jura-Solothurn*, Wüstentage 2011 (Wüstentage im Vikariat).

Spirituelle Begleitung im Alltag

Ein zweites Modell ist die spirituelle Begleitung im Alltag.⁵² Im Vikariat und kirchlicher Studienbegleitung⁵³ wird spirituelle – oder in der Regel ›geistliche‹ Begleitung – im geprägten Sinn verstanden: als spezifische Form nicht-problemorientierter Seelsorge, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt und in der Form vereinbarter, regelmäßiger Gespräche stattfindet.⁵⁴

Geistliche Begleitung, die im deutschsprachigen evangelischen Raum erst in jüngerer Zeit rezipiert wurde, ist im Unterschied zu spirituellen Intensivzeiten gerade nicht an besondere Zeiten oder besondere Orte gebunden. Sie hat ihren Ort im Alltag, versteht sich als Hilfe, im Alltag Spiritualität zu leben, und leitet dazu an, das Alltägliche und Gewöhnliche religiös zu deuten.⁵⁵

Im Vikariat wird geistliche Begleitung als ein geschützter Raum angeboten, um mit Personen, die nicht in die Ausbildung involviert sind, die persönliche Glaubens- und Lebenspraxis zu reflektieren. Sie wird seitens der Kirchen gefördert, indem Pools an Begleiterinnen und Begleitern sowie finanzielle Zuschüsse zur Verfügung gestellt werden.

Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers: »Sie [geistliche Begleitung, S.H.] bietet Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen an, mit denen Vikare und Vikarinnen vertraulich und ausbildungsunabhängig über Aspekte ihres Glaubens und ihrer geistlichen Lebensgestaltung nachdenken können. Solche Personen sollen ein hilfreiches Gegenüber bei der Bewältigung der gerade im Zusammenhang mit der professionellen Ausübung von geistlichen Aufgaben speziellen Herausforderungen an die eigene praxis pietatis sein.« (Geistliche Begleitung o.J.)⁵⁶

Spiritualitäts-Module

Spiritualitäts-Module haben ihren Ort im regulären Ausbildungskontext, in der Regel im Predigerseminar. Sie sind meist Teil eines thematisch passenden Kurses

52 Zu geistlicher Begleitung in der Aus- und Fortbildung zum Pfarrberuf vgl. Hermisson, Das Paradox der Funktionalität.

53 Die Kirchliche Studienbegleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern umfasst geistliche Begleitung als freiwilliges Angebot für Theologiestudierende, vgl. Bayern, Konzept KSB 2007.

54 Die Übereinstimmungen und Berührungen mit anderen Beratungsdiensten wie Supervision, Coaching und Psychotherapie präzisieren u. a. Klemens Schaupp, Geistliche Begleitung – Abgrenzung und Kooperation mit anderen Begleitungsdiensten, in: »Da kam Jesus hinzu ...« (Lk 24,15). Handreichung für geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg, Bonn 2001, 68–81 sowie das Themenheft Journal of Psychology and Theology 30 (2002).

55 Zum Selbstverständnis geistlicher Begleitung vgl. u. a. Ralf Stolina, Lebens-Gespräch mit Gott. Zur theologischen Grundlegung geistlicher Begleitung, in: PTh 99 (2010), 288–305, Claudia Kohli-Reichenbach, Umgekehrte Vorzeichen in der geistlichen Begleitung, in: PTh 99 (2010), 316–327 sowie Greiner / Noventa / Raschzok / Schödl (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt.

56 Geistliche Begleitung als freiwilliges Angebot für Studierende nennt Bayern, Konzept KSB 2007.

(z. B. des Gottesdienst- oder Pastorallehrekurses) und werden oft von den regulären Studienleiterinnen und Studienleitern unterrichtet. Die Teilnahme ist in der Regel verpflichtend. Damit unterscheidet sich dieses Modell am wenigsten von den sonstigen Einheiten des Vikariats. Spiritualitäts-Module werden als einzelne Kurseinheiten oder Kurstage unterrichtet und erstrecken sich bisweilen in mehreren Teilmodulen über das ganze Vikariat.

Mehrere unterschiedliche Inhalte sind in den aktuellen Kursen zu beobachten. Sie umfassen insbesondere: (a.) das Kennenlernen und Einüben spiritueller Methoden und die Reflexion darüber, (b.) die Vermittlung spiritueller Methoden, wie sie im Religionsunterricht einsetzbar sind, oder (c.) kognitive Inhalte wie die Diskussion religionssoziologischer Untersuchungen.

Evangelische Kirche in Österreich: »Gottesdienstkurs [...] 2. Woche: Predigtmodelle und Predigtvorbereitung, Praktische Rhetorik: Die eigene Spiritualität beachten. Das betrachtende Gebet als Zugang zum Predigttext [...]« (Kursplan 2010)⁵⁷

1.5 Gelebte Spiritualität

Der Überblick über die verschiedenen Spiritualitätskurse gibt Anlass zu fragen: Welche Strömungen gelebter Spiritualität begegnen den Teilnehmerinnen und Teilnehmern in solchen Kursen? Welche spirituellen Methoden werden praktiziert? Aber auch: Welche geistlichen Strömungen kommen in den aktuellen Spiritualitätskursen *nicht* vor? Was findet sich nicht?

Die Analyse der Daten erlaubte eine Reihe von Beobachtungen:

Schwerpunkt monastische Spiritualität

Monastische bzw. kommunitäre Spiritualität ist mit deutlichem Schwerpunkt vertreten. Das spiegelt sich in mehreren Punkten wider:

- die Orte, die aufgesucht werden, sind häufig Kommunitäten oder Klöster,
- die Leitung der Kurse liegt oft in der Hand von Mitgliedern der Kommunität vor Ort,
- die Methoden (wie Retraiten oder Einkehrtage) kommen vielfach aus der monastischen Tradition.

⁵⁷ Weitere Beispiele für Spiritualitäts-Module finden sich in *Baden*, Kurssystemmodell 2011. *Anhalt*, *Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz*, *Mitteldeutschland*, *Sachsen*, Kursplan 2012.

Der monastische Schwerpunkt mag nicht zuletzt dadurch begründet sein, dass im Bereich monastischer Spiritualität ein breites Angebot an Orten und Kursangeboten besteht, das genutzt werden kann.⁵⁸

Wenig traditionelle evangelische Frömmigkeit

Es gibt keinen Spiritualitätskurs, in dem ausschließlich traditionelle Formen evangelischer Frömmigkeit (wie persönliche Bibellese, persönliches Gebet, Feier von Gottesdienst und Abendmahl) vorkommen. Die spirituellen Methoden der Kurse sind häufig aus der Ökumene übernommen, vor allem aus der römisch-katholischen Tradition, aber auch aus der anglikanischen Kirche und der Ostkirche. Verbreitet sind außerdem Formen (wie etwa geistliche Begleitung), die im evangelischen Raum erst in jüngerer Zeit wiederentdeckt wurden.

Elemente des Innovativen oder Exotischen

Die Methoden, die in den Kursen praktiziert werden, haben im evangelischen Raum häufig den Hauch des Innovativen oder Exotischen. Dies zeigt sich an Methoden wie ignatianischen Exerzitien⁵⁹, Herzensgebet⁶⁰, Ikonenmalerei⁶¹, Pilgern⁶² oder den aus Skandinavien kommenden Perlen des Glaubens⁶³.

Auch im Umgang mit der Bibel als dem traditionellen Zentrum evangelischer Frömmigkeit zeichnet sich Innovatives und Unverbrauchtes ab. Die Kurse nähern sich der Bibel vor allem über Zugänge, die nicht zum traditionellen evangelischen Repertoire zählen, etwa über die ignatianische Schriftmeditation oder durch den Bibliolog, der von dem jüdischen Psychodramatiker und Literaturwissenschaftler Peter Pitzele in Anlehnung an die Auslegungstradition des Midrasch entwickelt wurde.⁶⁴

Die Spiritualitätskurse fokussieren damit insbesondere auf das Erleben von Neuem.

Leerstellen

Wie bereits bei der Untersuchung der theologischen Autoritäten sind auch hier die Leerstellen besonders interessant. Gerade aus dem, was fehlt, erschließt sich

58 Ein monastischer bzw. kommunitärer Schwerpunkt spiegelt sich wider in *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Montmirail 2011 (reformierte Communität Don Camillo). *Bayern*, Broschüren KSB 2008–2010 (Communität Casteller Ring, Communität Christusbruderschaft, Communität von Taizé, Benediktinerabtei Niederaltaich, Benediktinerabtei Plankstetten, Franziskanerkloster Dietfurt). *Pfalz*, Predigerseminar 2010 (Communität Casteller Ring).

59 *Bayern*, Broschüre KSB 2012.

60 Ebd.

61 *Schweizer Kirchen im Konkordat*, Montmirail 2011.

62 *Bayern*, Broschüre KSB 2008.

63 *Mecklenburg*, Zeitplan LWL 2011.

64 *Peter Pitzele*, *Scripture Windows. Towards a Practice of Bibliodrama*, Los Angeles 1998.

viel. Was also ist unter den aktuellen Kursen nicht vertreten? Welche spirituellen Strömungen kommen nicht vor?

Keine evangelikale oder charismatische Spiritualität

Evangelikale oder charismatische Spiritualität ist nicht vertreten. Da ähnlich wie im monastischen Bereich hier ein breit gefächertes spirituelles Angebot besteht, dürfte sich in diesem Fehlen eine bewusste Entscheidung widerspiegeln.

Keine explizit politische oder feministische Spiritualität

Unter den aktuellen Kursen findet sich weder explizit politische noch feministische Spiritualität.

Keine außerchristliche oder religiös ungebundene Spiritualität

Ebenso wenig gibt es Kurse, die durch außerchristliche Traditionen (wie etwa Zen-Buddhismus) oder religiös ungebundene Spiritualität geprägt sind. Die gelegentlich geäußerte Vermutung, die Kirchen bedienten sich frei auf dem Markt der spirituellen Möglichkeiten, wird durch die Analyse der aktuellen Spiritualitätskurse damit nicht bestätigt.

2. Fazit

Als Fazit der Analyseergebnisse, die hier diskutiert wurden, kann daher festgehalten werden:

a) *Funktionale Perspektive*: Die Ausbildungsdokumente entfalten Spiritualität in funktionaler Perspektive. Der Pfarrerberuf und seine Aufgaben sind Fluchtpunkt der Texte. Die Ausbildungsrichtlinien weisen die erforderlichen Fähigkeiten und Kompetenzen für die gelingende Erfüllung der Berufsaufgabe aus. In diesen Zusammenhang wird Spiritualität eingefügt und ebenfalls als berufsqualifizierende Fähigkeit thematisiert.

b) *Spannungsfeld*: Mit der Funktionalisierung von Spiritualität für die Anforderungen der Pfarrberufs tut sich ein Spannungsfeld auf. Dieses Spannungsfeld zeichnet sich in den Ambivalenzen ab, die einige Texte bestimmen.

c) *Evangelisches Proprium des deutschen Sprachraums*: Die Thematisierung von Spiritualität als berufsqualifizierende Kompetenz findet sich weder in den Dokumenten zur römisch-katholischen Priesterbildung noch in der anglikanischen oder amerikanisch-lutherischen Ausbildung. Beide Denominationen verhandeln Spiritualität nicht als »spirituelle Kompetenz«, sondern als »spirituelle Bildung« / »spiritual formation«, bei der es nicht um die Funktion, sondern um die persönliche Existenz geht. Die funktionale Perspektive ist ein evangelisches Proprium des deutschen Sprachraums.

d) *Teilbereiche*: Die Texte weisen mehrere Teilbereiche der Fähigkeiten und Kompetenzen im Bereich der Spiritualität aus. Die persönliche Glaubenspraxis ist einer dieser Inhalte. Sie wird jedoch nur von wenigen Texten genannt und bisweilen explizit ausgespart. Der bei weitem größte Teilbereich ist die Kommunikation von Spiritualität.

e) *Praxis vor Theoriebildung*: Mit der Integration von Spiritualität in die Ausbildung zum Pfarrberuf geht die kirchliche Praxis der theologischen Theoriebildung voran. Ansätze zur theologischen Bearbeitung dieser Integration und insbesondere zur Funktionalisierung von Spiritualität auf den Pfarrberuf hin fehlen bisher weitgehend respektive begrenzen sich auf den knappen Verweis auf Luther, Bonhoeffer und Barth. Diese sind jedoch wenig geeignet, eine funktionale Perspektive zu stützen. Dagegen nimmt keines der Dokumente auf Schleiermacher oder den Pietismus Bezug.

f) *Innovativ / katholisch statt traditionell evangelisch*: Die Spiritualität, die die aktuellen Spiritualitätskurse kennzeichnet, ist vor allem monastisch geprägt. Die spirituellen Formen, die geübt werden, sind insbesondere in der römisch-katholischen Tradition verwurzelt. Traditionelle evangelische Frömmigkeit tritt in ihrer Bedeutung zurück. Im Fokus der Kurse steht das Erleben neuer und innovativer spiritueller Methoden.

3. Ausblick

Im deutschen Sprachraum ist Spiritualität als Element und Ziel der Ausbildung zum Pfarrberuf ein relativ junges Phänomen. Aus den hier vorgestellten Analyseresultaten ergibt sich eine Reihe von Desideraten für die Weiterentwicklung der Ausbildungsrichtlinien in diesem Feld sowie für die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit.

a) *Bearbeitung des Theoriedefizits*: Wie gesehen, ist die theologische Theoriebildung zur Frage nach Spiritualität und theologischer Ausbildung noch in ihren Anfängen. Das bestehende Theoriedefizit zu bearbeiten, ist daher ein Desiderat der weiteren Forschung. Insbesondere wird zu klären sein, wie leistungsfähig die funktionale Fokussierung von Spiritualität in der Ausbildung ist. Was spricht dafür, an dieser als evangelischem Proprium festzuhalten? Wo stößt sie an ihre Grenzen? Welche Alternativen gibt es?

b) *Bearbeitung des Spannungsfeldes von Funktionalität und zweckfreier Spiritualität*: Wird die funktionale Perspektive weiterentwickelt, ist insbesondere das Spannungsfeld zu berücksichtigen, das zwischen funktionalem Ansatz und zweckfreier Spiritualität besteht. Dass sich Spiritualität gerade durch die Freiheit von Zweckdenken und Funktionalisierung auszeichnet, muss bedacht werden. Dabei ist die Spiritualitätsforschung zu berücksichtigen.

c) *Überprüfung der Praxis*: Schließlich gilt es, die Spiritualitätskurse zu überprüfen und gegebenenfalls weiterzuentwickeln. Dabei wird der bisherige Schwerpunkt auf monastischer Spiritualität und auf dem Erleben neuer und innovativer spiritueller Methoden zu überdenken sein.

Ein Desiderat sind insbesondere empirische Studien zur Rezeption der Spiritualitätskurse. Wie erleben Vikarinnen und Vikare ›Tage der Spiritualität‹ oder geistliche Begleitung? Welche Chancen birgt für sie die Auseinandersetzung mit der eigenen und mit fremder Spiritualität für den Beruf? Wo hakt es? Wie erleben sie das Spannungsfeld zwischen zweckfreier spiritueller Einübung und dem auf Qualifizierung ausgerichteten Kontext Ausbildung?

4. Quellen

a) Schweiz

Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn

- Studienplan und Wegleitung für das Lernvikariat, 2011 [Studienplan 2011]
- Lernvikariat 2011/12, Ausschreibung »Wüstentage«, 2011 [Wüstentage 2011]
- Lernvikariat 2011/12, Ausschreibung »Spiritualität«, 2011 [Spiritualität 2011]

Schweizer Kirchen im Konkordat

- Ausbildungsordnung für Pfarrerinnen und Pfarrer, 2008 [Ausbildungsordnung 2008]
- Ausführungsbestimmungen zur Prüfungsordnung, 2008 [Ausführungsbestimmungen Prüfungsordnung 2008]
- Ausführungsbestimmungen zur Prüfungsordnung des Konkordats, Anhang I: Inhalte der Kompetenznachweise, 2008 [Kompetenznachweise 2008]
- Die Entwicklungsorientierte Eignungsabklärung KEA Ausführungsbestimmungen mit Anhängen für die KEA, 2009 [Ausführungsbestimmungen EEA 2009]
- Ordnung für die Entwicklungsorientierte Eignungsabklärung und das Mentorat, 2008 [Ordnung EEA 2008]
- Prüfungsordnung, 2008 [Prüfungsordnung, 2008]
- Reformierte Community Don Camillo, Montmirail, Ausschreibung Wahlpflichtkurs Spiritualität 2011/2012 [Montmirail 2011]

b) Deutschland

Evangelische Landeskirche Anhalts, Evangelische Kirche

Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Evangelische Kirche in

Mitteldeutschland, Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens

- Die Voten im Predigerseminar Wittenberg, 2006 [Voten 2006]
- Predigerseminar Wittenberg, Entwurf Rahmenausbildungsordnung, 2010 [Rahmenausbildungsordnung 2010]
- Predigerseminar Wittenberg, Kursplan, 2012 [Kursplan 2012]
- Zur Konzeption der Arbeit am Predigerseminar Wittenberg, 2008 [Konzeption 2008]

Evangelische Landeskirche in Baden

- Ausbildungsplan für das Lehrvikariat, 2005 [Ausbildungsplan 2005]
- Gutachten zum Lehrvikariat, 2011 [Gutachten 2011]
- Kompetenzprofil-Rückmeldebögen, o.J.⁶⁵ [Kompetenzprofil o.J.]
- Kurssystem-Modell, 2011 [Kurssystem 2011]

Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

- Broschüren Kirchliche Studienbegleitung, 2008–2012 [Broschüren KSB 2008–2010]
- Dienstzeugnis über den Vorbereitungsdienst, o.J. [Dienstzeugnis o.J.]
- Konzept Kirchliche Studienbegleitung, 2007 [Konzept KSB 2007]
- Verordnung über die Kirchliche Studienbegleitung, Kirchliches Amtsblatt, 2007 [Verordnung KSB 2007]

Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig

Siehe Ordnungen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers

Bremische Evangelische Kirche

Siehe Ordnungen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers

Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers

Anregungen zur Gestaltung des Gemeindevikariats – Kurs 12, 2011 [Gemeindevikariat 2011]

Geistliche Begleitung – Ein Leitfaden, o.J. [Geistliche Begleitung o.J.]

⁶⁵ Für alle Dokumente mit dem Zusatz o.J. ist durch äußere Belege oder persönliche Kommunikation die Abfassung in den Jahren 2000–2012 gesichert.

Kirchengesetz über die Rechtsstellung und die Ausbildung der Kandidaten und Kandidatinnen für das Amt des Pfarrers und der Pfarrerin, 2001 [Kirchengesetz 2001]

Rechtsverordnung über die Ausbildung der Kandidatinnen und Kandidaten für das Amt der Pfarrerin und des Pfarrers, 2009 [Rechtsverordnung 2009]

Zielvorstellungen für die Reform des kirchlichen Vorbereitungsdienstes, 2006 [Zielvorstellungen 2006]

Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

- Kirchengesetz betreffend die Vorbildung und Anstellungsfähigkeit der Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 2010 [Kirchengesetz 2010]
- Rechtsverordnung über die Zweite Theologische Prüfung, 2010 [Rechtsverordnung 2010]

Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck

- Lernweg Vikariat, Leitfaden für die Auswertung und Gestaltung des eigenen Lernprozesses, 2012 [Lernweg]
- Predigerseminar der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, o.J., online: <http://www.ekkw.de/predigerseminar/vikariat/index.html> (Stand 1. 10. 2015) [Predigerseminar o.J.]

Lippische Landeskirche

- Predigerseminar Wuppertal o.J., online: <http://www.predigerseminar-wuppertal.de> (Stand 1.10.2015) [Predigerseminar o.J.], auch in Geltung für: Evangelisch-reformierte Kirche, Evangelische Kirche im Rheinland, Evangelische Kirche von Westfalen

Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs

- Bericht über Vikar, o.J. [Bericht o.J.]
- Zeitplan LWL, 2011 [Zeitplan 2011]

Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche

- Kriterien für die Empfehlung eines Vikars / einer Vikarin, 2002 [Kriterien 2002]
- Rechtsverordnung über das Verfahren für die Aufnahme in die Ausbildung für den pfarramtlichen Dienst, 2009 [Rechtsverordnung 2009]

Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg

Siehe Ordnungen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers

Evangelische Kirche der Pfalz

- Das Protestantische Predigerseminar Landau, 2010 [Predigerseminar 2010]
- Ordnung der Zweiten Theologischen Prüfung der Evangelischen Kirche der Pfalz, 2010 [Zweite Theologische Prüfung 2010]

Pommersche Evangelische Kirche

- Ordnung für die Erste Theologische Prüfung in der Pommerschen Evangelischen Landeskirche, 2005 [Erste Theologische Prüfung 2010]
- Ordnung für die Zweite Theologische Prüfung in der Pommerschen Evangelischen Landeskirche, 2003 [Erste Theologische Prüfung 2003]

Evangelisch-reformierte Kirche

Kirchengesetz über die Ausbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen in der Evangelisch-reformierten Kirche, 2010 [Kirchengesetz 2010]

Predigerseminar Wuppertal o.J., online: <http://www.predigerseminar-wuppertal.de> (Stand 1.10.2015) [Predigerseminar o.J.]

Evangelische Kirche im Rheinland

Handreichung Vikariat und Probedienst, 2010 [Handreichung 2010]

Predigerseminar Wuppertal o.J., online: <http://www.predigerseminar-wuppertal.de> (Stand 1.10.2015) [Predigerseminar o.J.]

Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe

Siehe Ordnungen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers

Evangelische Kirche von Westfalen

- Ausbildungsplan Kurs 1.2011 [Ausbildungsplan 2011]
- Grundsätze für die Durchführung des Seminars zur Aufnahme in den Vorbereitungsdienst in der Evangelischen Kirche von Westfalen, o.J. [Grundsätze o.J.]
- Predigerseminar Wuppertal o.J., online: <http://www.predigerseminar-wuppertal.de> (Stand 1.10.2015) [Predigerseminar o.J.]
- Verordnung für die Aufnahme in den kirchlichen Vorbereitungsdienst, 2011 [Verordnung 2011]

Evangelische Landeskirche in Württemberg

- Kirchliche Verordnung für den Studiengang »Evangelische Theologie: Kirchlicher Abschluss«, 2010. [Studiengang 2010].
- Kirchliche Verordnung über die II. Evang.-theol. Dienstprüfung, 2008 [Dienstprüfung 2008]

- Verordnung des Oberkirchenrats über die Ausbildung im Vorbereitungsdienst, 2011 [Vorbereitungsdienst 2011]

c) Österreich

Evangelische Kirche A.B. und H.B.

Kursplan Gottesdienstkurs, 2010 [Kursplan 2010]

Richtlinien Ausbildung zum geistlichen Amt, 2010 [Richtlinien 2010]

d) Dachorganisationen

Evangelische Kirche in Deutschland

- Gemischte Kommission / Fachkommission I, Standards für die zweite Ausbildungsphase, 2009 [Standards 2009]
- Gemischte Kommission / Fachkommission I, Kompetenzen für den Pfarrberuf, 2009 [Kompetenzen 2009]

Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa

- Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, 2012 [Ausbildung 2012]

e) Römisch-katholische Priesterausbildung

Optatum totius, das Dekret über die Priesterausbildung des Zweiten Vatikanums, 1965 [Optatum totius 1965]⁶⁶

Die Rahmenordnung für die Priesterbildung der deutschen Bischofskonferenz, 2003 [Rahmenordnung 2003]⁶⁷

Das Apostolische Schreiben Pastores Dabo Vobis, 1992 [Pastores 1992]⁶⁸

66 Karl Rahner, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i.Br. 261994, 287–310.

67 Die deutschen Bischöfe, Rahmenordnung für die Priesterbildung, Bonn 2003.

68 Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Pastores dabo vobis« an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart, Bonn 1992.

f) Anglikanische Kirche Englands

Archbishops' Council, Formation for Ministry within a Learning Church. The Structure and Funding of Ordination Training, 2003 [Formation 2003]

g) Evangelical Lutheran Church in America

Evangelical Lutheran Church in America, Candidacy Manual, 2010 [Candidacy Manual 2010]

Visions and Expectations. Ordained Ministry in the Evangelical Lutheran Church in America, 2010 [Visions 2010]

II. Kirchenleitende Perspektiven

Gelebter Glaube und theologische Ausbildung. Zum Ausbildungsdokument der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa¹

1. Hinführung

»Die Fakultät nimmt Anstoß an Vorstellung von einer Mitverantwortung der theologischen Fakultäten für das geistliche Leben oder die geistliche Dimension der Ausbildung«².

»One cannot require faculties to be responsible for the ecclesial and spiritual dimension of theological training«³.

»Das berechtigte Anliegen der Ausbildung einer christlichen Lebensform und der Pflege von Grundformen geistlichen Lebens darf u.E. nicht die langfristigen Bildungsgewinne verspielen, die aus einer – auch während des Studiums praktizierten – Distanzierung von Frömmigkeit und Kirche erwachsen«⁴.

»Für die hochschulpolitische Situation in Deutschland muss nachdrücklich unterstrichen werden, dass die Betonung von frömmigkeitsbezogenen Praktiken als Inhalt des Studiums die immer wieder umstrittene Einbindung der Theologie an den Universitäten gefährdet«⁵.

Wie ist das Verhältnis von gelebtem Glauben, von persönlicher Spiritualität und theologischer Ausbildung sachgemäß zu bestimmen? Ist die Entfaltung und Weiterentwicklung der persönlichen Glaubenspraxis im wissenschaftlichen Kontext ganz dem einzelnen Studierenden zu überlassen? Oder fällt sie vornehmlich in kirchliche Zuständigkeit? Ist die Konvergenz von »betendem Den-

1 Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, in: *Bünker / Jaeger* (Hg.), *Frei für die Zukunft*, [künftig zitiert als: Ausbildungsdokument GEKE].

2 Stellungnahme der Theologischen Fakultät in Göttingen im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

3 Stellungnahme der Theological Faculty Copenhagen im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

4 Stellungnahme der Fakultät für Evangelische Theologie in Bochum im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

5 Stellungnahme der Fakultät für Evangelische Theologie in Bochum, s. Anm. 4.

ken« und »denkendem Glauben« eine Gestaltungsaufgabe, der sich im wissenschaftlichen Umfeld Studierende wie Lehrende, theologische Fakultäten wie kirchliche Institutionen gleichermaßen anzunehmen haben? Oder hat sie ihren Ort ausschließlich im Zusammenhang einer auf die praktischen Aufgaben des pfarramtlichen Dienstes bezogenen kirchlichen Ausbildung?

2. Hintergründe

Die Gemeinschaft der 105 evangelischen Kirchen in Europa (GEKE) verabschiedete auf ihrer 6. Vollversammlung vom 20. – 26. September 2012 in Florenz ein Dokument, dessen Antworten auf diese Fragen kontrovers aufgenommen wurden. Die eingangs zitierten Voten von deutschen und skandinavischen Fakultäten geben davon einen Eindruck.

Das Dokument »Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa« ist Ergebnis eines langjährigen Konsultationsprozesses, den die Belfaster Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Jahr 2001 anregte und der dann in drei europäischen Konsultationen in Berlin und in Wien realisiert wurde. An dem in 2011 und 2012 sich anschließenden Stellungnahmeverfahren zum Entwurfstext beteiligten sich neben Mitgliedskirchen der GEKE auch theologische Fakultäten aus ganz Europa.

Ausgangspunkt des Konsultationsprozesses der protestantischen Kirchen in Europa war die Frage nach den praktischen Konsequenzen der gegenseitigen Anerkennung der Ordination wie etwa die Frage gemeinsamer Ausbildungsgänge, gegenseitiger Anerkennung von Ausbildungsabschlüssen oder auch der Austausch und ggf. die Übernahme von Pfarrerinnen und Pfarrern. Ziel war es, bei aller Unterschiedlichkeit etwa in Fragen der Organisation des Hochschulstudiums, der Ausbildungstraditionen, der akademischen Konzepte und bildungstheoretischen Kontexte zunächst auf der bildungstheoretischen Metaebene eine Verständigung und Übereinstimmung in Grundsatzfragen der theologischen Ausbildung zu suchen – und damit in Grundsatzfragen, die für die Gestaltung und Reform der theologischen Ausbildung von evangelischen Pastorinnen und Pastoren in Europa von grundlegender Bedeutung sind.

Zu diesen Grundsatzfragen gehörte von Beginn an die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und theologischer Ausbildung. Die Art und Weise und die Ausführlichkeit, mit der dieses Thema in dem Dokument Berücksichtigung fand, unterscheidet es von den insbesondere im deutschsprachigen Raum bislang maßgeblichen Ausbildungsdokumenten.

Die Aufmerksamkeit für die Frage der Spiritualität in der theologischen Ausbildung verdankt sich dabei im Wesentlichen drei Gründen:

a) Sie folgt aus der konsequenten Ausrichtung des Konsultationsprozesses auf das ordinationsgebundene Amt und damit auf die Zeugnis- und Kommunikationssituation des Glaubens: »Die Ordination zielt auf einen das ganze Leben umfassenden Dienst (ministerial existence) am Wort [...] Die persönliche Eignung zu diesem Dienst wird ebenso erwartet wie Frömmigkeit als Haltung, die das Evangelium für sich selbst gelten lässt«⁶. Diese durchgehende Orientierung an den Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes lässt die Unterschiede des theologischen Studiums gegenüber anderen Studiengängen deutlich werden: In höherem Maß als in anderen Fächern ist es Ziel des theologischen Studiums, neben den objektiven auch die subjektiven Voraussetzungen der späteren Berufspraxis sich ausbilden, sich entwickeln zu lassen. Dies kann im Fall der Ordination nicht ohne die Reflexion eigener Glaubens- und Lebenserfahrung gelingen. Nur unter dieser Voraussetzung kann es überhaupt zu einer Begegnung mit der Sache der christlichen Überlieferung im Studium kommen – einer Begegnung, die es dann auch ermöglicht, wie es im Ausbildungsdokument heißt, »das Evangelium für sich selbst gelten zu lassen«⁷. Aus diesem Grund kann es nicht gleichgültig sein, ob es im Studium zu positiven Erfahrungen mit geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft kommt oder nicht.

b) Viele Studierende – und das ist der im Dokument erwähnte zweite Grund – sind hier unsicher und suchend. Auch sind die Gründe für die Aufnahme des Theologiestudiums auf dem Hintergrund pluraler religiöser und kultureller Milieus wie auch der postmodernen Individualisierung von Religion äußerst unterschiedlich: So verschieden die Motive zum Theologiestudium, so verschieden sind auch die Formen der Pflege des persönlichen Glaubens. »Demzufolge sind Form und Praxis des geistlichen Lebens, denen die Studierenden während des Studiums begegnen, von größerer Bedeutung als früher«⁸. Dies gilt sowohl für den persönlichen, als auch für den sachlichen Erfolg ihrer Ausbildung.

c) Schließlich war der Konsultationsprozess von seinem Beginn an vom Gespräch mit den Vertretern und Vertreterinnen einer Form von theologischer Ausbildung bestimmt, deren Ziel es ist, wie es in der Stellungnahme der »Church of Scotland« heißt, »to enable ordinands to integrate their knowledge of theology, their relationship with God and their engagement with church and community in a cycle of constant dialogue«⁹. Diesem Ziel entspricht in dieser und in anderen europäischen Kirchen eine Gestaltung der Ausbildung, die wissenschaftliche Auseinandersetzung, praktische Ausbildung und Persönlichkeits-

6 Ausbildungsdokument GEKE, Abschnitt 1.4.

7 Ebd.

8 Ebd., Abschnitt 2.4.

9 Stellungnahme der Church of Scotland im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

bildung auch strukturell in einer dann häufig einphasigen Ausbildung zu integrieren versucht.

3. Grundlegende Fragestellungen

Die Kirchen und theologischen Fakultäten bzw. Hochschulen gehen in ihren Stellungnahmen zum Entwurfstext im Wesentlichen auf drei Fragestellungen zur Bestimmung des Verhältnisses von Spiritualität und theologischer Ausbildung ein:

a) Worauf soll der Fokus der theologischen Ausbildung liegen: auf der reflexiven Distanz zu den Gegenständen des Glaubens und der Praxis kirchlichen Lebens oder auf der »integration of academic, spiritual and practical elements of theological training for ministries«, wie es die Church of Scotland fordert¹⁰?

Die Beantwortung dieser Frage hängt vom Verständnis theologischer Kompetenz als Ziel theologischer Ausbildung ab. In den Stellungnahmen mehrerer theologischer Fakultäten wird betont, dass für die Ausbildung theologischer Kompetenz die reflexive Distanz zu den Gegenständen und Vollzügen des kirchlichen Lebens konstitutiv ist¹¹. Deshalb erscheint es – wie der Marburger Fachbereich formuliert – als sinnvoll, wenn Studierende eine Zeit lang gerade auf jede aktive Gemeindeverbindung verzichten »und sich einmal der Welt jenseits bergender Gemeindegrenzen aussetzen«¹². Die theologische Ausbildung im wissenschaftlichen Kontext schließt danach gerade nicht die Sorge für andere, etwa spirituelle Voraussetzungen der Ordination ein. Die geistlichen oder religiösen Dimensionen der Ausbildung – so die Göttinger Fakultät – können »für die eine oder den anderen erkennbar werden; dies sollte aber nicht zum Gegenstand institutioneller Verpflichtung werden«¹³. Leitend für das Ausbildungsdokument der GEKE ist demgegenüber ein Verständnis theologischer Kompetenz wie es maßgeblich die »Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD« formulierten¹⁴: Danach ist theologische Kompetenz zu verstehen als die Fähigkeit, theologische Kenntnisse, wissenschaftlich gebildete Urteilskraft, persönlich gewonnene Einsicht in die

10 Ebd.

11 So die Stellungnahme der Theologischen Fakultät in Göttingen, s. Anm. 2.

12 Stellungnahme des Fachbereichs Evangelische Fakultät in Marburg im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (April 2011), unveröffentlicht.

13 Stellungnahme der Theologischen Fakultät in Göttingen, s. Anm. 2.

14 Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD, in: *Michael Ahme / Michael Beintker* (Hg.), *Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission / Fachkommission I zur Reform des Theologiestudiums (Pfarramt und Diplom) 1993–2004*, Leipzig 2005, 11–67.

Wahrheit des Evangeliums und die erforderlichen praktischen Fähigkeiten als die ihr eigentümlichen Elemente miteinander zu verbinden und aufeinander zu beziehen. Der reflektierte Rekurs auf die eigene Lebens- und Glaubenserfahrung ist dabei von besonderer Bedeutung, denn in ihr steht den Studierenden der hermeneutische Schlüssel zur Verfügung, der sie – methodisch angewandt – überhaupt erst zur Begegnung mit dem Zeugnis der Überlieferung führen kann. Ohne eine solche Begegnung aber kann die Frage nicht entschieden werden, ob die christliche Überlieferung von ihnen als wahr und für sie selbst gültig vertreten werden kann¹⁵.

Der Rat der EKD unterstreicht in seiner Stellungnahme die Bedeutung eines »Raumes der Freiheit« für diesen Prozess »der kritischen Auseinandersetzung mit dem Inhalt des christlichen Glaubens und der Praxis der Kirche [...] Nur aus innerer Freiheit kann (in der theologischen Ausbildung) eine eigenständige und reflektierte Aneignung des Glaubens erwachsen«¹⁶.

b) Mit dieser ersten Fragestellung eng verbunden ist die in den Stellungnahmen aufgeworfene zweite Frage: Sind die theologischen Fakultäten nur für die kritische wissenschaftsgeleitete Auseinandersetzung mit den Inhalten des christlichen Glaubens und der Praxis des kirchlichen Lebens zuständig oder nehmen sie eine Mitverantwortung für eine verstärkt wahrzunehmende Aufmerksamkeit für den gelebten Glauben der Studierenden und Lehrenden wahr?

Die eingangs zitierten Stellungnahmen aus dem universitären Bereich vertreten dezidiert die zuerst genannte Position. Auch einige kirchliche Stellungnahmen unterstützen diese Auffassung, wenn sie – wie etwa die Kammer für theologische Fragen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig – »das Zusammenwachsen von Glaubenswissen und -erfahrung« exklusiv als »Sache der kirchlichen Ausbildung« verstehen¹⁷. Danach ist es, so die Marburger Fakultät¹⁸, allein Angelegenheit der Kirchen, den Studierenden Angebote zur »Pflege der Grundformen des geistlichen Lebens oder der Bildung geistlicher Gemeinschaft« sowie der »Begleitung zur Entwicklung von Spiritualität und Persönlichkeit« zu machen.

Anders dagegen sieht dies bspw. die Fakultät in Tallin: »We appreciate emphasis laid on personal christian formation during academic studies as stu-

15 Ebd, 24f.

16 Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

17 Votum der Kammer für theologische Fragen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

18 Stellungnahme des Fachbereichs Evangelische Theologie in Marburg, s. Anm. 12.

dent«¹⁹. Dies gilt auch für die Vertretung der Theologiestudierenden in Deutschland, die eine »intensivere Begleitung zur Herausbildung einer geistlichen reflektierten Identität«²⁰ fordert. »Auch die theologischen Ausbildungsstätten sind hierbei aufgefordert, für entsprechende geistliche Angebote zu sorgen«²¹.

Eher vermittelnd äußern sich die Kirchen und Fakultäten, die im Blick auf studienbegleitende geistliche Angebote eine Zusammenarbeit von Fakultäten und Kirchen befürworten. So betont die (frühere) Pommersche Evangelische Kirche die Notwendigkeit klarerer Aussagen zur »Verantwortlichkeit für Begleitung und Unterstützung von Studierenden in der Zusammenarbeit von wissenschaftlichen Ausbildungsstätten und Kirchen [...] (im Interesse) einer stärkeren Aufmerksamkeit für das Element des gelebten Glaubens (in der) theologische(n) Ausbildung und Persönlichkeitsbildung«²².

Das Ausbildungsdokument der GEKE vertritt ebenfalls diese Position. »Es hat sich bewährt, dass die Kirchen schon während der Studienzeit den Kontakt zu den werdenden Pfarrerinnen und Pfarrern pflegen [...] Auch an den Fakultäten ergeben sich hier Aufgaben: Liturgische Angebote wie Andachten und akademische Gottesdienste sind geeignet, die kirchliche und geistliche Dimension der theologischen Ausbildung erkennbar zu machen«²³.

c) Im Ausbildungsdokument werden die Jahre der theologischen Ausbildung als »Wege zur Klärung der *vocatio interna*« bezeichnet, als einer »relativ langen Zeitspanne, in der sich das Berufsbewusstsein und die *vocatio interna* der künftigen Pfarrerinnen und Pfarrer klären, formen und vertiefen kann« – ein Weg, der nicht ohne kleinere oder größere Krisen verläuft. »Die Verantwortung der Kirchen«, so heißt es weiter, »ist dabei besonders groß: Die künftigen Pfarrer und Pfarrerinnen sollen in ihren Berufungskrisen so unterstützt werden, dass dadurch ihr eigener Glaube und die Freude am Pfarrberuf gestärkt wird [...] Wichtig sind (dabei) Angebote geistlicher Begleitung, Seelsorge (individuelle Gespräche, Gemeinschaftswochenenden, geistliche Übungen) u. ä. – auch über die Zeit der Ausbildung hinaus«²⁴.

Dieser Teil des Ausbildungsdokuments löste eine Reihe kritischer Rückfragen aus. Die Beschreibung der theologischen Ausbildung als »Weg zur Herausbil-

19 Stellungnahme des Institutum Theologiae ecclesiae Evangelico-Lutheranae Estoniae im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

20 Stellungnahme des Studierendenrats Evangelische Theologie (SeTh) im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

21 Ebd.

22 Stellungnahme der Pommerschen Evangelischen Kirche im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

23 Ausbildungsdokument GEKE, Abschnitt 2.4.

24 Ebd.

derung der *vocatio interna*« erwecke den Anschein, »über die *vocatio interna* in irgendeiner Weise verfügen zu können«. Der »Geschenkcharakter der Berufung« werde durch dieses Verständnis theologischer Ausbildung »verdunkelt«²⁵. Hier zeige sich die »Tendenz zu einer starken kirchlichen Einbindung der theologischen Ausbildung, die die Grenzen zwischen universitärer Theologie, (theologischer Ausbildung) [...] und Werk des Geistes Gottes zu verwischen drohe«²⁶.

Ist – so die dritte in den Stellungnahmen aufgeworfene Frage – die Beschreibung der theologischen Ausbildung als »Weg zur Herausbildung der *vocatio interna*« sachgemäß oder impliziert diese Darstellung ein unevangelisches Verständnis von Verlauf und Ziel des theologischen Lehr- und Lernprozesses?

So richtig es erscheint, den Geschenkcharakter der Berufung zu betonen, so wichtig dürfte es andererseits sein, in den Lehr- und Lernprozessen theologischer Ausbildung die notwendigen Bedingungen dafür bereit zu stellen, dass die Voraussetzungen der Ordination ausgebildet werden können. Eine entscheidende Dimension dieser Lehr- und Lernprozesse aber ist die Suche bzw. die Entwicklung einer persönlichen Identität in Auseinandersetzung mit dem Wahrheitszeugnis der christlichen Überlieferung und den das ganze Leben in Anspruch nehmenden Anforderungen im Pfarrberuf. Insofern greift die theologische Ausbildung in einen Prozess persönlicher Identitätsfindung ein, der markante Folgen sowohl für diesen persönlichen, den Glauben einschließenden Bildungsprozess als auch für die Gewinnung der fachspezifischen Kenntnisse, Einsichten und Fähigkeiten hat. Die Beschreibung der theologischen Ausbildung als »Weg zur Herausbildung der *vocatio interna*« versucht diesen umfassenden Lehr- und Lernprozessen mit dem Ziel der Ordination Rechnung zu tragen.

4. »Gelebter Glaube« statt »Spiritualität«

Obwohl seit den 90er Jahren in den Konzepten theologischer Ausbildung vermehrt von »Spiritualität« die Rede ist und obwohl Formen »spiritueller Praxis« inzwischen in der Ausbildung Berücksichtigung gefunden haben²⁷, verzichtet das europäische Ausbildungsdokument auf dieses Wort und sein sprachliches Umfeld, ohne die damit gemeinte Sache zu vernachlässigen – im Gegenteil!

