

DIE ROLLE DER SPIRITUALITÄT IN  
ENTSCHEIDUNGSFINDUNGSPROZESSEN: DER „FAITH-BASED  
FACILITATION“-PROZESS DER HEILSARMEE  
(The Role of Spirituality in Decision Making Processes: The “Faith-Based Facilitation”-  
Process of “The Salvation Army”)

by

STEPHAN KNECHT

submitted in accordance with the requirements for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

CHRISTIAN SPIRITUALITY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF V KESSLER  
CO-SUPERVISOR: PROF C LOMBAARD

(August 2020)

## DECLARATION

Name: Stephan Knecht

Student number: 64083977

Degree: MTh in Christian Spirituality

Die Rolle der Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozessen: Der „Faith-Based Facilitation“-Prozess der Heilsarmee (The Role of the Spirituality in Decision-Making Processes: The “Faith-Based Facilitation”-Process of The Salvation Army)

I declare that the above dissertation is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

I further declare that I submitted the dissertation to originality checking software and that it falls within the accepted requirements for originality.

I further declare that I have not previously submitted this work, or part of it, for examination at Unisa for another qualification or at any other higher education institution.



SIGNATURE

5.6.2020\_\_\_\_\_

DATE

## Abstract

In decision-making processes in the context of Christian churches, the resource of spirituality is too often neglected. This has also been recognized in the Salvation Army. In response, the so-called "Faith-Based Facilitation" (FBF) process was developed and introduced. A characteristic feature of the FBF process is the concept of the "kairos experience" as a key spiritual aspect. In the FBF literature, little is written about the nature of the "kairos experience", although great emphasis is placed on it. Thus the problem arises of how to deal with this phenomenon.

This dissertation first offers a comprehensive overview of different models that integrate spirituality into decision-making processes. It further examines the concept of "kairos" by drawing on various philosophical and theological bodies of literature with the aim of formulating a theological rationale for the FBF process and of providing the user with methodological aids in dealing with "kairos experiences". Based on the literature, it is argued that the disposition and spiritual competence of those involved are central to the integration of spirituality in decision-making processes.

## Key terms

Spirituality, Spiritual competence, Decision making, Discernment, Theological reflection, Ignatius of Loyola, Will of God, Negative capability, Faith-Based Facilitation, Kairos

## Zusammenfassung

In Entscheidungsfindungsprozessen wird im Kontext christlicher Kirchen die Ressource Spiritualität zu oft vernachlässigt. Dies wurde auch in der Heilsarmee erkannt. Als Antwort darauf wurde der sogenannte „Faith-Based Facilitation“-Prozess (FBF) entwickelt und eingeführt. Charakteristisches Merkmal des FBF-Prozesses ist das Konzept der „Kairos-Erfahrung“ als spirituelles Schlüsselmoment. In der FBF-Literatur wird wenig zum Wesen der „Kairos-Erfahrungen“ geschrieben, obwohl ihnen ein grosses Gewicht beigemessen wird. Damit stellt sich das Problem, wie mit diesem Phänomen umgegangen werden soll.

Diese Arbeit bietet zunächst eine umfassende Übersicht zu verschiedenen Modellen, welche Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse integrieren. Weiter untersucht sie den Begriff „Kairos“, indem sie auf diverse philosophische und theologische Literatur zurückgreift, mit dem Ziel, eine theologische Begründung des FBF-Prozesses zu formulieren und dem Anwender methodische Hilfen im Umgang mit „Kairos-Erfahrungen“ an die Hand zu geben. Ich werde argumentieren, dass die Disposition und die spirituelle Kompetenz der Beteiligten von zentraler Bedeutung für die Integration von Spiritualität in Entscheidungsprozesse sind.

## Schlüsselwörter

Spiritualität, spirituelle Kompetenz, Entscheidungsfindung, Unterscheidung, Theologische Reflexion, Ignatius von Loyola, Wille Gottes, negative capability, Faith-Based Facilitation, Kairos

## Danksagung

Ich bedanke mich herzlich für die Unterstützung durch meine beiden Supervisoren Volker Kessler und Christo Lombaard für ihr mehrfaches Gegenlesen und ihre wertvollen und richtungsweisenden Rückmeldungen.

Einen Dank geht an meine Eltern für ihre Gastfreundschaft, die ich während des Schreibens an meiner Arbeit bei ihnen geniessen durfte.

Ganz besonderen Dank gilt meiner Frau Regula und meinen Töchtern Aletta und Lena, die manche Tage auf mich verzichten mussten.

## Inhalt

1. Einleitung.....	12
1.1. Problembeschreibung, Motivation und Relevanz .....	12
1.2. Forschungsfrage und –ziel .....	13
1.2.1. Forschungsfrage .....	13
1.2.2. Forschungsziel .....	14
1.3. Definitionen .....	15
1.3.1. Spiritualität .....	15
1.3.2. Spirituelle Kompetenz .....	15
1.3.3. Entscheidung .....	16
1.3.4. Unterscheidung .....	16
1.3.5. Gottes Wille .....	16
1.4. Eingrenzungen .....	17
1.5. Wissenschaftstheoretischer Rahmen .....	17
1.6. Aufbau der Arbeit .....	19
2. Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse .....	22
2.1. Theologische Reflexion .....	22
2.1.1. Whitehead und Whitehead .....	25
2.1.2. Kinast .....	26
2.1.3. Kritzinger.....	28
2.1.4. Osmer .....	29
2.1.5. Green .....	30
2.1.6. Paver .....	31

2.1.7.	Zusammenfassung und Fazit .....	32
2.2.	Ignatius von Loyola .....	34
2.2.1.	Unterscheidung .....	34
2.2.2.	Gemeinsame Entscheidungsfindung .....	45
2.2.3.	Fazit.....	49
2.3.	Weitere Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse.....	50
2.3.1.	Olsen .....	50
2.3.2.	Zindel .....	51
2.3.3.	Yaconelli.....	52
2.3.4.	Fritz, Steinforth, Deutscher Caritasverband.....	53
2.3.5.	Kusch.....	54
2.3.6.	Fazit.....	56
2.4.	Fazit zum zweiten Kapitel .....	57
3.	Der FBF-Prozess.....	58
3.1.	Geschichtliche Entwicklung .....	58
3.2.	Inhaltliche Entwicklung und Quellen des FBF-Prozesses.....	60
3.3.	Wirkungsgeschichte und bisherige Evaluationen.....	67
3.3.1.	Anwendungsgebiete des FBF-Prozesses .....	68
3.3.2.	Evaluationen .....	70
4.	Theologische Begründung und Evaluation des FBF-Prozesses .....	73
4.1.	Einleitung .....	73
4.2.	Allgemeine Begriffe zu Spiritualität und Entscheidungsfindung .....	74
4.2.1.	Spiritualität .....	74

4.2.2.	Spirituelle Kompetenz .....	80
4.2.3.	Entscheidung .....	83
4.2.4.	Unterscheidung .....	85
4.2.5.	Gottes Wille .....	92
4.2.6.	Fazit zu den Abschnitten 4.2.1. bis 4.2.5. ....	97
4.3.	Spezifische Begriffe zum FBF-Prozess .....	97
4.3.1.	Kairos und das Wesen von „Kairos-Erfahrungen“ .....	97
4.3.2.	Chronos oder die Bedeutung des „Orts“ .....	108
4.3.3.	Kontinuität und Diskontinuität in Entscheidungsfindungsprozessen ....	112
4.3.4.	Zusammenfassung zu den Abschnitten 4.3.1. bis 4.3.3. ....	116
4.3.5.	Negative capability .....	118
5.	Zusammenfassung und Schlussfolgerungen .....	122
5.1.	Versuch eines theologischen Modells für den FBF-Prozess .....	122
5.2.	Forschungsertrag anhand der Forschungsfragen .....	127
5.2.1.	Wie fließt Spiritualität in den Prozess ein? .....	127
5.2.2.	Welches Gewicht hat Spiritualität im Verhältnis zu anderen Elementen des Prozesses?.....	128
5.2.3.	Wie könnte man Spiritualität konkreter in den Prozess integrieren? ...	128
5.2.4.	Wie lässt sich der FBF-Prozess biblisch-theologisch begründen? .....	129
5.2.5.	Auf welchen biblisch-theologischen Grundlagen beruht das Konzept der „Kairos-Erfahrungen“? .....	130
5.2.6.	Wie kann mit „Kairos-Erfahrungen“ umgegangen werden?.....	130
5.3.	Weiterer Forschungsbedarf .....	132
5.4.	Persönliches Schlusswort.....	132



Literaturverzeichnis ..... 134

## Abkürzungen

TR Theologische Reflexion

FBF Faith-Based Facilitation

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Modell Spiritualität nach Sheldrake.....	18
Abbildung 2: Regelkreismodell nach Rolf Zerfass .....	24
Abbildung 3: Geschichtliche Entwicklung FBF .....	60
Abbildung 4: Praxis-Zyklus.....	62
Abbildung 5: Pastoraler Zirkel nach Thompson et al. ....	64
Abbildung 6: FBF-Prozess .....	64
Abbildung 7: Kairos. Römische Reliefdarstellung.....	101
Abbildung 8: Theologisches Modell des FBF-Prozesses .....	123
Abbildung 9: Modifizierter FBF-Prozess .....	126
Abbildung 10: Zusammenfassung Antwort auf Forschungsfrage .....	131

## Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Übersicht TR-Modelle .....	32
Tabelle 2: Vergleich weiterer Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse .....	56
Tabelle 3: Entwicklungsschritte zum FBF-Prozess.....	66
Tabelle 4: Vergleich Modelle spiritueller Kompetenz .....	83

# 1. Einleitung

## 1.1. Problembeschreibung, Motivation und Relevanz

Ich leite eine Sitzung des Leitungsrates einer Heilsarmee-Gemeinde, deren Offizier ich bin. Auf der Tagesordnung steht unter anderem die Wahl eines neuen Mitglieds des Leitungsrates. Nach einer kurzen Einleitung mit Gebet und einem biblischen Gedanken beginnt die Diskussion. Es werden Namen möglicher Kandidaten genannt, erörtert, wieder verworfen oder für eine weitere Diskussionsrunde notiert. Nach Abschluss der Sitzung gehe ich mit einem unangenehmen Bauchgefühl nach Hause. Mir wird plötzlich bewusst, dass es sich bei der vergangenen Diskussion um einen blossen Meinungs austausch und nicht um ein echtes Suchen nach dem Willen Gottes gehandelt hat. Je mehr ich mir in der Folge Gedanken über unsere (unbewusst oder gedankenlos übernommene) Methodik der Entscheidungsfindung machte, desto klarer wurde mir, dass wir eine sogenannte „Buchdeckel-Spiritualität“ praktizierten: Am Anfang ein Gebet, am Schluss ein Gebet, und dazwischen eine Sitzung, wie sie auch in säkularen Vereinen hätte stattfinden können. Allzu oft wurden die zu behandelnden Geschäfte lediglich von spirituellen Elementen umrahmt, ohne davon berührt zu werden. Intuitiv kam ich zum selben Schluss wie Johnson (1996:10): „[...] there ought to be some connection between what a group claims to be, and the way it does things“.

In den zwei vergangenen Jahrzehnten wurden in der Heilsarmee Schweiz grosse Anstrengungen unternommen, Managementtechniken bis hinunter zur Basis einzuführen. Als Beispiel sei hier die Einführung von „Management by Objectives“ genannt<sup>1</sup>. Techniken aus der Managementtheorie sind auch für Gemeindeleitungen ohne Zweifel eine grosse Hilfe. Doch wird dieser Aspekt gerade im Kontext von Entscheidungsprozessen auf Kosten der Spiritualität zu stark betont. Zu einer ähnlichen

---

<sup>1</sup> MbO wurde ab 2004 schrittweise flächendeckend in der ganzen Heilsarmee Schweiz eingeführt (Heilsarmee 2017:1).

Einschätzung kommt Ruthenberg (2005:173) in seiner Dissertation<sup>2</sup>. Da es sich bei Gemeindeleitungen u.a. auch um die *geistliche* Leitung der Gemeinde (Heilsarmee 2008:4) handelt, ist es für mich ein Anliegen, nach Wegen zu suchen, Spiritualität in Entscheidungsprozesse von Gemeindeleitungen zu integrieren.

Im Jahr 2010 gab das internationale Hauptquartier ein Booklet mit dem Titel „Building Deeper Relationships using Faith-Based Facilitation“ (The Salvation Army International Headquarters 2010) heraus<sup>3</sup>. Fasziniert begann ich mit dieser Methode zu experimentieren und entdeckte auf meiner Suche, Spiritualität in Entscheidungsprozesse von Gemeindeleitungen zu integrieren, weitere Modelle, die in dieser Arbeit vorgestellt werden. Mit meiner Masterarbeit beabsichtige ich zu erforschen, welche Aspekte von Spiritualität wo und mit welchem Gewicht im FBF-Prozess vorkommen und wie Spiritualität noch konkreter in den Prozess integriert werden kann.

## 1.2. Forschungsfrage und –ziel

### 1.2.1. Forschungsfrage

Im Rahmen dieser Arbeit soll untersucht werden, welche Rolle Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozessen und insbesondere im „Faith-Based Facilitation“-Prozess der Heilsarmee spielt.

Um die Forschungsfrage noch besser zu beantworten, wird sie in folgende Teilfragen untergliedert:

- Wie fließt Spiritualität in den Prozess ein? (Methodik, Art der Integration)

---

<sup>2</sup> “Business management techniques and insights, a fascination with numerical Church growth and conspicuous success, together with a pervasive psychological emphasis, have not been without merit. Yet they have often had the effect of making the Christian ministry a stranger to its own heritage.” (Ruthenberg 2005:173).

<sup>3</sup> Mehr dazu im Kapitel 3.

- Welches Gewicht hat Spiritualität im Verhältnis zu anderen Elementen des Prozesses?
- Wie könnte man Spiritualität noch konkreter in den Prozess integrieren?
- Wie lässt sich der „Faith-Based Facilitation“-Prozess biblisch-theologisch begründen?

Im spezifischen Zusammenhang des „Faith-Based Facilitation“-Prozesses kann die Forschungsfrage in Bezug auf „Kairos-Erfahrungen“ auf folgende Unterfragen zugespitzt werden:

- Auf welchen biblisch-theologischen Grundlagen beruht das Konzept der „Kairos-Erfahrungen“?
- Wie können im FBF-Prozess „Kairos-Erfahrungen“ erkannt werden?
- Wie kann man sich auf „Kairos-Erfahrungen“ vorbereiten?
- Was fördert oder hindert das Auftreten von „Kairos-Erfahrungen“?
- Wie und wo können solche Hilfen methodisch in den Prozess integriert werden?

#### 1.2.2. Forschungsziel

Da die vorliegende Arbeit von meinen eigenen Erfahrungen mit Entscheidungsfindungsprozessen in Gemeindeleitungsgremien motiviert ist, besteht ein grosses Interesse dieser Forschungsarbeit darin, die Praxis der Entscheidungsfindung hinsichtlich der Integration von Spiritualität zu reflektieren, um daraus Empfehlungen für die weitere Praxis abzuleiten. Gleichzeitig kann sie auch einen Beitrag über den eigenen Kontext hinaus in der wissenschaftlichen Diskussion leisten, indem sie zeigt, wie auch in anderen Umfeldern die Rolle der Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozessen reflektiert werden kann.

### 1.3. Definitionen

Im folgenden Abschnitt sind Definitionen zentraler Begriffe dieser Arbeit enthalten.

Eine detailliertere Untersuchung dieser Termini befindet sich im Abschnitt 4.2.

#### 1.3.1. Spiritualität<sup>4</sup>

„Spiritualität“ ist ein Begriff, dessen Bedeutung sich über seine Geschichte hinweg verändert hat und heute „an inhaltlicher Präzisionsschwäche leidet“ (Zimmerling 2010:16), da er in einem breiten Spektrum verschiedener Kontexte gebraucht wird (Sheldrake 2013:15). Celia Kourie, emeritierte Professorin für christliche Spiritualität an der Universität von Südafrika, machte dieselbe Beobachtung:

Many definitions of spirituality abound; it has become an umbrella term which covers a myriad of activities, ranging from the deeply creative to the distinctively bizarre. Its popular usage covers all sorts of beliefs and values, and its usage is often imprecise. (Kourie 2009:151)

In dieser Arbeit wird christliche Spiritualität als Beziehung zwischen Gott und Mensch verstanden, die durch geistgewirkte Offenbarung initiiert wurde. Diese Beziehung wird durch ein „Ineinander von menschlichem und göttlichem Tun“ (Dahlgrün 2009:129) im alltäglichen Leben gestaltet und hat die Umgestaltung des Menschen hin zur Fülle des Lebens in Christus (Schneiders 2005:6) zur Folge. Mit anderen Worten bezieht sich Spiritualität auf die gelebte Erfahrung des Glaubens (Spohn 2005:270).

#### 1.3.2. Spirituelle Kompetenz<sup>5</sup>

Definiert man Spiritualität als Beziehung zwischen Gott und Mensch<sup>6</sup>, kann spirituelle Kompetenz als die Autorität, Fähigkeit und Disposition verstanden werden, diese Beziehung angemessen und erfolgreich zu gestalten. Eine spirituell kompetente Gruppe besteht aus spirituell kompetenten Menschen, die ihre eigene Spiritualität in

---

<sup>4</sup> Für eine vertiefte Diskussion siehe 4.2.1.

<sup>5</sup> Für eine vertiefte Diskussion siehe 4.2.2.

<sup>6</sup> Siehe 1.3.1.

die Gemeinschaft einbringen können, spirituelle Methoden und Formen kennen und sie in der Gruppe anzuwenden wissen (Hermisson 2016:126-130).

### 1.3.3. Entscheidung<sup>7</sup>

Im Zentrum des Interesses dieser Arbeit stehen Entscheidungsfindungsprozesse in Gruppen. Im Folgenden wird unter „Entscheidung“ in Anlehnung an Laux, Gillenkirch und Schenk-Mathez (2014:3) der Prozess der Auswahl einer von mehreren möglichen Handlungsalternativen verstanden. Es ist also nicht nur der Moment des Entschlusses im Blick, sondern der Weg von der Problemformulierung bis hin zur Realisierung.

### 1.3.4. Unterscheidung<sup>8</sup>

Wer sich mit Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozessen auseinandersetzt, wird auf den Begriff „Unterscheidung“ stossen. „Unterscheidung“ wird in dieser Arbeit als das Entdecken des Willens Gottes als Individuum oder als Gemeinschaft im Alltag und in konkreten (Entscheidungs-) Situationen definiert (Johnson 1996:25; Cameron 2013:12). Unterscheidung ist insofern spirituelles Geschehen, als dass durch menschlich-göttliches Zusammenspiel Gottes Wille für bestimmte Situationen entdeckt bzw. vermittelt wird (Lombaard 2012:67) und damit als Gruppe eine Erfahrung des Glaubens gemacht wird<sup>9</sup>.

### 1.3.5. Gottes Wille<sup>10</sup>

Wenn von Gottes Wille die Rede ist, wird meist zwischen folgenden zwei Aspekten desselben unterschieden: dem souveränen Willen Gottes, der ungeachtet aller Umstände geschehen wird, und dem gewünschten Willen Gottes, dem widerstanden werden kann (Huffman 2009:15; Stanley 2019:42; 49). In dieser Arbeit bezieht sich der Begriff „Wille Gottes“ auf den zweiten Aspekt. Relevant sind im Zusammenhang von

---

<sup>7</sup> Für eine vertiefte Diskussion siehe 4.2.3.

<sup>8</sup> Für eine vertiefte Diskussion siehe 4.2.4.

<sup>9</sup> Siehe 1.3.1.

<sup>10</sup> Für eine vertiefte Diskussion siehe 4.2.5.



Entscheidungsfindungsprozessen vor allem Fragen, zu welchen Gottes Wort nicht oder nicht eindeutig Stellung nimmt (Huffman 2009:19).<sup>11</sup>

#### 1.4. Eingrenzungen

Diese Arbeit beschäftigt sich mit *gemeinsamer* Entscheidungsfindung. Es stehen also Entscheidungsfindungsprozesse im Fokus, die in Gruppen stattfinden. Methoden spiritueller Unterscheidung, wie zum Beispiel die ignatianische Unterscheidung der Geister, interessieren nur insofern, als sie auch in Gruppenentscheidungsfindungsprozesse integriert werden können.

Eine weitere Eingrenzung dieser Arbeit betrifft den Gegenstand der untersuchten Methoden, nämlich Entscheidungsfindungsprozesse. Es sind nicht Sitzungen und Besprechungen allgemein von Interesse<sup>12</sup>, sondern Zusammenkünfte und Prozesse, bei denen es um konkrete (und auch grössere) Entscheidungen geht.

Im Brennpunkt der Arbeit steht die Integration von christlicher Spiritualität in den Entscheidungsfindungsprozess. Andere methodische Werkzeuge wie Kreativitätstechniken oder Hilfen zur Partizipation aller Gruppenmitglieder finden keine Berücksichtigung.

