

Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen
- Abteilung Köln -
Fachbereich Sozialwesen

Bachelor-Thesis im Studiengang Soziale Arbeit

Spiritualität lehren?
Konstruktivismus, Geistliches Leben
und Soziale Arbeit

vorgelegt von

Harald Klein

Matr.-Nr.:504939

am 31.05.2013

Erstleser: Prof. Dr. Joachim Windolph
Zweitleser: Prof. Dr. Michael Ziemons

Vorwort	1
Einleitung: Spiritualität und Konstruktivismus	2
1. Teil: Sprachliche Klärung: „Spiritualität im christlichen, interreligiösen und säkularen Umfeld	4
1.1. Christliche Spiritualität	5
1.2. Spiritualität in Religion(en)	8
1.3. Spiritualität über Religion hinaus	10
1.4. Thesen zu einer univok verständlichen interkulturellen und weltzugewandten Spiritualität	12
2. Teil: Spiritualität in konstruktivistischer Sicht	14
2.1. Heiko Kleve: Wirklichkeit als biologische, psychische und soziale Konstruktion	14
2.2. Kersten Reich: Ein Interaktionistischer Konstruktivismus: Re-/Neu-/Dekonstruktion des Selbst- und Weltverständnisses	19
2.3. Rolf Arnold: ein Emotionaler Konstruktivismus – statt Leben in Containern	21
2.4. Thesen zu einem konstruktivistischen Verständnis von Spiritualität	24
3. Teil: „Spurensuche“: Der „diakonische Mehrwert“ von Spiritualität in der Sozialen Arbeit	28
3.1. Modelle aus der Geschichte der Sozialen Arbeit: in geschichtlichen Längs- und im gegenwärtigen Querschnitt	28
3.1.1. „Rollenwechsel“ im Spätmittelalter und in der Neuzeit: Elisabeth von Thüringen (1207-1231) und Ignatius von Loyola (1491-1556)	29
3.1.2. „Mädchenbildung“ in der Industrialisierung: Katharina Kasper (1820-1898) und Jeanne Trimborn(1862-1919)	30
3.1.3. „Leben in einer Welt ohne Gott“: Charles de Foucauld (1858-1916) und Madeleine Delbrel (1904-1964)	31
	32

3.2. Modelle aus der Geschichte der Sozialen Arbeit im gegenwärtigen Querschnitt	32
3.2.1. Diakonische Basisgemeinschaft „Brot und Rosen“ und „Jesuit Volunteers“	34
3.2.2. Konvent der ADJC in Bonn-Tannenbusch und „In Via“, Köln	35
3.2.3. Die geistliche Familie Charles de Foucaulds und Leben im Geiste Madeleine Delbrel	37
3.3. Thesen zu einem „diakonischen Mehrwert“ von Spiritualität	
4. Teil: „Spuren aufzeigen“: Modelle der Hinführung zum „Geistlichen Leben“	41
4.1. Hinführung zur Achtsamkeit nach Jon Kabat Zinn	43
4.2. Ignatianische Einzelexerziten/Exerziten im Alltag	45
4.3. Exerziten auf der Straße	49
Schluss: Jenseits der „Leitbilder“: „Spiritualität lehren“ als gebotene Aufgabe kirchlicher Institutionen in/trotz/wegen einer konstruktivistisch gedeuteten Selbst- und Weltsicht	53
Anhang 1: Definitionen von Spiritualität	56
Anhang 2: Spiritualität bei Rolf Arnold	57
Anhang 3: Daten zur Spurensuche (zu Kap. 3)	59
Literaturverzeichnis	65

Vorwort

Wir sind auf Erden,
um so lieben zu lernen,
wie Gott liebt,
so frei und heil zu werden,
wie Gott frei und heilig ist,
so zuwendungsfähig für jeden anderen,
wie Gott sich zuwendet zu jedem Du.
Sich diesem ‚Umformungsprozess‘ bewusst auszusetzen,
das ist geistliches Leben.
(P. Reinhard Körner OCD, Geistlich leben,
Leipzig, 1986, 25)

Einer der wichtigsten Sätze in der Liturgie der Priesterweihe ist für mich das Wort des Bischofs: „Nimm hin die Gaben des Volkes für die Feier des Opfers. Bedenke, was Du tust, ahme nach, was Du vollziehst; und stelle Dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes.“ Dabei werden dem neu geweihten Priester symbolisch Brotschale und Kelch hingehalten. Augenscheinlich zielt dieses Wort des Bischofs auf die Liturgie, genauer: auf die Feier der Eucharistie.

Binahe jedes Wort dieses Satzes habe ich neu und über die Feier der Eucharistie hinaus deuten gelernt. Die „Gaben des Volkes“ – das, was einzelne, was Gruppen und Gemeinschaften „mitbringen“; die „Feier des Opfers“ – das Ausrichten dessen, was war und was ist, auf Gott hin. „Bedenken, was Du tust“ – in der Weise der Beziehung zu mir selbst, zu anderen, in der Kommunikation mit anderen, im alltäglichen Leben, in „Gedanken, Worten und Werken“, im Tun wie im Unterlassen. „Ahme nach, was du vollziehst“ – Maß nehmen an Jesus Christus, immer wieder, oft neu. Und am stärksten: mein Leben unter das „Geheimnis des Kreuzes“ stellen. Der Zerbrechlichkeit und dem Gebrochensein menschlichen Lebens die gleiche Berechtigung geben wie dem Heilen, dem Gelungenen, es aushalten und gestalten – all das sind „Umformungsprozesse“, denen ich mich als Priester bewusst aussetzen musste, dann aussetzen wollte. Das ist „geistliches Leben“ – ein Leben, das ich in den vergangenen drei Jahren durchlebt habe. Mein tiefer Dank all denen, die dabei geholfen haben.

Köln, im Mai 2013

Harald Klein

Einleitung: Spiritualität und Konstruktivismus

Spiritualität lehren? *Kann* Spiritualität gelehrt werden? Und *soll* Spiritualität gelehrt werden? Um drei Aufgaben geht es dieser Arbeit:

Die *erste*: der Begriff „*Spiritualität*“ soll in einer alltäglichen, alltagstauglichen Sprache erarbeitet und vorgestellt werden. Ziel ist es, nicht *neben*, sondern *in der* „Welt“ von einem „Geistlichen Leben“ sprechen zu können. „Geistliches Leben“ meint im Fortgang der Arbeit einen bewusst gewollten und gewählten „Umformungsprozess“ des eigenen Lebens, der, so Reinhard Körner (vgl. Körner, Reinhard <1986>, 25), am Mensch gewordenen Gott in Jesus Christus selbst Maß nimmt; später wird von einem Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion der eigenen Wirklichkeit die Rede sein. Doch eins nach dem anderen. Der „geistliche“ Mensch steht nicht neben dem „ungeistlichen“, der „kontemplative“ Mensch nicht neben dem „aktiven“ Menschen – es geht darum, „weltliches“ Tun „geistlich“ deuten zu lernen, „aktives“ Tun „kontemplativ“ verstehen zu lernen. Der erste Teil der Arbeit hat von daher um „*Sprachliche Klärungen*“ zum Inhalt. Christliche Spiritualität wird definiert, wird unterschieden von „Religiosität“ und „Frömmigkeit“, weitet sich auf einen Begriff von Spiritualität in den Religionen und schließlich auf einen Begriff von Spiritualität, der über Religion hinausgeht.

Die *zweite* Aufgabe zielt auf die *indikativische* Fragestellung, ob Spiritualität gelehrt werden *kann*. Dabei wird auf die Lerntheorien des Konstruktivismus und auf einige prominente Vertreter – Heiko Kleve, Kersten Reich, Rolf Arnold - zurückgegriffen. Von hier aus ergeben sich dem Konstruktivismus eigene Blicke auf den Prozess des „Lernens“ und des „Lehrens“. *Lernen* meint hier „eine dauerhafte Verhaltensänderung auf Grund von Erfahrungen – so die allgemeinste Definition. Eine neuere Definition versteht Lernen als Erweiterung des Wissens, der Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Bewältigung von Lebenssituationen.“ (Siebert, Horst<1991>, 161f). Und *Lehren* ist „die Unterstützung von internalen Lernprozessen eines Individuums durch externale Maßnahmen der Lernumweltgestaltung.“ (Mandl, Hans <2004>, 87)

Der im ersten Teil in sechs Thesen herausgearbeitete Begriff wird um die Komponente „*Spiritualität in konstruktivistischer Sicht*“ erweitert. Hier umschreiben sieben Thesen, wie – jetzt: *christliche* - Spiritualität dazu dienen kann, das Gesamt des Lebens von einem Bezugspunkt außerhalb des Lebens her zu deuten und zu verstehen. Mit

diesem Teil ist die (*indikativische*) Frage beantwortet, ob und wie Spiritualität gelehrt werden *kann*.

Eher als Illustration eingeschoben und einem Exkurs über „*Spurensuche*“ von Spiritualität in und für Soziale Arbeit gleichkommend ist der dritte Teil der Arbeit. Anhand von je zwei „spirituellen“ Menschen aus je einer Epoche wird an drei Beispielen gezeigt, wie derselbe Umstand mit der je eigenen spirituellen Deutung zu je verschiedenen Lebensmustern geführt hat. Den *historischen Längsschnitt* verlassend, wird es dann darum gehen, in einem *gegenwärtigen Querschnitt* aufzuzeigen, wie die historischen „Vorgaben“ von „Meister(inne)n des Geistlichen Lebens“ in der Gegenwart wirken und zu heutigen Formen geistigen Lebens und zu Spiritualität in Sozialer Arbeit und für Soziale Arbeit führen können. Im Hinblick auf die Zielgruppe der in der Sozialen Arbeit Tätigen sind die vorgestellten Beispiele bewusst den ihr zugehörigen Tätigkeitsfeldern entnommen. Unnötig zu erwähnen, dass es unzählige andere Beispiele für diesen „Konstruktionsprozess“ von (geistlicher) Wirklichkeit gäbe. Mit sechs weiteren Thesen wird am Ende dieser „Spurensuche“ dann der „diakonische Mehrwert“ von Spiritualität für die Soziale Arbeit beschrieben.

Der vierte Teil der Arbeit will „*Spuren zeigen*“, in denen Spiritualität gelehrt wird und in denen Spiritualität gelernt werden kann. Er ist so aufgebaut, dass er vom Allgemeinen – der Praxis der Achtsamkeit – über einen besonderen Weg – den der Ignatianische Einzelexerziten/Exerziten im Alltag – zu einem Spezifikum in, für, mit der Sozialen Arbeit – den Straßenexerziten – führt. In diesem vierten Teil wird ausgeführt, wie die Thesen zur Spiritualität, die den Abschluss der ersten drei Teile bilden, praktisch umgesetzt werden und in den beschriebenen Maßnahmen einen konstruktivistisch verstandenen internalen Lehr-/Lernprozess mit externaler Gestaltung der Lernumweltgestaltung (s.o.) bilden.

Die *imperativische* Fragestellung, und damit die *dritte Aufgabe*, ob und wer im Rahmen der Sozialen Arbeit Spiritualität lehren *soll*, wird rückblickend auf die Arbeit erst im Schlussteil beantwortet.

1. Teil: Sprachliche Klärungen: „Spiritualität“ im christlichen, religiösen und säkularen Umfeld

Ein Gedankenexperiment zum Einstieg: Legen Sie in Ihrer Fantasie ein leeres Blatt Papier auf den Tisch, nehmen Sie in Ihrer Fantasie einen Stift zur Hand und schreiben Sie die ersten fünf Begriffe oder Sachverhalte auf, die Sie mit „Spiritualität“ verbinden. – Stellen Sie sich dann vor, Sie gäben diese Aufgabe an ein Seminar für Studierende der Sozialen Arbeit mit 25 Teilnehmenden weiter, und Sie sammeln dann die Antworten ein. Wie viele verschiedene Nennungen schätzen Sie, wie viele Übereinstimmungen und wie viele nur Einmal-Nennungen glauben Sie zu finden?

Und ein zweiter Einstieg: Die Übersicht auf der Homepage der Mayer'schen Buchhandlung gibt beim Suchbegriff „Spiritualität“ 2.603 verschiedene Buchtitel an (<http://www.mayersche.de/shop/action/?aUrl=90001643> – Zugriff am 15.02. 2013). Die Reichweite allein auf der ersten Seite geht von „Spiritualität und Alltagsleben“ (Anselm Grün) über „Jetzt! Die Kraft der Gegenwart (Eckehart Tolle) und „Evangelische Spiritualität“ (Peter Zimmerling) zu „Der Weg der Leichtigkeit begleitet vom Wesen der Pferde“ (Anja von Jagow, Ruth Petersen). Spiritualität scheint zu einem Sammelbegriff geworden zu sein, der vielleicht noch analog, manchmal äquivok, keinesfalls aber mehr univok gebraucht werden kann.

Der Begriff „Spiritualität“ – mit 2603 Buchtiteln auf der Homepage einer Buchhandlung – ist im „Großen Herder“ von 1935 (Herder-Verlag <Hg.> 1935, Bd. 11, 287) noch nicht zu finden. Dieses historische „Nachschlagewerk für Wissen und Leben“ kennt den „Spiritual“, der „der in Ordenshäusern und geistlichen Anstalten (bes. Seminarien) mit der Seelenleitung (Gewissensberatung) betraute Priester; mancherorts = Beichtvater“ ist (ebd.). Und 70 Jahre später definiert das ZEIT-Lexikon (ZEIT-Verlag 2005, Bd. 14, 24) „Spiritualität“ als einen religiösen Begriff, genauer: als „die durch seinen Glauben begründete und durch seine konkreten Lebensbedingungen ausgeformte geistig-geistl. Orientierung und Lebenspraxis eines Menschen.“ Eine weitere Aufzählung von vielfältigen Begriffsbestimmungen zur Spiritualität zeigt Anhang 1 – diese Definitionen sind dort ohne Zitatangaben und entstammen der privaten Sammlung des Autors.

In einem Dreischritt soll zu Beginn von daher eine *sprachliche Klärung* stehen. Ziel ist ein Begriff von Spiritualität, der im christlichen Bekenntnis wurzelt, der aber auch im interreligiösen Dialog und im „a-theistischen“ Sprachgebrauch über Religionen hinaus univok eingesetzt, kommuniziert, verstanden und gelebt werden kann.

1.1. Christliche Spiritualität

Zu Beginn geht um einen christlichen Begriff von Spiritualität, der gemäß der beiden Definitionen in den Lexika zwischen den beiden Polen „Fachmänner für die Seelenleitung und Gewissensberatung“ und einem beliebigen Begriff von „Glauben“ und der darin wurzelnden geistig-geistl. Orientierung und Lebenspraxis angesiedelt sein soll.

Für Christian Schütz birgt der Begriff „Spiritualität“ vielfältige Formen, Ausdrucksweisen und Vorgaben zur Lebensführung in der Vielfalt spiritueller Erscheinungsformen im Christentum. Und doch: „Mehr oder weniger gemeinsam ist ihnen der Rekurs auf den Geist und Jesus Christus und die daraus erwachsende Offenheit für die Existenz des Menschen und die Aufgaben von Menschheit und Welt“ (Schütz, Christian, <1988>, 1172). M.a.W. ohne Rekurs auf die Geistgabe in der Taufe und deren persönlicher Annahme in der Firmung und ohne den Rekurs i.S.v. Rückbindung an das Leben und die Botschaft Jesu Christi verdient *Spiritualität* nicht das sie unterscheidende und kennzeichnende Attribut *christlich*.

Schütz kennzeichnet – enger als Spiritualität - an gleicher Stelle *Frömmigkeit* als generellen Ausdruck der *subjektiven* Seite der Religion, für ihn ist *Religiosität* – weiter als Spiritualität – das *Bedürfnis* und die *Fähigkeit* des Menschen, sich in irgendeiner Weise zu *einer höheren Instanz* in Beziehung zu setzen. Hinsichtlich dieser Abgrenzungen folgert er: „Spiritualität erweist sich diesen Phänomenen gegenüber sowohl als umfassender wie auch als wiederum bestimmter“ (ebd.). Christliche Spiritualität ist eben *nicht* Beziehung zu (irgend-) einer höheren Instanz, sondern lebendige Beziehung zu Jesus von Nazareth, der im Zeugnis des NT Jesus der Christus genannt wird. Sie ist an des historischen Jesu Leben und Botschaft gebunden; sie gründet in der Gabe des Geistes Jesu, die als die *eine* Gabe des Geistes (singulär) und gleichzeitig als vielfältig (plural) in dessen Wirkung gedeutet werden kann. Für Schütz haben diese Geistgabe und die Rückbindung an Jesus Christus einen indikativen und zugleich einen imperativen Charakter: „Diese Gabe des Geistes, der Geist und seine Gaben, lassen sich von der Aufgabe nicht trennen. Den Geist ‚haben‘ heißt zugleich in und aus ihm leben“ (a.a.O., 1173). Daher gibt es auch nicht eine *Vielzahl* diverser christlicher Spiritualitäten, sondern eine

„*Vielgestaltigkeit* der christlichen Spiritualität an Gott und seine Sache“ (ebd.; Schütz zitiert a.a.O., 1172 Greshake, Gisbert: Gottes Willen Tun ²1987, o.S.).

Im Luhmann'schen Sinn kann „Spiritualität“ sowohl zu den Psychischen Systemen gehören, deren Aufgabe es ist, Bewusstseinsprozesse durchzuführen, als auch zu den Sozialen Systemen, die durch Kommunikation existieren. Schütz sieht die Aufgabenstellung der Spiritualität darin, unter den „biblischen Perspektiven christlichen Lebens (...) Spiritualität als eine *Spiritualität der Menschwerdung* zu begreifen. Menschwerdung soll dabei als ein spezifischer Begriff der Theologie – als Maßnahmen am Menschen Jesus - eingeführt werden, der Berührungspunkte mit Anthropologie, Philosophie oder Humanwissenschaften keineswegs – und damit über Jesus von Nazareth hinaus auf jeden anderen beliebigen Menschen - ausschließen muss. Es kann als eine berechtigte Aussage christlichen Glaubens gelten, dass der Mensch Mensch *ist*, indem er es wird, immer mehr *wird*.“ (a.a.O., 1174 - Hervorhebung durch den Autor).

„Die enge Verknüpfung von Geist und Mensch mit Hilfe der Kategorie der Menschwerdung sorgt dafür, dass christliche Spiritualität heute ein bestimmtes Gepräge erhält“ (a.a.O., 1178) Schütz umschreibt (a.a.O., 1178f) die christlich geprägte Spiritualität mit vier Kennzeichen: Sie ist (1) *christozentrisch*, d.h. grundgelegt in Jesu Leben und Botschaft, in seinem Sterben und dem Geschehen seiner Auferweckung; sie ist (2) *dialogisch*, d.h. ein Wort-Antwort-Geschehen; sie entsteht zunächst aus einem Anruf durch Gottes Wort, sie bildet und realisiert sich dann – gemäß Luhmanns Begriff eines Sozialen Systems – in der Kommunikation von (hier: spirituellen) Menschen untereinander. Sie muss (3) *alltäglich*, besser vielleicht alltagstauglich sein, indem sie das „sogenannte normale oder profane Leben eine ungeheure Aufwertung (erg. erfährt)“ (ebd.) Schützt erläutert, dass es „für den Christen im Grunde keine ‚geist-losen‘ oder ‚geist-freien‘ Lebensbereiche und Lebensvollzüge geben (erg. kann). Christliche Spiritualität geht davon aus, dass sich auf der Bühne des Alltags und des Weltgeschehens, des sozialen, politischen und kulturellen Lebens allerhand ‚Geistliches‘ als Gabe und Aufgabe versteckt und zuträgt. Und schließlich ist christliche Spiritualität (4) *human*, d.h. sie „kreist entscheidend um das wahre ‚Humanum‘, um die erfüllte Menschlichkeit des Menschen. (...) Der Geist bricht sich gleichsam in den Erscheinungen des Menschen. Wer Mensch sagt, der sagt damit Werden, Welt und Geschichte. Der Geist geht den vollen Weg der Menschwerdung

des Menschen mit. Das gilt im individuellen wie im universal-menschheitlichen Sinn“ (a.a.O., 1179f).