Der Grund für diesen Verzicht liegt in der außerordentlichen Diffusität des Terminus »Spiritualität«, der unterschiedslos für alle Religionen und alle reli-

25 Stellungnahme des Fachbereichs Evangelische Theologie in Marburg, s. Anm. 12.

26 Stellungnahme der Fakultät für Evangelische Theologie in Bochum, s. Anm. 4.

27 Vgl. dazu *Hermisson*, Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf, sowie die Aufsätze *Enzner-Probst*, Spiritualität lehren und lernen, und *Hermisson*, Modelle zur Förderung von Spiritualität.

giösen Formen und Praktiken Verwendung finden kann. Wie immer man Spiritualität definieren mag – sei es ganz allgemein als »Verweis auf das Andere der Immanenz«²⁸, dem man sich in einer Grundbewegung der Sehnsucht suchend zuwendet (im Medium der Meditation, der Dichtung oder der Musik) oder enger gefasst als authentische, Gewissheit vermittelnde religiöse Erfahrung – kennzeichnend für die Verwendung des Terminus ist seine prinzipielle Konfessionslosigkeit, ja die Kontrastierung von authentischer persönlicher Erfahrung und organisierter Religion. »Spiritualität ist ganzheitlich und nicht religiös leibfeindlich – Spiritualität ist subjektiv und unabhängig von religiösen Autoritäten – Spiritualität ist Erfahrung, Erlebnis und frei von dogmatischer religiöser Lehre – Spiritualität ist innerlich und nicht äußerlich wie die Religion«²⁹. Die weitere Entwicklung der Verwendung des Terminus hat schließlich nicht nur zu einer Ablösung von seinem ursprünglich christlichen, sondern überhaupt von jedem religiösen Hintergrund geführt als Bezeichnung für religionsunabhängige Erfahrungen etwa in therapeutischen, ja sogar in betriebswirtschaftlichen Zusammenhängen. Seine Verwendung spiegelt einen Trend zum Zweckdenken wieder, der spirituelle Praktiken im Blick auf ihren Nutzen für Stressbewältigung, Steigerung der Arbeitsfähigkeit oder Burn-Out-Prävention beurteilt. In Folge dieser Entwicklung wird »Spiritualität« schließlich als eine Form von Kompetenz (»spirituelle Kompetenz«) aufgefasst, die als ein Teil des »Kompetenzkapital(s)« um der Beschäftigungschancen willen dringend benötigt wird³⁰.

Statt den Terminus »Spiritualität« zu rezipieren und in Auseinandersetzung mit seiner modernen Verwendung eine evangelische Vorstellung von Spiritualität zu entwickeln, greift das europäische Ausbildungsdokument auf den Grundbegriff der Reformation zurück, auf den Begriff des »Glaubens«. Das Ausbildungsdokument versteht »Glaube« als Inbegriff der alle Bereiche des Lebens umfassenden Grundbeziehung des Menschen zu Gott, die die Beziehung des Menschen zu anderen, zur Welt und zu sich selbst durchgehend prägt. »Glaube« hält zusammen, was im Begriff der »Spiritualität« tendenziell auseinanderfällt: ein sich nicht selbst verdanktes unbedingtes Vertrauen und zugleich eine aktiv zu gestaltende menschliche Lebensform; eine das Subjekt in seinem personalen Zentrum ergreifende Erfahrung, die sich zugleich in immer neuer Weise äußert und zur Darstellung bringt.

Im Zusammenhang theologischer Ausbildung rückt besonders eine Dimension des Glaubensbegriffs in den Vordergrund: die Glaubenspraxis als Einheit

28 Peter Scherle, Der Protestantismus und die Spiritualität – Eine evangelische Orientierung, in: Ders. (Hg.), *Fromm und frei. Evangelische Spiritualität weitergedacht*, Berlin 2009, 8–85, 8.

29 Ebd., 13.

30 Luc Boltanski / Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, aus dem Französischen von Michael Tillmann, Konstanz 2003, 138 ff.

von Verstehen und Vollzug. Glaubenspraxis ist nach evangelischem Verständnis in ihrem Kern Responsion, Antwort auf das, was von Gott aus schon an gnädiger Zuwendung erfolgt ist. Glaubenspraxis ist Antwort in einem von Gott eröffneten Dialog. Dieses Grundverständnis des Glaubens hatte eine Konzentration auf einige wenige Formen evangelischer Glaubenspraxis zur Folge, die allesamt dieser Fokussierung auf Wort und Glaube, Anrede und Antwort entsprechen: die reformatorischen Gottesdienstordnungen, insbesondere die Deutsche Messe, mit der Predigt als Zentrum und dem Abendmahl in beiderlei Gestalt und zur Gemeinde hin gesprochenen Einsetzungsworten (die Gemeinde soll immer verstehen, was vor sich geht), das deutsche Kirchenlied, die Wiedereinführung des allgemeinen Kirchen- und Fürbittengebets; ferner die Katechismuspredigt mit Morgen- und Abendsegen, die dem häuslichen Alltag eine Art liturgischer Struktur geben sollte, wobei der Katechismus zugleich die *summa* der Heiligen Schrift darstellt. All diese und noch weitere Formen befördern als spezifisch evangelische *praxis pietatis* zugleich deren Verstehen. Mit der Vollzugsanweisung wird zugleich die Verstehensregel gegeben, bzw. die Verstehensregel ist zugleich die Regel des Vollzugs.

Das europäische Ausbildungsdokument benennt im Abschnitt »Gelebter Glaube« ausdrücklich diese Grundformen evangelischer Glaubenspraxis (Gebet, Umgang mit Bibel und Gesangbuch, Gottesdienst und »Kommunikation über geistliche Fragen in der Gemeinschaft«) als »Formen geistlichen Lebens«, die in der Zeit der theologischen Ausbildung zu pflegen sind³¹. Die wissenschaftliche kritische Auseinandersetzung mit der Überlieferung des christlichen Glaubens und die Gestaltung von Formen evangelischer Glaubenspraxis sind in der theologischen Ausbildung miteinander verbunden und aufeinander bezogen. Sie sind gewissermaßen zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Verstehen und Vollzug bilden eine – nie spannungsfreie – Einheit. Insofern lässt sich die theologische Ausbildung selbst als eine bestimmte Form evangelischer Glaubenspraxis verstehen.

Freilich soll diese Glaubenspraxis sich nicht exklusiv der Pflege der genannten Grundformen widmen. Sie soll darüber hinaus »die Begegnung mit verschiedenen Frömmigkeitsrichtungen einschließen«³². Die Reformation verpflichtet nicht auf ihre eigenen (damaligen) Formen. Das im Glauben wurzelnde evangelische Freiheitsprinzip macht rezeptions- und austauschfähig im Blick auf das, was in Sachen evangelischer Glaubenspraxis einerseits in der Weite der Ökumene, etwa der römisch-katholischen wie der orthodoxen Glaubenswelt, andererseits in der Geschichte der Frömmigkeitspraxis zu finden ist. Dies schließt ein, was schon vor der Reformation da war – etwa die Gregorianik –, und

31 Ausbildungsdokument GEKE, Abschnitt 2.4.

32 Ebd.

was an ganz neuen Stilmöglichkeiten in der Gegenwart entwickelt wurde und entwickelt wird. Die kritische und konstruktive Auseinandersetzung mit diesen Formen im Rahmen theologischer Ausbildung geschieht im Interesse der Klärung der persönlichen Glaubenspraxis. Zugleich aber ist diese Auseinandersetzung auch zur Entwicklung von Toleranz und Respekt gegenüber anderen Glaubenshaltungen und religiösen Lebensformen unentbehrlich.

Schließlich ist der Glaubensbegriff in seinem evangelischen Verständnis – im Unterschied zum Terminus »Spiritualität« – auf die Bindung an kirchlich-konfessionelle Lehrformen als einer wesentlichen Voraussetzung der Ordination bezogen. Als bekennender und denkender Glaube schließt er immer auch die Kommunikation als Zeugnis, Bekenntnis und Lehre mit ein – und zwar in dem bestimmten Sinn einer »gemeinsam von Kirchenleitung, Gemeinde, Pfarrerschaft und universitärer Theologie zu verantwortenden evangelischen« – mithin auf das Bekenntnis bezogenen – »Wahrheitssuche«³³: Theologische Ausbildung soll so die Ordinierten befähigen, »ihr gegenwärtiges Denken und Reden in Kohärenz mit der in den evangelischen Kirchen geltenden Lehre zu überprüfen« – nicht zuletzt im Interesse der »Möglichkeit für die Gemeinde, die vorgetragene Lehre gemeinsam zu erörtern«³⁴.

5. Perspektiven

Dieser Beitrag fokussiert auf das die evangelischen Kirchen in Europa verbindende Grundverständnis des Verhältnisses von »gelebtem Glauben« und wissenschaftsgeleiteter Reflexion seiner Quellen, Zeugnisse und Lebensäußerungen. Er beschränkt sich – wie das Ausbildungsdokument selbst – auf wenige Hinweise zur konkreten Gestaltung dieses Verhältnisses. Immerhin dürfte deutlich geworden sein, dass Programme zu einer Einführung einer »evangelischen Aszetik«³⁵ oder eines »*studium spirituale*«³⁶ dem skizzierten Grundverständnis theologischer Ausbildung fern liegen. Es wäre ein Missverständnis, verwechselte man eine verstärkte Aufmerksamkeit für den »gelebten Glauben« als einer grundlegenden Dimension theologischer Ausbildung mit einem Katalog weiterer Studienanforderungen oder einer Fokussierung von Lehrveranstaltungen auf Themen mit spiritueller Dimension. Hier gilt das Votum der

33 Stellungnahme der Fakultät für Evangelische Theologie in Bochum, s. Anm. 4.

34 Ausbildungsdokument GEKE, Abschnitt 1.3.

35 Vgl. *Manfred Seitz*, Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität, Göttingen 1985; *Rudolf Bohren*, Lebensstil. Fasten und Feiern, Neukirchen-Vluyn 1986; *Josuttis*, Religion als Handwerk.

36 Vgl. *Peter Zimmerling*, Integration der Spiritualität in das Studium der evangelischen Theologie, in: Kunz / Kohli-Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs, 125–142, 141 f.

theologischen Fakultät in Frankfurt am Main: »Alle theologischen Lehrveranstaltungen sollten [...] die kirchliche und geistliche Dimension der theologischen Ausbildung erkennbar machen«.³⁷

Freilich: Selbst wenn dies gelingt, ist noch nicht garantiert, dass das Ziel theologischer Ausbildung auch wirklich erreicht wird: eine gebildete persönliche Identität, damit die Person, die im Seminar Literarkritik betreibt und die im Kämmerlein die Tageslosung meditiert – und später im Talar auf der Kanzel steht – ein und dieselbe ist. Es ist ein langer Weg dorthin, ein Weg kritisch-distanzierter Reflexion und zugleich innerer Hinwendung zum Glauben – ein persönlicher, individueller Weg und zugleich ein Weg des Dialogs, des Austauschs und der Gemeinschaft, – ein Weg, dessen Ziel letztlich durch keine Ausbildung produziert und durch keine noch so große Anstrengung erworben, sondern nur unter geeigneten Bedingungen »gewonnen«³⁸ werden kann. Diese grundsätzliche Einsicht des christlichen Glaubens zu jedem Bildungs- und Ausbildungsprozess gilt auch und gerade für den Erfolg theologischer Ausbildung.

37 Stellungnahme des Fachbereichs Evangelische Theologie in Frankfurt am Main im Rahmen des Stellungnahmeverfahrens zum Ausbildungsdokument (2011), unveröffentlicht.

38 Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerrinnen der Gliedkirchen der EKD, in: *Ahme / Beintker* (Hg.), *Theologische Ausbildung in der EKD*, 18.

Was muss die Bildung von Spiritualität in der Pfarraramtsausbildung leisten? Ein Antwortversuch

»Damit der Pfarrer andere Menschen in einer christlichen Gestaltung ihrer Lebenspraxis begleiten kann, muss er selbst mit ihr vertraut sein. Damit die Pfarrerin in öffentlichen Zusammenhängen beten, die Bibel auslegen, segnen kann, braucht sie die Einübung in eine solche Praxis.«¹

Diese Feststellung von Ulrike Wagner-Rau ist absolut einleuchtend. Wer anderen ein Gegenüber in Fragen des Glaubenslebens und der Frömmigkeitsgestaltung sein will, muss sich zuvor mit deren Möglichkeiten »vertraut machen« und eine entsprechende »Praxis einüben«. Beides ist für den Dienst einer Pfarrerin und eines Pfarrers unbedingte Voraussetzung und muss also zuvor in der Ausbildung gefördert und gefordert werden. Dies ist an zahlreichen Orten in Deutschland erkannt und entsprechende Maßnahmen in den Ausbildungsgang sowohl der ersten – des Studiums – wie der zweiten Ausbildungsphase – des Vikariats – eingepflegt.² Mitunter scheint nicht mehr das »Ob« einer Bildung von Spiritualität in der Pfarraramtsausbildung in Frage zu stehen, sondern nur das »Wie«; gleichwohl in diesem Punkt eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen Fakultäten und Kirchen beobachtet werden kann.³

Ich habe vor einiger Zeit mit Blick auf meine eigene Kirche am sog. Mentorentag mit Mentorinnen und Mentoren der zweiten Ausbildungsphase – also mit jenen, die Vikarinnen und Vikare bis an die Schwelle zum Pfarrberuf begleiten und ihr Vertrautsein wie die Einübung in die Praxis beständig vor Augen haben – dazu ein Gespräch geführt. Die einhellige Antwort lautete: Die Bildung von Spiritualität kann – und solle bitte! – keine zusätzliche Forderung, keine zusätzliche Maßnahme im Vorbereitungsdienst darstellen. Es handele sich doch nicht um einen Zusatz, sondern bedarf »lediglich« erneuter Aufmerksamkeit.

1 *Ulrike Wagner-Rau*, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2009, 134.

2 Vgl. zur Übersicht *Zimmerling*, *Integration der Spiritualität*, sowie insbesondere *Hermisson*, *Modelle zur Förderung von Spiritualität*.

3 Auch geht im Falle der Spiritualität »die kirchliche Ausbildungspraxis der Theoriebildung voraus«, ebd., 143.

Die Bildung von Spiritualität sei doch bereits selbstverständlicher Bestandteil der durch die Mentorinnen und Mentoren verantworteten Ausbildungseinheiten in den Kirchengemeinden.

Ich finde diese Aussage sehr wichtig, weil sie von einem ungebrochenen Verhältnis zwischen kirchengemeindlicher Praxis und Spiritualität ausgeht, im Unterschied zu dem Verhältnis von Spiritualität und theologischem Bildungsweg, das ja die Ursache für die Forderung nach einer zumindest gesonderten Betrachtung von Spiritualität und für diesen darstellt.

Wichtig ist mir, inwiefern die Mentorinnen und Mentoren Spiritualität als selbstverständlichen Ausbildungsinhalt verstanden haben: Erstens vollziehe sich die Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung dort, wo eine Vikarin mit ihrem Mentor nach dem Grund fragt, auf dem sie in ihrem Dienst steht, oder wenn eine Mentorin die Ressourcen thematisiert, die ihr in der spannungsvollen pastoralen Praxis zur Verfügung stehen. – Zweitens bilde sich Spiritualität etwa beim Beten aus: und zwar sowohl im eigenen, persönlichen Gebet, wie auch im öffentlichen Beten etwa im Gottesdienst, und verweise jeweils auf den eigenen pastoralen Dienst. Neben dem Glaubensgrund thematisierte dieses Gespräch also auch die pastorale Praxis als Thema der Bildung von Spiritualität. – Der dritte Punkt schließlich führte kritisch an, dass die Bildung von Spiritualität, von geistlichem Leben, zwar wichtig und richtig sei, sich aber immer nur ungenügend vollziehen könne, weil sie grundsätzlich veränderungssoffen (»flüchtig«) sei: Die eigene Spiritualität wandle sich, so wie auch der eigenen Lebensweg nie derselbe sei.

Wischt man diesen letztgenannten Einwurf nicht beiseite, sondern nimmt ihn ernst, dann fragt er grundsätzlich nach der Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Bildung.

Dies führt zu einer ersten von vier Antworten auf die Frage, was die Bildung von Spiritualität in der pfarramtlichen Ausbildung leisten soll.

1. Die Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung muss die Auszubildenden zum Subjekt der eigenen Bildung von Spiritualität werden lassen⁴

Zwischen Spiritualität und Bildung besteht prinzipiell ein Spannungsverhältnis. Dies gilt für den Bereich der Ausbildung verschärft. Diese Spannung kann man leicht auf die Formel bringen: Was Ausbildungsgegenstand ist, sollte auch

⁴ Diese These und Teile der folgenden Überlegungen habe ich erstmals vorgelegt in: *Christoph Vogel, Ist Spiritualität lehrbar? Überlegungen aus der Perspektive theologischer Ausbildung*, in: PTh101 (2012), 489–502.

prüfbar sein. Die Bildung von Spiritualität ist aber sowohl aus theologischer wie frömmigkeitsbiographischer Perspektive gerade ergebnisoffen und damit prüfungsresistent⁵.

Man könnte natürlich an Prüfungen denken, in denen nach unterschiedlichen Spiritualitätskonzepten in der Geschichte der Kirche gefragt wird. Es ließe sich fordern, dass eine eigene Spiritualität skizziert und theologisch begründet werden soll oder Methoden spirituellen Lernens dargestellt werden müssen, die entsprechende Impulse in die gemeindliche Arbeit eintragen können. Doch bliebe all dies allzu äußerlich, all zu sehr auf der Ebene des Instrumentellen.

Zudem setzt die Bildung von Spiritualität neben der »Selbstbildung« auch ein »Gebildetwerden durch den Heiligen Geist«⁶ voraus, neben der eigenen Suche und Neugier zugleich die Entdeckung, von Gott selbst gesucht und gefunden worden zu sein, neben dem Wunsch, glauben zu lernen, den Verzicht, »aus sich selbst etwas zu machen« (Dietrich Bonhoeffer⁷) und sich in Gottes Arme geworfen wiederzufinden.

Was ein kluger Beobachter über Luthers Glaubensverständnis sagt, gilt in gleicher Weise für die Spiritualität: »Die Notwendigkeit des Lernens wird [...] von Luther mit keineswegs geringerem Nachdruck betont als die Nicht-Lehrbarkeit des Glaubens.«⁸ Kurz gesagt: Nicht alles, was erlernbar ist, ist auch lehrbar; für das, was nicht lehrbar ist, kann dennoch eine Lernnotwendigkeit bestehen. Ist nun die Ausbildung von Spiritualität weder prüfbar noch im Sinne des Abarbeitens eines Lehrplans lehrbar, so muss derjenige, der sie dennoch als notwendig für die pastorale Ausbildung einfordert, über sein Bildungsverständnis Rechenschaft ablegen.

Hier ergeben sich nun mit einem an den »Maßen des Menschlichen« orientierten Bildungsverständnisses⁹ erstaunliche Konvergenzen:

- Ein an der ganzen Person interessiertes Bildungsgeschehen (»ganzheitliche Bildung«) setzt ein Subjekt voraus, das aktiv und selbstverantwortlich an dem Bildungsprozess mitarbeitet: so soll es bei der Spiritualität sein.

5 Darauf weist auch der von Sabine Hermisson erhobene empirische Befund hin, dass die Ausbildung in Spiritualität weder geprüft noch evaluiert wird, vgl. *Hermisson Modelle zur Förderung von Spiritualität*, 155f.

6 *Hermisson*, *Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, 250.

7 Den Verweis auf Dietrich Bonhoeffers Brief vom 21. Juli 1944 unternimmt Hans-Wilhelm Pietz in seinem Papier »Zur Entwicklung der Spiritualitätsarbeit in der EKBO«, Juni 2011, unveröffentlicht.

8 *Friedrich Schweitzer*, *Zwischen Theologie und Praxis. Unterrichtsvorbereitung und das Problem der Lehrbarkeit von Religion*, in: JRP 7 (1990), 3–41, 22.

9 »Bildung meint den Zusammenhang von Lernen, Wissen, Können, Wertbewusstsein und Handeln im Horizont sinnstiftender Lebensdeutungen.« Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft*, Gütersloh 2003, 90.

- Der Bildungsprozess zielt nicht auf ein Auswendiglernen und Nach-Sprechen, sondern auf ein mündiges Sich-zu-eigen-Machen von Lerninhalten. Bildung schließt dabei mit ein, dass ein Lernender zu anderen Überzeugungen, Ergebnissen und Wertungen kommt, als der oder die Lehrende: unverzichtbar, wenn es um das Reflektieren eigener spiritueller Erfahrung geht.
- In all dem will das Bildungsgeschehen die Würde des Lernenden unterstreichen, der in einem so verstandenen Bildungsprozess nicht in irgendeiner Weise instrumentalisiert wird, sondern Subjekt der eigenen Bildung ist: Bildung von Spiritualität kann deshalb nur heißen, dass die Ausgebildeten Subjekte ihrer eigenen Spiritualität werden.

Von Spiritualität im pfarramtlichen Bildungszusammenhang zu sprechen, ist also möglich, wenn ein weiter Bildungsbegriff vorausgesetzt wird. Es ist notwendig, sie auf diesen Beruf hin zu bilden und zu lehren. Zugleich bleibt das Ergebnis unverfügbar. Denn sie kann nicht gemacht, sondern nur gesucht, sie kann nicht mit einem zu erzielenden Ergebnis gelehrt, sondern nur angeboten und eingeübt werden.

Bildungsnotwendigkeit auf der einen und Einübungsmöglichkeit auf der anderen Seite sind ein erstes Ergebnis. Beide stellen nun genau die Schnittstelle dar, an welcher die Grenze zwischen der zweiten und der ersten theologischen Ausbildungsphase verläuft. Geht es im Studium darum, die Möglichkeit zu haben, Spiritualität kennenzulernen und einzuüben, so muss es im Vikariat notwendig darum gehen, Spiritualität auszuüben und zu reflektieren.

2. Die Bildung von Spiritualität muss im Bildungsgeschehen zwischen der ersten und der zweiten Ausbildungsphase differenzieren

Dieser Satz mag zunächst leicht banal klingen, doch unterscheiden sich sowohl die Ausgangslage wie aber auch die Anforderungen der Kirchen an Studierende einerseits und Vikarinnen und Vikare andererseits erheblich.

Studierende lernen im Theologiestudium nicht nur außerordentlich viel über und aus der Stofffülle der Theologie. Ihnen stellen sich im Laufe ihres Studiums auch Fragen an den eigenen Glauben. Sie haben Glaubenskrisen, Glaubenszweifel. Sie werden mit anderen Formen der Glaubenspraxis konfrontiert. Oder sie sind neugierig, andere, ihnen vielleicht noch unbekannte Formen der Glaubenspraxis auszuprobieren. Viele der Studierenden leben an einem Ort fernab jener Kirchengemeinde oder jener kirchlichen Zusammenhänge, in denen sie aufgewachsen und sozialisiert worden sind. Manche finden eine neue

Heimat in einer Kirchengemeinde an einem anderen Ort oder in der ESG. Manche kommen zum ersten Mal überhaupt in ihrem Leben länger mit einer Gemeinde in Kontakt, stoßen auf Christen, die so ganz anders leben, als sie selbst es gewohnt sind, beschäftigen sich womöglich erstmalig mit jenen Fragen nach Gott, nach der Welt und dem eigenen Glauben, die sie bisher ohne besondere Reflexion umgetrieben haben – es ist in diesem Zusammenhang sehr interessant, Gespräche mit Studierenden zu führen, die vor allem in den östlichen Gebieten Deutschlands ohne jegliche religiöse Sozialisation aufgewachsen sind, dann aber durch ein biographisches Initialerlebnis das Theologiestudium begonnen haben. Insgesamt aber lässt sich sagen: Studierende pflegen ihre Form der Frömmigkeit oder umgekehrt, sie verzichten bewusst auf dieselbe.¹⁰

Jeder dieser Wege zur Gestaltung und Entwicklung der eigenen Spiritualität hat seine eigene Begründung und sein eigenes Recht. Denn in der Auseinandersetzung mit der eigenen Spiritualität, mit den Fragen und Zweifeln, die sie hervorbringen muss, beginnt sich eine pastorale Persönlichkeit zu entwickeln.

Wichtig erscheint mir deshalb – und dies muss die Ausbildung von Spiritualität im Studium leisten –, dass Studierende die Möglichkeit haben müssen, Erfahrungen mit der Spiritualität zu machen, und zwar sowohl in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung als auch dadurch, dass sie Orte und Räume haben, an dem sie Spiritualität ausprobieren und einüben, dass sie sich der Veränderung der eigenen Spiritualität aussetzen und diese mit einem Gegenüber reflektieren können.

Blickt man einen Ausbildungsabschnitt weiter, verändert sich die Situation. Vikarinnen und Vikare haben sich bereits entschieden, sich mit ihrer Theologie und ihrer Spiritualität und also mit ihrer ganzen Person in den Dienst der Kirche bzw. einer Kirchengemeinde zu stellen. Mitunter vollzog sich diese Entscheidung noch im Modus der Probe, des langsamen Herantastens an die Anforderungen, die auch geistlich an einen werdenden Pfarrer bzw. eine werdende Pfarrerin gestellt werden.

Spätestens im Vikariat wird die vorerst gebildete, eigene Spiritualität in die erste Bewährungsprobe geführt. Im Vikariat zeigt sich, inwiefern eine eigene Spiritualität bereits Gestalt und Kraft gewonnen hat. Sie wird sich in der Regel als ebenso grundlegend tragend wie als ergänzungswürdig zeigen.

Zugleich werden Vikarinnen und Vikare mit anderen Formen einer gestalteten christlichen Spiritualität konfrontiert und können dem gar nicht ausweichen: Im Predigerseminar arbeiten sie mit anderen Vikarinnen wie auch mit Studienleitern eng auch in Fragen der Spiritualität zusammen. Sie erleben in Person ihrer Mentorin oder ihres Mentors einen Umgang mit Spiritualität und

10 Vgl. auch die differenzierte Situationsbeschreibung bei Zimmerling, Integration der Spiritualität, 127–133.

werden vor diesem ihren eigenen Zugang reflektieren. Sie werden selbst als Expertinnen und Experten für Spiritualität durch Gemeindeglieder in Anspruch genommen.

In all diesen Situationen wird die eigene Spiritualität reflektiert und entwickelt sich weiter. Vikarinnen und Vikare lernen eine Vielfalt an möglichen Formen der Spiritualität kennen. Sie spüren neue Herausforderungen für ihren eigenen spirituellen Bildungsweg. Sie gewinnen dadurch – und dies muss die Ausbildung von Spiritualität im zweiten Ausbildungsabschnitt leisten – eine innere Weite und Tiefe, die für die Ausübung des Pfarrberufs unerlässlich ist.

3. Die Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung muss der Kirchengemeinde als Ort der Ausbildung von Spiritualität einen besonderen Wert zumessen

Es ist insgesamt erstaunlich, wie rasch bei Überlegungen zur Bildung von Spiritualität zugunsten von Einkehrtagen, Pilger- oder Kursangeboten und anderen Ortswechseln der – ausbildungstechnisch gesprochen – Lern- und Übungsort der Kirchengemeinde aus dem Blickfeld verschwindet.¹¹ In den Ausbildungsabschnitten wird die Verantwortung für die Ausbildung von Spiritualität vor allem bei externen Expertinnen und Experten, approbierten geistlichen Begleiterinnen und Begleitern oder den Teams an den Predigerseminaren gesehen; die Mentorinnen und Mentoren in den Kirchengemeinden innerhalb eines Vikariates oder auch eines Gemeindepraktikums treten nicht in den Blick.¹² Dass geistliche Übung allzuoft »außerhalb des Alltags gesucht« und »unabhängig von der Kirchengemeinde« und als Unterbrechung des pastoralen Alltagsgeschäft angeboten wird,¹³ kann aber für die Auszubildenden nicht der Regelfall und

11 Darauf hat Jochen Cornelius-Bundschuh völlig zurecht hingewiesen, vgl. Auf der Schwelle beten lernen!. Zugleich ist die Erkenntnis der vierten EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zu beachten, dass die 75 % der seltenen Gottesdienstbesucher angeben, dass für ihren Glauben der sonntägliche Gottesdienstbesuch – im wichtigen Unterschied zum Kasualgottesdienst! – »unwichtig« ist, vgl. *Silke Harms*, Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der »Exerzitien im Alltag«, Göttingen 2011, 25. Freilich ist dies kein Grund gegen das spirituelle Entdecken in einer Gemeinde, sondern gerade Anreiz nach den spirituellen Quellen dieser Gruppe zu forschen.

12 Vgl. die Analyse in *Hermisson*, Modelle zur Förderung von Spiritualität, 152f.

13 *Harms*, Glauben üben, 26. Harms sieht den Grund dafür darin, dass sich in Klöstern und Kommunitäten ein Gast in »geübte Gemeinschaft einfügen und sich in seinem eigenen Üben von ihr tragen und mitnehmen lassen« kann (ebd.). Ein Gast im Kloster suche im »Bleiben«, ein Pilger in der »Bewegung« die Begegnung mit Gott, vgl. *Harms*, Glauben üben, 27. Davon unterscheidet Harms Exerzitien im Alltag, deren Fokus auf der spirituellen Erfahrung liegt, die nicht außerhalb des Alltäglichen gesucht wird. Das verstärkte Interesse an dieser Form

nicht die einzige Möglichkeit sein, da sie selbst noch überhaupt keine pastorale Alltagsroutine entwickelt haben, von der aus eine Unterbrechung nötig wäre.¹⁴

Kirchengemeinden und Kirchenmitglieder sind ein elementares Feld der spirituellen Praxis weit über die Gottesdienste hinaus auch in Gesprächsgruppen, Krankenbesuchen, Kasualgesprächen, Begegnung mit Konfirmanden und Eltern. Spiritualität ist das Kennzeichen unserer Gemeinden. Es gibt in ihnen keinen Mangel an Spiritualität, sondern wenn, dann einen Mangel an Wahrnehmung von Spiritualität.

Für Vikarinnen und Vikare, aber im Gemeindepraktikum eben auch schon für Studierende, sind Kirchengemeinden ein Lern- und Übungs- und Entdeckungsfeld.¹⁵ Wenn das »Studium der Spiritualität [...] der Begleitung und des Vorbildes« bedarf,¹⁶ dann finden sich in der kirchengemeindlichen Arbeit etliche Vorbilder. Die Begleitung kann gewiss durch die geistlichen Begleiterinnen und Begleiter erfolgen – dennoch halte ich auch hier die Mentorinnen und Mentoren sowie die landeskirchlichen oder universitären Begleitungen des Gemeindepraktikums für gleichgewichtige Alternativen – auch wenn dies womöglich nicht allorts in gleicher Weise ausgeübt wird. Pfarrerinnen und Pfarrer, die Studienabschnitte oder das Vikariat begleiten, rechnen mit Fragen zur eigenen spirituellen Entwicklung ihrer Menti; und jede und jeder, dem oder der im universitären Kontext die Begleitung eines Gemeindepraktikums obliegt, sollte dies auch tun. Sie sollten zugleich damit rechnen, dass sie selbst durch die Studierenden, Vikarinnen und Vikare – übrigens auch in den Zeiten von Schulpraktika – in ihrer eigenen Spiritualität angefragt werden und diese auch selbst weiterentwickeln oder vertiefen. Mentorinnen und Mentoren sollen sich als Begleiterinnen und Begleiter auch in geistlichen Fragen verstehen, die Entdeckungshilfe für Spiritualität leisten sollen, Auskunft geben können über ihre eigene Spiritualität und einen wachen Blick für die spirituelle Entwicklung ihres Menti haben und dazu gesprächsfähig sind. Das ist der entscheidende Schritt,

spiritueller Erfahrung sieht sie gar in einer »Exerzitien-im-Alltag-Bewegung«, Harms, Glauben üben, 28.

14 Die Evaluation der Fortbildung in den ersten Amtsjahren im Predigerseminar in Wittenberg ausgerechnet den »Oasentag« (auf hohem Niveau) relativ niedrig bewertet darstellt, mag damit zusammenhängen, dass eine Unterbrechung nach einem halben Jahr Pfarrdienst noch gar nicht angezeigt ist.

15 Luthers Konzept geistlicher Übung im Katechismus Lehr- und Informations- wie Gebets- und Meditationsbuch sieht ausdrücklich neben der individuellen und gemeinschaftlichen Katechismusübung (in Kammer und Familie – hier ließe sich gewiss zielgruppenorientiert variieren) den Gottesdienst der Gemeinde als »erste Form [...] für die Einübung des Katechismus« vor, vgl. Harms, Glauben üben, 100; die vierte Form bildet die *consolatio fratrum* als eine Form der geistlichen Begleitung unter gleichberechtigten Partnern, vgl. Harms, Glauben üben, 118ff.

16 Zimmerling, Integration der Spiritualität 140.

um die Aufmerksamkeit für die Spiritualität in der Pfarramtsausbildung zu stärken, mehr als jedes additive institutionalisierte Angebot.

4. Die Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung zielt auf eine professionelle Haltung der eigenen Spiritualität ab

Vikarinnen und Vikare sollten also auf ihrem Bildungsweg folgende Schritte vollziehen können und vollziehen: Sie sollen sich mit ihrer eigenen Spiritualität auseinandersetzen, ihre Frömmigkeitspraxis reflektieren und darüber Auskunft geben können. Sie sollen unterschiedliche Orte und Formen spiritueller Praxis auch von Gemeindegliedern kennen und die Suche und Gestaltung einer solchen als pastorale Aufgabe verstehen gelernt haben. Sie sollen sich selbst – mit allen Zweifeln – als ein in Fragen der Spiritualität angefragtes und auch kompetentes Gegenüber begreifen, zu dessen Dienst es gehört, Suchenden und Fragenden Wege zur Spiritualität öffnen kann.

Eine Studentin bzw. ein Student braucht dieses noch nicht. Gewiss machen auch Studierende die Erfahrung, dass sie – wenn sie nach ihrem Studium gefragt werden – in einer Rolle beansprucht werden, auf die sie erst zugehen. Dennoch liegt der Schwerpunkt in der Zeit des Studiums auf der Möglichkeit, Spiritualität wissenschaftlich zu erforschen, Formen von Spiritualität zu entdecken, auszuprobieren und einzuüben und eine eigene spirituelle Praxis zu entwickeln oder sie weiterzuentwickeln.

Blickt man nun rückwärts von diesen Überlegungen auf die Standards für die zweite Ausbildungsphase der Gliedkirchen der EKD, dann muss man feststellen, dass der Begriff der »Spiritualität« dort nicht auftaucht. Wer es genau nimmt, wird Formulierungen finden wie: Künftige Vikarinnen und Vikare »machen ihren persönlichen theologischen und spirituellen Zugang zu einem Thema transparent« oder »integrieren rituelle und spirituelle Elemente angemessen in den Prozess einer Lerngruppe«. Dem Wort »spirituell« ist jeweils ein anderes Adjektiv hinzugefügt, als ob man ihm nicht ganz traut, nicht zutraut, präzise das Gemeinte zum Ausdruck zu bringen. Die Standards sprechen demgegenüber von der »theologisch-pastoralen Kompetenz«, die es in der zweiten Ausbildungsphase zu erlangen gilt. »Bei aller Verschiedenheit der [pastoralen] Aufgaben im Einzelnen« ist damit gemeint,

»die Begegnung mit Menschen und die Bewältigung von Situationen stimmig zu gestalten. Stimmig meint, dass im Handeln eines Pfarrers bzw. einer Pfarrerin der Auftrag christlicher Gemeinde, theologische Überzeugung und Lebenserfahrung so mitein-

ander verschränkt werden, dass für andere Menschen der Bezug zum Evangelium erkennbar und erfahrbar wird.«¹⁷

Es ist vielleicht nicht zu gewagt zu behaupten, durch diese Beschreibung würde unter Absehung des Begriffs der Spiritualität gerade jener Zusammenhang zwischen Studium und Exerzitium, zwischen Frömmigkeit und ihrer Gestalt, zwischen Vergewisserung, Freiheit und Verantwortung des Glaubens, zwischen wissenschaftlichem Eros und Feuer des Glaubens ausgesagt, den ich als Grundmotivation für die Forderung nach erhöhter Aufmerksamkeit zur Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung wahrnehme.

In den Worten der Standards geht es um eine personale »Stimmigkeit«, um eine Haltung, die selbst Teil der Kommunikation des Evangeliums ist. Spiritualität ist Bedingung dieser Stimmigkeit. Deshalb soll hier von einer »gebildeten evangelischen Spiritualität« als Ziel der Pfarramtsausbildung gesprochen werden.¹⁸

Das ist mein zusammenfassender Antwortversuch: Die Bildung von Spiritualität in der Pfarramtsausbildung zielt auf eine gebildete evangelische Spiritualität. Aspekte dieses Bildungsgeschehen habe ich versucht, in den vier zuvor gegebenen Antworten einzutragen.

17 Michael Beintker / Michael Wöller, Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums / Fachkommission I (Pfarramt, Diplom und Magister Theologiae) 2005–2013, Leipzig 2014, 137. Vgl. weiter auch die Formulierungen in den Standards: »In jedem Handlungsvollzug sind verschiedene professionelle Fähigkeiten und Fertigkeiten miteinander verknüpft und auf eine grundlegende Haltung bezogen, die das Amt des Pfarrers und der Pfarrerin auszeichnet und sich in einer verantwortlichen Amtsführung niederschlägt: Alles pastorale Handeln bleibt auf den Segen Gottes angewiesen. Dementsprechend geht es im Vikariat um ein Bildungshandeln, das in doppelter Weise unverfügbar ist: Es ist personale Bildung, die in wesentlichen Punkten der Messbarkeit entzogen ist, und geistliche Bildung, die auf das Wirken Gottes vertraut.« Vgl. ebd., 140.

18 Vgl. in ähnlicher Weise Jochen Cornelius-Bundschuh, der von der »Bildung der Frömmigkeit« als Ziel der Pfarramtsausbildung spricht: *Cornelius-Bundschuh*, Auf der Schwelle beten lernen!, 152.

Geistliche Existenz. Zur kirchlichen Studienbegleitung in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

1. Kirchliche Studienbegleitung zwischen Wissenschaft und kirchlicher Praxis

Wissenschaftliche Theologie und kirchenleitende Praxis stehen sich in den Institutionen der theologischen Fakultäten und der Leitungsorgane der Landeskirchen kritisch und konstruktiv gegenüber. Hier gilt:

»Die Theologie hat die Freiheit, ein anderes kirchliches Handeln vorzuschlagen – die Kirchenleitung hat die Freiheit, sich eine andere Theologie zu wünschen. Nur so kann die Theologie ihre kirchenleitende Aufgabe wahrnehmen, nur so kann die Kirchenleitung ihre theologische Qualität wahren.«¹

Das Gegenüber von Wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitungen bildet sich in der Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern als ein Nacheinander von erster und zweiter Ausbildungsphase ab. Um den Pfarrberuf ergreifen zu können, muss der Nachweis eines erfolgreichen universitären Theologiestudiums erbracht werden. Nach dem ersten kirchlichen Examen treten die Studierenden in den Vorbereitungsdienst (Vikariat) ihrer Landeskirchen ein. Sie erlernen in dieser zweiten Ausbildungsphase die praktischen Fähigkeiten, die zur Ausübung des Berufs erforderlich sind.

Die institutionelle Trennung und die jeweilige Verantwortung der ersten und zweiten Ausbildungsphase gehen auf das 19. Jahrhundert zurück, als in verschiedenen Landeskirchen eigene Predigerseminare gegründet wurden. Birgit Weyel erkennt in der Entstehung der zweiten, praktischen Ausbildungsphase eine »Reaktion auf die Herausforderungen und Anforderungen der gesellschaftlichen Umbrüche«², die den Pfarrberuf modernisierte und professionalisierte.

1 Wolfgang Huber, Kirchenleitung theologisch verantworten. Überlegungen zum Verhältnis von Kirchenleitung und Theologie, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft, Hannover 2006, 36–46, hier 37.

2 Weyel, Praktische Bildung zum Pfarrberuf, 257.

sierte. Bis heute erfolgt die Theologenausbildung in »funktionsdifferent aufeinander folgenden Phasen«³, bei der im Studium die wissenschaftliche Theorie und im Vikariat die pastoralen Fertigkeiten erlernt werden.

Vor dieser gewohnten Dualität der Ausbildungsphasen wirkt die Kirchliche Studienbegleitung (KSB), die 2007 in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern für das Theologiestudium geschaffen wurde, zunächst wie ein Fremdkörper, der einer eigenen Erklärung bedarf. Dabei ist das Nacheinander von erster und zweiter Ausbildungsphase heute nicht mehr unumstritten. Befürworter einer klaren Trennung betonen, dass die »Vision der Einheit von Theorie und Praxis«⁴ illusionär sei. Sie argumentieren, dass die theologischen Fakultäten seit dem Mittelalter das Studium der Theologie nie nur am Pfarrberuf ausrichteten. Wer Theologie studierte, ergriff jedenfalls nicht unbedingt und sofort den Pfarrberuf. Die gegenwärtigen theologischen Fakultäten haben damit zu kämpfen, dass sie immer weniger als konfessionell gebundene Einrichtungen akzeptiert werden und man sie zunehmend den Religionswissenschaften zuordnen möchte. Das hat zur Folge, dass sie sich in Forschung und Lehre immer weniger am Pfarrberuf ausrichten. Die zunehmend historische Ausrichtung der Forschung lässt einen leichteren Anschluss an die Kulturwissenschaften zu, empirische Forschungsvorhaben schaffen wiederum eine größere Nähe zu den Religionswissenschaften.⁵ Das hat zur Folge, dass die Evangelische Theologie sich in Forschung und Lehre »immer weniger an der besonderen Aufgabe der Pfarrer-(und Religionslehrer-) Ausbildung orientieren«⁶ kann. Dazu geht die Zahl der Pfarramtsstudierenden gegenwärtig vielerorts zurück.

Konsequent wehrt man sich gegen eine stärkere Verbindung von Studium und Praxis: »Das Bildungsprogramm des universitären Studiums als Erziehung zum wissenschaftlichen Denken zielt durch seine Distanznahme zur beruflichen Praxis wirkungsvoll auf die Berufsvorbereitung, weil es durch die Distanznahme deren entwicklungsoffene und veränderungssensible moderne Struktur integriert.«⁷

Zugespitzt vertritt Friedrich Wilhelm Graf in einem Interview diese Position. Angesprochen darauf, dass er die junge Pfarrergeneration ausbilde, antwortet er: »Wer durchhält und in den Pfarrdienst geht, steht unter größten Heraus-

3 Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer der Gliedkirchen der EKD (1988), in: *Ahme / Beintker*, Theologische Ausbildung in der EKD, 11–67, hier 20.

4 *Eberhard Hauschildt*, Theologische Bildung und pastorale Kompetenz, in: PTh 89 (2000), 483–489.