#### 1.5. Wissenschaftstheoretischer Rahmen

Diese Arbeit zur Rolle der Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozessen, insbesondere im FBF-Prozess der Heilsarmee, ist in der Christlichen Spiritualität verortet.

---

<sup>11</sup> Zur Diskussion, ob es zu jeder Frage, die es zu entscheiden gilt, einen spezifischen Willen Gottes gibt, siehe Abschnitt 4.2.5.2.

<sup>12</sup> Sitzungen und Besprechungen können ganz unterschiedliche Zielsetzungen aufweisen: Sitzungen mit Informations-, Kreativitäts-, Motivations-, Koordinations-, Steuerungs-/Führungs-, Sozialisations- und Entscheidungscharakter (Rief 2015:46).

Spiritualität als eine akademische Disziplin ist eine Entwicklung jüngerer Datums (Schneiders 1989:684). Ihre Etablierung und Loslösung von der Moralthologie bzw. Dogmatik erfolgte nicht ohne Widerstände (Kourie 2009:157). Eine weitere Diskussion drehte sich darum, ob Spiritualität eine Unterdisziplin der Theologie darstellt oder als eine eigene Disziplin zu gelten habe. Sheldrake (1999:166), ein britischer Theologe, der massgeblich an der Entstehung der Christlichen Spiritualität als akademische Disziplin beteiligt war, unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei Schulen. Die erste sieht Spiritualität als ein separates, der Theologie nur verwandtes Feld, während die zweite Schule Spiritualität als ein eigenes, aber nicht autonomes Element der Theologie behandelt. Er selbst versucht eine Mittelposition einzunehmen zwischen einem exklusiv theologischen Ansatz und dem seiner Ansicht nach einseitigen Betonung des sozialen Kontexts (Sheldrake 1999:169). Er schlägt ein Modell vor, das die enge Beziehung zwischen Spiritualität und Theologie aufrechterhält und gleichzeitig die Spiritualität als ein eigenes Feld sieht. Dieses Modell wird als Rad beschrieben, das sich um eine Achse dreht. Das Rad steht für die Theologie, die Achse für die Spiritualität. Das Bild ist dreidimensional zu betrachten, so dass die Achse der Spiritualität in eine andere Dimension reicht (Sheldrake 1999:167). Damit ist die Interdisziplinarität der Spiritualität angesprochen.

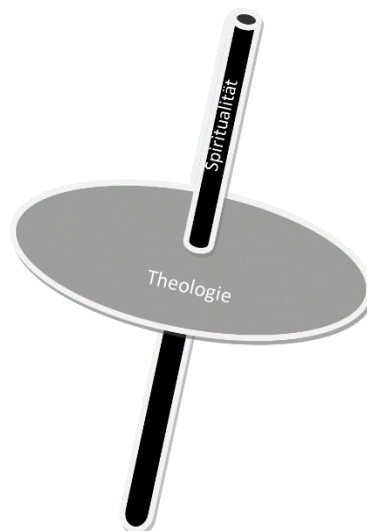


Abbildung 1: Modell Spiritualität nach Sheldrake (1999:167)

Baier (2006:39) bringt es wohl auf den Punkt, indem er schreibt, dass das Fach Christliche Spiritualität „in wechselseitiger Durchdringung mit Exegese, Theologie- und Kirchengeschichte sowie den systematischen und praktischen theologischen Disziplinen seinen eigenen Weg gehen“ wird. Der Unterschied sei durch den spezifischen Gesichtspunkt gegeben: „Als Theorie befreiender Existenz aus christlicher Sicht ist ‚Christliche Spiritualität‘ letztlich eine auf Praxis abzielende kritische Disziplin“ (Baier 2006:39). Kourie (2009:158) zielt in dieselbe Richtung, wenn sie Spiritualität als interdisziplinäre Untersuchung spiritueller Erfahrung von Individuen und Gruppen bezeichnet.

Spiritualität als neue, aufstrebende Disziplin stand derselben Herausforderung gegenüber wie die Praktische Theologie ein gutes Jahrhundert früher: Sie war um Eigenständigkeit bemüht. Inzwischen ist „Spiritualität“ als eigenständige Disziplin allgemein anerkannt. Wie die Praktische Theologie arbeitet sie interdisziplinär und ist eine kritische Theorie der Praxis (Josuttis 1988:258). Sie ist nicht die praktische Anwendung von theoretischen theologischen Prinzipien im Alltag, sie ist die kritische Untersuchung der praktischen Erfahrung und muss als eigenständige Disziplin verstanden werden.

## 1.6. Aufbau der Arbeit

Spiritualität als kritische Untersuchung der praktischen Erfahrung, wie im vorherigen Abschnitt herausgearbeitet wurde, beschäftigt sich mit gelebter Spiritualität und „ist insofern eine erfahrungsorientierte Disziplin“ (Peng-Keller 2012:47). Die zu untersuchende Erfahrung ist gemäss der Definition von Spiritualität in dieser Arbeit das göttlich-menschliche Beziehungsgeschehen, welches die Transformation des

Menschen zum Ergebnis hat<sup>13</sup>. Für den Kontext dieser Arbeit heisst das, dass die Erfahrung der Unterscheidung (des Entdeckens des Willens Gottes) erforscht wird. Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in drei Kapitel. Im Kapitel 2 werden Modelle, welche Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse integrieren, besprochen. Die Auswahl der Literatur des zweiten Kapitels beschränkt sich auf Modelle, welche sich in Gruppen anwenden lassen. Es bieten sich zwei grundlegende Arten von Entscheidungsfindungsprozessen an: die theologische Reflexion (TR) und die ignatianische Methode der Unterscheidung. Ergänzend dazu werden weitere Modelle und Methoden beschrieben, welche zum Teil von TR bzw. Ignatius inspiriert sind. Aus der Fülle der TR-Literatur musste eine Auswahl an Modellen getroffen werden, jedoch mit dem Ziel, ein möglichst breites Spektrum von Varianten darzustellen<sup>14</sup>. Bei der ignatianischen Methode wird zuerst das Konzept der Unterscheidung dargelegt, bevor dann der Prozess der „Deliberatio“ näher betrachtet wird, deren Grundlage die individuelle Unterscheidung ist. Der Fokus des Literaturstudiums liegt auf der Frage: „Wie wird Spiritualität methodisch in den Entscheidungsfindungsprozess integriert?“, um dann schliesslich die jeweiligen Beiträge der Modelle in Bezug auf die Integration von Spiritualität in den Entscheidungsfindungsprozess herauszukristallisieren und zu würdigen.

Im dritten Kapitel wird zunächst die geschichtliche Entwicklung des FBF-Prozesses dargestellt. Anschliessend werden die zur Entwicklung des FBF-Prozesses benutzten Quellen erörtert und seine Wirkungsgeschichte nachgezeichnet. Der Abschluss des Kapitels bildet die Besprechung bisheriger Evaluationen des Modells. Für dieses Kapitel standen nebst der vorliegenden Literatur auch Informationen zur Verfügung, die mir Helen Cameron und Dean Pallant auf Anfrage per E-Mail übermittelten<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Siehe Abschnitt 1.3.1.

<sup>14</sup> Zur Auswahl der TR-Modelle siehe 2.1.

<sup>15</sup> Zur Person von Cameron und Pallant siehe Kapitel 3. Die E-Mails von Cameron (2020) und Pallant (2020) können auf Anfrage bei mir eingesehen werden.

Das vierte Kapitel ist der theologischen Begründung und Evaluation des FBF-Prozesses gewidmet. Im Zentrum des Interesses steht das Konzept der „Kairos-Erfahrungen“. In Ermangelung FBF-spezifischer Literatur<sup>16</sup> wird auf theologische und philosophische Literatur zum Thema „Kairos“ zurückgegriffen. Ziel des Kapitels ist es, das Konzept der „Kairos-Erfahrungen“ näher zu bestimmen und die Grundlagen für ein philosophisch-theologisches Modell zu entwickeln, das erlaubt, Spiritualität bewusster und umfassender in den FBF-Prozess zu integrieren. Dieses Modell wird im Kapitel 5 (Abschnitt 5.1.) vorgestellt.

---

<sup>16</sup> Auch in diesem Kapitel wurde Material aus dem Mailverkehr mit Cameron (2020) und Pallant (2020) verwendet.

## 2. Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse

Auf der Suche nach Methoden, Spiritualität in die Entscheidungsfindung einzubeziehen, stösst man auf zwei grundlegende Modelle: 1. Theologische Reflexion und 2. das ignatianische Modell der Unterscheidung. In diesem Kapitel werden in den ersten beiden Abschnitten diese zwei Modelle besprochen, bevor dann in einem dritten Abschnitt auf weitere Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse für Gruppen eingegangen wird. Da der „Faith-Based Facilitation“-Prozess den Fokus dieser Arbeit darstellt, wird er im Kapitel 3 gesondert erörtert.

### 2.1. Theologische Reflexion<sup>17</sup>

In diesem Abschnitt wird zuerst die Entwicklung der methodologischen Form der „Theologischen Reflexion“ (TR) kurz dargestellt, bevor dann einige wichtige Modelle aus der Literatur vorgestellt werden.

TR als Methode entwickelte sich aus drei parallelen Bewegungen des 20. Jahrhunderts: der Befreiungstheologie Lateinamerikas, der Klinischen Seelsorgeausbildung, die aus dem Werk Anton Boisens erwuchs, und verschiedenen Versuchen der reflektiven Praxis in professionellen Trainingsprogrammen (Thompson, Pattison & Thompson 2008:17–18). Die Bewegung der Befreiungstheologie wurde stark von Joseph Cardijn, einem belgischen Priester beeinflusst, der einen Weg für die von ihm angeführte Christliche Arbeiterjugend entwickelte, der es den Jugendlichen erlaubte, eine sorgfältige Analyse ihrer Lebenssituation vorzunehmen. Dabei benutzte er die drei Schritte „Sehen-Urteilen-Handeln“ (Klein 2005:40). Juan-Luis Segundo verfeinerte in

---

<sup>17</sup> Dieser Begriff wird von diversen Autoren für reflexive Prozesse gebraucht, die Praxis, bzw. Erfahrung und Glauben verbinden (Thompson, Pattison & Thompson 2008:3; Kinast 1996:vii; Whitehead & Whitehead 1995:6).

seinem Buch „Liberation of Theology“ europäische Vorlagen und entwickelte einen pastoralen Zyklus (Thompson et al. 2008:23), der später durch die Publikationen von Joe Holland und Peter Henriot bekannt gemacht wurde (Green 2009:18). Der Zyklus beinhaltet die Schritte „Eintauchen/Erfahrung“, „Soziale Analyse“, „Theologische Reflexion“ und „Pastorales Planen und Handeln“ (Holland & Henriot 1983:7-8).

Einen starken Einfluss auf die Entwicklung der TR hatte auch die Klinische Seelsorgeausbildung<sup>18</sup>. Diese Methode bedient sich eines Kleingruppen-Settings. Ein Seelsorger durchleuchtet eine eigene Praxiserfahrung und versucht in der Gruppe theologische Folgerungen daraus abzuleiten, die ihm dann erlauben, Möglichkeiten seelsorgerlichen Handelns ins Auge zu fassen (Whitehead & Whitehead 1995:x).

Eine dritte Quelle stellte der von David Kolb entwickelte Lernzyklus mit den folgenden Phasen dar: 1. Konkrete Erfahrung, 2. Beobachtung und Reflexion, 3. Abstrakte Begriffsbildung und 4. Aktives Experimentieren (Thompson, Pattison & Thompson 2008:21).

Das Gemeinsame aller drei Ansätze ist das Primat der Erfahrung. Der Ausgangspunkt der Reflexion ist keine theoretische Norm oder eine theologische Lehraussage, sondern ein Erlebnis, ein Ereignis oder eine Situation. Eine zweite Gemeinsamkeit ist die Ausrichtung auf konkretes Handeln. Die Reflexion über die Erfahrung dient dazu, in einer bestimmten Situation adäquater handeln zu können. Beide Elemente bilden die Eckpunkte aller Modelle von TR.

Dasselbe gilt für das Regelkreismodell von Rolf Zerfass, eines der frühesten Theorie-Praxis-Modelle, das entwickelt wurde, um die Anschlussfähigkeit der Praktischen Theologie an die sozialen Wissenschaften zu gewährleisten (Klein 2005:89–90). Die Praxis ist „Ausgangs- und Zielpunkt“ der Praktischen Theologie. Deshalb „muss sie sich

---

<sup>18</sup> Englisch: Clinical Pastoral Education (CPE).

methodologisch in Analogie zu den modernen Handlungswissenschaften organisieren“  
(Zerfass 1974:171).

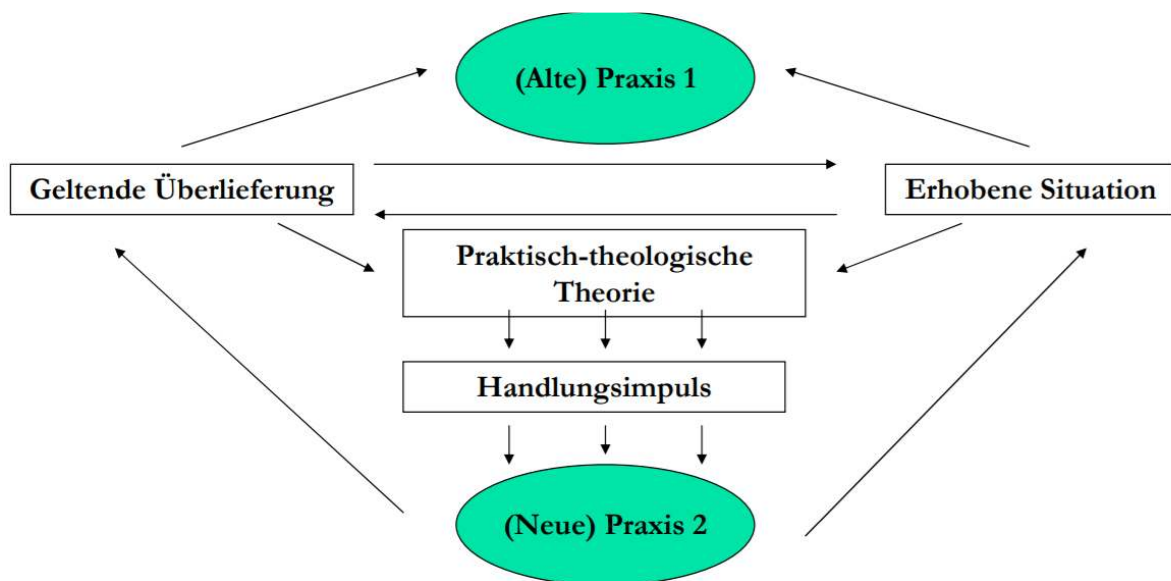


Abbildung 2: Regelkreismodell nach Rolf Zerfass (1974:167)

Die zu untersuchende Praxis wird sowohl mit der geltenden Überlieferung als auch mit der Situation, in der sie eingebettet ist, ins Gespräch gebracht (Zerfass 1974:167-168). Das Ziel ist die Ermittlung eines gemeinsamen Bodens, „von dem her sich die neuen Handlungsimpulse sowohl theologisch wie auch humanwissenschaftlich verantworten lassen“ (Zerfass 1974:169). Eine praktisch-theologische Theorie wird gebildet (Zerfass 1974:168-169), die Grundlage ist für die neue Praxis. Die neue Praxis hat dann ihrerseits wiederum Auswirkungen auf die Situation und das Verständnis der Überlieferung (Zerfass 1974:169).

Die Auswahl von TR-Modellen, die in diesem Abschnitt besprochen werden, wurde aus folgenden Überlegungen getroffen: Faith-Based Facilitation als Fokus der vorliegenden Arbeit; Whitehead und Whitehead (1995) als Beispiel eines Dreischritt-Modells; Kinast (1996; 1999) als Beispiel eines Modells, dem die Prozesstheologie als Epistemologie zugrunde liegt; Kritzinger (1996), weil er „Spiritualität“ als Phase in seinem Zyklus



integriert; Osmer (2008) wegen seiner überragenden Bedeutung im angelsächsischen Raum (Kessler 2017:38–39); Green (2009) wegen seines originären Beitrags zum Praxiszyklus in Form eines theologischen Zusatzzyklus; Paver (2016) als Beispiel eines Ansatzes, der den Schwerpunkt auf die persönliche Erfahrung setzt.

### 2.1.1. Whitehead und Whitehead

Die Entwicklungspsychologin Evelyn Eaton Whitehead und der katholische Theologe James D. Whitehead schlagen in ihrem Buch „Method in Ministry“ (Whitehead & Whitehead 1995) sowohl ein Modell als auch eine Methode vor. Das Modell stellt drei relevante Informationsquellen für die Entscheidungsfindung im kirchlichen Dienst vor: die christliche Tradition, persönliche Erfahrung und kulturelle Ressourcen (Whitehead & Whitehead 1995:26). Die Methode stellt einen Prozess in drei Schritten dar, der diese Informationsquellen oder Gesprächspartner, wie die Whiteheads sie auch nennen, miteinander ins Gespräch bringt. Im ersten Schritt „Attending“ geht es darum, allen „Gesprächspartnern“ kritisch zuzuhören, ohne bereits zu urteilen (Whitehead & Whitehead 1995:13). Ausgangspunkt ist eine bestimmte Situation oder Erfahrung im pastoralen Dienst. Der zweite Schritt „Assertion“ bringt die drei „Gesprächspartner“ in einen Dialog. Diesen Dialog beschreiben die Autoren mit der Metapher des „Schmelzriegels“ (Whitehead & Whitehead 1995:15). Die einzelnen Erkenntnisse und Überzeugungen sollen sich gegenseitig beeinflussen und herausfordern. Obwohl die Whiteheads der christlichen Tradition einen privilegierten Status in der TR einräumen, warnen sie vor einseitiger Betonung eines „Gesprächspartners“ in dieser Phase der Methode (Whitehead & Whitehead 1995:82-83). Dieser Dialog bringt neue Erkenntnisse hervor, die dann in die dritte Phase des Entscheidens und Handelns („Pastoral Response“) führen. Das Ziel der TR ist für die Autoren nicht nur „religious insight“, sondern „insightful religious action“ (Whitehead & Whitehead 1995:86).

Der Frage, wie die Bibel in den pastoralen Alltag und die Entscheidungsfindung integriert werden kann, wird im Buch ein ganzes Kapitel gewidmet (Whitehead &

Whitehead 1995:23-42). In der „Attending“-Phase der Methode werden zwei Schritte, die Bibel ins Gespräch zu bringen, vorgeschlagen. Der erste Schritt besteht aus einem Moment der freien Assoziation, in der die Teilnehmer ihre Erfahrung mit Ereignissen, Bildern und Symbolen oder biblischen Konzepten in Verbindung bringen. Der zweite Schritt bildet eine gründliche Untersuchung des aus dem ersten Schritt gewonnenen Texts. In der „Assertion“-Phase geht es darum, die so gewonnenen Texte in eine kritische und herausfordernde Beziehung zur persönlichen Erfahrung und zur Situation zu setzen, damit die Texte das menschliche Handeln beleuchten können und ihrerseits von der Erfahrung und der Situation interpretiert werden. Die Autoren betonen, dass nicht nur die christliche Tradition theologische Einsichten hervorbringt: „[...] it is the same God who acts mysteriously in all three contexts“ (Whitehead & Whitehead 1995:45).

Das Modell der Whiteheads hat starke Ähnlichkeiten mit dem „Sehen-Urteilen-Handeln“-Modell Cardijns, sowohl was die einzelnen Schritte angeht, als auch in Bezug auf den synthetischen Charakter. Es wird in keiner Phase eine künstliche Trennung der „Gesprächspartner“ vorgenommen. Dies einerseits aus einem „incarnational optimism“ (Whitehead & Whitehead 1995:45), der erwartet, dass Gott durch alle drei Informationsquellen sprechen wird. Andererseits sollen die drei Informationsquellen wechselseitig aufeinander wirken, so dass aus dem Schmelztiegel der zweiten Phase eine Synthese der Beiträge hervorgeht. In dieser Stärke der Methode liegt zugleich ihre Schwäche, da uns die Autoren eine Beschreibung des methodischen Vorgehens, wie die drei Informationsquellen miteinander in Kontakt treten sollen, schuldig bleiben. Paver (2016:74) kritisiert zudem zu Recht „the lack of structure that exists between the assertion and decision stages“.