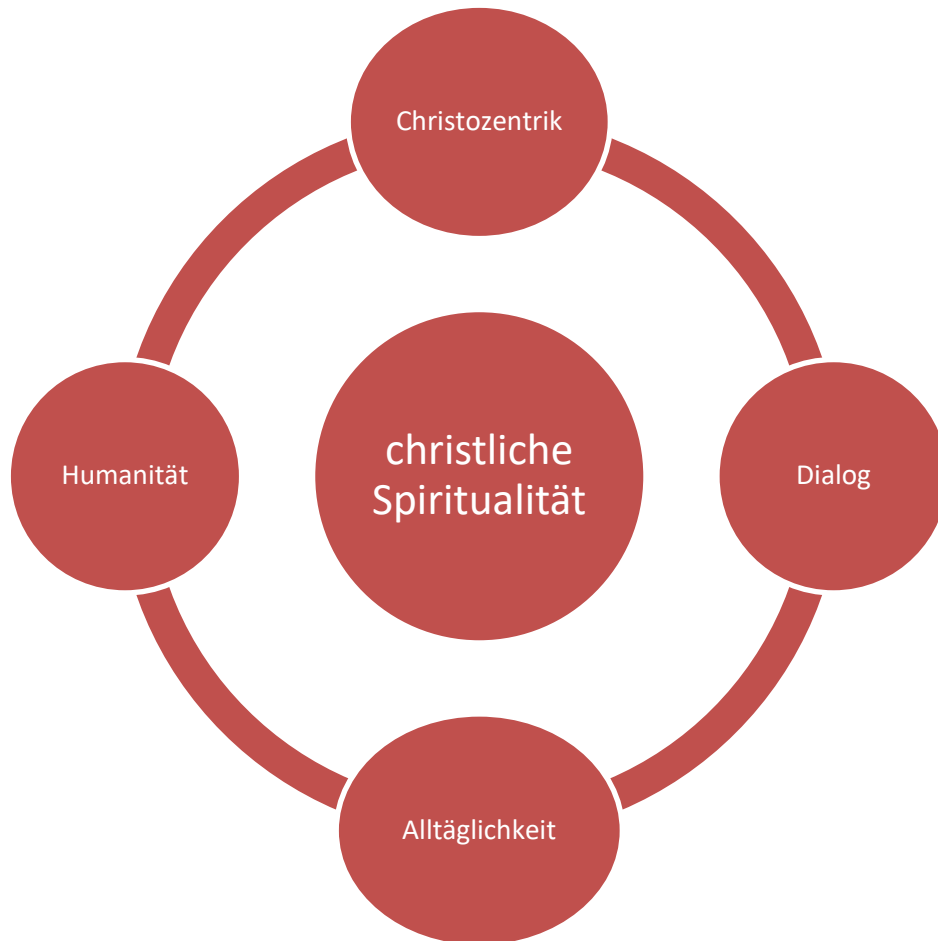


Abb. 1: Die Prägungen und Kennzeichen christlicher Spiritualität nach Schütz

1.2. Spiritualität in Religion(en)

Diese Definition christlicher Spiritualität mit ihren Prägungen und Kennzeichen bahnt den Weg zur Spiritualität anderer Religionen. Auf den ersten Blick ist klar, dass das Kennzeichen der *Christozentrik* hier nicht gesucht werden kann. Und doch ist aus dem Versuch der Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum im II. Vatikanischen Konzil eine Öffnung zu anderen Formen von Spiritualität und zu den „Menschen guten Willens“ hervorgegangen, die ihren Ausdruck in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ („Nostra Aetate“) findet. Im Dokument (Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, 2006, 355f) heißt es:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen? Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. (...)

Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat

Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.

Als „Spiritualität“ in den anderen Religionen kann und muss von einem christlich-spirituellen Standpunkt *alles* anerkannt, bewahrt, gefördert werden, was dialogisch und aus dem Dialog erwachsen kann, was im Blick auf ein „Mehr“ an Menschwerdung alltäglich und alltagstauglich ist und einem wahrhaft humanen Geist entspringt bzw. dorthin führt. Von daher ist der interreligiösen Dialog auf akademischer Seite und die interreligiöse Kompetenzerweiterung auf persönlicher Seite *das* Mittel zu Gewinn und Zuwachs von spiritueller Kompetenz. Vier Wege dieses Dialogs beschreibt das Referat Dialog und Verkündigung der Erzdiözese Köln (vgl. Scharr, Peter, o.J.):

- der *Dialog des Lebens*, in dem Menschen, die Tür an Tür wohnen, ihre Sorgen und Nöte teilen und sich im Alltag begegnen;
- der *Dialog des Handelns*, in dem Christen und Nichtchristen gemeinsam für das Wohl der Menschen handeln;

- der *Dialog des theologischen Austausches*, in dem sich Spezialisten über die Inhalte ihres jeweiligen religiösen Erbes austauschen;
- der *Dialog der religiösen Erfahrung*, in dem Menschen ihre geistlichen Erfahrungen und ihren spirituellen Reichtum teilen.

Hier ist jedoch anzumerken, dass es um „Dialog“ geht, der das Kennenlernen gegenseitiger Standpunkte zum Ziel hat und diese Standpunkte und Inhalte voraussetzt. Auf der Ebene des Handelns ergänzt Hans Küng in seinem „Projekt Weltethos“ (122010, 58-62) diesen Dialog durch eine „Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden“, in der gemeinsames Handeln durch gemeinsame Verantwortung in gegenseitigem Respekt moralisch verantwortlich geschehen kann. Es wird zu zeigen sein, dass in konstruktivistischer Sicht diese Form des Dialogs und des Handelns auch als Anstoß zum bzw. als Ergebnis eines Lehr-/Lern-Prozess verstanden werden kann – christlich-katholische Katechese kann in dieser Sicht einer Lerntheorie binnenkirchlich/binnenkatholisch auch nichts anderes leisten.

Anders als in „frommer“ oder „religiöser“ wohnt damit der „spirituellen“ Suche und dem „spirituellen“ Dialog eine große Weite inne, die (auch) in der Sozialen Arbeit sicher noch nicht ausgeschöpft ist.

1.3. Spiritualität über Religion(en) hinaus

Der eingangs gezeigte Überblick über das „spirituelle“ Angebot einer Buchhandlung zeigt aber, dass „Spiritualität“ – im Gegensatz zur Definition aus dem ZEIT-Lexikon – nicht mehr an „Glauben“ als religiöse Kategorie gebunden ist. Spiritualität kann – in Anlehnung an den hier geltenden Teil der Definition und über die Religion(en) hinaus – verstanden werden als eine geistig-geistl. Orientierung und Lebenspraxis eines Menschen, die sich in dessen konkreten Lebensbedingungen ausformt.

Im Zusammenhang der darzulegenden Themen „Spiritualität“ – „Lehren“ - „Konstruktivismus“ – „Soziale Arbeit“ mag (neben der erwähnten ethikorientierten Arbeit von Hans Küng) als Zeuge für diesen Begriff von „Spiritualität“ der Pädagoge Rolf Arnold stehen. Als Dozent am Lehrstuhl für Pädagogik, besonders für Berufs- und Erwachsenenpädagogik an der TU Kaiserslautern mag es verwundern, dass er der Autor eines kleinen Schrift über „Spirituelle Führung“ (Arnold, Rolf, <2012>) ist. Er umreißt hier einen Begriff von Spiritualität, der „eine andere Art des Denkens, Fühlens und Handelns und eine neue Art, unser Leben zu führen, andeutet“ (a.a.O., 2). Arnold

spricht von einem unmittelbaren Verständnis von Spiritualität als Ausdruck einer *tief durchspürten Einstellung zum Leben*, die von verschiedenen Seiten daraufhin beleuchtet wurde, welche Konsequenzen sich aus der dabei wachsenden Haltung für eine verantwortliche Führungspraxis tatsächlich ergeben können (vgl. a.a.O., VII). Über die Engführung auf eine Praxis von Führung hinaus gilt dies natürlich gleichermaßen für jede Form von Lebenspraxis, die sich – im Arnold'schen Sinne – „spirituell“ bezeichnet. Mehr als das *Finden* ist das *Suchen*, mehr als das *Reden* ist das *Schweigen* kennzeichnend für seinen Spiritualitätsbegriff. Eine Vielzahl von Wegen anerkennend, propagiert Arnold - aus bereits konstruktivistischer Sicht - ein

„Bemühen, im Einklang mit den offenen Fragen über sich selbst und die Welt zu leben. Dieses Bemühen ist unangestrengt und doch durch große Wachheit gekennzeichnet. Zwar können uns die großen Texte bei diesem Bemühen helfen, sie geben uns jedoch nicht wirklich Antworten, sondern sprechen nur zu unseren eigenen Bedingungen zu uns. Sie können uns jedoch vor einer raschen Flucht in beliebige Festlegungen bewahren und das Fragen selbst in uns wachhalten. Spiritualität hat mehr mit Fragen als mit Wissen zu tun.“ (a.a.O., 6)

Und in seiner Hinführung zu seinem Begriff der Spiritualität endet er mit der Feststellung, dass das *Fragen* verbinde, während das *Wissen* trenne. Spiritualität sei jedoch „ein Leben im Einklang mit den unklärbaren Fragen, durch die wir mit der Welt und den Anderen tief verbunden sind“ (a.a.O., 8). Auch hier gilt, was weiter oben über die Möglichkeiten gesagt wurde, die für einen „spirituellen Dialog“ jetzt sogar über die Religionen hinaus gesagt wurde. Die vier „Lektionen“, in denen Arnold seinen Spiritualitätsbegriff entfaltet, sind in Anhang 2 im Wortlaut wiedergegeben.

Es wäre hinsichtlich eines „spirituellen Dialogs“ mit Rolf Arnold als „christliche Bewertung“ möglich, auch hier eine Gemeinsamkeit mit dem von Schütz hergeleiteten Begriff der christlichen Spiritualität aufzuzeigen, da er wie Arnold die Kennzeichen der Humanität, der Alltäglichkeit und der Dialogfähigkeit – besonders auch im Schweigen *nach* einer behutsamen, aber entschlossenen Rede (vgl. „Lektion 3“ in Anhang 2) – aufweist.

Eine deutlich klarere Zeugniskraft für die Möglichkeit der Verständigung christlicher mit religionsferner, besser: religionsfreier Spiritualität liefert wieder das II. Vatikanische Konzil mit seiner Betrachtung des Gottesvolkes im 2. Kapitel seiner Kirchenkonstitution „Lumen gentium“. Hier wird ein weiterer Begriff des „Volkes Gottes“ beschrieben, das in

einem Modell konzentrischer Kreise gedacht werden kann. In der hier gebotenen Kürze sei nur angemerkt, dass die Kirche sich selbst als innersten Kreis des Volkes Gottes ansieht, sie betont aber eine „*mehrfache Verbundenheit*“ (Rahner, Karl/ Vorgrimler, Herbert, ³³2006, 140) mit all denen, „die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren“ (ebd.). Selbst denjenigen gegenüber, die das Evangelium, noch nicht empfangen haben, spricht das Konzilsdokument eine „*Hinordnung auf das Gottesvolk*“ zu (a.a.O., 141), die hoffentlich nicht einnehmend gemeint ist. Und das Dokument anerkennt, dass alles Gute und Wahre außerhalb der Gemeinschaft der Kirche „*als gute Gabe dessen geschätzt (erg: wird), der jeden Menschen erleuchtet, damit er das Leben habe*“ (ebd.). Diese gestufte Zugehörigkeit zum Volk Gottes macht es aus christlicher Perspektive nicht nur *möglich*, sondern *nötig*, eine Spiritualität zu entwickeln, die in sich die Kategorien der Humanität, des Dialogs und der Alltäglichkeit einschließt – und die nur dann spezifisch christlich ist, wenn sie sich rückbindet an die Gabe des Geistes und an Leben und Botschaft Jesu Christi. Es geht hierbei nicht um das Herausarbeiten eines – mathematisch gesprochen - kleinsten gemeinsamen Vielfachen oder das Benennen eines – wiederum mathematisch - größten gemeinsamen Teilers, sondern um das Anerkennen des Geistes, von dem die Christen sagen, dass er der Geist Gottes sei und der über die Kirche(n) hinaus – jetzt wiederum christlich gesprochen – auch in der Welt wirkmächtig seine Gaben austeilt.

Einen liturgischen Ausdruck findet dieses gestufte Volk Gottes mit seinen Verbundenheiten und Hinordnungen an prominenter Stelle in der Fürbitten des Karfreitags, ein gelebter Ausdruck darf sich sicher noch weiter im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben entfalten.

1.4. Thesen zu einer univok verständlichen interkulturellen und weltzugewandten Spiritualität

Für den Weitergang dieser Arbeit sei in einigen Thesen eine sprachliche Klärung festgehalten, was hier und weiter mit Spiritualität gemeint ist:

- (1) Spiritualität meint neben ihrer der Vernunft entsprechenden Begründung auch – im Sinne von Rolf Arnold – den Ausdruck einer tief durchspürten Einstellung zum Leben, die von verschiedenen Seiten daraufhin beleuchtet wurde, welche Konsequenzen sich aus der dabei wachsenden Haltung für eine Lebenspraxis ergeben.
- (2) Spiritualität setzt zum einen und zuerst eine reflektierende Begegnung mit sich selbst und allen Lebensumständen (inkl. der „ungelösten Rätsel“, die im Zitat von „Nostra Aetate“ genannt sind) voraus. Sie orientiert sich an etwas oder jemandem, der über einen selbst hinausweist. So kann sie – nach Christian Schütz – einer Religiosität im Sinne von Bindung an eine höhere Instanz entspringen, kann ihre Wurzeln aber auch in einem Streben nach Werten haben, die schlicht außerhalb des Individuums zu suchen sind.
- (3) Spiritualität entsteht und reift im Dialog und weicht diesem nicht aus; sie muss einen Ort in der Alltäglichkeit haben und alltagstauglich sein; der hier definierte Begriff der Spiritualität dient dem Wachsen des „Humanum“ und der Menschwerdung des einzelnen wie der Gemeinschaft.
- (4) Spiritualität ist dann „*religiös*“, wenn sie die „ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ (Nostra Aetate 1) in den Blick nimmt und aus den Mythen und Zeugnissen der Religionen zu beantworten sucht.
- (5) Spiritualität ist dann „*christlich*“, wenn neben den Kriterien des „Humanum“, das „Dialogs“ und der „Alltäglichkeit“ auch, wenn nicht gar zuerst die Christozentrik steht, der Bezug auf Geist, Botschaft und Leben Jesu Christi.
- (6) Es wurzelt in der Christozentrik, es dient der Alltäglichkeit (und der Alltagstauglichkeit), der Humanität und der Dialogfähigkeit einer christlichen Spiritualität, sich immer tiefer der mehrfachen Verbundenheit mit den anderen christlichen Gemeinschaften und der Hinordnung der nicht-christlichen Gemeinschaften und Gruppierungen auf das Gottesvolk zuzuwenden und in (christlich gesprochen: geistgewirkter) Solidarität in einer Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden im Küng'schen Sinne die gemeinsame Welt zu gestalten.

Der erste Teil soll seinen Abschluss finden im Aufgreifen des Gedankenexperimentes, das an seinem Beginn stand, nur leicht abgewandelt: Zum einen: Gelingt es Ihnen jetzt anders, neu, die mit Spiritualität im Zusammenhang stehenden Begriffe und Sachverhalte zu füllen? Und weiter: Legen Sie in Ihrer Fantasie nochmals ein zweites, leeres Blatt Papier auf den Tisch, nehmen Sie in Ihrer Fantasie einen Stift zur Hand und schreiben Sie die ersten fünf Begriffe und Sachverhalte auf, die *nichts* mit „Spiritualität“ zu tun haben. Fertig? Und jetzt versuchen Sie, diese Begriffe „spirituell“ zu deuten! – Wird es Ihnen gelingen?

2. Teil: Spiritualität in konstruktivistischer Sicht

Ob es Ihnen am Ende des 1. Teil gelungen ist, fünf nicht-spirituelle Begriffe und Sachverhalte spirituell zu deuten? Wenn ja, haben Sie – unbewusst? bewusst? - einen systemisch-konstruktivistischen Lehr-/Lern-Prozess in Sachen Spiritualität durchlaufen. Der zweite Teil dieser Arbeit will – immer wieder im Rückgriff auf die Ihnen gestellte Aufgabe - zunächst (in 2.1.) eine kurze Darstellung¹ des Konstruktivismus über seine „Begrifflichkeiten“ in Anlehnung an den Potsdamer Sozialwissenschaftler Heiko Kleve vorlegen. Kapitel 2.2. beschreibt zunächst die Position des Interaktionistischen Konstruktivismus, sodann die drei Perspektiven der Konstruktion von Wirklichkeit (Re-/Neu-/Dekonstruktion von Wirklichkeit), die auf den Kölner Pädagogen Kersten Reich zurückzuführen sind. Und Kap 2.3. ergänzt die Position Reichs durch einen „Emotionalen Konstruktivismus“, wie ihn wiederum Rolf Arnold in die Diskussion einführte; Über all dem steht die Frage, was „Spiritualität in konstruktivistischer Sicht“ meinen und was sie für Soziale Arbeit leisten kann. Dies wird in den diesen Teil abschließenden Thesen in 2.4. zusammengefasst.

2.1. Heiko Kleve: Wirklichkeit als biologische, psychische und soziale Konstruktion

Die Einführung in die „Schlüsselwerke des Konstruktivismus“ (Pörksen, Bernhard, 2011) lässt erkennen, was unter Konstruktivismus – im Unterschied etwa zu einer ontologischen Metaphysik – verstanden werden kann. Nicht ontologische Fragen nach dem *WAS* der Dinge und der Wirklichkeit werden untersucht, sondern die Prozesse des *WIE*; nicht das *Wesen der Dinge*, sondern der *Prozess ihrer Entstehung als*

¹ Eine erkenntnistheoretische Diskussion über die Aussagekraft dieser Theorien kann hier leider nicht geführt werden. Die optimistische Tendenz, die Kleve zum Kenntnisstand und zur verbreiteten Grundlage des Konstruktivismus als Erkenntnistheorie beschreibt, lässt den Autoren der Arbeit mit Blick vor allem in einem kirchlichen Kontext nur hoffen: Kleve behauptet: „*Dass die Wirklichkeit, so wie wir sie erkennen, ein Produkt unserer Sinne, Gefühle, Gedanken und Kommunikationen ist, hat sich inzwischen bis in die Lebenswelten hinein herumgesprochen. (...) Demnach ist die Vorstellung, dass wir es in der Welt mit einer Wirklichkeit zu tun haben, nicht haltbar; vielmehr lassen sich unermesslich viele Wirklichkeitsbeschreibungen beobachten - und die Frage, welche dieser Beschreibungen richtig(er) und welche falsch(er) sei, duldet keinen absoluten, sondern höchstens relative, kontextabhängige Antworten, die ebenfalls nichts anderes sind als mögliche unter anderen Beschreibungen. Jedenfalls verlangen diese weltgesellschaftlichen, globalisierten sozialen Verhältnisse Menschen, die sich in dieser Vielfalt zurechtfinden, die die Differenzen im sozialen Kontext konstruktiv und produktiv zu gestalten vermögen*“ (Kleve, Heiko ⁴2010, 11f).

Wirklichkeit des Individuums stehen im Blickpunkt. Kleve (2012, 17f) führt zunächst den Begriff der *Selbstreferenz* als den Kern konstruktivistischen Denkens ein.

„Weil wir uns als lebende und psychische Systeme ausschließlich auf unsere eigenen Zustände (z.B. Sinneswahrnehmungen, Beobachtungen oder Beschreibungen) beziehen können, ist alles, was wir wahrnehmen und für objektiv gegeben halten, eine durch uns konstruierte Wirklichkeit“ (...) In diesem Sinne verstehe ich Selbstreferenz als universales Organisationsprinzip, das der Selbstorganisation aller komplexen Systeme (vor allem Zelle, Organ, Organismus, psychisches System und soziales System) zugrunde liegt; es ist (...) ein Muster, das verbindet.“ (a.a.O. 20).

Ein solches alles verbindendes Muster findet sich in jeder Zelle des Menschen, findet sich erst Recht in jedem Menschen als Individuum und bildet ein „*operational geschlossenes System*“ (a.a.O., 43). Alle lebenden Organismen lassen sich charakterisieren als *selbsterzeugende, selbstorganisierende, selbstreferentielle und selbsterhaltende* – d.h. als *autopoietische* – Einheiten“ (a.a.O., 41). Aufgrund der Autonomie des Individuums als operational geschlossenes System gehört es zu den Grundsätzen des Konstruktivismus, dass keine Informationen zwischen den Systemen ausgetauscht werden können, da es *keine vom Prozess der Entstehung als Wirklichkeit im Beobachtenden losgelöste beobachtbare Realität* gibt. Interaktionen von lebenden Systemen geschehen als *strukturelle Kopplung*, die entweder in die verbindenden (neurophysiologischen und/oder sozialen) Muster passt oder diese Muster stört, anfragt, herausfordert.

„Unterschiede in den Zuständen der Umwelt, die während der strukturellen Kopplung strukturelle Veränderungen in einem lebenden System auslösen, (erg. werden) als Perturbationen (Verstörungen, Störungen, Irritationen) (erg.: bezeichnet). Welche Perturbationen ein lebendes System auswählt bzw. wahrnimmt und wie diese schließlich zu systemeigenen Informationen geformt werden, ist letztlich immer von der Struktur des Systems abhängig (a.a.O., 42f).