5 Vgl. *Christian Grethlein*, Pfarrer – ein theologischer Beruf, Hannover 2008, 30–55.

6 Ebd., 53.

7 *Birgit Weyel*, Pfarrberuf. Amt / Amtsverständnis / Profession / pastoraltheologisches Leitbild, in: *Wilhelm Gräb / Dies.* (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 639–649, hier 648.

forderungen, kirchlich legitimierend und verwaltend arbeiten zu müssen. Er steht zugleich einer unüberschaubaren religiösen Pluralität gegenüber. Hier hilft es auch nicht, die Pfarrerinnen und Pfarrer immer differenzierter zu spezialisieren – klinisch, liturgisch, öffentlichkeitsrelevant. [...] Dagegen fehlt eine theologische Grundorientierung, eine theologische Reflexionsfähigkeit, die es erlaubt, Phänomene des Glaubens, der Religion und der Gesellschaft verstehen zu können, die es dem einzelnen erlaubt, seinen Standpunkt zu finden und vertreten zu können. Kurz: Es fehlt die Möglichkeit, sich eine theologische Existenz zu erarbeiten.«⁸ Graf fordert Distanznahme zur kirchlichen Praxis ein und beklagt eine zunehmende Verkirklichung der Studierenden, die zu früh und zu »schnell an die kirchliche Hand genommen und durch kirchlich-seelsorgerliche Begleitung und gemeindliche Praktika geführt und verkirklicht werden.« An diesem Mangel an Distanz zum späteren Beruf und zur verfassten Kirche liege es, dass sich Studierende keine »theologische Existenz« erarbeiten können. In demselben Interview äußert sich Graf zu gelungenen Gottesdiensten die er »in volkskirchlicher Verbundenheit« schätzt und er freut sich, »wenn die Gottesdienste liturgisch-stilsicher geleitet werden, der Pfarrer seine individuelle Frömmigkeit nicht inszeniert, wenn bekannte Lieder gesungen werden und die Predigt anspruchsvoll ist.«

Dahinter steht folgendes Bild von der Ausbildung zum Pfarrerberuf: Während des Studiums eignen sich Studierende eine grundlegende theologische Reflexionsfähigkeit an, die »theologische Existenz«. Liturgische Stilsicherheit, ein reflektiertes Verhältnis zur eigenen Frömmigkeit zu finden und anspruchsvoll predigen zu lernen, wird stillschweigend der zweiten Ausbildungsphase und der Berufspraxis zugeschoben.

So führen im Moment zwei Faktoren dazu, dass die beiden Ausbildungsphasen auseinander treten:⁹ Die zunehmend unsichere Stellung der theologischen Fakultäten an den Universitäten und eine verbreitete Neigung zur Distanznahme von der kirchlichen Praxis, die von einem Theorie-Praxis-Gegensatz ausgeht. Vor diesem Hintergrund führte die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 2007 das verpflichtende Programm der Kirchlichen Studienbegleitung für Pfarramtsstudierende ein.

8 Auf dünnem Eis. Der evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf beklagt den Zustand der Kirche, in: Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern, Ausgabe 24/2011. Siehe online: http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2011_24_01_01.htm (Stand 15.8.2014).

9 Peter Bukowski benennt die »Erfahrung von mangelndem Kontakt der Ausbildungsphasen zueinander« als »das größte Problem« seiner »Rückfragen an die akademische theologische Ausbildung« und regt »so etwas wie eine ›Paarberatung‹ mit dem Ziel [an], Kontaktstörungen zwischen 1. und 2. Ausbildungsphase zu überwinden.« Siehe Peter Bukowski, Rückfragen an die akademische theologische Ausbildung, in: PTh 89 (2000), 474–482.

2. Praxiselemente im Theologiestudium

Das herkömmliche Bild des Nacheinanders von wissenschaftlichem Studium und kirchlich-praktischem Vikariat stimmt immer noch weitgehend. In der Detailperspektive verändert sich aber seit einigen Jahren das Verhältnis an zwei Punkten: Bei den Praktika und bei den kirchlichen Begleitmaßnahmen.

Theologiestudierende, die den Pfarrberuf ergreifen wollen, sind in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern schon länger verpflichtet, ein Gemeinde- oder ein Handlungsfeldpraktikum zu machen. Den Sinn der Praktika beschreiben die Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrerrinnen und Pfarrer der Gliedkirchen der EKD wie folgt: »Auch die Praktische Theologie gehört zur Theorie der Amtspraxis und ist nicht schon diese selbst. Sie beschreibt diese Praxis, aber betreibt sie nicht. Daran ändern auch punktuelle Praxiserfahrungen der Studierenden nichts (Gemeindepraktika u.ä.). Deren Bedeutung ist nicht auf das Studium der Praktischen Theologie beschränkt oder gar zugespitzt.«¹⁰ Diese Auffassung wurde spätestens mit der Modularisierung des Studiums im Zug der Bologna-Reformen modifiziert. In der neuen Rahmenordnung des Theologiestudiums für die Gliedkirchen der EKD wurden Praktika als Lehr- und Lernform innerhalb eines Moduls ermöglicht und de facto verpflichtend gemacht.¹¹ Tatsächlich führte das dazu, dass ein Praktikum, das sowieso schon in vielen Landeskirchen Pflicht war, in den Modulen der Praktischen Theologie mit ECTS-Leistungspunkten bewertet wird. 2008 beschloss der Evangelisch-Theologische Fakultätentag eine Richtlinie für das obligatorische Praktikum im Studiengang Evangelische Theologie, in dem festgeschrieben wurde, dass die Landeskirchen die Praktika durchführen. Die Fakultäten bieten Lehrveranstaltungen zur Theoriebegleitung der Praktika an und werten sie aus.¹²

In anderen geisteswissenschaftlichen Studiengängen, besonders in den Lehramtsstudiengängen wird seit Jahren gezielt geforscht, welche Wirkung

10 Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrerrinnen und Pfarrer der Gliedkirchen der EKD (1988), in: *Ahme / Beintker*, Theologische Ausbildung in der EKD, 43.

11 »Module können sich aus verschiedenen Lehr- und Lernformen (wie z.B. Vorlesungen, Seminaren, Übungen, Praktika usw.) zusammensetzen.« So die seit dem 1.9.2009 geltende Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie (Pfarramt / Diplom / Magister Theologiae), online: www.ekd.de/theologiestudium/assets/rahmenordnung_fuer_den_studiengang_evangelische_theologie.pdf (Stand 1.10.2015).

12 Evang.-Theologischer Fakultätentag: Richtlinie für das Praktikum im Studiengang Evangelische Theologie (Pfarramt / Diplom / Magister Theologiae). Anhang zur Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie (Pfarramt / Diplom / Magister Theologiae), beschlossen am 11. Oktober 2008. Online: http://www.ekd.de/theologiestudium/assets/richtlinie_fuer_das_praktikum_im_studiengang_evangelische_theologie.pdf (Stand 1.10.2015).

Praktika auf das Studienverhalten und die Studienzufriedenheit der Studierenden haben. Wichtige Ergebnisse eines Projektes an der Universität Potsdam sind inzwischen dokumentiert.¹³ Daraus lassen sich folgende Schlüsse ziehen, die auch für Praktika im Theologiestudium gelten:

Die Aufgabe, Integration und Wirkung von Praktika und Praxisphasen sind in naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Studiengängen, sowie Fachhochschulen und Universitäten durchaus differenziert zu betrachten und zu werten. Dabei gilt besonders in Lehramtsstudiengängen, dass universitäre Praxisphasen in erster Linie dazu dienen, »Handlungskompetenz im Sinne einer fachlichen Befähigung zu entwickeln.«¹⁴ Unterschieden werden muss zwischen »*berufsorientierenden*, »*berufsfelderkundenden* und »*berufsspezialisierenden* Praxisphasen.«¹⁵

Studierende wollen früh Einblick in die berufliche Praxis erhalten und sie halten Praktika generell für essentiell. Je besser die Praktika ihren Zweck erfüllen, Handlungskompetenzen zu erwerben, desto positiver werden sie bewertet.

Die Autoren empfehlen als Konsequenz ihrer Forschungen:

- Der Praxisbezug sollte sich wie ein roter Faden durch das Studium ziehen.
- Bei der Konzeption von Studiengängen sollte mehr Wert auf Fach- und Methodenkompetenz als auf Inhalte gelegt werden.
- »Bereits in den Studienordnungen sollten mögliche Berufsfelder berücksichtigt werden.«¹⁶
- Der Theorie-Praxis-Transfer findet nicht nur in den Praktika, sondern ständig und auf verschiedenen Ebenen statt. Dieser Theorie-Praxis-Transfer ist Studierenden eigens zu vermitteln.
- Studierende sollten lernen, realistische Ansprüche an ein Praktikum zu formulieren.
- Für das Gelingen von Praktika ist eine gute Einbindung in das Studium¹⁷, die Qualität der Praktikumsbetreuung und der Praktikumsorganisation entscheidend.
- Studentische Eigeninitiative trägt wesentlich zum Praktikumerfolg bei.
- Die Autoren fordern deswegen einen permanenten Dialog der Hochschulexperten und der Verantwortlichen der zweiten Ausbildungsphase.

13 Wilfried Schubarth / Karsten Speck / Andreas Seidel (Hg.), »Nach Bologna: Praktika im Studium – Pflicht oder Kür? Empirische Analysen und Empfehlungen für die Hochschulpraxis«, Potsdam 2011.

14 Ebd., 329.

15 Ebd., 328–332.

16 Ebd., 330.

17 Vgl. ebd., 320: »Nur durch den regelmäßigen Austausch mit Experten können Erkenntnisse an den Anforderungen der Praxis geprüft werden.«

Bei aller gebotenen Vorsicht, diese Ergebnisse auf das Studium der Theologie zu übertragen, zeigen die Potsdamer Forschungen auf eindringliche Weise, dass die Aneignung der Fachtheorie im Studium und das Erlernen der berufspraktischen Kenntnisse im Vikariat Schwerpunkte des jeweiligen Ausbildungsabschnitts bilden, aber nicht voneinander getrennt werden dürfen.

Dass sich die Lernprozesse nicht einfach in Theorie und Praxis aufteilen lassen zeigt schon die Ausbildungsschrift von 1988, die als Ziel der Ausbildung die »theologische Kompetenz« benannte.¹⁸ Darunter fasste sie »Kenntnis und Verständnis der kirchlichen Lehre, Identifikation mit dieser Lehre, Fähigkeit zur kommunikativen Vermittlung, Vermögen zur öffentlichen Vertretung und Fähigkeit zur Fortentwicklung der eigenen Kompetenz«.¹⁹ Dabei lässt sich der Bildungsprozess nicht in den Erwerb von Kenntnissen bzw. Einsichten im Studium und den Erwerb der Fähigkeiten zu ihrer Vertretung in der Vorbereitungsphase trennen. Funktional bildet dieser Prozess eine Einheit, der dann fruchtbar wird, wenn universitäre und kirchliche Ausbildungseinrichtungen bei ihren jeweiligen Schwerpunkten darauf achten, dass sie diesem Ziel der theologischen Kompetenzentwicklung zuarbeiten.

Genau besehen, beginnt dieser Bildungsprozess schon vor dem Studium. Dietrich Engels hatte schon 1990 in seiner Dissertation nachgewiesen, dass das im Studium gelernte wissenschaftliche Denken die Studierenden deutlich weniger prägt als angenommen. Die religiös-theologische Sozialisation, die die Studierenden meist schon vor dem Studium erfahren haben, bleibt nur zu oft während der Hochschulzeit konstant. Oft dienen Studienplanung und Studieneinhalte dazu, die eigene eher liberale oder traditionell-fromme Grundausrichtung zu bestätigen.²⁰ Vermutlich hat sich an diesen Forschungsergebnissen seither kaum etwas verändert.

3. Zum Kompetenzbegriff und was er für die Kirchliche Studienbegleitung leistet

Als die Studienbegleitung in Bayern 2007 neu eingeführt wurde, übernahm man die Kompetenzorientierung der theologischen Ausbildung von der EKD, um wichtige Querschnittsbeziehungen anzubahnen, die an den Universitäten kaum, jedenfalls nicht obligatorisch angebahnt werden. Damit stellte und stellt sich die Frage, was wir des Näheren unter »Kompetenz« verstehen.

18 Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrerrinnen und Pfarrer (1988), in: *Ahme / Beintker*, Theologische Ausbildung in der EKD, 12–22.

19 Zitiert bei *Grethlein*, Pfarrer, 43f.

20 *Dietrich Engels*, Religiosität im Theologiestudium, Stuttgart u. a. 1990.

In den Ausbildungspapieren der EKD wirkte Eilert Herms stilbildend: Er versteht Kompetenz als »spezifische Qualifikation von Handeln, das seine Ziele nicht zufällig, sondern aufgrund einer Orientierung an bewährten theoretischen Einsichten erreicht.«²¹ Das Miteinander von theologischer Theorie und individuell erworbener Handlungsqualität bestimmen also seine Definition. In den Grundsätzen zur Aus- und Fortbildung von 1988 wird dieser Kompetenzbegriff funktional auf die Führung des Pfarramtes angewandt: »Theologische Kompetenz ist der Inbegriff der Fähigkeiten, die für die auftragsgemäße und professionelle Führung des Pfarramtes erforderlich sind.«²²

Gegen den Kompetenzbegriff bestanden und bestehen Vorbehalte, die schon exemplarisch in Stellungnahmen²³ der verschiedenen Landeskirchen eingebracht und gebündelt wurden: Die wesentlichen Vorbehalte seien kurz aufgezählt:

- In diesem Begriff komme ein ganz bestimmtes Theologieverständnis zum Ausdruck, das so verbindlich gemacht werde.
- »Theologische Kompetenz« führe zu einer Formalisierung der Ausbildungsinhalte.
- Die Aufgliederung in viele Unterkompetenzen im Vorbereitungsdienst diene nur dazu, Ausbildungsziele in ein Curriculum zu fassen.²⁴
- In ihrer Addition erzeugen sie Druck, alles können zu müssen.
- Die professionstypische Überkomplexität des Pfarrberufs werde dadurch verkannt.
- Der wichtigste Einwand gegen den Kompetenzbegriff lautet aber immer noch, dass man bestimmte Haltungen wie Humor, Gelassenheit und Demut nicht lernen könne.²⁵

Die Kirchliche Studienbegleitung in Bayern plädiert dafür, den Kompetenzbegriff differenziert, nicht als starres Schema aufzunehmen. Sie unterscheidet »theologische, kommunikative, kybernetische und spirituelle« Kompetenz. Wir sind uns z. B. dessen bewusst, dass dem pfarramtlichen Handlungsfeld der Bil-

21 Eilert Herms, Was heißt »theologische Kompetenz«?, in: WzM 30 (1978), 253–265, 255.

22 Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer der Gliedkirchen der EKD (1988), in: Ahme / Beintker, Theologische Ausbildung in der EKD, 12.

23 Vgl. Werner Hassiepen / Eilert Herms (Hg.), Grundlagen der theologischen Ausbildung und Fortbildung im Gespräch. Die Diskussion über die »Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD«. Dokumentation und Erträge 1988–1993, Stuttgart 1993.

24 Isolde Karle, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, 207f.

25 Ebd., 222–224. Genau diese Haltungen empfiehlt Isolde Karle als christliche Tugenden, die einer pastoralen Lebenskunst förderlich wären. Das Problem besteht darin, dass sich diese Haltungen nicht direkt anstreben lassen. Vgl. Otto Friedrich Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden Frankfurt / M. u. a., 1981, 23f.

dung eine pädagogisch-didaktische Kompetenz entsprechen würde, die wir stillschweigend der theologischen Kompetenz zuordnen.

Dazu kommt ein Zweites²⁶: Wir definieren Kompetenz in Abgrenzung zu Qualifikation. Qualifikation meint die Fähigkeit, Wissen anzuwenden und zu reproduzieren, das in »normierbaren und Position für Position abzuarbeitenden Prüfungssituationen«²⁷ nachzuweisen ist. Dagegen verstehen wir Kompetenzen als Dispositionen selbstorganisierten Handelns, die nicht direkt wahrnehmbar sind.²⁸ Wahrnehmbar sind dagegen die (Sprach-)Handlungen, die aus der Kompetenz hervorgehen und auf sie zurückwirken.²⁹ Hier spricht die KSB von »Performanz«.

Wenn man schon verschiedene Arten der Kompetenz einteilen möchte, kann hier eine vorsichtige Zuordnung von *fachlichen*, *personalen* und *sozialen* Aspekten hilfreich sein.³⁰ Elementar hat Michael Klessman auf diese Dimensionen hingewiesen: »Man muss etwas vom Leben [...] vom Lieben [...] vom Glauben verstehen.«³¹

Im Zusammenhang von Qualifikation und Performanz werden dann die Stärken des Kompetenzbegriffs sichtbar:

- Kompetenzen lassen sich nicht abgelöst von handelnden Personen beschreiben, die wiederum meistens an Vorbildern lernen.³²
- So werden sie durch die Biographie dieser Menschen, das heißt deren soziale, lokal-kulturelle und zeitbedingte Entwicklung mitgeformt. Studierende bringen ihre persönlich konturierten Geschichten ins Studium mit. Selbstverständlich werden sie nicht mit den Examina abgeschlossen.
- Kompetenzen lassen sich nur prozessual und entwicklungsoffen wahrnehmen. Sie übergreifen deswegen Ausbildungsphasen.
- Weil »Kompetenz« biographische und geistliche Prägungen mit einschließt, bleibt der Begriff offen für geistliche Bildung.

26 Diese Zuordnung hat vor allem mein Kollege Dr. Philipp Hauenstein erarbeitet.

27 John Erpenbeck / Lutz von Rosenstiel, Einführung, in: *Diess.*, Handbuch Kompetenzmessung. Erkennen, verstehen und bewerten von Kompetenzen in der betrieblichen, pädagogischen und psychologischen Praxis, Stuttgart 2003, XI.

28 Vgl. John Erpenbeck, Kompetenz und Performanz im Bild moderner Selbstorganisationstheorie. Vortrag zum Kongress »Berufsbildung für eine globale Gesellschaft. Perspektiven im 21. Jahrhundert«, Berlin 2002. Online: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/erpenbeck_03_4_2002.pdf (Stand 1.10.2015).

29 Martina Plieth, Kompetenz und Performanz als Kategorien pastoraltheologischen Denkens und Handelns, in: PTh 90 (2001), 349–367. Plieth spricht zu Recht von einem Verhältnis von Kohärenz und Dependenz zwischen Kompetenz und Performanz, vgl. ebd., 352f.

30 Dies entspricht der Einteilung von Plieth, ebd., 362f.

31 Michael Klessmann, Personale Kompetenz im Pfarramt, in: *Ders.*, Pfarrbilder im Wandel. Ein Beruf im Umbruch. Neukirchen-Vluyn 2001, 67–84, 79.

32 Plieth, Kompetenz und Performanz, 354.

- Kompetenzen werden im Theorie-Praxis-Transfer erworben: »Theologisch Gelerntes kann bzw. muss im Umgang mit wechselnder ›praxisprovozieren-der Wirklichkeit‹ (I. Baumgartner) gleichsam noch einmal erworben bzw. assimiliert werden.«³³

Ein so gefüllter Kompetenzbegriff verfällt nicht dem Verdikt, nur dazu zu dienen, messbar zu machen, ob ein Student bestimmte Lehrplanziele erreicht hat. Die KSB sieht damit nicht abstrakt auf Leistungsergebnisse, sondern auf die Entwicklung der Person. Als Förderprogramm versteht sie sich selbst als personalentwicklerisches Instrument. Wenn man so will, stehen wir damit in der Nähe Schleiermachers, der »natürliches Talent, Übung und Bildung«³⁴ als Konstitutiva theologischer Kompetenz benennt. Und diese drei Elemente lassen sich nicht auf zwei Ausbildungsphasen verteilen.

4. Spiritualität als Bestandteil der Kirchlichen Studienbegleitung in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Die Kirchliche Studienbegleitung (KSB) ist das verpflichtende Begleitprogramm der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Sie zielt darauf ab, Studierende der Theologie im Hinblick auf das Berufsziel Pfarramt in der Entwicklung ihrer Kompetenzen zu fördern. Als Kompetenzen werden ausdrücklich die theologischen, spirituellen, kybernetischen und kommunikativen Kompetenzen benannt.

Neben dem Ziel der Förderung dient das Programm der Eignungsabklärung für den Pfarrberuf. Deswegen wurde die Kirchliche Studienbegleitung als ein gestreckt angelegter, strukturiert durchgeführter und transparent dokumentierter Lern- und Rückmeldungsprozess³⁵ konzipiert. Verteilt über das Studium haben die Studierenden drei Pflichtgespräche zu führen, zwei Seminare zu besuchen und mehrere Praxisbausteine (zwei Praktika und zwei Wahlpflichtmodule) zu absolvieren. Bei diesen Praxisbausteinen wählen sie selbst eine mindestens fünftägige Maßnahme zur Förderung der Kompetenz christlicher Spiritualität. Sie können diesen Baustein aus dem jährlich erscheinenden Programmreader der Studienleitung aussuchen oder in Absprache mit der Studienleitung sich selbst ein Seminar, eine Veranstaltung, eine Retraite oder Ähnliches auswählen.

³³ Ebd., 362.

³⁴ Hauschildt, Theologische Bildung.

³⁵ Vgl. Verordnung über die Kirchliche Studienbegleitung vom 15. Mai 2007, RS 521, §1.

Für diese spirituellen Maßnahmen gelten besondere Bedingungen: Während für Gespräche, Praktika und Seminare eine dokumentierte Rückmeldung im Sinn des Eignungsabklärungsprozesses vorgesehen ist (Verordnung über die Kirchliche Studienbegleitung, RS 521, §7), erfolgt für kommunikative und spirituelle Maßnahmen kein Feedback. Damit sind die Maßnahmen zur Entwicklung der Spiritualität bewusst als beurteilungsfreier Raum konzipiert.

Diese Maßnahmen, die im Angebot der Kirchlichen Studienbegleitung zur Wahl stehen, entsprechen den »Grundsätzen der christlichen Spiritualität« wie sie die Landessynode der ELKB 2005 aufgestellt und verabschiedet hat.³⁶ Sie decken eine qualifizierte Bandbreite von spirituellen Formen ab.

Zur Auswertung der verschiedenen Maßnahmen ist eine zweitägige Auswertungstagung in Gruppen eingerichtet. Hier begegnen sich Studierende, die an sehr unterschiedlichen Maßnahmen teilgenommen haben. Diese Gruppen »werden durch Personen, die die Ausbildung zur Geistlichen Begleitung absolviert haben, moderiert.«³⁷ Wegen der Beurteilungsfreiheit dürfen die Studienleiter an dieser Auswertung nicht mitwirken.

Etwas anders verhält es sich bei den drei Pflichtgesprächen mit der Studienleitung. Hier kann die Spiritualität der Studierenden im Verhältnis zur bisherigen Biographie und im Verhältnis zur theologischen Reflexionsfähigkeit angesprochen werden. Die Studienleitung beabsichtigt dabei insbesondere, den Studierenden zu helfen, sich in den vielen geistlichen Strömungen unserer Zeit zu verorten und den eigenen Glaubensweg im Verhältnis zum Theologiestudium zu reflektieren. Sie berät bei Bedarf, wenn es darum geht, sich für eine spirituelle Bildungsmaßnahme zu entscheiden. Die beiden Pflichtseminare am Anfang und am Ende des Studiums bieten die Möglichkeit, die Andachten zu gestalten und so ein Stück der eigenen Spiritualität mit den anderen zu teilen.

Ähnliches gilt für Rückmeldungen aus den beiden Praktika. Auch hier können die Mentoren das Thema »Spiritualität im Pfarrberuf« ansprechen, etwa ob sich Studierende für Spiritualität und Frömmigkeitspraxis interessieren. Hier wird u.U. darauf eingegangen, welche geistlichen Strömungen in der Praktikumsgemeinde wirksam sind, ob Studierende z.B. in einer Andacht anleitend tätig waren. Damit berücksichtigen Mentoren und Studierende, dass jede pastorale und professionelle Praxis immer auch von einem Selbstverständnis getragen ist, das eine wahrnehmbare spirituelle Gestalt annimmt.³⁸

36 Dokumentiert in Amtsblatt für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1/2005.

37 Greiner, Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung, 315.

38 Vgl. Cornelius-Bundschuh, Auf der Schwelle beten lernen!, 150.

5. Begleitung, Spiritualität und die veränderten Parameter der kirchlichen Sozialisation

Dass spirituelle Bildung Teil der Kirchlichen Studienbegleitung wurde, hängt mit den veränderten Bedingungen in der kirchlichen Sozialisation zusammen, zu denen etwa die geschwundene Prägekraft des Pfarrhauses zu zählen ist. Zu diesen veränderten Bedingungen gehört auch die gewachsene Distanz zur institutionellen Gestalt der Kirchen.³⁹ Typisierungen, die bis in die Gegenwart hinein galten, sind inzwischen zu hinterfragen oder zu ergänzen. Das gilt besonders für das Schema volkskirchlich-weltoffen, missionarisch-entschieden, philosophisch-weltanschaulich interessiert.⁴⁰ Veränderte Haltungen der »Generation Y« wirken auf die Ausbildung zum Pfarrberuf und die Spiritualität der Studierenden ein.⁴¹ Dazu treten andere wichtige Faktoren im Profil der heutigen Studierendenschaft, die die kirchliche Sozialisation erheblich beeinflussen und die gängigen Einteilungen teilweise oder ganz sprengen. Die verdienstvolle Untersuchung von Richard Riess: *Pfarrer werden?* Zur Motivation von Theologiestudenten, Göttingen 1986, ist leider schon ein Vierteljahrhundert alt. Bis jetzt verfügt die KSB über wenig belastbares Zahlenmaterial. Im Folgenden benenne ich deswegen nur wichtige Kräfte und Parameter der kirchlichen Sozialisation Theologiestudierender, ohne sie stärker gewichten zu können. Dazu zählen:

5.1 Konversionen und Entkonfessionalisierung

Wir rechnen im Raum unserer Landeskirche damit, dass mehr als 25 % der Studierenden vor oder sogar am Anfang des Studiums von der katholischen in die evangelische Kirche übertreten. Meist geschieht das bei Männern wegen der Möglichkeit, heiraten zu können und bei Frauen, die als Pfarrerin arbeiten möchten. Dazu kommen nicht wenige Studierende, die aus einer konfessionsverbindenden Ehe stammen und sozusagen spirituell zweisprachig aufwachsen. Nicht selten verbergen sich hinter diesen Konversionen und Selbstpositionierungen schmerzhaftes Erlebnisse, die auf das Verhältnis zur (neuen) kirchlichen Heimat einwirken. Seltener sind Konversionen aus dem evangelisch-freikirchlichen Spektrum. Gebetspraxis, Gottesdienstbesuch, Umgang mit selbstbe-

39 Hermisson, *Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, 243.

40 Vgl. *Cornelius-Bundschuh*, *Auf der Schwelle beten lernen!*, 145–148.

41 Vgl. den Überblicksartikel von *Kerstin Bund / Uwe Jean Heuser / Anne Kunze*, *Generation Y: Wollen die auch arbeiten?* in: *Die ZEIT*, vom 11. 03. 2013 online: <http://www.zeit.de/2013/11/Generation-Y-Arbeitswelt> (Stand 1. 10. 2015).

wussten Laien schwanken bei diesen Voraussetzungen erheblich. Woher eine bestimmte spirituelle Praxis stammt, ist kaum von Bedeutung. Exerzitien werden nicht etwa als »katholisch« eingeordnet. Kaum jemand kann sagen, welche Elemente als »lutherische« Frömmigkeit gelten. Nicht wenige Studierende assoziieren »spirituell« als Gegensatz zu einem Christentum des tätigen Engagements.

5.2 Leitende Vorbilder zwischen Mitmenschlichkeit und Heiligkeit

Bei der großen Mehrzahl spielen leitende Vorbilder für die Studien- und Berufswahl die Rolle eines Entscheidungs-Katalysators. Das sind oft Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrer, Diakone oder andere kirchliche Mitarbeitende. Hierbei gilt nach wie vor, was Richard Riess in den 80er Jahren schrieb: Diese leitenden Vorbilder verkörpern Werthaltungen zwischen Mitmenschlichkeit (als »religiöser Glaubwürdigkeit, sozialem Engagement, innovatorischer Kraft und politischer Zivilcourage«) und Spiritualität im Sinn der Heiligkeit, »Ehrfurcht, Sehnsucht und Sensibilität«.⁴²

5.3 Ausdifferenzierte kirchliche Frömmigkeitslandschaft

Bayern kennt immer noch die alte Nord-Süd-Differenz, in der sich Mehrheitskirche und Diasporakirche mit ihrer je verschiedenen spirituellen Prägung spiegeln. Neben der bis zum Studium erworbenen Einstellung und Praxis wird dann wichtig, welche Frömmigkeitsformen den Studierenden an den Hochschulen begegnen. Zu den Angeboten der Evangelischen Studierendengemeinden sind vielerorts – oft in Konkurrenz – auch geprägte Organisationen wie SMD und Campus für Christus tätig, daneben existieren freie Theologiestudierendenkreise und Hauskreise mit unterschiedlicher, meist evangelikaler Prägung, zu denen sich Studierende dann halten. Allein das Gottesdienst- und Andachtsangebot an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau spiegelt diese Pluralität: Wochenspruchandacht, Hochschulgottesdienste, liturgische Tageszeitengebete, Taizé-Andacht, Frauen-Gottesdienste, Lobpreis-Andacht – das sind etwa die wichtigsten Veranstaltungen. Die Studierenden probieren Verschiedenes aus und siedeln sich mehr oder weniger verbindlich und auf Zeit irgendwo an. Wo sich an einem Universitätsstandort vertraute Frömmigkeitsformen in den Studierendengemeinden nicht finden, gehen Studierende in lokale Gemeinden, deren Frömmigkeitsprofil ihnen entspricht. Sie kommen unter

⁴² Ebd., 168f.

Umständen aus freikirchlichen Kontexten oder besuchen charismatische unabhängige Gemeinden, wenn sie das Gefühl haben, dass ihnen das mehr liegt. In den Gesprächen mit der Studienleitung drängt sich der Eindruck auf, dass diese Wanderungen in verschiedenen Kontexten wenig reflektiert werden, sondern gefühlsgelitet sind. Dazu kommt, dass Dozierende eher selten nach diesen Suchbewegungen fragen.

5.4 Kirchenverbundenheit – Verhältnis zur Institution Landeskirche⁴³

Ein Beispiel: Ein Student erzählt, dass er sich bewusst nicht konfirmieren ließ. Seine Eltern und er sahen darin keinen Sinn. Nach Abitur und Ausbildung entdeckt er im katholischen Elternhaus seiner Freundin lebendige Frömmigkeit. Innerlich auf der Suche spricht ihn der christliche Glaube jetzt an. Er sucht das Gespräch mit einem Gemeindepfarrer, der ihn offen und kompetent berät. Das führt dazu, dass der Student darum bittet, nachträglich konfirmiert zu werden. Zeitgleich beginnt er Theologie zu studieren. – Das ist nur ein Beispiel für die vielen Möglichkeiten, heute über spirituelle Praxis auf das Theologiestudium und den Pfarrberuf aufmerksam zu werden. Studierende kommen heute nicht nur aus dem Kreis der Kirchenmitglieder mit hoher Kirchenverbundenheit, sondern auch aus dem Kreis der Kirchendistanzierten. Manche nehmen das Studium hauptsächlich als Weg wahr, um Pfarrerin zu werden, andere finden nur das Studium um seiner selbst willen interessant. Der Beruf ist für sie noch weit weg. Viele fragen gezielt danach, ob sie eine »Berufung« haben, Pfarrer zu werden und wie diese aussehen sollte. Manche mögen diese Frage nicht, weil ihnen von anderen Studierenden ein zu enges Bild angetragen wird, was »Berufung« sei. Die meisten erleben das Studium als Phase, in der sie Nähe und Distanz zur Institution Kirche selbst bestimmen möchten. Schließlich gehört diese Selbstbestimmung zu einem »freien Studium«. Gleichzeitig ist ihnen bewusst, dass sie von gewöhnlichen Gemeindegliedern gerade im Praktikum schon als werdende Pfarrer und damit als Teil der Landeskirche betrachtet werden. Also fragen sie in den Begleitseminaren nicht nur nach ihrer künftigen Rolle sondern (direkt oder verborgen) nach Frömmigkeitsformen, und ob sie diese »können« müssten, wenn sie in einer Gemeinde mit profilierter Spiritualität eingesetzt werden sollten.

43 *Cornelius-Bundschuh*, Auf der Schwelle beten lernen!, 148, meint für alle Frömmigkeitstypen eine »Distanz zur ›normalen‹ geistlichen Praxis in volkskirchlichen Gemeinden« feststellen zu können. Diese Abstraktion wird weder der Vielfalt geistlicher Praxis in der Volkskirche noch den Suchbewegungen der Studierenden gerecht, die dabei kaum theologisch und geistlich begleitet werden.

5.5 Alters- und Reifungsdifferenzen

Nach der Einführung des 8-jährigen Gymnasiums kommen teilweise 18-jährige Studierende zum Erstgespräch. Auf der anderen Seite der Altersskala wächst die Zahl derer, die auch jenseits des 32. Lebensjahres oft mit Ausbildung / Studium beginnen oder sogar erst als Promovierte ihre Berufung zum Pfarrberuf wahrnehmen. Mit den Altersdifferenzen geht ein veränderter Erfahrungsbezug im geistlichen Leben einher. Mit dem Alter tritt das Motiv der Berufsorientierung zurück und geistliche Motive werden stärker reflektiert. Aber auch hier gesellen sich reife Christen zu quasi Neugetauften im reifen Alter, die gezielt fragen, welche geistlichen Erfahrungen auf dem Weg in den Pfarrberuf möglichst zu erwerben sind.

6. Vorbehalte und Anfragen zur spirituellen Bildung in der Studienbegleitung

Die Entscheidung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, christliche Spiritualität verbindlich in ihr Studienbegleitprogramm aufzunehmen, hat immer wieder Fragen und Einwände provoziert, auf die hier eingegangen wird.

6.1 Die Studienbegleitung will Vereinheitlichung der Frömmigkeit, quasi einen spirituellen Standard

So eine Standardisierung lehnen wir ab, weil sie weder den persönlichen Biographien noch den individuellen Begabungen gerecht wird, die die Studierenden mitbringen. Andererseits wird von künftigen Pfarrerinnen und Pfarrern zu Recht erwartet, dass sie auf Menschen eingehen können, die eine andere Frömmigkeit leben, die in unserer Kirche gängig ist. Positiv betrachtet, kann es nur um eine »Einigung im Fundamentalen«⁴⁴ gehen, für die Werner Krusche bereits 1985 warb. Dabei hielt er eine berechtigte Pluralität des gelebten geistlichen Lebens für wünschenswert. Diese Einheit im Fundamentalen machte er am Gottesdienst, in der personalen Begegnung mit Gott, in der Gemeinschaft um Wort und Sakrament, am Umgang mit Bibel und Gebet fest. Krusche formulierte sein Anliegen mit Manfred Seitz: »Wenn wir im Fundamentalen einig wären,

44 Werner Krusche, *Geistliche Begleitung im Theologiestudium*, in: Helmut Begemann / Carl-Heinz Ratschow (Hg.), *Kirchlicher Dienst und theologische Ausbildung*, Bielefeld 1985, 216–229, 221.

könnten wir plural sein, ohne uns beständig zu verletzen.«⁴⁵ So bezogen sich beide auf die ekklesiologischen Eckdaten des siebten Artikels des Augsburger Bekenntnisses.

Seither sind fast drei Jahrzehnte vergangen. Wie vermittelt man die fundamentalen Vollzüge evangelischer oder gar lutherischer Spiritualität⁴⁶ an eine Generation von Studierenden, die in nicht unerheblichen Teilen dem (agendarischen) Gottesdienst entfremdet ist, bzw. dort niemals Heimat gefunden hat? Ein viel genannter Einspruch aus protestantischer Sicht lautet zudem, dass die Kirche nicht in die evangelische Freiheit des geistlichen Lebens eingreifen darf. Sie soll sich in ihren Ordnungen selbst begrenzen, um das Wirken des Heiligen Geistes nicht zu behindern. Deswegen soll eine Studienbegleitung Bildungsangebote für Studierende schaffen. Mehr nicht. Nur so »kann sich spirituelle Bildung frei von Zwecküberlegungen und kirchlicher Bevormundung entfalten. Und das entspricht evangelischer Freiheit und ermöglicht sie.«⁴⁷

Die KSB begrenzt ihr Angebot auf Übungsgestalten »christlicher Spiritualität«. Wir werten diese Konzentration nicht als kirchliche Bevormundung⁴⁸, sondern halten sie im Blick auf den späteren Beruf für eine sachgemäße Konzentration, die dazu hilft, die eigene Freiheit und die geprägte Gestalt einer Kirche zu verbinden. Die KSB setzt aber bei ihrer Beratungspraxis nicht bei einer de facto nicht vorhandenen theologischen oder landeskirchlichen Norm an, sondern bei der jeweils konkreten Glaubensbiographie. Sie ist immer wieder der erste Bezugspunkt, um zu sehen, was sich seit dem Beginn des Studiums verändert hat und gewachsen ist auf dem Lernweg einer eigenen Spiritualität. Freilich geschieht das nicht im luftleeren Raum. Ein Student, der zu Studienbeginn von der katholischen Kirche zur evangelischen konvertiert, will wissen, worauf er sich einlässt, wenn er später einmal Pfarrer in einer volksskirchlich geprägten lutherischen Landeskirche werden will. Eine Studentin, die sich als »liberal« einschätzt, möchte nicht erst am Ende des Studiums wissen, was auf sie zukommt, wenn sie einmal in einer fränkischen Landpfarrei eingesetzt werden sollte. Ein persönliches spirituelles Profil wächst in der Auseinandersetzung und Abgrenzung, in der Begegnung und im Kennenlernen einer konkreten Kirche, die aus bestimmten Traditionen lebt und sich selbst im Lauf der Zeit wandelt.

45 Ebd.

46 Manfred Seitz nennt für den Hausgottesdienst Psalm, Lesung, Gebet, Choral und Katechismus. Dazu traten nach den Schmalkaldischen Artikeln (AS III,4, in BSLK, 449) der Gottesdienst, Taufe, Beichte / Seelsorge und Abendmahl. Vgl. *Manfred Seitz*, Art. Frömmigkeit II, in: TRE 11 (1983), 677f.

47 So das Fazit von *Hermisson*, Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf, 251.

48 Vogel unterstellt Hermisson, dass sie die Notwendigkeit einführe, »Theologie nicht »frei« sondern auf den dogmatischen Codex einer kirchlichen Gemeinschaft bezogen zu studieren [...]« Seine Alternative: »persönlichkeitsbezogene oder dogmatische Spiritualität« führt m. E. zu realitätsfernen Abstraktionen. Vgl. *Vogel*, Ist Spiritualität lehrbar?.

6.2 Spiritualität ist (meine) Privatsache

Dieser immer wieder geäußerte Einwand wurzelt geschichtlich in der Trennung von privater »Religion« und an der Universität gelehrter, wissenschaftlicher Theologie⁴⁹, wie sie sich seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland etabliert hat. Deswegen gilt Spiritualität auch heute in weiten evangelisch-akademischen Kreisen als unwissenschaftlich oder – weniger negativ – als etwas Praktisches, das sich quasi von selbst entwickelt und deswegen keiner besonderen kirchlichen Pflege und Reflexion bedarf.

Dabei übersieht man nur zu leicht, dass Spiritualität auch nach dem Verfall der wissenschaftlichen Disziplin der Aszetik⁵⁰ noch bis ins 20. Jahrhundert durch die Sozialisation der Theologiestudierenden in evangelischen Pfarr- oder Kantorenhäusern ganz selbstverständlich eingeübt und gelebt wurde. »Die Verantwortung für die Ausbildung einer persönlichen Frömmigkeit [wurde] vornehmlich der Familie zugewiesen.«⁵¹ Diese Einübung hat gerade in den letzten Jahrzehnten spürbar nachgelassen.⁵² Damit wurde die seit Schleiermacher gültige Einteilung fragwürdig, dass theologisch-wissenschaftliche Ausbildung an der Universität geleistet, persönliche Frömmigkeit dagegen in der (Pfarr-)Familie eingeübt wird. Der Theologennachwuchs kommt schon lange nicht mehr mehrheitlich aus dem evangelischen Pfarrhaus. Wenn heute von Studierenden der Einwand gegen Spiritualität in der Ausbildung geäußert wird, dass die Gestalt des gelebten Glaubens Privatsache sei, dann entspringt dieser Einwand meistens nicht einer gewachsenen *praxis pietatis* sondern eher einer großen Verunsicherung, ob der private Bestand gelebter Glaubensformen den späteren beruflichen Anforderungen gewachsen ist.

Über die alte Zweiteilung öffentlich-privat weist auch der pastoraltheologische Ansatz Isolde Karles hinaus. Weil Pfarrerinnen und Pfarrer in einem Professionsberuf tätig sind, lassen sich bei ihnen Arbeit und Leben, Person und Amt, Privatheit und Öffentlichkeit nur bedingt trennen. Professionsberufe leben von dem Vertrauen, das diesem Amt entgegen gebracht wird. PfarrerInnen stehen in einem ganzheitlichen, umfassenden Aufgabenbezug, der sich über soziale Werte und die Kompetenz in existentiellen Fragen legitimiert.⁵³ Dazu zählt die Spiritualität als existenzielle Gestalt des gelebten Glaubens. Gemeindeglieder erwarten deswegen, dass Pfarrer nicht nur Auskunft geben können

49 Diese Unterscheidung geht auf Johann Salomo Semmler zurück. Vgl. Ahlers, Die Unterscheidung von Theologie und Religion.

50 Vgl. Raschzok, Evangelische Aszetik.

51 Bauer, Art. Pfarrer-/Pfarrerinnenausbildung, 1214.

52 Vgl. Cornelius-Bundschuh, Auf der Schwelle beten lernen!, 144f., der dieser Entwicklung auch positive Aspekte abgewinnen kann.

53 Vgl. dazu Karle, Kirche im Reformstress, 198–202.

über geistliches Leben, sondern auch spirituell selbsterfahren sind und Spiritualität anleiten können. Und sie wundern sich unter Umständen, warum man Beten nicht auch im Studium lernt.

6.3 Das Programm der Kirchlichen Studienbegleitung bevorzugt eine binnenkirchliche Perspektive auf Spiritualität.

Demnach wären alle Studierenden benachteiligt, die in ihrer Biographie keine oder wenig kirchliche Sozialisation genossen haben. Ihre wertvolle Außenerfahrung und Außenperspektive auf das geistliche Leben in der Kirche werde übersehen. »Kirchliche« Studierende dagegen erfahren einen unangemessenen Vorteil, weil sie schon alles »kennen«.