#### 2.1.2. Kinast

In seinem Buch „Making Faith-Sense“ schlägt der US-amerikanische katholische Theologe Robert L. Kinast (1999:20) eine Methode vor, die auf dem Akronym „NAME“

basiert: Narration, Analysis, Meaning, Enactment. Im Schritt „Narration“ geht es um eine genaue Beschreibung der Erfahrung, die der theologischen Reflexion zugrunde liegen soll. Der zweite Schritt „Analysis“, der im Buch „Let Ministry Teach“ mit „Entering an Experience“ (Kinast 1996:42) überschrieben ist, wird eine Analyse der Erfahrung vorgenommen, die aber nicht aus der Distanz erfolgt. Die Teilnehmer der Reflexion sollen die Erfahrung zu ihrer eigenen machen, indem sie in sie eintreten. Kinast (1996:45-48) identifiziert drei verschiedene mögliche „Eintrittspunkte“: Personen, die in der Erfahrung eine Rolle spielen, der Plot (die Handlung) und die Situation. In einer dritten Phase („Meaning“) geht es darum, zum „the heart of the matter“ (Kinast 1999:33) vorzustossen, wo die Ergebnisse aus den ersten beiden Schritten mit den Werten und Erkenntnissen der Glaubenstradition konfrontiert werden. Diese Phase gliedert sich ihrerseits in drei Unterschritte: Illustration der Theologie durch die Erfahrung (Kinast 1996:69), Anwendung, die sich im Erweitern der eigenen Theologie angesichts der Erfahrung auswirkt (Kinast 1996:97), und Interpretation der Theologie durch die Erfahrung (Kinast 1996:127). Hierbei geht es Kinast nicht darum, Theologie auf die Erfahrung anzuwenden, sondern Gottes Präsenz (und damit Theologie) in der Erfahrung zu entdecken und auf die eigene Theologie anzuwenden bzw. die eigene Theologie durch sie bestätigen oder verändern zu lassen. Hier tritt die dem Modell zugrunde liegende Prozesstheologie Alfred North Whiteheads (britischer Philosoph) zutage, auf die sich Kinast (1996:16-17;150-151) nach eigenen Angaben als primäre theoretische Grundlage stützt. Die letzte Phase „Enactment“ mündet in die Schritte Entscheiden, Planen und Handeln (Kinast 1996:165). Der Prozess der TR, wie Kinast ihn beschreibt, kann wie folgt zusammengefasst werden: Eine konkrete Erfahrung bestätigt oder verändert die eigene Theologie; diese (neue oder alte) Theologie dient als Grundlage zum weiteren pastoralen Planen und Handeln.

Kinast versteht TR weniger als Reflexion der Situation vor dem Hintergrund der Theologie, sondern als Reflexion der Theologie vor dem Hintergrund der konkreten

Situation. Die Theologie wird erst *nach* der Phase der Reflexion (also in der Phase „Enactement“) zum bestimmenden Faktor. Die Methode setzt eine hohe Vertrautheit mit der Bibel voraus. Ist diese nicht vorhanden, birgt die Methode eine gewisse Gefahr von Beliebigkeit in der Anwendung von biblischen Texten.

### 2.1.3. Kritzinger

Der südafrikanische reformierte Theologe Kritzinger (2002:149) erweiterte den Praxiszyklus von Segundo bzw. Holland und Henriot<sup>19</sup> um die Phase „Spiritualität“, die er zwischen den Phasen „Theologische Reflexion“ und „Pastorales Planen und Handeln“ platziert. Er bezeichnet die Spiritualität als das „innere Herz des ganzen Vorhabens“ (Kritzinger 2002:168) und hebt besonders die Rolle von Musik und der Eucharistie hervor (Kritzinger 2002:169). Die einzelnen Phasen des Zyklus werden auch als „Dimensionen“ bezeichnet, um anzudeuten, dass es sich bei diesem Zyklus nicht um fünf aufeinander folgende Schritte handelt, sondern um ein „konstantes Wechselspiel“ zwischen den einzelnen Dimensionen (Kritzinger 2002:150).

Anders als viele andere Modelle der TR, die ihren Schwerpunkt auf die Interpretation der Bibel und andere Glaubensstraditionen legen, fügt Kritzinger mit der Dimension „Spiritualität“ ein Element hinzu, das den Fokus auf Gottesbeziehung und Gottesdienst legt. Leider finden sich im zitierten Aufsatz keine näheren methodischen Ausführungen zu diesem Schritt. In einer späteren Veröffentlichung unter dem Titel „Faith to faith“ äussert sich Kritzinger (2008:783) im Zusammenhang von interreligiöser Begegnung dazu, wie ein solcher Schritt mittels Typologisierung und Vergleichen der Spiritualitäten und gegenseitigem Miterleben von Gottesdiensten konkret gestaltet werden kann. Es stellt sich hier allerdings die Frage, inwieweit hier von Spiritualität als Mittel zur Entscheidungsfindung gesprochen werden kann. So wie sich der Schritt in diesem Aufsatz darstellt, muss vielmehr von Situationsanalyse unter der Perspektive von Spiritualität gesprochen werden.

---

<sup>19</sup> Siehe dazu Abschnitt 2.1.

#### 2.1.4. Osmer

In seinem Buch „Practical Theology“ beschreibt der US-amerikanische Presbyterianer Richard Osmer (2008) vier Aufgaben der Praktischen Theologie<sup>20</sup>. Die erste Aufgabe ist die deskriptiv-empirische Aufgabe, welche die Frage beantwortet: Was geht hier vor (Osmer 2008:4)? Hier geht es Osmer nicht nur um das Sammeln von Informationen, sondern um eine „Spiritualität der Präsenz“ (Osmer 2008:33). Die geistliche Führungsperson nimmt Anteil am Leben der Menschen (Osmer 2008:34-35). Die zweite Aufgabe nennt Osmer die interpretative Aufgabe. Hier wird in einen Dialog mit den Sozialwissenschaften eingetreten, um zu erklären, warum gewisse Handlungen und Muster auftreten. Auch für diesen Schritt betont Osmer (2008:81) den spirituellen Charakter der Aufgabe, die nicht nur den Einbezug theoretischer Interpretation beinhaltet, sondern auch Weisheit, die auf biblischer Reflexion fusst. Die dritte Aufgabe ist die normative Aufgabe. Die geistliche Führungsperson wirft normative Fragen aus der Perspektive der Theologie, der Ethik und anderen Feldern auf, um ethische Normen zu formulieren, die das Handeln leiten sollen. Dieses Handeln ist dann die vierte Aufgabe der Praktischen Theologie: die pragmatische Aufgabe (Osmer 2008:4). Geprägt ist diese Aufgabe von einer Spiritualität der dienenden Leiterschaft (Osmer 2008:183).

In Osmers Modell ist die theologische Reflexion im dritten Schritt angesiedelt und hat, im Gegensatz zu Kinast, normativen Charakter. Theologie, Ethik und Tradition interpretieren die Situation. Auch bei Osmer werden Theologie und andere Felder miteinander ins Gespräch gebracht (Osmer 2008:130), um einander gegenseitig zu beeinflussen (Osmer 2008:164), doch sind mit anderen Feldern nur sozialwissenschaftliche Theorien gemeint, nicht auch die der Reflexion zugrunde liegende Erfahrung.

---

<sup>20</sup> Siehe dazu auch den Artikel „Practical theology: a current international perspective“ (Osmer 2011:2).

### 2.1.5. Green

Der anglikanische Bischof Laurie Green (2009:19) stellt in seinem Buch „Let’s do theology“ ein Modell vor, das er „The Doing Theology Spiral“ nennt. Es besteht aus den vier Schritten „Experience“, „Explore“, „Reflect“ und „Respond“, die mit den vier Aufgaben Osmer’s vergleichbar sind. In diese Spirale ist im Schritt „Reflect“ ein eigener Zyklus eingebaut (Green 2009:104), der die eigentliche theologische Reflexion darstellt. Dieser Zyklus dient dazu, das Rohmaterial, das in der „Explore“-Phase gewonnen wurde, mit der Glaubenstradition zusammenzubringen, um die Erfahrung zu interpretieren (Green 2009:80-81). Dabei muss die hermeneutische Lücke zwischen der Glaubenstradition und der aktuellen Situation übersprungen werden. Green schlägt dazu drei Schritte vor. Den ersten Schritt bezeichnet Green als „intuitiven Sprung“ (Green 2009:83-84), bei dem entweder durch theologisches Vorwissen oder durch im Buch vorgeschlagene Kreativitätstechniken, biblische Texte oder theologische Konzepte mit der Situation konfrontiert werden und dadurch neues Licht auf sie werfen. Um Willkür und Missverständnisse zu vermeiden, schaltet Green (2009:98-102) den Schritt „Check-out“ dazwischen, der die verwendeten Texte und Konzepte auf ihre Grundaussagen hin prüft. Intuition und Theorie sind also klar getrennt; das kreative Element muss sich von der Ratio prüfen lassen. Nach dieser Prüfung kann entschieden werden, „whether we have here an authoritative word from the tradition which can stand as a New Witness to the situation we have been exploring“ (Green 2009:102). Das Ziel dieses Prozesses ist eine neue Perspektive, die sowohl emotional als auch intellektuell wahrnehmbar sein soll und die Veränderung und Handeln verlangt (Green 2009:84). Hier mündet der Unterzyklus wieder in die Hauptspirale, wo in einem letzten Schritt die erarbeiteten Elemente aus den Phasen 2 und 3 zusammengebracht werden<sup>21</sup>, in der Erwartung, dass sich mögliche Handlungsoptionen herausbilden (Green 2009:110). Gibt Green dem Leser in der

---

<sup>21</sup> Wie Whitehead und Whitehead (1995:15) braucht auch Green hier die Metapher eines Schmelzriegels (:111).

Phase 3 viele methodische Hilfen an die Hand, fehlt die methodische Struktur im letzten Schritt.

#### 2.1.6. Paver

Der australische Protestant John E. Paver (2016:86) entwickelte ein eigenes Modell der TR, er nennt es „Transzendentes Modell“ (Paver 2016:85), weil andere Modelle nach seiner Auffassung, die innere Erfahrung und Spiritualität vernachlässigen. Der Ausgangspunkt seines Modells ist die eigene religiöse Erfahrung und die Erfahrung seiner selbst, da für ihn Gottesoffenbarung nicht irgendwo draussen geschieht, sondern innerhalb der menschlichen Erfahrung (Paver 2016:88). Das Selbst existiert jedoch nicht in Isolation, sondern ist bestimmt vom Kontext (Paver 2016:86). Durch einen Prozess der Suche nach Authentizität werden verschiedene Ichs identifiziert und in der „Gemeinschaft des Selbst“ integriert (Paver 2016:88-91). So entstehen im Innern des Selbst verschiedene Gesprächspartner, die eine Reflexion der inneren Erfahrung ermöglichen (Paver 2016:92). Diese Reflexion, die vor dem Hintergrund biblischer Texte stattfindet, führt zu einem neuen Verständnis der eigenen Theologie und schliesslich zu beruflichen Implikationen, die neue Horizonte eröffnen und neues Handeln zur Folge haben (Paver 2016:93-96).

In Pavers Modell wird die persönliche Erfahrung sehr stark betont. Sie ist der Ort, wo Gott sich offenbart. Der Unterschied von Pavers Modell zu anderen Modellen der TR ist 1. die ausschliessliche Konzentration auf Erfahrung und 2. die Betonung der *persönlichen/innerlichen* Erfahrung. Diese beiden Charakteristiken bergen eine Reihe von Gefahren, auf die Paver (2016:98) teilweise auch hinweist, dann aber nicht näher auf ihre Vermeidung eingeht. Zunächst ist die Gefahr der Individualisierung zu nennen. Im Unterschied zu anderen Modellen ist das einzige eingebaute Korrektiv der Kampf gegen die Selbsttäuschung in der Suche nach Authentizität. Doch auch dieser Kampf ist initiiert vom Selbst. Alle Gesprächspartner sind, obwohl vom Kontext beeinflusst, Teil des Ichs. Gesprächspartner oder gar Normen ausserhalb des Selbst fehlen. In diesem

Zusammenhang ist auch die Gefahr der Eisegese in der Phase der Reflexion zu nennen, die sich daraus ergeben kann, wenn der biblische Text lediglich zur Illustration der eigenen (religiösen) Erfahrung dient. Schliesslich ist es fraglich, inwieweit dieses Modell geeignet ist, TR in der Gruppe durchzuführen. Bush und Withers (2015:133–146) kombinieren das „Transzendente Modell“ mit einer zweiten Methode zu einer gemeinsamen Reflexion. Allerdings muss angemerkt werden, dass die Methoden parallel zueinander angewandt und die jeweiligen Ergebnisse am Schluss einander gegenübergestellt wurden.

### 2.1.7. Zusammenfassung und Fazit

Im Folgenden wird die Rolle der Spiritualität in den besprochenen Modellen vergleichend erörtert.

	Whitehead & Whitehead	Kinast	Kritzinger	Osmer	Green	FBF <sup>22</sup>	Paver <sup>23</sup>	
<b>Erfahrung</b>	Attending	Narration	Involvement	Descriptive-empirical task	Experience	Issue/Event	Kairos experiences	Beginning with the authentic self
<b>Analyse</b>	Assertion	Analysis	Social analysis	Interpretative task	Explore	Describe & Analyse		Working through self-deception
<b>Interpretation</b>		Meaning - Illustration - Application - Interpretation	Theological Reflection Spirituality	Normative task	Reflect	Reflect & Evaluate		Conversation partners
<b>Handeln</b>	Pastoral Response	Enactment	Planning	Pragmatic task	Respond	Decide & Plan Act		New horizons & new actions

Tabelle 1: Übersicht TR-Modelle

Zwei Schwerpunkte bezüglich Spiritualität sind bei allen Modellen festzustellen: 1. Reflexion der Erfahrung anhand biblischer Texte bzw. theologischer Konzepte<sup>24</sup>, 2. das Entdecken des Handelns Gottes in der Erfahrung bzw. der Situation. Die vom Praxiszyklus abgeleiteten bzw. ihm ähnlichen Modelle (Kinast, Kritzinger, Green, FBF) konzentrieren die spirituellen Elemente vorwiegend auf eine einzelne Phase. Dabei

<sup>22</sup> Da dieses Modell den Fokus der Arbeit darstellt, wird es im Kapitel 3 gesondert erörtert.

<sup>23</sup> Reihenfolge angepasst nach Bush & Withers (2015).

<sup>24</sup> Die Ausnahme bildet hier Paver (2016).



geht eine meist sozialwissenschaftliche und/oder psychologische Analyse einer theologisch-ethischen Interpretation voraus. Das Modell von Whitehead und Whitehead (1995) sieht keine solche Trennung vor. Die Spiritualität konfrontiert in jeder Phase die anderen Gesprächspartner und wird von ihnen herausgefordert. Der FBF-Zyklus<sup>25</sup> (The Salvation Army 2010) etabliert die „Kairos-Erfahrung“ für alle Phasen, die allerdings nicht als methodischer Schritt dargestellt wird, sondern als *Erfahrung*, die Folge von Bibelstudium, Gebet und Zeiten der Reflexion sein kann (The Salvation Army 2010:10)<sup>26</sup>. Osmer (2008) benennt für jede Aufgabe ihre spezifische Spiritualität<sup>27</sup>, dennoch verweist er im Kapitel über die zweite Aufgabe in Bezug auf den Dialog zwischen sozialwissenschaftlichen Theorien und Theologie auf die dritte Aufgabe (Osmer 2008:100). Ob das transzendente Modell Pavers als *theologische* Reflexion bezeichnet werden kann, ist fraglich; persönliche Reflexion unter Einbezug theologischer Elemente würde sich als adäquatere Bezeichnung anbieten, da es sich dabei eher um eine Erforschung des Selbst im Kontext einer Beziehung zu Gott handelt.

Zum Gebrauch der Bibel in der TR ist anzumerken, dass bei verschiedenen Modellen die Gefahr besteht, biblische Texte mehr im Sinne von Material zur Anwendung von Kreativitätstechniken zu verwenden, denn als Grundlage für das Wirken des Heiligen Geistes. Als Beispiel dazu mag das „word-association game“ dienen, das Green (2009:86) vorschlägt. Bei allen Modellen ist festzustellen, dass der Übergang von der theologischen Reflexion zur Phase des Planens und Handelns schwach strukturiert bleibt. Es handelt sich hierbei, wie sich Thompson et al. (2008:98) ausdrücken, um einen Graben, den es zu überwinden gilt.

---

<sup>25</sup> Da dieses Modell der Fokus der Arbeit darstellt, wird es im Kapitel 3 gesondert erörtert.

<sup>26</sup> Dazu mehr im Kapitel 3 und 4.

<sup>27</sup> Descriptive-empirical task (:33ff.), interpretative task (:81ff.), normative task (:135ff.), pragmatic task (:183ff.).

## 2.2. Ignatius von Loyola

In diesem Abschnitt wird in einem ersten Teil die ignatianische Lehre der „Unterscheidung“, wie sie in den „Geistlichen Übungen“ vorkommt, dargestellt. Die gemeinsame Entscheidungsfindung nach Ignatius gemäss der „Beratung der ersten Väter“ findet im zweiten Teil Berücksichtigung. Die Unterscheidung bildet den Kern der Geistlichen Übungen. Bacht geht so weit zu behaupten:

It is no exaggeration to say that the Exercises have in the end no other purpose than this: they are intended, by means of meditation, examination of conscience, silence, mortification and prayer to produce in the retreatant a condition of interior sensitivity (*motiones animae*) in which he experiences the influence of forces both good and ungodly and so makes his personal answer to the 'call' of God in determining his state of life. (Bacht 1962:188)

In der Tat macht bereits der erste Paragraph der „Geistlichen Übungen“ klar, dass der Zweck der geistlichen Übungen Unterscheidung ist, indem sie den Menschen darauf vorbereitet und darauf einstellt, „alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden“ (GÜ 1). Auch für Toner (2003:71) ist die Unterscheidung zentral in den Geistlichen Übungen. Nach seiner Auffassung soll die erste Hälfte den Übenden vorbereiten und dazu fähig machen, den Willen Gottes zu finden, während die zweite Hälfte ihn im Entschluss bestärkt, das auszuführen, was er als den Willen Gottes für sich erkannt hat. Marsh (2009:13) bringt es mit einem kurzen Satz auf den Punkt: „The Spiritual Exercises have no heart without discernment“.

### 2.2.1. Unterscheidung

Toner (2003:63) differenziert zwei Formen von Unterscheidung in den „Geistlichen Übungen“ von Ignatius: die Unterscheidung des Willens Gottes<sup>28</sup> und die

---

<sup>28</sup> GÜ 169-189: Hinführung um eine Wahl zu treffen (Ignatius von Loyola 2011). Ignatius braucht den Begriff „Unterscheidung des Willens Gottes“ nicht. Er spricht davon, „eine gesunde und gute Wahl zu treffen (GÜ 175).

Unterscheidung der Geister<sup>29</sup>. Obwohl beide Arten von Unterscheidung sich teilweise überlappen, sind sie voneinander zu unterscheiden. Toner (2003:64) schreibt: „It is true that discernment of spirits is necessary for two Ignatian ways of discerning God's will, but the third way is not dependent on discernment of spirits; and discernment of spirits can be usefully done at times when the discerner does not have any decision about God's will to make“. Ähnlich sieht es Gallagher (2009:86), der Unterscheidung der Geister und Unterscheidung des Willens Gottes in der zweiten Wahlzeit<sup>30</sup> zusammenfallen sieht. Für ihn beantwortet die Unterscheidung der Geister die Frage, wie die geistlichen Regungen und die mit ihnen zusammenhängenden Gedanken zu verstehen sind und wie am fruchtbarsten auf sie reagiert werden kann.

Unterscheidung des Willens Gottes antwortet auf die Frage: Wie kann man den Willen Gottes in einer Wahl erkennen (Gallagher 2009:5)? Doch nicht alle Autoren differenzieren hier, wie folgendes Zitat von Penning De Vries (Bots & Penning De Vries 2000:214) zeigt: „Bei der Unterscheidung der Geister geht es also darum, den Willen des himmlischen Vaters zu entdecken“. Gemäss Knauer (2006:71) stellen die Regeln zur Unterscheidung des Willens Gottes „noch einmal eine Art kritisches Filter“ zu den Regeln der Unterscheidung der Geister dar. Futrell (1970:47) beklagt die Einseitigkeit des Interesses der Kommentatoren an der Unterscheidung der Geister, da sie seiner Ansicht nach „only a part of a much more complex, dynamic process of discernment leading to both individual and communal decisions“ sei.

#### *2.2.1.1. Unterscheidung des Willens Gottes*

Ignatius beginnt den Abschnitt zur Unterscheidung des Willens Gottes mit einer „Hinführung“ (GÜ 169). Sie legt den Grund für eine „gesunde und gute Wahl“ (GÜ 175): „In jeder guten Wahl muss, soweit es an uns liegt, das Auge unserer Absicht einfach sein, indem ich nur auf das schaue, wofür ich geschaffen bin, nämlich zum

---

<sup>29</sup> GÜ 314-336: Regeln, um irgendwie die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen (Ignatius von Loyola 2011).

<sup>30</sup> Siehe Abschnitt 2.2.1.1.