Gehen Sie noch einmal zur Aufgabe am Ende des 1. Teils zurück. Sie sind angesprochen worden als „autopoietische Einheit“, und Ihnen ist – als strukturelle Kopplung - angeboten worden, fünf nicht-spirituelle Begriffe oder Sachverhalte für sich spirituell zu deuten. Ob Sie sich dieser Aufgabe gestellt haben, war Ihre erste - selbstreferenzielle - Entscheidung. Und ob Sie fünf nicht-spirituelle Begriffe doch haben spirituell deuten können, hat Sie hoffentlich in einem nächsten Schritt in Ihrem

„Muster“ von Spiritualität als sog. Perturbation „gestört“. Ob es Ihnen gelungen ist, einen oder mehrere Ihrer gewählten Begriffe oder Sachverhalte neu (und „spirituell“) zu deuten, ihnen eine weitergehende „Bedeutung“ zu geben – das hing ab von der Struktur des Systems, das Sie darstellen; und dieser Versuch konnte gestern anders aussehen, als er morgen aussehen wird. Das Modell der *Black Box* bezeichnet dieses Phänomen. Kleve behauptet:

„Bei der permanenten Eingabe von gleichen Signalen ist es höchst unwahrscheinlich, dass die nicht-triviale Maschine (gemeint ist der Mensch, d.A.) mit immer den gleichen Ausgangssignalen reagiert. Besonders beim Menschen, der mit einem hochkomplexen Nervensystem ausgestattet ist, das aus mehreren Zehntausendmillionen Neuronen besteht, die untereinander und in Verbindung mit anderen Zellen des Organismus vielfältige Kombinationen von Interaktionen eingehen können, weiten sich die Möglichkeiten seines Verhaltens unermesslich aus“ (a.a.O., 44).

In einem operational geschlossenen System, wie es der Mensch darstellt, führen solche Perturbationen zu sog. *Kognitiven Dissonanzen*, zu einem Zustand, der das Muster, das verbindet, stört. Um dieses Störgefühl, das durch die auftretende Unvereinbarkeit von Wahrnehmungen, Gedanken, Meinungen, Einstellungen, Wünschen oder Absichten hervorgerufen wird, wieder auszugleichen, um *Dissonanzreduktion* oder *Dissonanzauflösung* zu erreichen, wird ein Fließgleichgewicht (*Homöostase*) angestrebt. „Lebende Systeme (...) können lediglich solche strukturellen Veränderungen durchmachen, die ihre Autopoiesis nicht beeinträchtigen“ (a.a.O., 43).

Dieses Fließgleichgewicht, den Zustand der Homöostase könnten Sie in der Beispielaufgabe erreicht haben, indem Sie – als operational geschlossenes System - entweder die Aufgabe weglegen, oder indem Sie versuchen, mit drei von Kleve (a.a.O., 45-52) vorgeschlagenen *Kategorien der Erkenntnis*, nämlich über die Wege des *Beobachtens*, des *Beschreibens*, des *Verstehens*, über *Kognitionen*² zur *Dissonanzreduktion*, zur *Dissonanzauflösung*, zum homöostatischen Gleichgewicht zurückzufinden, so, dass jetzt fünf nicht-spirituelle Begriffe oder Sachverhalte eine spirituelle Konnotation bekommen haben und so, dass Sie über die eine Aufgabe

² Auf die Diskussion über die Rolle der Kognitionen im systemisch-konstruktivistischen Lehr-/Lern-Prozess und die sich entgegenstehenden Positionen von Maturana und Roth kann hier nicht eingegangen werden.

hinaus einen Weg gefunden haben, nicht-spirituelle Begriffe auch weiterhin spirituell zu deuten.

Beim Weg des *Beobachtens* ist zu bedenken, dass „dieses Beobachten (...) immer selbstreferentiell (erg. ist. Es) (...) gibt für das operational geschlossene Nervensystem kein Innen und Außen, denn das System kann nur auf seine eigenen Relationen Bezug nehmen“ (a.a.O., 51). Im Beispiel: erst die Beobachtung, dass Ihnen die Aufgabe der spirituellen Deutung nicht-spirituelle Begriffe oder Sachverhalte vorgelegt wird, setzt einen Prozess in Gang, und wenn es „nur“ der Prozess der Ablehnung der Aufgabe sei. Damit Sie zum „Beobachter“ dieser Aufgabe werden, braucht es eine „Qualität Sinn“ (a.a.O., 52), m.a.W.: Sie werden dieser Aufgabe nachgehen, „wenn sich aus der Feststellung eines Unterschieds für ein beobachtendes System eine Information gewinnen lässt, d.h. ein sinnvoller Unterschied registriert (bezeichnet) wird“ (ebd.). Sie sehen, was Sie sehen wollen – und was Sie sehen, bezeichnet „Ihre“ Welt.

Beim Weg des *Beschreibens* ist für Kleve (a.a.O., 56) das „In-der-Sprache-sein“ Voraussetzung; erst die sprachlichen Möglichkeiten führen dazu, Unterschiede zu bezeichnen und zu beschreiben. Sehr treffend fasst dies das oft zitierte Wort Wittgensteins: „Die Grenzen meiner Sprache bezeichnen die Grenze meiner Welt“ (zitiert in a.a.O., 57). Wieder auf das Beispiel bezogen: einen nicht-spirituellen Begriff oder Sachverhalt spirituell deuten und beschreiben zu wollen, erfordert einen spirituellen Wortschatz, erfordert einen Begriff von Spiritualität, der durch, in, für diese Aufgabe vielleicht erweitert werden muss, damit Sie beschreiben können, wie Sie zu Lösungen gekommen sind. „Die Beobachter werden damit zur letztmöglichen Bezugsgröße ihrer Beschreibungen“ (a.a.O., 58), da nur sie selbst sagen können, wie sie zu den für sie sinnvollen Beschreibungen gekommen sind.

Beim Weg des *Verstehens* unterscheidet Kleve (a.a.O., 55) zum einen *das Erleben*, das dann vorliegt, wenn ein System seine Zustandsveränderungen (=Verhalten) fremdreferentiell, d.h. seiner Umwelt zurechnet. Von *Handeln* spricht er, wenn ein System seine Zustandsveränderung (= Verhalten) selbstreferentiell, d.h. sich selbst zurechnet. Für das Verstehen zwischen zwei beobachtenden Systemen, d.h. zwischen zwei Personen, ist es notwendig, dass sie *beobachten* können, d.h. „in ihrem Kognitionsbereich Objekte ausdifferenzieren, auf die sie ihr Verhalten ausrichten können“ (a.a.O., 59). Und „jede der beiden Personen (erg. muss) die jeweils andere in ihrem Kognitionsbereich *beschreiben* können. Letztlich müssen sie räumlich oder

zeitlich so zueinander *in Beziehung stehen*, dass die genannten Prämissen tatsächlich erfüllt werden. Erst jetzt ist es den beobachtenden Systemen möglich, sich zu verständigen“ (a.a.O., 59f).

Im Beispiel: Sie werden *erleben*, dass es Ihnen möglich ist, nicht-spirituelle Begriffe spirituell zu deuten, wenn Ihnen die Aufgabenstellung klar genug vorgelegt wurde und Sie dem Autor vertrauen, dass im Blick auf diese Begriffe eine Lösung möglich ist. Das kann Sie zum *Handeln* führen. Sie werden um Worte ringen müssen, um für sich selbst einen Lösungsweg *zu beschreiben*. Das Lesen dieser Arbeit stellt die räumlich-zeitliche Nähe der gemeinsamen Beziehung zwischen Leser und Autor dar. Im besten Fall können Sie dem Aufgabensteller Ihre Lösung mitteilen so, dass auch der Autor sie *verstehen* kann.

Dieser Weg der Entscheidung für oder gegen eine Informationsaufnahme, der Informationsverarbeitung eines operational geschlossenen Systems Mensch über die Stationen der Perturbation, der Kognitiven Dissonanz und der Dissonanzreduktion bzw. Dissonanzauflösung (Homöostase) mit Hilfe der Kategorien des Erkennens (Beobachten, Beschreiben, Verstehen) kann dazu führen, dass durch das Zusammenspiel all dieser Elemente innerhalb des Systems „Mensch“ neue Eigenschaften oder Strukturen erwachsen bzw. hervorgerufen werden, die nicht auf Eigenschaften dieser Elemente zurückzuführen sind, die sie isoliert und nebeneinander mit sich bringen. Hier ist das Ganze mehr als das Summe der Einzelteile. Dieses Phänomen der *Emergenz* hat Sie z.B. erfahren lassen, dass Sie Begriffe aus einem Handlungsfeld (im Luhmann'schen Sinne: aus einem System) in ein anderes durch Deutung übertragen können – die Lösung der Beispielaufgabe kann Ihnen zu einem Weg über die Aufgabe hinaus werden.

Deutlich geworden ist hinsichtlich der Möglichkeit einer spirituellen Deutung nicht-spirituelle Begriffe oder Sachverhalte aber vor allem: „Wie die Wirklichkeit aussieht, die wir wahrnehmen, hängt nicht von einer Welt da draußen ab, sondern von der selbstreferentiellen Operationsweise unserer kognitiven Prozesse“ (a.a.O., 49).

2.2. Kersten Reich: ein Interaktionistischer Konstruktivismus - Re-/Neu-/Dekonstruktion des Selbst- und Weltverständnisses

Die *soziale Dimension* der konstruierten Wirklichkeit zu betonen, ist die besondere Leistung des an der Universität Köln lehrenden Pädagogen Kersten Reich. Der von ihm entworfene *Interaktionistische Konstruktivismus* widmet sich den Prozessen, den Interaktionen, in denen Menschen ihr Wirklichkeitsverständnis ausbilden (vgl. für das Folgende: Reich, Kersten 2011). Unter dem Stichwort „Interaktion“ führt er in seinem „Kurzen Wörterbuch zur konstruktivistischen Didaktik“ (ebd.) aus, dass die konstruierte Wirklichkeit zwar *subjektabhängig* sei – „selbstreferentiell“ nannte das Kleve -, sie müsse aber auch notwendig auf den *Verständigungsprozess* (mit den Elementen Verständigungsgemeinschaft, Dialog und Austausch) zwischen den Subjekten *bezogen* werden. Kulturelle und soziale Einflüsse seien dabei mit eingeschlossen. Wirklichkeitskonstruktionen geschehen immer auf einem ganz bestimmten kulturellen Hintergrund.

Im Beispiel: wenn es Ihnen – zusammen mit dem Autoren - gelungen ist, Begriffe z.B. aus einem Sozialen System „Recht“ oder „Politik“ (im Luhmann'schen Sinne) auch im Psychischen System „Religion“ kommunizieren zu lernen, ist dies besonders in eben der Begegnung und auf dem Hintergrund Ihres eigenen kulturell geprägten religiösen Hintergrundes zu verstehen. Bewusst ist hier übrigens auf ein Beispiel verzichtet worden, und dieser Hinweis ist nur dazu geschrieben, Sie selbst auf die Suche nach einem solchen – als Emergenz bezeichneten – Beispiel zu verlocken.

Reichs zweite besondere Leistung ist die Einführung der Begriffe „*Rekonstruktion*“, „*Neukonstruktion*“ und „*Dekonstruktion*“ der konstruierten Wirklichkeit eines (sich selbst und anderes) beobachtenden Menschen. Diese Begriffe beschreiben die drei Perspektiven des Prozesses der Konstruktion von Wirklichkeit.

(*Neu-*) *Konstruktion* versetzt den Beobachter in die Lage, *Erfinder seiner eigenen Wirklichkeit* (a.a.O., Stichwort „Konstruktion“) zu werden. Der Weg der Neukonstruktion ist der oben beschriebene Weg des Beobachtens, Beschreibens, Verstehens; Methoden auf diesem Weg sind Ausprobieren, Selbsterfahrung, Experiment u.ä. Dies geschieht nach Reich ausschließlich in und aus einer kulturell geprägten Interaktion.

In der *Rekonstruktion* seiner Wirklichkeit(en) wird der *Beobachter* zum *Entdecker seiner eigenen Wirklichkeit*. Reich schreibt dazu:

„Zeit, Raum und soziale Welt, unsere Lebensformen in unserer Kultur, werden zwar nur angeeignet, indem wir sie - psychologisch betrachtet - konstruktiv verarbeiten, aber hierbei erfinden wir nicht alles neu. Immer mehr Lernzeit wird darauf verwendet, die Erfindungen anderer für uns nach zu entdecken“ (ebd.).

Es geht ihm nicht darum, diese Rekonstruktion um ihrer selbst willen zu leisten, davon rät er ausdrücklich (a.a.O., Stichwort „Interaktion“) ab. Ziel der Rekonstruktion ist es vielmehr, die eigene Geschichte der Interaktionen aufzudecken, die zu den Interaktionsmustern führte, in denen sich der „Entdecker seiner Wirklichkeit“ verhält, um aus dieser Entdeckung heraus ggf. zu „Neukonstruktionen“ zu kommen, um ggf. bewusster die alten Konstruktionen beizubehalten oder um ggf. die dritte Perspektive einzuschlagen, die Dekonstruktion von Wirklichkeit.

Diese *Dekonstruktion* der Wirklichkeit versetzt den *Beobachter* – jetzt auch *Entdecker* und *Erfinder* seiner Wirklichkeit - in die Lage, zum *Enttarnen seiner Wirklichkeit* zu werden.

„Es gibt immer auch Verstörungen bisheriger Erfindungen und Entdeckungen und Möglichkeiten der Kritik oder neuer Lösungen. Dekonstruktionen entstehen aber nur dort, wo Interaktionen möglichst weitreichend erfahren werden können“ (ebd.).

Selbst wenn der Entdecker und Erfinder seiner Wirklichkeit in innerer Übereinstimmung– „tief durchspürte Einstellung zum Leben“ nannte das Arnold (vgl. Kap. 1.3.) – mit sich und anderen gelangt, muss er doch anerkennen, dass diese jetzt gegenwärtig geltende Übereinstimmung „geworden“ ist und in *anderen* Kontexten auch *anders* aussehen könnte.

Für das Beispiel der Umdeutung nicht-spirituelle Begriffe und Sachverhalte kann das heißen, dass diese Aufgabe Sie dazu führte, Ihren bisherigen Begriff von Spiritualität im neuen Kontext (dieser Arbeit) zu *dekonstruieren* („Es könnte auch anders sein!“), Ihren bisherigen Begriff zu *rekonstruieren* („Durch welche Interaktion, in welcher Kultur ist mein Begriff von Spiritualität ‚geworden‘ und ‚erwachsen‘?“) und diesen Begriff von Spiritualität *neu zu konstruieren*, indem er weiter wird und Platz für Neues einräumt.

2.3. Rolf Arnold: ein Emotionaler Konstruktivismus – statt Leben in Containern

Den Gegenentwurf zu Reichs drei Perspektiven der Konstruktion von Wirklichkeit beschreibt Rolf Arnold im Rückgriff auf Winfried Bions „Container-Modell“. Das Leben in Containern ist für Arnold zwar

„vertraut, aber unbequem und eng. (...) Niemand würde freiwillig eine solche Lebensform wählen, und doch machen wir dies alle: Wir leben in den verschiedenen Beengungen unserer Erfahrungen“ (Arnold, Rolf, 2007, 181).

Das Bild des Containers steht bei Arnold im Rückgriff auf Bion für die Geschlossenheit eines Systems, der Begriff passt zu dem des „operational geschlossenen System“ Kleves, der weiter oben eingeführt wurde. Kommunikation ist – wie Reichs Interaktion – in diesem Bild doppelt geschlossen („contained“):

„Bei dieser containenden Kommunikation versuchen wir, das Gegenüber gewissermaßen in unseren Container zu ziehen, was nicht nur deshalb scheitert, weil dieser ja seinerseits mit uns contained kommuniziert. Er ist quasi an seinen eigenen Container gekettet und kann deshalb nur tun, was er tut: ‚passende‘ Situationen einfangen, um seinen Container zu füllen. So sind unsere Container mit Erinnerungen gefüllt – Erinnerungen, die eine seltsame Eigenschaft besitzen; sie sind der ‚Stoff‘, aus dem wir die Grundmuster unserer Kommunikation und unsere Grundgefühle konstruieren. Diese Erinnerungen sind somit keine alten Fotografien, sondern eher alte Fotoapparate, mit denen wir wechselnde Motive in stets ähnlicher Beleuchtung abbilden und archivieren. So entsteht die biografische Konstruktion unserer Wirklichkeit als eine Abfolge von Beleuchtungen, nicht von Motiven. Im tiefsten Inneren ist unser Leben nämlich getragen von Grundstimmungen und Grundmotiven, von denen die Kraft der sich selbst erfüllenden Prophezeiung – oder besser gesagt eines ‚selffulfilling feeling‘ (...) ausgeht. Wir sitzen in unseren Containern, und die Welt ist uns vertraut. Wir nehmen diese Welt sozusagen in unserem Lebenslauf mit, indem wir unseren Container überall dort wieder aufstellen, wo uns das Leben hinführt. So verändert sich das Leben um uns herum nur äußerlich, innerlich ist es immer wieder dasselbe.“ (a.a.O., 182).

Arnold beschreibt als Ausweg aus dem „Leben im Container“ einen Weg des *Emotionalen Konstruktivismus*. Dieser hat eine unbequeme Konsequenz, er beginnt mit dem „Abschied vom Vertrautem“ (ebd.), was den von Reich beschriebenen

Perspektiven der Re- und der Dekonstruktion nahekommt. Arnold setzt bei der Möglichkeit der Selbstwirksamkeit an, auch unter schweren Bedingungen *aktiv zu handeln*, anstatt sich „nur“ als *Opfer der Bedingungen* zu sehen und zu verstehen. Der Wille zur Neukonstruktion setzt den Glauben an diese Selbstwirksamkeit voraus, knüpft daran an. Es braucht eine „emotionale Gewandtheit“ (a.a.O., 184) - von daher auch der Begriff des *emotionalen* Konstruktivismus -, aus der heraus es möglich wird, „im Bewusstsein der Selbstwirksamkeit neue Perspektiven zu erschließen – und neue Perspektiven sind auch solche, mit denen wir in einer neuen Art und Weise mit dem Unabänderlichen umzugehen vermögen: nicht als Opfer, sondern als selbstverantwortlicher Mensch“ (ebd.).

Eine „erste Stufe, die uns aus der containenden Selbstgefangenheit herausführt (...) ist die Stufe der *Selbstverwunderung*. (...) Man ist über sich selbst verwundert und steht mit dieser Haltung gewissermaßen außerhalb des Containers – zumindest vor der Tür desselben“ (a.a.O., 185). Der Blick zurück auf den „Baustoff“ des eigenen Containers zeigt die Zufälligkeiten, in denen er geworden ist (ähnlich Reichs „kulturellem Hintergrund“ und der Interaktionen, die geschehen und eben auch *nicht* geschehen sind, ähnlich Wittgensteins Bonmot, dass die Grenzen meiner Sprache auch die Grenzen meiner Welt, meines „Containers“ bezeichnen. Die Möglichkeit der Dekonstruktion einzuräumen, Karl Valentins „Es geht so, es geht aber auch anders“ (a.a.O., 187) zu vertrauen hieß in Arnolds Emotionalen Konstruktivismus, nicht *haltlos* zu leben, sondern aufzuhören, „‘seinen Anker‘ in den Geröllhalden seiner eigenen zufälligen Eigenarten, Sichtweisen und bewährten Konzepten zu finden (... erg.: und) vielmehr in einer Substanz (erg.: zu ‚ankern‘), aus welcher sich eine tiefe Einsicht in die bisweilen durchschaubare und häufig auch lächerliche Weise der Konstruktion der eigenen Überzeugungen und biografischen Gewissheiten zu speisen vermag“ (ebd.)

Arnold propagiert einen „*grundlegenden Relativismus*“, der in der durchaus nicht bequemen Einsicht gründet, „dass man im Container seiner Gewohnheiten gefangen ist und die Welt so sieht und fühlt, wie man sie sieht und fühlt. Die eigene Wahrnehmung als eine neben anderen möglichen Wahrnehmungen zu erkennen ist ein wesentlicher Schritt in Richtung innere Freiheit“ (a.a.O., 188) - mit Schütz gesprochen: ein Schritt auf ein „Mehr“ an Menschwerdung. Und doch kann man sich nicht – Arnold zitiert die Erzählung von Münchhausen – am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen. „Man benötigt einen externen Fixpunkt, um eine Sache oder einen

Menschen emporzuziehen: dieser Fixpunkt kann nicht im Akteur selbst liegen“ (ebd.). Das Verhaften am eigenen Container sei „ein Stabilisierungsmoment unseres Selbst bzw. unseres Identitätsgefühls und erfüllt somit Funktionen, deren Kernanliegen keineswegs als absurd bezeichnet werden kann“ (a.a.O., 190). Erst mit der in einer „emotionalen Disziplin“ (a.a.O., 191) gründenden Methode des *Reframing*, des Umdeutens des Beobachteten, kann es gelingen, sich eine *selbstreflektive Haltung* anzueignen, um sich so der „gewöhnheitsmäßigen Formen des Reagierens und Sichverhaltens bewusst“ (ebd.) zu werden – sie zu de- und zu rekonstruieren, würde Reich sagen.