Von der Seite der akademischen Theologie wird dieser Vorbehalt in anderer Gestalt laut. Kirchliche Spiritualität gilt in diesem Horizont oft schnell als »monastische«, »traditionelle« oder gar »dogmatische« Spiritualität,⁵⁴ die dringend durch politische, feministische, ökumenische und andere Perspektiven ergänzt werden muss.

Beide Einwände weisen berechtigt auf Gefährdungen einer kirchlichen Studienbegleitung hin. Die Außen- oder Fremdwahrnehmung kirchlicher Spiritualität kann scheinbare Selbstverständlichkeiten kirchlich sozialisierter Studierender heilsam in Frage stellen. Deswegen muss die Studienleitung diese Außenperspektive u. U. achtsam und mit dem Ziel einer gegenseitigen Befruchtung oder Provokation einbringen. Im Bildungsprozess werden hier mehrere Faktoren wirksam. Wer neugierig ist, lässt sich eher auf Neues ein. Bei der Begegnung mit gelebter, fremder Spiritualität steht zugleich oft das Bedürfnis im Raum, die eigene Perspektive zu stabilisieren. Das gilt für »kirchliche« wie weniger kirchliche Studierende. Wo Studierende sich in ihrem Zugang einigeln wollen, ermöglicht weniger die Neugier, eher die Irritation des Fremden notwendige Bildungsprozesse.

Dazu ist der Einfluss der Meinungsführer nicht zu unterschätzen. Im Fall der Theologiestudierenden handelt es sich meist um die akademischen Lehrerinnen und Lehrer, die mit ihrer Fachautorität die Einstellung zu Formen gelebten Glaubens oft mehr unbewusst als bewusst prägen. Zugespitzt kann man sagen: Es ist nicht die Frage, ob Spiritualität im Theologiestudium vermittelt wird, sondern eher die Frage, welche Art von Spiritualität. Selbst die permanente, reflektierende Distanznahme einzelner Dozierender vermittelt eine Erkenntnis:

54 Sabine Bobert-Stützel warnte im Blick auf evangelische Aszetik vor Traditionalismus. Vgl. *Bobert-Stützel, Frömmigkeit*, 42–66.

Die Gestalt des gelebten Glaubens ist etwas, über das man vor allem oder nur nachdenken kann und zu dem man Abstand halten muss.

Über dem berechtigten Anliegen, Studierende in die Pluralität des geistlichen Lebens zu führen, dürfen Elementarformen der Spiritualität nicht übergangen werden, die essentiell für die persönliche Lebensführung und später für die Berufsausübung sind. Dazu zählen die verschiedenen Formen des Umgangs mit der Bibel und die Kommunikation mit Gott im Gebet. Dazu gehört die Gemeinschaft der Glaubenden im Gottesdienst. Nach lutherischem (und altkirchlichem) Verständnis zählt dazu auch die geistliche Welterfahrung (*tentatio*) und Weltverantwortung. Dietrich Bonhoeffer bemerkte im Blick auf Theologiestudierende 1936 in einem Brief an Barth: die Fragen »die heute im Ernst von jungen Theologen an uns gestellt werden, heißen: wie lerne ich beten? Wie lerne ich die Schrift lesen? Entweder wir können ihnen da helfen, oder wir helfen ihnen überhaupt nicht.«⁵⁵

6.4 »Spiritualität« gehört (vor allem) in das Vikariat

Dieser Vorbehalt wird in einer strikten Form im Kreis der akademischen Theologie geäußert. Wir sind darauf bereits bei unseren Beobachtungen zum Kompetenzbegriff eingegangen. Nun hat sich aber in neuester Zeit auch Christoph Vogel aus der Sicht der theologischen Ausbildung dahingehend geäußert, dass Spiritualität im Theologiestudium schwerpunktmäßig kennengelernt und eingeübt, im Vikariat dagegen ausgeübt und reflektiert werden soll. Für ihn gehört Spiritualität zur Bildung einer pastoralen Persönlichkeit.⁵⁶ Diese Schwerpunktsetzung kann als Einteilung gute Dienste leisten. In der Praxis darf das aber nicht dazu führen, dass diese Einteilung unter der Hand als schematisierendes Nacheinander in kirchlichen Ausbildungseinrichtungen wirkt. Einüben und Ausüben gehen Hand in Hand. Voraussetzungslos tritt niemand an die Wahrnehmungsgestalt des Glaubens heran. Die eigene Glaubensgestalt erfassen, Neues kennenlernen, einüben und die Reflexion darüber brauchen Gelegenheit, Zeiten und Orte natürlich schon im Studium. Dazu müssen die Ausbildungsreferate der Landeskirchen Personal und Geld investieren. Was Bukowski zum Verhältnis von »Person« und »Sache« sagte, gilt auch für spirituelle Bildung: »Es darf nicht geschehen, dass die Person des / der Studierenden gleichsam auf Eis gelegt wird, um sich der ›Sache‹ zu widmen, mit dem Effekt, dass der / die VikarIn, was die Glaubensbiographie betrifft, den im Jugendkreis liegende-

55 DBW 14, 237. Damit musste sich Bonhoeffer gegen die Vorurteile wehren, dass er nicht wissenschaftlich arbeite und gesetzlich sei.

56 Vgl. Vogel, *Ist Spiritualität lehrbar?*, 496f.

blieben Faden wieder aufnimmt und mit dem zwischenzeitlich Erlernten zusammenzubringen versucht.«⁵⁷

Konkret wäre es zu wünschen, dass die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen unserer Ausbildungswege offengelegt, der dominierende historisch-kritische Zugang zur Bibel durch andere Wege der Bibellektüre ergänzt wird und Studierende die Differenz und den Zusammenhang zwischen Theologie, Glaube und Gebet reflektieren lernen. Sonst droht die Gefahr, dass Studierende sich in frommen bzw. intellektuellen Sonderwelten isolieren und gerade an den berufsnotwendigen Transferleistungen scheitern. F. W. Graf fordert, dass sich Studierende eine »theologische Existenz«⁵⁸ erarbeiten können. Diese theologische Existenz muss auch eine »christliche Existenz« sein. Davon ist später noch eigens zu handeln.

6.5 »Spiritualität« kommt in unserem Handlungsfeld nicht vor

Manchmal notieren Mentoren auf den Rückmeldebögen diese Bemerkung. Wenn Studierende ein Praktikum in der Arbeitswelt, bei der evangelischen Presse, im Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe oder in einer Stabsstelle einer kirchlichen Behörde absolvieren, kann es durchaus sein, dass Mentorinnen oder Studierende meinen, zur Rubrik »Spiritualität« nichts zurückmelden zu können, weil in der Dienststelle keine Morgenandacht stattfindet, im Unterricht keine Kerze angezündet wird, etc. Hinter diesen Feedbacks steht ein bestimmter, heuristisch eng gefasster Begriff von Spiritualität als einer Gestalt *geistlichen* Lebens. Wer entdeckt, dass Spiritualität nicht nur die *Gestaltung des geistlichen Lebens* sondern auch die *geistliche Gestaltung des Lebens*⁵⁹ umfasst, bekommt in den Blick, dass unser gesamtes Leben mit Emotionen, Tun und Denken *coram deo* offen liegt und entsprechend reflektiert werden kann. Zu dieser Perspektive leitet nicht nur die lutherische Heilungslehre für ein Leben »im Beruf« an. In der Benediktsregel (31,10) betrachtet der Cellerar »alle Geräte und den ganzen Besitz des Klosters [...] als Altargerät.« Und damit stehen wir bei einer Konkretion von Kol 3,23: »Alles was ihr tut mit Worten oder Werken, das tut alles in dem Namen des Herrn Jesus [...]«. Diese apostolische Mahnung geht jeden Christen an, ob er nun Pfarrer wird oder nicht.

57 Bukowski, Rückfragen an die akademisch theologische Ausbildung, 481.

58 Graf, Auf dünnem Eis, siehe Anmerkung 8.

59 Diese ausgezeichnete Formulierung fand mein Kollege Philipp Hauenstein, Mittendrin – und doch am Rand. Überlegungen zu einem interkulturellen Leben und Arbeiten in Mission und kirchlicher Entwicklungshilfe, Neuendettelsau 2002, 62.

6.6 Für die Kirchliche Studienbegleitung muss ich fünf Tage spirituelle Maßnahmen nachweisen, was aber ist mit meiner täglichen Spiritualität?

Dieser Einwand kommt bezeichnenderweise von den Studierenden. Tatsächlich liegt in der Ausbildungspraxis nicht nur die Reihung »lehrbar – lernbar – prüfbar«⁶⁰ nahe, sondern auch die Folge »Studiennachweis gefordert – Schein machen – Thema abhaken«. Die Studierenden sollen sich entsprechend der kirchlichen Verordnung zur Studienbegleitung fünf Tage besonders der Spiritualität widmen. Sofort stellt sich hier die Frage nach der unzureichenden, vielleicht sogar kontraproduktiven extrinsischen bzw. der erwünschten intrinsischen Motivation der Studierenden. Sabine Hermisson warnt nachdrücklich davor, dass die von den Kirchenleitungen funktional gewünschte spirituelle Kompetenz sich nicht per Ausbildungsverordnung erreichen lässt. Spiritualität müsse daher zweckfrei zu lernen sein, abseits der kirchlichen Hierarchie.⁶¹

Die Kirchliche Studienbegleitung nimmt diese Hinweise gerne auf. Die Studierenden entscheiden eigenständig, welche Angebote sie im »Wahlpflichtprogramm Spiritualität« buchen. Sie können über den sog. Reader hinaus, der wichtige Angebote macht, auch andere Seminare und Maßnahmen besuchen, für die sie sich interessieren und werden dabei ebenfalls finanziell unterstützt. Als Bedingung gilt lediglich, dass dieses Angebot auf die persönliche Aneignung und Einübung von Spiritualität zielt und dass es sich hierbei um christliche Spiritualität handelt.

Nach den bisherigen Erfahrungen lässt sich sagen: Diese fünf Tage gleichen bei ca. sechs Jahren Studium dem sprichwörtlichen Tropfen auf dem heißen Stein. Wenn Studierende sich damit schwer tun (was selten vorkommt), dann nicht, weil sie persönlich involviert werden, sondern nur, weil sie im Zuge des modularisierten Studiums vielen anderen Pflichtveranstaltungen nachkommen müssen. Nicht wenige Studierende sind dankbar, dass sie auf diese Weise eine interessante »Auszeit« bezahlt bekommen. Immer wieder melden sie zurück, wie wichtig ihnen gerade dieser neue Zugang zur eigenen Biographie und zum eigenen Glauben geworden sei. Manche fragen auch, warum die Kirche nur *so wenig* Spiritualität fördert.

Immer wieder werden die Studienleiter auch um Beratung bei der Auswahl gebeten. Raten sie zu einem Angebot, das die bisher gelernte Spiritualität vertieft oder raten sie zu einem Seminar, in dem Neues bzw. Fremdes erfahren wird? Immer wieder bekommen die Studienleiter Rückmeldungen wie diese: »Danke, dass sie mir geraten haben, da und da hin zu gehen. Meditation liegt mir zwar

60 So Vogel, *Ist Spiritualität lehrbar?*, 490.

61 Vgl. Karle, *Kirche im Reformstress*, 209–211 und Hermisson, *Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, 247 ff.

immer noch nicht, aber ich habe jetzt einen gewissen Zugang bekommen und weiß, was das ist.« Für die Frage nach der extrinsischen und der intrinsischen Lernmotivation heißt das: Der kirchlich gesetzte Anreiz mag manchmal extrinsisch wirken, aber im Prozess, in der Begegnung wird das spirituelle Lernen als eigenes Anliegen stärker aufgenommen als man vermuten möchte.

Die Studienleitung achtet auf Distanz zum spirituellen Bildungsvollzug. Sie hat keinen Einblick in das, was die einzelnen Studierenden in diesen Tagen erleben. Zweimal im Jahr bekommt sie indirekte Rückmeldungen zu den Angeboten, wenn sie sich mit den Referenten der Auswertungstage trifft. Diese Anleiter stehen außerhalb der Studienbegleitung. Sie geben keine personalisierten Rückmeldungen an die Studienleiter weiter.

Betrachtet man das fein austarierte Verhältnis von Nähe und Distanz im Verfahren der KSB, dann ist die Frage erlaubt, wie oft Studierende im akademischen Studium zu Lernprozessen gezwungen werden, Scheine machen und Veranstaltungen absitzen müssen und damit durch einen bestimmten Zugang zur Theologie geschleust werden. Wie wirkt sich das auf die zu erarbeitende theologische Existenz aus?

Die Frage der Studierenden nach ihrer Alltagsspiritualität lässt sich aber auch noch tiefer verstehen. Die meisten Angebote, die kirchliche Bildungseinrichtungen, Einkehr- und Tagungshäuser, Kommunitäten und Geistliche Gemeinschaften machen, finden an besonderen Orten und an »ausgesonderten Tagen«⁶² statt. Die Studierenden sind »dann mal weg«. Was sie dort erfahren, erleben sie meistens als sehr wertvoll. Leider scheitern viele hinterher daran, das Erlebte und Geübte im Alltag und in die gewohnte Umgebung, Gemeinde bzw. Lebensvollzug zu integrieren. Den allermeisten fehlt das Bewusstsein oder die Unterscheidungsfähigkeit für das je eigene Maß und den geistlichen Rhythmus von Arbeit und Sabbat. Das macht sich aktuell schmerzlich bei Pfarrerrinnen und Pfarrern bemerkbar, die im Beruf ausbrennen. Selbst Exerzitien im Alltag aus ignatianischer Tradition werden meistens in den besonderen Zeiten des Kirchenjahres angeboten und ragen so heraus aus Formen der täglichen Spiritualität. Lutherische Spiritualität zeichnet sich durch hohe »Alltagsfähigkeit« aus und hat damit Affinitäten zur »Praxis« der Wüstenväter.⁶³ Leider verfügen wir kaum über Angebote, die sich dieses Profil zunutze machen.

62 So lautete der Titel des Büchleins, mit dem Wilhelm Stählin nach dem zweiten Weltkrieg in die evangelische Exerzitienarbeit einführte. Vgl. *Wilhelm Stählin*, Die ausgesonderten Tage. Von Sinn und Praxis geistlicher Wochen, Kassel 1954.

63 Vgl. *Gerhard Knodt*, Geistliches Leben einüben. Von »Unterscheidungsgabe« und »Praxis« bei den Wüstenvätern und heute, in: *ThBeitr* 40 (2009), 255–272.

7. Praxis und Theologie der Spiritualität in der kirchlichen Studienbegleitung

Kirchenleitende Praxis braucht das mitdenkende Gegenüber der wissenschaftlichen Theologie gerade auf neuen Wegen in der Ausbildung. Das zeigen die praktischen Fragen an die spirituelle Bildung in der Kirchlichen Studienbegleitung. Um die theologische Qualität dieser Ausbildungsmaßnahme zu wahren, sind drei Fragen vertieft zu beantworten:

7.1 Wie sind Theologie und Spiritualität miteinander verbunden?

Nach Lindbecks kulturell-linguistischem Ansatz entsprechen sich Sprache und Grammatik auf der einen Seite und gelebte Religion und Theologie auf der anderen Seite. Die Reflexionsebene der Theologie fungiert gleichsam als Grammatik der gelebten und sprachlich verfassten religiösen Praxis. Gute Theologie kann auch ohne spirituelle Reife betrieben werden, aber gute Theologie »is generally better, [...] when it is done by the spiritual mature«.⁶⁴ Der spirituell Gereifte erkennt leichter die grammatischen Fehler der gelebten Religion, bzw. er kann theologische Aussagen und Sprachspiele verifizieren.⁶⁵ Dieser Ansatz erklärt, warum nach orthodoxem Verständnis nur diejenigen Theologen sein können, die beten können. So lässt sich mit Lindbecks Ansatz begründen, warum wissenschaftliche Theologie *spiritual formation*⁶⁶ braucht und geistliche Bildung einen relativen Platz im Raum der Universität beanspruchen kann. Sabine Hermisson weist darauf hin, dass Lindbeck auf diese Weise Spiritualität funktional begründet. – In der Funktionalität des Anliegens berührt sich Lindbeck mit dem Bestreben der Kirchenleitungen, Spiritualität in der Aus- und Fortbildung zum Pfarrberuf zu fördern, mit dem Ziel, dass Pfar-

64 George Lindbeck, *Spiritual Formation*, 19. Lindbecks Ansatz bei der Wechselbeziehung zwischen Liturgie und Dogmatik, bzw. die Diskussion im deutschen Kontext hat Jochen Arnold extensiv untersucht, vgl. Jochen Arnold, *Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik*, Hannover ²2008. Was aussteht ist eine präzisere Klärung des Verhältnisses von Liturgie, Dogmatik und Spiritualität.

65 Vgl. Lindbeck, *Spiritual Formation*, 28: »[...] it is the spiritually mature who are the testers, the experimentalists, within religious communities. They have what Aquinas calls connatural knowledge, the religious equivalent of linguistic competence, which gives them a sense of what is unacceptable and infelicitous in practise even when they can themselves formulate no rules and spin no theories.«

66 »Im Englischen bezeichnet *spiritual formation* die geistliche Dimension der Ausbildung, die in der Regel in einer Trias gemeinsam mit wissenschaftlicher Bildung und praktischer Befähigung genannt und mit beiden eng verbunden gesehen wird.« Vgl. Hermisson, *Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, 232. Sie übersetzt *spiritual formation* mit »spirituelle (oder geistliche) Bildung«.

rerinnen und Pfarrer Spiritualität reflektieren, kommunizieren und anleiten können. Diese Zweckorientierung widerstreite dem Wesen der praktischen Einübung geistlichen Lebens, das immer über sich hinausweist auf Gottes Verherrlichung. Deswegen plädiert Hermisson dafür, zwischen der legitimen funktionalen Begründung und der zweckfreien spirituellen Praxis selbst zu unterscheiden. Kirchenleitungen und Wissenschaft dürfen sie fördern, sollen aber nicht in sie eingreifen. Konkret: Funktionale Ansätze »können keine Formen des Gebets oder der Schriftbetrachtung vorgeben und keine Inhalte und Ziele für den geistlichen Weg des Einzelnen formulieren.«⁶⁷ Aus der Sicht der Kirchlichen Studienbegleitung besteht hier Gesprächsbedarf.

Jede gute Theologie hat ihren Endzweck in der Verherrlichung Gottes, nicht nur die geübte spirituelle Praxis.⁶⁸ Keine theologische Disziplin ist davon ausgenommen, dass durch sie nicht Gott »schön werden« könnte. Viele Studierende ahnen genau das. Sie fragen, wo im theologischen Lehrbetrieb mehr transparent wird als die Muster, mit denen wissenschaftliche Theologie an staatlichen Fakultäten begründet wird. Die alteingeführte Scheidewand von Theorie und Praxis kann gerade durch geistliche Übung durchlässig werden für »praktisches Erkennen oder erkennende Praxis«.⁶⁹ Dazu braucht geistliche Bildung die wissenschaftliche Begleitung in Gestalt einer Theologie der Spiritualität bzw. der Aszetik.

George Lindbecks Ansatz beschreibt den Konnex von Gottesdienst, Spiritualität und Theologie. Theologie und Schriftlesung, Gottesdienst und persönliche Gebetspraxis sind miteinander durch Sprache, genauer, durch das Evangelium verbunden. Gott redet mit uns und wir reden mit Gott. Deswegen leistet Lindbeck mit seinem kulturell-linguistischen Ansatz einen ganz wesentlichen heuristischen Dienst für die Ausbildung von werdenden Pfarrerinnen und Pfarrern. Ein wesentliches Ziel dieser Ausbildung besteht zunächst darin, sprachfähig zu werden. Auch die vielzitierte kirchliche Sozialisation besteht schließlich darin, sich von den eigenen biographischen Voraussetzungen her die traditionelle Sprache des christlichen Glaubens in der Begegnung mit der Tradition und der Gemeinschaft der Kirche durch Raum und Zeit persönlich anzueignen bzw. einen Zugang zu ihren »religiösen Sprachspielen« zu finden.

In der Logik von *theologia prima* und *theologia secunda*⁷⁰ ist es möglich, die Sprache der Bibel, des Betens neu hören und sprechen zu lernen oder vertieft sprechen zu lernen. So können Theologinnen und Theologen den Horizont des

67 Hermisson, Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf, 248.

68 Arnold, Theologie des Gottesdienstes, 27–29.

69 Pierre Bourdieu, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt / M. 2001, 287, zitiert bei: Raschzok, Evangelische Aszetik, 13.

70 Arnold, Theologie des Gottesdienstes, referiert unter diesen traditionellen Stichworten den Ansatz von A. Kavanagh. Vgl. ebd., 97–103.

eigenen christlichen Soziolektes reflektieren, egal ob er sich zunächst liberal, konservativ, lutherisch, landeskirchlich, pietistisch oder (in Diasporagebieten) »einfach evangelisch« nennt. Die kirchliche Studienbegleitung möchte mit ihrem sehr bescheidenen Angebot dazu beitragen, in der Begegnung mit der eigenen kirchlichen Tradition zur Sprache einer persönlichen Spiritualität zu finden und wenn möglich auch andere »Dialekte« der christlichen Frömmigkeit zu erlernen bzw. zu verstehen. In der späteren Berufsausübung wird genau diese Übersetzungskompetenz zwischen agendarischer Hochsprache und traditioneller, populärer oder familiärer Frömmigkeit erwartet, um Menschen verschiedener geistlicher Prägung miteinander ins Gespräch zu bringen. Wer die »Soziolekte« von Taizé und der charismatischen Worship-Bewegung versteht, weiß auch um die innere Kernlogik dieser Frömmigkeitswelten. Geistliche Bildung möchte so etwas wie einen Grundwortschatz des Glaubens erschließen, dem Grundvollzüge⁷¹ der Spiritualität entsprechen, um der Realität einer pluralen Volkskirche gerecht zu werden.

Zur typischen Gestalt der christlichen Spiritualität gehört es, dass sie sich im Wirkraum und in der Geschichte des Namens Gottes vollzieht. In Christus hat Gott sein wirkmächtiges Ja über uns ausgesprochen (vgl. 2Kor 1,19). Diesen Zuspruch hören und verkosten wir im Gottesdienst, in der Verkündigung und in den Sakramenten. Mit diesem Namen und dem damit verbundenen erneuernden Wirken des Heiligen Geistes ist das spezifisch Christliche verbunden, auf dem die Evangelische Kirche insistiert. Von dieser Namensbindung kann das Einüben christlicher Spiritualität nicht absehen.⁷² Wenn man so will, distanziert sich die Kirche hier von der Logik eines Spiritualitätsbegriffes, wonach Spiritualität eine allein anthropologische Konstante darstellt.⁷³ Das heißt nicht, dass die Kirchliche Studienbegleitung es nicht wertvoll findet, z. B. Spiritualität in anderen Religionen und in säkularen Kontexten kennen zu lernen – im Gegenteil. Solche Studieninhalte ersetzen aber nicht den Prozess der Auseinandersetzung und Beheimatung in der eigenen Tradition, der deswegen eigens gefördert wird.

71 Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 94–123 zählt zu den Grundvollzügen Gebet, (Schrift-)Meditation und Kontemplation bzw. Mystische Erfahrung. Genau also die Trias, in der Luther Kontemplation durch *tentatio* ersetzte. Robert-Stützel, Frömmigkeit, 255–380, reflektiert als Grundelemente einer evangelischen Aszetik Glauben, Anfechtung, Lesen und Beten. Damit folgt sie lutherischer Tradition.

72 Vgl. instruktiv dazu Jochen Teuffel, Mission als Namenszeugnis, eine Ideologiekritik in Sachen Religion, Tübingen 2009, 188–193.

73 Vgl. Simon Peng-Keller, Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens, in: GuL 84 (2011), 236–249, 237f.

7.2 Was macht die Eigenart spiritueller Bildungsprozesse aus?

Christoph Vogel fasst seinen Aufsatz dahingehend zusammen, dass Spiritualität wie der Glaube selbst nicht lehrbar ist, aber gebildet werden muss.⁷⁴ Das liegt daran, dass spirituelle Bildung im Wesentlichen der Heilige Geistes wirkt. Darüber kann die Kirche nicht verfügen. Ihre Aufgabe besteht aber darin, Lernmöglichkeiten und Übungsräume der geistlichen Bildung zur Verfügung zu stellen. Je mehr die Universitäten sich von der besonderen Ausbildung für den Pfarrberuf zurückziehen⁷⁵, desto mehr werden sich Kirchenleitungen dafür einsetzen müssen. Bei aller gebotenen Selbstbeschränkung muss die Kirche darauf hinweisen, wie wichtig diese Selbstbildung ist, und sie soll dazu anleiten. – Sicher muss man die groben, vormodernen Worte des Reformators nicht wählen, aber seinem Anliegen darf man sich nicht entziehen. Luther klagt in der Vorrede zum Großen Katechismus darüber, dass die Pfarrer nach dem Wegfall der sieben Gebetszeiten nur ihre Freiheit missbrauchen und lehren. Sie »leben dahin wie das liebe Viehe und unvernünftige Säue«, statt täglich morgens, mittags und abends »ein Blatt oder zwei aus dem Katechismo, Betbüchlin, Neu Testament und sonst aus der Biblia lesen und ein Vaterunser für sich und ihre Pfarrkinder beten.«⁷⁶ Für diese spirituelle Praxis hatte er gearbeitet und den Weg bereiten wollen. Wahrscheinlich wusste er intuitiv, was heute empirisch belegt ist: Verschiedene Faktoren religiösen Verhaltens tragen überprüfbar zum erfolgreichen Theologiestudium bei.⁷⁷

Geistliches Leben ist nicht lehrbar, eigentlich auch nicht lernbar, wenn man nur an das Auswendiglernen irgendwelcher »Stoffe« denkt. Spiritualität braucht vielmehr reflektierte Übungspraxis. Das ist noch etwas anderes als kennenlernen bzw. auskunftsfähig und reflexionsfähig zu sein. Spiritualität wäre – in heutiger Diktion – geistliche Lebenskunst. Isolde Karle legt uns dazu »Humor, Gelassenheit und Demut« als »pastorale Tugenden«⁷⁸ nahe, statt sich auf kaum operationalisierbare Kompetenzen zu konzentrieren. Aber: Tugenden lassen sich genauso wenig direkt erstreben und erlernen wie Spiritualität. »Sie kommen ungewollt, wo der Mensch nur selbstvergessen sein sittliches Ziel vor Augen

74 Vogel, *Ist Spiritualität lehrbar?*, 493 und 501 mit weiterer Literatur. Hier bezieht sich Vogel auf Luther.

75 Vgl. Grethlein, *Pfarrer*, 53.

76 BSLK 546.

77 Vgl. Thomas Heller hat diesen Effekt für das Beten und den Gottesdienstbesuch nachgewiesen. Vgl. *Thomas Heller*, *Studienerfolg im Theologiestudium*. Exemplarische Befunde einer deutschlandweiten Panelstudie zur Identifizierung und Quantifizierung persönlicher Bedingungsfaktoren des Studienerfolgs bis zum fünften Semester bei Studierenden der Evangelischen Theologie (Pfarr- / Lehramtsstudiengänge), Jena 2011, 217.

78 Karle, *Kirche im Reformstress*, 222–224.

hat.«⁷⁹ Bollnow beschreibt das Wachsen der Tugenden mit Aristoteles: »Aus gleichen Handlungen erwächst schließlich eine gefestigte Haltung. Darum müssen wir unseren Handlungen einen bestimmten Wertcharakter [...] erteilen, denn je nachdem sie sich gestalten, ergibt sich eine feste Grundhaltung. Ob wir also gleich von Jugend auf in dieser oder jener Richtung uns formen – darauf kommt nicht wenig an, sondern sehr viel, ja alles.«⁸⁰

Geistliches wäre also in Analogie dazu zu üben, zu vollziehen. Dazu kann auch das Auswendiglernen gehören, wenn es als ein »Behalten« und »im Herzen bewegen« (Luk 2,19.51) geübt wird, bei dem man sich biblische Tradition aneignet.⁸¹ So lässt sich geistliche Bildung nicht vom konkreten christlichen Leben trennen.⁸²

7.3 Christliche Existenz im Paradox – zwischen Taufe und Pfarramt

»Wird Spiritualität in der Ausbildung berücksichtigt, dann ermöglichen und erfordern es evangelisches Kirchenverständnis und das Vertrauen in die Freiheit des Geistes, dass sich kirchenleitende Vorgaben in der inhaltlichen Gestaltung spiritueller Einübung selbst begrenzen.«⁸³ Auf diese Weise distanziert sich Sabine Hermisson vom römisch-katholischen Weg der Priesterbildung, der spirituelle Bildung als »Einübung in eine Existenzweise«⁸⁴, als Jüngerschule versteht, bei der die Kirche als das wichtigste Subjekt dieser geistlichen Bildung fungiert.

Das Konzept der Kirchlichen Studienbegleitung, das von kirchenleitenden Organen, Ausbildungseinrichtungen, Pfarrerschaft und Studierendenvertretern entwickelt wurde und mitverantwortet wird, versucht dieser Selbstbegrenzung differenziert Rechnung zu tragen. Dazu muss die geistliche Bildung der Studierenden auch vom Amtsverständnis der evangelischen Kirche her bedacht werden. Denn nach reformatorischem Verständnis ist sowohl das Allgemeine Priestertum als auch das mit der Ordination übertragene Amt auf den Dienst der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung bezogen. Die Ordinierten haben kompetent, eigenständig und öffentlich das Evangelium zu predigen und

79 Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, 24.

80 Ebd., 23.

81 Die Lukasstellen gehören mit Ps 1,2 und Ps 119,148 zu den *loci classici* der antiken Wortmeditation.

82 Damit wandle ich eine Formulierung von Pierre Hadot ab, der an den geistigen Übungen der antiken Philosophie herausgearbeitet hat, dass Philosophie nicht nur theoretische Diskurs- und Systembildung ist, sondern eine Lebensform: *Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt / M. 2005.

83 Hermisson, *Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, 251.

84 Ebd., 250.

die Sakramente ihrer Einsetzung nach zu verwalten. Auf dem Weg zur Ordination wächst das Priestertum des kirchlichen Amtes aus dem Priestertum aller Getauften heraus und spezifiziert dieses auf die Sendung der Kirche hin.⁸⁵

Nun begegnet auch in der evangelischen Literatur immer wieder der Unterschied zwischen einer besonderen pastoralen Spiritualität und einer Spiritualität für Laien.⁸⁶ Auch wenn dabei kein Weihestufenunterschied unterstellt wird, sondern hier funktional berufsbezogen gedacht wird, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis beide stehen und ob es einen Zeitpunkt in der Ausbildung gibt, an dem Formen pastoraler Spiritualität besonders ins Auge gefasst werden müssen.

Dazu ist es gut, noch einmal in die Geschichte der Ausbildung zum Pfarrberuf zurück zu blicken. Für die frühe Christenheit gilt, dass die Taufe Priesterweihe im Neuen Bund ist.⁸⁷ Die Katechetenschulen der ersten Jahrhunderte bildeten keine Priester aus. Aber zum Katechumenat gehörte auch eine apologetisch-missionarische Bildung, die dazu befähigte, den geistigen Strömungen der Zeit zu begegnen. Erst mit dem entstehenden Mönchtum geht das einher, was wir vielleicht heute geistliche Bildung nennen. Als Mönche zum ersten Mal Bischöfe werden, übernehmen sie Methoden der geistlichen Bildung wie z. B. die graduelle Korrektur (zeitweiliges Nachlassen) der Verzichtleistungen (*condescensio*), die Erforschung der Gedanken im Sinn des geistlichen Kampfes und den pädagogischen Einsatz von Biographien christlicher Heiliger zur Ausbildung der Priester.⁸⁸ Dem entsprechen heute am ehesten Fortbildungen in der klinischen Seelsorge oder die Ausbildung zum Geistlichen Begleiter, also Aufgaben, die ihren Platz im Vikariat oder sogar noch danach haben.

Deswegen kann es bei Spiritualität im Theologiestudium nicht um Wege einer besonderen pastoralen Spiritualität gehen. Aber es muss um die elementaren Übungen des christlichen Glaubens gehen, die ihren Ursprung im Katechumenat, also der Einübung in das Leben als Christ haben. Hier wird zunächst nicht funktional auf ein späteres Amt hin gearbeitet. Hier geht es auf dem Weg zum Pfarrberuf um die Prämissen des Geistlichen Amtes. Auf diese Weise ist gelebte Spiritualität als ein Leben aus der Taufe eine evangelisch verstandene »Einübung in eine Existenzweise«. Deswegen blieb Luther zeitlebens Schüler des

85 Vgl. dazu den historischen Teil des VELKD-Ordinationspapiers »Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis – Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD, in: epd-Dokumentation 12/2005, 5–23.

86 Vgl. Lindbeck, *Spiritual Formation*, und Vogel, *Ist Spiritualität lehrbar?*.

87 Instruktiv: Georg Kretschmar, *Das Priestertum des Getauften und des Amtsträgers im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, in: Ders., *Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes*, hg. von Dorothea Wendebourg, Göttingen 1999, 277–299.

88 George Demacopoulos, *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, Notre Dame 2007. Vgl. auch Bauer, *Art. Pfarrer- / Pfarrerinnenaus- und weiterbildung*, 1211f.

Katechismus. Deswegen formulierte Julius Schniewind seine erste These zur Geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes so: »Die Frage nach der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes ist zunächst die Frage nach der geistlichen Erneuerung der Christen überhaupt.«⁸⁹ – Und dann behandelte er auch die Frage, wie heute Theologie getrieben werden kann, bis hin zu den Vollzügen des Gebetes, der Schriftlesung und der *mutua consolatio*.

Die entscheidende Erkenntnis Schniewinds und Bonhoeffers gilt es m. E. für heute wieder neu zu entdecken: Nämlich die existenzielle Dimension der Spiritualität. Der Prediger ist nach reformatorischem Verständnis selbst der erste Hörer des Wortes: »Warum meditiere ich? [...] Weil ich Prediger des Wortes bin. Ich kann die Schrift nicht anderen auslegen, wenn ich sie nicht täglich zu mir selbst reden lasse.«⁹⁰ Deswegen plädiert Bonhoeffer für einen dreifachen Gebrauch der Schrift: die Bibel auf dem Studiertisch gründlich studieren, sie auf der Kanzel für andere auslegen und am Betpult sie täglich zu sich selbst reden lassen.⁹¹ Dahinter steht auch die reformatorische Einsicht, dass Geist und Buchstabe der Schrift nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen.⁹² Bonhoeffer beschreibt damals Anfechtung mit Stichworten (»ratlos«, »Gebetsdürre«, »Zweifel«, »[...] vor jeder Entscheidung [...]«), die an aktuelle Burnout-Diskurse erinnern. Einer der »Erfinder« der Kirchlichen Studienbegleitung hielt deswegen als Konsens fest, »dass der eigene Glaube und der Umgang mit eigenen Glaubensformen nicht von der beruflichen Existenz abgespalten werden kann.«⁹³

Wie im Detail Studierende heute lernen, die Schrift zu lesen, zu meditieren, zu beten und »mit Ernst Christen zu sein«, das darf, das kann nicht verordnet werden. Aber sie brauchen dazu qualifizierte Angebote und Anleitungen, die dem Wirken des Heiligen Geistes Raum lassen. Und das nicht erst in der zweiten Ausbildungsphase. Meines Wissens ist die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern im Augenblick die einzige Landeskirche im Raum der EKD mit einer verbindlichen Studienbegleitung, in der geistliche Bildung reflektiert eingebunden wird. Sie nimmt damit ernst, dass ihre Studierenden als Getaufte (Taufvocatio) in die Nachfolge Christi berufen sind. Auf dem Weg zur Amtsvocatio wird das alte Wechselverhältnis von Bildung und Frömmigkeit, Wis-

89 Julius Schniewind, Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes, in: *Ders.*, Geistliche Erneuerung, Göttingen 1981, 123.

90 Dietrich Bonhoeffer, Anleitung zur Schriftmeditation, in: *Ders.*, Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935–1937 (DBW 14), Gütersloh 1996, 945–950, 945f. Vgl. die vierte These Schniewinds in: *Ders.*, Die geistliche Erneuerung, 129f.

91 Bonhoeffer, Illegale Theologenausbildung (DBW 14), 510–513.

92 Luther: »Spiritus enim latet in littera«. Vgl. WA 3, 11f., 256, 28f., 456f. und WA 56, 336ff.

93 Frank Seifert, Eine Fülle von Erwartungen. Pfarrer oder Pfarrerin – ein anspruchsvoller aber schöner Beruf, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 66 (2011), 301–304, 303.

senschaft und Glauben immer neu spannungsvoll und fruchtbar zum Tragen kommen. Das ist von der Seite der Ausbildungsleitung zu erhoffen und zu erbitten, konzeptionell zu erarbeiten und zu reflektieren. Die Lebensarbeit dieses Weges ist der Erwerb eines *habitus theosodotos*, in dem das Gnadengeschenk der Wirkung des Heiligen Geistes und die menschliche Bildungsarbeit paradox zusammengehen.⁹⁴

94 So Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen ²2004, 25f. Bayer bemerkt (ebd., 19) zu Luthers Verständnis der *meditatio*: Sie ist »so gefasst, dass jenem Auseinandertreten gewehrt ist, das unsere neuzeitliche Situation bestimmt: dem Auseinandertreten in wissenschaftliche Theologie, in professionalisierte öffentliche Religion und verstummende private Frömmigkeit.«

III. Praxiserkundungen im Theologiestudium

»Sich zum Guten gewöhnen«. Von der Notwendigkeit geistlicher Beratung

Das Theologiestudium schult und weitet das Denken. Es vermittelt Wissen. Es schafft Problembewusstsein. Es hilft, mit etwas Glück, zu einer Reflexion und Verantwortung des eigenen Glaubens. Aber das Studium der Theologie und aller seiner Fächer bildet keine Geistlichen aus, jedenfalls nicht im evangelischen Raum. Bei den katholischen Kollegen sieht das anders aus, mindestens in der Theorie. Priesteramtskandidaten leben gemeinschaftlich in Seminaren, und sie haben die Pflicht, über ihre geistliche Entwicklung mit dem Spiritual zu sprechen. Sie lernen so miteinander und mit ihrem Spiritual viel für das eigene geistliche Leben: Sie lernen Regelmäßigkeit für ihre individuelle *praxis pietatis*. Sie erproben Formen der Gemeinschaft und erfassen darüber die Bedeutung, die Gemeinschaft für den Glauben des einzelnen hat. Sie erfahren am eigenen Leibe und an der eigenen Seele, wie wichtig es ist, den geistlichen Weg nicht allein zu gehen.¹

Evangelische Studierende lernten das früher in den Pfarrhäusern, aus denen sie nicht selten stammten, in der typisch evangelischen häuslichen Andacht der

1 Bei dieser positiven Darstellung darf nicht übersehen werden, dass das Konzept ganz offensichtlich gravierende Mängel birgt, unter verschiedenen Aspekten. Da ist zunächst die Frage des Realitätsbezugs der jungen Männer, die häufig direkt vom Elternhaus in diese geschützte, dem gesellschaftlichen Alltag entnommene Binnenwelt eintreten, die oft nicht einmal ahnen, wie sich ein »normales«, in Eigenverantwortung gelebtes Leben anfühlt und die dem vielfach nicht gewachsen sind, wenn die Umstände es ihnen aufnötigen. Dann erhebt sich, wie an den zahlreichen »heimlich« gelebten Lebensgemeinschaften von Priestern, doch auch an den zahlreichen Missbrauchsfällen, zu erkennen ist, die Frage nach der Lebendigkeit als ganzer Mensch – an die Stelle einer Integration tritt in aller Regel eine Abspaltung oder Unterdrückung der Sexualität. Sicherlich findet sich bei einigen wenigen Menschen die Gabe einer Befähigung zu zölibatärem Leben, doch sind diese sehr deutlich in der Minderheit. Die meisten bemühen sich, in der Regel erkennbar unzureichend, um Sublimation oder Kompensation. Mit diesem Phänomen geht oft ein Mangel an Menschenkenntnis einher, vor allem was die »Schatten« (C.G. Jung) der eigenen wie der fremden Seelen angeht. Ob dies alles wirklich eine Befähigung zum nahen, tröstenden, ratgebenden Umgang mit Menschen hervorbringt, wie die Tätigkeit eines Seelsorgers sie erforderte, bezweifle ich, je länger, desto mehr, ernsthaft.

christlich geprägten Elternhäuser, in den Kindergottesdiensten und Jugendgruppen der lebendigen Gemeinden. Und obwohl es ein idealtypisches Bild ist: Theologiestudierende vergangener Zeiten hatten zumeist von Kindheit an gelernt, welche Geborgenheit es vermittelt, den Segen Gottes mit in den Tag zu nehmen und sich zur Nacht dem Schutz Gottes anzuvertrauen. Sie hatten erfahren, wie gut es tun kann, das Gewissen erleichtert, die Sündenvergebung zugesprochen zu bekommen und im Abendmahl leibhaftig zu spüren. Sie hatten erlebt, dass tägliches Gebet Halt gibt, der auch in schwierigen Situationen trägt. Sie hatten vor Augen, dass eine Familie, die gemeinsam betet, ein Ort ist, an dem sich der einzelne aufgehoben wissen kann². Und zusätzlich zu diesem Wissen erwarben sie dann im Studium die theologischen Kenntnisse, die sie ebenso für den Beruf brauchten.

Heute haben evangelische Studierende tragende Formen von Spiritualität nur noch in Ausnahmefällen gelernt.³ Viele kommen aus kirchenfernen oder distanziert volksskirchlichen Umfeldern, allenfalls milde interessiert bis an den Rand der Gleichgültigkeit, aufgeklärt-reflektiert auf unterschiedlich hohem Niveau oder kirchen- und frömmigkeitskritisch. Etliche kommen aus evangelikalischen Kreisen, in denen die *praxis pietatis* zwar stabil ist, jedoch in der Regel auf Kosten der Freiheit des Geistes, und in denen Reflexion vielfach als gefährlich angesehen wird. Diejenigen aus Pfarrhäusern haben es häufig besonders schwer, weil hier das geistliche Leben zwar oft als Ideal beschworen, aber im Stress des Strukturwandels tatsächlich nicht gelebt wird. Weil hier die Spiritualität des Pfarrers, der Pfarrerin oft auf der Strecke der Landstraße bleibt, zwischen dem dreizehnten und vierzehnten Dorf des parochialen Bezirks.⁴

Hochschullehrerinnen und -lehrer müssen, so meine ich, auf die veränderte

2 Vgl. die aus sehr unterschiedlichen Quellen stammenden Zeugnisse in den Beiträgen in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 21991. (Die diversen alptrauhaften Verzerrungen dieses Bildes lasse ich jetzt unberücksichtigt.)