Lobpreis Gottes unseres Herrn und zur Rettung meiner Seele“ (GÜ 169). Mit dieser Aussage greift Ignatius auf das „Prinzip und Fundament“ der „Geistlichen Übungen“ zurück:

Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung seines Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist. (GÜ 23)

Dieses „Prinzip und Fundament“ ist laut Ignatius die wichtigste Bedingung für eine gesunde Unterscheidung des Willens Gottes. Die Wahl muss hinsichtlich des Ziels der menschlichen Existenz getroffen werden. Voraussetzung dazu ist „Indifferenz“. Waldmüller (2008:30–31) bezeichnet „Indifferenz“ als „Grundwort ignatianischer Spiritualität“. Sie wird in der Literatur mit „innerer Freiheit“ gegenüber der Sache, die entschieden werden soll, in Verbindung gebracht (Waldmüller 2008:30; Kiechle 2014:21–22; Meures 1990:32; Büchele 1991:249; Kolvenbach 1986:5). Für Toner (2003:69) ist Indifferenz ein Schlüsselement der Offenheit gegenüber dem Heiligen Geist. Laut Penning De Vries (Bots & Penning De Vries 2000:215) ordnet sie „unsere innere Einstellung gegenüber den *Mitteln*“. Damit nimmt er Bezug auf die kurze Diskussion des Verhältnisses zwischen Ziel und Mittel, die Ignatius im GÜ 169 führt. Der Wert der Mittel misst sich daran, wie sehr sie zum Ziel führen. Dieses „Hinordnen der Mittel“ und die Loslösung von „Anhänglichkeiten“ ist das Ziel der „Geistlichen Übungen“ überhaupt, wie Ignatius im Titel zum Ausdruck bringt (GÜ 21; Köster 2017:183). Die Indifferenz muss bewusst hergestellt werden, da Menschen „im Allgemeinen nicht indifferent sind, sondern [sich] immer wieder neu indifferent stimmen (lassen) müssen“ (Köster 2017:44).

Die ignatianischen Regeln zum Unterscheiden des Willens Gottes betreffen nur bestimmte Wahlsituationen. Toner (2003:68) definiert diese als konkrete Situationen, die den bewirkenden Willen Gottes zum Thema haben und in denen den Menschen,

die den Willen Gottes suchen, von Gott die freie Wahl gelassen wird. Es geht also um die Wahl „zwischen *gut und besser*“ (Kiechle 2014:26) oder, wie Ignatius sich ausdrückt, um Dinge, die „indifferent oder in sich gut“ sind (GÜ 170). Dabei soll „in allem und durch alles grösseren Lobpreis und Ruhm Gottes, unseres Herrn“ (GÜ 189) gesucht werden. Dieser „grössere Lobpreis und Ruhm Gottes“ ist das Kriterium der Wahl. Kiechle (2014:33) spricht vom „ignatianischen Mehr“. Meures (2006:264) bezeichnet das „Mehr“ als den „Kernpunkt der Unterscheidung der Geister“.

Ignatius unterscheidet in seinen „Geistlichen Übungen“ drei Wahlzeiten (GÜ 175-177). In der ersten Wahlzeit wird der menschliche Wille von Gott so bewegt und angezogen, „dass diese fromme Seele dem Gezeigten folgt, ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können“ (GÜ 175). Gallagher (2009:70-71) kommentiert diesen Paragraphen zusammengefasst so: Einer Person wird etwas gezeigt; der Wille dieser Person wird davon angezogen; die Person kann nicht daran zweifeln, dass das Gezeigte Gottes Wille ist. Kiechle (2014:28) bezeichnet solche Erfahrungen als „unmittelbare Intuition“, die einer Person unerwartet geschenkt wird. Ähnlich beschreibt auch Sampaio Costa (2003:80) das Phänomen: „It is a matter, then, of something to be received from God as a gift, as grace“. In der zweiten Wahlzeit gewinnt man „Klarheit und Erkenntnis [...] aus Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und aus Erfahrung der Unterscheidung verschiedener Geister“ (GÜ 176). Die Unterscheidung, die in dieser Wahlzeit geschieht, ist Unterscheidung des Willens Gottes durch Unterscheidung der Geister<sup>31</sup> (Gallagher 2009:100; Köster 2017:195). Die dritte Wahlzeit bezeichnet Ignatius als ruhig (GÜ 177), das heisst, der Mensch wird nicht von verschiedenen geistlichen Regungen getrieben, sondern hat die innere Ruhe, bei klarem Verstand eine Wahl zu treffen (Toner 2003:70). Sie erfolgt, wenn in den ersten zwei Zeiten keine Wahl getroffen wurde (GÜ 178). Ignatius unterscheidet zwei Weisen innerhalb dieser dritten Zeit, eine Wahl zu treffen. Die erste ist in folgende sechs Punkte gegliedert (GÜ

---

<sup>31</sup> Siehe dazu Kap. 2.2.1.2.

178-183): 1. Klarheit der zu entscheidenden Sache herstellen, 2. Indifferenz, 3. Bitte an Gott um Klarheit, 4. Erwägung der Vor- und Nachteile, 5. Wahrnehmen der eigenen *Vernunft*regungen und Treffen der Wahl, 6. Gott die Wahl darbieten. Die zweite Weise eine Wahl in der dritten Zeit zu treffen beinhaltet fünf Punkte (GÜ 184-188): 1. Indifferenz<sup>32</sup>, 2. Fremdperspektive einnehmen, 3. Betrachten der Wahl in der Retrospektive, 4. Betrachten der Wahl aus der Perspektive des Jüngsten Gerichts, 5. Gott die Wahl darbieten.

Toner (2003:70) grenzt die drei Wahlzeiten anhand der Herkunft der Informationen, die zur Entscheidung notwendig sind, ab. In den ersten beiden Zeiten stammen die Informationen vom Heiligen Geist in Form von geistlichen Erfahrungen. In der dritten werden sie mittels rationalen Forschens ermittelt und anhand der Konsequenzen in Bezug auf „den grösseren Lobpreis und Ruhm Gottes“ abgewägt. Fritz (2016:256) macht die Unterschiede an der Art und Weise fest, wie die Entscheidung zustande kommt. Für ihn erfolgt die Entscheidung in der ersten Wahlzeit ohne eigene „Verstandesüberlegungen und Willensanstrengungen“, während man in der zweiten von „der eigenen inneren Befindlichkeit gegenüber den verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten“ ausgeht. Die dritte Wahlzeit bedient sich entweder der Analyse und des rationalen Abwägens von Handlungsoptionen in Bezug auf das Ziel (erste Weise) oder des Perspektivenwechsels (zweite Weise). Ein ähnliches Kriterium (unter anderen) braucht Kessler (2019:110), der die Wahlzeiten nach Passivität (erste Wahlzeit) und Aktivität (zweite und dritte Wahlzeit) unterscheidet. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal nach Kessler ist die Gefühlslage, in der sich die Person befindet, wenn er eine Wahl trifft. Während für die erste Wahlzeit Gewissheit und ein tiefer Friede charakteristisch ist, ist die zweite oft von starken Emotionen geprägt. Das Kennzeichen der dritten Wahlzeit wiederum ist Ruhe. Gensic (2017:29) bedient sich der Analogie eines Schiffs auf hoher See, um die Gefühlslage zu beschreiben: „In this

---

<sup>32</sup> In diesem Punkt (§184) kommt dieses Wort zwar nicht explizit vor, in der Sache geht es aber um eine indifferente Disposition des Menschen, der eine Entscheidung zu treffen hat.

case, the three times would be: hurricane, competing crosswinds, and calm seas". Es fällt auf, dass Gensic die erste Wahlzeit in Bezug auf die Gefühlslage anders bewertet als Kessler. Tatsächlich ist bei Ignatius von Bewegung die Rede (GÜ 175). Der Wille des Menschen wird von Gott bewegt und angezogen. Auch Toner (2003:70) stellt die dritte Wahlzeit den beiden anderen gegenüber, indem er auf die Geistesbewegungen der ersten beiden hinweist im Unterschied zur Ruhe der dritten. Das *Resultat* dieser Geistesbewegung jedoch ist eine unerschütterliche Gewissheit und damit innere Ruhe. Im Direktorium zum Exerzitienbuch von 1599 werden „Klarheit“ und „Frieden der Seele“ als Indikatoren genannt (Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz 1988:187). Knauer (2006:75) verbindet die erste Wahlzeit mit in der in § 330 der „Geistlichen Übungen“ beschriebenen „Tröstung ohne Ursache“. In Bezug auf die zweite und dritte Wahlzeit spricht er von der „Methode der ‚Subjektivation‘ bzw. der „Methode der ‚Objektivation‘“ (Knauer 2006:71). In der zweiten Zeit geht es mehr um das „innere Echo“ zum Entscheidungsgegenstand (Knauer 2006:72), während die dritte auf größtmögliche Objektivität setzt, was sich besonders deutlich in der zweiten Weise zeigt (Knauer 2006:71), die sich der Methode der Distanzierung und des Perspektivenwechsels bedient. Köster (2017:199) grenzt die Wahlzeiten nach den Kriterien „geistliche Erfahrung“ und „Vernunft“ voneinander ab. In den ersten beiden Wahlzeiten wird der Wille Gottes „experimentell“ (Köster 2017:197), in der dritten mittels Vernunft gefunden. Obwohl in der zweiten Wahlzeit auf eine „schlussfolgernde Denkweise“ (Köster 2017:197) verzichtet wird, handle es sich dabei aber durchaus um eine „intellektuelle Erkenntnisweise“ (Köster 2017:197). Worin allerdings der Beitrag des Intellekts bestehen soll, wird nicht näher erörtert<sup>33</sup>. Das Direktorium von 1599 (Köster 2017:187) unterscheidet die Wahlzeiten anhand der Begriffe „Wille“ und „Verstand“: „In der Ersten und Zweiten Zeit geht der Wille voran und der Verstand folgt ihm und wird von ihm unverzüglich ohne schlußfolgerndes Denken gezogen. - In der dritten Zeit aber geht der Verstand voran und hält dem Willen so viele Gründe vor,

---

<sup>33</sup> Hier scheint ein fast wörtliches Zitat Hugo Rahners vorzuliegen (Rahner 1956:454).

um ihn anzureizen und dazuhinzubewegen, was er als besser beurteilt“. Dabei sind die beiden Begriffe im Lichte des §3 der „Geistlichen Übungen“ zu sehen: „Wille“ hat mit „Verlangen“ zu tun, also mit inneren Regungen, während der „Verstand“ sich im Bereich des intellektuellen „Nachdenkens“ bewegt.

Die Unterscheidung der Wahlzeiten nach „geistlicher Erfahrung“ und „Vernunft“ könnte zum Schluss führen, dass die ersten beiden Wahlzeiten geistlich sind, während die dritte sich allein auf den menschlichen Verstand abstützt. Doch: In vier von sechs Punkten zur ersten Weise, eine Wahl in der dritten Wahlzeit zu treffen, erwähnt Ignatius geistliche Aspekte. Wie schon im §177 wird auch im §179 und 181 die Ausrichtung auf das Ziel Gottes mit den Menschen betont. Ferner soll das Erwägen unter die Führung Gottes gestellt werden (GÜ 180). Köster (2017:200) kommentiert diesen Sachverhalt, dass die Fakten, die abzuwägen sind, ihren Hinweischarakter auf den Willen Gottes „nur offenbaren, wenn der Übende sie im Licht der Geheimnisse des Lebens Jesu betrachtet. [...] Man muss also bei der ruhigen Überlegung der dritten Wahlzeit das Für und Wider für die Alternativen einer Entscheidung sorgfältig zusammentragen und im Glauben miteinander abwägen“. Schliesslich soll nach dem Fällen des Entscheides, die Wahl Gott „angeboten“ werden (GÜ 183). Dasselbe verlangt die Schlussbemerkung zur zweiten Weise, eine Wahl in der dritten Wahlzeit zu treffen (GÜ 188). Für Köster (2017:202) wird so das Ergebnis der Verstandesüberlegung „dem nichtdiskursiven, prüfenden Erfahren der zweiten Wahlzeit ausgesetzt“. Sampaio Costa (2003:83) erwähnt, dass auch die Direktorien die dritte Wahlzeit nicht als rein rationale Methode vorstellen: „The weighing up of the different reasons occurs in a climate of patient, affective contemplation of the mysteries of Christ’s life—in other words, in prayer“.

Ebenso falsch wäre es, zu behaupten, dass die zweite Wahlzeit die Vernunft zugunsten geistlicher Erfahrung völlig ausklammert (Sampaio Costa 2003:81). Hugo Rahner (1956:454) spricht von einer „durchaus intellektualen Erkenntnisweise“, die er an zwei



Merkmale der zweiten Wahlzeit festmacht. Das erste Merkmal ist die Rückbindung der zweiten Wahlzeit an die Regeln von der „Unterscheidung der Geister“ (Rahner 1956:453; 470). Die Anwendung dieser Regeln ist eine „höchst geistige und rationale Seelenbetätigung“, ein „vorsichtiges Abwägen und langsames Ertasten dieser inneren Wirkungen“ (Rahner 1956:460). Das zweite Merkmal betrifft die Einbettung der Unterscheidung des Willens Gottes in das „Erwägen der Mysterien des Lebens Christi“ (Rahner 1956:460) innerhalb der Geistlichen Übungen. Die Echtheit der geistlichen Erfahrung hat sich „an dem Menschendasein Gottes“ (Rahner 1956:461) zu messen. Ein drittes Argument, das Rahner zur These, dass die Vernunft in der zweiten Wahlzeit ihren Platz hat, ins Feld führt, ist „die begleitende oder nachträgliche Kontrolle des rationalen Verstandes (also dessen, was die dritte Wahlzeit genannt wird)“ (Rahner 1956:458). Diese Rationalität hat allerdings „glaubenserleuchtet“ (Rahner 1956:458) zu sein.

Mit dieser Kontrolle der zweiten Wahlzeit durch die ratio ist die gegenseitige Bedingung bzw. Kombination der beiden Wahlzeiten angesprochen. Laut Kiechle (2014:29) zeigt die Erfahrung, dass „das Entscheiden meist in einer Verbindung aus zweiter und dritter Weise des Wählens zustande kommt“ mit der Absicht der gegenseitigen Bestätigung. Auch Büchele (1991:258) spricht sich für eine „Synthese dieser theoretisch unterscheidbaren Wahlzeiten und Wahlmethoden“ aus. Gallagher (2009:82) scheint ein sequentielles Vorgehen zu bevorzugen: Wenn Gott keine unmittelbare Klarheit schenkt (1. Wahlzeit), dann ist zur zweiten voranzuschreiten. Kommt es in der zweiten Wahlzeit zu keiner Entscheidung, dann ruft Gott dazu, nach den Weisen der dritten Wahlzeit zu verfahren (Gallagher 2009:101). Für Köster (2017:199) hat die dritte Wahlzeit „je nachdem ob man in der zweiten Wahlzeit zu einer Gewissheit gekommen ist oder nicht, eine andere Funktion“. Entweder dient sie dazu, durch „ruhige Überlegung“ zu einer Entscheidung zu kommen oder das Ergebnis der zweiten Wahlzeit zu überprüfen (Köster 2017:199). Diese nachträgliche Kontrolle, die schon Hugo Rahner erwähnt, lässt sich in den Geistlichen Übungen nicht finden,

wird jedoch im Direktorium zum Exerzitienbuch von 1599 (Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz 1988:203) empfohlen: „Zu beachten ist auch, daß diese beiden Weisen der Dritten Wahlzeit nicht nur dann anzuwenden sind, wenn in der Zweiten Zeit nichts beschlossen wurde, sondern sie nützt auch dafür, eine schon getroffene Wahl mehr zu bestätigen und zu befestigen“. Im Gegensatz dazu erwähnt Sampaio Costa (2003:85), dass Ignatius selbst in seinem Direktorium darauf aufmerksam macht, dass keine Notwendigkeit bestehe, zu einer nächsten Wahlzeit zu wechseln, wenn in einer Zeit genug Gewissheit gefunden wurde. Rahner (1956:446-447) erklärt die Bewegung hin zu diesen Bestätigungstendenzen im Direktorium von 1599 mit der Abwehr von Illuminismus-Vorwürfen, denen die Geistlichen Übungen ausgesetzt waren. Waldmüller (2008:45) schliesslich bezeichnet die drei Wahlzeiten als „idealtypische Vorgänge, die in persönlichen wie in gemeinsamen Entscheidungssituationen meist ineinanderfliessen“.

#### 2.2.1.2. Unterscheidung der Geister

Ignatius unterscheidet zwischen zwei Gruppen von Regeln zur Unterscheidung der Geister, die er der ersten bzw. der zweiten Woche der Exerzitien zuordnet (GÜ 313 und GÜ 328). Köster (2017:165) sieht den Unterschied zwischen den beiden Gruppen darin, dass „die Unterscheidungsregeln der *Ersten Woche* sich zum grossen Teil mit den Phänomenen der *Trostlosigkeit* beschäftigen“ während „in den Regeln der *Zweiten Woche* der *Trost* im Vordergrund“ steht. Broderick (1983:28) macht einen starken Bezug der Meditationen der ersten Woche zu den Regeln der Unterscheidung der Geister der ersten Woche aus. Die Meditationen der ersten Woche beschäftigen sich schwerpunktmässig mit unseren zerbrochenen Beziehungen mit Gott, mit uns selbst und mit der ganzen Schöpfung. Die Regeln ihrerseits weisen darauf hin, wie dies „will be experienced by us as we expose ourselves to its truth, the chiaroscuro of feelings that will be ours“ und auch „how to deal with such experience, how to discriminate“ (Broderick 1983:28). Diese Beobachtung könnte einen Hinweis darauf liefern, weshalb sich die Regeln der ersten Woche grösstenteils mit *Trostlosigkeit* auseinandersetzen.

Auch Repschinski (2004) beobachtet, dass im ersten Teil der Regeln „hauptsächlich Mechanismen zur Sprache“ kommen, „die mit der Trostlosigkeit zu tun haben“. Im zweiten Teil geht es für ihn vor allem um die Frage, ob „die Erfahrung des Trostes zuverlässig ist“. Gallagher (2008:130–131) beschäftigte sich eingehend mit der Frage, wann die Regeln der zweiten Woche anzuwenden sind. Er kommt zu dem Ergebnis, dass ein höherer Grad geistlichen Wachstums und eine massgebliche Erfahrung in geistlicher Unterscheidung nach den Regeln der ersten Woche bei denen vorausgesetzt werden, die diese Regeln anwenden sollen.

Bei der Unterscheidung der Geister geht es nach Ignatius darum, „die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen, die in der Seele verursacht werden, die guten, um sie anzunehmen, und die bösen, um sie abzuweisen“ (GÜ 313). Mit Regungen sind laut Köster (2017:143) „spontane Lebensäusserungen gemeint, die vor aller bewusster Einflussnahme liegen“. Auch Toner (2003:66) betont, dass Ignatius sich allein mit Regungen befasst, die vor jeder freien und verantwortungsbewussten Handlung entstehen. Bei diesen Regungen handelt es sich laut Toner um kognitive sowie affektive Vorgänge im Inneren des Menschen (Toner 2003:65), welche entweder menschlichen Ursprungs sind oder von Geistern verursacht werden. Ignatius unterscheidet zwei geistliche Quellen: der gute und der böse Geist (GÜ 32). Marsh (2009:15) beklagt, dass in der Literatur in der Beantwortung der Frage nach der Identität der Geister grosse Verlegenheit herrscht. Entweder wird dieser Frage keine Bedeutung beigemessen und die Unterscheidung zu einer blossen Arbeitshilfe reduziert, oder sie wird so beantwortet, dass ein unkomfortables kosmologisches Bekenntnis vermieden werden kann. Der theologische Ansatz, die Auffassung von geschaffenen Geistern zu umgehen, identifiziert die guten Geister mit dem Heiligen Geist. Gott selbst wirkt unmittelbar im Menschen. Die Frage nach den bösen Geistern wird vage mit ‚alles in uns, was sich Gott widersetzt‘ beantwortet. Die anthropologische Herangehensweise reduziert die ignatianische Sprache der Geister

auf ein psychologisches Phänomen (Marsh 2009:15-16)<sup>34</sup>. Marsh (2009:24) plädiert für eine Kosmologie, die die Realität von geschaffenen Geistern respektiert, nicht zuletzt darum, weil nicht die Regungen an sich im Zentrum des Interesses Ignatius' standen, sondern ihr Ursprung und ihr Ziel (Marsh 2009:17-18). Toner (2003:64) hält fest, dass sich Ignatius ohne Zweifel auf geschaffene Geister bezog, wenn er von ‚Geistern‘ sprach. Derselben Auffassung ist auch Bacht (1962:190), der den Gedanken von sich weist, Ignatius habe die Rede von Geistern nur psychologisch verstanden.