Arnold zeigt fünf Wege auf, die aus den „absurden geistigen Gewohnheiten“ a.a.O., 192) herausführen sind: (1) Wege aus der „selektiven Wahrnehmung“; (2) Wege aus der „Übeneralisierung“, (3) Wege aus dem „Gedankenlesen“, (4) Wege aus den „vorschnellen Schlussfolgerungen“, und (5) Wege aus der „Übertreibung“. (Sie näher zu erläutern, ist hier leider nicht der Ort.) Und er kommt zu dem Schluss:

„Diese Wege aus unseren ‚absurden geistigen Gewohnheiten‘ sind zugleich Auswege aus unserer Containerwelt. Indem wir lernen, das Echolot unserer Achtsamkeit auf die beständige Beantwortung dieser Fragen auszurichten, können wir den Ausstieg aus diesen Gewohnheiten mehr und mehr realisieren. Dies setzt allerdings voraus, dass man ‚sich selbst‘, d.h. die eigenen bevorzugten Formen des Reagierens, zu einem ganz persönlichen Forschungs- und Erkundungsprojekt werden lässt – ein Schritt, der eine bewusste Entscheidung voraussetzt“ (a.a.O., 192f).

In der Beispielaufgabe der Umdeutung nicht-spiritueller Begriff und Sachverhalte käme es dem Hervortreten aus Ihrem „Container“ gleich, wenn Sie sich auf die Aufgabe der Umdeutung einlassen. Die „Absurdität“ der „absurden geistigen Gewohnheiten“ wäre aufgehoben, wenn Sie sich nicht bei der „gewohnten“ Bedeutung oder „Konstellation“ (a.a.O. 191) aufhielten, sondern sich – jetzt vor Ihrem „Container“ Ausschau haltend – auf das „konkret Gegebene“ (ebd.) einlassen können. Mit diesem „sich einlassen“ können auch Reichs Perspektiven der De-, der Re-, der Neukonstruktion gleichgesetzt werden.

Zu zeigen bleibt im Folgenden noch, dass „Spiritualität“ ein solcher von Arnold beschriebener externer Fixpunkt sein kann, der eine Sache oder einen Menschen emporziehen kann, und der nicht im Akteur selbst liegt.

2.4. Thesen zu einem konstruktivistischen Verständnis von Spiritualität

Die Thesen an dieser Stelle setzen die Thesen aus Kapitel 1.4. voraus und wollen an ihnen anknüpfen.

- (1) Der von Kleve beschriebene und von Reich und Arnold näher gefasste Begriff von Konstruktivismus kann als *Kritik an einer individuell verfassten Frömmigkeit und Spiritualität* gesehen werden. Er verweist auf eine Sicherheit vermittelnde „Container-Mentalität“ und lädt ein zu einem Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion, die durch „gewagte Interaktionen“ evoziert werden kann.
- (2) Im Rückgriff auf Luhmanns Systemtheorie übersteigt Spiritualität, konstruktivistisch verstanden, das Funktionssystem Religion mit dem binären Code Glaube/Unglaube! Und sie stellt eine „strukturelle Kopplung“ von diesem System auf andere Ordnungssysteme dar, indem aus seiner Spiritualität heraus der einzelne für sich die „eigenen Modelle, Normen, Wertvorstellungen oder Traditionen“ (a.a.O., 29) konstruiert, die seine Interaktionen bestimmen und deuten. Das Re-, De- und Neukonstruieren von (nicht nur spiritueller) Wirklichkeit kann auf der „Folie“ der je eigenen Spiritualität geschehen.
- (3) Ein konstruktivistisches Verständnis von Spiritualität weiß um die Gefahr der „container-containenden Kommunikation und Interaktion und anerkennt die Kontingenz der eigenen Spiritualität. (Als Erläuterung: Kleve schreibt dazu:
Die Beobachtung von Beobachtern offenbart, dass in Abhängigkeit von der (ontologischen) Grundunterscheidung Sein/Nichtsein viele differierenden Weltansichten entstehen (...) Deshalb lässt sich (...) kein objektiv gültiger Einheitsbericht anfertigen, der z.B. allgemeinverbindliche Lebenseinstellungen, Normen, Werte oder Problemlösungen vorgeben könnte. (...) Jeder Bericht (erg. produziert) eine Differenz, so dass jede kommunizierte Weltbeobachtung mindestens auch immer abgelehnt werden kann, weil etwa die richtige Erkenntnis des einen für die anderen nicht genauso richtig sein muss. (...) Der Konstruktivismus reagiert auf dieses Problem, indem er referiert, dass alles so sein kann, wie wir es sehen, aber dennoch sind auch andere Standpunkte, Meinungen, Modelle oder Weltbilder möglich. Die Inhalte unserer psychischen und sozialen Wirklichkeiten, die als

*Beobachtungen oder Beschreibungen bzw. als Kommunikationen
prozessieren, erscheinen als kontigent, d.h. als etwas, was weder notwendig
ist noch unmöglich ist, was also so wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber
auch anders möglich ist. Der Begriff Kontingenz bezeichnet mithin Gegebenes
(Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches
Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher
Abwandlungen. (Kleve, Heiko 2010, 21}*

(4) Konstruktivistisch verstandene Spiritualität ist – im Rückgriff auf Paul Watzlawick - zu verstehen als *Wirklichkeit 2. Ordnung*. Watzlawick bezeichne „jene Wirklichkeitsaspekte, über die ein grundsätzlicher Konsens relativ unproblematisch erreicht werden kann, (...) als Wirklichkeit 1. Ordnung. Mit *Wirklichkeit 2. Ordnung* werden wir die Wirklichkeitsaspekte kategorisieren, die von der subjektiven, sozialen, kulturellen oder ethischen Bedeutungs-, Sinn- oder Wertgebung bestimmt werden (a.a.O., 31). Der von Schütz eingeführte Begriff der Aufgabe von Spiritualität, der „Menschwerdung“ zu dienen, kann in einem konstruktivistischen Verständnis von Spiritualität als eine *sich selbst erfüllende Prophezeiung*, verstanden werden, dass „Menschwerdung“ in den Dimensionen von Humanismus, Dialog und Alltäglichkeit/Alltagstauglichkeit gelingen kann. Mit der zusätzlichen Dimension der Christozentrik und dem Maßnahmen an Jesus Christus und seiner Geistgabe hat auch christliche Spiritualität die Möglichkeit und die Aufgabe der Re-, De- und Neukonstruktion ihrer selbst.

(5) Ein konstruktivistisches Verständnis von Spiritualität ist Kritik, ist Richtschnur für übermäßige Religiosität oder einengende Frömmigkeit: Sie kann zwar als „strukturelle Kopplung“ zwischen den einzelnen Funktionssystemen dienen. Sie ist aber auch gefährdet, insofern sie als „Konstitution von Sinn als allgemeine Ordnungsform der Wirklichkeit (...) sehr variabel (...) (erg. ist) und etwa der sozialen Aushandlung oder jeweiligen Nützlichkeitskriterien, individuellen und sozialen Zwecksetzungen, organisatorischen Programmen, systemischen Codes (z.B. Helfen versus Nicht-Helfen) unterliegen und sich in vielfältiger Weise manifestieren (erg. kann), z.B. in Sprachen, Ideologien, Religionen, Weltbildern, Mythen, Werten, Normen, Rollen etc. Problematisch wird es, wenn

der beobachtungsleitende Sinn mit Objektivität verwechselt wird und z.B. Intoleranz generiert“ (a.a.O., 53).

(6) Kennzeichen eines konstruktivistischen Verständnisses von Spiritualität sind die von Arnold hervorgehobenen Haltungen (a) die Selbstverwunderung über das „Leben im Container“, (b) des durch Interaktionen ausgelösten Abschieds von Vertrautem, (c) der grundlegende Relativismus im Wissen, dass es Fixpunkte braucht, die außerhalb seiner selbst liegen, und (d) eine emotionale Gewandtheit und emotionale Disziplin zum Re-framing, zum Umdeuten einer Situation, einer Interaktion – oder im immer wiederkehrenden Beispiel: von Begriffen und Sachverhalten – weg von den absurden geistigen Gewohnheiten auf ein „Mehr“ an Menschwerdung hin.

(7) Ein konstruktivistisches Verständnis christlicher Spiritualität ist daher nicht schon allein durch ein Festhalten an Riten, Traditionen oder Denkweisen oder (z.B. auch liturgischen oder sakramentalen) Interaktionen gegeben, die eher dem „Leben im Container“ zugeordnet werden können. Es setzt darüber hinaus ein Leben, Denken, Fühlen und Agieren voraus, das in der „Schwebe des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen“ (Frisch, Max, 1976, 369). Für christliche Spiritualität geht es hierbei um die „Nachfolge“ des Menschen Jesus von Nazareth und um die Weisen seiner Entfaltungen, die immer wieder in gelebter Spiritualität, in der Bereitschaft zum Umformungsprozess in einem sog. *Geistlichen Leben* re-, de- und neukonstruiert werden können, dürfen und müssen. Dieser Jesus von Nazareth, und auch das *Konstrukt seines Lebens, seiner Botschaft* das er für den christlich geprägten Menschen ist, bildet für den spirituellen Menschen den „außerhalb des Akteurs liegenden Fixpunkt“, auf den hin Arnolds „grundlegender Relativismus“ ausgerichtet ist.

3. Teil: „Spurensuche“: Der „Mehrwert“ eines „Geistlichen Lebens“ in der Sozialen Arbeit

Der dritte Teil verlässt nun das Beispiel der Deutung spiritueller und nicht-spirituelle Begriffe und Sachverhalte und wendet sich anderen (Lebens-) Beispielen zu. Hier soll als Illustration der vorangegangenen beiden Kapitel versucht werden, in einem historischen Längsschnitt (in 3.1.) und einem gegenwärtigen Querschnitt (in 3.2.) in wenigen Schritten und knapp aufzuzeigen, wie Menschen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedensten Aufgaben in einem Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion ihre Spiritualität als Antriebskraft und Deutungsmuster für ihr soziales Engagement und Soziale Arbeit genutzt haben. Dies geschieht unter der Fragestellung, wie sich deren Spiritualität – unter den Kleve'schen Kategorien des Beobachtens, Beschreibens und Verstehens – „konstruiert“ hat und welche Konsequenzen sich aus dieser Sicht für deren Einsatz für die Gestaltung der „Welt“ und des „Einsatzes in der Welt“ ergeben haben.

3.1. Ein Längsschnitt: Modelle aus der Geschichte der Sozialen Arbeit

Unter drei Stichwörtern – „Rollenwechsel“, „Mädchenbildung“, „Leben in einer Welt ohne Gott“ zeigt ein Blick auf je zwei nahezu zeitgenössische Biographien, wie Spiritualität sich je anders konstruiert und auswirkt. An dieser Stelle bleibt es bewusst und gewollt bei der Beschreibung. Die Rolle des Dreischrittes von Beobachten, Bedenken, Verstehen, den Zusammenhang mit dem Prozess von Re-, De- und Neukonstruktion, die Auswirkungen eines Ausbruchs aus der „containenden Selbstgefangenheit“ auf der Grundlage der Spiritualität und des geistlichen Lebens der hier angeführten Zeugen mag der (konstruierenden) Fantasie des Lesers überlassen bleiben (die im Anhang 3 einige Überlegungen des Autors als „Initialzündung“ finden kann).

3.1.1. „Rollenwechsel“ im Spätmittelalter und in der Neuzeit: Elisabeth von Thüringen (1207-1231) und Ignatius von Loyola (1491-1556)

Zu Beginn soll auf *Elisabeth von Thüringen (1207-1231)* verwiesen werden. Aus dem Adel stammend, früh als Ehefrau einem adligen Verwandten versprochen, lebt sie und erlebt sie ein Leben in Sicherheit und Reichtum. Durch den frühen Tod ihrer Mutter, aber auch durch den Tod ihres ersten Mannes, der während des Kreuzzuges in Italien an einer Seuche stirbt, bekommt sie eine Ahnung von der Bedrohung menschlicher Existenz durch Armut und Ungesicherheit. Die Begegnung mit den Minderbrüdern des hl. Franziskus weckt ihr Engagement den Armen gegenüber. In Marburg gründet sie Hospize, speist sie die Hungrigen, die Kranken und die Verstoßenen. Selbst Opfer des Unverständnisses ihres Adelstandes, verlässt sie diesen Stand und wird arm mit den Armen. Aus ihrer Spiritualität heraus wechselt sie ihre Rolle – und bleibt in der Verehrung der Menschen bis heute gerade deswegen und darin doch „adelig“.

Umgekehrt muss *Ignatius von Loyola (1491-1556)* sein Rittertum, in dem er groß wird, nach einer Verwundung aufgeben. Er bleibt adelig dem Stande nach, sein Lebensplan als Soldat und Ritter aber ist ihm genommen. Nach langen Zeiten des Gebetes, des Austausches mit Kirchenmännern und mit der Heiligen Schrift In Manresa legt er zwar seine Waffen zu Füßen der Muttergottes ab, seine Geistlichen Übungen und die Struktur der Gemeinschaften, die er gründet, sind nach wie vor an der Adels- und Militärstruktur angelehnt. Auch er wechselt die Rolle und wandelt sich von einem Kriegsherrn im Kampf um die Vorherrschaft Spaniens zu einem „*militans Christi*“, zu einem Soldaten Christi. Ignatius denkt und arbeitet „adelig“ in seinem Einsatz für die Bildung und das Brot der Armen.

Die Begegnung mit der eigenen Armseligkeit und der Armut des Nächsten führt beide Male zu einem Rollenwechsel. Elisabeth kehrt dem Adelsstand den Rücken zu, Ignatius wandelt sich zu einem spirituellen Adelsmann, der neben den Strukturen des Adels auch den Kontakt zum Adel behält – und gleichzeitig ihn übersteigt. Die beiden „Konstruktionen des Maßnehmens“ an Jesus Christus führen zu unterschiedlichen Rollenwechseln und Rollenverständnissen.

3.1.2. „Mädchenbildung“ in der Industrialisierung: Katharina Kasper (1820-1898) und Jeanne Trimborn(1862-1919)

Die in der Armut des Westerwaldes geborene *Katharina Kasper (1820-1898)* wird früh Halbwaise, verliert den Vater, muss die Ungesicherheit und die Not der Menschen um sich herum und an sich selbst erleben. Früh ahnt sie, dass „Bildung“ ein Schlüssel für die Tür aus der Ungesicherheit und der Armut heraus werden kann. Ihr Weg ist die Bitte an den Bischof von Limburg um Erlaubnis zur Gründung einer Gemeinschaft von Frauen. Zum einen eröffnet sie ihnen mit der Gemeinschaft selbst einen solchen Ausweg. Zum anderen will sie sich mit ihren „Schwestern“ dafür einsetzen, dass Armut, Krankheit, Ungesicherheit durch sie im Maß, in dem es ihnen möglich ist, *aufgehoben* wird. Ihre Gemeinschaft gründet Krankenstationen in den Dörfern, Krankenhäuser und Schulen im Westerwald, bald über Deutschland und Europa hinaus.

Dem gleichen Phänomen der Mädchenarmut – vor allem der in die Städte flüchtenden und Arbeit suchenden jungen Frauen – begegnet zur gleichen Zeit die Kölnerin *Jeanne Trimborn (1862-1919)*, wenn auch auf völlig anderem Wege. Sie vertraut nicht so sehr auf die kirchliche, eher auf die politische Kraft christlicher Überzeugung. Sie gründet den „Katholischen Mädchenschutzvereins“, appelliert an die Kölner Kirchenobrigkeit und sorgt durch den Bau von Übernachtungshäusern, durch ihr Engagement in der Schaffung von geschützten Ausbildungs- und Arbeitsplätzen, durch die Gründung der Kölner Bahnhofsmision für Strukturen, die den Zielen von Katharina Kasper hinsichtlich der Entwicklungsmöglichkeiten junger Frauen durchaus entsprechen.

Die gleichen gesellschaftlichen Phänomene führen zwei zeitgenössische katholische Frauen zum einen zur Gründung einer Apostolischen Gemeinschaft, zum anderen zur Gründung eines – zu dieser Zeit üblichen – katholischen Vereins; die eine sucht die Protektion der Kirche, die andere daneben vor allem (und über ihren Ehemann) die Protektion durch die Politik. Hier wird besonders deutlich, wie sehr das Beobachten, Bedenken und Verstehen vor der je eigenen Tür des „Containers“ nicht nur neue Wirklichkeit konstruiert, sondern diesen Konstruktionen von Wirklichkeit auch gesellschaftlich und sozial bis heute tätigen Gemeinschaften „konstruiert“ und verfasst.

3.1.3. „Leben in einer Welt ohne Gott“: Charles de Foucauld (1858-1916) und Madeleine Delbrel (1904-1964)

Selbst zwar reich, aber doch in entscheidenden Jahren der Reifung der Persönlichkeit als Waise großgeworden, lernt *Charles de Foucauld (1858-1916)* auf seinen geographischen Expeditionen Algerien kennen – und darin die Macht der Kolonisation, die Ohnmacht eines geknechteten Volkes. Zurück in Frankreich, verlockt ihn der Kontakt mit Abbé Huvelin zu einem Leben im Geiste Jesu Christi. Der seine Sendung suchende Jesus von Nazareth, sein „verborgenes Leben“ als Sohn Gottes mitten in der Arbeit des Handwerkers wird ihm zum Leitbild. Als ein von Gott gesandter Bote in eine Welt ohne (christlichen) Gott will Charles de Foucauld nach seiner Zeit bei den Trappisten in seinem Heimatland jetzt in Algerien das Leben der Armen teilen – und „Armut“ meint nicht nur das (eher materiell verstandene) arme Leben der Tuareg, sondern auch die (eher religiös von ihm gewertete) Armut des Lebens ohne den Gott Jesu Christi. Mit seiner Hände Arbeit – und so in der Nachfolge des Jesus *von Nazareth* – lebt er zwar allein, aber immer in der Hoffnung auf Gefährtschaft, die sich von seinem gelebten Beispiel aus den Tuareg, von seinen Berichten an die „Heimat“ aber auch aus französischen christlichen Idealisten zusammensetzen kann. In der Arbeit und in der Anbetung die Nachfolge lebend, in einem gastfreundlichen Haus, das offen steht für bleibende Gefährten, wird er gesuchter Gesprächspartner von Vorübergehenden, wird er ein Zeichen der Hoffnung für ratsuchende Menschen aus einer anderen Kultur, aus einer anderen Religion. Von Rebellen, die sich im Freiheitskampf gegen die französische Besatzung wehren, wird er nach 15 Jahren Einsiedelei in seiner Klause ermordet.

Für Madeleine Delbrel (1904-1964) ist zeitgleich und einige Jahrzehnte später der kommunistisch geführte Pariser Stadtteil Ivry eine „Welt ohne Gott“. Mit Gefährtinnen, die mit ihr Haus, Leben und Arbeit teilen, lebt sie letztlich das gleiche Leben des Charles de Foucauld, gekennzeichnet durch das „contemplatio in actione“. Das offene Haus, ihr entschiedenes Christsein in kommunistischer Umwelt, ihre Zuwendung zu den Menschen aus ihrer Umgebung machen sie zur sympathischen „Mystikerin der Straße“, die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (vgl. GS 1) ihrer Zeitgenossen teilt, aushält, letztlich für deren Freude und Hoffnung, trotz und gegen deren Trauer und Angst arbeitet und lebt.

3.2. Modelle aus der Geschichte der Sozialen Arbeit im gegenwärtigen Querschnitt

In einem kurzen Überblick wird in den nächsten drei Unterkapiteln aufgezeigt, wie Menschen als einzelne oder in Institutionen in einer persönlichen oder institutionellen Form der Re-,De- und Neukonstruktion das Charisma und die Spiritualität der oben vorgestellten „Gründerpersönlichkeiten“ *erneut* in einem geistlichen Leben umgeformt haben. Im Rahmen der Sozialen Arbeit wurde so auf der Grundlage der Spiritualität einzelner oder ganzer Gruppen und Gemeinschaften neue Impulse in der Sozialen Arbeit gegeben und oft ungewöhnliche Wege beschritten.

3.2.1. Diakonische Basisgemeinschaft „Brot und Rosen“ und „Jesuit Volunteers“

Seit 1997 leben in Hamburg-Bramfeld Menschen in einer christlichen Lebensgemeinschaft im Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gemeinsam mit Flüchtlingen in einem "Haus der Gastfreundschaft". Ute Andresen, eine der Gründerinnen der Gemeinschaft, erläutert den dem „Rosenwunder der hl. Elisabeth“ entnommenen Namen der Gemeinschaft: „Brot und Rosen“

"Brot" steht für das Notwendige im Leben, wie Essen, Trinken, Kleidung und ein Dach über dem Kopf. Es umfasst die existentiellen Dinge, die Menschen zum Leben brauchen. Mit "Rosen" verbinde ich Ästhetik, Herzlichkeit und Würde des Menschen, Dinge, die dem Leben eine besondere Note und Qualität verleihen. (...) Der krasse Gegensatz zwischen dem fröhlichen Reichtum am Hof und der nagenden Armut wurde ihr immer deutlicher und ließ sie ein Leben lang nicht los." (vgl. Andresen, Ute <1997>, 1)

Dieser Rückgriff auf den Lebenswandel der hl. Elisabeth von Thüringen, auch deren gesellschaftliches Verworfen sein dient als „Grundstein“ einer christlichen Lebensgemeinschaft, die mittlerweile auch mit unterschiedlichen Mitbewohnern beinahe 20 Jahre anhält.