3 Man könnte hier das weidlich abgenutzte Stichwort des »Traditionsabbruchs« bemühen, wobei im bundesdeutschen Kontext zwischen Ost und West zu differenzieren wäre: Im Westen hat er sich schleichend und vielerorts noch nicht vollständig vollzogen, im Osten gibt es eine Kluft zwischen den materialistisch geschulten und eingestellten Bevölkerungsteilen, denen jedes noch so rudimentäre Wissen um das Christentum denkbar fern liegt, und denjenigen, die in christlichen Kreisen leben und für die dieses Wissen relevant für das mentale Überleben war. Vereinfacht könnte man sagen, dass die Christen im Osten – jedenfalls zur Zeit noch – bewusster und traditioneller Christen sind als ihre westlichen Geschwister.

4 Man kann das weiter spezifizieren: Weil die regelmäßig gelebte Spiritualität auf der Strecke bleibt zwischen der manchmal erfolgreichen, doch immer arbeitsintensiven Suche nach Ehrenamtlichen und dem lebensnotwendigen Aushandeln der Zusammenarbeit mit dem Kollegen im Nachbarbezirk, zwischen dem Ringen um noch eine Einsparung, obwohl der Pfarrer doch schon selbst die Lieder auf der Orgel begleitet, auf dem Altar staubwischt und die Kerzen nach dem Gottesdienst löscht, und den Klagerunden in vielen Konventen.

Situation reagieren, indem sie ihr Verständnis von theologischer Bildung und ihre Aufgabe in diesem Zusammenhang überdenken. Es mag ein Zeichen höchster Reife sein, sich selbst ständig neu erfinden und in Beziehung zur zunächst mehr oder weniger fremden christlichen Tradition setzen zu können in einem Akt reflektierter Selbstdeutung des Individuums, aber die Studierenden unserer Universitäten verfügen nicht von vornherein über diese Reife.⁵ Sie brauchen wie alle Menschen Unterstützung in ihrem Reifungsprozess, und sie brauchen ein Gerüst, einen Halt nicht nur für das Denken, sondern auch für das Fühlen und Glauben. Sie brauchen dieses Gerüst bereits im Studium, doch mehr noch als Pfarrer, als Pastorin.⁶ Im Studium ist und bleibt die Vermittlung theologischen Wissens, damit auch die Einübung in theologisches Reflexionsvermögen von großer Bedeutung. Doch wir sind den Studierenden ebenso die Auskunft über Möglichkeiten geistlicher Lebensgestaltung schuldig, denn nur diese vermittelt, wenn es darauf ankommt, wirklich Halt und ermöglicht, mit dem erworbenen Wissen etwas Sinnvolles (vielleicht sogar Heilvolles) anzufangen.⁷

Es kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu, der mir selbst weniger wichtig ist, aber doch aufgeführt sein soll. Er hängt zusammen mit dem nicht immer glücklichen Stichwort der »Kompetenz«. Eine der immer zahlreicheren, von den Kirchen (und wohl sogar dem deutschen evangelischen Fakultätentag) explizit gewünschten Kompetenzen ist mittlerweile die geistliche. Nun wäre es ein Irrtum anzunehmen, dass die unterschiedlichen Kompetenzen sauberlich getrennt hintereinander erworben würden, erworben werden *könnten*, etwa die theologische und die kommunikative im Studium, die soziale und die geistliche dafür vermehrt im Vikariat. Alle diese Kompetenzen müssen in jeder Phase gefördert werden, und sie müssen ineinander verschränkt, zu einem Ganzen integriert sein, wenn sie ein Fundament ergeben sollen, auf dem der oder die Einzelne stehen kann – um im Pfarramtsalltag zu überleben wie um am kommenden Gottesreich mitzuarbeiten. Und: Kompetenzen wollen langsam, aber sicher er-

5 Auch mit der Erlangung der »Hochschulreife« ist der Reifungsprozess bei weitem nicht abgeschlossen, ebensowenig freilich mit dem Examen. (Oder mit der Promotion. Oder der Habilitation.)

6 Es gibt Menschen, die dieses Gerüst, unabhängig von ihrem Beruf, ihrem Alter und ihrer Stellung in der Welt ihr Leben lang brauchen und wollen, weil sie der Meinung sind, dass es sinnlos Kräfte bindet, darauf zu verzichten.

7 Natürlich ist es kein Fehler, sich mit den Theorien über die Reihenfolge innerhalb der paulinischen Korrespondenz auszukennen, mit den christologischen Streitigkeiten des 3. Jahrhunderts oder mit der Ethik Bonhoeffers. Doch der einzige wirkliche Trost im Leben und Sterben besteht darin, dass der Mensch gewiss glaubt, dass er Christus gehört, denn »er hat mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst« (Heidelberger Katechismus, Frage 1) – und das gilt nicht nur für Gemeindeglieder.

worben sein, einverleibt, in einem stetigen Prozess angeeignet, der (spätestens) im Studium beginnen muss und im Pfarramt nicht enden darf. Auch die geistliche Kompetenz ist also schon, wenn nicht im Elternhaus, so doch mindestens im Studium in ersten Ansätzen zu lernen, keinesfalls erst im Vikariat oder in den ersten Amtsjahren – wer sie hier nicht hat, steht in der Gefahr, geistig und geistlich auszubluten und in einem Burnout auch des Glaubens zu landen.⁸

Wie ist geistliche Kompetenz, wie ist Spiritualität zu lernen? Wie ist sie zu lehren? Was genau ist unter »geistlicher Kompetenz« zu verstehen und welche Studieninhalte sind zu ihrem Erwerb erforderlich? In welche Methoden ist – zusätzlich zur Praxis wissenschaftlichen Arbeitens – einzuführen, und was hat es insbesondere mit geistlicher Beratung auf sich? Und schließlich: Was bedeutet das für Menschen, die an Universitäten Theologie lehren und Studierende für den kirchlichen Dienst ausbilden?

1. Geistliche Kompetenz und das Theologiestudium

Für die Aneignung sogenannter geistlicher Kompetenz ist es zunächst einmal erforderlich, das Thema der Spiritualität, vor allem aber Primärtexte aus diesem Bereich, im Unterricht zu behandeln, in Überblicksvorlesungen, in Seminaren unter bestimmten Fragestellungen, ganz besonders aber nach meiner Erfahrung in Lektürekursen. Zwar ist dieser Zugang denkbar konventionell, aber die Inhalte, um die es hier geht, sind es oft nicht, und bereits diese Art der Beschäftigung mit Spiritualität stößt Erkenntnisprozesse an, die theologische Lehre allein nicht immer in Gang setzen wird. Worin besteht dieser Mehrwert geistlicher Texte? Ein Aspekt, auf den im evangelischen Raum spätestens Dorothee Sölle aufmerksam gemacht hat,⁹ ist das Widerstandskraft weckende Potential, das vielen geistlichen Texten innewohnt. Dies hängt zusammen mit der von spiritueller Literatur beförderten Ausrichtung des Lesers, der Leserin auf Gott, mit der Entwicklung einer inneren Bezugsgröße, die äußere Größen und deren Machtansprüche relativiert, mit der Herausbildung von Unterscheidungskriterien, die mit Pragmatik oder politischer Klugheit nichts zu tun haben und die

8 Vgl. zu dieser Einschätzung *Karl Barth*, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt* (Nachschrift des homiletischen Seminars WS 1932/33 in Bonn), Zürich 1966, Abschnitt C, § 1, Die Situation des (jungen) Predigers, der vor dem »Sagen und Verkündigen aus menschlichen Vorräten heraus« nachdrücklich warnt: »Die eigene Inspiration, auf die man anfangs schwört, wird uns früher oder später im Stich lassen. An ihre Stelle muß dann die Schriftauslegung treten; sie allein hat Bestand.« (Kopie des maschinenschriftlichen Manuskripts, 56f.) Ich möchte die Gefahr allerdings nicht auf das Leerpredigen allein beschränken und die Hilfe nicht allein in der Schriftauslegung suchen, auch wenn diese einen wesentlichen Anteil daran haben wird.

9 *Dorothee Sölle*, *Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«*, München 42001.

Unterordnung unter »Sachzwänge« in etlichen Fällen als Übel zu erkennen lehrt. Dadurch wächst die Freiheit gegenüber »weltlichen« (und insofern auch etlichen kirchlichen) Anpassungsanforderungen.

Eine weitere, mir sehr wichtige Dimension geistlicher Literatur ist, dass sie hilft, das Ertragen von Komplexität einzuüben, weil sich die verschiedenen Gestalten der christlichen *praxis pietatis* selbst unter gedanklicher Gewaltanwendung nicht auf einen Nenner bringen lassen, ganz zu schweigen von der Fülle, die sich darüber hinaus durch die Einbeziehung der Spiritualität anderer Religionen ergibt. Im Grunde gilt das natürlich auch für theologische Literatur, etwa systematische oder kirchenhistorische Entwürfe,¹⁰ doch hier hat die sehr deutsche Praxis des sofortigen Be- oder Abwertens anderer Positionen zu einer meist vorschnellen Komplexitätsreduktion verholfen (mit welchen Kategorien auch immer: »richtig« / »falsch« – »wissenschaftlich« / »unwissenschaftlich« – »innovativ« / »konventionell« – »differenziert« / »unterbestimmt«). Demgegenüber nötigen die unter Einsatz des ganzen Lebens erworbenen geistlichen Einsichten von Menschen zunächst einmal zu Respekt vor der fremden Erfahrung¹¹, auch wenn sie meiner eigenen zuwiderläuft. Diese eigene Erfahrung lerne ich dann – sozusagen im Gegenzug – ebenso zu würdigen. Damit übe ich zugleich den Respekt vor der Unterschiedlichkeit gelebten christlichen Glaubens und das Aushalten des Anders-Seins und Anders-Glaubens des anderen ein. Natürlich gilt es dann immer noch, die Kriterien der *discretio*, der Unterscheidung der Geister anzulegen, sowohl meine Erfahrungen wie die der anderen zu befragen auf ihre Vereinbarkeit mit dem Christusbekenntnis und dem doppelten Liebesgebot, auf ihr dem Wachstum der Gemeinde förderliches Potential und

10 Zu denken ist hier etwa an die sehr unterschiedlichen Bewertungen dessen, was mitunter als Luthers »reformatorische Erkenntnis« bezeichnet wird – die Einschätzungen variieren zwischen einem gedanklichen Akt einsamer Größe, dessen historischer Wert kaum überschätzt werden kann (so vor allem in älteren Beiträgen im Geiste einer Lutherrenaissance) bis zu einer fast vollständig aus dem Denken der Zeit heraus erklärten Fortentwicklung bestimmter Aspekte, die sämtlich aus der mittelalterlichen Theologie ableitbar seien, womit die reformatorische Besonderheit Luthers gegen Null tendierte. (Diese Sicht der Dinge, von einigen neueren Entwürfen zu Luther skizziert, erfreut sich vor allem in kontroverstheologischen Zusammenhängen einiger Beliebtheit). Zu problematisieren ist hier weder die Vielfalt noch die Divergenz der Ansätze, sondern der ausschließende Geist, in dem sie vertreten werden.

11 Zum nicht unproblematischen Erfahrungsbegriff vgl. *Dahlgrün*, Christliche Spiritualität, 132–146, und kürzlich *Claudia Kohli-Reichenbach*, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs, Berlin / New York 2012, 69–88, zum Verhältnis zwischen religiöser Erfahrung und religiös tradiertem Narrativ.

ihre Auswirkungen im Lebensalltag, hinsichtlich praktizierter Liebe wie ganzheitlicher Lebendigkeit.¹²

Aber auch nach einer Überprüfung mittels der *discretio* steht mir eine Fülle ebenso divergenter wie je für sich überzeugender Ansätze gestalteten geistlichen Lebens vor Augen, wie etwa – eine willkürliche, sehr kleine Auswahl möge das verdeutlichen – Franziskus mit seiner christologisch geprägten Schöpfungsfrömmigkeit;¹³ die Regula Benedicti und die Lehre vom gesunden Maß, die sie vermittelt.¹⁴ Der Film »Die große Stille« und das ganz dem Gebet, der Kontemplation gewidmete Leben, das er vor Augen führt.¹⁵ Die Ignatianischen Exerzitien, die über die Einfühlung in die Lebensgeschichte Jesu in geistliche Entscheidungen führen sollen.¹⁶ Und, um nicht nur im Raum der Ordensspiritualitäten zu verbleiben: Luthers Skizzierung einer vorbildhaften christlichen Haltung in seiner Auslegung des Magnificat.¹⁷ Luthers teilweise in Predigten entfaltete Berufslehre, die zeigt, dass ein entsprechendes Leben in jeder Lebenssituation gleichermaßen möglich ist.¹⁸ Bonhoeffers Haftbriefe mit ihrer sensiblen Wahrnehmung von wachsendem Vertrauen in größter Anfechtung.¹⁹ Bachs Passionen, die ihre Hörerinnen und Hörer unter das Kreuz Christi führen.²⁰ Die Gottesdiensterklärungen des Rupert von Deutz, die den ganzen Reichtum der Heilsgeschichte im liturgischen Geschehen gebündelt sehen und dies dem Leser aufschließen.²¹ Die Seelsorge-Briefe des Evagrius Ponticus.²² Die

12 Vgl. dazu Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 370–398, und mit einer Erweiterung der Kriterienliste Dies., Die Gabe, die Geister zu unterscheiden.

13 Franz von Assisi, Sonnengesang – Testament – Ordensregeln – Briefe – Fioretti, Zürich 1979.

14 Die Benediktusregel – Regula Benedicti. Lateinisch / Deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 2001.

15 Deutschland 2005, Regie: Philip Gröning.

16 Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Einsiedeln / Freiburg 1999.

17 Martin Luther, Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt (1521), in: Ders., Schriften 2, hg. von Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling, Frankfurt / M. 1990, 115–196 (= WA 7,544–604).

18 Martin Luther, Von den guten Werken, WA 6, 202–276 und Dr. Martin Luthers Kirchen-Postille. Predigten über alle Episteln für alle Sonn- und vornehmsten Festtage des ganzen Jahres zur religiösen Erbauung in den Familien aller Stände, illustriert, Vorwort von 1888, Dresden 1888 (= WA 10 I.1). Von dieser generellen Aussage nimmt Luther freilich einige besondere Berufe aus, wie den des Räubers, der Hure und, vielleicht eine der – unter dem Blickwinkel heutiger ökumenischer Bemühungen – weniger glücklichen Pointen des Reformators, den Beruf des Papstes.

19 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Gütersloh 1980.

20 Vgl. Dahlgrün, Ars moriendi nach Noten. Bachs Passionen als Gestalt evangelischer Spiritualität heute, in: Andreas Kubik (Hg.), Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge, Göttingen 2011, 193–206.

21 Rupert von Deutz, De divinis officiis – Der Gottesdienst der Kirche. Auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke neu herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz, Freiburg u. a. 1999.

22 Evagrius Pontikos, Briefe aus der Wüste. Sophia. Quellen östlicher Theologie 24, Trier 1986.

»Dunkle Nacht« des Johannes vom Kreuz²³ und die Tagebuchaufzeichnungen der Mutter Teresa, die diese dunkle Nacht von innen heraus beschreiben²⁴ – oder Julian von Norwich, Gerhard Tersteegen, C.S. Lewis, Martin Luther King.

Im Gegenüber zu diesen und zahllosen anderen Beispielen lernt die Leserin, der Leser nicht nur den Reichtum geistlichen Lebens kennen, die Vielfalt der möglichen Wege mit Gott, er oder sie lernt auch, die eigene Frömmigkeit, die eigene spirituelle Mentalität in einen größeren kulturellen Kontext einzuordnen. Geistliche Literatur lehrt die Dauerhaftigkeit der menschlichen Versuche, mit Gott zu leben, ebenso wie die Zeitbedingtheit von deren Gestalt – ein weiterer Baustein gegen das Aburteilen anderer Positionen und für die Einsicht, dass auch die Erscheinungsformen des Glaubens wie etwa liturgische Gewohnheiten sich mit der Zeit wandeln (und manchmal wandeln müssen).

Für Theologiestudierende wichtig ist auch die ökumenische und sogar interreligiöse Relevanz geistlicher Literatur, die Felder möglicher Gemeinschaft eröffnet, indem ich meine eigenen Wurzeln kennen und meine eigene Haltung zu verstehen und auszudrücken, im Gespräch zu vertreten lerne. So wird es leichter, anderen davon zu erzählen und auf ihre in vielem so ähnlichen, in manchem so ganz anderen Erzählungen zu hören.²⁵

Aus der theoretischen Beschäftigung mit spiritueller Literatur ist viel und sehr Unterschiedliches zu lernen, und bei weitem nicht nur kognitiv. So ist jedenfalls meine eigene Erfahrung. Die sechs Jahre vorbereitenden Lesens christlicher geistlicher Texte aus allen Jahrhunderten, bevor ich mich traute, das Buch über christliche Spiritualität zu schreiben, haben mich verändert und meine *praxis pietatis* neu geformt. Die Lektüre hat mich vieles gelehrt, zum Beispiel, die Bedeutung der eigenen Gottesbeziehung klarer zu sehen und sie gegen ihre alltägliche Aushöhlung zu verteidigen, weil sie es ist, die mir letztlich

23 Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung. Sämtliche Werke 1, hg. von Ulrich Dobhan OCD / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters OCD, Freiburg u. a. 1995.

24 Brian Kolodiejchuk (Hg.), Komm, sei mein Licht. Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta (Originaltitel: Come Be My Light, übersetzt von Katrin Krips-Schmidt), München 2007.

25 In dieser Beschreibung von Dialogfähigkeit sehe ich ein wesentliches Argument für eine Schwerpunktsetzung auf der je eigenen Tradition. Das Gespräch von Buddhisten mit Menschen aus dem christlichen Abendland, die sich in Buddhismus eingelesen haben und bis über die Grenze der Selbstverleugnung hinaus für das andere offen sind, ist meist wenig interessant. Ein weiteres Argument führt Hans Conrad Zander, Die emanzipierte Nonne. Gottes unbequeme Freunde, Münster 2004, 2, auf, der von einem indischen Guru gesagt bekam: »Auf keinem Lebensgebiet, so sagte mir der indische Weise, gebe es so viel Betrug und Selbstbetrug wie in der Religion. Wer sich dann auch noch aufmache, Gott in der blendenden Exotik einer fremden Kultur zu suchen, der liefere sich dem frommen Schwindel hilflos aus. Deshalb sei es ein elementares Gebot der religiösen Vernunft, Gott im eigenen Kulturkreis zu suchen, da, wo jeder das Echte vom Falschen am leichtesten unterscheiden kann.«

Halt gibt.²⁶ Ich habe verstanden, wie wichtig die Balance innerhalb des anthropologischen Dreiecks ist,²⁷ in das mich das Doppelgebot der Liebe hineinstellt, Gott zu lieben, meinen Nächsten und mich selbst – wie wichtig, und wie unmöglich durchzuhalten, und wie notwendig darum die Überprüfung und Justierung in dieser Frage ist. Ich habe die Bedeutung des regelmäßigen Gebets neu zu sehen gelernt (und regelmäßig meint für mich nicht: einmal in der Woche, am Sonntag, und ich lasse es sein, wenn ich predigtfrei habe), überhaupt die Bedeutung der Regelmäßigkeit für mein geistliches Leben, im Beten, im Gespräch mit anderen, im Lesen der Bibel. Das ist ein Einüben der Aufmerksamkeit, ein Offenhalten meines Herzens auf Gott hin. Und es ist ein Weg, mir einen Anker zu bilden, der mich in stürmischen Zeiten hält, und auf den ich mich verlassen kann, eben weil er eingeübt, weil er mir in Fleisch und Blut übergegangen ist.

Dies alles, das ich selbst im Lesen geistlicher Texte gelernt habe, versuche ich an die Studierenden weiterzugeben, zunächst, in dem ich sie mit den Texten bekannt mache. Aber nicht nur so.

2. Wie lerne ich »Spiritualität«?

Zugespitzt formuliert: Es gibt nach meiner Überzeugung keine geistliche Kompetenz ohne Lesen der Bibel, ohne gelebte Gottesbeziehung, ohne Gebet, ohne tragende Gemeinschaft und ohne die Inanspruchnahme geistlicher Beratung. Wenn ich das vermitteln will, darf ich nicht nur davon reden, ich muss es praktizieren, zeigen, vorleben. Die Fähigkeit zu geistlicher Beratung ist etwas, das Gemeinden mit einigem Recht von ihren Pastorinnen, oft schon von ihren Vikaren erwarten, das allerdings genauso gelernt werden muss wie die Bibelauslegung oder das liturgisch korrekte Handeln. Das heißt: Es muss vorher gelernt werden, mindestens muss der Weg beschritten worden sein, auch wenn ein höchstes Ziel nie erreicht wird. Aber Fortschritte sind möglich – nicht im Bereich des Glaubens, doch in der Frömmigkeitspraxis. Denn der Mensch kann sich Laster ab- und Tugenden angewöhnen, so auch das bewusste Offenlegen des eigenen Denkens und Fühlens vor einem anderen, ein Überprüfen der eigenen Handlungen und Motive *coram Deo*.

Das habe ich von Dorotheus von Gaza gelernt, einem in der Ostkirche sehr

26 Den Halt gewährt sie in allen zum Leben gehörenden Umständen, in der Unbehaustheit des wandernden Gottesvolkes, in der Ambivalenz, die in jedem Leben, jeder Beziehung, jedem Gemeinschaftsverhältnis zu finden ist, im Glaubenszweifel, in der *tentatio*, die zu jedem Glauben gehört, sobald er das Stadium des »ersten Glaubens«, der »ersten Naivität« hinter sich gelassen hat.

27 Dahlgrün, Christliche Spiritualität, bes. 83–88.

verehrten geistlichen Lehrer in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, der wie viele vor und nach ihm die unbedingte Notwendigkeit eines geistlichen Führers für jeden Christen betont.²⁸ Eine Gewöhnung an das Gute der geistlichen Beratung ist nach seiner Auskunft möglich, weil man »zu jeder Sache durch eine Gewohnheit neigt, [...] sei es zum Guten oder zum Bösen.« Und »jede Tugend muß man so üben, daß man sie erwirbt und sie einem zur Haltung wird.«²⁹ Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass man sich auch an das Aufsuchen eines geistlichen Ratgebers wie an eine Tugend gewöhnen kann, so sehr, dass es zu einem wirklichen Erfordernis wird, ohne das ein Beschreiten des geistlichen Weges sehr schwer werden würde.

Doch was genau ist »geistliche Beratung«³⁰, was verlangt sie – von dem, der sie gibt, wie von dem, der sie empfängt? Wie verhält sie sich heute zu anderen Formen des Redens über mich, etwa in therapeutischen Kontexten, und wie unterscheidet sie sich von ihnen?

Zunächst zum Begriff der geistlichen Beratung und zur Frage der Haltung, in der diese entgegengenommen wird. Die Quellentexte aus den verschiedenen Jahrhunderten sprechen, ausdrücklich oder implizit, von »Führung«, sie fordern von jedem Gott Suchenden, sich einen erfahrenen Menschen zu suchen, der im Umgang mit ihm direktiv und autoritär, sogar streng vorgehen darf, und dem der Geführte sich bedingungslos unterzuordnen, dem er Gehorsam zu leisten hat. Die gedankliche Voraussetzung ist, dass ein Mensch den Weg zum Heil für sich selbst im Zweifelsfall nicht erkennen kann, und dass er – mit einem anachronistischen Freud'schen Terminus gesagt – keineswegs immer »Herr im eigenen Hause«, Herr seiner selbst, seines Denkens und Tuns ist. Heute wird im theologischen Kontext zumeist von »geistlicher Begleitung« gesprochen³¹, denn anders als aktuelle Managementschulen, die für den Aufstieg in Leitungspositionen selbstverständlich *Führungsqualitäten* voraussetzen, haben zeitgenössische Protestanten keine Erfahrung mit »Führung« und nicht wirklich Sympathie dafür. Infolge der Tendenz zur Individualisierung, die dem Protestantismus spätestens seit Schleiermacher innewohnt, sind sie sich in ihrer Erkenntnis und Einsicht oft selbst genug. Diese Selbstgenügsamkeit tritt in verschiedenen

28 *Dorotheus von Gaza*, *Doctrinae Diversae* – Die Geistliche Lehre. Griechisch / Deutsch, Freiburg u. a. 2000, vgl. etwa Epistula 2,187 sowie Doctrina 5,64 und 66 und öfter.

29 Zitate ebd., *Doctrina* 9,96 und 14,153. Mit dem Üben beginnt, wer sich aus Gottesfurcht vom Bösen abwendet, wenigstens das Gute *will* und alles, was er tut, aufmerksam und in innerer Ruhe tut, kleine wie große Dinge. Denn »recht handeln und sündigen beginnt im Kleinen und führt zum Großen, sei es gut oder böse.« (Doct 3,42)

30 S. hierzu ausführlich *Dahlgrün*, *Christliche Spiritualität*, 408–420.

31 Zu geistlicher Beratung hat sich in jüngster Zeit im evangelischen Raum ein Diskurs entwickelt. Siehe dazu insbesondere *Kohli-Reichenbach*, *Gleichgestaltet dem Bild Christi*, *Ralf Stolina*, *Lebens-Gespräch mit Gott*, sowie *Greiner / Noventa / Raschzok / Schödl* (Hg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt*.

Ausprägungen auf, als bürgerliche Sättigtheit, die sich ohne Einrede von außen auf dem richtigen Weg wähnt, ebenso wie als liberale Beliebtheit. Die Vorliebe für den demokratischeren Begriff einer geistlichen »Begleitung« ist oft ein Beleg für eine solche bürgerlich-liberale Haltung. Doch ist demgegenüber neben der biblischen Warnung vor den blinden Blindenführern (Mt 15,14) auch zu bedenken, dass wir bei angenehmer Wegbegleitung den Weg nicht in Frage stellen – dieses Infragestellen aber unterscheidet einen Führer von einem Begleiter. »Begleiter« sind grundsätzlich alle Mitchristen, die sich suchend und Wegstrecken erprobend auf dem Weg gelebter Spiritualität befinden, und ein aufrichtiger Erfahrungsaustausch mit ihnen ist sinnvoll und oft hilfreich.³² Bei der in den Quellen angemahnten »geistlichen Führung« geht es jedoch um etwas anderes, nämlich um den Blick von außen, um die Anleitung zu größtmöglicher Ehrlichkeit, um das Überprüfen von Haltungen oder Entscheidungen in der Frage nach der christlichen Wahrheit, um Infragestellung und, wo es notwendig ist, um Zurechtweisung. Wenn ich der traditionellen Sicht folgte, wonach der Mensch seinem geistlichen Führer vorbehaltlos und unbedingt zu gehorchen hat, müsste ich von Führung sprechen. Doch die Forderung eines unbedingten, damit möglicherweise »blinden« Gehorsams ist aus evangelischer Perspektive zu modifizieren:

Gehorsam gegenüber einem geistlichen Ratgeber ist nur im Vertrauen darauf sinnvoll und gut, dass der Ratgeber Gott untersteht. Gehorsam ist dann auch darum gut, weil er nur möglich ist in einer Haltung der Demut, die er gleichzeitig einübt. Und Demut ist, wenn auch gegenwärtig nicht sehr populär – bei aller Freude an der eigenen Geschöpflichkeit und bei allem Bewusstsein von deren Würde – die einzig angemessene Haltung des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer und Erlöser. Freilich dispensiert der Gehorsam nicht, nach Art eines »Kadavergehorsams«, von der eigenen Verantwortung. Der Mensch soll diese Verantwortung nicht völlig in die Hand eines anderen Menschen legen, denn auch ein geistlicher Ratgeber ist nicht vor Rückfällen in seiner *praxis pietatis* geschützt, auch er ist zugleich gerechtfertigt und Sünder. Doch im Vertrauen darauf, dass Gott einen Rat durch den anderen Menschen geben kann und will und vor allem in demütiger Einsicht in die eigenen Grenzen sollte einem geistlichen Rat verantwortet »gehört« werden, und insofern spreche ich nicht von »Begleitung«, sondern von »Beratung«. Diese ist keine Selbstreflexion mit einem wohlwollenden Zuhörer als Spiegel.³³ Es ist ein Reden *coram Deo* mit einem Gegenüber, das auf die Balance meines geistlichen Weges achtet, dass im

32 Das Konzept einer wechselseitigen Ratgeberschaft mag funktionieren, doch stellt es an die Fähigkeiten der Beteiligten, Grenzen zu ziehen und zu respektieren und im eigenen Denken säuberliche Trennungen durchzuführen, hohe, meist wohl zu hohe Anforderungen.

33 Insofern sollten die in der humanistischen Psychologie, etwa bei Carl Rogers, erlernten Zuhörerqualitäten nicht unreflektiert Anwendung finden.

Gespräch für mich die christliche Gemeinschaft repräsentiert – und manchmal mehr als das.

Damit ist zugleich klar, dass verschiedene Anforderungen an geistliche Berater zu stellen sind. Die Ratgeberin muss den Weg einer gelebten Frömmigkeit selbst gehen, beten, im Gebet auf Gott zu hören suchen und den Ratsuchenden betend begleiten. Er oder sie braucht geistliche, fachliche und persönliche Autorität. Sie muss Mut haben, um dem Gegenüber auch Härten nicht zu ersparen. Er sollte im Wissen um seine Begrenztheit die Wahrheit suchen, die individuelle Wahrheit des Ratsuchenden, wie die ihm von Gott her zu sagende Wahrheit. Und er sollte seinerseits regelmäßig eine spirituelle Begleitung aufsuchen und die eigenen Erfahrungen dort reflektieren. Er oder sie braucht, hier folge ich Kees Waaijman, Wissen um die Struktur und die wahrscheinlichen Schritte eines Lebens in der *praxis pietatis* und Einsicht in das Handeln Gottes am Menschen.³⁴ Seine Unterscheidungsgabe muss den äußeren Anschein durchschauen und zwischen scheinbarem und echtem Fortschritt auf dem spirituellen Weg trennen können. Außerdem muss er sich Rechenschaft ablegen über seine eigenen Motive, ob er also jemanden begleitet, weil es seinem Selbstgefühl schmeichelt, obwohl er vielleicht damit überfordert ist. Schließlich sollte er sich die Frage stellen, ob tatsächlich *er* derjenige ist, der diesen Ratsuchenden begleiten sollte, denn jeder geistliche Weg ist einzigartig, und nicht jeder gute Ratgeber ist gut für jeden Ratsuchenden. Franz von Sales bündelt die Anforderungen folgendermaßen: »Er soll voll Liebe, Wissenschaft und Klugheit sein. Fehlt eine dieser Eigenschaften, so bist du in Gefahr.«³⁵

Geistliche Beratung findet heute allerdings – gegenüber der Entstehungssituation der Quellentexte – in merklich veränderten Zusammenhängen statt. Dies betrifft insbesondere zwei Aspekte. Der eine Aspekt ist der Wandel, der im Erzählen der Vorgänge des eigenen Lebens, der eigenen Seele zu beobachten ist. Funktion wie Gestalt des Narrativs haben sich verändert: Während das Erlebte lange Zeit vornehmlich vergewissernd festgehalten wurde und dabei eingebettet war in die großen, (in unserem Kulturkreis vor allem) die christlichen Erzählungen und damit zugleich in einen gesellschaftlich-kulturellen Konsens, handelt es sich nun um ein immer stärker fragmentiertes und individualisiertes, tastend-formulierendes Suchen, das nicht so sehr zur Vergewisserung vollzogen wird, sondern zunehmend im Bemühen, den kontingenten Erlebnissen überhaupt erst einen Sinn beizulegen. Generell wird ja erst durch individuelles oder kollektives Erzählen aus der Abfolge von Ereignissen ein Geschehen, das schließlich einer Bewertung unterzogen werden kann, sei diese vor allem ori-

34 Vgl. Kees Waaijman, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven u. a. 2002, 895–920.

35 Franz von Sales, *Philothea. Anleitung zum frommen Leben*, Eichstätt 2005, 34.

entiert an Erfolg, an Lust und Unlust, an Moral oder an geistlichen Kriterien.³⁶ Diese Erkenntnis verschiedener Disziplinen, von der Sozialpsychologie über die neuere Geschichtsforschung bis zur Kulturphilosophie, baut auf Einsichten des Konstruktivismus auf, ohne dabei jedoch die Wahrheitsfrage³⁷ und damit zugleich die Frage nach Verbindlichkeit und nach der Möglichkeit, sinnvolle Richtungsänderungen vorzunehmen, zu dispensieren.³⁸

Dabei ist die Frage nach »Wahrheit« auf zwei Ebenen angesiedelt. Biographisches Erzählen verbindet zwar eine Abfolge von Ereignissen für das erzählende Individuum zu einem Geschehen; doch ist das Erzählen notwendig parteilich. Das bedeutet, dass die reale Wirklichkeit (als »objektive« Wahrheit) der Erkenntnis nicht vollständig zugänglich sein wird. Allerdings wird das Reflektieren des Erlebten mittels der Narration zu einer erweiterten, vollständigeren Vorstellung von der Wirklichkeit verhelfen.³⁹ In therapeutischen Kontexten ist dies außerordentlich wichtig, denn nur eine möglichst große Nähe zur realen Wirklichkeit kann befreiend wirken⁴⁰. Für geistliche Beratung gilt das analog, nur dass hier noch etwas hinzutritt, ein weiterer Aspekt der »Wahrheit« der

36 Zu den Ausführungen zum Narrativ vgl. *Dahlgrün*, »Die Heilung der Gottlieb Dittus und die Erweckung in Möttlingen – Geschichte eines Scheiterns? Über das Verstehen und Bewerten von Erfahrungen«, in: *Katharina Karl (Hg.)*, Scheitern und Glauben als Herausforderung, Würzburg 2014 (Originalausgabe als e-book 2013), 67–91.

37 Hier zunächst verstanden im primären Sinn der Korrespondenz, der realistischen Wahrnehmung von Wirklichkeit.

38 Die Einschätzung differiert freilich. *Kenneth Gergen*, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktionistische Darstellung, in: *Jürgen Straub (Hg.)*, Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I, Frankfurt / M. 1998, 170–202, betont die notwendige Subjektivität und Selektivität der Erzählung, die in der Wahrheitsfrage zu Zurückhaltung nötige (182). Ähnlich weist *Jürgen Straub*, Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung, in: *Ders. (Hg.)*, Erzählung, 81–169, darauf hin, dass Vergangenheitsschilderungen retrospektiv erfolgten, somit von der aktuellen Erzählsituation abhingen und folglich veränderbar und faktisch Veränderungen unterworfen seien (97), damit also kaum eine zugrundeliegende Wahrheit ermitteln ließen. Freeman warnt aber davor, Wahrheit als etwas Arbiträres einzuschätzen, vgl. *Mark Freeman*, *Rewriting the Self. History, Memory, Narrative*, London / New York 1993, 140, und auch ebd., 102: »If indeed one posits order to a particular array of phenomena, it is more than likely that this order will be made rather than found.« Erzählungen sind, eben weil sie subjektiv sind, nicht als wahr oder falsch zu bezeichnen, durchaus aber als »better or worse, more or less valid.« (Ebd., 5f.) Die Frage nach »historischer Wahrheit« allerdings wird durch die Erkenntnisse der Erzählforschung um eine Facette vermehrt, da die Annäherung an »die« Wahrheit von Biographien am ehesten vom Dialog zu erwarten ist. Außerhalb der Erzählungen und dem Interpretationsvorgang jedenfalls ist diese Wahrheit uns nicht zugänglich.

39 *Freeman*, *Rewriting*, 32: »Can we not say, in fact, that the reality of living in time requires narrative reflection and that narrative reflection, in turn, opens the way toward a more comprehensive and expansive conception of truth itself?«

40 Zu denken ist an die Realitätsprüfung im Rahmen einer Freud'schen Analyse.

Erzählung, nämlich deren geistliche Dimension, was die befreiende Wirkung verstärken kann. Diese geistliche Dimension, unterhalb der Ebene der realen Wirklichkeit, bringt die mögliche Ursache eines Ereigniszusammenhangs im Handeln oder Zulassen Gottes ins Gespräch, ebenso sein mögliches Ziel und damit einen Sinn, der sich nicht im Innerweltlichen erschöpft.⁴¹ In geistlicher Beratung verortet der Narrativ den Menschen im Gegenüber zu Gott.

Zugleich verortet sich der Erzähler eines Narrativs in der Zeit.⁴² Auch hier sind zwei Ebenen zu unterscheiden. Generell sind geformte Erzählungen nichts Statisches. Für den einzelnen Erzähler sind sowohl die Konzeption der inneren Logik der Zusammenhänge wie deren emotionale Tönung veränderbar, ein neues Verstehen auch von Vergangenem ist grundsätzlich immer möglich, da die Gegenwart zwar von der Vergangenheit beeinflusst ist, ihrerseits aber auch die Sicht der Vergangenheit beeinflusst. Wichtig ist: »Die Vergangenheit ist kein objektiver Tatbestand, der in einer interpretationsfreien Beobachtungssprache beschrieben werden könnte.«⁴³ Jede neue Gegenwart kann die Vergangenheit umdeuten, sogar umwandeln. In einer solchen Umdeutung liegt also kein Anzeichen für eine Wankelmütigkeit des interpretierenden Subjekts vor, vielmehr *muss* jedes Subjekt seine Erzählungen immer wieder reformulieren und re-

41 Dabei werden die Erzähltraditionen der umgebenden Gesellschaft die Sinnzuweisung unterschiedlich stark prägen – in einem pietistischen oder anders frommen Umfeld wird alles Erlebte mit Gottes Willen oder Zulassen in Zusammenhang gebracht, in einem aufgeklärten Umfeld wird eher die menschliche Freiheit in der Lebensgestaltung betont. z. B.: Gott schickt die Assyrer, um Israel zur Umkehr zu rufen; Gott schickt die Pest, um das Volk für seine Sünden zu strafen; Gott schickt die Krankheit als Prüfung. Aber auch in der Gegenwart formulieren Menschen immer wieder ein Fazit, eine »Moral«, die nicht beeinflussbare verantwortliche Mächte benennt, um mit Widerfahrnissen fertig zu werden, etwa: Die Klimaveränderungen bewirken eben heftigere Naturerscheinungen; wegen des fahrlässigen Umgangs mit Desinfektionsmitteln haben wir so viele gefährliche resistente Keime; die Rüstungsindustrie heizt aus finanziellen Interessen Konflikte an.

42 Dies ist notwendig, insofern die menschliche Persönlichkeit immer »temporal konstituiert« ist, sie »hat Geschichte und Entwurf« und der »Sinn liegt in Zusammenhängen« zwischen diesen, so *Hilarion Petzold*, *Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden einer schulenübergreifenden Psychotherapie 1: Klinische Philosophie*, Paderborn ²2003, 301 und 313. Die so geschaffene »innere Kohärenz« ist unverzichtbar, um Handlungsfähigkeit zu erhalten oder herzustellen, so *Heiner Keupp u. a.* (Hg.), *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg ⁴2008, 12f.

43 *Petzold*, *Therapie*, 325. Vgl. auch ebd., 323: »Jede neue Gegenwart bietet deshalb die Chance, dass ein einstmals gefundener Sinn sich verändert, ausweitet, anders nuanciert.« Vgl. *Freeman*, *Rewriting*, 142: »Our ongoing engagement with the world changes and complexifies our own hermeneutical situation, which in turn changes and complexifies the qualities of the things we interpret: a new truth emerges.« Dies ist ein Vorgang, der im Laufe eines Lebens nicht zum Abschluss kommt: »Understanding is, once more, end-less, not unlike the process of development« (143). Das Festschreiben eines bestimmten Verständnisses wäre eine Verweigerung weiterer Entwicklung, mit der man einige Zeit auskömmlich leben kann – »as long, that is, as the various ›facts‹ we have skipped over don't rear their ugly heads and punish us for all we have forgotten.« (147)

strukturieren,⁴⁴ um nicht in der Vergangenheit zu erstarren und die Zukunft zu verschließen. Innerhalb der geistlichen Beratung wird auch diese Ebene mittels geistlicher Wahrnehmung vertieft und auf Gottes Wahrheit hin geöffnet, die den Menschen nicht auf einen Lebensentwurf festlegt, sondern ihn immer neu und möglicherweise ganz anders in die Gottesbeziehung hineinruft.

Für den geistlichen Berater heißt das, dass der Umgang mit der fremden Erzählung von ihm keine Objektivität oder Neutralität erfordert, diese wäre gar nicht erreichbar, sondern die fortdauernde Wahrnehmung der Fremdheit, der »Andersheit« der Geschichte⁴⁵ des Ratsuchenden und ihres Potentials, das Gottes Geist schenkt.⁴⁶ Erforderlich ist dabei, wie seit jeher, die geistliche Unterscheidungsgabe des Beraters und sein theologisches Wissen, das es ermöglicht, das Berichtete im Licht der Heilsgeschichte zu verstehen und es, unter anderem durch die Hilfe bei der Reformulierung und Restrukturierung, für Gottes Zukunft offen zu halten.

Der zweite Aspekt betrifft die zunehmende Beeinflussung aller Diskurse durch eine popularisierte Psychoanalyse und Psychotherapie,⁴⁷ und damit verbunden die »Therapeutisierung« des Narrativs. Insbesondere durch die Rezeption des therapeutischen Diskurses in der Populärkultur (Ratgeberliteratur, Selbsthilfegruppen, Talkshows, aber ebenso Belletristik und Filme) hat sich dieser Diskurs, so die Soziologin Eva Illouz,

»in eine kulturelle Form verwandelt [...], die unsere Erfahrung prägt und organisiert, zum anderen aber auch in eine kulturelle Ressource, mit der wir uns einen Reim auf uns selbst und unsere sozialen Beziehungen machen.«⁴⁸

Dieser Reim, den wir uns machen, bezieht immer seelisches Leiden ein, das es zu erinnern und zu bearbeiten gilt, das die Gegenwart erklärt und die Zukunft prägt.

»Die Erzählung des seelischen Leidens verwandelt Erfolgsgeschichten in Biographien, in denen das Selbst nie richtig »fertig« ist und das seelische Leid auf Dauer zu einem konstitutiven Aspekt der Identität wird.«⁴⁹

44 Dies gilt für individuelles Erleben ebenso wie für die Operationen des Geschichtsbewusstseins generell.

45 Vgl. *Hans-Georg Gadamer*, Das Problem des historischen Bewusstseins. Aus dem Französischen rückübersetzt von Tobias Nikolaus Klass, Tübingen 2001.

46 Im Schriftimpuls des Te Deum (Stundengebet im Alltag, hg. von *Benediktinerabtei Maria Laach / Verlag Katholisches Bibelwerk*, 2013, 194) für den Pfingstsonntag heißt es: »Gottes Geist ist Geschenk, uns hingehalten, aus ihm zu atmen und uns in ihm zu erden.«

47 Vgl. zu diesem Punkt die außerordentlich aufschlussreiche Untersuchung der Jerusalemer Soziologin *Eva Illouz*, Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe. Aus dem Englischen von Michael Adrian, Frankfurt / M. 2009.