Das Kriterium, um die Regungen zu beurteilen, ist Trost bzw. Trostlosigkeit. Trost bezeichnet nicht nur „ein positives Gefühl, sondern immer eine Bewegung auf Gott hin, die von einer tröstlichen Empfindung begleitet ist“ (Köster 2017:156). Er ist eine Dynamik, die zu Gott hindrängt (Bots und Penning De Vries 2000:228). Trostlosigkeit ist laut Ignatius das genaue Gegenteil des Trostes (GÜ 317), also eine Bewegung von Gott weg. Grundsätzlich ist Trost „die Voraussetzung für eine (Grund-)Entscheidung“ (Köster 2017:156). In Zeiten von Trostlosigkeit jedoch sollen keine Entscheidungen gefällt werden (GÜ 318). Der Kern der zweiten Gruppe von Regeln zur Unterscheidung der Geister betrifft den Umgang mit Trost. Ignatius weist darauf hin, dass auch böse Geister Trostgefühle wecken können (GÜ 332), deshalb ist es wichtig, nicht auf ‚Momentaufnahmen‘ abzustützen, sondern den „Anfang, die Mitte und das Ende“ (GÜ 333) zu betrachten. Köster (2017:167) fasst es wie folgt zusammen: „Wenn ein innerer Impuls [...] ‚rundherum‘ gut ist, wird er von Gott kommen“.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Regeln zur Unterscheidung der Geister einem dreifachen Zweck dienen: dem Wahrnehmen der Regungen, dem Einschätzen der Regungen und schliesslich dem Annehmen der guten und dem Abweisen der schlechten Regungen (GÜ 313). Keller (1978:43) bringt diese drei Punkte mit dem Dreischritt ‚Sehen – Urteilen – Handeln‘ Joseph Cardijns, des Gründers der Christlichen Arbeiterjugend, in Verbindung.

---

<sup>34</sup> So ist z. B. für Waldmüller die Rede von ‚Geistern‘ bloss eine Metapher (2008:42).

### 2.2.2. Gemeinsame Entscheidungsfindung

Richten sich die Regeln zur Wahl und zur Unterscheidung der Geister in den „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola an Einzelpersonen, so gibt uns die sog. „Deliberatio primorum Patrum“ (Beratung der ersten Väter) einen Einblick in die gemeinsame Unterscheidung nach ignatianischem Muster. Die Frage, vor der Ignatius und seine Gefährten standen, war die Frage nach der Gründung eines neuen Ordens und damit verbunden die Frage nach dem Gehorsamsgelübde gegenüber einem zu wählenden Oberen aus ihrer Mitte. Im Folgenden werden die methodischen Schritte, die zur Entscheidung der zweiten Frage (Gehorsamsgelübde) führten, beschrieben.

#### 2.2.2.1. Schritte der Beratung

Nachdem sich die Gefährten über die äusseren Umstände der Beratung wie Ort und Zeit einig geworden waren (Toner 1974:196), begannen die inneren Vorbereitungen. Diese waren von drei Leitlinien geprägt:

1. Zeiten des Gebets, des Feierns der Messe und der Meditation, um grösstmögliche Indifferenz bezüglich der zu entscheidenden Frage zu erreichen;
2. Vermeidung aller Kommunikation zwischen den Teilnehmern der Beratung zur Frage, um Gruppenbildungen zu umgehen;
3. Perspektivenwechsel (Toner 1974:197-198).

Anschliessend trafen sich die Männer, um ihre in ihrer persönlichen Zeit der Meditation und des Gebets erhaltenen Argumente zu vorzutragen. Die Durchführung dieser Beratungen geschah nach klaren Regeln. Einer nach dem anderen brachte zuerst Argumente gegen ein Gehorsamsgelübde vor (Toner 1974:201). Am nächsten Tag trafen sie sich, um Argumente dafür darzutun (Toner 1974:203). In der Zwischenzeit wurde von allen erwartet, die am Abend gehörten Begründungen im Gebet zu reflektieren (Toner 1974:205). Anschliessend wurden die Argumente dafür und dagegen gewichtet und geprüft. Dieser Prozess dauerte mehrere Tage und mündete schliesslich in einen einmütigen Entschluss (Toner 1974:205).

#### 2.2.2.2. Voraussetzungen

In seinem Aufsatz „Zur Suche nach dem Willen Gottes in Gemeinschaft“ nennt Büchele (1991:248–249) eine Reihe von Voraussetzungen für die gemeinsame Unterscheidung: genügend kleiner Kreis von Teilnehmern, menschliche Voraussetzungen (Offenheit, Ehrlichkeit, selbstkritische Einstellung usw.), klare, festgelegte Verfahrensweise, genügend eingeplante Zeit, geistliche Leitung mit Charisma der Geisterunterscheidung, persönliches Gebet und Reflexion der Einzelnen, Indifferenz. In dieser Liste ist besonders auf die menschlichen Voraussetzungen und die innere Disposition der Teilnehmer näher einzugehen. Dadurch, dass dem Individuum zugetraut wird, zumindest einen Teil des Willens Gottes zu unterscheiden und den anderen mitzuteilen, ist besonders auf die spirituelle Kompetenz der Teilnehmer zu achten:

Communal discernment presupposes before all else that those who will engage in it have experienced the discernment of spirits in themselves. That is, each individual must have engaged in a process of contemplative prayer such as that proposed in the Spiritual Exercises and have experienced the movements of the different 'spirits' and have discerned which movements were of God, which not. Secondly, communal discernment presupposes that the individuals can and will communicate to others their experiences in prayer and in prayerful reflection. (Barry 1987:106–107)

Diese Forderung deckt sich mit dem 11. Dekret der 32. General Kongregation der Jesuiten, das von Teilnehmenden einer gemeinsamen Unterscheidung eine gewisse Erfahrung mit den ignatianischen Regeln zur Unterscheidung und Sprachfähigkeit in Bezug auf die eigenen Gedanken und Gefühle einander gegenüber voraussetzt (Padberg 2009:5). Dies ist besonders wichtig, weil die eigentlich „spirituelle Arbeit“ vom Individuum im Gebet und in der Meditation ausgeführt wird. Nur wer die Erfahrung gemacht hat, für sich selbst den Willen Gottes zu suchen und zu finden, ist bereit, seinen Beitrag zu leisten, den Willen für eine Gruppe zu suchen und zu finden. Damit die Erkenntnisse aus Gebet und Meditation in die Gruppe einfließen können, ist die Fähigkeit erforderlich, diese verständlich kommunizieren zu können. Ein weiterer

entscheidender Punkt stellt die innere Einstellung der Teilnehmer in Form von Indifferenz dar. Meures schreibt:

Diese ‚Indifferenz‘ ist eine unabdingbare Voraussetzung für jeden Prozess, in dem jemand aufrichtig nach dem Willen Gottes fragt. Sie bedeutet sowohl die innere Freiheit und Offenheit gegenüber der Sache, über die beraten werden soll, als auch gegenüber den Personen, mit denen zusammen beraten werden soll. (Meures 1990:32)

Zur Indifferenz der Sache gegenüber tritt also auch die innere Freiheit und Offenheit den anderen Teilnehmer gegenüber. Diese wird methodisch dadurch gefördert, indem in der Vorbereitung zur Beratung jeglicher Austausch zum Thema unterbunden wurde. Jeder Teilnehmer soll nur das zur Beratung bringen, wozu Gott ihn in seiner persönlichen Reflexion geführt hat, unbeeinflusst von Meinungen anderer (Toner 1974:200). Um während der Beratung die Indifferenz der Teilnehmer zu erhalten, wird die Form des Dialogs der der Debatte vorgezogen. Dazu wurde die Besprechung der Argumente dafür von der Besprechung der Argumente dagegen getrennt (Toner 1971:137). Waldmüller (2008:22-33) drückt die Grundhaltung dieser Art von Methode zusammengefasst wie folgt aus: Bei der ignatianischen Beratung handelt es sich nicht um eine Diskussion, sondern um eine „Anhörrunde“. Jeder Teilnehmende hat die Pflicht, unvoreingenommen zuzuhören und sich freimütig mitzuteilen. Um die jeweiligen Beiträge zu würdigen, legt er ein starkes Gewicht auf Gesprächspausen, die verhindern sollen, sofort ins Diskutieren zu geraten.

Der Prozess der gemeinsamen Unterscheidung verlangt zudem eine gemeinsame Basis, mit der alle Teilnehmer übereinstimmen. Für Ignatius und seine Gefährten war dies der Rahmen ihrer gemeinsamen Berufung (Futrell 1970:68). Von dieser gemeinsamen Norm aus wurden die Beratungen aufgenommen, die die spezifische Ausführung der Berufung betrafen.

### 2.2.2.3. *Die „Geistlichen Übungen“ und die „Deliberatio“*

Futrell (1970:67) behauptet in seinem Artikel „Ignatian Discernment“, dass die Methode der gemeinsamen Unterscheidung, wie sie in der „Deliberatio“ berichtet wird, eine Übersetzung der Regeln zur Wahl in den „Geistlichen Übungen“ in einen gemeinsamen Kontext darstellen, was nicht weiter erstaunt, da alle Teilnehmer dieser Beratung durch die „Geistlichen Übungen“ geformt wurden. Laut Toner (1974:198) zeigt die Entwicklung der Methode zur gemeinsamen Unterscheidung das Bemühen der Gefährten, sie Punkt für Punkt den Regeln der Wahl anzupassen. Nebst der starken Betonung der Indifferenz in beiden Werken sind folgende Parallelen zu nennen:

1. Die Notwendigkeit, die anstehende Frage präzise zu formulieren (GÜ 178);
2. das Bewegen der Frage im Gebet (GÜ 180);
3. das getrennte Abwägen von Vor- und Nachteilen (GÜ 181);
4. das Streben nach Trost<sup>35</sup> (GÜ 176);
5. die Methode des Perspektivenwechsels (GÜ 185);
6. die Bestätigung der Wahl (GÜ 183).

### 2.2.2.4. *Die „Deliberatio“ als spiritueller Prozess*

Das „Spirituelle“ an der Methode der „Deliberatio“ ist zum einen die Einstellung der Teilnehmer. Von ihnen wird erwartet, sich in einer Haltung der Indifferenz der Führung des Heiligen Geistes zu öffnen und die Option als die bessere zu erwägen, die zum grösseren Dienst und Lobpreis Gottes führt. Eine weitere spirituelle Komponente ist die Einbettung sowohl der persönlichen als auch der gemeinsamen Erwägungen in Meditation und Gebet. Polak (2006:293) bringt dies wie folgt auf den Punkt: „Dem Gebet, der Schrift und der Liturgie wird zugetraut, im konkreten Leben etwas zu bewirken“. Die Spiritualität im Prozess der „Deliberatio“ kommt also in der Offenheit dem Heiligen Geist gegenüber und in der Erwartung seines Wirkens zum Ausdruck.

---

<sup>35</sup> In der „Deliberatio“ werden die Worte „Freude und Friede im Heiligen Geist“ gebraucht (Toner 1974:197).



Dieses persönlich erlebte Führen Gottes in Gebet und Meditation wird in der Gruppe geteilt, gewürdigt und wiederum in die Zeit der Reflexion mitgenommen. Es kommt so zu einer „Konvergenz der Geistanregungen“ (Switek 1976:454). Keiner der Teilnehmer kommt in seiner persönlichen Reflexion zur richtigen Schlussfolgerung, sondern liefert lediglich einen Beitrag dazu. Orsy (1973:185) betont dabei die Wichtigkeit eines Klimas des Gebets, das sicherstellt, dass Gnade und Weisheit über die selbstsüchtigen Interessen der Teilnehmer die Oberhand behält. Wie die individuelle ist auch die gemeinsame Unterscheidung eine geistliche Übung. Je häufiger eine Gemeinschaft sie einsetzt, umso tiefer wachsen die Teilnehmer im Vertrauen zum Herrn und zueinander (Barry 1987:108) und umso leichter fällt ihnen die Anwendung.

### 2.2.3. Fazit

Die ignatianische Methode der Entscheidungsfindung kann einen wesentlichen Beitrag für eine gewinnbringende Durchführung des FBF-Prozesses leisten.

Jede Gruppe besteht aus Individuen, die sich in die Entscheidungsfindung einbringen. Dabei können sich die Unterscheidung des Willens Gottes und die Unterscheidung der Geister als hilfreiches Werkzeug auf der individuellen Ebene erweisen, mit dem der in 2.1.8. erwähnte Graben überwunden werden kann, der sich zwischen der 3. Phase und 4. Phase des Prozesses auftut. Voraussetzung dafür ist die in der „Deliberatio“ vorgesehenen Pausen zwischen den einzelnen Anhörrunden, in denen sich die Teilnehmer zur persönlichen Reflexion zurückziehen können.

Ein weiterer Beitrag der ignatianischen Methode ist das Neben- oder vielmehr Miteinander von geistlicher Erfahrung und rationalem Forschen, das sich in den verschiedenen Wahlzeiten zeigt. Wie in den Abschnitten 4.3.1. bis 4.3.2. zum Thema Kairos und Chronos<sup>36</sup> noch vertiefter ausgeführt wird, trägt beides zu einer guten, gottgemässen Entscheidung bei.

---

<sup>36</sup> Vor allem die erste, aber auch die zweite Wahlzeit weist eine starke Verwandtschaft zum Konzept der Kairos-Erfahrungen des FBF-Prozesses auf.

Ein dritter wichtiger Aspekt bei Ignatius findet in der Literatur zum FBF-Prozess keine Erwähnung: die Disposition der einzelnen Mitglieder der Gruppe und damit auch der Gruppe als Gesamtheit, sowie die spirituelle Kompetenz der Mitglieder. Soll ein Prozess der Entscheidungsfindung gelingen, so genügt eine klare Struktur und gute Methodik nicht. Entscheidend ist die innere Einstellung der Teilnehmenden, nämlich die Indifferenz. Ob diese in der Gruppe vorhanden ist, hat auf der einen Seite mit der persönlichen Entwicklung der Mitglieder der Gruppe zu tun, aber auch mit einer gezielten Mentalitätsbildung innerhalb der Gruppe<sup>37</sup>.

### 2.3. Weitere Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse

In diesem Abschnitt werden Ansätze und Methoden vorgestellt, die Kombinationen von Methoden unterschiedlichen Ursprungs darstellen.

#### 2.3.1. Olsen

Der US-amerikanische Presbyterianer Charles M. Olsen (1995:12) legt in seinem Buch „Transforming church boards into communities of spiritual leaders“ ein Sitzungsmodell für Gemeindeleitungen vor, das zum Ziel hat, Spiritualität und Administration zu integrieren. Das Modell beinhaltet vier Elemente: 1. Erzählen von Geschichte, 2. biblisch-theologische Reflexion, 3. Unterscheidung im Gebet und 4. Erarbeiten einer Vision. Am Anfang steht die Erfahrung, die möglichst dicht beschrieben werden soll (Olsen 1995:67-84). Anschliessend wird eine sogenannte „Master Story“ aus der Bibel gesucht und mittels theologischer Reflexion mit der Erfahrung verwoben (Olsen 1995:85-99). In der dritten Phase (Olsen 1995:100-116) werden die bisher erarbeiteten Gedanken einem Unterscheidungsprozess unterworfen. Olsen liess sich dabei von ignatianischen Methoden inspirieren (Olsen 1995:108). Schliesslich werden im Schritt

---

<sup>37</sup> Siehe dazu auch „spirituelle Teamentwicklung“ im Abschnitt 5.1.

„Erarbeiten einer Vision“ (Olsen 1995:117-128) die Gedanken gebündelt, strukturiert und die Entscheidung formuliert.

Olsen nennt dieses Modell das „worshipful work model“ (Olsen 1995:123). Alle vier Elemente sind miteinander verknüpft und methodisch als Gottesdienstliturgie strukturiert. Überzeugend an diesem Modell ist, dass Olsen theologische Reflexion mit ignatianischer Unterscheidung intelligent verknüpft. Da die Tagesordnung einer Sitzung eher einer Gottesdienstliturgie als einer Traktandenliste gleicht, durchwirkt Spiritualität das ganze Treffen auf selbstverständliche Art. Die erklärte Absicht dieses Modells ist nicht nur der Spiritualität in der Entscheidungsfindung eine grosse Rolle einzuräumen, sondern ebenso Mitgliedern von Gemeindeleitungsgremien geistliche Erfahrungen machen zu lassen und ihren Glauben zu vertiefen und zu entwickeln (Olsen 1995:12). Damit werde ein Mitglied eines Gemeindeleitungsgremiums nicht länger als ein politischer Abgeordneter angesehen, sondern als ein geistlicher Leiter (Olsen 1995:13). Als methodischer Mangel könnte gesehen werden, dass die Situationsanalyse als „Gesprächspartner“ in dieser Struktur nicht vorgesehen ist.

### 2.3.2. Zindel

Der Schweizer reformierte Theologe Daniel Zindel (2003:182-189) widmet in seinem Buch „Geistesgegenwärtig führen“ ein Kapitel dem Thema „Entscheiden“. Aufbauend auf einer im ersten Teil des Buches ausgeführten dreifachen Betrachtungsweise einer Organisation<sup>38</sup> beschreibt er einen Entscheidungsfindungsprozess in vier Schritten: 1. Problemerkennung, 2. Entwickeln der finalen Sicht der Dinge, 3. Suchen nach Alternativen, 4. Bewerten der Alternativen. Leider bleiben die Erläuterungen, wie sich Spiritualität und Führungsverantwortung verbinden lassen (Zindel 2003:9), sehr allgemein und wenig klärend. So schreibt er zum 3. Schritt: „Auch im Fragen nach den weiteren Möglichkeiten bekommt das prophetische Hören und Reden eine wichtige Bedeutung“ (Zindel 2003:186). Dieser Satz bleibt aber isoliert stehen, ohne näher zu

---

<sup>38</sup> Spirituelle, organische und mechanische Betrachtungsweise (Zindel 2003:16-35).

erläutern, was genau mit „prophetischem Hören und Reden“ gemeint ist und wie es sich in Entscheidungsprozesse integrieren lässt.

### 2.3.3. Yaconelli

Mark Yaconellis (2006) Buch „Contemplative Youth Ministry“ beinhaltet ein interessantes Modell, das zum Ziel hat, Spiritualität in die gemeinsame Entscheidungsfindung zu integrieren. Das Modell des presbyterianischen Theologen geht von der Beobachtung aus, dass sich die gängige Praxis im Kontinuum zwischen zwei Vorgehensweisen, eine Sitzung zu leiten, bewegt. Die erste Vorgehensweise ist der Chaos-Ansatz, der sich auf die Beziehungsebene der Teilnehmer konzentriert; die zweite nennt er den Kontroll-Ansatz, der grösstmögliche Produktivität zum Ziel hat (Yaconelli 2006:117). Yaconelli plädiert dafür, sich weder am einen noch am anderen Pol zu orientieren, sondern die Gruppe als geistliche Gemeinschaft (Yaconelli 2006:118) zu sehen. Um dies zu erreichen, entwickelte er einen Prozess, den er „liturgy for discernment“ nennt, der sich auf Gebet, Beziehungen und Unterscheidung gründet (Yaconelli 2006:118). Yaconelli schreibt dazu: „The liturgy for discernment is a communal practice that invites us into deeper co-operation with the Spirit in the midst of the work of ministry“ (Yaconelli 2006:119). Der Prozess beinhaltet zwei grundlegende Bewegungen. Die erste weist nach innen, richtet die Gruppe auf Beziehungen aus und besteht aus den Schritten „Ritual“, „Relating“, „Receiving“ und „Ruminating“ (Yaconelli 2006:123-125). Während diesen Schritten hören die Teilnehmer in einem strukturierten Rahmen aufeinander und auf Gottes Wort in Form einer „lectio divina“. Nach diesen Schritten wendet sich die Bewegung nach aussen. Im Schritt „Reflecting“ versuchen die Teilnehmer das Gehörte mit dem Auftrag der Gruppe in Verbindung zu bringen (Yaconelli 2006:125) und sich anschliessend in der Phase „Responding“ geprägt von den vorhergehenden Schritten dem Tagesgeschäft zu widmen. Abgeschlossen wird das Treffen mit einer Zeit des Gebets („Returning“) (Yaconelli 2006:126).

Yaconellis Modell verbindet in der ersten Bewegung die Arbeit an der Beziehung der Teilnehmer mit der Arbeit an der Gottesbeziehung. Aus dieser Basis heraus werden die zunächst nur persönlich ausgerichteten Gedanken und Einsichten auf den Auftrag der Gruppe angewendet. Die daraus entstehenden Einsichten sind wiederum die Grundlage für anstehende Entscheide. Statt wie in der TR vom Erlebnis auszugehen und dieses dann mit der Theologie ins Gespräch zu bringen, setzt dieses Modell den Schrifttext an den Anfang und lässt diesen das ganze Treffen durchdringen. Dabei geht es Yaconelli nicht so sehr darum, den passenden Bibeltext zum konkreten Anliegen zu finden. Vielmehr sollen die Reflexion von Schrifttexten sowie der gegenseitige Austausch die Atmosphäre langfristig prägen. Yaconelli schreibt dazu: „Discernment is not a one-time event but an ongoing practice. We return again and again, constantly seeking to deepen our awareness of God’s presence and calling” (Yaconelli 2006:118).