Nicht als feste Lebensgemeinschaft, doch auch als Gemeinschaft von Menschen mit gleicher Spiritualität versteht sich das Angebot „Jesuit Volunteers“ der Jesuitenmission. Schlagwortartig fasst die Homepage in ihrem Header zusammen, um was es geht: „Sich auf den Weg machen, in eine neue Kultur eintauchen, in einem Sozialprojekt der Jesuiten mitarbeiten, sich für mehr Gerechtigkeit in unserer Einen

Welt einsetzen – all das können Sie für ein Jahr als Jesuit Volunteer.“ (vgl. <http://www.jesuitenmission.de/volunteers.html>). Wie Ignatius selbst, so lernen die Volunteers die Armut und die Not von Menschen in eigenen oder in einer fremden Kultur kennen; im Kontakt und in der Begleitung der Wohngruppen, in denen die Freiwilligen leben, wird eine spirituelle Deutung auf der Grundlage der ignatianischen Spiritualität angeboten.

„Die Freiwilligen leben und arbeiten für ein Jahr in einem Sozialprojekt mit und passen sich den dortigen Lebensgewohnheiten einer Jesuitenkommunität, eines Schwesternordens, einer Wohngemeinschaft oder eines Internates an. Die Einsatzstellen der Jesuit Volunteers verteilen sich weltweit. Von Bosnien bis Indien, von Rumänien bis Kenia, von Bulgarien bis Peru: Einer unserer Schwerpunkte ist Osteuropa, hinzu kommen ausgewählte Stellen in Afrika, Indien und Lateinamerika.“
(*ebd.*)

Nach Herwatz (2006) versuchen die Volontäre, „ihr Leben nach vier Grundlinien auszurichten, die von der ignatianischen Spiritualität und der Option für die Armen geprägt sind: Einsatz für Gerechtigkeit, gelebter Glaube, Leben in Gemeinschaft, einfacher Lebensstil“ (a.a.O., 31). Nicht in der Weise der Arbeit, in den Methoden des planvollen Einsatzes, aber in der *Deutung* der Phänomene, der Begegnungen und der Einsätze wird ein Rückgriff auf die (Exerzitien-) Spiritualität des Ignatius angeboten, der zu einer Re-, De- und Neukonstruktion der eigenen Persönlichkeit und der Rolle der Religion im Leben der Einzelnen führen kann.

3.2.2. Konvent der ADJC in Bonn-Tannenbusch und „In Via“, Köln

Sr. Nicola Boers (2011) stellt den Bonner Ortsteil Tannenbusch auf der Homepage der *Dernbacher Schwestern* wie folgt dar:

„Tannenbusch Mitte ist geprägt durch hohe Arbeitslosigkeit, Hartz IV-Empfänger, einer hohen Anzahl von Migranten, der höchsten Zahl von Einwohnern unter 18 Jahren in Bonn, Vandalismus, Kriminalität, Alkohol- und Rauschgiftkonsum... In dieser Wirklichkeit (erg.: wollen wir) das Antlitz Christi (...) erkennen in den Menschen, denen wir begegnen. Wir empfinden uns hier nahe an unseren Anfängen und bei unseren Gründerinnen: Katharina Kasper und Klara Fey.“

Zusammen mit Sr. Pia Bender aus der Gemeinschaft der Schwestern vom armen Kinde Jesus lebt und arbeitet Sr. Nicola in Bonn-Tannenbusch, um dem Gründungsauftrag ihrer Stifterin Katharina Kasper nachzukommen. Allein schon das Zusammenleben zweier Schwestern aus verschiedenen Gemeinschaften ist Ergebnis eines Prozesses der Re-, De- und Neukonstruktion. Das Ziel dieser Entscheidung fasst Sr. Nicola zusammen:

„Mitten unter den Menschen zu wohnen, präsent zu sein, ist unsere Intention. Was wir für sie mit unseren einfachen Möglichkeiten tun können, werden wir hören, sehen, erspüren müssen. Es wird auf uns zukommen.“ (ebd.)

In dieser Weise eines offenen Angebotes im Mitleben in einer scheinbar gottverlassenen oder gottlosen Welt bildet die kleine Gemeinschaft einen Brückenschlag zu Madeleine Delbrel, dennoch wissen beide Ordensschwestern sich dem Charisma ihrer beiden Gründerinnen verpflichtet, aus dem heraus sie eine für ihr Leben passende Form „konstruiert“ haben, die von beiden Gemeinschaften (sicher nicht ohne viele Anfragen, Kritik, Widerstände) mitgetragen und mitgefördert wird.

Entsprechend der Gründerinnen und ihrer „Ideen“ , also nicht in der Form einer Lebensgemeinschaft, sondern in den Strukturen eines Verbands versucht „In Via“ als katholischer Verband für Mädchen- und Frauensozialarbeit in Köln, die Idee der Gründerin ebenfalls immer wieder zu re-, de- und neukonstruieren. In Projekten der Jugendhilfe, der Schulsozialarbeit, der Ausbildung und der Arbeitsmarktintegration sowie in internationalen Projekten werden der Auftrag und das Charisma der Gründerin „gegenwärtig“:

„Die Arbeit von IN VIA versteht sich also als Dienst am jungen Menschen, sie bietet ihnen eine personale Wegbegleitung aus dem Geist gelebten Christentums. Vorrangig bietet IN VIA jungen Menschen Hilfen zur Vermeidung und zur Überwindung sozialer Benachteiligungen und individueller Beeinträchtigung an und zwar unabhängig von Staatsangehörigkeit, Status und Religion. Besondere Beachtung schenkt der Verband dabei den ortsfremden und von Berufsnot betroffenen jungen Menschen. Damit verwirklicht IN VIA einen Dienst der Kirche in der persönlichen Begegnung und tätigen Solidarität mit ärmeren und benachteiligten Menschen. Dies geschieht in der biblischen Option für die Armen. Ziel ist es, Ausgrenzung zu verhindern und Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen.“ (vgl. In Via<2013>)

Beiden hier vorgestellten Modellen liegt eine „samaritanische Option“ zugrunde, eine Sorge um die „unter die Räuber gefallen Menschen“ (vgl. Lk 10,27-35), wobei hinsichtlich der Lebens- und Arbeitsformen der Begriff der „Räuber“ sicher eher strukturell als personal zu verstehen ist.

3.2.3. Die geistliche Familie Charles de Foucaulds und Leben im Geiste Madeleine Delbrels

Die Homepage der „geistlichen Familie Charles de Foucaulds“ weist heute – knapp 100 Jahre nach dessen Tod – zehn verschiedene Gemeinschaften aus, die sich in Lebensweise und Spiritualität auf ihn berufen (vgl. www.charlesdefoucauld.de). Durch den Autor Andreas Knapp wird darunter die Gemeinschaft der „Kleinen Brüder vom Evangelium“ in Leipzig die bekannteste Männergemeinschaft, die „Kleinen Schwestern Jesu“ mit ihren Niederlassungen u.a. in Frankfurt/Main die bekannteste Schwesterngemeinschaft sein. Ihnen allen gemeinsam ist das geschwisterliche Leben in den vielfältigen Formen der Gemeinschaft, verbunden mit dem geteilten Leben mit einfachen Menschen. Die Kleinen Brüder vom Evangelium beschreiben ihr Leben mit folgenden Worten:

„Im Ausüben einfacher Berufe und bemüht um einen einfachen und einladenden Lebensstil, wollen wir auf der Seite der Benachteiligten stehen und ihnen die Frohe Botschaft Jesu bezeugen durch unseren Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, in sozialen, politischen und pastoralen Engagements. Wir bemühen uns um die Nähe und Freundschaft der Menschen, nicht zuletzt durch das Erlernen ihrer Sprache und die Wertschätzung ihrer Kultur und Lebensweise.“ (vgl. Foucauld, Charles de<2013>)

Nicht die Tuaregs, wie beim „Gründervater“, sondern die Menschen anderer Kultur, Religion oder Ethnie an den gewählten Niederlassungen sind Gegenüber dieser Lebens- und Arbeitsgemeinschaften der heutigen „geistlichen Familie“ Charles de Foucaulds. Ihr „Kennzeichen“, ihr „Symbolum“ ist ein Herz mit einem Kreuz. Erwachsen aus der Herz-Jesu-Verehrung Frankreichs aus der Zeit Charles de Foucaulds, werden Herz und Kreuz re-, de- und neukonstruiert in eine solidarische und caritative Liebe zu den „Gekreuzigten“ der unmittelbaren Umgebung, in denen die Kleinen Brüder und Schwestern gem. der jesuanischen Rede über das Weltgericht in Mt 25 Jesus selbst erkennen. Jürgen Rintelen, selbst der „geistigen Familie“ zugehörig, schreibt im Blick auf Jesus:

„Er erhielt den Namen Jesus, das heißt „Erlöser“. Er wollte, dass sein Name seine Aufgabe zum Ausdruck bringe. Die Lebensaufgabe, um derentwillen er auf die Erde kam, ist das Heil der Menschen. Wenn wir ihm nachfolgen wollen, wie es unsere Pflicht ist, dann müssen wir zuallererst das Heil der Menschen zu unserer Lebensaufgabe machen.“ (Rintelen, Jürgen <2006>, 4)

Umgekehrt verhält bei der *Nachfolge in den Spuren Madeleine Delbrel*. Die Gruppe der Frauen, die miteinander in Ivry lebten und auf jede Form von Regel oder institutioneller Einbindung verzichtete, ist bis auf eine einzige noch lebende „Zeitzeugin“ mittlerweile verstorben. Lebendig geblieben ist Madeleines mystisches Erbe, das zwischen die beiden Pole „Gott“ und die „Leute auf der Straße“ angesiedelt ist. Ein internationaler und in französischer Sprache publizierender „Freundeskreis“ ist entstanden. In zahlreichen Fortbildungen spielen Madeleine und ihre Schriften, mehr noch ihr Lebenszeugnis, eine inhaltlich große Rolle für eine Spiritualität als Sozialarbeiter und Sozialarbeiterin. Gegenwärtig ist ein Kreis in der Gemeinschaft Christlichen Lebens“ (GCL) dabei, sich zu einer Vernetzung von in der Sozialen Arbeit Tätigen zusammenzuschließen, in denen die Mystik und die Lebensform Madeleines ein zweites Standbein neben der die GCL tragenden ignatianischen Spiritualität bilden wird.

Das Schlusswort für diesen Teil der Arbeit soll Madeleine Delbrel selbst haben, und was sie von den Leuten von der Straße sagt, mag ein „spirituelles Leitwort“ für

diejenigen in der Sozialen Arbeit Tätigen sein, die nach einem – noch zu beschreibenden – „Mehrwert“ von Spiritualität in der Sozialen Arbeit Ausschau halten:

„Es gibt Leute, die Gott nimmt und in eine besondere Lebensform beruft. Andere gibt es, die lässt er in der Masse, die zieht er nicht „aus der Welt zurück“. Es sind Leute, die eine gewöhnliche Arbeit verrichten, die gewöhnliche Verheiratete oder gewöhnliche Unverheiratete sind. Leute, die gewöhnliche Krankheiten und gewöhnliche Traueranlässe haben. Leute, die ein gewöhnliches Haus und gewöhnliche Kleider haben. Es sind Leute des gewöhnlichen Lebens. Leute, die man auf einer beliebigen Straße antrifft. Sie lieben ihre Tür, die sich zur Straße hin öffnet, wie ihre der Welt unsichtbaren Schwestern und Brüder die Tür lieben, die sich endgültig hinter ihnen geschlossen hat. Wir ändern, wir Leute von der Straße, glauben aus aller Kraft, dass diese Straße, diese Welt, auf die Gott uns gesetzt hat, für uns der Ort unserer Heiligkeit ist. Wir glauben, dass uns hier nichts Nötiges fehlt, denn wenn das Nötige fehlte, hätte Gott es uns schon gegeben.“ (zitiert aus: <http://www.citykloster-bielefeld.de/>– Zugriff am 22.05.2013)

3.3. Thesen zum „Mehrwert“ von Spiritualität in der Sozialen Arbeit

Diese Thesen zum „Mehrwert“ von Spiritualität und damit in der Verankerung des alltäglichen Lebens und Arbeitens in einer Spiritualität fußen auf den Untersuchungen und Beschreibungen des Freiburger Soziologen Hans Joas. Sie knüpfen an den Thesen der ersten beiden Kapitel an und stellen den Versuch dar, die Erkenntnisse des historischen Längs- und des gegenwärtigen Querschnittes hinsichtlich einer spirituellen Verankerung von Sozialer Arbeit zu bündeln und einen gemeinsamen „Mehrwert“ von Spiritualität für die Soziale Arbeit zu beschreiben.

- (1) Joas (2012, 107f) listet als sog. "monothematische Zeitdiagnosen" die *Diagnose der Gesellschaft* als Risikogesellschaft (Ulrich Beck, 1986), Erlebnisgesellschaft (Gerhard Schulze, 1992), sowie die Beschreibungen der Gesellschaft als Wissensgesellschaft, Kommunikationsgesellschaft, Multioptionsgesellschaft, Verantwortungsgesellschaft, Netzwerkgesellschaft und, Entscheidungsgesellschaft auf. Für ihn haben alle diese Versuche "ihren ernstzunehmenden Kern" (ebd.), Joas betont aber: "Was wir brauchen, ist eine *Integration dieser Analysen* oder besser eine Diagnose, die eine *Integration des jeweiligen rationalen Kerns in einer multidimensionalen Perspektive* erlaubt" (a.a.O., 108 – Hervorhebung durch den Autor)

- (2) Als ein solches integrierendes Moment führt Joas (a.a.O., 121-128) den Begriff der *Kontingenz* ein. Er beschreibt die Zunahme an Optionen im individuellen und gesellschaftlichen Handeln, definiert Kontingenz klassisch als „das, was weder notwendig noch unmöglich ist, was also ist, aber nicht sein muss“ (a.a.O., 122), und begründet die Wahl dieses Begriffes damit, dass ihm „der Begriff der Kontingenz wie kein anderer geeignet scheint, die Zunahme der Optionen unseres Handelns und zugleich derjenigen Widerfahrnisse in unserem Leben, die sich aus den Folgen der massenhaften Verbreitung der Steigerung solcher individuellen Handlungsmöglichkeiten ergeben, zu beschreiben“ (a.a.O., 121).
- (3) Mit dem Begriff der Kontingenz beantwortet Joas die von ihm selbst 2004 in einem Buchtitel gestellte Frage: „*Braucht der Mensch Religion?*“ – sie soll hier umgedeutet werden in „*Braucht der Mensch Spiritualität?*“ In dem Moment, in dem aus der Erfahrung von Kontingenz nach Entscheidung, aus der Erfahrung von Selbsttranszendenz nach Orientierung und Werten bzw. Bewertung gefragt wird, *kann (!)* Spiritualität als Möglichkeit, kann „*Glaube als Option*“ – um einen anderen Buchtitel von Joas zu nennen - erkannt und gewählt werden.
- (4) Mit dem Blick auf das „Neun-Punkte-Problem“ (vgl. Abb. 2) wird deutlich, welchen „Mehrwert“ Spiritualität in der Sozialen Arbeit (und darüber hinaus) haben kann. Das Feld der neun Punkte kann all das beinhalten, was die „monothematischen Zeitdiagnosen“ beschreiben: Risiken, Erlebnisse, Wissen, Vielfalt an Optionen, Verantwortung, Netzwerke, Entscheidungen usw. Die Erfahrungen von Kontingenz und von Selbsttranszendenz tragen die Verlockung, wenn nicht sogar die Notwendigkeit in sich, von einem Bezugspunkt „außerhalb des Rahmens“ auf all das zu sehen, was sich innerhalb des Rahmens abspielt. Im Bild des Neun-Punkte-Problems sind das die Wendepunkte der Linien, die eben „außerhalb des Rahmens“ liegen. Von dort gilt es, sich in einem konstruktivistischen Prozess eine Deutung zu ermöglichen, die all dem, was innerhalb des Rahmens geschieht, Sinn ergibt oder
Sinn
ermöglicht.

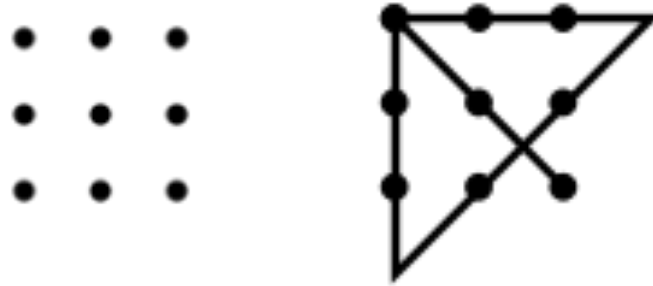


Abbildung 2: Das Neun-Punkte-Problem: Die Aufgabe besteht darin, 9 quadratisch angeordnete Punkte mit einem Stift durch vier gerade Linien zu verbinden, ohne den Stift abzusetzen – Die Lösung geschieht durch Linien, die über den Rahmen hinaus gehen.)Quelle: <http://de.wikipedia.org/wiki/Neun-Punkte-Problem> - Zugriff am 13.03.2013)

- (5) Der Mehrwert der *Spiritualität für die Soziale Arbeit* liegt demnach im Versuch, „Glaube als Option“ zu nutzen, um der Kontingenzerfahrung in der Sozialen Arbeit einen Sinn zu geben. Sie bietet im besten Fall Möglichkeiten und Hilfestellungen zu Antworten auf die Frage nach dem Woher, dem Wohin, dem Wie der Erfahrungen all dessen, was weder notwendig noch unmöglich ist, was ist, aber nicht sein müsste. *Spiritualität und spirituelle Deutung* sowie jeder Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion oder Rückgriffe auf solche Prozesse z.B. durch „Gründerfiguren“ sind dabei selbst kontingent, d.h. sie sind notwendig als Option zu verstehen, *die zu wählen vom Sinngehalt für den abhängt, der sie wählt.*
- (6) Das gilt auch für die Wahl einer *christlichen Spiritualität*. Hier werden als Bezugspunkte – vgl. 1.1. – das Verständnis von Christozentrik, Dialog, Alltagstauglichkeit/Alltäglichkeit, und Humanismus herangezogen werden, letztlich orientiert sich der Mehrwert einer christlichen Spiritualität für die Soziale Arbeit an einem theologischen, psychologischen, humanmedizinischen und soziologischen Begriff von einem Mehr an „Menschwerdung“.

4. Teil: „Spuren zeigen“: Spiritualität lehren – Modelle der Hinführung zum „Geistlichen Leben“

Im vierten Kapitel werden die vorangegangenen Themen und Thesen vorausgesetzt. Die dort erläuterten Termini werden hier um der Lesefreundlichkeit willen ohne erneute Erklärung verwendet.

Zuvor sei dennoch an die beiden die beiden Worte, um die es hier geht – das „Lernen“ und das „Lehren“ – und deren Definition in der Einleitung erinnert. Beide werden in einem konstruktivistischen Sinne verstanden.

Lernen meint hier

„eine dauerhafte Verhaltensänderung auf Grund von Erfahrungen – so die allgemeinste Definition. Eine neuere Definition versteht Lernen als Erweiterung des Wissens, der Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Bewältigung von Lebenssituationen“ (Siebert, Horst<1991>, 161f).

Und *Lehren* ist

„die Unterstützung von internalen Lernprozessen eines Individuums durch externe Maßnahmen der Lernumweltgestaltung“ (Mandl, Hans <2004>, 87).

Es kann in der Frage nach der Erlernen oder dem Lehren von Spiritualität nicht darum gehen, eine weitere oder zusätzliche „monothematische“ Zeitdiagnose“ aufzustellen, etwa ein „spirituelles Zeitalter“ begründen zu wollen oder Spiritualität *neben* den anderen die Gegenwart beschreibende Qualität – Risiken, Erlebnisse, Vielfalt an Optionen, Erfahrung der Kontingenz usw. - zu erschaffen oder zu stellen. In Anlehnung an das geschilderte „Neun-Punkte-Problem“ soll gelehrte oder erlernte Spiritualität als ein Bezugspunkt „außerhalb des Rahmens“ gesehen werden, von dem her all die anderen Phänomene des Alltäglichen und des Besonderen betrachtet und gedeutet werden kann. Denn würde „Spiritualität“ als „Bezugspunkt außerhalb des Rahmens“ in den „Rahmen“ *hinein* verlegt werden, entspräche sie eher einem Phänomen von Frömmigkeit, um auf die Unterscheidung von Schütz zurückzugreifen. Frömmigkeit muss von der Haltung der Spiritualität her ihre – internale - Form gewinnen, will sie „echt“ sein und ihrem Wesen entsprechen. Und erst die reflektierende Frage des Einzelnen auf die „Formen“ seiner Frömmigkeit und die

„Inhalte“ seiner Religiosität hin kann zu einem Blick außerhalb des Containers, kann zu einem konstruktivistischen Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion werden. Die Phänomene der Frömmigkeit und der Religiosität können dabei sogar gleich bleiben, die „inhaltliche Füllung“ wird sich dabei jedoch ändern: nicht external vermittelte Inhalte, sondern der internale Primat der Erfahrung ist hier leitend für das Erlernen von Spiritualität.