48 Ebd., 103.

49 Ebd., 305.

Dazu kommt es, insofern das Erzählen der eigenen Geschichte zu einem Teil des Selbstwerdungsprozesses wird und dazu verleitet, sich eine Identität als moralisch schuldloses, stetiger verändernder Arbeit an sich selbst bedürftiges, im Grunde nie leidfreies Subjekt zuzuschreiben. Menschen erscheinen darin als Opfer der eigenen Geschichte und zugleich als Helden, die ihre Notlage überwunden haben und immer neu überwinden.⁵⁰ Dem vollständig zu entkommen, ist weder im heutigen Narrativ möglich, noch in der geistlichen Beratung.⁵¹ Vielmehr ist hier darauf zu achten, dass Lebensgeschichten nicht allein als Leidensgeschichten erzählt und über die so geschehende Sinnzuschreibung auf Dauer gestellt werden, so dass erst das therapeutische Eschaton der vollständigen Aufarbeitung sie verändern könnte.⁵² Freilich sind mit vielen Ratsuchenden zuerst psychische Probleme zu bearbeiten, Kindheitsreste zu bedenken, Trümmer von (unterschiedlich gravierenden) Traumatisierungen aus dem Weg zu räumen, freilich ist oft zunächst das eigene Ich zu finden und zu stärken, bevor mit der im engeren Sinn geistlichen Arbeit begonnen werden kann.⁵³ Doch diese geistliche Arbeit sollte über das Kreisen um das eigene Ich schließlich hinausführen, zu einem Nicht-Ich im Sinne des Galaterbriefs: »Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.« (Gal 2,20). Der geistliche Ratgeber sollte hinwirken auf eine Öffnung der erzählten Lebensgeschichte des einzelnen für die Gemeinschaft und vor allem auf eine Öffnung für die Hoffnung auf das Wirken des lebendigen Gottes in meinem Leben.

In diesem Sinne rate ich allen Studierenden, sich jemanden zu suchen, der sie geistlich begleitet, berät, führt. Ich sage stets dazu, dass auch ich selbst in geistlicher Beratung bin, und warum mir dies so wichtig ist. Und ich berate einige von ihnen in regelmäßigen Abständen, oft wöchentlich, durchaus verbunden mit dem Anliegen, sie instand zu setzen, ihrerseits andere zu begleiten. Das heißt natürlich zugleich, dass ich für meine Tätigkeit als Hochschullehrerin nicht nur mein eigenes *Fach* gut kennen muss, sondern möglichst weitgehend auch meine eigene *Seele*, dass ich eine regelmäßige *praxis pietatis* brauche, dass ich geistlich leben muss. Und wenn ich dies pointiert formuliert verallgemei-

50 Vgl. ebd., 308–310.326.

51 In dieser Frage halte ich, anders als Claudia Kohli-Reichenbach, eine Grenzziehung weder für eindeutig durchführbar noch für sinnvoll, vgl. *Kohli-Reichenbach*, Gleichgestaltet dem Bild Christi, 136–156.

52 Vgl. *Illouz*, Die Errettung der modernen Seele, 327: »Man kann therapeutischen Erzählungen nicht vorwerfen, einem gegebenen Leben keine Kohärenz verleihen zu können, vielmehr verleihen sie diesem Leben *zuviel* Sinn und verbinden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer nahtlosen Erzählung über seelische Verwundungen und Selbstveränderung auf zu enge Weise.« (Hervorhebung im Original)

53 Vgl. *Corinna Dahlgrün*, Gott schenkt Gnade – auch mir? Vom Zuspruch der Gnade in der Seelsorge und von der Schwierigkeit, sie anzunehmen, in: *Rainer Rausch* (Hg.), *Gnade – Sonst nichts!* Protestantische Positionen, Hannover 2014, 185–206.

nere, kann ich auf die Frage, welche Kompetenzen Menschen haben müssen, die an Universitäten Theologie lehren und Studierende für den kirchlichen Dienst ausbilden, nur so antworten:

3. Theologische Lehrer müssen geistliche Menschen sein

Einerseits klingt das naheliegend. Andererseits kann es auch als eine sonderbare Zumutung aufgefasst werden, da doch Theologie eine Wissenschaft ist und sein will, die sich im Diskurs mit anderen Wissenschaften behaupten können soll. Aber sind das eigentlich wirklich Gegensätze? Es gab zahlreiche ganz hervorragende Theologen, die im klassischen Sinne »fromm« zu nennen waren.⁵⁴ Und sie haben Geistliche ausgebildet, nicht lediglich Menschen, die einiges über Theologie wussten.

Im 17. Jahrhundert hat Philipp Jacob Spener einige Krankheiten der evangelischen Kirche und des Theologiestudiums diagnostiziert, die den heutigen nicht unähnlich sind, darum lasse ich ihn zum Abschluss ausführlicher zu Worte kommen – auch wenn mir bewusst ist, dass, wer Spener zustimmend zitiert, leicht in einer Schublade landen kann. Spener stellt fest, dass bei vielen Pfarrern an die Stelle wirklichen Ringens um den Glauben und wirklicher Liebe zu Gott bloßer theologischer Streit getreten sei; und dies Problem beginne bereits mit dem Studium:

»Ein großer Teil der Dinge, worauf [sc. der Student] saure Arbeit und schwere Kosten [...] angewandt hat, nützen ihm sein Lebtag nichts. So muß er fast aufs neue das zu studieren anfangen, was notwendiger ist.«⁵⁵

Abhilfe verspricht sich Spener von einer Reform des Theologiestudiums:

»Die Herren Professoren können mit ihrem Vorbild selbst viel dazu tun (ja, ohne solches ist schwerlich die rechte Besserung zu erhoffen), wenn sie sich als Leute beweisen, die der Welt abgestorben sind und nicht ihre eigene Ehre, Gewinn oder Wohlbehagen, sondern in allem allein ihres Gottes Ehre und der Anvertrauten Heil suchten und danach alle ihre Studien, Bücherschreiben, Lektionen, Vorlesungen, Disputationen und Verrichtungen einrichteten. Dann hätten die Studenten ein lebendiges Muster, nach dem sie allerdings ihr Leben regulieren könnten.«⁵⁶

54 Allein aus der jüngeren Vergangenheit wären hier zahlreiche Namen anzuführen, von Henri du Lubac bis zu Gerhard von Rad, von Karl Rahner bis zu Dietrich Bonhoeffer.

55 *Philipp Jacob Spener*, Umkehr in die Zukunft. Reformprogramm des Pietismus – *Pia desideria*, in neuer Bearbeitung hg. von Erich Beyreuther, Gießen / Basel ²1975, 30f. Die Darstellung folgt dem entsprechenden Abschnitt in *Dahlgrün*, Christliche Spiritualität, 272–278.

56 Ebd., 68.

Zudem sei den Studenten deutlich zu machen, »daß es nicht weniger am gottseligen Leben als an ihrem Fleiß und Studieren gelegen sei. Das eine ist ohne das andere nichts würdig.«⁵⁷ Die Theologie bestehe ebenso in der Bewegung des Herzens und in der Übung wie im fachlichen Studium, sie werde im Licht des Heiligen Geistes allein erlernt:

»Denn das ist gewiß, ein mit weniger Gaben ausgestatteter Mensch, der aber Gott herzlich liebt, wird auch mit geringeren Talenten und Gelehrsamkeit der Gemeinde Gottes mehr nutzen als ein doppel-doktor-mäßiger, nichtiger Weltnarr, der zwar voller Kunst steckt, aber von Gott nicht gelehrt ist. Denn jene Arbeit ist gesegnet und er hat den Heiligen Geist bei sich, dieser aber besitzt allein ein fleischliches Wissen, mit dem er mehr schaden als nutzen kann.«⁵⁸

Jeder Student, so verlangt Spener, soll einen Seelsorger haben, der ihn begleitet, und er soll das Neue Testament im Hinblick auf die eigene Erbauung, den eigenen geistlichen Fortschritt lesen, so dass er selbst das zu tun lernt, worin er später andere unterrichten will.

Wo Spener recht hat, hat er recht.⁵⁹ Natürlich sind Einwände nicht ganz von der Hand zu weisen: Zum einen ist ein »Der-Welt-abgestorben-Sein« nicht die einzig mögliche, nicht die für Gottes gute Schöpfung dankbarste und im uns geschenkten Geist freieste geistliche Haltung. Aus dem Evangelium wissen wir: Wer »nicht von der Welt« ist, dabei aber eins mit den Geschwistern im dreieinigen Gott (Joh 17,16 und 21), der kann getrost ganz in der Welt sein. Und zum anderen kann auch fromme Dummheit der Gemeinde Schaden zufügen. Doch dies spricht nicht gegen die Hinführung zu einer *praxis pietatis*. Es bedeutet nur, dass die Ansprüche an theologisches Wissen und Reflexionsvermögen keinesfalls zu ermäßigen sind. Man kann und soll das eine tun, ohne das andere zu lassen. Lehrende sollten nie vergessen, dass theologische Kenntnisse für Gemeinden in der Regel nur dann interessant sind, wenn sie für das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft Bedeutung haben. Damit Pfarrer und Pfarrerrinnen dies vermitteln können, müssen sie es selbst erfahren haben. Darum ist Spiritualität als Lehrinhalt wie als Impuls für den gelebten Alltag (auch der Lehrenden) für die theologische Ausbildung unverzichtbar.

57 Ebd., 69.

58 Ebd., 70f.

59 Innerhalb aktueller systematisch-theologischer Entwürfe wird diese Sicht der Dinge nachdrücklich durch Oswald Bayer vertreten, vgl. die Ausführungen im Rückgriff auf Luthers Dreischritt *oratio – meditatio – tentatio* in Oswald Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994, 27–31 und 521–531.

»Wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen.« Der Psalter als Erfahrungsraum für studentische Spiritualität

1. Eingang

1.1 Lobpreis des Studiums

Am Anfang dieses Beitrags soll ein Psalm stehen, der Studium und Spiritualität in einzigartiger Weise verbindet.

Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt, / nicht auf dem Weg der Sünder geht, / nicht im Kreis der Spötter sitzt, sondern Freude hat an der Weisung des Herrn, / über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht. Er ist wie ein Baum, / der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt / und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, / wird ihm gut gelingen.

Psalm 1,1–4

Die hohe Wertschätzung des Schriftstudiums ist ein Charakteristikum der jüdisch-christlichen Spiritualität. Die Preisung des Frommen am Eingang der Gebetssammlung Israels ist ein Ausdruck dieser Haltung und zugleich eine theologische Entscheidung. Der Psalter verheißt Segen. So beginnt man am besten, denn die Schwierigkeiten kommen früh genug. Schon im zweiten Psalm toben die Völker und später wird der Psalmist klagen, warum die Frevler leben wie die Maden im Speck und die Frommen darben, als hätten sie etwas Unrechtes getan (Ps 73). Aber am Anfang ist die Welt noch in Ordnung und der Tun-Ergehen-Zusammenhang intakt.

Das weisheitliche Lob für den Frommen ist die Türe, durch die man in den spirituellen Erfahrungsraum Israels eintritt. Man könnte den Makarismus wie die Torliturgien in den Psalmen 15 und 24 als Einforderung und Aufforderung zur Gerechtigkeit, ja als Bedingung für den Segensempfang interpretieren. Wer in »Vollkommenheit seinen Weg geht und Gerechtigkeit übt« (Ps 15,2), *darf* ins Zelt des Herrn. So verstanden, müsste man zum Studium der Schrift Spiritualität mitbringen. Das ist gewiss richtig. Wer mit der Bibel lebt und sie liebt, weiß aber auch, dass man durch das Studium der Schrift zur Spiritualität findet. Da ist eine

Wechselwirkung. Man hat den Segen nicht verstanden, wenn man die Freude an der Tora (Ps 1,5) nicht kennt.

Gilt das nicht in ganz besonderer Weise für den Psalter? Hier sind Worte, die nicht leer zurückkommen (Jes 55,10), seelsorglich wirken und Frömmigkeit bilden.¹ Es ist der Herzschlag des Gebets, den man spürt, den freimütigen Austausch mit dem lebendigen Gott, dem man zuhört. Es berührt und irritiert, wenn Staub und Dreck nach oben geschleudert werden und auch einmal kräftig geklagt und gejammert wird, damit Gott endlich sein Schweigen bricht oder sein Angesicht erhebt.

1.2 Studium der Lobpreisung

Ich lehre Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Das Studium der Bibel ist Stern und Kern des Masters in Theologie, wie er in Zürich angeboten wird. Hinsichtlich des Curriculums unterscheidet sich der Zürcher Master nicht wesentlich von anderen theologischen Studiengängen im deutschsprachigen Raum. Bologna lässt nur wenig Spielraum. Wir haben ihn so genutzt, dass wir im Wahlpflichtbereich des Grundstudiums eine Lehrveranstaltung eingeführt haben, die zum Ziel hat, den Psalter als Erfahrungsraum für studentische Spiritualität zu erschließen.

Passt das zum akademischen Studium? Wir denken, es passt und lässt sich gut begründen, wenn man das universitäre Leistungssystem nicht auf einen kognitiv verengten Tun-Ergehen-Zusammenhang reduziert. Wir sind überzeugt, dass die Dynamiken, die im *studium spirituale* entstehen, in ihrer Wechselwirkung mit dem akademischen Studium Letzterem wieder zugutekommen. Das beides zusammen und ineinander wirkt, soll auch in der nachfolgenden Berufsphase »zur rechten Zeit« Frucht tragen.

Dieser Beitrag ist ein reflektierter Erfahrungsbericht unseres Versuchs, die Wechselwirkung zu ermöglichen.² Eigentlich ist es eine *Wiederentdeckung*, die in einem ersten Schritt zu einer historischen *Reminiszenz* führt (2). Danach folgt der eigentliche *Rapport* des Lehrexperiments (3) und drittens eine *Rechenschaft*,

1 Vgl. dazu Ingo Baldermann, Psalmen, in: Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits, Göttingen / Zürich 1994, 23–34.

2 Der Charakter eines Berichts lässt die Diskussion in diesem Beitrag in den Hintergrund treten. Ich verweise an dieser Stelle auf Vorarbeiten, wie sie im Sammelband Ralph Kunz / Claudia Kohli-Reichenbach, Spiritualität im Diskurs, Zürich 2012 zu greifen sind – darin insbesondere auf die Beiträge von Enzner-Probst, Spiritualität lehren und lernen (113–124) und Peter Zimmerling, Integration der Spiritualität in das Studium der evangelischen Theologie (125–142).

wie wir in Zürich akademische Bildung und Spiritualität oder Leben und Glauben zu verbinden suchen.

2. Reminiszenz

2.1 »Ade also, mein Kirchengemurmel«

Wenn ich an meinem Schreibtisch sitze und aus dem Fenster schaue, sehe ich das Portal des Großmünsters. Der Ausblick auf das historische Gebäude ist symbolträchtig. Durch dieses Tor kam vor 500 Jahren ein junger Leutpriester, um seinen Prädikantendienst an der Hauptkirche Zürichs anzutreten. Er begann seinen Dienst im Januar 1517 mit einem folgenschweren *Traditionsbruch*. Zwingli legte die Schrift auf Deutsch aus und hielt sich bei den Predigten nicht an die Perikopen der Messordnung, sondern an eine *lectio continua*.³

Die Gottesdienste am Großmünster wurden damals vom Chorherrenstift verantwortet. Das Kloster bildete einen Anbau des Münsters, dessen ehemaliger Kreuzgang bis heute das Fundament des Seminargebäudes bildet, in dem die Fakultät zuhause ist. Die Chorherren waren es, die den Reformen aus Einsiedeln holten. Sie duldeten seine Reformideen nicht nur, sie förderten sie auch. Allerdings gingen die Vorstellungen, wie weit die Erneuerung der Kirche (und des Gottesdienstes) gehen sollte, ziemlich schnell auseinander. Aber nicht der Bruch mit der Perikopenordnung sorgte für Konflikte, sondern die Abschaffung der Tagzeitengebete.

Die Horen bildeten das Zentrum der monastischen Spiritualität. Am Münster war das nicht anders. Selbstverständlich benutzten die Kanoniker des Stifts den Hintereingang, wenn sie morgens, mittags und abends im dunklen Chorgestühl die Psalmen beteten. Dieses Zentrum griff Zwingli ein paar Jahre später frontal an.

»Niemand soll deshalb davor zurückschrecken, das Lärmen aus den Kirchen zu verbannen; an dessen Stelle soll er gut ausgebildete Theologen anstellen, die das Gotteswort zuverlässig erschließen. [...] Ade also, mein Kirchengemurmel! Ich trauere dir nicht nach; ich weiß genau, daß du mir nicht gut tust. Sei jedoch begrüßt, o wahrhaftes,

3 Zu den historischen Gründen ausführlich *Ralph Kunz*, Die historische Einordnung der Gregorianik-Renaissance im 20. Jahrhundert und die Rezeption der Tagzeitenliturgie im Umfeld der Gesangbuchrevision in den 1990er Jahren in der Schweiz, in: *Reformatus Szenle* 104 (2011), 532–542. Der Artikel ist als PDF einsehbar unter: <http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/ralph-kunz.html>.

inwendiges Gebet, das vom Gotteswort im Herzen der gläubigen Menschen erweckt wird.«⁴

Man kann sich gut vorstellen, dass eine so vehemente Absage an ihre Gebets-tradition die Mönche schmerzen musste. Die Gründe gegen den »lateinischen und entlohten« Gesang, wie sie in den Artikeln 44 bis 46 der Schlussthesen von 1523 nachzulesen sind, machen die überaus heftige Polemik aber plausibel. Zwingli wandte sich gegen äußerliche Zierart, unverständliche Zerdehnungen, gegen das Lärmen und vor allem gegen die Idee der Werkgerechtigkeit, die mit dem Gebetsdienst verknüpft war. Anstelle der extrinsischen forderte er eine intrinsische Motivation. Anstelle des Psalmengemurmels solle man die Psalmen lesen und auslegen, damit man den *Sinn* darin erkenne. Dasselbe gelte auch von anderen biblischen Büchern.

»Auf diese Weise würde der Mensch täglich gespeist werden, und die, welche zum Predigtamt berufen werden, würden in der Schrift unterwiesen werden, damit sie nicht mit ungewaschenen Händen und Füßen darin herumkneteten.«⁵

Darum schließt Zwingli seine Artikel mit seinem pathetischen Ade! Es geht ihm um die rechte geistliche Verwendung der Schrift, die unlösbar mit dem rechten Verständnis – dem Studium – verknüpft ist.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch bemerkt, dass man Zwinglis Polemik fälschlicherweise als Totalopposition gegen Musik und Gesang in der Kirche auslegte und dadurch die eigentliche Spannung zwischen Bildung und Spiritualität nur verzerrt wahrgenommen hat. Schon Ende 1598 ist aber in Zürich der Lobwasserpsalter gedruckt worden und der Messgesang und das Psalmodieren der Mönche durch eine neue Gesangskultur für die Gemeinde ersetzt worden. Die Front war also weniger eine *gegen* die Musik als vielmehr ein Kampf *für* die (humanistische) Bildung. Zugespitzt hieß das neue Programm: lieber gute Bildung als schlechte Spiritualität.⁶

2.2 Die Prophezey

Eine zweite Erinnerung illustriert die Durchschlagskraft dieses Programms. Der Vorschlag zu lesen, anstatt vorzusingen, war ja verbunden mit der Mahnung, es

⁴ Huldrych Zwingli, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, in: *Thomas Brunschweiler / Samuel Lutz* (Hg.), Huldrych Zwingli. Schriften 2, Zürich 1995, 402.

⁵ Ebd., 399.

⁶ Zum Konzept der »Andacht« siehe *Ulrich Knellwolf*, Musik in der evangelisch-reformierten Kirche, in: *Alfred Ehrensperger / Klaus Knall* (Hg.), Musik in der evangelisch-reformierten Kirche. Eine Standortbestimmung, Institut für Kirchenmusik der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 1989, 45–86.

täglich zu tun. An die Stelle der Tagzeitengebete trat in Zürich die Prophezey. Der Titel der Übersetzungswerkstatt verweist auf die Stelle in 1 Kor 14, in der Paulus die Korinther mahnt, das Evangelium verständlich zu kommunizieren und auf das Zungenreden zu verzichten. Das Projekt der Bibelübersetzung war sozusagen als Transformation des Horengottesdienstes konzipiert. Wo vorher die Mönche beteten, wurde vom Januar 1523 an morgens und abends gelesen, diskutiert und gepredigt.

Weniger bekannt ist, dass Zwingli sich in eben diesem Sinne zum Stundengebet geäußert hat. Michael Baumann hat in einem aufschlussreichen Beitrag darauf aufmerksam gemacht.⁷ 1525 wurde nämlich Zwingli vom Abt des Klosters Rüti aufgefordert, er solle doch den Mönchen dort eine neue Ordnung geben. Man war damals offensichtlich gegen eine schnelle Auflösung des Klosters. Zwingli akzeptierte den Wunsch und schrieb den Mönchen, sie sollen die Horen auf Matutin und Vesper konzentrieren, dafür aber ausdehnen. Die Psalmen sollen unisono gesungen werden, ein Lateinlehrer soll für geübtes und korrektes Latein sorgen. Zwingli möchte auch dem Vorbild der Prophezey folgend eine *lectio continua* mit öffentlicher Auslegung einführen. Ähnliche Ratschläge erhielten auch andere Klöster. Es ist nicht weiter erstaunlich, dass diese Reformvorschläge keinen Erfolg hatten und sich die Mischpraxis keine fünf Jahre halten konnte.

Interessant ist der direkte Zusammenhang zwischen der Ersetzung der Horen durch die Übersetzung und der neu entstehenden *schola tigurina*. Aus der Prophezey wurde unter Heinrich Bullinger die Zürcher Hochschule: die wichtigste theologische Ausbildungsstätte der Deutschschweizer Reformierten und in den folgenden Jahrzehnten zusammen mit Genf das geistige Zentrum der Reformierten. Man muss Zwinglis Wunsch, die Psalmen nicht mehr zu singen, auch in dieser Hinsicht relativieren. Im größeren Zusammenhang des Genfer Psalters gesehen, ist reformierte Spiritualität vom Geist der Psalmen beseelt. Anstelle der Mönche singt die Gemeinde die Gebete Israels.

2.3 Tendenz zur Spiritualisierung

Der erinnernde Nachvollzug dieser Entwicklung will weder werten noch entwerten. Die historische Einbettung soll vielmehr dazu verhelfen, die größeren Zusammenhänge zu erkennen und das zu verstehen, was wir heute im Studium als »gegeben« annehmen. Natürlich müsste man auch auf die wichtigen Veränderungen in der Phase der Aufklärung und im 19. Jahrhundert eingehen. Aber es

⁷ Vgl. dazu Baumann, Zuo vesperzyt soellend sie anheben ze lesen im Nüwen Testament, bes. 229–231.

soll hier genügen, an die grundlegenden Weichenstellungen zu erinnern, die mit der reformatorischen Wende vollzogen wurden.

Ich formuliere pointiert, um Akzente zu setzen. In der theologischen Ausbildung übten die Studierenden nach dem Bruch mit der monastischen Tradition das Übersetzen und nicht mehr das Singen und Beten. Das erbauliche Bibelstudium wird später zur *praxis pietatis* des Einzelnen und der Gottesdienst zum Ort der Andacht. Zwingli verwendete dafür den Begriff, wie er in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit von Thomas von Kempen und anderen Vertretern der *devotio moderna* verwendet wurde.⁸ Gemeint ist zuerst das »inwendige Gebet, das vom Gotteswort im Herzen des gläubigen Menschen erweckt wird«. Die starke Unterscheidung von innerlicher Andacht und äußerlicher Praktik nimmt die spätere Auftrennung von Religion und Theologie vorweg.⁹

Man könnte noch manches zu dieser Entwicklung sagen: entscheidend für die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und Studium ist m.E., dass die Tendenz zur Spiritualisierung, die das westliche Christentum schon immer stark prägte, durch die reformatorische Wortzentrierung und das humanistische Bildungspathos noch einmal einen starken Schub erfahren hat.

3. Rapport

3.1 Gold im Mund

500 Jahre später versammelt sich jeden Donnerstagmorgen eine Schar von Studierenden und Gemeindegliedern der Großmünstergemeinde zur Morgenfeier im Chor des Münsters. Die Feier heißt »Gold im Mund«. Man braucht ein wenig Bildung, um richtig zu assoziieren. Der Name hat nichts mit volkstümlicher Mundhöhlenmystik zu tun, sondern erinnert an Chrysostomos. Seinen glänzenden Namen hat der Goldmund bekommen, weil er ein großartiger Prediger war und scharfzüngig aufzeigte, dass nicht alles Gold ist, was glänzt. Chrysostomos wurde wegen seiner schnörkellosen Homilien und der scharfen Kritik von Luxus auf Kosten der Armen bewundert. Goldmund steht also für eine Tradition, die *lex orandi*, *lex credendi* und *lex agendi* bewusst verbindet.¹⁰

Wir haben Chrysostomos auch zum Schutzpatron unseres Horengebets erklärt, weil es ja gut reformierte Tradition ist, über die Scholastik hinweg zu den

⁸ Dazu ausführlicher *Ralph Kunz*, Gottesdienst evangelisch reformiert, Zürich 2003, 95–100.

⁹ Vgl. dazu *Ahlers*, Die Unterscheidung von Theologie und Religion.

¹⁰ Auf diesen Zusammenhang geht *Geoffrey Wainwright*, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, Oxford / New York 1980.

Alten zurück zu hüpfen. Vor allem aber ist vom Griechen das schöne Wort über die Psalmen überliefert:

»Nichts vermag so sehr die Seele zu erheben und zu beflügeln, Distanz zum Irdischen zu schaffen, sie von der Erde, von den Banden des Körpers zu befreien und sie zur Meditation zu führen wie das Zusammenklingen der Stimmen und die göttliche Melodie, die sich daraus erhebt.«¹¹

Die Hochschätzung des Psalters als anabatischen Erfahrungsraum für geistliche Bildung hat eine lange Geschichte. Insbesondere die Tagzeitenliturgie übte das öffentliche Psalmenbeten sowohl in der monastischen wie in der katedralen Tradition. In Zürich knüpfen wir also dort wieder an, wo vor 500 Jahren – auch örtlich – der Bruch mit dieser Tradition sichtbar vollzogen wurde. Dort wo einst Chorherren beteten und Zwingli, Jud und Myconus die erste Zürcher Bibel übersetzten, sitzen wir und beten wieder Psalmen. Das ist etwas pathetisch formuliert und vielleicht mehr vollmundig als goldmundig, aber es kommt mir doch jeden Donnerstagmorgen in den Sinn, wenn wir uns im alten Chorgestühl gegenüber sitzen.

Da es sich um eine Lehrveranstaltung handelt, könnte man auf die Idee kommen, kritisch nachzuhaken. Machen die in Zürich das Beten zum Pflichtfach? Das wäre heikel. Natürlich könnte man den Eindruck bekommen, man bekomme *fürs Beten* Credits. Das ist aber nicht unsere Absicht. Es ist eine Übung, für deren Absolvierung die Studierenden genau einen Kreditpunkt bekommen. Das ist zu wenig, um auf die Rechnung zu kommen und so viel, dass man merkt: es gehört zum Studium. Wir kreditieren also die Übung.

Liturgie ist *per definitionem* öffentlich. Und die Studierenden nehmen einen Dienst wahr. Sie beten nach der einfachen Form der Tagzeitenliturgie wie sie seit 1998 im Reformierten Gesangbuch abgedruckt ist. Sie beten im Wechsel, miteinander und unter Anleitung des Kantors. In der Mitte des Gebets wird ein Bibelwort – in der Regel Losung oder Lehrtext der Herrnhuter – gelesen und ausgelegt.

Geübt wird die Form und die Form übt die Studenten. Und weil der Psalter die Form prägt, kann man sagen: die Studierenden bilden sich und werden dadurch gebildet, geprägt und geformt, dass sie Psalmen lesen, singen und beten. Das ist die beabsichtigte Wechselwirkung.

11 Johannes Chrysostomos, Expositio in Psalmum XLI, in: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, hg. von Jean-Paul Migne, Bd. 55, Paris 1862, 156.

3.2 Übung lectio divina

3.2.1 Das didaktische Konzept

Natürlich haben wir in Zürich nicht das Rad erfunden. Und von einem *Studium spirituale*, wie es andernorts schon existiert, sind wir weit entfernt. Uns ist auch klar, dass eine Übung noch keinen Meister oder Master macht. Wir haben darum im Bachelor gleichsam im Portal des Studiums eine zweite Übung eingebaut. Wir setzen ganz bewusst einen Akzent in der Einführung zur Praktischen Theologie. Man könnte auch sagen: die Chorherren sind zur Hintertür hinaus, wir kommen zur Eingangstür wieder herein.

Diese Übung heißt »Spiritualität« und dies aus zweifachem Grund: Wir stellen erstens seit Jahren fest, dass Studierende, die sich für Theologie interessieren, nicht in erster Linie an eine Berufskarriere in der Kirche denken. Auch der Bildungsdurst hält sich in Grenzen. Aber es gibt einen spirituellen Hunger. Für diesen haben wir keinen adäquateren Ausdruck als »Spiritualität«: Frömmigkeit ist zu stark, Religiosität zu schwammig und Geistlichkeit zu römisch-katholisch. Gesucht wird nicht so sehr nach gemeinschaftlicher Gruppenwärme, wie er in Haus- und Gebetskreisen erlebt werden kann, und auch nicht der Hype einer grossartigen Gospelparty. Gefragt ist ein individueller Erfahrungs- und Entdeckungsraum mit dem Angebot einer diskreten Begleitung.

Übungen sind bei uns als Teile von Grundkursen konzipiert, die thematisch in die Schwerpunkte der Praktischen Theologie einführen. Konzipiert wurde die Übung von meiner Mitarbeiterin Rebecca Giselsbrecht. Sie ist Amerikanerin und kennt aus dem Studium in den Staaten das Angebot der *Spiritual Formation*. Dieser Hintergrund hat die Gestaltung der Veranstaltung wesentlich geprägt. So ist die formative Dimension der Übung für uns konstitutiv. Schließlich übt man etwas ein. Also muss man für diese Übung täglich Bibel lesen, beten und – wenn möglich – im Tagebuch mit Gott »sprechen«, um durch Übung geistliche Erfahrungen zu machen und Praktiken *by doing* kennen zu lernen.

Die Kombination zwischen amerikanischem Pragmatismus und europäischer Spiritualitätstradition hat einen Kurs geboren, der bei den Studenten außerordentlich beliebt ist. Das Programm ist schnell mitgeteilt: wir lesen (und beten) den Psalter. Methodisch orientieren wir uns an der *lectio divina* und der *lectio continua*. Die Psalmen werden täglich in der kanonischen Reihenfolge gelesen. Dabei nehmen wir neben den altkirchlichen und monastischen auch auf aktuellere Zeugen aus dem evangelischen Raum Bezug. Das geht nicht ohne Diskussionen. Für die Studierenden stellt beispielsweise der »strenge« Dietrich

Bonhoeffer, der enthusiastisch die Psalmen rezipierte, eine Herausforderung dar.¹²

Didaktisch haben wir uns von Jane Vella inspirieren lassen. Die amerikanische Erwachsenenbildnerin stellt in ihrem Buch *Learning to Listen, Learning to Teach* zwölf Prinzipien von *Dialogue Education* vor.¹³ Vella ist der Ansicht, dass Lernen ein ganzheitlicher, integrativer, spiritueller und energetischer Prozess sei. Zum Beispiel stellt sie den Studierenden die Aufgabe, ihre Vorstellungen eines dauerhaften Friedens im Nahosten zu entwickeln. Bücher, Karten sowie andere Materialien werden zur Verfügung gestellt. Die Studierenden werden ermutigt, mit der Aufgabe eigene Erfahrungen zu machen. Dozierende sind in diesem Prozess Wegbereiter. Es ist entscheidend, dass die Lernenden eigenständig und selbständig ihren Lernweg gehen.

In unserer Übung ging es um die Aufgabe, täglich ein bis drei Psalmen zu lesen, darüber zu meditieren, und im Tagebuch den inneren Weg reflektierend zu dokumentieren. Die Beiträge im Tagebuch durften individuell gestaltet werden. Die Psalmen waren so aufgeteilt, dass die Studierenden bis zum Blockseminar am Ende des Semesters alle 150 Psalmen gelesen hatten. Der Unterricht dient in diesem Konzept nicht dazu, primär Theorien zu präsentieren und Texte zu lesen, sondern vermittelt im Rahmen einer Seminarsitzung zum Semesterbeginn einen Anfangsimpuls, macht Angebote für den kollegialen Austausch unterwegs und bietet ein Forum für die Vertiefung und Nachbearbeitung.

Der zweite pädagogische Grundsatz wurde adaptiert von Etienne Wenger, Richard Arnold McDermott und William M. Snyders *Cultivating Communities of Practice: A Guide to Managing Knowledge*.¹⁴ Die Autoren dieses Buches behaupten, dass unser heutiger Markt von Wissen beherrscht wird. Das heißt: man kommt schnell zum Wissen, aber die eigentliche Herausforderung besteht darin, das Wissen methodisch zu organisieren, abrufbar zu machen und es mit bestehenden Wissensbeständen zu einer Erfahrung zu verknüpfen.¹⁵ Wenger et al. betonen, dass es mehr als Technologie dazu braucht. Um existentielles Wissen zu generieren, zu weiten und zu vertiefen, ist es notwendig, Praxisgemeinschaften zu bilden. Praxisgemeinschaften sind die Eckpfeiler für eine effektive Strategie.

12 Vgl. dazu Dietrich Bonhoeffer, *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. Mit einem Einblick in Bonhoeffers Leben und Schaffen*, Bad Salzungen 1966.

13 Jane Vella, *Learning to Listen, Learning to Teach. The Power of Dialogue in Educating Adults*, San Francisco, CA 2002; *Dies.*, *Dialogue Education at Work. A Case Book*, San Francisco, CA 2004.

14 Etienne Wenger / Richard McDermott / William M. Snyder, *Cultivating Communities of Practice: A Guide to Managing Knowledge*, Boston, MA 2002.

15 Zum Begriff der Erfahrung David Plüss, *Religiöse Erfahrung zwischen Genesis und Performanz. Praktisch-theologische Erkundungsgänge*, in: ZThK 105 (2008), 242–257.

giebildung. Sie existieren aufgrund gemeinsamer Interessen und Expertisen. Die Übung wurde deshalb als gestufter Blockkurs konzipiert, in dem eine Gruppe von Menschen mit denselben Interessen zusammenfinden, um ihre praktischen Erfahrungen zusammenzutragen. Die Wissensgemeinschaft bildete somit sowohl den formalen Rahmen als auch die soziale Basis für den Kurs.

Das Erfahrungswissen wurde an zwei Orten zusammen getragen. Die Dozierende stellte im zweiwöchigen Rhythmus eine Frage, über die sich die Studierenden im OLAT, unserer offiziellen Online Plattform, austauschten. Dadurch wurde gemeinsames Wissen organisiert und abrufbar. Am Schluss kam die Kursgemeinschaft drei Tage zu einer Retraite zusammen, um ausgehend von den Erfahrungen Theorien zu befragen, Erfahrungen zu analysieren und Einsichten neu zu sortieren.

3.2.2 Zum Kursverlauf

Eine Übung, in der es um *Erfahrung* geht, steht von vornherein im Verdacht, gefühlig zu werden. Wir bemühen uns daher, das didaktische Konzept transparent zu machen und das abduktiv-induktive Verfahren mit den Studierenden zu erarbeiten. Dazu gehört auch eine Klärung dessen, was mit Erfahrung gemeint ist.

Der Kurs begann mit zwei zweistündigen Treffen, um dieses Fundament zu legen. Die Sitzungen dienen natürlich auch dazu, inhaltliche Impulse zu geben. Am ersten Nachmittag wurde das Thema Spiritualität sowie die Übung vorgestellt. Zu den Psalmen wurden Theorieelemente aus alttestamentlicher und sprachwissenschaftlicher Sicht vorgetragen, die bei Bachelors nicht vorausgesetzt werden können. Das zweite Treffen begann mit dem Vorlesen von Psalmen auf Schweizerdeutsch, gefolgt von einer Diskussion von Aufsätzen von Walter Brueggemann, »The Costly Loss of Praise«¹⁶, »The Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function«¹⁷, und Dietrich Bonhoeffers Essay *Der Psalter: Das Gebetsbuch der Bibel*¹⁸.

In unserem ersten Kurs entbrannte danach eine engagierte Diskussion über Spiritualität und Sprache. Welche Übersetzung spricht die Herzen an? Persönliche Erfahrungen der Studierenden, die sie in der ersten Woche schon machen konnten, wurden ausgetauscht. Auf diese Weise begann die Praxisgemeinschaft Form anzunehmen. Gruppen wurden gebildet. Der Leiter oder Dozent blieb insofern zentral, als er das Gespräch steuerte. Vor allem aber gab er positive

16 Walter Brueggemann, The Costly Loss of Lament, in: JSOT 36 (1986), 57–71.

17 Walter Brueggemann, Psalms and the Life of Faith. A Suggested Typology of Function, in: JSOT 17 (1980), 3–32.

18 Siehe Anm. 14.

Bestätigungen und ermutigte die Studierenden, ihre Eindrücke mitzuteilen und mit dem Lesen der Psalmen konsequent weiter zu machen.

Nach etwa drei Monaten – bei Psalm 90! – gab es ein gemeinsames Essen der Studierenden und Dozierenden. Hier wurden rege Diskussionen geführt über die Macht der regelmäßigen Übung. Einige bekundeten Mühe mit den Klagepsalmen, Fragen zur Selbstdisziplin wurden erhoben und die persönlichen Methoden, um der Aufgabe gerecht zu werden, wurden diskutiert. An diesem Abend gab es einen Vortrag über die Spiritualität in der Orthodoxen Kirche. Der Blick in die spirituelle Tradition einer anderen Konfession erweiterte den Horizont der protestantisch geprägten Studierenden.

Die Blockseminarfreizeit nach den Semesterprüfungen fand in der Communauté Don Camillo in Montmirail statt.¹⁹ Die Gemeinschaft, die auf eine erwecklich-charismatische Bewegung in Basel zurückgeht, praktiziert heute die *liturgia horarum*. Die Gruppe hört von der Wiederentdeckung des Stundengebets nach dem benediktinischen Vorbild und partizipiert am geistlichen Leben der Communauté. Mit Gastrednern, kreativen Begegnungen mit den Psalmen durch Singen, Tanzen und Modellieren werden weitere Lernwege erschlossen. Die gemeinsam erlebte Zeit legt eine Basis des Vertrauens, die es der Gemeinschaft erlaubt, einen freieren Umgang untereinander zu pflegen. Theorien über Spiritualität in der Kultur der Gegenwart, Weltreligionen und über die reformierten Traditionen werden den Studenten vermittelt.

Die Studierenden begannen auf ihre eigene Art und Weise Theorien neu zu artikulieren und auszutauschen. An diesem Wochenende wurden den Studierenden nach dem Vorbild von Vella wieder zwei Aufgaben gestellt. Die Teilnehmer sollen einen eigenen Psalm schreiben und am letzten Abend in der Gruppe vorlesen. Einen ganzen Nachmittag lang wenden sie sich ihrer eigenen Tagebuchauswertung zu. Wer will, kann den anderen etwas über seinen Lernweg mitteilen.

Das oberste Prinzip für diesen Teil der Übung heißt Freiheit. In einer Einführung lernen die Studierenden, mit der Mitteilung eigener Erfahrungen und erst recht beim Feedback auf den Bericht anderer behutsam zu sein. Spätestens dann wird allen klar, dass die Übung eine seelsorgerliche Dimension hat und einen tief spirituellen Eindruck hinterlässt.

3.2.3 Austausch der Studierenden

Um den Lernprozess zu illustrieren, zitiere ich einen Ausschnitt aus dem Plattform-Gespräch der Studierenden. Die Diskussion wurde durch folgenden

¹⁹ <http://www.montmirail.ch/index.php/de/>.

Auftrag angestossen: »Setze dich mit der Frage auseinander, was es heißt, spirituell, geistig-geistlich zu leben? Bitte mit einem praktischen Beispiel beantworten.« Frau F eröffnete die Diskussion:

Frau F

Das tägliche Lesen der Psalmen ist etwas, worauf ich mich sehr freue; es ist auch ›mein tägliches Brot‹. Ich freue mich an meinem Psalmentagebuch und auch darauf, mit diesem Gebetstagebuch nach dem Psalmenseminar fortzufahren. Ich bin sehr dankbar, dass ich diese Erfahrung mit dem Gebetstagebuch jetzt machen durfte, denn ich werde es in die Zukunft ›mitnehmen‹ und ›weiter-schreiben‹.

Frau V

Das geht mir genauso! Auch ich habe schon die nächste Idee, wie ich das Psalmentagebuch weiterführen werde und freue mich darauf!

Frau B

Ich schließe mich euch beiden an. Es ist für mich eine erstaunliche Entdeckung, dass diese uralten Gebete in der sturen Reihenfolge von vorn nach hinten gebetet mit meinen Leben doch immer wieder zu tun haben und mich bewegen. Ich bin gespannt, was der erste Durchgang noch für mich bereithält, und erst recht, womit ein zweiter Durchgang überrascht.

Frau K

Sich verändern lassen von Gottes Wort – wie wahr. Und welches Wunder, dass Beten funktioniert.

Frau G

Phuh. Ich würde sagen, dass ich versuche, mein Leben spirituell, wie auch immer zu leben. Ganz genau möchte ich aber nicht darauf eingehen. So im Generellen würde ich sagen, gehört für mich dazu, sich möglichst täglich Gott zuzuwenden, geschehe dies mit Beten, mit Psalmen lesen, mit Bibelstudium. Geschehe dies alleine, oder auch mit Familie und Freunden. Auch wenn es alltäglich klingt, nur schon vor dem Essen zusammen beten bedeutet für mich viel. Sich möglichst oft fragen, wo Gott im eigenen Leben ›steckt‹. Sich, auch bei kleinen Ereignissen, fragen, hat Gott hier gewirkt? Was könnte das mit ihm zu tun haben? So etwa. Tönt nun halt etwas ›fromm‹, doch bei mir geschieht viel davon einfach so, manchmal, manchmal nicht.