#### 2.3.4. Fritz, Steinforth, Deutscher Caritasverband

Der deutsche Caritasverband (2016) entwickelte den Leitfaden „Ethisch entscheiden“, der Führungspersonen christlicher Organisationen helfen soll, Entscheidungen „ethisch verantwortet“ zu fällen. Während der Entwicklung wurde mit der Frage gerungen, „wie dem Ethikinstrument ein 'geistlicher Rahmen' gegeben werden kann, ohne dass diesem etwas Präambelhaftes oder Additives anhaftet oder der eigentlichen ethischen Reflexion ihre Christlichkeit abgesprochen wird“ (Fritz 2016:252). Inhaltlich begegnete die Projektgruppe dem Problem mit der Ausformulierung von acht Kriterien, anhand derer Entscheidungsoptionen bewertet werden können (Deutscher Caritasverband 2016:8). Vier dieser Bewertungskriterien (Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Frieden, Treue) entspringen „eher einer theologischen Denkweise“ (Beule u.a. 2016:64–65). Um jedoch zur ethisch orientierten Reflexion des Leitfadens auch eine spirituelle Besinnung einfließen zu lassen, wurde eine „Handreichung für Führungskräfte“ mit dem Titel „Spiritualität und Entscheidungsfindung“ entwickelt (Deutscher Caritasverband 2015:7). Die Handreichung bietet eine eher lose Struktur für die spirituelle Besinnung (Deutscher Caritasverband 2015:10-11). Zuerst wird

vorgeschlagen, sich durch Ortswechsel, Selbstwahrnehmung oder Gebet einzustimmen. Es folgt dann eine Zeit des Nachdenkens und der Stille anhand einer Liste von vorgeschlagenen Fragen (Deutscher Caritasverband 2015:13-14), die jedoch nicht wie eine Checkliste abgearbeitet, sondern als Impulse verstanden werden sollen (Deutscher Caritasverband 2015:10). Diese Impulse sind vom ignatianischen Modell der Unterscheidung der Geister stark beeinflusst, indem die meisten Fragen die „inneren Regungen und Strebungen“ ansprechen. Die Frage nach der Integration dieser Besinnung in den Prozess der ethischen Entscheidungsfindung wird nicht eindeutig beantwortet. Steinforth (2016:165), der Autor der Handreichung, schlägt zwei verschiedene Vorgehensweisen<sup>39</sup> vor: erstens, die aus der ethischen Reflexion gewonnenen Handlungsoptionen in die spirituelle Besinnung einspeisen oder zweitens, sich zuerst anhand der Handreichung innerlich disponieren. Er regt aber auch dazu an, andere Integrations- und Kombinationsmöglichkeiten beider Zugänge zu suchen. Beide vorgeschlagenen Vorgehensweisen werfen methodische Fragen auf, da die Spiritualität, obwohl genau dies vermieden werden wollte, eher als additiver Aspekt im Prozess vorkommt. Wenn die Besinnung erst nach dem Generieren der Handlungsoptionen ihren Platz bekommt (1. Zugang), dient sie nicht als ebenbürtiger Gesprächspartner im Finden einer Entscheidung, sondern gegebenenfalls als mögliches Korrektiv. Wird sie nur dazu benutzt, sich am Anfang des Prozesses innerlich zu disponieren (2. Zugang), besteht die Gefahr, dass sie im weiteren Verlauf keine aktive Rolle mehr spielt.

#### 2.3.5. Kusch

Andreas Kusch, deutscher Agrarökonom und Spiritual, entwickelt im ersten Teil seines Buchs „Entscheiden im Hören auf Gott“ (Kusch 2017) eine „Theologie des Hörens“. Grundlage einer solchen Theologie ist für Kusch die Auffassung des Bibellesens und Betens als Dialog (Kusch 2017:22). Dabei geht es um die Bewegung vom Reden *über*

---

<sup>39</sup> Diese zwei Vorgehensweisen werden in der Tabelle 2 „Caritas I“ bzw. „Caritas II“ genannt.

Gott, hin zu Reden *mit* Gott und Hören auf Gott. Aus dem Hören auf Gott erwächst schliesslich das Tun. Kusch bringt den Zusammenhang zwischen Aktion und Kontemplation auf die Kurzformel: „Aktiv sein im Hören – hörend aktiv sein“ (Kusch 2017:30). In der gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung stellt sich die Frage nach der methodischen Integration des Hörens auf Gott. Kusch antwortet hier mit einem „trialogischen Kommunikationsmodell“ (Kusch 2017:35-37). In diesem Modell wird Gott einerseits durch den Heiligen Geist direkt mit den einzelnen Menschen und andererseits indirekt durch den Kontext kommunizierend dargestellt. Auch die zwischenmenschliche Kommunikation soll als an Gott gerichtet verstanden werden (Kusch 2017:37). Es werden im Buch drei grundsätzliche Möglichkeiten vorgeschlagen, Spiritualität in die gemeinschaftliche Entscheidungsfindung zu integrieren: 1. Anwendung von säkularen Arbeitsmethoden, sinnvoll ergänzt durch ein spirituelles Element, 2. Veränderung der Arbeitsmethode, indem Spiritualität explizit als Deutungshorizont angeboten wird, 3. Entwicklung von eigenen Arbeitsmethoden (Kusch 2017:43). Im zweiten Teil des Buchs stellt Kusch eine Vielzahl von konkreten Methoden und Modellen vor, wie Spiritualität in Sitzungen von Gemeindeleitungsgremien integriert werden kann. Ein Kapitel dieses Teils ist der gemeinsamen Entscheidungsfindung gewidmet (Kusch 2017:117-133).

### 2.3.6. Fazit

Olsen	Zindel	Yaconelli	Caritas I	Caritas II
		Ritual		
Erzählen von Geschichte(n)	Problemerkennung	Relating		(ethische Reflexion Erarbeiten von Optionen)
Biblisch-theologische Reflexion	(Entwickeln einer finalen Sicht der Dinge)	Receiving Ruminating	Spirituelle Besinnung	Spirituelle Besinnung
Unterscheidung im Gebet	Suchen nach Alternativen (prophetisches Hören und Reden)	Reflecting	ethische Reflexion, Erarbeiten von Optionen	
Erarbeiten der Vision	Bewerten der Alternativen	Responding	Entscheidung	Entscheidung
		Returning		

Tabelle 2: Vergleich weiterer Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse

Die unter 2.3. vorgestellte Literatur beinhaltet Modelle, die zum Teil von TR-Modellen (Olsen, Yaconelli) und von der ignatianischen Unterscheidung (Olsen, Yaconelli, Caritas) inspiriert wurden. Strukturell sind sich Olsen und Yaconelli am ähnlichsten. Beide beginnen mit Storytelling, gefolgt von einer biblisch-theologischen Reflexion und einer Zeit der Stille und des Hörens auf Gott, bevor schliesslich Entscheidungen gefällt werden. Die anderen Modelle lassen sich weniger gut in ihrer Struktur vergleichen. Zindel erwähnt zwar andeutungsweise spirituelle Elemente für die einzelnen Phasen, sein Modell ist aber methodisch wenig ausgearbeitet. Das Modell des deutschen Caritasverbandes präsentiert sich als eine Art „spirituelles Modul“, das sich flexibel in den Entscheidungsfindungsprozess integrieren lässt. Kusch schliesslich stellt in seinem Praxisteil kein ausgearbeitetes Modell vor, sondern bietet eine reichhaltige Sammlung von Elementen, die sich in eine vorhandene Struktur integrieren lassen oder mit denen ein eigenes Modell entwickelt werden kann.



## 2.4. Fazit zum zweiten Kapitel

In diesem Kapitel wurden zwei grundsätzliche Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse von Gruppen vorgestellt: Theologische Reflexion und das ignatianische Modell. In einem dritten Teil wurden weitere Modelle besprochen, die sich nicht in diese beiden Kategorien einordnen lassen, zum Teil aber von ihnen inspiriert sind.

Zusammenfassend können folgende Beiträge zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse von Gruppen der besprochenen Modelle genannt werden:

1. Methodisch strukturiertes Neben- bzw. Miteinander von geistlicher Erfahrung und rationalem Forschen<sup>40</sup> (TR, Ignatius).
2. Die betrachtete Situation als Ausgangspunkt des Prozesses<sup>41</sup> (TR).
3. Kombination von Gruppenprozessen (Anhörerrunden) und individueller Reflexion (Ignatius).
4. Das ignatianische Konzept der Indifferenz.
5. Spirituelle Teamentwicklung, d.h. Integration von Spiritualität nicht nur bei grossen Entscheidungsfindungsprozessen, sondern auch im Gruppenalltag, um die spirituelle Kompetenz der Gruppe und deren Mitglieder zu fördern (Ignatius, Olsen, Yaconelli).

---

<sup>40</sup> Dabei schliessen sich die beiden Seiten nicht gegenseitig aus, sondern fordern einander heraus und befruchten einander.

<sup>41</sup> Sie wird mit biblischen Texten konfrontiert und beinhaltet selbst spirituelles Potenzial.

### 3. Der FBF-Prozess

In diesem Kapitel wird detailliert auf den FBF-Prozess eingegangen. Das erste Unterkapitel stellt die geschichtliche Entwicklung vor, die zur Einführung des FBF-Prozesses führte. Der darauffolgende Abschnitt befasst sich mit dem Prozess selbst und seinen Quellen. Abschliessend wird der Wirkungsgeschichte und bereits vorhandenen Evaluationen des FBF-Prozesses nachgegangen. Für dieses Kapitel standen mir Informationen von Dean Pallant (2020) und Helen Cameron (2020) zur Verfügung, die sie mir auf Anfrage via E-Mail zukommen liessen<sup>42</sup>.

#### 3.1. Geschichtliche Entwicklung

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts erkannten Mitarbeiter der Heilsarmee, die in Gebieten mit hoher HIV-Infektionsrate im Einsatz standen, die Notwendigkeit, in den Gemeinwesen, wo sie tätig waren, nicht nur Hilfe anzubieten, sondern das Gespräch mit der Bevölkerung aufzunehmen. Es entstanden sogenannte "Community Conversations" (Farrell 2016:16). Mitte der 1990er Jahren bildete die Heilsarmee in Afrika „Regional Facilitation Teams“ (RFT), mit dem Ziel, die Kompetenz der lokalen Gemeinwesen im Kampf gegen HIV/AIDS zu fördern (Farrell 2016:16; Olivier 2012:12–14). Bald wurde der Wirkungsrahmen der RFTs erweitert, so dass sie auch in Gemeinwesenentwicklung, Basisgesundheitsversorgung, Jugendarbeit usw. involviert waren.

Aus diesen Überlegungen heraus wurde um das Jahr 2000 der Ansatz des „Human Capacity Development“ (HCD) in die Heilsarmee-Arbeit eingeführt, der auf dem Verständnis basiert, dass Gemeinschaften, Organisationen, Institutionen, Familien und Einzelpersonen gemeinsam von dem lernen können, was sie bereits tun und was sie bereits erlebt haben (Farrell 2016:16-17). Dieses Denken floss 2006 in einen neuen,

---

<sup>42</sup> Siehe dazu auch die Bemerkungen und Fussnoten im Abschnitt 1.6.

von der Heilsarmee selbst entwickelten Ansatz mit der Bezeichnung „Integrated Mission“ ein (Farrell 2016:17). War der der Fokus bisher vor allem auf die Partizipation der Angehörigen von Gemeinwesen gerichtet, trug „Integrated Mission“ zudem den beiden Anliegen Rechnung, einen holistischen Ansatz zu verfolgen, der geistliche Aspekte einschliesst, sowie die Zusammenarbeit der verschiedenen Heilsarmeezweige Korps<sup>43</sup>, Sozialwerk und Entwicklungsprojekte zu fördern (The Salvation Army International Headquarters 2006:3-4).

Im Jahr 2007 wurde Dean Pallant, ein britischer Heilsarmee-Offizier und Theologe, zum internationalen Koordinator für den Bereich Gesundheitswesen innerhalb der Heilsarmee ernannt. Auf seinen Inspektionsreisen in Afrika und Asien erwies sich die Arbeit zur Förderung der Gemeinwesen als weit fortgeschritten, doch stellte sich die Frage, inwieweit sie in der Planung und Evaluation von Projekten Raum für den Glauben liess (Pallant 2012:171–172; Cameron 2012:1–2). Einige Führungspersonen der Heilsarmee äusserten ihre Besorgnis, dass die Fähigkeit der Gemeinwesen, ihre Probleme zu lösen, überschätzt und theologische Ressourcen gleichzeitig vernachlässigt würden (Pallant 2012:4). Aber nicht nur säkulare Ansätze erwiesen sich in der Praxis der Heilsarmee als unangemessen. Auch die hierarchische Struktur der Heilsarmee, die sich in einer „command and control“-Methode äusserte, wie Pallant (2020) sich ausdrückt, stellte sich mehr und mehr als unzweckmässig heraus. In dieselbe Zeit fielen Anstrengungen der Heilsarmeeleitung, zum Teil aus Kostengründen, die Gemeinwesenarbeit in die kirchliche Arbeit der Heilsarmee zu integrieren (Olivier 2012:13). Während des Jahres 2009 wurde auf Initiative Pallants der Oxford Centre for Ecclesiology and Practical Theology (OXEPT), dessen Direktorin Helen Cameron (2020) war, damit beauftragt, unter der Führung von Judith Thompson<sup>44</sup> eine Ressource für Mitarbeiter vor Ort zu entwickeln, in der die Methodologie enthalten war, die später „Faith-Based Facilitation“ (FBF) genannt

---

<sup>43</sup> Heilsarmee-Kirchen.

<sup>44</sup> Autorin des „SCM Studyguide for Theological Reflection“ (Thompson, Pattison & Thompson 2008).

wurde. Nach einer intensiven Testphase und einigen Anpassungen wurde 2010 das Booklet „Building Deeper Relationships“ (The Salvation Army International Headquarters 2010) herausgegeben, das den Prozess beschreibt und verschiedene Praxis-Tools für die Anwender bereitstellt.

Nachfolgende Graphik zeigt eine grobe Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des FBF-Prozesses.

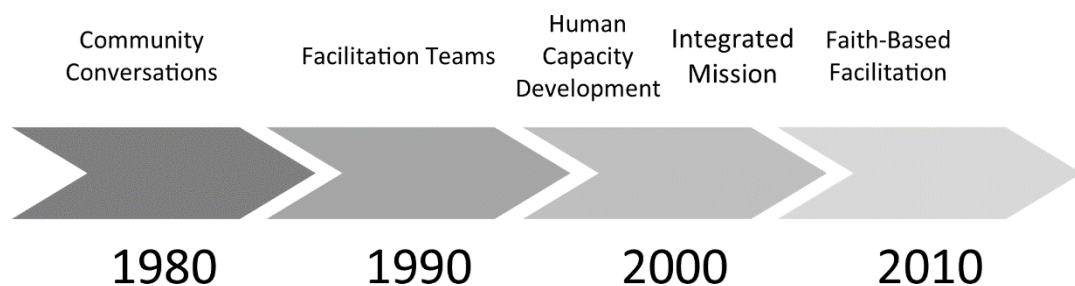


Abbildung 3: Geschichtliche Entwicklung FBF (eigene Darstellung nach Farrell 2016)

Angesichts der Anzahl der inhaltlichen Entwicklungen und terminologischen Veränderungen, die in verhältnismässig kurzer Zeit stattgefunden haben, ist es nicht überraschend, dass der FBF-Prozess an der Basis auf Skepsis stiess (Olivier 2012:10)<sup>45</sup>.

### 3.2. Inhaltliche Entwicklung und Quellen des FBF-Prozesses

Wie oben beschrieben erwuchs die Entwicklung des FBF-Prozesses aus dem Bedürfnis, den christlichen Glauben als entscheidenden Faktor in die Gemeinwesenarbeit einfliessen zu lassen; oder wie das Booklet „Building Deeper Relationships“ es ausdrückt: „Faith-Based Facilitation helps people connect their faith with their actions“ (The Salvation Army International Headquarters 2010). Dies spiegelt sich auch in der folgenden Definition:

<sup>45</sup> Zur Rezeption des FBF-Prozesses mehr unter 3.3.

Faith-Based Facilitation [*sic*] a process and set of tools which helps, encourages, and enables people to speak and, in the light of Biblical truths, make more faithful decisions and enjoy deeper relationships. An intentional searching for spiritual insight (called ‚Kairos Experience‘) is central to Faith-Based Facilitation. A facilitator does not only have skills and tools, s/he seeks a Christ-like character. (Pallant 2012:173)

Wie weiter oben erwähnt, wurde die britische Theologin Judith Thompson 2009 damit beauftragt, die Federführung beim Entwickeln einer Ressource zu übernehmen, die für Mitarbeiter auf dem Feld der Entwicklungshilfe einfach anwendbar sein sollte. Ein Jahr zuvor hatte sie den SCM Studyguide „Theological Reflection“ veröffentlicht. Thompson et al. (2008:56-57) gründen ihr Modell in diesem Buch auf eine Weiterentwicklung des Praxis-Zyklus von Andrew Todd (2004), das dieser 2004 an einem Symposium über Theologische Reflexion am St Michael’s College in Llandaff vorstellte. Das Papier ist bislang nicht publiziert worden, wurde mir aber vom Autor zur Verfügung gestellt. Der FBF-Prozess gründet also bewusst auf dem Praxis-Zyklus (Cameron 2020)<sup>46</sup>.

Todds Modell orientiert sich stark an Cardijns Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln“<sup>47</sup> und besteht aus drei Phasen unterbrochen von drei Übergängen.

---

<sup>46</sup> Er weist auch eine gewisse Ähnlichkeit zum Lernzyklus von Kolb auf (Cameron 2020). Siehe dazu Abschnitt 2.1.

<sup>47</sup> Siehe Abschnitt 2.1.

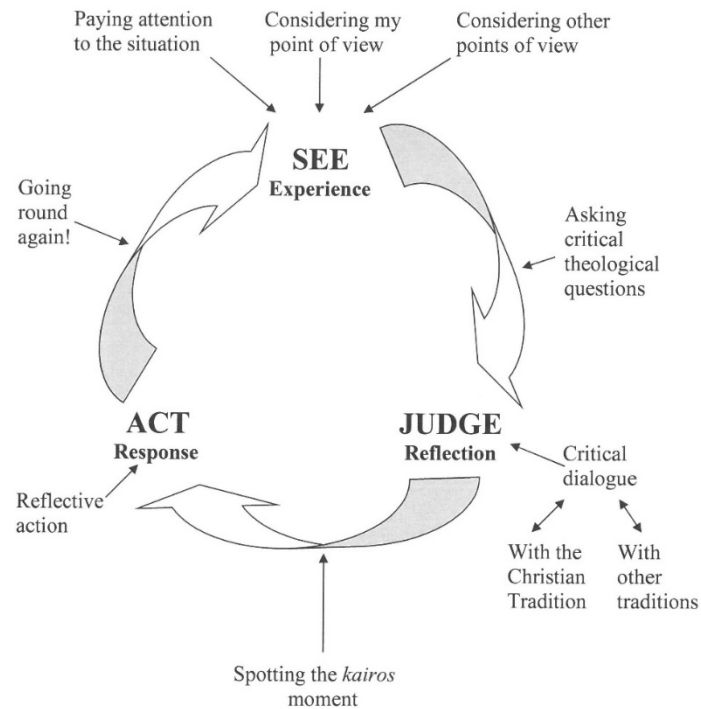


Abbildung 4: Praxis-Zyklus (Todd 2004:3)

Todd (2004:1) betont, dass es wichtig ist, nicht nur zu verstehen, wie man sich auf eine bestimmte Phase des Zyklus einlässt, sondern auch, wie man sich von Phase zu Phase bewegt.

Die erste Phase, überschrieben mit „SEE“ hat die Erfahrung im Blick. Durch Storytelling wird die Erfahrung beschrieben und die Situation damit bestimmt und ausgeleuchtet. Das Gewicht liegt auf dem Einnehmen verschiedener Perspektiven, um damit zu einer dichten Beschreibung zu kommen. Todd schlägt zu diesem Zweck vor, Dreiecke zu zeichnen, an deren drei Ecken jeweils eine konservative, eine liberale und eine radikale Sichtweise positioniert sind. Die Aufgabe der Reflektierenden besteht nun darin, sich in Bezug auf das Dreieck darzustellen (Todd 2004:2).

Der Übergang von dieser Phase zur nächsten („JUDGE“) besteht darin, kritische theologische Fragen zu stellen. Beispielfragen sind: „Wo ist Gott hier am Werk?“, „Welche Antwort wird hier Befreiung, Versöhnung und Rettung bringen?“

Die Phase „JUDGE“ ist geprägt von Reflexion, indem mit der (christlichen) Tradition in einen Dialog getreten und Zeit im Gebet verbracht wird.