Als *Voraussetzung* des Lernenden auf den Lerngegenstand „Spiritualität“ ist weder „Religiosität“ noch „Frömmigkeit“ im Sinne von Christian Schütz notwendig. Als *erste Voraussetzung* braucht es jedoch beim Lernwilligen oder beim Lernenden die Erfahrung der Selbstverwunderung über das „Leben im Container“ und die Bereitschaft, diesen Container zu verlassen. Und eine *zweite Voraussetzung* ist die Bereitschaft, sein Arbeiten – und hoffentlich auch sein Leben neben der Arbeit – von einem Bezugspunkt „außerhalb des Rahmens“ deuten zu wollen.

Der Lehrende wird ihm als einen solchen Bezugspunkt den christlichen Glauben als Option anbieten können. Ziel des Lehr-/Lernprozesses soll es sein, die „Lernwelt“ des Lernenden – hier vor allem und als Ausgangspunkt die Arbeitsfelder der Sozialen Arbeit – mit christlicher Spiritualität und deren Komponenten „Christozentrik“, „Dialog“, „Alltäglichkeit/Alltagstauglichkeit“ und „Humanität“ zu konfrontieren. Der Weg, Spiritualität zu lehren, muss über „Perturbationen“ und „kognitive Dissonanzen“ zu einem neuen „Fließgleichgewicht“ gehen, das sich durch ein „Mehr“ an „Menschwerdung“ auszeichnet. Dieser Weg ist vom Lernenden zu gehen, der Lehrende kann sich nur als Unterstützer dieses *internalen Lernprozesses* verstehen, der mit *externalen Maßnahmen* diesen Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion anstößt.

Drei dieser „externalen Maßnahmen“, die sich eignen, Spiritualität zu lehren und zu lernen, seien hier nun näher beschrieben.

4.1. Die Praxis der Achtsamkeit nach Jon Kabat Zin

Einen solchen Zugang zu einem Bezugspunkt, der zwar vom Subjekt selbst gesetzt, aber dennoch außerhalb seiner selbst zu liegen scheint, ist im Begriff der „Achtsamkeit“ zu finden. Kirsten Tofahrn, eine in Köln arbeitende Heilpraktikerin, schreibt:

„Achtsamkeit heißt, sich immer bewusster zu werden, was in einem Selbst (Gedanken, Gefühle, Körperempfindungen) und um einen herum, in jedem Augenblick, tatsächlich geschieht. Durch diese intensive Schulung der Wahrnehmung ergibt sich ein entspannter und angemessener Umgang mit belastenden Einflüssen und Stressfaktoren“ (vgl. Tofahrn, Kirsten <2103>, MBSR Stressbewältigung, 1).

Die Themen, Methoden und Ziele eines Kurses in der „Mindfulness Based Stress Reduction“ (MBSR), den der amerikanische Psychologe Jon Kabat Zin entwickelt hat, sind auf der angegebenen Homepage, aber auch darüber hinaus in vielen Informationen über diese Meditationspraxis zu finden. All das hier zu beschreiben führte zu weit. An dieser Stelle genannt ist die Praxis der Achtsamkeit wegen ihrer Fähigkeit, einen Blick auf den „Container“ zu vermitteln, in dem das Leben des sie Übenden stattfindet: Aktion- und Reaktionsmuster, geronnene Gedankengänge, Sichtweisen und festgefahrene Wertungen werden unterbrochen; Kommunikationsstile werden überprüft. Leibübungen des Yoga vermitteln Einsicht in die „Begrenzungen“ – nicht nur der leiblichen. – und deren Annahme. Der Moment der Achtsamkeit ist der Moment, an dem eine Entscheidung zu einer De-, Re- und Neukonstruktion von Wirklichkeit – oder eben gegen sie – getroffen werden kann. Hier kann der Moment der Kritik an einer institutionell oder individuell verfassten Form von Frömmigkeit, Religiosität und eben auch Spiritualität, hier kann der Moment des Verwunders über sich selbst – und andere/anderes – ansetzen.

Aus diesem Grund ist die Praxis der Achtsamkeit im gegenwärtigen spirituellen Diskurs der Ansatzpunkt, um aus dem Feld der „Neun Punkte“ einen Auf- und Ausbruch hin zu einem Bezugspunkt zu finden, der außerhalb des Übenden (als Beobachten des Beobachters) selbst liegt. Von hier aus kann versucht werden, die Kontingenz der konstruierten Wirklichkeit zu überblicken, um – selbst bleibend in der Kontingenz gebunden – der Wirklichkeit eine Deutung zu geben, die *gegenwärtig* für den Übenden stimmig ist. Von hier aus kann auf Deutungsmuster zurückgegriffen werden, die *in der Vergangenheit* stimmig waren, um so Deutungs- und Verhaltensmuster zu gewinnen,

die *für die Zukunft* Stimmigkeit verheißen. Die Forderungen des Emotionalen Konstruktivismus nach Arnold werden hier implizit aufgegriffen, die Praxis der Achtsamkeit ist ein hervorragender Weg, Spiritualität zu lehren und zu lernen – und zwar unter religionslosen oder religionsfernen Voraussetzungen. Sie bietet aber die Möglichkeit des Vergleiches: es *kann* zu Perturbationen und zu kognitiven Dissonanzen kommen, die durch die Konfrontation mit religiösen Inhalten zu einem neuen „Fließgleichgewicht“ führen *kann*.

Orte solchen Einübens von Achtsamkeit sind in der Regel Klöster, Exerzitienhäuser, Retreats, wenigstens aber Zentren für Spiritualität – um Achtsamkeit gelehrt zu bekommen, braucht es neue „Container“. Und die Begegnung mit Menschen, die sie lehren, stellt eine eigene „externale Maßnahme“ dar. Im Rahmen einer konstruktivistischen Lerntheorie ist ein „Acht-Wochen-Kurs“ der Achtsamkeit eine hervorragende „Unterstützung von internalen Lernprozessen eines Individuums durch externale Maßnahmen der Lernumweltgestaltung“, wie sie Hans Mandl (ebd.) beschreibt.

Der in der Praxis der Achtsamkeit gefasste Begriff von Spiritualität hält – wie weiter oben schon angedeutet - *allen* Anfragen aus den Thesen des ersten und es zweiten Teils dieser Arbeit stand. Er ist dabei *offen* sowohl für die Option des Glaubens, die Hans Joas beschreibt, als auch für den von Schütz postulierten *christozentrischen* Bezug einer *christlichen* Spiritualität. Er *kann* mit den Inhalten der christlichen Spiritualität gefüllt werden und nimmt damit auch die Anforderungen eines christozentrischen Momentes und eines „diakonischen Mehrwerts von Spiritualität“ in sich auf.

Dass hier Ansätze der Humanwissenschaften, besonders der Psychologie, der Neurophysiologie und der Pädagogik, aber auch der Philosophie und der Religionswissenschaften zusammengehen können, liegt auf der Hand. Eine konstruktivistisch verstandene Spiritualität wird dies mit Freude, Dankbarkeit und Hoffnung sehen und anwenden können.

Die Aussagen über die Orte des Einübens der Praxis der Achtsamkeit, über den verwendeten und *christlich* gefüllten Begriff von Spiritualität und die „Weggemeinschaft“ mit anderen Wissenschaften gilt auch für die beiden anderen noch

zu beschreibenden – jetzt explizit christlichen - Formen, die „Ignatianischen Einzelexerzitionen/Exerzitionen im Alltag“ und für die „Exerzitionen auf der Straße“.

4.2. Ignatianische Einzelexerzitionen/Exerzitionen im Alltag

Einen hervorragenden Weg, christliche Spiritualität im hier gefassten Sinne zu lehren und zu lernen, sind die Geistlichen Übungen, besser bekannt als die „Exerzitionen“ des Ignatius von Loyola (1491-1556). Auf Person und Geschichte des Ignatius, auch auf die lebensgeschichtliche Einordnung der Geistlichen Übungen kann hier nicht eingegangen werden, dennoch soll er selbst in der Definition dessen, was er unter „Geistlichen Übungen versteht und worauf er sie zielen lässt, zu Wort kommen.

„So wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ‚geistliche Übungen‘ jene Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach der Entfernung den göttlichen Willen in der eigenen Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden“ (Knauer, Peter <21999>, 27).

Herwatz versucht, die Sprache des Ignatius in eine gegenwärtige Sprache zu übersetzen:

„Die Geistlichen Übungen sind eine Zeit des Experimentierens, um bei offenen Lebensfragen eine tragfähige Antwort zu finden, mit der Beziehung zum Leben insgesamt, auch zu Gott, wachsen kann“ (Herwatz, Christian <2009>, 11).

Ignatianische Gemeinschaften, allen voran die „Gemeinschaft Christlichen Lebens“ (GCL) haben eine Vielfalt von Formen entwickelt, in denen diese Übungen angeboten werden (vgl. <http://www.gcl.de/angebote/beschreibung-der-exerzitionenformen/index.html>). Sie setzen in der Form der Einzelexerzitionen einen Übenden oder „Lernenden“ voraus, der Religiosität (in der Form katechetischer Unterweisung) und Frömmigkeit (in der Form liturgischer Kenntnis und Praxis) mitbringt und sich (neu oder zum wiederholten Male) auf einen spirituellen Weg begibt. Und dennoch wird hier das Wechselspiel der drei von Schütz unterschiedenen „Größen“ deutlich: Religiosität und Frömmigkeit können zur Frage nach Spiritualität führen. Gleichzeitig kann aber auch ein spirituelles Suchen nach einem „Mehr“ (ignatianisch: „magis“) an Religiosität und Frömmigkeit führen – in einer persönlichen, individuellen oder – konstruktivistisch – internalen) „Füllung“ von „externalen“ Lehrinhalten.

Im Rahmen eines konstruktivistisch gefüllten Begriffes von Spiritualität zeichnen sich die Exerzitien dadurch aus, dass ihr Prinzip ein „Primat der Erfahrung“ (Kramp, Igna <0.J.>, 3) und ihre Methode das „Experiment“ ist. Für den hier geschilderten Zusammenhang ist entscheidend, dass Exerzitien *nicht* zum Ziel haben, z.B. im Aufbau der Bibel heimisch zu werden, Rubriken der Liturgie zu lernen oder Kraft und Überzeugung für ein „ehrenamtliches“ oder „hauptamtliches“ Engagement in einer Gemeinde oder in der Kirche zu finden. Diese „Geistlichen Übungen“ sind Zeiten, in denen der Übende, in unserem Zusammenhang besser: der „Lernende“ quasi in einer Zeit des „Experimentieren“ aus seinem „Container“ herausgerufen wird und in einem expliziten Wechsel des Lebensortes und der Tagesstruktur auf seinen „Container“ schaut. Betend braucht er diesen Blick nicht allein zu wagen – im Beten bittet er den menschengewordenen Sohn Gottes, bittet er Christus, mit ihm zusammen diesen Blick zu tun; und betend schaut der Lernende auch auf das Leben Jesu Christi selbst. Jährlich stattfindende Zeiten der Exerzitien bieten so eine Möglichkeit, im (christozentrischen) Blick auf das eigene Leben zu einer Form von Re-, De- und Neukonstruktion zu gelangen, die sich an den von Schütz beschriebenen Kennzeichen christlicher Spiritualität orientiert: Christozentrik – Humanität – Dialog – Alltäglichkeit/Alltagstauglichkeit.

Alex Lefrank nennt aus der Erfahrung des Begleitens von Exerzitien heraus fünf Phasen, die gewöhnlich in den Zeiten des Rückzugs auftreten und die anzubieten bzw. zu erkennen Aufgabe dessen ist, der die Exerzitien begleitet: „Fundaments-Phase – Krisen-Phase – Nachfolge-Phase – Leidens-Phase – Verherrlichungs-Phase“ (Lefrank, Alex <2009>, 5-8). Schon die Bezeichnungen zeigen, dass es sich in einer Zeit der Re-, De- und Neukonstruktion der eigenen Wirklichkeit vor Gott, wie sie die Exerzitien darstellen, nicht um Frömmerei oder religiöse Erbauung geht. Kurz zusammengefasst, können in den Exerzitien (soweit wie möglich außerhalb des eigenen „Containers“ und doch auf ihn blickend) folgende Fragen den Lernenden leiten:

- *Fundamentsphase*: was macht gegenwärtig mein Leben aus, worauf baue ich gegenwärtig meine Leben – oder: wer ist Gott heute für mich?
- *Krisen-Phase*: wo verstoße ich gegenwärtig gegen eine mir und anderen Leben verheißende „Ordnung“, welche „Strukturen“ hindern mich gegenwärtig oder

wiederkehrend an einem „Mehr“ an Leben? – oder: in welche Form von „Umkehr“ oder „Neuer Schöpfung“ lockt mich Gott?

- *Nachfolge-Phase*: wie kann ich gegenwärtig neu mit dem Leben Jesu vertraut werden? – oder: welchen Weg wähle ich gegenwärtig für meine Form der Nachfolge Jesu?
- *Leidens-Phase*: wo muss ich gegenwärtig mein Leben wie Jesus aus der Hand geben, was entzieht sich gegenwärtig, vielleicht bleibend meiner Kontrolle? – oder: wie kann ich mich Gott oder der Liebe anderer überlassen?
- *Verherrlichungs-Phase*: wo entdecke ich rückblickend oder gegenwärtig Wirkungen des Auferstandenen, der (eigenen) Auferstehung? – oder: wie wirkmächtig ist Gottes Liebe für mich, auch über das Leiden hinaus?

Noch einmal. Entscheidend in den Exerzitien ist der Primat der Erfahrung. Es geht in den Exerzitien um eine möglichst dauerhafte „Verhaltensänderung aufgrund von Erfahrungen (... erg. und um) Erweiterung des Wissens, der Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Bewältigung von Lebenssituationen.“ (vgl. Siebert, Horst<1991>, 161f). Und der Exerzitienbegleiter hat darin die Aufgabe der „Unterstützung von internalen Lernprozessen eines Individuums durch externale Maßnahmen der Lernumweltgestaltung.“(vgl. Mandl, Hans <2004>, 87), die sich in den Gebetszeiten, im begleitenden Gespräch und im geschützten Raum des Exerzitienhauses, Klosters o.ä. manifestiert.

Eine besondere Form der ignatianischen Geistlichen Übungen sind die sogenannten „*Exerzitien im Alltag*“. Hier entfällt der Moment des Rückzuges etwa in ein Kloster oder Exerzitienhaus; der Lernende geht eine Art „Selbstverpflichtung“ ein, für einen gewissen Zeitraum- meist gemeinsame mit anderen Lernenden in einer Gruppe und mit Hilfe eines des Prozesse moderierenden Begleiters – im *Alltag* Zeiten der Re-, De- und Neukonstruktion der eigenen Wirklichkeit einzuräumen und in einem internalen geistigen Lernprozess im *Dialog* mit anderen, die zeitgleich den gleichen Lernprozess erleben, die eigene Wirklichkeit, den eigenen *Alltag* mit Blick auf den gegenwärtig wirkenden *Christus* so neu zu beleben und zu gestalten, dass ein mehr an *Menschlichkeit* sichtbar und spürbar wird, für den Lernenden selbst wie für die, mit denen er zusammen lebt. So gesehen erfüllen die „Exerzitien im Alltag“ alle Kennzeichen dessen, was nach Schütz christliche Spiritualität ausmacht. Ein gelungenes Modell von Exerzitien im Alltag findet sich z.B. in den „Vierundzwanzig Geistlichen Übungen zum Leben mit allem Geschaffenen“ (auf www.gcl-online.de

unter „Downloads“). Hier wird die Frage der Nachhaltigkeit im eigenen Lebensstil und in den verschiedenen Lebens- und Arbeitsbereichen der „Lernenden“ thematisiert und in Bezug zum Leben Jesu gesetzt. Seit 2013 bietet die GCL die Möglichkeit an, solche Exerzitien auch mit Hilfe eines Blogs (www.gcl-exerzitien-online.de) mit Hilfe des Internets zu gestalten. Hier werden alle Momente der „üblichen“ Exerzitien im Alltag beibehalten, es entfällt aber das wöchentliche Treffen an einem regelmäßig wiederkehrenden Abendtermin, stattdessen wird der für die Zeit der Exerzitien „geschlossene“ – Blog angeboten, an dem Moderatoren den Prozess der Gruppe im Blog und einige mit der Exerzitienarbeit vertraute Personen die Einzelnen über Mail, Skype oder Telefon begleiten.

Nicht verschwiegen werden darf, dass das Kriterium der Menschlichkeit – „Humanum“ nennt es Schütz weiter oben – selbst auch ein *Konstrukt* ist. Dasselbe gilt für das „Maßnahmen“ am Leben Jesu Christi, wie es die „Nachfolge-Phase“ intendiert und an deren Ende die „Wahl“ der Nachfolge im jetzt und Heute stehen kann. *Wie* der Lernende das Leben Jesu sieht, *was* er davon wahrnimmt und welche Schlüsse er daraus zieht, ist wesentlich von seinen „Vor-Einstellungen“ abhängig. Es gehört zu den vornehmsten Aufgaben dessen, der die Exerzitien begleitet, hier – konstruktivistisch gesprochen – „*Perturbationen*“ und „*Kognitive Dissonanzen*“, also Störungen zuzulassen oder sogar für solche „*Perturbationen*“ zu sorgen, um so einen wirklichen Lehr-/Lernprozess anzustoßen, in dem ein „Mehr“ an Wirklichkeit ermöglicht wird – anstatt festgefahrene Positionen zu manifestieren. Ignatianische Frömmigkeit atmet Freiheit, nicht Rekrutierung; sie zielt auf einem Gehorsam auf Menschwerdung, nicht auf Strukturbeibehaltung hin. Nicht „Bleiben, wie es ist“, sondern „Werden, was es sein kann, darf, von Gott her sein soll“ ist Zielpunkt.

Klar ist, dass die Praxis der Achtsamkeit, die oben beschrieben wurde, eine Voraussetzung für beide Formen der Exerzitien sein sollte. Auf sie hinzuweisen, sie anzuleiten und Angebote dieser Art vorzuhalten, gehört von daher auch zu den Aufgaben und zur eigenen Praxis derer, die in der Exerzitienarbeit tätig sind.

Klar ist auch, dass im Angebot der Ignatianischen Spiritualität eine Form konstruktivistischen Lernens entwickelt wurde, die mehr als 450 Jahre alt ist. Ignatius hatte wohl das Wissen, ihm – wie den Vertretern der Inquisition, zu denen Ignatius häufig zitiert wurden - fehlten lediglich die Begriffe, Letzteren vielleicht auch das Begreifen-Wollen. Das erklärt auch, warum das spirituell freilassende Prinzip und der

Primat der Erfahrung nur von geistlich starken Leitungspersonen innerhalb der Kirche gefördert und gefordert wird, von anderen eher skeptisch und ängstlich betrachtet wird.

4.3. Exerzitien auf der Straße

Abschließend soll ein Modell vorgestellt, eine „Spur“ aufgezeigt werden, die eine tragfähige Brücke zwischen Spiritualität“ und „Sozialer Arbeit“ zu schlagen vermag. Die Rede ist von den „Exerzitien auf der Straße“, die sich im sog. „Projektjahr“ der GCL, klarer noch im den Angeboten des in Berlin lebenden Jesuiten Christian Herwatz zeigt.

Im Vorwort seines kleinen Buches über die „Exerzitien auf der Straße“ (Herwatz, Christian <2009>) spricht er davon,

„Neues auszuprobieren, aus Vorurteilen auszusteigen, genauer – nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit den Gefühlen, also mit allen Fähigkeiten - hinzusehen und die Wirklichkeit, wie Ignatius sagen würde, zu ‚verkosten‘. Die daraus gezogenen Schlüsse sind Anstöße für ein angstfreies, offeneres Leben“ (a.a.O., 8):

Anders als bei den Exerzitien im Alltag erfordern die Straßenexerzitien einen Rückzug aus dem eigenen Alltag, anders als bei den Einzelexerzitien führt dieser Rückzug jedoch nicht in ein Kloster oder Exerzitienhaus, sondern eben auf die „Straße“.

„‘Straße‘ weist auf den offenen, nicht verplanten Bereich des Lebens hin. Dort entdecken wir die Chancen der Begegnung. Auf den Plätzen und Straßen finden wir Orte, an denen wir einengende Grenzen bemerken, diese überschreiten, Heilung finden und neue Perspektiven im Leben sehen können“ (a.a.O., 51):

Auf den wenigen Seiten seines Büchleins, das in der Reihe „Ignatianische Impulse“ erschienen ist und so den Bezug zu Ignatius aufweist, beschreibt Herwatz die weiter oben genannten fünf Phasen des Exerzitienprozesses. Er belegt hier, warum diese Form der „Exerzitien“ diesen Namen zu Recht tragen darf. Es geht um einen begrenzten Zeitraum, in dem sich die Lernenden der „Straße“ aussetzen, Begegnungen suchen und sie in der Gruppe reflektieren, Erlebnisse durch Reflexion zu Erfahrungen werden lassen, die sie im Licht des Evangeliums gemeinsam zu deuten versuchen, m.a.W.: die Gegenwart Gottes in seinen Ebenbildern, den Menschen auf der Straße, und das Leben Jesu im Leben der Menschen auf der Straße

für sich „aufzudecken“ und darin eine neue Ordnung, eine veränderte Deutung des eigenen Lebens anstoßen zu lassen.