Herr W

Als ich Rebeccas Frage las, dachte ich sogleich an die letzte Forumsdiskussion. Der Gedanke kam mir auf, die Frage sei »leicht« zu beantworten: »Geistig-geistlich« zu leben bedeutet, »beten und tun«. Dann las ich eure Beiträge und Gedanken [...] »Geistig-geistlich« zu leben bedeutet noch mehr. Es hat noch mehr mit dem Geiste zu tun; mit der eigenen Geisteshaltung und dem Offensein für den Geist Gottes.

[...]

Herr T

Als eigenes praktisches Beispiel kann ich die Erziehung meiner Tochter nennen. Ich möchte, dass sie schon früh mit Gott in Kontakt kommt und ihr dabei ermöglicht wird, eine liebevolle Beziehung zu Gott aufzubauen. Deshalb singe ich ihr vor dem Einschlafen Gebetslieder vor. Meine Erziehungshaltung ist also eine christlich-geistliche.

3.2.4 Fortsetzung

Im Herbstsemester 2013 werden wir mit einem neuen Kurs das Angefangene fortsetzen. Die zweite Übung fokussiert nicht nur auf das Individuum, sondern auf die spirituellen Dynamiken der Gemeinschaft. Der Kurs wird jede Woche im Anschluss an die wöchentliche Andacht »Gold im Mund« angeboten. Diese zweite Übung ist noch *in statu nascendi* und unerprobt. Gelesen werden einerseits die paulinischen Briefe. Als zusätzlicher Lesestoff sind Werke von John Zizioulas,²⁰ Gerhard Lohfink²¹ und Dietrich Bonhoeffer²² vorgesehen.

Wir wollen ergründen, wie Spiritualität und Gruppendynamik aufeinander einwirken und sich daraus die Bedeutung des spirituellen Mentoring erschließen lässt. Es wird wieder Tagebuch geführt, aber diesmal sollen die Studierenden fiktiv mit einem spirituellen Menschen in einen Dialog treten. Wir hoffen, dass die Studierenden durch ein schriftliches Gespräch mit einem Mentor aus der Kirchengeschichte – zum Beispiel Augustinus, Johannes Calvin, Anna Marie von Schurmann oder Katharina Schütz Zell – mehr über sich und den christlichen Glauben erfahren.

20 John Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Yonkers, NY 1985.

21 Gerhard Lohfink, *Jesus and Community. The Social Dimension of Christian Faith*, Philadelphia, PA 1982.

22 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*.

4. Rechenschaft

4.1 Beobachtete Selbstbeobachtung

Mit diesen Übungen gehen wir didaktisch und methodisch neue Wege. *Spirituelle Erfahrungen und Erkenntnisse* lassen sich nicht evozieren und abprüfen. Das unverfügbare Lernziel der spirituellen Bildung lässt sich dennoch mit den Lernzielen der akademischen Bildung verbinden. In der Schnittmenge einer verfügbaren und unverfügbaren Lehre rückt ein Drittes in den Horizont. Nennen wir es *Menschenbildung*.

Dass *Menschenbildung* an der Akademie ihren Ort hat, ist unbestritten und bedarf keiner Rechtfertigung. Gleichwohl ist dort, wo von Studierenden eine existentielle Auseinandersetzung mit sich selbst gefordert wird, eine anspruchsvolle Ebene der pädagogischen Verantwortung angesprochen. Die Lernenden erfahren sich zugleich als Subjekte und Objekte ihres Lernens. Sie werden ermuntert, sich selbst zu beobachten. Das ist in praxistheoretisch orientierten Disziplinen nichts Ungewöhnliches. Im Kontext des Theologiestudiums kommt der Dimension der Selbstintrospektion eine weitere Bedeutung zu. Sie ist im Horizont der Anforderungen zu sehen, die an die Profession des Pfarrers gestellt werden.

In diesem Zusammenhang ist es in zweifacher Hinsicht angemessen, von Rechenschaft zu sprechen. Einerseits üben die Studierenden einen verantwortungsvollen Umgang mit eigenen und fremden Erfahrungen ein und geben dadurch im Sinne von 1Petr 3,15 f. Rechenschaft über die Hoffnung, die in ihnen ist. Christliche Spiritualität ist keine Privatangelegenheit. Andererseits sind auch die am Lernprozess Beteiligten Lehrpersonen in die Pflicht genommen – nicht nur hinsichtlich ihrer eigenen Hoffnung! Sie sollen Rechenschaft geben, wie sie in diesem sensitiven Bereich der Bildung methodisch vorgehen.

Wichtig ist die sachliche Begründung. Die persönliche Ebene, die in Übungen angesprochen wird, ist ein essentieller Bestandteil des Lernstoffs, aber zugleich untrennbar an den Stoff gebunden. Er kann nicht ohne Verluste daraus extrahiert werden und begleitet das Theologiestudium bis ins Vikariat und darüber hinaus. Rechenschaft über etwas geben, »das in mir ist«, schwebt gleichsam über dem Studium wie ein Damoklesschwert. Für die meisten Studierenden ist *martyria* auch ein wenig Martyrium. Wie kann man Zeugnis geben, ohne eifrig zu wirken? Wie schafft man es, etwas Inneres preiszugeben, ohne sich zu entblößen? Gefordert ist ein Subjekt, das sich selbst und seine Grenzen kennt. Eine integrale Persönlichkeit kann aber nicht als gegeben vorausgesetzt werden. Sie wird *gebildet*. Natürlich kann man den Standpunkt vertreten, dass dieser Teil der Bildung außerhalb des Studiums oder in der eigentlichen Berufslehre zu geschehen habe. Aber das griffe zu kurz.

4.2 Leben und Glauben

Denn letztlich geht es um die Verbindung von *Leben und Glauben*. »Leben und Glauben« ist eine Formel, die in Zürich einen bestimmten Klang hat. Die Begriffskombination ist in den Schriften von Gerhard Ebeling immer wieder zu finden. Dass Ebeling zeitlebens einen großen Bogen um Zwingli und Bullinger machte und zum Lutherinterpret schlechthin wurde, gehört zur Ironie der jüngeren Zürcher Fakultätsgeschichte. Jedenfalls betonte Ebeling – geschult an Schleiermacher – die Verbindung von Leben und Glauben im Gebet.²³ Auch Erfahrung ist ein wichtiges Stichwort im Denken dieses Theologen. Es blieb freilich beim Denken. Die Frömmigkeitspraxis fand keinen Eingang in die universitäre Lehre.²⁴ Das hatte auch mit dem Zeitgeist der 1960er und 1970er Jahren zu tun gehabt. Man suchte eher die politische und weniger die spirituelle Verbindung von Leben und Glauben.

Vielleicht muss man es so simpel sagen: Wir tun heute, was Ebeling vor vierzig Jahren gelehrt hat. Wir tun es auch im Bewusstsein der komplexen Vorgänge, die eine Implementierung spiritueller Lernprozesse mit sich bringt. Dazu gehört eine gewisse Distanz zum Stoff. *Es braucht eine methodisch reflektierte Beobachtung der Selbstbeobachtung*. Deshalb hören wir auch und gerade bei der spirituellen Textlektüre auch auf die Warnung der Hermeneutik. Es geht um eine »Erfahrung mit der Erfahrung« und nicht um pures frommes Erleben.

Zur Distanz kommt nun aber auch die Bereitschaft, *sich von den Texten ansprechen zu lassen*. Was mit guten Gründen in der Exegese nicht erwünscht ist, rückt in der Berührung mit dem Stoff in den Vordergrund.²⁵ Das hat sein sachliches Recht. Nicht alle, aber einige der biblischen *Texte* wollen so gelesen werden. Davon ist im Eingang der Gebetssammlung ja explizit die Rede. Das Wort bildet die Brücke zum Erleben Gottes, wie es im Spiegel der Schrift aufgezeichnet ist.

Beides gehört zusammen. Das ist die Pointe einer hermeneutisch reflektierten geistlichen Lektüre: persönliche Aneignung geschieht über und durch eine sachlich begründete Distanzierung.²⁶ Denn wer die Schrift studiert, begegnet sich selbst und Gott durch die Schrift und nicht durch sich selbst – vermittelt über die Erfahrung von anderen Betern, die Gott gerufen haben. Die Gotteserfahrung

23 Ich verweise *pars pro toto* auf Gerhard Ebeling, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: Wort und Glaube 4, Tübingen 1972, 377–419.

24 Vgl. dazu den Beitrag von Raschzok, Evangelische Aszetik.

25 Ein Anliegen, das in der Homiletik unter dem Stichwort meditative Zugänge aufgenommen wurde.

26 Vgl. dazu Paul Ricoeur, La fonction herméneutique de la distanciation, in: *Ders., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* 2, Paris 1986, 101–117.

durch die Schrift wird symbolisch über den *Ruf* vermittelt und eben dadurch interpretationsbedürftig. In der spirituellen Lektüre geht es weniger darum, die Ablenkung und Brechung der Vertextung zu unterlaufen als vielmehr darum, sich von der Stimme, die in und aus den Texten ruft, befremden, unterbrechen und ansprechen zu lassen. Was bei einer solchen Psalmeninterpretation *geschieht*, wird durch die methodische Verknüpfung von Aneignungs- und Auslegungspraktiken ermöglicht. Die Evokation lässt sich aber nicht erzwingen. Das ist der eigentliche Schwung im Zirkel. Geht es doch immer um die Übersetzung einer Erfahrung, die durch Praktik evoziert wird und wieder zurück zur Reflexion kehrt.

Eine *lectio divina* greift darum auf ein anderes Repertoire von Praktiken und Techniken zurück als die wissenschaftliche Lektüre. Psalmen werden gelesen, gesungen, auswendig gelernt und wiederholt, damit sich Rezeptionsräume öffnen, in denen das Wortereignis leibhaftig erfahren wird. Das ist auch die methodische Pointe dieser Praktiken. Sie beanspruchen den Praktizierenden unter der Voraussetzung, dass das Ereignis der Begegnung sich nicht der Anstrengung des Subjekts verdankt. Es ist das Geschenk des Textes. Oder wie es Athanasius schreibt: »Ein Jeder trägt sie [die Psalmen] vor, als wären sie über ihn geschrieben, und faßt sie nicht so auf und liest sie nicht so, als spräche ein Anderer, oder als bezögen sie sich auf einen Andern, sondern er geräth in eine Stimmung, als ob er von sich selbst spräche, und was gesagt wird, das sagt er, als ob er es selbst gethan hätte, in seinem Namen und bezieht es auf Gott.«²⁷

4.3 Spirituelle Kompetenz

Wir kommen vermutlich nicht darum herum, in der Ausbildung Lernziele zu benennen und Didaktiken zu entwickeln, die auf einem Katalog von Kompetenzen beruhen. Spiritualität als Kompetenz aufzulisten, einzuordnen und gleichzeitig zu isolieren, ist auf dem Hintergrund des eben Gesagten nicht unproblematisch. Eine Abtrennung des Spirituellen tendiert dazu, Wissenschaft, Leben und Glauben wieder aufzuspalten. Das ist einerseits exakt das Gegenteil dessen, was biblische Spiritualität im Sinn hat, aber das ist andererseits kein Grund, Spiritualität auszuklammern. Und das geschieht an unseren theologischen Ausbildungsstätten.

Wir verstehen unser Angebot der *Spiritual Formation* als eine Einladung im weiteren Studium, das Nachdenken mit Lebens- und Glaubenserfahrungen zu

²⁷ Athanasius, Epistula ad Marcellinum, in: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, hg. von Jean-Paul Migne, Bd. 27, 24 A (Übersetzung aus: Ausgewählte Schriften des Heiligen Athanasius, Erzbischofs von Alexandria und Kirchenlehrers 2, übers. von Josef Fisch, Kempten 1875, 345).

verbinden. Das ist ein Lernziel, das wir den Studierenden von Anfang an mitteilen. Wir verwenden dafür ein Bild.

Unser Theologisches Seminar hat im Fundament einen Kreuzgang in dem 500 Jahre vor der Reformation die ersten Mönche das Wandeln im Geist geübt haben. Dann kamen der Bruch mit der monastischen Tradition, die Reformation und ihre theologische Schule. Als man im 19. Jahrhundert im Zuge einer baulichen Säkularisierung das Stiftgebäude abriß und ein neues Seminarhaus baute, blieb der Kreuzgang stehen und bildet weiterhin das Fundament des Seminars. Das Haus beherbergt heute eine ansehnliche Bibliothek. Doch im Fundament ist eine Erinnerung an die *theologia prima* eingebaut.

Das Bild dient uns dazu, unsere Studierenden an eine Grundeinsicht Martin Luthers zu erinnern. Erfahrung macht den Theologen. Wenn man dieses Fundament nicht hat, versteht man nicht, was in den Büchern steht. Das Bild hilft uns auch, den Kompetenzenkatalog in ein Kompetenzengeflecht zu verwandeln, das unter der Leitidee einer Hermeneutik des Studiums, Spiritualität, Persönlichkeit und Professionalität verbindet. Theologische Bildung ist ein reflektierter Übergang vom Knien zum Sitzen in den Wandel!²⁸

So verstanden wäre Bildung integral. Von einem Integral ist meistens dann die Rede, wenn Brüche vorhanden sind. Tatsächlich hat die Bemühung, Spiritualität in die Ausbildung zu integrieren, auch eine Kehrseite. Wir werden auf die Brüchigkeit der theologischen Existenz aufmerksam. Wir sehen darin aber auch eine Chance. Dass wir die Brüche integrieren und die Torliturgien mitbedenken, die zum Eintritt ins Studium dazugehören, gehört sozusagen zum Kerngeschäft der theologischen Existenz in der Moderne. So verstanden steht Spiritualität im Kontext der Akademie für nichts weniger als eine *bildungsbewusste praktizierte Theologie*. Nur so, als umfassend verstandene Bildung, kann das Theologiestudium seinen Beitrag zur Religionsfähigkeit der Kirche leisten.²⁹

28 Das Bild der knienden (betenden) und sitzenden (studierenden) Theologie stammt von Hans Urs von Balthasar, u. a. in: *Hans Urs von Balthasar, Theologie und Heiligkeit*, in: *Ders., Verbum Caro. Schriften zur Theologie 1*, Einsiedeln 1960, 195–224. Von Balthasar ist einer der wichtigsten Promotoren der Erneuerung einer theologischen Spiritualität und spirituell erneuerten Theologie im 20. Jahrhundert, er hat in verschiedenen kleinen Schriften wiederholt auf den Paradigmenwechsel in der Theologiegeschichte hingewiesen – einen Bruch oder Übergang, der vor der Scholastik stattgefunden hat.

29 Vgl. dazu *Christian Albrecht, Bildung in der Praktischen Theologie*, Tübingen 2003, 202–204.

IV. Zwischenbilanz

»Spiritualität« in der Pfarramtsausbildung. Eine kritische Zwischenbilanz

Die voranstehenden Beiträge stellen eine Zwischenbilanz des gegenwärtigen Diskurses um die Spiritualität in der theologischen Ausbildung dar. Sie markieren die Pluralität verschiedener Positionen sowie den unterschiedlichen Diskussions- und Forschungsstand im Detail. Insgesamt betrachtet wird in verschiedener Hinsicht deutlich, dass noch ein erheblicher Diskussions- und Forschungsbedarf besteht. Im Folgenden werden einige wesentliche Diskussionspunkte sowie Forschungsdesiderate benannt, die m. E. für die Profilierung des Weiteren theologischen sowie kirchenleitenden Diskurses eine besondere Aufmerksamkeit verdienen:

1. Gesellschaftlicher Kontext von »Spiritualität«

Spiritualität ist ein gesellschaftlicher Megatrend¹ – neben vielen anderen und z. T. auch gegenläufigen Trends wie z. B. einem militanten Atheismus. Es ist jedoch keineswegs so, dass vom gegenwärtigen Spiritualitätstrend die christlichen Konfessionskirchen etwa in Form von zahlreichen Eintrittten derjenigen Menschen profitieren würden, die sich als »spirituell« bezeichnen. Dies vermag relativ wenig zu überraschen, wenn man als ein wesentliches Merkmal von Spiritualität gerade die kritische Überschreitung institutioneller Gegebenheiten bestimmt.² Spiritualität transzendiert jedoch nicht nur die Kirche als Institution, sondern bemerkenswerterweise auch diejenigen Phänomene, die seit der Aufklärung mit Religion bzw. Religiosität bezeichnet werden. Empirische Studien zeigen, dass es nicht wenige Menschen gibt, die sich als spirituell, aber nicht als religiös bezeichnen würden.³ Dabei handelt es sich um ein ausgesprochen interessantes

1 Vgl. dazu differenziert und die entsprechenden Gegenargumente abwägend den einleitenden Beitrag von *Hermisson*, in diesem Band, 11–23.

2 Vgl. dazu insbesondere die Ausführungen von *Hermelink*, in diesem Band, 25–43, und *Wöller*, in diesem Band, 91–101, sowie den unten stehenden Punkt 3.

3 Vgl. dazu im Detail den Überblick bei *Anton Bucher*, *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Weinheim / Basel ²2014, bes. 62f., sowie *Heinz Streib / Ralph Hood*, »Spirituality« as Privatized

Phänomen, das es theologisch wie empirisch genauer zu reflektieren und zu analysieren gilt: Was sind die Hintergründe dessen, dass sich bestimmte Menschen weder als kirchlich noch religiös verstehen, aber als spirituell? Lassen sich diesbezüglich typische Begründungsmuster, Gestaltungsformen und Konsequenzen herausarbeiten? Wenn ja: Wie sind diese theologisch zu beurteilen?

2. Historischer und zeitgeschichtlicher Kontext von »spiritueller Bildung«

Eine grundlegende Frage in diesem Zusammenhang lautet, ob vor dem Hintergrund des eben beschriebenen gesellschaftlichen Megatrends die zunehmenden Forderungen nach »spiritueller Bildung« in der Ausbildung zum Pfarramt, die in unterschiedlicher Terminologie zum Ausdruck kommen,⁴ nur einen modischen Trend darstellen, auf den insbesondere Kirchenleitungen »aufspringen« würden. Diesbezüglich wird jedoch von Sabine Hermisson herausgearbeitet, dass es sich bei den Bemühungen um spirituelle Bildung im Rahmen der Pfarramtsausbildung um einen beständigen Unterstrom handelt, der immer wieder an die Oberfläche tritt. Gleichwohl markieren ihre Analysen auch, dass die historischen Bezugnahmen in gewisser Weise kontingent sind und es insbesondere überrascht, dass in Anbetracht des funktionalen Begründungshorizontes im evangelischen Kontext nicht auf Schleiermacher als Gewährsmann Bezug genommen wird. In diesem Sinne könnte der Frage nachgegangen werden, ob es zufällig ist oder ganz bestimmte Motive vorherrschend sind, warum insbesondere von kirchenleitender Seite weniger auf Schleiermacher Bezug genommen wird. Des Weiteren wäre m. E. grundsätzlich das funktional orientierte Verständnis des Pfarramtes auf evangelischer Seite und seine Verbindung mit Spiritualität praktisch-theologisch zu reflektieren.

3. Begriffsfeld Spiritualität

Es wird an dieser Stelle wie auch beim folgenden Punkt bewusst von »Begriffsfeld« gesprochen, da Spiritualität ein fast inflationär verwendetes Modewort ist und auch in diesem Band begriffliche Alternativen teilweise bevorzugt werden. So plädiert Wilfried Härle mit Bezugnahme auf Schleiermacher für »kirchliches Interesse«, Michael Wöller im Anschluss an das Ausbildungsdo-

Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives, in: *Implicit Religion* 14 (2011), 433–453.

4 Siehe den von Beitrag *Hermisson*, in diesem Band, 63–88, sowie unten Punkt 4.

kument der GEKE für »gelebten Glauben«, des Weiteren wird in den Titeln von Corinna Dahlgrün sowie von Gerhard Knodt von »geistlicher Beratung« bzw. »geistlicher Existenz« gesprochen. Bei alledem gilt: »Mit keinem der überkommenen Termini wie *praxis pietatis*, »Frömmigkeit«, »gelebter Glaube« oder »geistliches Leben« wäre eine vergleichbare Rezeption vorstellbar.«⁵

Für die weitere Diskussion empfiehlt es sich in jedem Fall, spezifische Begriffsmerkmale des eigenen Verständnisses von Spiritualität etc. offen zu legen und zu begründen.⁶ Beachtenswert ist m.E. das von Jan Hermelink vorgeschlagene Verständnis von Spiritualität »als kritische Überschreitung des institutionell Vorgegebenen hin auf ein neues, ganzheitliches Erleben des Subjekts«, das sich »nicht nur in den Gegenständen, sondern auch in den Lehr- und Lernformen finden«⁷ lässt. In theologischer Hinsicht entspricht dies der Einsicht, dass der Heilige Geist nicht nur in der Kirche »weht«, sondern ein für Menschen unverfügbares Geschehen darstellt, das gewissermaßen nur als Geschenk empfangen werden kann. Ein solches Verständnis von Spiritualität vermag zudem eine Brücke für den interreligiösen Dialog bis hin zum Dialog mit konfessionslosen Menschen bilden. Umgekehrt stellt sich jedoch auch die kritische Frage, in welchem Verhältnis Zeitgeist und Heiliger Geist zueinander stehen und anhand welcher Kriterien man die Geister zu scheiden versucht.

4. Begriffsfeld »spirituelle Bildung«

Die begriffliche Problematik verschärft sich noch einmal, wenn in manchen Ausbildungsdokumenten von »spiritueller Kompetenz« gesprochen wird. Die Verbindung von »Spiritualität« mit dem gleichermaßen trendigen Kompetenzdiskurs klingt jedoch besser als sie inhaltlich betrachtet ist: Bei Spiritualität handelt es sich um keine operationalisierbare Fähigkeit, über die man wie bei Lese- oder Schreibkompetenz selbst verfügen kann. So sehr der Verfasser im Blick auf religiöse Bildung davon überzeugt ist, dass hier die Rede von religiöser Kompetenz als operationalisierbarer Teilbereich von religiöser Bildung sinnvoll und weiterführend ist, so sehr ist er im Blick auf spirituelle Kompetenz oder auch »Glaubens-Kompetenz« skeptisch: Beides unterläuft letztlich die Unverfügbarkeit des Wirkens Gottes – im Unterschied zur Verfügbarkeit über »äußere« religiöse Formen wie religiöse Kommunikation, religiöses Ausdrucksverhalten und religiöse Inhalte. Als Gegenargument kann man zwar anführen, dass be-

5 Dies., in diesem Band, 21.

6 In diesem Sinn sei etwas kritisch angemerkt, dass in dem an sich interessanten Beitrag von Knodt »geistliche Existenz« als Begriff im Titel aufgenommen wird, ohne dass dieser im Beitrag näher definiert würde, vgl. Knodt, in diesem Band, 113–141.

7 Hermelink, in diesem Band, 27 (ohne die Hervorhebung im Original).

stimmte Teilfacetten von Spiritualität auch operationalisierbar sind, jedoch handelt es sich dabei m. E. eher um Epiphänomene von Spiritualität, und es gerät auf diese Weise das Wesen von Spiritualität aus den Blick, für das die persönliche Dimension zentral ist. Im Unterschied dazu stellt jedoch »spirituelle Bildung« eine sinnvolle Begriffsverbindung dar, weil der Bildungsbegriff analog eine Unverfügbarkeit und Zweckfreiheit zum Ausdruck bringt.

5. Pfarramtstudierende und VikarInnen als »Adressaten«

Blickt man auf die voranstehenden Beiträge zurück, dann lässt sich feststellen, dass insbesondere Studierende der Theologie divergent wahrgenommen und daraus wiederum unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen werden: Auf der einen Seite spricht Wilfried Härle von Studierenden, »in denen die Motivation zum Theologiestudium im Kontext des kirchlichen Lebens der Herkunftsgemeinde (in deren gottesdienstlichem Leben, in deren Jugendarbeit oder im Zusammenhang mit ihrer Konfirmandenzeit) entstanden ist« und diese ihre »Aufgaben als Mitarbeiter in der Gemeinde während des Studiums weiterhin engagiert wahrnehmen und regelmäßig Jugendgruppen leiten, Andachten und Gottesdienste halten, Freizeiten mitgestalten oder leiten etc.«. Vor diesem Hintergrund problematisiert er, »dass der Dauerkontakt zur Heimat- und Herkunftsgemeinde nicht genügend Distanz entstehen lässt«⁸. Auf der anderen Seite wirft Gerhard Knodt die Frage auf: »Wie vermittelt man die fundamentalen Vollzüge evangelischer oder gar lutherischer Spiritualität an eine Generation von Studierenden, die in nicht unerheblichen Teilen dem (agendarischen) Gottesdienst entfremdet ist bzw. dort niemals Heimat gefunden hat?«⁹. Eine wiederum anders geartete Beobachtung bringt Ralph Kunz zum Ausdruck: »Wir stellen ... seit Jahren fest, dass Studierende, die sich für Theologie interessieren, nicht in erster Linie an eine Berufskarriere in der Kirche denken. Auch der Bildungsdurst hält sich in Grenzen. Aber es gibt einen spirituellen Hunger.«¹⁰ Diese unterschiedlichen Wahrnehmungen von Theologiestudierenden schließen sich keineswegs gegenseitig aus, weil in Anbetracht der generellen Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen mit ganz unterschiedlichen Ausgangslagen bei Theologiestudierenden zu rechnen ist. Gerade weil jedoch aus den jeweiligen Beobachtungen unterschiedliche Schlussfolgerungen hinsichtlich spiritueller Bildung gezogen werden, wäre eine repräsentative empirische Erhebung in dieser Hinsicht weiterführend. Zwar gibt es einzelne jüngere empirische Stu-

⁸ Härle, in diesem Band, 56.

⁹ Knodt, in diesem Band, 127.

¹⁰ Kunz, in diesem Band, 170.

dien, ungeachtet dessen fehlt eine empirische Studie bei Theologiestudierenden speziell im Blick auf ihre Prägungen von Spiritualität und ihre diesbezüglichen Erwartungen im Studium.¹¹

6. Spirituelle Angebote im Ausbildungskontext

Vergleichbar zu Sabine Hermissons Analyse der Ausbildungsordnungen wäre an theologischen Fakultäten sowie im Kontext des Vikariats zu erheben, wie spirituelle Angebote faktisch durchgeführt und rezipiert werden. Letztlich ginge es darum, in einem weiteren Rahmen das zu erfassen, was Corinna Dahlgrün und Ralph Kunz von ihren eigenen spirituellen Angeboten im universitären Kontext berichten und Christoph Vogel von einer Mentorentagung bezüglich Vikariat.¹² Dabei könnte nicht nur allgemein ein Überblick über die verschiedenen Formen spiritueller Angebote erreicht werden. Vielmehr könnte der Vergleich des spirituellen Angebots zwischen den verschiedenen Ausbildungsstandorten sowie der Vergleich mit dem »Ideal« der Ausbildungsordnungen zu einer gegenseitigen Anregung und Kritik führen. Des Weiteren könnten auch spezifische Aspekte wie z. B. die von Vogel thematisierte Problematik näher untersucht werden, ob und aus welchen Gründen die spirituellen Angebote »vor allem bei externen Expertinnen und Experten«, nicht aber bei »Mentorinnen und Mentoren in den Kirchengemeinden innerhalb eines Vikariates oder auch eines Gemeindepraktikums«¹³ absolviert würden.

Erhebungen wie diese stellen nicht zuletzt einen wichtigen Ausgangspunkt für weitere Forschungsarbeiten dar, in denen Effekte dieser spirituellen Angebote näher untersucht werden.

7. Effekte spiritueller Angebote

Der Verfasser selbst ist zwar, wie oben unter 4. dargelegt, ausgesprochen skeptisch, was »spirituelle Kompetenz« anbelangt. Gleichwohl müssen sich diejenigen befragen lassen, die von einer »spirituellen Kompetenz« sprechen, in welcher Hinsicht dieses Konstrukt überprüfbar und messbar ist. Die bloße Behauptung einer spirituellen Kompetenz ohne jegliche Bemühungen um eine Operationalisierung dieses Konstrukts würde nämlich dem gegenwärtigen bil-

11 In diesem Zusammenhang könnte auch überprüft werden, ob Erwartungen von Lehramtsstudierenden hinsichtlich universitärer Praxisphasen auf Angebote für spirituelle Bildung einfach übertragbar sind (so aber Knodt in diesem Band, 116–118).

12 Vgl. *Dahlgrün*, in diesem Band, 145–161, *Kunz*, ebd., 163–179 sowie *Vogel*, ebd., 103–111.

13 Ebd., 108.

dungswissenschaftlichen Kompetenzverständnis in keiner Weise gerecht werden.

Darüber hinaus finden sich auch in diesem Band zahlreiche unterschiedliche und oft auch entgegen gesetzte Behauptungen, welche positiven bzw. negativen Auswirkungen eintreten würden, wenn (keine) spirituelle Bildung im Theologiestudium stattfindet. Diese Aussagen stützen sich in der Regel auf individuelle Erfahrungen, da es diesbezüglich bislang keine validen und reliablen empirischen Studien gibt. Aus diesem Grund wäre es zumindest wünschenswert, wenn in einem ersten Schritt qualitative Interviewstudien durchgeführt würden, um diesbezügliche Erfahrungen miteinander vergleichen und differenzierter kategorisieren zu können.

Ein letzter Punkt: In dem Beitrag von Gerhard Knodt ist zwar unter Berufung auf die Studie von Thomas Heller davon die Rede, dass »verschiedene Faktoren religiösen Verhaltens ... überprüfbar zum erfolgreichen Theologiestudium«¹⁴ betragen würden, wobei speziell dem Beten und dem Gottesdienstbesuch ein nachweisbarer Effekt zugeschrieben wird. Hier ist jedoch Vorsicht geboten: Insbesondere ist zu bedenken, dass in der Studie von Heller keine kausale Wirkung von Beten/Gottesdienstbesuch auf den »Erfolg im Studium« nachgewiesen wird, sondern nur eine signifikante Korrelation zwischen diesen beiden Faktoren.¹⁵ Da es keineswegs undenkbar ist, dass auch das Theologiestudium einen kausalen Effekt auf Beten / Gottesdienstbesuch besitzt, wäre die Kausalität zwischen beiden Faktoren noch genauer zu untersuchen.

8. Theologiestudium und spirituelle Bildung

Auch die Beiträge dieses Bandes dokumentieren, dass es sich hier um einen ganz neuralgischen Punkt handelt. Teilweise kann man dies bereits an den obigen Feststellungen zu den Theologiestudierenden als Adressaten beobachten: Je nach Standpunkt wird ein ganz bestimmter Typ von Theologiestudierenden hervorgehoben, um daraus bestimmte Schlussfolgerungen für oder gegen spirituelle Bildung im Kontext des Theologiestudiums zu ziehen. Für manche Thesen wünschte man sich geradezu, dass sie als Hypothese im Rahmen einer empirischen Studie überprüft würden. Exemplarisch sei hier das folgende Statement von Corinna Dahlgrün herausgegriffen: »Auch die geistliche Kompetenz ist also schon, wenn nicht im Elternhaus, so doch mindestens im Studium in ersten Ansätzen zu lernen, keinesfalls erst im Vikariat oder in den ersten Amtsjahren – wer sie hier nicht hat, steht in der Gefahr, geistig und geistlich

¹⁴ Knodt, in diesem Band, 137.

¹⁵ Vgl. Heller, Studienerfolg im Theologiestudium, bes. 202–206.

auszubluten und in einem Burnout auch des Glaubens zu landen.«¹⁶ Aussagen wie diese, die sich pro und contra spirituelle Bildung im Theologiestudium finden lassen, entbehren einer verlässlichen empirischen Grundlage. So ist beispielsweise zu bedenken, wie unterschiedlich geprägt Theologiestudierende das Studium aufnehmen, wie verschieden sich eventuell die gleichen theologischen und – gegebenenfalls – spirituellen »Inputs« im Studium und außerhalb des Studiums auf die einzelnen Studierenden auswirken können und welche mittel- und langfristige Wirkung im Referendariat und Pfarramt mehr oder weniger wahrscheinlich ist.

Besonders strittig ist die Frage nach ergänzenden Lehrveranstaltungen in der ersten Ausbildungsphase, die sich speziell der spirituellen Bildung widmen. Wie bereits angemerkt gibt es weder pro noch contra eine ausreichende Evidenzbasierung, um förderliche oder problematische Wirkungen solcher Zusatzangebote prognostizieren zu können. In dieser Situation ist es m. E. wünschenswert, wenn an bestimmten theologischen Fakultäten im Sinne einer Erprobung ein fakultatives, aber keinesfalls obligatorisches Angebot für spirituelle Bildung besteht.¹⁷ Dabei sind Kolleginnen und Kollegen wie Corinna Dahlgrün oder Ralph Kunz ein Gewinn, die intrinsisch motiviert ein solches freiwilliges Zusatzangebot gestalten. Wünschenswert wäre eine Offenheit dafür, im Rahmen der bestehenden Möglichkeiten die mittel- und langfristigen Wirkungen eines solchen Angebotes zu erheben. Ansonsten verbleibt der Diskurs letztlich im Rahmen einer Behauptungskultur, die sich ab einem bestimmten Punkt im Kreis dreht.

Unabhängig von der Frage nach ergänzenden Lehrveranstaltungen ist es wichtig, dass das Theologiestudium nicht in den jeweiligen wissenschaftlichen Spezialdiskurs der einzelnen theologischen Teildisziplinen auseinanderfällt, sondern bei aller Notwendigkeit der Spezialdiskurse insgesamt eine theologische Kompetenz angestrebt wird, wobei – mit den Worten von Wilfried Härle – eine Orientierung »generell an der Sache (*»res«*) der christlichen Theologie«¹⁸ grundlegend ist. Die Wahrheitsfrage bildet den Ursprung der Theologie bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts und ist auch gegenwärtig im Rahmen der Universität sowie (post-)moderner Gesellschaften nicht weniger existentiell.

16 Dahlgrün, in diesem Band, 148.

17 Vgl. dagegen die Kirchliche Studienbegleitung (KSB) als verpflichtendes Begleitprogramm der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, welches eingehend von Knodt (in diesem Band, 113–141) dargelegt wird.

18 Härle, in diesem Band, 59.

9. Vikariat und spirituelle Bildung

Grundsätzlich besteht im Vikariat gerade durch die Verortung in einer Gemeinde eine besondere Chance für die spirituelle Bildung. Treffend markiert m. E. Christoph Vogel den Ausgangspunkt: »Vikarinnen und Vikare haben sich bereits entschieden, sich mit ihrer Theologie und ihrer Spiritualität und also mit ihrer ganzen Person in den Dienst der Kirche bzw. einer Kirchengemeinde zu stellen. Mitunter vollzog sich diese Entscheidung noch im Modus der Probe, des langsamen Herantastens an die Anforderungen, die auch geistlich an einen werdenden Pfarrer bzw. eine werdende Pfarrerin gestellt werden.«¹⁹

Die Studie von Sabine Hermisson zeigt in dieser Hinsicht ein facettenreiches Angebot, wie spirituelle Bildung im Rahmen des Vikariats gefördert werden kann.²⁰ Gleichzeitig bedarf die von ihr genannte Ambivalenz von Spiritualität als berufsqualifizierender Voraussetzung noch weiterer Aufmerksamkeit: »Diese funktionale Perspektive entspricht dem Kontext Ausbildung und ist insofern stimmig. Zugleich tut sich mit der funktionalen Fokussierung von Spiritualität jedoch insbesondere dort, wo es um das persönliche spirituelle Leben von Vikarinnen und Vikaren geht, eine Spannung auf. Diese Spannung ist in manchen Texten zu greifen.«²¹

Bemerkenswert – und durch weitere Befragungen ausdifferenzieren und zu überprüfen – ist auch die Reaktion von MentorInnen, von der wiederum Christoph Vogel berichtet: »Die Bildung von Spiritualität kann – und solle bitte! – keine zusätzliche Forderung, keine zusätzliche Maßnahme im Vorbereitungsdienst darstellen. Es handele sich doch nicht um einen Zusatz, sondern bedarf ›lediglich‹ erneuter Aufmerksamkeit. Die Bildung von Spiritualität sei doch bereits selbstverständlicher Bestandteil der durch die Mentorinnen und Mentoren verantworteten Ausbildungseinheiten in den Kirchengemeinden.«²²

10. Pfarramt und spirituelle Bildung

Im vorliegenden Band, in dem die Ausbildung im Vordergrund steht, wird dieser Aspekt nicht näher thematisiert. Gleichwohl würde es zu kurz greifen, wenn die weitere Forschungsdiskussion sich allein auf die spirituelle Bildung von Theologiestudierenden und VikarInnen konzentrieren und die entsprechende Fortbildung von PfarrerInnen nicht reflektiert würde.²³ In diesem Zusammenhang

19 Vogel, in diesem Band, 107.

20 Hermisson, in diesem Band, 76–81.

21 Ebd., 67.

22 Vogel, in diesem Band, 104.

23 Vgl. dazu Hermisson, Das Paradox der Funktionalität.

stellen sich u. a. folgende Forschungsfragen: Welche Aufmerksamkeit besitzt dieser Bereich in den verschiedenen Landeskirchen? Welche Angebote spiritueller Bildung bestehen im Fortbildungsbereich? Wie häufig werden Fortbildungen bzgl. Spiritualität durchgeführt? Wie gut werden diese besucht? Welche Erfahrungen lassen sich bei den beteiligten Personen wahrnehmen? Diese Fragen markieren Desiderate für die weitere Forschung.

Literaturverzeichnis

- Ahlers, Botho*, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980.
- Ahme, Michael / Beintker, Michael* (Hg.), Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission / Fachkommission I zur Reform des Theologiestudiums (Pfarramt und Diplom) 1993–2004, Leipzig 2005.
- Albrecht, Christian*, Bildung in der Praktischen Theologie, Tübingen 2003.
- Anselm, Reiner / Hermelink, Jan*, Vom Segen der Differenz. Der Bologna-Prozess klärt die spezifische Struktur kirchlicher Berufstätigkeit, in: PrTh 38 (2003), 117–123.
- Anselm von Canterbury*, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart ²1984.
- Arnold, Jochen*, Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik, Hannover ²2008.
- Assisi, Franz von*, Sonnengesang – Testament – Ordensregeln – Briefe – Fioretti, Zürich 1979.
- Athanasius*, Epistula ad Marcelinum, in: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, hg. von Jean-Paul Migne, Bd. 27, 24 A (Übersetzung aus: Ausgewählte Schriften des Heiligen Athanasius, Erzbischofs von Alexandria und Kirchenlehrers 2, übers. von Josef Fisch, Kempten 1875, 345.
- Baldermann, Ingo*, Psalmen, in: *Christian Möller* (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits, Göttingen / Zürich 1994, 23–34.
- Balthasar, Hans Urs von*, Theologie und Heiligkeit, in: *Ders.*, Verbum Caro. Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln 1960, 195–224.
- Barth, Karl*, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt (Nachschrift des homiletischen Seminars WS 1932/33 in Bonn), Zürich 1966.
- Barth, Karl*, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zollikon-Zürich 1959.
- Bauer, Karl-Adolf*, Art. Pfarrer- / Pfarrerinnenaus- und weiterbildung, in: RGG⁴ 6 (2003), 1211–1216.
- Baumann, Michael*, »Zuo vesperzyt soellend sie anheben ze lesen im Nüwen Testament ...«. Transformation und Transkulturation des Horengottesdienstes in der Zürcher Reformation, in: *Christian Moser / Peter Opitz* (Hg.), Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650, Leiden 2009, 207–235.
- Baumgärtel, Friedrich*, Zur Reform des Theologiestudiums, in: MPTh 42 (1953), 73–92.
- Bayer, Oswald*, Martin Luthers Theologie, Tübingen ²2004.

- Bayer, Oswald, Theologie, Gütersloh 1994.
- Beintker, Michael / Wöller, Michael, Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums / Fachkommission I (Pfarramt, Diplom und Magister Theologiae) 2005–2013, Leipzig 2014.
- Bobert, Sabine, Megatrend Spiritualität, in: Bernd-Michael Haese / Uta Pohl-Patalong (Hg.), Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2010, 201–210.
- Bobert-Stützel, Sabine, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Gütersloh 1995.
- Bobert-Stützel, Sabine, Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie, Göttingen 2000.
- Bohren, Rudolf, Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, München 1964.
- Bohren, Rudolf, Lebensstil. Fasten und Feiern, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Bollnow, Otto Friedrich, Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt / M. u. a. 1981.
- Boltanski, Luc / Chiapello, Ève, Der neue Geist des Kapitalismus, aus dem Französischen von Michael Tillmann, Konstanz 2003.
- Bonhoeffer, Dietrich, Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. Mit einem Einblick in Bonhoeffers Leben und Schaffen, Bad Salzuflen 1966.
- Bonhoeffer, Dietrich, Gemeinsames Leben / Das Gebetbuch der Bibel (DBW 5), München 1987.
- Bonhoeffer, Dietrich, Gesammelte Schriften 1 (Ökumene: Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928–1942), hg. v. Eberhard Bethge, München 1958.
- Bonhoeffer, Dietrich, Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935–1937 (DBW 14), Gütersloh 1996.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung, Gütersloh ¹¹1980.
- Bonhoeffer, Dietrich, Anleitung zur Schriftmeditation, in: Ders., Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935–1937 (DBW 14), Gütersloh 1996, 945–950.
- Bornemann, Wilhelm, Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart. Ein Wort an Dozenten, Pfarrer und Studenten, Leipzig 1885, ²1886.
- Bourdieu, Pierre, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt / M. 2001.
- Braungart, Christiane, Mitteilung durch Darstellung. Schleiermachers Verständnis der Heilsvermittlung, Marburg 1998.
- Brecht, Martin, Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei, in: Heiko Obermann (Hg.), Reformiertes Erbe, Zürich 1993, 49–62.
- Brueggemann, Walter, Psalms and the Life of Faith. A Suggested Typology of Function, in: JSOT 17 (1980), 3–32.
- Brueggemann, Walter, The Costly Loss of Lament, in: JSOT 36 (1986), 57–71.
- Bucher, Anton, Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Weinheim / Basel ²2014.
- Bukowski, Peter, Rückfragen an die akademische theologische Ausbildung, in: PTh 89 (2000), 474–482.
- Bünker, Michael / Jaeger, Bernd (Hg.), Frei für die Zukunft. Evangelische Kirchen in Europa, Leipzig 2013.
- Chrysostomos, Johannes, Expositio in Psalmum XLI, in: Patrologiae cursus completus. Series Graeca, hg. von Jean-Paul Migne, Bd. 55, Paris 1862.