Der Übergang zur Phase des Handelns („ACT“) ist das besondere Merkmal dieses Modells. Hier geht es darum, den „Kairos-Moment“ zu erkennen, um dann zur rechten Zeit die geeigneten Massnahmen in Bezug auf die Ausgangssituation zu ergreifen. Interessanterweise bezeichnet Todd das Handeln (also die letzte Phase) als „zu Ende führen der Reflexion“ (Todd 2004:1).

Was Todds Modell vom herkömmlichen pastoralen Zirkel<sup>48</sup> unterscheidet, ist zum einen die Struktur. Es handelt sich um einen Dreischritt mit Übergängen. Dies hat zur Folge, dass die Schritte „Erfahrung“ und „soziale Analyse“ des herkömmlichen Zirkels auf *eine* Phase vereinigt werden und vom methodischen Ansatz Todds her stärker persönlich gefärbt sind. Es ist in dieser ersten Phase nirgends von einem Dialog mit den Wissenschaften die Rede. Der Schwerpunkt liegt mehr auf dem Erwägen von verschiedenen Gesichtspunkten bezüglich des Themas. Einen originären Beitrag zur Entwicklung des pastoralen Zirkels bildet der „Kairos-Moment“, der den Übergang von der Phase der Reflexion zum Handeln ermöglicht.

Thompson et al. (2008:56-57) gehen von Todds Modell aus, gliedern jedoch die erste Phase (wieder wie im herkömmlichen pastoralen Zirkel) in die Schritte „Experience“ und „Analyse“ auf. In der Phase „Analyse“ werden ausdrücklich auch historische, soziologische, psychologische und ökonomische Aspekte berücksichtigt (Thompson et al. 2008:57). In der Phase „Reflect“ fällt im Unterschied zu Todd auf, dass nicht nur Tradition, sondern auch die Bibel („Scripture“) genannt wird. Wie auch Todd (2004:3)<sup>49</sup> weisen Thompson et al. darauf hin, dass das Handeln in eine neue Situation mündet und so der Zirkel (oder vielmehr die Spirale<sup>50</sup>) erneut beginnt.

---

<sup>48</sup> Siehe Abschnitt 2.1.

<sup>49</sup> „Going round again!“.

<sup>50</sup> Inspiriert von Green (2009:24), siehe Abschnitt 2.1.5.

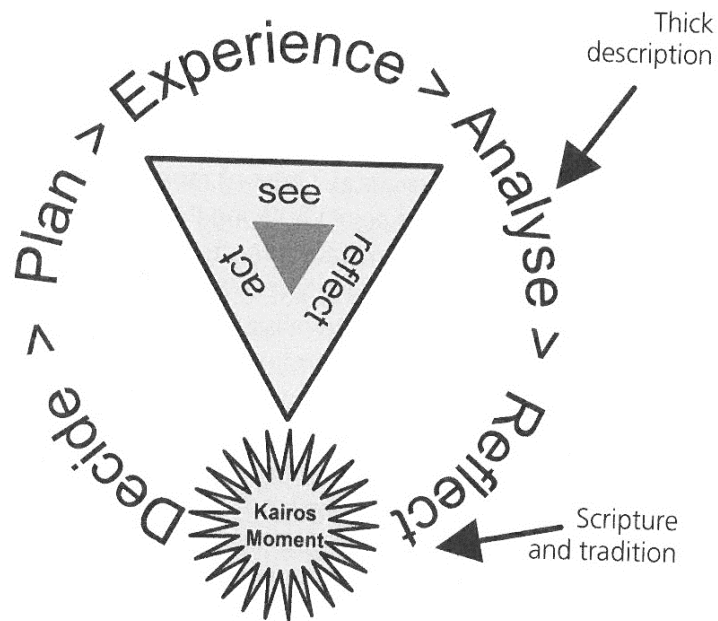


Abbildung 5: Pastoraler Zirkel nach Thompson et al. (2008:56)

Das Modell von Thompson et al. wurde dann in Zusammenarbeit mit Mitarbeitern der Heilsarmee überarbeitet und zum FBF-Prozess ausgestaltet (Pallant 2012:173).



Abbildung 6: FBF-Prozess (The Salvation Army Headquarters 2010:6)

Der auffälligste Unterschied zum Modell von Thompson et al. ist, dass das Konzept des „Kairos-Moments“ zwar in den FBF-Prozess übernommen, jedoch methodisch anders platziert wurde. Bei Todd und Thompson et al. erscheint es nach der Reflexionsphase,



um den Schritt in die Phase des Handelns zu ermöglichen. Im FBF-Prozess wurde es in die Mitte des Diagramms platziert<sup>51</sup>, um die Gegenwart und den Einfluss Gottes in alle Aspekte des Lebens anzudeuten (The Salvation Army International Headquarters 2010:10). Ebenso wurde der „Kairos-Moment“ zur „Kairos-Erfahrung“ umbenannt, um darauf hinzuweisen, dass „Kairos-Erfahrungen“ nicht immer „Geistesblitze“ darstellen, sondern durchaus auch Prozesscharakter haben können (The Salvation Army International Headquarters 2010:10).<sup>52</sup>

Pallant (2012:173) weist in seinem Buch „Keeping Faith in Faith-Based Organizations“ darauf hin, dass der FBF-Prozess alle vier Elemente des wesleyanischen Quadrilaterals<sup>53</sup> beinhaltet: Schrift, Tradition, Vernunft und Erfahrung. Diese etwas isoliert dastehende Bemerkung ist wohl dem Umstand geschuldet, den Prozess auch im Hinblick auf das wesleyanische Erbe der Heilsarmee zu begründen. In seinem neusten Buch „To be like Jesus!“<sup>54</sup> (Pallant 2019) wird diese Vermutung bestätigt, wo betont wird, dass bereits John Wesley die Wichtigkeit von Erfahrung, Tradition und Vernunft im Zusammenhang mit der Auslegung der Bibel verstanden habe (Pallant 2019:43). Auch wenn die Heilsarmee in ihrem Glaubensbekenntnis die Schrift als alleinige „göttliche Richtschnur des christlichen Lebens und Glaubens“ (Heilsarmee 2014:xv) bezeichne, seien alle vier genannten Elemente erforderlich, um

---

<sup>51</sup> Wie übrigens auch das andere Element, das den Prozess spezifisch „faith-based“ macht: die Berücksichtigung der Bibel und der Glaubenstradition (Pallant 2012:173).

<sup>52</sup> Zu den „Kairos-Erfahrungen“ siehe Abschnitt 4.3.1.

<sup>53</sup> „Wesleyanisches Quadrilateral“ ist ein Begriff, der vom amerikanischen methodistischen Theologen Albert C. Outler geprägt wurde (Outler 1964:iv) und in der Sache in das „Book of Discipline“ der United Methodist Church aufgenommen wurde mit den Worten: „Wesley believed that the living core of the Christian faith was revealed in Scripture, illumined by tradition, vivified in personal experience, and confirmed by reason“ (United Methodist Church 2016:82). Hier wurde der reformatorische Grundsatz *sola scriptura* durch die Lehre von *prima scriptura* ersetzt, die besagt, dass die Schrift die einzige unfehlbare Regel des Glaubens und der Glaubenspraxis ist, dass aber die Bedeutung der Schrift durch viele Arten von sekundärer Autorität vermittelt werden kann, wie z.B. durch die Tradition, die Vernunft und die Erfahrung.

<sup>54</sup> Ein Buch, das sich mit ethischen Fragen im Heilsarmee-Kontext beschäftigt und dafür den FBF-Prozess als strukturellen Rahmen verwendet.

Entscheidungen zu treffen, die dem Willen Gottes entsprechen (Pallant 2019:43)<sup>55</sup>. In einem eigenen Abschnitt (Pallant 2019:46-54) beschreibt er schliesslich die vier Bereiche des „Wesleyanischen Quadrilaterals“. Das Wesleyanische Quadrilateral war der Rahmen innerhalb der Heilsarmee-Tradition, der zur Erklärung der theologischen Annahmen herangezogen wurde. Das „Neue“ am FBF-Prozess war nun die Zentralität des Heiligen Geistes durch das Konzept der Kairos-Erfahrungen (Pallant 2020).

Die folgende Abbildung vergleicht die in diesem Abschnitt besprochenen Modelle und zeichnet so die Entwicklungsschritte zum FBF-Prozess nach.

Pastoral Cycle	Todd	Thompson et al.	FBF-Prozess	Kairos Experiences
Immersion/ Experience	Experience	Experience	Event or Issue	
Social analysis		Analyse	Describe and Analyse	
	<i>Asking critical theological questions</i>			
Theological Reflection/Hermeneutics	Reflection	Reflect	Reflect and Evaluate	
	<i>Kairos moment</i>	<i>Kairos moment</i>		
Pastoral planning	Response	Decide	Decide and Plan	
		Plan	Act	
	<i>Going round again</i>	<i>Cycle moves on (spiral)</i>	<i>New cycle</i>	

Tabelle 3: Entwicklungsschritte zum FBF-Prozess (eigene Darstellung)

<sup>55</sup> Hintergrund dieser Argumentation ist die Annahme Pallants, dass sich Heilsarmee-Mitglieder eher zu den konservativen Christen zählen, die die Praktische Theologie wegen ihrer Würdigung der Erfahrung mit Misstrauen betrachten (Pallant 2019:43).

Der Vergleich zeigt, dass das Konzept des „Kairos-Moments“ bzw. der „Kairos-Erfahrungen“ den entscheidenden Unterschied zu herkömmlichen Modellen des pastoralen Zirkels ausmacht. Der Schritt vom „Kairos-Moment“ in den Modellen von Todd und Thompson et al. zu den „Kairos-Erfahrungen“ ist der wesentliche Entwicklungsbeitrag zum FBF-Prozess. Dieser Beitrag hat sowohl eine örtliche als auch eine zeitliche Komponente. Die zentrale Stellung der „Kairos-Erfahrungen“ im Modell<sup>56</sup> ist der Hinweis darauf, dass jede Phase des Prozesses einen spirituellen Charakter besitzt. Die Erwartung eines „Kairos-Moments“ konzentriert sich nicht auf einen bestimmten Ort im Prozess, sondern äussert sich als Offenheit für „Kairos-Erfahrungen“ während des ganzen Prozesses. Die zeitliche Komponente bezieht sich auf den schon erwähnten möglichen Prozesscharakter der „Kairos-Erfahrungen“. „Kairos-Erfahrungen“ können nicht nur als punktuelle „Inspiration“ erlebt werden, sondern treten auch als Verdichtung von (gemeinsam) Erlebtem und Erkanntem auf<sup>57</sup> und können so als zeitlichen Fluss erfahren werden.

### 3.3. Wirkungsgeschichte und bisherige Evaluationen

Dieser Abschnitt geht auf die Rezeption des FBF-Prozesses in der Heilsarmee ein, soweit sie sich aus der eher kargen Dokumentation rekonstruieren lässt. Zudem werden die wichtigsten Ergebnisse aus bestehenden Evaluationen des FBF-Prozesses in Bezug auf Spiritualität zusammengefasst.

Es sind mir lediglich zwei grössere Evaluationen des FBF-Prozesses bekannt<sup>58</sup>. Die eine überprüfte ein FBF-Projekt der Heilsarmee in den Philippinen, Indonesien und Papua-Neuguinea (Olivier 2012), die andere ein Projekt in allen Ländern Afrikas, wo die

---

<sup>56</sup> Siehe Abbildung 6.

<sup>57</sup> Siehe dazu insbesondere Abschnitt 4.3.1.3., wo in diesem Zusammenhang von „verdichtetem Chronos“ die Rede ist.

<sup>58</sup> Auf persönliche Nachfrage bestätigte sowohl Dean Pallant (Pallant 2020:2) als auch Helen Cameron (Cameron 2020:3), die mit der Implementierung des FBF-Prozesses beauftragt war, das Fehlen von weiteren umfassenden Evaluationen.

Heilsarmee arbeitet (Farrell 2016). Beide Evaluationen waren eine gemeinsame Initiative der Heilsarmee und NORAD, der norwegischen Agentur für Entwicklungszusammenarbeit. Celis (2014:30), die die Arbeit des „Regional Facilitation Teams“ in Lateinamerika und der Karibik auswertete, erwähnt den Begriff „Faith-based Facilitation“ nur zwei Mal in ihrem Report. Ansonsten ist von „Integrated Mission“<sup>59</sup> die Rede. Ein Abschlussbericht zur „Global Organisational Capacity Building Initiative“ der Heilsarmee (Travis & Wanduragala 2012) erwähnt FBF drei Mal und regt einen einheitlichen methodischen Rahmen in der Entwicklungsarbeit der Heilsarmee an<sup>60</sup>.

### 3.3.1. Anwendungsgebiete des FBF-Prozesses

Seit seiner Implementierung im Jahr 2010 fand der FBF-Prozess in verschiedenen Gebieten Anwendung. Erstes Anwendungsgebiet war naturgemäss die Entwicklungs- und Gemeinwesenarbeit, aus der sie auch entstanden ist<sup>61</sup>. Dies spiegelt sich an den vorhandenen Evaluationsberichten und an den auf der FBF-Website zur Verfügung gestellten Fallbeispielen<sup>62</sup>. Sämtliche Fallbeispiele stammen von Afrika, Süd- und Südost-Asien oder Südamerika.

Ein weiteres Anwendungsgebiet betrifft ethische Entscheidungsfindungsprozesse. Im September 2018 gab der „International Moral and Social Issues Council“ (IMASIC) Gesprächsleitfäden<sup>63</sup> heraus, die sich an dem FBF-Prozess orientieren und für Diskussionen rund um sexualethische Themen in den einzelnen Heilsarmee-Territorien gedacht sind. Die Themen sind Ehe, ausserehelicher Sex, Pornographie, gleichgeschlechtliche Beziehungen, ledige und alleinstehende Menschen, Polygamie, Partnermissbrauch, Scheidung und Wiederheirat, Transgender, Mitgift und Brautpreis.

---

<sup>59</sup> Siehe dazu Abschnitt 3.1. Zu den Schwierigkeiten, die die Terminologie betreffen, siehe Abschnitt 3.3.2.

<sup>60</sup> Zu diesen Thema mehr unter 3.3.2.

<sup>61</sup> Siehe dazu Abschnitt 3.1.

<sup>62</sup> Diese Fallbeispiele sind auf folgender Website zu finden:  
<https://www.salvationarmy.org/fbf/casestudies> (Stand 16.03.2020).

<sup>63</sup> Ein „Conversation Guide“ zum Thema „Ehe“ (The Salvation Army International Headquarters 2018) liegt dem Verfasser dieser Arbeit vor.

Das Resultat dieser Diskussionen soll schliesslich in internationalen Positionspapieren<sup>64</sup> zum Ausdruck kommen<sup>65</sup>. Dean Pallants Buch „To be like Jesus!“ (Pallant 2019), das sich mit aktuellen ethischen Fragen im Kontext der Heilsarmee beschäftigt, ist ebenfalls ein Beispiel dafür, wie der FBF-Prozess strukturgebend im Bereich der ethischen Diskussion verwendet wird.

Im Jahr 2016 gab das Internationale Hauptquartier in London die Publikation „Journey of Renewal“ (The Salvation Army International Headquarters 2016) heraus, in der das „Accountability Movement“ der Heilsarmee beschrieben wird. Das Buch beschreibt das sogenannte „Mission Accountability Framework“ (MAF), das zum Ziel hat, die persönliche und betriebliche Integrität innerhalb der Heilsarmee weltweit zu fördern (The Salvation Army International Headquarters 2016:5). Um dieses Ziel zu erreichen, wurden zu folgenden Dimensionen Schlüsselfragen formuliert: Menschen (Beziehungen), Ziel, Plan, Fortschritte, Methoden & Strukturen und Leidenschaft & Geist (The Salvation Army International Headquarters 2016:31). Zur Beantwortung der Fragen wird empfohlen, den FBF-Prozess zu nutzen (The Salvation Army International Headquarters 2016:12). Ein ganzes Kapitel ist dem Beschrieb des Prozesses gewidmet (The Salvation Army International Headquarters 2016:73-80), der sich eng an das Booklet „Building Deeper Relationships“ (The Salvation Army International Headquarters 2010) hält. In der Einleitung zu diesem Kapitel wird darauf hingewiesen, dass FBF an vielen Orten in Afrika, der Karibik, in Südamerika und Asien angewendet wird (The Salvation Army International Headquarters 2016:74). Inwiefern das MAF bereits weltweit implementiert und der FBF-Prozess in diesem Zusammenhang angewendet wird, kann in dieser Arbeit nicht beantwortet werden. In der Heilsarmee Schweiz sind aktuell (ab 2019) Anstrengungen im Gange, Wirkungsmessung flächendeckend einzuführen. Dazu wurde von mir ein Modell auf der Grundlage des

---

<sup>64</sup> Einige dieser Positionspapiere sind bereits veröffentlicht auf folgender Website: <https://www.salvationarmy.org/isjc/ips> (Stand 21.03.2020).

<sup>65</sup> In der Schweiz wurden zu diesem Zweck Schulungen für FBF-Moderatoren in Basel (2018) und Genf (2019) angeboten.

FBF-Prozesses für die Wirkungsmessung in den Korps<sup>66</sup> entwickelt, welches ab Anfang des Jahres 2021 in Pilotkorps getestet werden soll. In Grossbritannien werden gemäss Dean Pallant (2020:2) alle Korpsevaluationen mit dem FBF-Prozess durchgeführt.

### 3.3.2. Evaluationen

Der folgende Abschnitt fasst die wichtigsten Ergebnisse der vorliegenden Evaluationen nach Themengebieten zusammen. Dabei wurde der Fokus hauptsächlich auf die Rezeption des Prozesses und das Verständnis der Anwender in Bezug auf die Integration der Spiritualität in den Prozess gelegt.

Der FBF-Prozess wurde zunächst eher zurückhaltend angenommen (Farrell 2016:19; Olivier 2012:10). Umfragen ergaben, dass einer der Gründe für die Skepsis die rasche Abfolge von verschiedenen Initiativen vor allem in der Entwicklungshilfe war<sup>67</sup>. Die Einführung des „Mission Accountability Frameworks“ (MAF) im Jahr 2016 weckte zusätzlich Ängste. Es wurde befürchtet, dass nun FBF vom MAF abgelöst wird und „Integrated Mission“ in Vergessenheit geraten würde (Farrell 2016:20-21)<sup>68</sup>. Widerstand in der Aufnahme des neuen Ansatzes zeigte sich zum Beispiel in der Vermeidung des Begriffs „Faith-based Facilitation“ (Farrell 2016:19)<sup>69</sup>. Viele Mitarbeiter der Heilsarmee in der Entwicklungshilfe und Gemeinwesenarbeit nahmen FBF als eine neue Terminologie für etwas wahr, was sie schon die ganze Zeit tun (Farrell 2016:19). Ein anderer Grund, der an einigen Orten zu Zurückhaltung führte, war der partizipatorische Ansatz der Methode (Olivier 2012:10). Gerade auch in Bezug auf Spiritualität wirkte sich dies oft gegenkulturell aus. In Gebieten, wo die hierarchische Struktur der Heilsarmee eine grosse Bedeutung hat, erregte die

---

<sup>66</sup> Heilsarmee-Kirchen.

<sup>67</sup> Siehe Abschnitt 3.1.

<sup>68</sup> Interessant in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung, dass im Curriculum des „Catherine Programme“ (eine „Summer School“ der Heilsarmee, die die Geschichte, die Lehren, die Theologie, Sozialarbeit und Kultur der Heilsarmee Angestellten und Offizieren der Heilsarmee vermittelt) im Jahr 2013 FBF neben „Integrated Mission“ noch aufgeführt ist (Catherine Programme Committee 2013:4), hingegen im 2020 nur noch „Integrated Mission“ figuriert (Catherine Programme Committee 2020:3).

<sup>69</sup> Celis (2014:30) braucht den Begriff in ihrer Evaluation nur zwei Mal, wohingegen Integrated Mission durchwegs Anwendung findet.

Vorstellung Widerstand, dass die Bibel verstanden wird, wenn sie von Gruppen von Gläubigen unter der Führung des Heiligen Geistes gelesen wird (Cameron 2020:1).