Einen biblischen Schlüssel für die Straßenexerzitien ist die Geschichte vom brennenden Dornbusch, in dem Gott seinen Namen dem Mose nennt, vor allem der Hinweis: „Der Ort, wo Du stehst, ist heiliger Boden“ (vgl. Ex 3,5). Gerade nicht Rückzug an einen anderen Ort, sondern das neue „Sehen“ des eigenen Ortes auf der „Straße“ ist Ziel der Straßenexerzitien. Herwatz schreibt:

„Neugierde ist eine wichtige Voraussetzung (...). Alle sind aufgebrochen, neue Erfahrungen in ihrem Leben zuzulassen. Wann und wo mag jede/r (...) den Moment spüren, auf heiligem Boden zu stehen, auf dem die eigenen Aktivitäten zweitrangig werden? Sehen, Hören, Wertschätzen des Anderen sind an solchen Orten vorrangige Tätigkeiten. (...) Ich (erg. erzählte) in den folgenden Jahren oft von der Neugierde des Mose mitten in seinem Alltag. Er war aufgebrochen und wollte genauer wissen, was es mit dem brennenden Dornbusch auf sich hatte. Aber er bemerkte auch, wo er mit Respekt stehen bleiben und seine Schuhe ausziehen musste. Die Schuhe wurde für mich mehr und mehr ein Hinweis auf die vielen Formen meiner Distanz zur Wirklichkeit“ (a.a.O., 31-33).

Anders als etwa in der Auseinandersetzung mit den *Schriften* Madeleine Delbrel steht hier wieder der *Primat der Erfahrung* im Vordergrund. In der Sozialen Arbeit tätige Menschen entdecken im „geistlichen Rückzug“ auf die Straße vieles von dem, was ihre Klientel ausmacht. Und die Sichtweise, die ihnen „external“ angeboten wird, öffnet ihnen die Möglichkeit, in der „Besonderheit der Straßen-/Sozialexerzitien“ eine Re-, De- und Neukonstruktion des Umgangs mit dem, was „alltäglich“ und „auf der Straße“ – und was darin mit ihnen selbst - geschieht, vorzunehmen. Hier kommt es dann zur Konfrontation des Wahrgenommenen mit der biblischen Botschaft. Hier wird das Angebot einer Deutung aus Glauben heraus eröffnet, hier kann es zum Erwecken und/oder zum Stärken einer „spirituellen Dimension“ von Sozialer Arbeit kommen.

Zu den „Straßenexerzitien“ gehört ein *dreifacher Austausch*: basal ist (1) der Austausch über das Erlebte, den die „Lernenden“ untereinander pflegen. Tiefergehend ist (2) der Austausch dessen, was der Einzelne erlebt, mit der Botschaft des Wortes Gottes oder mit dem fleischgewordenen Wort Jesus Christus. Am tiefst gehenden scheint (3) der „Austausch“ all dessen in einem Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion, in dem der Einzelne in seinem „internalen Lernprozess“ seine

Lebens-, Arbeits-, Alltagswirklichkeit als sein persönliches, persönlichstes „geistliches Leben“ verstehen kann.

Erinnert sei an Christian Schütz. Für Schütz haben die Geistgabe in der Taufe, die bewusste „Annahme“ (man beachte die doppelte Bedeutung des Wortes“) des Geistes in der Firmung und die Rückbindung an Jesus Christus einen *indikativischen* und zugleich einen *imperativischen* Charakter: „Diese Gabe des Geistes, der Geist und seine Gaben, lassen sich von der Aufgabe nicht trennen. Den Geist ‚haben‘ heißt zugleich in und aus ihm leben“ (Schütz, Christian <1988>, 1173). Wie im 1. Teil schon beschrieben: Schütz verneint daher eine *Vielzahl* diverser christlicher Spiritualitäten, sondern eine „*Vielgestaltigkeit* der christlichen Spiritualität an Gott und seine Sache“ (ebd.), und Soziale Arbeit kann neben der Profession auch der Ausdruck einer persönlichen christlichen Spiritualität werden. Spiritualität kann in der Profession der Sozialen Arbeit so zu einem „Offenhalten“ für neue (.i.S.v. neu konstruierten) Wirklichkeiten führen.

Es darf der Fantasie des Lesers überlassen werden, wie der Austausch derer, die Straßenexerziten „machen“, dazu führen kann, dass aus Begegnungen Beziehungen, dass aus Erlebnissen Erfahrungen werden. Und dieser Teil der Arbeit sei beschlossen mit einem Zitat des Ignatius von Loyola:

„Die Geistlichen Übungen sind das Allerbeste, was ich in diesem Leben denken, verspüren und verstehen kann, sowohl dafür, dass sich der Mensch selber nützen kann, wie dafür, Frucht zu bringen und vielen anderen helfen und nützen zu können“
(zitiert in Kramp, Igna <o.J.>, 3)

Schluss: Jenseits der „Leitbilder“: „Spiritualität lehren“ als gebotene Aufgabe kirchlicher Institutionen in/trotz/wegen einer konstruktivistisch gedeuteten Selbst- und Weltsicht

Bleibt am Schluss die *imperativische* Fragestellung: *Soll* im Rahmen der Sozialen Arbeit Spiritualität gelehrt werden? Und wenn ja, *wer* sollte sie lehren?

Klar ist: es geht in dieser Arbeit primär *nicht* um Einführungen in „Religiosität“ oder „Frömmigkeit“, *nicht* um die „ungelösten Rätsel menschlichen Daseins“ (vgl. Nostra Aetate 1) oder um subjektive Formen, (m)einer Religion Ausdruck zu verleihen. Das darf in der Sozialen Arbeit auch Platz haben. Es geht aber *primär* um die Frage, ob es Möglichkeiten und Angebote im Rahmen der Aus- und der Weiterbildung in der Sozialen Arbeit geben *soll*, mit Hilfe derer sich der in der Sozialen Arbeit Tätige sich selbst, sein Leben und sein Arbeiten immer wieder neu deuten und verstehen lernen kann.

Diese Frage ist mit einem klaren *Ja* zu beantworten! Solche Angebote *sollen* stattfinden, um ein Leben und Arbeiten in Containern (vgl. Winfried Bion/Rolf Arnold) zu verhindern; sie *sollen* stattfinden, um Prozesse des Beschreibens, des Beobachtens und des Verstehens (Heiko Kleve) und Prozesse der Re-, De- und Neukonstruktion von Wirklichkeit (Kersten Reich) zu ermöglichen. Und sie *sollen* stattfinden, damit – Glaube als Option! - Glaube nicht in „Containern“ wie Religiosität oder Frömmigkeit „verkommt“, sondern wirklich, also „alltäglich/alltagstauglich“ oder „auf der Straße“ gelebt werden und im wirklichen Leben vorkommen kann: unter den Kennzeichen der Wachsens im Humanen, des Dialogs, der Alltäglichkeit/Alltagstauglichkeit und der Christozentrik, der „Maßnahme“ an Jesus Christus.

Wer kann sie anbieten? Jemand, der selbst in seiner Spiritualität zu Hause ist, nicht so, dass sie zu seinem „Container“ gehört, vielmehr so, dass er aufgrund seiner Spiritualität immer wieder bereit ist, seinen „Container“ vom externen Bezugspunkt Spiritualität neu zu ordnen oder zu verorten. Jemand, der eine Lernumweltgestaltung so schaffen kann, dass die vier Kennzeichen christlicher Spiritualität – Christozentrik, Dialog, Alltäglichkeit/Alltagstauglichkeit und Wachsen im Humanum - als „externale Maßnahme“ einen „internalen Lernprozess“ auslösen können.

Wesentlich scheint zu sein, dass im Gegensatz zu den eher den Lernenden (?) bestätigenden und beruhigenden „Einkehrtagen“ in solchen Zeiten des Experimentierens, des Einübens und der Geistlichen Übungen „Perturbationen“ i.S.v. Störungen des Gewohnten hilfreich und notwendig sind. Veränderungen, also auch Wachstumsprozesse, sind in den „Komfortzonen“ des Lebens nicht vorgesehen, Veränderungen finden „an den Rändern“ statt. So sind neben den „Perturbationen“ auch die „Bewegungen an die Ränder“ in der „Handwerkskiste“ dessen zu finden, der spirituelle Angebote vorhalten will.

Um Spiritualität in der Sozialen Arbeit und im diakonischen Einsatz zu lernen, scheinen Straßenexerzitien ein adäquateres Mittel zu sein als eine Einführung in das Stundenbuch oder als ein Einüben der Rubriken im Missale – letzteres mag der Frömmigkeit dienen, ebenso wie Diskurs über das christlich-islamische Verhältnis eher der Religiosität dient denn der Spiritualität. Für den, der Angebote im „Spiritualität lehren“ vorhält, muss der „Primat der Erfahrung“ selbstverständlich sein.

Und schließlich sollen solche Angebote stattfinden, weil sie eine *notwendige Ergänzung* zur Leitbilddiskussion oder zu Programmen aller Art bilden. Leitbilder etwa eines Caritasverbandes oder Programm etwa christlicher Schulen sind „externale“ Beschreibungen, sie entbehren oft der Erfahrung, zu der sie führen wollen. Angebote, in denen Spiritualität gelernt werden kann, können (!) „internale“ Möglichkeiten sein, über den „Primat der Erfahrung“ zu einem eigenen „spirituellen Leitbild“ zu kommen, das in der Auseinandersetzung mit dem vorgegebenen Leitbild im Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion sich diesem „internal“ nähert und angleicht, oder eben auf Distanz bleibt.

Es ist ein höherer Gewinn für eine Katholische Hochschule für Soziale Arbeit, wenn deren Studentinnen und Studenten Straßenexerzitien „gemacht“ haben, als wenn sie über sie informiert werden; ideal ist es, wenn in Vorlesungen und Seminaren der ethischen und theologischen Module Raum für Reflexion und philosophisch-theologische Bildung den Primat der Erfahrung ergänzen.

Es ist ein höherer Gewinn für einen Caritas-Verband, wenn dessen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Rückgriff auf einen Primat der Erfahrung aus eigenen Kräften und in eigenem Glauben einen Sterbeprozess eines Mitarbeiters begleiten, als wenn

fromme Texte aus Büchern vorgetragen werden oder ein externer Trauerbegleiter dies „professionell“ übernimmt.

Und es ist ein höherer Gewinn für einen in der Soziale Arbeit tätigen Menschen, wenn er oder sie sich in seinem bzw. ihrem Dienst spirituell getragen weiß und sein/ihr Arbeiten einordnen kann in das Gesamt seines/ihres Lebens, dass von ihm/ihr selbst (im Idealfall auch und in einer Gemeinschaft von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern) als „geistlich“ konstruiert und gedeutet wird.

Gelehrte und gelernte Spiritualität in den hier aufgewiesenen Möglichkeiten und Grenzen entspricht einer konstruktivistischen Sicht der Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Sie trotz einer rein externalen „Leitbildvorgabe“, von wem auch immer, und stellt ihr einen internalen „Primat an Erfahrung“ gegenüber. Sie greift die Vielzahl der kontingenten Erfahrungen der „monothematischen Zeitdiagnosen“ auf und bietet die Möglichkeit der Integration. Und selbst im Rückgriff auf „Gründergestalten“ und vor- bzw. nachgelebte Modelle spirituellen Lebens wird sie immer durch den Prozess einer Re-, De- und Neukonstruktion zur je eigenen Spiritualität, zu einem bleibenden „Umformungsprozess“, dem sich aussetzen Reinhard Körner als „Geistliches Leben“ bezeichnet.

So mag das Schlusswort dasselbe wie das Wort zu Beginn der Arbeit im Vorwort sein:

Wir sind auf Erden,
um so lieben zu lernen,
wie Gott liebt,
so frei und heil zu werden,
wie Gott frei und heilig ist,
so zuwendungsfähig für jeden anderen,
wie Gott sich zuwendet zu jedem Du.
Sich diesem ‚Umformungsprozess‘ bewusst aussetzen,
das ist geistliches Leben.

Reinhard Körner, Geistlich leben
Leipzig, 1986, 25

Spiritualität ist eine neue Art und Weise, zu sehen und zu sein.
(Deepak)

Spiritualität als eine Haltung der Wachheit für letzte Fragen
(Hartmut von Hentig)

Unter christlicher Spiritualität versteht man jene spezifische Form von Spiritualität, in deren Mittelpunkt die persönliche Beziehung zu Jesus Christus steht.

Spiritualität ist die Vorstellung einer geistigen Verbindung zum Transzendenten, dem Jenseits, dem Unendlichen.

Für den Islam besteht Spiritualität (Geistigkeit) darin, eine geistige Brücke zwischen Menschen und Welt einerseits und Gott andererseits zu bauen.

Der Mensch kommt dann in seine Mitte, wenn er realisiert, dass er gleichzeitig Bürger zweier Welten ist. (Karlfried Graf Dürckheim),

Das spirituelle Ziel im Buddhismus ist die Erleuchtung (Moksha).

Die meisten Gläubigen jedoch gehen davon aus, dass Leben und Tod ein sich ständig wiederholender Kreislauf (Samsara) sind, sie glauben an die Reinkarnation

Sich der Tiefe öffnen
(G. Stachel).

Leben aus dem Geist
(Karl Rahner).

Integration des gesamten Lebens in eine vom Glauben getragene und reflektierte Lebensform
(Institut der Orden)

Die bewusste und in etwa methodische Entwicklung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (Karl Rahner)

Verwirklichung des Glaubens unter den konkreten Lebensbedingungen
(P.M. Zulehner)

Anhang 2: Herleitung des Begriffes „Spiritualität“ bei Rolf Arnold

In vier „Lektionen“ liefert Rolf Arnold eine Definition von Spiritualität, die mit „interkulturell“ und „weltzugewandt“ beschrieben und sowohl von den Religionen als auch über die Religionen und deren Begriff(en) von Spiritualität hinausgeht. Diese Lektionen seien hier im Wortlaut zitiert.

*„**Lektion 1:** Spiritualität ist ein Begriff, der eine andere Art des Denkens, Fühlens und Handelns und eine neue Art, unser Leben zu führen, andeutet. Um eine wirklich orientierende Kraft zu entfalten, bedarf es einer Definition, die verdeutlicht, worin diese neue Art, die Dinge zu sehen und sein Leben zu deuten, besteht – wissend, dass uns mit jeder sprachlichen Klärung und Festlegung auch die Substanz des Spirituellen zu entgleiten droht: Wir glauben dann zu wissen und übersehen die spirituelle Begrenzung, die in diesem Glauben selbst liegt.*

***Lektion 2:** Spiritualität ist Suchen, nicht Finden. Ich schreite anders durchs Leben, gehe anders mit mir selbst und meiner Endlichkeit um und verhalte mich in anderer Weise meinen Mitmenschen gegenüber, wenn ich anerkenne, dass es zahllose Wege gibt, auf denen sie sich bewegen. Und indem ich spirituell wandere, verlangsamt sich meine Schrittgeschwindigkeit auch, ich verweile und gehe Wege zurück, kehre um, um andere Wege zu erproben oder denselben Weg noch einmal zu beschreiten – wissend, dass ich das Ziel meiner Suchbewegung in mir trage.*

***Lektion 3:** Die Ausdrucksform der Spiritualität ist das Schweigen. Doch dieses spirituelle Schweigen ist ein in Gedanken versunkenes, nachgängiges und spürendes Schauen auf die Fragen zu den Bewegungen des Lebendigen, welche die Rede offen gelassen hat. Deshalb ist dieses Schweigen, wie bei Wittgenstein, eines, das **nach** der behutsamen, aber entschlossenen Rede erfolgt. Ohne deren Klärungsbemühen und Deutungsversuche kann man auch nicht spirituell schweigen, sondern nur dumpf spüren.*

Lektion 4: *Spiritualität ist das Bemühen, im Einklang mit den offenen Fragen über sich selbst und die Welt zu leben. Dieses Bemühen ist unangestrengt und doch durch große Wachheit gekennzeichnet. Zwar können uns die großen Texte bei diesem Bemühen helfen, sie geben uns jedoch nicht wirklich Antworten, sondern sprechen nur zu unseren eigenen Bedingungen zu uns. Sie können uns jedoch vor einer raschen Flucht in beliebige Festlegungen bewahren und das Fragen selbst in uns wachhalten. Spiritualität hat mehr mit Fragen als mit Wissen zu tun“ (Arnold, Rolf <2012>,2-8)*

Und Arnold schließt mit der Feststellung, dass das Fragen verbinde, während das Wissen trenne. Spiritualität sei jedoch ein Leben im Einklang mit den anderen unklärbaren Fragen, durch die wir mit der Welt und den Anderen tief verbunden seien (vgl. a.a.O., 8).

Anhang 3: Daten zur Spurensuche (zu Kap. 3)

Elisabeth von Thüringen (1207-1231)		
biographische Ereignisse	kulturgeschichtliche Ereignisse	Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion von Spiritualität
<p>Elisabeth wird als ungarische Königstochter geboren, bereits als Kind wird sie dem Thronfolger Heinrich I. als Ehefrau versprochen, mit vier Jahren kam sie an dessen Hof auf die Wartburg, wo sie in großem Reichtum aufwuchs.</p> <p>Elisabeth erlebt als Kind den Kampf um Siebenbürgen, sie verliert 2013 ihre Mutter Gertrud, die in diesen machtpolitischen Auseinandersetzungen ermordet wird.</p> <p>Nach dem Tode Heinrichs I. (1216) heiratet die 14jährige Elisabeth dessen Nachfolger Ludwig IV. im Jahre 1221, der die Haltung der Barmherzigkeit und das Leben in Einfachheit und Askese mit ihr teilt.</p> <p>Ludwig IV. stirbt 1227 auf einem Kreuzzug an den Folgen einer Seuche in Italien. Nach dem Tode ihres Gatten wird sie ihrer Güter enthoben, folgt – nun selbst als Arme – ihrem Beichtvater Konrad von Marburg,</p> <p>Als selbst arm Gewordene stirbt sie am 16. November 1231 in Marburg.</p>	<p>Thronstreitigkeiten und Kampf des Deutschen Ordens um die Vorherrschaft in Siebenbürgen</p> <p>Kunst spielte auf der Wartburg eine große Rolle; der Minnegesang wurde dort gefördert, hier wird über die Kunst die Verschwendungssucht und das Benehmen der Ritter getadelt!</p> <p>Vorwürfe und Feindseligkeiten sind seitens ihrer Verwandtschaft gegen Elisabeth gerichtet, Ludwig verteidigt ihre Haltung. Im Adel ist sie unverstanden, von den Armen Thüringens wird sie als „Mutter der Armen“ geliebt und verehrt.</p> <p>Bereits 1235 wird Elisabeth heiliggesprochen.</p>	<p>Die heranwachsende Elisabeth fiel dadurch auf, dass sie um Liebe und Barmherzigkeit willen, sich aus der höfischen Etikette löste, höfische Zeremonien gering schätzte, und ein herzliches und vor allem persönliches Zugehen auf Hilfsbedürftige zeigte, zu denen der Adel standesgemäß möglichst große Distanz einnahm.</p> <p>Sie gründet in Zeiten der Hungersnot Spitäler in Gotha (1223) und in Eisenach (1226) und baut 1225 dem neu gegründeten Bettelorden der Franziskaner in Eisenach eine Kapelle, siedelt sie in ihrer Stadt an.</p> <p>In ihrer Zeit in Marburg wird sie dort unter päpstlichen Schutz gestellt. 1228 gelobt Elisabeth freiwillige Armut und Verzicht auf jede eigene Entscheidung. Bis zu ihrem Tod im Jahr 1231 setzte sie sich bis zur Erschöpfung ihrer Kräfte dafür ein, den Armen, Kranken und Aussätzigen zu helfen und ihnen zu dienen. In der Nacht vom 16. auf den 17. November 1231 starb Elisabeth in Marburg im Alter von nur 24 Jahren, nach einem von Liebe und Hingabe erfüllten Leben.</p>