- Cornelius-Bundschuh, Jochen*, Auf der Schwelle beten lernen! Zur geistlichen Bildung in der theologischen Ausbildung, in: *Julia Koll / Regina Sommer* (Hg.), *Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2012, 141–153.
- Cornelius-Bundschuh, Jochen / Scherle, Peter*, Die zweite Theologische Ausbildung im Horizont der Bildung für den Pfarrdienst, in: *PTH 97* (2008), 420–436.
- Dahlgrün, Corinna*, »Die Heilung der Gottlieb Dittus und die Erweckung in Möttlingen – Geschichte eines Scheiterns? Über das Verstehen und Bewerten von Erfahrungen«, in: *Katharina Karl* (Hg.), *Scheitern und Glauben als Herausforderung*, Würzburg 2014 (Originalausgabe als e-book 2013), 67–91.
- Dahlgrün, Corinna*, Ars moriendi nach Noten. Bachs Passionen als Gestalt evangelischer Spiritualität heute, in: *Andreas Kubik* (Hg.), *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge*, Göttingen 2011, 193–206.
- Dahlgrün, Corinna*, Die Gabe, die Geister zu unterscheiden. Von den Kriterien christlicher Spiritualität, in: *Ralph Kunz / Claudia Kohli-Reichenbach* (Hg.), *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 81–97.
- Dahlgrün, Corinna*, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin / New York 2009.
- Dahlgrün, Corinna*, Gott schenkt Gnade – auch mir? Vom Zuspruch der Gnade in der Seelsorge und von der Schwierigkeit, sie anzunehmen, in: *Rainer Rausch* (Hg.), *Gnade – Sonst nichts! Protestantische Positionen*, Hannover 2014, 185–206.
- Demacopoulos, George*, *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, Notre Dame 2007.
- Deutz, Rupert von*, *De divinis officiis – Der Gottesdienst der Kirche. Auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke neu herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz*, Freiburg u.a. 1999.
- Die Benediktusregel – *Regula Benedicti*. Lateinisch / Deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron ³2001.
- Dittmer, Johannes*, Das Leben der Kirche und ihrer Lehre, in: *Uta Andréa / Frank Miede / Christoph Schwöbel* (Hg.), *Leben und Kirche*, Marburg 2001, 221–263.
- Dittmer, Johannes*, Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive, Berlin / New York 2001.
- Dorotheus von Gaza*, *Doctrinae Diversae – Die Geistliche Lehre*. Griechisch / Deutsch, Freiburg u. a. 2000.
- Drews, Paul*, *Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums*, Tübingen 1910.
- Ebeling, Gerhard*, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: *Wort und Glaube* 4, Tübingen 1972, 377–419.
- Ebeling, Gerhard*, Frömmigkeit und Bildung, in: *Wort und Glaube* 3, Tübingen 1975, 60–95.
- Eger, Karl*, Art. Pfarrervorbildung und -bildung, in: *RGG*¹ 4 (1915), 1443–1455.
- Eger, Karl*, *Die Vorbildung zum Pfarramt in der Volkskirche*, 1907.
- Engels, Dietrich*, *Religiosität im Theologiestudium*, Stuttgart u. a. 1990.
- Enzner-Probst, Brigitte*, Spiritualität lehren und lernen. Aspekte eines systemisch konzipierten theologischen Didaktik von Spiritualität, in: *Kunz / Kohli-Reichenbach* (Hg.), *Spiritualität im Diskurs*, 113–124.

- Evagrios Pontikos*, Briefe aus der Wüste. Sophia. Quellen östlicher Theologie 24, Trier 1986.
- Erpenbeck, John / Rosenstiel, Lutz von*, Handbuch Kompetenzmessung. Erkennen, verstehen und bewerten von Kompetenzen in der betrieblichen, pädagogischen und psychologischen Praxis, Stuttgart 2003.
- Farley, Edward*, Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education, Philadelphia, PA 1983.
- Feine, Paul*, Zur Reform des Studiums der Theologie, Leipzig 1920.
- Franz von Sales*, Philothea. Anleitung zum frommen Leben, Eichstätt 2005.
- Freeman, Mark*, Rewriting the Self. History, Memory, Narrative, London / New York 1993.
- Gadamer, Hans-Georg*, Das Problem des historischen Bewusstseins. Aus dem Französischen rückübersetzt von Tobias Nikolaus Klass, Tübingen 2001.
- Gergen, Kenneth*, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktionistische Darstellung, in: *Jürgen Straub* (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I, Frankfurt / M. 1998, 170–202.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreiches, in: *Ders.* (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus 2/1, Gütersloh 1992, 12–117.
- Greiffenhagen, Martin* (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart ²1991.
- Greiner, Dorothea / Noventa, Erich / Raschzok, Klaus / Schödl, Albrecht* (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt ... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, Leipzig 2007.
- Greiner, Dorothea*, Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung, in: *Dies. / Noventa / Raschzok / Schödl* (Hg.), Wenn die Seele zu atmen beginnt ... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, Leipzig 2007, 300–317.
- Grethlein, Christian*, Pfarrer – ein theologischer Beruf, Hannover 2008.
- Hadot, Pierre*, Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit, Frankfurt / M. ²2005.
- Hahn, Wilhelm / Wolf, Hans-Heinrich*, Reform des Theologiestudiums, in: *MPTh* 41 (1952), 129–144.
- Härle, Wilfried*, Logos ensarkos und asarkos. Weitreichende Konsequenzen aus dem Prolog des Johannesevangeliums, in: *Felix Unger* (Hg.) Sieben Positionen zum Logos, 13–26.
- Harms, Silke*, Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der »Exerzitien im Alltag«, Göttingen 2011.
- Hassiepen, Werner / Herms, Eilert* (Hg.), Grundlagen der theologischen Ausbildung und Fortbildung im Gespräch. Die Diskussion über die »Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD«. Dokumentation und Erträge 1988–1993, Stuttgart 1993.
- Hauenstein, Philipp*, Mittendrin – und doch am Rand. Überlegungen zu einem interkulturellen Leben und Arbeiten in Mission und kirchlicher Entwicklungshilfe, Neuen-dettelsau 2002.
- Hauschildt, Eberhard*, Theologische Bildung und pastorale Kompetenz. Eine Antwort auf Peter Bukowskis Rückfragen, in: *PTh* 89 (2000), 483–489.

- Heller, Thomas, Studienerfolg im Theologiestudium. Exemplarische Befunde einer deutschlandweiten Panelstudie zur Identifizierung und Quantifizierung persönlicher Bedingungsfaktoren des Studienerfolgs bis zum fünften Semester bei Studierenden der Evangelischen Theologie (Pfarr- /Lehramtsstudiengänge), Jena 2011.
- Hermisson, Sabine, Das Paradox der Funktionalität. Was leistet geistliche Begleitung in der Aus- und Fortbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern?, in: PTh 100 (2011), 149–162.
- Hermisson, Sabine, Modelle zur Förderung von Spiritualität in Vikariat und kirchlicher Studienbegleitung, in: Kunz / Kohli-Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs, Zürich 2012, 143–157.
- Hermisson, Sabine, Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf. Eine Bestandsaufnahme im Dialog mit George Lindbecks Überlegungen zum Thema, in: ZThK 108 (2011), 225–251.
- Hermisson, Sabine, »Spirituelle Kompetenz«. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf, Göttingen, im Erscheinen.
- Hermes, Eilert, Was heißt »theologische Kompetenz«?, in: WzM 30 (1978), 253–265.
- Herrmann, Wolfgang, Theologische Ausbildung und ihre Reform, Münster 1976.
- Huber, Wolfgang, Kirchenleitung theologisch verantworten. Überlegungen zum Verhältnis von Kirchenleitung und Theologie, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft, Hannover 2006, 36–46.
- Illouz, Eva, Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe. Aus dem Englischen von Michael Adrian, Frankfurt / M. 2009.
- Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Pastores dabo vobis« an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart, Bonn 1992.
- Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung. Sämtliche Werke 1, hg. von Ulrich Dobhan OCD / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters OCD, Freiburg u. a. ⁶1995.
- Josuttis, Manfred, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996.
- Josuttis, Manfred, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002.
- Karle, Isolde, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010.
- Käsemann, Ernst, Kritik eines Reformvorschlags, in: EvTh 6 (1952/53), 245–259.
- Kasper, Walter, Priesterbildung und Priesterausbildung heute. Theologische Überlegungen zu den neusten Umfrageergebnissen, in: ThQ 155 (1975), 300–318.
- Kelsey, David, Between Athens and Berlin. The Theological Education Debate, Grand Rapids, MI 1983.
- Kelsey, David, To Understand God Truly. What's Theological about a Theological School, Louisville, KY 1992.
- Keupp, Heiner u. a. (Hg.), Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Hamburg ⁴2008.
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006.
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft, Gütersloh 2003.

- Klessmann, Michael*, Personale Kompetenz im Pfarramt, in: *Ders.*, Pfarrbilder im Wandel. Ein Beruf im Umbruch. Neukirchen-Vluyn 2001, 67–84.
- Knoblauch, Hubert*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Berlin / New York 2009.
- Knodt, Gerhard*, Geistliches Leben einüben. Von »Unterscheidungsgabe« und »Praxis« bei den Wüstenvätern und heute, in: *ThBeitr* 40 (2009), 255–272.
- Kohli-Reichenbach, Claudia*, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs, Berlin / New York 2012.
- Kohli-Reichenbach, Claudia*, Umgekehrte Vorzeichen in der geistlichen Begleitung, in: *PTh* 99 (2010), 316–327.
- Kolodiejchuk, Brian* (Hg.), Komm, sei mein Licht. Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta (Originaltitel: Come Be My Light, übersetzt von Katrin Krips-Schmidt), München 2007.
- Körtner, Ulrich*, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.
- Körtner, Ulrich*, Geist und Ungeist heutiger Spiritualität. Die neureligiöse Unübersichtlichkeit, in: *Lernort Gemeinde* 17 (1999), 8–13.
- Knellwolf, Ulrich*, Musik in der evangelisch-reformierten Kirche, in: *Alfred Ehrensperger / Klaus Knall* (Hg.), Musik in der evangelisch-reformierten Kirche. Eine Standortbestimmung, Institut für Kirchenmusik der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 1989, 45–86.
- Kretschmar, Georg*, Das Priestertum des Getauften und des Amtsträgers im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: *Ders.*, Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. von Dorothea Wendenbourg, Göttingen 1999, 277–299.
- Krusche, Werner*, Geistliche Begleitung im Theologiestudium, in: *Helmut Begemann / Carl-Heinz Ratschow* (Hg.), Kirchlicher Dienst und theologische Ausbildung, Bielefeld 1985, 216–229.
- Kunz, Ralph*, Die historische Einordnung der Gregorianik-Renaissance im 20. Jahrhundert und die Rezeption der Tagzeitenliturgie im Umfeld der Gesangbuchrevision in den 1990er Jahren in der Schweiz, in: *Református Szenle* 104 (2011), 532–542.
- Kunz, Ralph*, Gottesdienst evangelisch reformiert, Zürich 2003.
- Kunz, Ralph / Kohli-Reichenbach, Claudia* (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012.
- Lindbeck, George*, Spiritual Formation and Theological Education, in: *Theological Education* 24 / Supplement I (1988), 10–32.
- Lohfink, Gerhard*, Jesus and Community. The Social Dimension of Christian Faith, Philadelphia, PA 1982.
- Loyola, Ignatius von*, Die Exerzitien, Einsiedeln / Freiburg ¹²1999.
- Luther, Martin*, Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt (1521), in: *Ders.*, Schriften 2, hg. von Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling, Frankfurt / M. 1990.
- Luther, Martin*, Von den guten Werken, WA 6, 202–276 und Dr. Martin Luthers Kirchen-Postille. Predigten über alle Episteln für alle Sonn- und vornehmsten Festtage des ganzen Jahres zur religiösen Erbauung in den Familien aller Stände, illustriert, Vorwort von 1888, Dresden 1888 (= WA 10 I.1).

- Möller, Christian, Das Kloster im Alltag. Reformatorische Spiritualität als Leidenschaft für das Alltägliche, in: Kunz / Kohli-Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs, 73–80.
- Moser, Christian / Opitz, Peter (Hg.), Bewegung und Beharrung: Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650, Leiden / Boston 2009.
- Müller, Judith, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001.
- Nicolay, Markus, Zeitgerechte Priesterbildung. Berufsbiographische Analysen – systematische Vergewisserungen – pastoral-theologische Perspektiven, Berlin / Münster 2007.
- Nieden, Marcel, Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen 2006.
- Peng-Keller, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010.
- Peng-Keller, Simon, Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens, in: GuL 84 (2011), 236–249.
- Petzold, Hilarion, Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden einer schulenübergreifenden Psychotherapie 1: Klinische Philosophie, Paderborn 2003.
- Pitzele, Peter, Scripture Windows. Towards a Practice of Bibliodrama, Los Angeles, CA 1998.
- Plieth, Martina, Kompetenz und Performanz als Kategorien pastoraltheologischen Denkens und Handelns, in: PTh 90 (2001), 349–367.
- Plüss, David, Religiöse Erfahrung zwischen Genesis und Performanz. Praktisch-theologische Erkundungsgänge, in: ZThK 105 (2008), 242–257.
- Pollack, Detlef, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- Popp-Baier, Ulrike, From Religion to Spirituality – Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion, in: Journal of Religion in Europe 3 (2010), 34–67.
- Raschzok, Klaus (Hg.), Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich, Leipzig 2000.
- Raschzok, Klaus, Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt, in: Kunz / Kohli-Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs, 13–36.
- Ricoeur, Paul, La fonction herméneutique de la distanciation, in: Ders., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2, Paris 1986, 101–117.
- Rössler, Dietrich, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986.
- Ruhbach, Gerhard, Art. Hochschulen, Kirchliche, in: TRE 15 (1986), 423–434.
- Ruhbach, Gerhard, Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens, Göttingen 1987.
- Sales, Franz von, Philothea. Anleitung zum frommen Leben, Eichstätt 2005.
- Scharer, Matthias, (Wie) lässt sich die Spiritualität von Religionslehrerinnen und Religionslehrern fördern?, in: Ludwig Rendle (Hg.), Religion unterrichten und leben. Spiritualität von Religionslehrerinnen und Religionslehrern, Donauwörth, 2009, 26–41.
- Schaupp, Klemens, Geistliche Begleitung – Abgrenzung und Kooperation mit anderen Begleitungsdiensten, in: »Da kam Jesus hinzu ...« (Lk 24,15). Handreichung für geistliche Begleitung auf dem Glaubensweg, Bonn 2001.

- Scherle, Peter*, Der Protestantismus und die Spiritualität – Eine evangelische Orientierung, in: *Ders.* (Hg.), *Fromm und frei. Evangelische Spiritualität weitergedacht*, Berlin 2009, 8–85.
- Schleiermacher, Friedrich*, *Die christliche Sitte*, hg. von Ludwig Jonas, Berlin ²1884.
- Schleiermacher, Friedrich*, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, ¹1830, krit. Ausgabe hg. v. *Heinrich Scholz*, Leipzig 1910 / Hildesheim ⁴1961.
- Schleiermacher, Friedrich*, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, hg. von Dirk Schmid, Berlin 2002.
- Schleiermacher, Friedrich*, *Theologische Enzyklopädie (1831/1832)*. Nachschrift von David Friedrich Strauss, hg. von Walter Sachs, Berlin / New York 1987.
- Schleiermachers, Friedrich*, *Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg. von Jakob Frerichs, Berlin 1850.
- Schniewind, Julius*, Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes, in: *Ders.*, *Geistliche Erneuerung*, Göttingen 1981, 123–147.
- Schödl, Albrecht*, »Unsere Augen sehen nach dir«. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, Leipzig 2006.
- Schröder, Bernd*, *Fides quaerens expressionem. Frömmigkeit als Thema der Praktischen Theologie*, in: *IJPT* 6 (2002), 169–197.
- Schubarth, Wilfried / Speck, Karsten / Seidel, Andreas* (Hg.), »Nach Bologna: Praktika im Studium – Pflicht oder Kür? Empirische Analysen und Empfehlungen für die Hochschulpraxis«, Potsdam 2011.
- Schweitzer, Friedrich*, Zwischen Theologie und Praxis. Unterrichtsvorbereitung und das Problem der Lehrbarkeit von Religion, in: *JRP* 7 (1990), 3–41.
- Seifert, Frank*, Eine Fülle von Erwartungen. Pfarrer oder Pfarrerin – ein anspruchsvoller aber schöner Beruf, in: *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 66 (2011), 301–304.
- Seitz, Manfred*, Art. Frömmigkeit II, in: *TRE* 11 (1983), 674–683.
- Seitz, Manfred*, Die Aufgabe der praktischen Theologie, in: *Eberhard Jüngel u. a.* (Hg.), *Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, München 1968, 65–80.
- Seitz, Manfred*, *Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität*, Göttingen 1985.
- Seitz, Manfred*, Spiritualität im Theologiestudium. Überlegungen und Vorschläge, in: *Markus Ambrosy / Christian Grethlein / Johannes Lähnemann* (Hg.), *Divinum et humanum. Religions-Pädagogische Herausforderungen in Vergangenheit und Gegenwart*, Frankfurt / M. u. a., 1996, 269–273.
- Sölle, Dorothee*, *Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«*, München ⁴2001.
- Spener, Philipp Jacob*, *Pia desideria*, hg. von Kurt Aland, Berlin ³1990.
- Spener, Philipp Jacob*, *Umkehr in die Zukunft. Reformprogramm des Pietismus – Pia desideria*, in neuer Bearbeitung hg. von Erich Beyreuther, Gießen / Basel ²1975.
- Stählin, Wilhelm*, *Die ausgesonderten Tage. Von Sinn und Praxis geistlicher Wochen*, Kassel 1954.
- Stolina, Ralf*, Lebens-Gespräch mit Gott. Zur theologischen Grundlegung geistlicher Begleitung, in: *PTH* 99 (2010), 288–305.
- Stollberg, Dietrich*, Was ist die theologische Basis geistlicher Begleitung? Ein kritischer Zwischenruf, in: *PTH* 99 (2010), 39–57.

- Straub, Jürgen*, Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung, in: *Ders.* (Hg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*, Frankfurt / M. 1998, 81–169.
- Strauss, Anselm / Corbin, Juliet*, Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Weinheim 1996.
- Streib, Heinz / Hood, Ralph*, »Spirituality« as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives, in: *Implicit Religion* 14 (2011), 433–453.
- Te Deum Stundengebet im Alltag, hg. von *Benediktinerabtei Maria Laach / Verlag Katholisches Bibelwerk*, 2013.
- Teuffel, Jochen*, Mission als Namenszeugnis, eine Ideologiekritik in Sachen Religion, Tübingen 2009.
- Tillich, Paul*, Systematische Theologie 1, Berlin / New York (1951) ⁸1984.
- Tödt, Heinz Eduard*, Studentisches Votum zur Frage der Reform des Theologiestudiums, in: *ZThK* 50 (1953), 99–12.
- Vella, Jane*, Dialogue Education at Work. A Case Book, San Francisco, CA 2004.
- Vella, Jane*, Learning to Listen, Learning to Teach. The Power of Dialogue in Educating Adults, San Francisco, CA 2002.
- Vogel, Christoph*, Ist Spiritualität lehrbar? Überlegungen aus der Perspektive theologischer Ausbildung, in: *PTh* 101 (2012), 489–502.
- Waaijman, Kees*, Spirituality. Forms, Foundations, Methods, Leuven u. a. 2002.
- Wagner-Rau, Ulrike* Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2009.
- Wainwright, Geoffrey*, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology, Oxford / New York 1980.
- Weinert, Franz*, Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit, in: *Ders.* (Hg.), *Leistungsmessungen in Schulen*, Weinheim ²2002, 17–31.
- Wenger, Etienne / McDermott, Richard / M. Snyder, William*, Cultivating Communities of Practice: A Guide to Managing Knowledge, Boston, MA 2002.
- Weyel, Birgit*, Praktische Bildung zum Pfarrberuf, Tübingen 2006.
- Weyel, Birgit*, Pfarrberuf. Amt / Amtsverständnis / Profession / pastoraltheologisches Leitbild, in: *Wilhelm Gräb / Dies.* (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 639–649.
- Zander, Hans Conrad*, Die emanzipierte Nonne. Gottes unbequeme Freunde, Münster 2004.
- Zimmerling, Peter*, Bonhoeffer als Praktischer Theologe, Göttingen 2006.
- Zimmerling, Peter*, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003.
- Zimmerling, Peter*, Integration der Spiritualität in das Studium der evangelischen Theologie, in: *Kunz / Kohli-Reichenbach* (Hg.), *Spiritualität im Diskurs*, 125–142.
- Zimmerling, Peter*, Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität, in: *PTh* 97 (2008), 130–143.
- Zizioulas, John*, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, Yonkers, NY 1985.
- Zwingli, Huldrych*, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, in: *Thomas Brunschweiler / Samuel Lutz* (Hg.), *Huldrych Zwingli. Schriften* 2, Zürich 1995, 402.

Begriffsregister

- Alltag 77f., 99, 108, 133, 161
Amt 12, 34, 36f., 39, 47, 64, 67, 85, 87, 92f., 128, 138f.
Andacht 96, 122, 124, 131, 145, 168, 175, 186
Anfechtung 46, 136, 140, 150
Aszetik 19, 100, 128f., 135f., 177
Ausbildung 7, 12f., 20, 22f., 32, 34–37, 40f., 61–63, 67–70, 72f., 76, 78, 81f., 85–87, 92f., 95, 101, 103–105, 107f., 113–116, 118, 122f., 125f., 128, 134f., 137–139, 178f., 184, 190
– theologische 11, 16–18, 25, 41, 54, 91–94, 96–100, 118, 130, 161, 168, 183
Ausbildungsphase 87, 103, 106, 110, 113–115, 117, 120, 140, 189

Beruf 30, 39, 54f., 72, 106, 113, 115, 125, 127, 131, 133, 146
Berufung 54, 57, 69, 97, 125f., 188
beten 13, 26, 103f., 111, 122, 129f., 134–137, 140, 152, 155, 168–170, 174f., 179, 188
Bibel 11, 17f., 34, 80, 99, 103, 126, 130, 135, 140, 152, 163f., 169–172
Bildung 8, 18, 49, 68f., 75, 81, 103–106, 108, 111, 120f., 123, 127, 130, 134–140, 147, 165f., 168f., 176, 179, 184–186, 188, 190
Bildungsprozess 65, 97, 105f., 118, 129, 137
Biografie 18, 75

charismatisch 81, 125, 136, 173
Christ 19, 40, 46, 107, 126, 139f., 146

dunkle Nacht 13, 151

empirisch 7, 11, 14, 29f., 52, 61, 63, 76, 83, 105, 114, 137, 184, 186–189
Entwicklung 13, 16f., 35, 48, 61f., 65, 68, 70f., 74, 95, 97f., 100, 105, 107, 109, 120–122, 128, 145, 148, 157, 167f.
Erfahrung 14f., 22, 26f., 28, 41f., 58, 60, 74, 93, 98, 106–108, 110, 115, 126, 132, 136, 148f., 151, 153, 155f., 158, 170–174, 176f., 188
Evaluation 71, 109
evangelikal 81, 124, 146
evangelisch 11, 15f., 19, 30, 63, 65, 68–70, 73, 76–78, 80–82, 91f., 98–100, 105, 111, 114f., 124, 127–129, 131, 133, 135–137, 139, 145–148, 150, 153f., 164, 166, 168, 170, 177, 184
Evangelische Kirche in Deutschland, EKD 16, 35, 59, 67, 87, 94f., 101, 105, 108, 110, 113f., 116, 118f., 140
Exerzitien 18, 80, 108f., 124, 133, 138, 150
Existenz
– geistliche 11, 64, 76, 113, 185
– theologische 35, 62, 74f., 115, 131, 133, 179

Fähigkeit 12, 20, 25, 55, 63f., 66–72, 74, 82, 94f., 97, 111, 113, 118–120, 152, 154, 185

- Fakultät 8, 12f., 19, 28, 32f., 36f., 57f., 63, 91f., 94–97, 100f., 103, 113–116, 135, 147, 164f., 177, 187, 189
 Familie 109, 128, 146, 150, 174
 Fortbildung 11, 78, 94, 101, 109, 114, 116, 118f., 134, 139, 190f.
 Freiheit 16, 32, 37, 40, 82, 95, 99, 111, 113, 127, 137f., 146, 149, 157, 173
 Frömmigkeit 18–21, 26, 52, 55, 62, 75, 80, 82, 91, 93, 107, 111, 115, 124–129, 136, 140f., 150, 155, 164, 168, 170, 185
 Funktion 47f., 67, 69, 75, 81, 155
 funktional 14, 21, 29, 66–70, 74f., 81f., 118f., 132, 134f., 139, 184, 190

 Gebet 17, 46, 58, 69, 77, 79f., 99, 104, 126f., 130f., 136, 146, 150, 152, 155, 166, 168, 177
 Geist, Heiliger Geist 14, 18, 49, 51–54, 58f., 61f., 75, 98, 105, 140, 149, 158, 161, 167, 175, 179, 185
 geistlich 26, 59, 107, 125, 148, 159, 174f., 188, 190
 geistliche Begleitung 11, 64, 67, 78, 80, 83
 geistliche Beratung 8, 153, 156
 Gemeinde 13f., 36, 38, 41, 47, 56, 66, 99f., 107–110, 116, 125, 133, 149, 161, 166f., 186, 190
 Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, GEKE 8, 12f., 67, 71, 87, 91–94, 96, 99f., 185
 Gesellschaft 14, 16, 32f., 35, 39, 41f., 113, 115, 120, 157
 gesellschaftlich 42, 155
 Glaube 8, 12, 18, 21, 60, 70, 74f., 91, 96–100, 125, 131, 137, 140, 177, 185
 Gott 78, 98f., 105, 107f., 126, 130, 135f., 148, 151–155, 157, 159–161, 164, 170, 174f., 177f.
 Gottesdienst 17, 26, 60, 79f., 99, 104, 109, 124, 126f., 130, 135f., 146, 150, 168, 186

 Handlungsfeld 119, 131
 Horengebet 8, 13, 168

 katholisch 82, 124, 170
 Kenntnis 58, 63, 66, 71, 118
 Kirche 8, 11, 15f., 18f., 21, 25, 32, 34–42, 46–51, 53–55, 57, 59, 63, 65f., 68–71, 74, 76–80, 84–88, 91, 95f., 103, 105, 107, 113–116, 119, 121, 123, 125–129, 132, 135–140, 150, 160, 165f., 170, 173, 179, 183, 185f., 189f.
 Kirchengemeinde
 – s. Gemeinde 15, 65, 106–108, 190
 Kirchenleitung 7, 46–54, 62, 75, 100, 113
 Kloster 21, 68, 108, 165
 Kommunikation 71f., 82, 84, 99f., 111, 130, 185
 Kommunität 19, 79
 Kompetenz 12f., 16, 21, 28, 64–70, 72, 74f., 81f., 87, 98, 110, 114, 118–121, 128, 137, 147f., 160, 178, 185
 – geistliche 148, 152, 188
 – spirituelle 11f., 25, 45, 63–66, 70, 73, 81, 98, 119, 132, 185, 187
 – theologische 13, 57, 63f., 76, 94, 118–121, 189
 Kontemplation 11, 136, 150
 Kreuz 150

 Landeskirche 16, 64f., 67, 74, 76, 78, 84–86, 95, 123, 125, 127, 140, 166
lectio divina 170, 178
 Lehrveranstaltung 164, 169
 Literatur
 – spirituelle 15, 137, 148, 151
 Liturgie 134, 169
 lutherisch 136

 Meditation 23, 37, 58, 77, 98, 132, 136, 169
 Mentor/in 83, 103f., 107–109, 122, 131, 175, 187, 190
 monastisch 15, 17, 79–83, 129, 165, 168–170, 179

 Nachfolge 69, 140

 Ökumene 34, 80, 99
 Operationalisierung 187

- Ordination 69, 88, 92–94, 97, 100, 138f.
 orthodox 32, 77, 99, 134, 173
 Ostkirche 80, 152
- Performanz 120, 171
 Personal 38, 130
 persönlich 13, 20, 27f., 31–34, 36, 41f.,
 63f., 66–68, 70–72, 77, 80–82, 84, 91,
 93f., 97f., 100f., 104, 110, 120, 126–128,
 130, 132, 135f., 155, 172f., 176f., 186,
 190
 Persönlichkeit 21, 34, 67, 73, 95, 107, 130,
 157, 176
 Pfarramt 30–32, 35f., 103, 116, 120f.,
 138, 148, 184, 189f.
 Pfarrberuf 7, 11, 13, 16, 18, 20, 26, 29, 63,
 65, 68, 73, 76, 78, 81f., 87, 96f., 103, 105,
 113–116, 121–123, 125–127, 134, 137,
 139
 Pfarrer/innen, Pastor/innen 7, 11f., 19,
 22, 25, 63, 65f., 69–72, 83, 85, 92, 96, 103,
 107, 109–111, 113–116, 118f., 123–126,
 128, 133, 135, 140, 146, 152, 190
 Pfarrhaus 128, 145f.
 Pietismus 18, 21, 75f., 82, 160
 Prägung 12, 26, 28, 57, 66, 72, 120, 124,
 136, 187
 Praktikum 116f., 125, 131
 Praktische Theologie 7, 19, 30, 33, 42, 46,
 49, 114, 116, 164
 Praxis 12f., 17, 19f., 22, 26f., 30, 39–43,
 55f., 58, 61, 68, 70, 72, 76, 82f., 93–95,
 97, 103f., 109f., 113–118, 120–122,
 124f., 130, 133–135, 137, 148f.
praxis pietatis 21, 40, 76, 78, 99, 128,
 145f., 149, 151, 154f., 159, 161, 168, 185
 Predigerseminar 18, 30, 35, 63, 65f., 68,
 71, 74, 77f., 80, 84–86, 107, 109
 Predigt 26, 72, 99, 115, 148, 150, 165
 Profession 114, 176
 professionell 22, 78, 110f., 119, 122
 Professor/in 19, 30–33, 35, 160
 Programm 65, 100, 115, 121, 129, 166, 170
 Psalm, Psalter 163–167, 169–174, 178
 Psychotherapie 78, 157f.
- Qualifikation 119f.
- Reflexion 19, 26, 31, 49, 71f., 79, 93, 100f.,
 107, 128, 130, 145f., 178
 Reform 17f., 25, 28–31, 34f., 37–40, 76,
 85, 92, 116, 160
 Religion 12, 14–16, 18, 20, 22, 27, 53, 60f.,
 93, 97f., 100, 115, 128, 134, 136, 141,
 149, 151, 168, 183f.
 Religionslehrer/in 11f., 16, 22, 114, 124
 Religionswissenschaft 114
- Seele 11, 28, 53, 71, 78, 145, 153, 155,
 158f., 169
 Seelsorge 26, 78, 96, 127, 139, 150, 159,
 164
 Seminar 36, 38f., 75, 77, 101, 108, 116,
 121f., 125, 132, 145, 148, 179
 Sozialisation 107, 118, 123, 128f., 135
spiritual formation 22, 69, 81, 134, 170,
 178
 Spiritualität 7f., 11–23, 25–29, 33, 35,
 40–43, 62–83, 91f., 94f., 97f., 100,
 103–111, 121–140, 146, 148–154, 160f.,
 163–168, 170, 172f., 175f., 178f.,
 183–186, 190f.
- spirituell 11f., 16, 23, 25f., 34, 42, 45, 58,
 63, 65, 67–72, 74, 77–82, 105, 108–110,
 121–124, 126, 129, 133–135, 155, 163,
 170, 173–179, 183, 186f., 189
- Studienbegleitung 8, 11, 21, 65, 78, 84,
 113–115, 118f., 121–123, 126f., 129,
 132–136, 138, 140, 189
- Studierende/r, Student/in 13, 26, 28–34,
 36, 38–41, 57, 91, 93, 95f., 106f., 109f.,
 113, 115–118, 121–130, 132f., 137f.,
 140, 147, 152, 159–161, 168–173, 175f.,
 179, 186, 189
- Studium 17–19, 23, 25–30, 33, 35–37,
 39–42, 45f., 55f., 58f., 62, 93, 100, 106f.,
 109–111, 114, 116–118, 120f., 124–126,
 129f., 132f., 145–147, 160f., 163f.,
 166–170, 176, 178f., 187f.
- studium spirituale* 58, 100, 164
- Subjekt 98, 104–106, 138, 157, 159, 176

- Taizé 11, 80, 124, 136
 Theologe, Theologin 17f., 22, 29, 32, 42,
 47, 51, 54, 57, 73–75, 115, 130, 134f.,
 160, 165, 177, 179
 Theologie 7, 13, 17–20, 22, 25, 27–30, 32,
 34–37, 39–41, 45–55, 57–62, 65, 73–75,
 86, 91, 95–97, 100f., 106f., 113f., 116,
 118, 121, 125, 127–131, 133–137, 140f.,
 145, 148–150, 160f., 164, 168, 170, 179,
 186, 189f.
 Theologiestudium 7, 12, 17, 19–21,
 25–29, 34, 40–42, 45f., 54–59, 61f., 76f.,
 93, 106, 114, 117f., 122, 125f., 129f.,
 137, 139, 145, 148, 164, 176, 179, 186,
 188f.
 Tradition 28, 42, 69, 71, 73, 77, 79–82,
 127, 133, 135f., 138, 147, 151, 168f., 173,
 179
 Traditionen 71
 Übung 8, 13, 18, 27f., 31, 36, 96, 108f.,
 116, 121, 135, 138f., 161, 169–173, 175f.
 Universität 32, 34, 37f., 41, 91, 115, 117f.,
 128, 134, 137, 147f., 160, 164, 189
 Unterscheidung der Geister 26, 149
 Vikar/in 11, 64, 67, 71, 74, 77f., 83, 103,
 106–110, 152, 190
 Vikariat 11, 21, 23, 30, 76–79, 85f., 106f.,
 109, 111, 113f., 116, 118, 130, 139, 147,
 176, 187f., 190
 Wissen 37, 49, 52f., 59, 63, 105, 120,
 145–147, 155, 158, 161, 171f.
 Wissenschaft 17, 19, 22, 37, 40, 52, 55,
 113, 135, 141, 155, 160, 178
 Zweck 48f., 117

Personenregister

- Adrian, Michael 158
Ahlens, Botho 18, 128, 168
Ahme, Michael 94, 101, 114, 116, 118f.
Albrecht, Christian 179
Ambrosy, Markus 19
Andrée, Uta 50
Anselm, Reiner 75
Anselm von Canterbury 60
Aristoteles 138
Arnold, Jochen 134f.
Athanasius 178
Augustinus 175
- Bach, Johann Sebastian 150
Baldermann, Ingo 164
Balthasar, Hans Urs von 179
Barth, Karl 59, 74–76, 82, 130, 148
Bauer, Karl-Adolf 17, 128, 139
Baumann, Michael 17, 167
Baumgärtel, Friedrich 35
Baumgartner, Isidor 121
Bayer, Oswald 141, 161
Begemann, Helmut 126
Beintker, Michael 94, 101, 114, 116, 118f.
Bethge, Eberhard 34, 171
Beyreuther, Erich 160
Bobert-Stützel, Sabine 16, 18f., 21, 129, 136
Bodelschwingh, Friedrich von 32
Bohren, Rudolf 19, 100
Bollnow, Otto Friedrich 119, 138
Boltanski, Luc 98
- Bonhoeffer, Dietrich 13, 18–21, 34–36, 41, 73–76, 82, 105, 130, 140, 147, 150, 160, 171f., 175
Bornemann, Wilhelm 29–33, 42
Bornkamm, Karin 150
Bourdieu, Pierre 135
Braungart, Christiane 48
Brecht, Martin 17
Brueggemann, Walter 172
Brunschweiler, Thomas 166
Bucher, Anton 183
Bukowski, Peter 115, 130
Bullinger, Heinrich 167, 177
Bund, Kerstin 123
Bünker, Michael 12, 91
- Calvin, Johannes 17, 175
Chiapello, Ève 98
Chrysostomos, Johannes 168f.
Cornelius-Bundschuh, Jochen 13, 26, 108, 111, 122f., 125, 128
- Dahlgrün, Corinna 8, 13, 26–28, 145, 149f., 152f., 156, 159f., 185, 187–189
Demacopoulos, George 139
Deutz, Helmut 150
Deutz, Ilse 150
Deutz, Rupert von 150
Dittmer, Johannes 50
Dobhan, Ulrich 151
Dorotheus von Gaza 152f.
Drews, Paul 30, 41

- Ebeling, Gerhard 18, 75, 150, 177
 Eger, Karl 29, 32f.
 Ehrensperger, Alfred 166
 Engels, Dietrich 118
 Enzner-Probst, Brigitte 26f., 97, 164
 Erpenbeck, John 120
 Evagrios Pontikos 150
- Farley, Edward 22
 Feine, Paul 29
 Fisch, Josef 178
 Franz von Assisi 150
 Franz von Sales 155
 Freeman, Mark 156f.
 Frerichs, Jakob 46
 Freud, Sigmund 153, 156
- Gadamer, Hans-Georg 158
 Gergen, Kenneth 156
 Giselbrecht, Rebecca 170
 Gräb, Wilhelm 114
 Graf, Friedrich 32, 114f., 131
 Greiffenhagen, Martin 146
 Greiner, Dorothea 11, 21, 28, 71, 78, 122, 153
 Grethlein, Christian 19, 114, 118, 137
 Gröning, Philip 150
- Haacke, Hrabanus 150
 Hadot, Pierre 138
 Haese, Bernd-Michael 16
 Hahn, Wilhelm 35f., 38–40, 42
 Härle, Wilfried 7, 18, 45, 60, 75, 184, 186, 189
 Harms, Silke 108f.
 Hassiepen, Werner 119
 Hauenstein, Philipp 120, 131
 Hauschildt, Eberhard 114, 121
 Heller, Thomas 137, 188
 Hense, Elisabeth 151
 Hermann, Wolfgang 28f.
 Hermelink, Jan 22, 25, 75, 183, 185
 Hermisson, Sabine 7, 11f., 25–27, 63, 76, 78, 97, 103, 105, 123, 127, 132, 134f., 138, 183–185, 187, 190
- Hermes, Eilert 119
 Herrmann, Wolfgang 39
 Heuser, Uwe 123
 Huber, Wolfgang 113
- Ignatius von Loyola 150
 Illouz, Eva 158f.
- Jaeger, Bernd 12, 91
 Johannes Paul II 87
 Johannes vom Kreuz 13, 151
 Jonas, Ludwig 50
 Jörns, Klaus-Peter 19
 Josuttis, Manfred 20, 23, 100
 Jung, Carl G. 145
 Jüngel, Eberhard 19
- Karl, Katharina 156
 Karle, Isolde 119, 128, 132, 137
 Käsemann, Ernst 35, 37–40, 42
 Kasper, Walter 69
 Kelsey, David 22
 Kempen, Thomas von 168
 Keupp, Heiner 157
 King, Martin Luther 151
 Klass, Tobias 158
 Klessmann, Michael 120
 Knall, Klaus 166
 Knellwolf, Ulrich 166
 Knoblauch, Hubert 14, 22, 27
 Knodt, Gerhard 8, 11, 113, 133, 185–188
 Kohli-Reichenbach, Claudia 11, 19, 21, 26, 100, 164
 Koll, Julia 13
 Kolodiejchuk, Brian 151
 Körtner, Ulrich 14f.
 Kretschmar, Georg 139
 Krips-Schmidt, Katrin 151
 Krusche, Werner 126
 Kubik, Andreas 150
 Kunz, Ralph 8, 11, 13, 19, 21, 26, 163–165, 168, 186f., 189
 Kunze, Anne 123

- Lähnemann, Johannes 19
Lewis, C.S. 151
Lindbeck, George 11, 22, 134f., 139
Lohfink, Gerhard 175
Lubac, Henri du 160
Luther, Martin 17, 20, 46, 73–76, 82, 105, 136f., 139f., 149f., 161

McDermott, Richard 171
Miege, Frank 50
Migne, Jean-Paul 169, 178
Möller, Christian 21, 58, 68, 164
Moser, Christian 17
Müller, Judith 69
Mutter Teresa 13, 151

Nicolay, Markus 69
Nieden, Marcel 17
Norwich, Julian von 151
Noventa, Erich 11, 28, 71, 78, 153

Obermann, Heiko 17

Peeters, Elisabeth 151
Peng-Keller, Simon 136
Petzold, Hilarion 157
Pietz, Hans-Wilhelm 105
Pitzele, Peter 80
Plieth, Martina 120
Plüss, David 171
Pohl-Patalong, Uta 16
Pollack, Detlef 14
Popp-Baier, Ulrike 15

Rad, Gerhard von 160
Rahner, Karl 87, 160
Raschzok, Klaus 11, 19, 28, 71, 78, 128, 135, 153, 177
Ratschow, Carl-Heinz 126
Rausch, Rainer 159
Rendle, Ludwig 12
Ricoeur, Paul 177
Riess, Richard 123f.
Rogers, Carl 154
Rosenstiel, Lutz von 120

Rössler, Dietrich 28f.
Rothgangel, Martin 8, 183
Ruhbach, Gerhard 19, 33

Sachs, Walter 46
Scharer, Matthias 12
Schaupp, Klemens 78
Scherle, Peter 13, 98
Schlatter, Adolf 32
Schleiermacher, Friedrich 7, 18, 29, 45–55, 57–60, 62, 75f., 82, 121, 128, 153, 177, 184
Schlink, Edmund 36
Schmid, Dirk 18, 45
Schmitt, Franciscus 60
Schniewind, Julius 140
Schödl, Albrecht 11, 18, 71, 78, 153
Scholz, Heinrich 29, 46
Schröder, Bernd 20
Schröer, Henning 19f.
Schubarth, Wilfried 117
Schurmann, Anna Marie von 175
Schütz Zell, Katharina 175
Seidel, Andreas 117
Seifert, Frank 140
Seitz, Manfred 19–21, 100, 126f.
Semler, Johann 17f.
Snyder, William 171
Sölle, Dorothee 148
Sommer, Regina 13
Speck, Karsten 117
Spener, Philipp Jacob 18, 23, 76, 160f.
Stählin, Wilhelm 133
Stolina, Ralf 78, 153
Stollberg, Dietrich 28
Straub, Jürgen 156
Strauß, David 46
Stutz, Erwin 34

Tersteegen, Gerhard 151
Teuffel, Jochen 136
Tillich, Paul 59
Tillmann, Michael 98
Tödt, Heinz 38f.

- Vella, Jane 171, 173
Vogel, Christoph 8, 103f., 127, 130, 132,
137, 139, 187, 190

Waaijmann, Kees 155
Wagner-Rau, Ulrike 103
Wainwright, Geoffrey 168
Weinert, Franz 66
Wenger, Etienne 171

Weyel, Birgit 29, 113f.
Wolf, Hans-Heinrich 35f., 38–40, 42
Wöller, Michael 7, 12, 91, 183f.

Zander, Hans 151
Zimmerling, Peter 13, 15, 18, 26f., 58,
100, 103, 107, 109, 164
Zizoulas, John 175
Zwingli, Ulrich 17, 73, 165–169, 177