Ignatius von Loyola (1491-1556)		
biographische Ereignisse	kulturgeschichtliche Ereignisse	Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion von Spiritualität
<p>Als zwölftes und jüngstes Kind einer spanischen Adelsfamilie im Baskenland geboren, wächst Ignatius als Bediensteter am kastilischen Königshof auf und wird 1517 Offizier in Heer des Vizekönigs in Pamplona. 1521 zerschmettert eine Kanonenkugel sein Bein, er kuriert seine Verletzung im väterlichen Schloss aus. 1521/22 lebt er im Kloster Montserrat, will in großer Askese sein Leben neu ordnen. In großer Einsamkeit lebt er ein Jahr lang in Manresa als Einsiedler. 1523/24 pilgert er nach Jerusalem, will den Pilgern im Heiligen Land dienen, bekommt den Dienst von den dortigen Franziskanern verboten. Zurück in Spanien, studiert er Latein, später (ab 1528) in Paris auch Theologie. Sein seelsorgerischer Dienst ohne Weihe führt zu Auseinandersetzungen mit der spanischen Inquisition.</p> <p>1537 werden er und seine sechs Genossen, mit denen er die „Freunde im Herrn“ gründete, in Venedig zu Priestern geweiht. Sie gehen nach Rom, weil ihnen der Weg ins Heilige Land verwehrt bleibt, und gründen dort 1539 die „Gesellschaft Jesu“. Die neue Gemeinschaft verpflichtet sich, den Katechismus zu lehren und dem Papst absolut gehorsam zu sein.</p> <p>1552 gründete er in Rom das Collegium Germanicum, um die Lehren Martin Luthers Lehren zu bekämpfen. Am 1.7.1556 verstarb der Gründer der "Gesellschaft Jesu", der er 15 Jahre als Ordensgeneral vorstand, und die zu diesem Zeitpunkt über</p>	<p>Provinzkämpfe der baskischen und kastilischen Adelshäuser, Käuflichkeit des Rittertums einerseits - andererseits ein „gesamtkirchliches“ Engagement in der Kreuzfahrerbewegung;</p> <p>Die Größen der italienischen und spanischen Mystiker, die allesamt Zeitgenossen des Ignatius sind - Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Bernardin von Siena – samt deren kraftvolle Spiritualität; und dagegen eine in Ruhmsucht und inneren Kämpfen liegende mächtige „Amtskirche“ mit ihrer Inquisition und ihrem Nepotismus, die unter den Angriffen der Reformation sich rechtfertigen will und um ihren Bestand bangen muss.</p> <p>Der Aufbruch der Vernunft in der danach benannten „Neuzeit“, die einer noch stark in der mittelalterlich strukturierten Kirche bedrohlich sein muss – und das Hingezogensein zu beiden Seiten, das in Ignatius vorherrscht, das er zu vereinen sucht.</p>	<p>Die Lektüre des „Leidens Christi“ des Ludger von Sachsen und der Viten der Heiligen in der „Legenda Aurea“ lassen ihn zu einem Kriegermann für „Seine göttlichen Majestät“, zu einem Kriegermann Gottes“ werden.</p> <p>In einem Einsiedlerjahr in Manresa weihte er seine Waffen der Jungfrau Maria, somit war er geistiger und geistlicher Ritter. In diesem Jahr der Zurückgezogenheit entstanden die „Geistlichen Übungen“, die erst 1548 vollendet werden. Auf der Suche nach dem „gnädigen Gott“ fand er zunächst die Antwort in strenger Askese.</p> <p>In Paris gründet er 1534 mit sechs Gefährten die Gemeinschaft „Freunde im Herrn“, Gelübden der lebenslangen Armut und Keuschheit und dem Ziel der Missionsarbeit unter den Muslimen im Heiligen Land - oder, falls dies unmöglich sein werde, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen. Sie gelobten, sich in Armut dem Dienst Gottes und dem Nutzen des Nächsten zu widmen, indem sie predigen und in den Spitälern dienen.</p> <p>Im neu gegründeten Orden sind dessen Mitglieder auf die Formation durch die Geistlichen Übungen verpflichtet. An deren steht der „miles christianus“, der „Christenritter“, der durch blinden, gläubigen Gehorsam gegenüber der Kirche den Verlockungen der Reformation widerstehen soll. Starre Regeln innerhalb der Gemeinschaft wie einheitliche Ordenstracht oder feste</p>

1000 Ordensangehörige hatte.		Gebetszeiten kennt der Orden nicht.
------------------------------	--	-------------------------------------

Katharina Kasper (1820-1898)		
biographische Ereignisse	kulturgeschichtliche Ereignisse	Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion von Spiritualität
<p>Mit neun Jahren verlieren Katharina und ihre sieben Geschwister 1842 ihren Vater; sie muss sich als Tagelöhnerin im kleinen Dorf Dernbach bei Montabaur (meist in der Landwirtschaft) verdingen, um Geld für den Unterhalt der Familie zu bekommen.</p> <p>Am eigenen Leib, in der eigenen Familie, aber auch in ihrem Umfeld erlebt sie, wie ungesichert und unversorgt alte und kranke Menschen sind. Sie sammelt Gleichgesinnte um sich herum, meist Mädchen und junge Frauen, die selbst keinen Platz, kein Geld zum Leben haben; zusammen mit ihnen gründet Katharina einen religiösen Verein, der sich um Kranke, Alte, Waisen und Benachteiligte sorgt. 1848 baut sie ein Haus für Menschen, die sich selbst als Opfer der Industrialisierung begreifen, denen es an Arbeit und Entgelt mangelt.</p> <p>Mit der Gründung „ihrer“ Gemeinschaft wird die Sorge der Schwestern um die Familien, die Waisen und die Kranken als „Programm“ der Gemeinschaft festgeschrieben.</p> <p>1978 wird Sr. Maria Katharina Kasper seliggesprochen.</p>	<p>Die karge Landschaft des Westerwaldes, in der der meist kleine Hof an „Ältesten“ weitervererbt wird; er erbt „den Hof und die Eltern; für eine Familie mit acht Kindern müssen für viele Kinder andere Wege gefunden werden (von daher das Bonmot der ersten Hälfte des 20. Jhdt.: <i>„Priester, Lehrer und Basalt liefert uns der Westerwald“</i>)</p> <p>Unversorgt bleiben die Alten und die Kranken, ohne Schulbildung vor allem die Mädchen in den Dörfern.</p> <p>Es kommt zur Stadtfucht, zurück bleiben oft nur die, denen in den Städten keine Chance mehr gegeben wird. Das „Land“ verarmt, verelendet, hungert, verblödet.</p>	<p>Katharina ist es gewohnt, auf den Heiligen Geist zu hören. „Hören“ ist eine Grundhaltung, die sie seit Kindheitstagen im Zusammenhang mit „Beteten“ gelernt hat.</p> <p>Das Beispiel der biblischen Maria wird ihr wichtig. Wie sie auf Gott hörte und ihm gehorchte, will sie es tun. Sie versteht Gottes Geist als den, der sie bewegt, treibt, führt, lenkt.</p> <p>Ihr geht es um die Versöhnung von Himmel und Erde; und die „Erde“ ist für sie ihre eigene Geschichte, sind die Geschichten der Menschen im Westerwald. Zu ihnen vom Heiligen Geist geführt, will sie ihnen in deren Not die Liebe Christi nahe bringen, will in der Liebe Christi mit ihnen umgehen, für sie da sein. Die Not der Menschen um sie herum deutet Katharina als Ruf des Geistes, und sie wählt einen geistlichen stand, um ihn zu beantworten.</p> <p>Am 15.8.1851 wird die Gemeinschaft der Armen Dienstmägde Jesu Christi „geboren“, indem sie mit fünf anderen Schwestern das Ordenskleid bekommt und die Gelübde der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams ablegen.</p>

Jeanne Trimborn (1862-1919)		
biographische Ereignisse	kulturgeschichtliche Ereignisse	Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion von Spiritualität
<p>Die 1882 als Tochter eines belgischen Tuchhändlers geborene Jeanne heiratet 1880 den Kölner Juristen und Zentrumspolitiker Karl Trimborn.</p> <p>1898 beginnt Jeanne sich als Mutter und Hausfrau im Vereinswesen des katholischen Milieus zu engagieren. Sie gehört viele Jahre lang bis kurz vor ihrem Tod dem Zentralausschuss (Vorstand) des Katholischen Frauenbundes an.</p> <p>Innerhalb des Frauenbundes leitete sie die Kommission für caritative Bestrebungen. Ihr Hauptinteresse galt der Mädchenschutzarbeit. Sie war daher Vorsitzende des Verbandes der katholischen Mädchenschutzvereine.</p> <p>Jeanne stirbt 1919 in Unkel am Rhein.</p>	<p>Die Industrialisierung führt zur Landflucht, Mädchen und junge Frauen fliehen das Land und gehen in die Städte.</p> <p>Sie kommen am Bahnhof an, sind oft mittel- und orientierungslos und benötigen Hilfe: Beratung, seriöse Stellenvermittlung, Wohnunterkunft und Schulung.</p> <p>Die Gründung der Bahnhofsmissionen geht auf Jeannes Einsatz zurück.</p>	<p>Aus Sorge um die Anerkennung des katholischen Frauenvereins durch konservative Kreise und den Klerus plädierte sie für eine enge Anlehnung an die „Orthodoxigkeit“ und für eine Betonung des traditionellen Frauenbildes.</p> <p>Jeanne gründet 1898 einen „Katholischen Mädchenschutzverein“ (heute: IN VIA - Katholischer Verband für Mädchen und Frauensozialarbeit) entstand in der Zeit der Industrialisierung, in der viele junge Mädchen und Frauen vom Land in die Stadt gingen um Arbeit zu finden.</p> <p>Die Aufgaben des von ihr in Köln gegründeten und heute international fortbestehenden Verbands sind nach wie vor im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft angesiedelt. IN VIA übt in seinen Aufgaben den diakonischen Auftrag der Kirche aus. IN VIA leistet einen Beitrag zum Austausch, zum Verständnis und zur Integration in Gesellschaft junger Menschen untereinander über die nationalen Grenzen hinweg.</p>

Charles de Foucauld (1858-1916)		
biographische Ereignisse	kulturgeschichtliche Ereignisse	Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion von Spiritualität
<p>Charles de Foucauld, in Straßburg geboren, wird mit sechs Jahren Waise und wächst bei seinem Großvater auf. Gut gebildet, respektiert er zwar die katholische Religion, in dem er religiös erzogen wurde, entfernt sich aber mehr und mehr von der Religion und verliert den Glauben an Gott.</p> <p>Im Alter von 20 Jahren ist er als Soldat ausgebildet, erbt nach dem Tode des Großvaters dessen gesamtes Vermögen und wird ein „Lebemann“.</p> <p>Als Soldat in Algerien und Tunesien faszinieren ihn Land und Leute in Nordafrika. Aus seiner Aufgabe in Algerien entlassen, kommt er nach einem Zwischenaufenthalt in Frankreich 1882 als „ernsthaft Reisender“ wieder nach Afrika, nach Algerien, genauer: nach Algier zurück. Von hier aus reist er mit einem jüdischen Führer elf Monate und 3000 km durch Marokko, er macht dort erstmals geographische Aufzeichnungen. Der Gefahr, als Spion gehalten zu werden, zu entgehen, reist er als Jude verkleidet durch das Land, er nimmt am jüdischen Glaubensleben teil.</p> <p>Zurück in Frankreich, kehrt er durch den Kontakt zu seiner Cousine und durch die Führung von Abbé Huvelin zum katholischen Glauben zurück, nach einer Pilgerreise wird er Trappist, geht in die Sahara, um dort mit möglichen Gefährten kontemplativ zu leben, wendet sich den Tuareg zu und wird am 1. Dezember</p>	<p>Zeit der Kolonialisierung Nordafrikas durch Frankreich.</p> <p>Charles de Foucauld erkennt: Der Reichtum Frankreichs hängt auch mit der Verarmung und der Kolonialisierung Nordafrikas zusammen.</p> <p>Geographie dient der Unterwerfung der Völker durch die Kolonialmächte.</p> <p>Die Kämpfe des 1. Weltkrieges gehen bis in Wüstenlandschaften Nordafrikas, Europäer werden genuin als Feinde der Wüstenvölker gesehen.</p>	<p>Nach der Begegnung mit den Menschen und den Lebensumständen in Afrika, erst als Soldat in Algerien, dann als geographisch Reisender in Marokko, und nach seiner Rückkehr ins „verweltliche“ Frankreich gibt Charles sich selbst Rechenschaft über sein Leben und sucht nach einer neuen Ausrichtung.</p> <p>Rückblickend auf seine „gottlose“ Zeit als Jugendlicher sagt er von sich selbst, er sei nur egoistisch und gottlos, das Böse suchend, um sich selbst gekreist. Den Ruhm, den er durch seine geographischen Arbeiten erlangt, lässt der 28jährige hinter sich. Er sucht den Kontakt zu einem Religionslehrer Abbé Huvelin, der ihn, der sich selbst als zurückgekehrter „verlorener Sohn“ deutet, zu einer Pilgerreise nach Israel schickt. In Jerusalem, vor allem in Nazareth, wächst Charles' Entschluss, Ordensmann zu werden, er tritt in Frankreich in den Trappistenorden ein, um Jesus „nachzuahmen“.</p> <p>Er sucht den „Abstieg“ zu den Armen, lebt schließlich zunächst ab 1897 als Einsiedler in Nazareth, später, nach seiner Priesterweihe 1901 in Beni Abbes (Algerien) und wird ab 1904 zum „Freund der Tuareg“ in der Wüste von Tamanrasset. Er ist der einzige Christ. Immer hofft er, Weggefährten zu finden und eine Gemeinschaft gründen zu können. Die Kontemplation ist sein Ziel, der Kontakt vieler, die ihn suchen, lässt ihn die</p>

1916 in Tamanrasset ermordet.		„contemplatio in actione“ finden.
-------------------------------	--	--------------------------------------

Madeleine Delbrel (1904-1964)		
biographische Ereignisse	kulturgeschichtliche Ereignisse	Prozess der Re-, De- und Neukonstruktion von Spiritualität
<p>Madeleine wird 1904 in Frankreich geboren und wächst in einem eher bürgerlichen und atheistisch geprägten Elternhaus auf. Wegen des Berufs des Vaters (Eisenbahnbeamter) wechselt sie in den ersten neun Lebensjahren neunmal den Wohnsitz, konnte nirgend heimisch werden, Freundschaften pflegen, bekam Privatunterricht, weil regelmäßiger Schulunterricht nicht möglich war. Bereits mit 16 Jahren studiert Madeleine an der Pariser Sorbonne Kunstgeschichte und Philosophie.</p>	<p>Antiklerikale und liberalistische Kultur in Frankreich</p> <p>Im Alter von 10 Jahren erlebt Madeleine den Ersten Weltkrieg..</p>	<p>Aufgrund der Wohnortwechsel ist Madeleine sehr „bei sich“ zu Hause, sie entwickelt ihre Begabung im schriftstellerischen, musikalischen und künstlerischen Bereich. Die schrecklichen Erfahrungen des Krieges formen Madeleine zur bekennenden Atheistin – mit 16 Jahren bekennt sie sich zum Atheismus.</p>
<p>Mit 19 Jahren verlobt sich Madeleine mit Jean Maydiou, einem bekennenden Katholiken, der drei Jahre später die Verlobung aufhebt und Dominikaner wird. Madeleine fällt dadurch und durch die Erblindung des Vaters in eine schwere Krise.</p>		<p>Persönliche Begegnung mit gelebtem Christentum durch ihren Verlobten, der sich nach drei Jahren gegen sie und für den Dominikanerorden entscheidet.</p>
<p>Madeleine sucht nach einer „Quelle der Liebe“ Nach ihrer Bekehrung durch das Gebet will Madeleine zunächst in den Karmel eintreten, bleibt aber dann in der Pfarrei als Gruppenführerin bei den Pfadfindern aktiv.</p> <p>Später will Madeleine in einer „Caritasgruppe“ mit anderen Frauen zusammenleben und wählt für die Gemeinschaft die Lebensweise nach den evangelischen Räten. 1933 gründet sich diese Gemeinschaft in Ivry. Sie teilt das Leben und die Armut der dort lebenden Arbeiterfamilien. Sie hält Kontakt zu den Arbeiterpriestern und engagiert sich in der Mission de France.</p>	<p>Ivry als Standort vieler Fabriken ist eine Zentrale der französischen Kommunisten.</p> <p>Madeleine erlebt die Schrecken des Nationalsozialismus in Paris.</p>	<p>Die Sicherheit und das Vertrauen, in dem Jean und seine Mitbrüder leben, lassen sie erkennen, dass sie die Nicht-Existenz Gottes genauso wenig beweisen kann wie dessen Existenz; sie entschließt sich zum Experiment des täglichen Gebets. Hier erfährt sie ihre „Bekehrung“.</p> <p>Ihr Leben mit Gott soll bei den Menschen und ohne Trennwände sein. Sie beginnt 1931 eine Ausbildung als Sozialarbeiterin da sie in diesem Beruf eine Möglichkeit sah, ihren Glauben mitten in der Welt zu leben.</p> <p>In ihrer Gemeinschaft will Madeleine das Doppelgebot der Liebe erfüllen.</p>

1963 stirbt sie an den Folgen eines Schlaganfalls.		
--	--	--

Literaturverzeichnis

Andresen, Ute (1997): Das Rosenwunder der Elisabeth von Thüringen - <http://www.brot-und-rosen.de/detail.details+M5eb932c475b.0.html> – Zugriff am 22.05.2013

Arnold Rolf (2007): Ich lerne, also bin ich. Eine systemisch-konstruktivistische Didaktik, Heidelberg

Arnold, Rolf (2012): Spirituelle Führung. Anleitung zum Selbstcoaching. Mit einem Methoden-ABC, Wiesbaden

Boers, Nicola (2011): Neuer Konvent der Armen Dienstmägde Jesu Christi eröffnet - <http://www.dernbacher.de/news/news-detail/article//neuer-konven.html> – Zugriff am 22.05.2013

Foucauld, Charles de (2013) - <http://www.charlesdefoucauld.de/index.php/wir-ueber-uns/gemeinschaften-heute> - Zugriff am 22.05.2013

Frisch, Max (1976): Tagebuch 1946-1949, Frankfurt/Main

Herder-Verlag (Hg.) (1935): Der große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Freiburg

Herwatz, Christian (2006): Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße, Würzburg

In Via (2013) - <http://www.invia-koeln.de/ueber-uns/unser-selbstverstaendnis.html#c111> – Zugriff am 22.05.2013

Joas, Hans (2004): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg

Joas, Hans (2012): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg

Kleve, Heiko (2010): Konstruktivismus und Soziale Arbeit. Einführung in Grundlagen der systemisch-konstruktivistischen Theorie und Praxis

Knauer, Peter (1999): Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übersetzt, Würzburg

Körner, Reinhard (1986): Geistlich leben, Leipzig

Köth, Sr. Benedicta (2011): Arme Dienstmägde Jesu Christi,
<http://www.dernbacher.de/startseite.html> - Stand: 25.02.2013

Kramp, Igna (o.J.): Con grande animo y liberalidad. Die Exerziten des hl. Ignatius von Loyola - <http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/exerziten-kramp.pdf> - Zugriff am 29.05.2013

Küng, Hans (¹²2010): Projekt Weltethos, München/Zürich

Lefrank, Alex (2009): Umwandlung in Christus. Die Dynamik des Exerziten-Prozesses, Würzburg

Mandl, Hans (u.a.) (Hg.) (2004). Aktuelle theoretische Ansätze und empirische Befunde im Bereich der Lehr-Lern-Forschung - Schwerpunkt Erwachsenenbildung. DIE. Deutsches Institut für Erwachsenenbildung. - www.die-bonn.de/esprid/dokumente/doc-2004/mandl04_01.pdf - Zugriff am 22.05.2013

Pörksen, Bernhard (2011): Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Mit einem Nachwort von Humberto Manturana, Wiesbaden

Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.) (³³2006): Kleines Konzilskompodium (Freiburg)

Referat Dialog und Verkündigung des Erzbistums Köln, http://www.erzbistum-koeln.de/seelsorge/bildung_und_dialog/refidi/Dialog_und_Verkuendung_InterreligDialog.html - Stand: 15.02.2013

Reich, Kersten (Hg.) (2011): Methodenpool. In: url: <http://methodenpool.uni-koeln.de> – Stand: 21.02.2013

Rintelen, Jürgen (2006): Bruder Karl und das Herz Jesu - <http://www.charlesdefoucauld.de/images/img/wir/01Dez06.pdf> - Zugriff am 22.05.2013

Schütz, Christian (1988): Christliche Spiritualität , in: ders., (Hg.) (1988): Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg, 1170-1179

Siebert, Horst: Lernen, in Arnold, Rolf (u.a.) (Hg.) (2001). Wörterbuch Erwachsenenbildung, Bad Heilbrunn, 191f

Sponsel, Rudolph (2012): Spiritualität. Eine psychologische Untersuchung. In:
<http://www.sgipt.org/wisms/gb/spirit0.htm#%C3%9Cberblick> – Zugriff am 08.02.2014

Tofahrn, Kirsten (2013): MBSR-Stressbewältigung - <http://www.kito-koeln.de/index.htm> - Zugriff am 28.05.2013

ZEIT-Verlag (2005): Das Lexikon. Mit dem Besten aus der ZEIT. In 20 Bänden,
Hamburg

Literatur zu Anhang 3: „Spurensuche“

Elisabeth von Thüringen: http://de.wikipedia.org/wiki/Elisabeth_von_Th%C3%BCringen - Zugriff am 24.02.2013

Ignatius von Loyola: http://de.wikipedia.org/wiki/Ignatius_von_Loyola - Zugriff am 24.02.2013

Katharina Kasper: http://de.wikipedia.org/wiki/Maria_Katharina_Kasper - Zugriff am 26.02.2013

Trimborn, Jeanne: <http://www.invia-koeln.de/ueber-uns/unsere-tradition/jeanne-trimborn.html> - Stand: 25.02.2013 sowie <http://www.invia-drs.de/invia/zeiten.html> - Stand: 25.02.2013

Foucauld, Charles: <http://www.charlesdefoucauld.org/de/biographie.php> - Stand: 15.03.2013

Madeleine Delbrel: http://de.wikipedia.org/wiki/Madeleine_Delbr%C3%AAI – Zugriff am 15.03.2013