Beide grossen Evaluationen (Olivier 2012:22; Farrell 2016:18) ergaben, dass für die Anwender des FBF-Prozesses die Komponente der Spiritualität der grosse Unterschied zu den vorhergehenden Ansätzen ist. Dies heisst aber nicht gleichzeitig, dass die Spiritualität für alle Anwender in der Praxis eine grosse Rolle spielt. Mit anderen Worten: Die Spiritualität wird von den meisten als sehr wichtig erachtet, jedoch selten in die Praxis integriert. Olivier (2012:23) kommt in ihrem Report zum Schluss, dass der Prozess nur vereinzelt wie im Booklet „Building Deeper Relationship“ (The Salvation Army International Headquarters 2010) durchgeführt wurde, und diejenigen, die sich an den Zyklus hielten, berichteten keine spezifisch spirituelle Elemente. Ein kleiner Teil der von Farrell (2016:67) Befragten nannten spirituelle Elemente wie Meditation von Bibeltexten oder Kairos-Erfahrungen als „Tools“ in ihrem Prozess. Beide Autorinnen beobachteten in ihren untersuchten Regionen Schwierigkeiten der Anwender, Spiritualität und Praxis zu verbinden (Olivier 2012:18; Farrell 2016:41).

Ein Grund für diese Schwierigkeiten könnte darin liegen, dass die vorhandenen Trainingsmaterialien zum FBF-Prozess ungenügend und theologische Grundlagentexte nicht vorhanden sind. Dies ist eine Erkenntnis beider Evaluationen. Das Booklet „Building Deeper Relationships“ sei die einzige erhältliche Ressource, jedoch handle es sich dabei mehr um eine Beschreibung des Prozesses als um Schulungsunterlagen (Farrell 2016:48). Die aktuellen Fallstudien auf der FBF-Homepage<sup>70</sup> seien nicht genügend und müssten ergänzt werden. Es wird empfohlen, eine Ressource speziell auch für die Förderung von theologischen Reflexionen zu entwickeln (Olivier 2012:5-6). Einen interessanten Beitrag zu dieser Thematik liefert Harold Hill, neuseeländischer Heilsarmee-Offizier und Theologe in seinem Buch „Saved to Save and saved to serve“:

---

<sup>70</sup> Olivier (2012:6) schrieb dies im Jahr 2012. Heute präsentiert sich die Homepage noch immer unverändert: <https://www.salvationarmy.org/fbf/casestudies> (Stand 16.03.2020).

But in all this, the Salvation Army's ecclesiology nevertheless continues faithful to its founders' pragmatic principles. Rather than first establishing scriptural and traditional principles and precedents and then seeking to derive a structure from them, the founders simply did whatever it took to advance the War. [...] Sociology often has the last word in the affairs of men. Even the most recent Salvationist essay in ecclesiology, the Accountability Movement, employs Scripture and tradition in support roles rather than deriving its schema from them. For example, the description of "Faith-Based Facilitation" proposed in the publication *Journey of Renewal*, appears indistinguishable from any other facilitative process, except that, presumably, those engaged in it will be people of faith. This is intended as an observation, not as a criticism. (Hill 2017:123)

Obwohl die Bemerkung, dass sich FBF (in Bezug auf Spiritualität) nicht von anderen, ähnlichen Prozessen unterscheidet, dem Prozess nicht gerecht wird, legt Hill hier den Finger auf einen wunden Punkt. Die Berichte in den beiden Evaluationen<sup>71</sup> scheinen die Behauptung zu unterstützen, dass die Elemente der Spiritualität im FBF-Prozess von den Anwendern lediglich als Unterstützungsfunktionen wahrgenommen werden, die gegebenenfalls auch weggelassen werden können<sup>72</sup>. Dies lässt sich vielleicht auch aus der Entstehungsgeschichte des Prozesses erklären, die sich als eine Evolution aus säkularen Methoden und allmählichem Zusetzen von spirituellen Aspekten beschreiben lässt<sup>73</sup>.

Ungeachtet dessen erwähnt Farrell in ihrer Evaluation auch Auswirkungen spiritueller Art in den Gemeinwesen und Korps: „The ‘faith’ component of FBF is undeniably powerful in that it positions the approach in such a way that (if implemented correctly) participants engaged with it are exposed to the nurturing and embracing nature of spirituality” (Farrell 2016:76-77;79). Allerdings ist nirgends die Rede vom Einfluss von Spiritualität auf die Entscheidungsfindung. Die berichteten Auswirkungen beziehen sich auf die geistliche Veränderung von am Projekt beteiligten Personen.

---

<sup>71</sup> Siehe dieser Abschnitt weiter oben.

<sup>72</sup> Ein Anwender stellt laut Olivier (2012:22) gleichsam folgende Gleichung auf: FBF=CBHP (Community-Based Health Programs) + grace: „Several respondents noted that FBF was similar to CBHP ‘...only that grace is added’”.

<sup>73</sup> Siehe dazu Abschnitt 3.1.



## 4. Theologische Begründung und Evaluation des FBF-Prozesses

### 4.1. Einleitung

Wie im Kapitel 3 dargelegt, entstand FBF aus dem Anliegen heraus, einen Prozess für die Praxis zu entwickeln, der Spiritualität in die Entscheidungsfindung integriert. Als solcher wurde er gemäss den vorhandenen Evaluationen von den Anwendern auch wahrgenommen<sup>74</sup>. Hingegen muss festgehalten werden, dass die theologische Begründung des Prozesses in vorhandenen Dokumenten weitestgehend fehlt, was mit ein Grund sein kann, dass Spiritualität von der Mehrzahl der Anwender als optionales Element betrachtet wird. Dieses Kapitel ist ein Versuch, diese Lücke zu schliessen. In einem ersten Abschnitt (4.2.) werden allgemeine Begriffe zu Spiritualität und Entscheidungsfindung besprochen, der Abschnitt 4.3. widmet sich spezifischen Begriffen des FBF-Prozesses. Nachfolgend einige Bemerkungen zur Begründung der Auswahl der Begriffe<sup>75</sup>.

„Spirituelle Kompetenz“ als Begriff findet sich in der FBF-Literatur nicht.

Demungeachtet nimmt dieses Konzept eine zentrale Funktion in Entscheidungsfindungsprozessen ein, in denen Spiritualität eine Rolle spielen soll. Die erfolgreiche Integration von Spiritualität ist nicht nur abhängig von der Beschaffenheit der Methode, sondern auch von der Fähigkeit der Anwender, ihre Spiritualität zu leben, einzubringen und anzuwenden<sup>76</sup>.

Dem Begriff „Unterscheidung“ kommt bei der Entscheidungsfindung im Kontext von Spiritualität eine wichtige Bedeutung zu. Da die Ursprünge weit in die frühchristliche Zeit zurückreichen, wird ihr in diesem Kapitel ein gesonderter Abschnitt gewidmet, obwohl die ignatianische Unterscheidung bereits Thema des Kapitels 2.2. war.

---

<sup>74</sup> Siehe Abschnitt 3.3.2.

<sup>75</sup> Da die Begriffe „Spiritualität“, „Entscheidung“ und „Kairos“ Kernbegriffe dieser Arbeit sind und deshalb im Titel Erwähnung finden, wird hier nicht näher darauf eingegangen.

<sup>76</sup> Siehe dazu der Schluss von Abschnitt 5.1.

Für Entscheidungsfindungsprozesse im christlichen Kontext spielt der Begriff „Gottes Wille“ eine wesentliche Rolle. Ziel der Integration von Spiritualität in diese Prozesse ist es, Entscheide zu fällen, die möglichst im Einklang mit Gottes Willen sind.

Wenn auch „Chronos“ in der Literatur des FBF-Prozesses nicht vorkommt, wird sich zeigen, dass der Begriff als Gegenstück von „Kairos“ im Prozess relevant ist und spirituellen Gehalt aufweist.

Soll wie im FBF-Prozess Spiritualität in einen Entscheidungsfindungsprozess integriert werden, steht man vor der grundsätzlichen Frage, ob und inwiefern eine Korrelation der menschlichen Erfahrung und dem christlichen Glauben besteht. Deshalb wird den Begriffen „Kontinuität und Diskontinuität“ ein Abschnitt gewidmet.

Die Autorin des FBF-Prozesses, Judith Thompson, bringt in ihrem Buch „SCM Studyguide to Theological Reflection“ (Thompson et al. 2008) den Umgang mit „Kairos-Erfahrungen“ mit dem Begriff „negative capability“ in Verbindung. In der FBF-Literatur selbst findet er keine Verwendung. Da er aber ein Schlüsselkonzept in Bezug auf „Kairos-Erfahrungen“ darstellt, befasst sich der Abschnitt 4.3.5. näher mit ihm.

## 4.2. Allgemeine Begriffe zu Spiritualität und Entscheidungsfindung

In diesem Absatz werden die Begriffe „Spiritualität“ und „Spirituelle Kompetenz“, „Entscheidung“ und „Unterscheidung“, sowie „Gottes Wille“ diskutiert<sup>77</sup>.

### 4.2.1. Spiritualität

Aufgrund der schon unter 1.3.1. erwähnten Bedeutungsbreite des Begriffes warnt Sheldrake (1995:6) davor, „Spiritualität“ einfach zu einem anderen Wort für beinahe jede menschliche Erfahrung werden zu lassen. Als Beispiel für diesen Gebrauch mag Griffins Buch „Spirituality and Society, Postmodern Visions“ dienen. Darin erläutert der

---

<sup>77</sup> Eine Kurzfassung der Definitionen zu den Begriffen „Spiritualität“, „spirituelle Kompetenz“, „Entscheidung“, „Unterscheidung“ und „Gottes Wille“ ist im Abschnitt 1.3. zu finden.

Autor, dass jedermann eine Spiritualität verkörpere, auch wenn es sich dabei um eine nihilistische oder materialistische Spiritualität handle. Es gehe dabei um die letztendlichen Werte der Person, ungeachtet ihrer Inhalte. Unter solche Werte zählt Griffin Dinge wie Macht, sexuelle Energie und Erfolg (Griffin 1988:1–2). Waaijman (2013:14-15) schlussfolgert in seinem Artikel „Discernment – The Compass on the High Sea of Spirituality“, dass Spiritualität seine Konturen verloren habe: „It has become virtually impossible to oversee the phenomenon of spirituality. In the light of this lack of oversight, it has become increasingly difficult to conduct a meaningful discussion on spirituality.“

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, den Begriff „Spiritualität“ präziser zu fassen, um ein Fundament für die weitere Auseinandersetzung mit Spiritualität und Entscheidungsfindung zu schaffen. Zuerst wird auf die biblische Herkunft und geschichtliche Entwicklung des Begriffs eingegangen. Anschliessend folgt eine kurze Diskussion der Debatte zwischen dem dogmatischen und anthropologischen Ansatz. Schliesslich werden in einem dritten Abschnitt wichtige Aspekte des Spiritualitätsbegriffs beleuchtet.

#### *4.2.1.1. Biblische Herkunft und geschichtliche Entwicklung*

Das Adjektiv „spirituell“ prägte Paulus in seinen Briefen, wo das Wort πνευματικός mehrfach vorkommt und in der Vulgata mit „spiritualis“ bzw. „spiritalis“ übersetzt wurde. Πνευματικός beschreibt jede Wirklichkeit (Gaben, Segen, Lieder usw.) unter dem Einfluss des Heiligen Geistes in Abgrenzung zu den Begriffen „fleischlich“, „leiblich“ und „natürlich“ (s. Römer 7,14; 1 Korinther 3,1). Während der Zeit der Patristik bis ins 12. Jahrhundert behielt das Wort diese Bedeutung bei, bis es später als Teil des Gegensatzpaars spirituell – materiell (12. Jahrhundert) bzw. kirchlich (spirituell) – weltlich (13. Jahrhundert) benutzt wurde. Ab dem 17. Jahrhundert bezeichnete „Spiritualität“ das innere Leben des Christen. Vom 18. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war Spiritualität ein Synonym für Heiligung bzw.

der Praxis des inneren Lebens der Heiligung (Schneiders 1989:681). Nach dem 2. Vatikanum verbreiterte sich die Bedeutung des Begriffs. Stand Spiritualität Jahrhunderte lang für das innere, den irdischen Belangen enthobene, Leben, bezieht sie sich heute auf die Gesamtheit des Lebens (Kourie 2010:35; Schneiders 1989:679; Feller 2015:6).

#### 4.2.1.2. *Dogmatischer und anthropologischer Ansatz*

Schneiders (1989:682) identifiziert in der Literatur zwei unterschiedliche Ansätze, Spiritualität zu definieren, nämlich die dogmatische und die anthropologische Position: „It is possible, however, to discern among authors discussing this issue two basic approaches: a dogmatic position supplying a ‚definition from above‘ and an anthropological position providing a ‚definition from below.‘“ Auch Hermisson (2016:28) spricht von zwei unterschiedlichen Profilierungen des Begriffs, nämlich die theologisch-anthropologische und die pneumatologische. Die dogmatische bzw. pneumatologische Sicht sieht Spiritualität als vom Heiligen Geist übertragen und abhängig von göttlicher Offenbarung (Schneiders 1989:682). Sie stützt sich auf die biblische Herkunft des Begriffs (Hermisson 2016:29; Megyer 1981:55). Für Megyer (1981:59) gründet sich die Spiritualität auf dem Prinzip der Offenbarung. Gott sei der Anfang und das Ende des geistlichen Lebens. Auch Charles-André Bernard (2005:66), laut Schneiders ein typischer Vertreter der dogmatischen Position, hebt in seiner Definition das Gegründetsein der Spiritualität in den Prinzipien der Offenbarung hervor: „La Théologie spirituelle est une discipline théologique, qui, fondée sur les principes de la Révélation, étudie l’expérience spirituelle chrétienne, en décrit le développement progressif et en fait connaître les structures et les lois“. Laut der dogmatischen Sicht geht die Initiative also nicht vom Mensch aus, sondern von Gott bzw. dem Heiligen Geist. Diese Sicht spiegelt sich in der Definition Dahlgrüns (2009:153): „Spiritualität ist die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben gestaltet und die er nachdenkend verantwortet“. Spiritualität wird als Beziehung

zwischen Gott und Mensch bezeichnet, die *von Gott* hervorgerufen wird. Dasselbe ist in der Definition von Fraling (2001:17) zu beobachten: „Die christliche Spiritualität ist die geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz, in der sich das Leben des Geistes Christi in uns in geschichtlich bedingter Konkretion ausprägt“. Laut Fraling ist Spiritualität die Auswirkung des Heiligen Geistes im Leben des Gläubigen; sie ist geistgewirkt. Wie Schneiders (1989:682) richtig bemerkt, kann bei dieser Weise Spiritualität zu definieren, nur von *christlicher* Spiritualität gesprochen werden. Anthropologische Gegebenheiten bieten lediglich das Umfeld, um die Spiritualität zum Ausdruck kommen zu lassen.

Die Vertreter der anthropologischen Position argumentieren, dass Spiritualität, wie die Persönlichkeit, ein Charakteristikum des Menschen an sich sei (Schneiders 2000:3). Schneiders (2000:4) definiert Spiritualität als „the experience of conscious involvement in the project of life integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives“. Spiritualität sei Ausdruck der menschlichen Fähigkeit zur Selbsttranszendenz (Schneiders 2000:4), das heisst des Ausgerichtetseins und Hingeordnetseins auf etwas oder auf jemanden ausserhalb seiner selbst (Frankl 2015:26). Diese Sicht der Spiritualität legt also dar, dass es im Menschen angelegt ist, sich auf etwas ausserhalb seiner Selbst *bewusst* auszurichten. Die Initiative kommt vom Menschen aus. Worauf er sich ausrichtet, bleibt vorerst offen, wie folgende Aussage von Griffins (1988:1–2) illustriert: „Everyone embodies a spirituality, even if it be a nihilistic or materialistic spirituality [...] Spirituality refers to a person’s ultimate values and commitments, regardless of their content“. Die Beobachtung, dass das „Transzendente“ nicht immer klar identifiziert ist und dass anthropologische Offenheit dazu führen kann, dass das „Eine“ an verschiedenen Orten gesucht wird, macht auch Dahlgrün (2009:120). *Christliche* Spiritualität gemäss der anthropologischen Position ist der Spezialfall, wo der Adressat des menschlichen Strebens Gott, offenbart in Jesus Christus, ist (Schneiders 1989:684).

Mit McGinn (1993:5) lässt sich allerdings sagen, dass der Gegenstand der „Spiritualität“ komplexer ist, als dass man ihn in eine anthropologische und eine dogmatische Position einteilen könnte. Spiritualität lässt sich nicht nur „von oben“ (dogmatische Position) oder „von unten“ (anthropologische Position) definieren (Schneiders 1989:682), sondern als ein „Ineinander von menschlichem und göttlichem Tun“ (Dahlgrün 2009:129). Dieses Ineinander drückt sich in Waaijmans (2002:426) Definition gut aus: „The area of spirituality can be defined as a divine-human relational process: a bipolar whole in which the divine and the human realities take shape reciprocally (material object)“. Von Balthasar (1958:341) spricht von zwei Seiten der Spiritualität: der Seite der Offenbarung Gottes durch sein Wort und der menschlichen Seite, die individuell ausgestaltet wird, je nach kontextuellen Gegebenheiten. Indem er Spiritualität als „die subjektive Seite der Dogmatik“ (Von Balthasar 1958:341) bezeichnet, betont er das Zusammenspiel von dogmatischer und anthropologischer Seite. Auch Zimmerling (2010:16), ein deutscher evangelischer Theologe mit Schwerpunkt Spiritualität, benennt in seiner Definition die beiden Pole: menschliche Initiative in Form der konkreten Lebensgestaltung und das rechtfertigende Tun Gottes, welches das menschliche Handeln erst ermöglicht. Dass menschliches Handeln, bzw. das Aufnehmen der Beziehung zu Gott, nicht nur möglich, sondern vom Menschen auch angestrebt wird, liegt darin begründet, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wurde und damit der Hunger nach Gott Teil seines Wesens ist, wie Stavridis (2001:11) in seiner Masterarbeit zeigt. Von Spiritualität als Humanum<sup>78</sup> kann insofern gesprochen werden, als dass sie von Gott im Menschen angelegt wurde.

#### 4.2.1.3. *Zentrale Aspekte von Spiritualität*

Im Folgenden sollen Aspekte von Spiritualität festgehalten werden, die in der Mehrzahl der Definitionen der untersuchten Literatur vorkommen. Schneiders (2000:4) definiert Spiritualität als eine *Erfahrung*, als persönlich erlebte Realität: „I define spirituality as

---

<sup>78</sup> Siehe die Ausführungen oben zur anthropologischen Position.

„the experience of conscious involvement in the project of life integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives“ (McGrath 2013:3) versteht unter christlicher Spiritualität das Mittel, mit dem die Gotteserfahrung vertieft werden kann. Der Begriff zielt für ihn auf die ausgelebte und innerlich erlebte Gestalt des Glaubens (McGrath 2013:2). Für Scorgie (2011:27) ist Spiritualität „the domain of lived Christian experience“. Auffallend ist, dass alle drei Autoren die Dimension der Erfahrung mit der Dimension des *menschlichen Handelns* in Verbindung setzen. Dieses bewusst fortwährend angestrebte Vorhaben bzw. Handeln bildet einen weiteren, aktiveren Aspekt der Spiritualität. Scorgie (2011:27) fährt fort, indem er schreibt: „It is about living all of life—not just some esoteric portion of it—before God [...]“. Sheldrakes Definition ist ein gutes Beispiel für ein Verständnis der Spiritualität als menschliches Vorhaben:

It describes the ways that individuals and groups seek to enter into a conscious relationship with God, to worship, to formulate their deepest values and to create appropriate lifestyles in dialogue with their beliefs about God, the human person and creation. (Sheldrake 1999:162)

Das Handeln und Streben liegt beim Menschen; die Dimension der Erfahrung wird nicht explizit erwähnt. Für Dahlgrün (2009:3-4) hingegen gehören beide Komponenten, also „Gotteserfahrung“, die aus der Beziehung zwischen Gott und Mensch resultiert, und die „Gestaltung dieser Beziehung im Lebenslauf durch den Menschen“ zum Phänomen Spiritualität. In Bezug auf die „ausgelebte [...] Gestalt des Glaubens“ nennt McGrath (2013:3) ausdrücklich Geistliche Übungen, also auch wieder bewusste menschliche Aktivität, „which have been developed to foster and sustain that relationship with Christ“. Ganz ähnlich definiert Zimmerling (2010:16) Spiritualität, indem er darunter „den äussere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben“ versteht. Die beiden Aspekte „Erfahrung“ und „menschliches Handeln“ haben *Veränderung*, *Umgestaltung* zur Folge. Scorgie (2011:27) drückt dies wie folgt aus: „It is about living all of life—not just some esoteric portion of it—before God, through Christ, in the

transforming and empowering presence of the Holy Spirit". Zimmerling (2010:16) erwähnt die Komponente „Veränderung, Umgestaltung" implizit, indem er in seiner Definition auf Römer 12,1-2 hinweist, wo Paulus im Vers 2 mit dem passiven Imperativ μεταμορφοῦσθε dazu auffordert, sich umgestalten zu lassen. In diesem Wort sind alle drei bisher genannten Aspekte von Spiritualität enthalten: (1) Das *passivum divinum* zeigt das durch den Menschen erfahrbare Handeln Gottes an; (2) der Imperativ weist auf die Notwendigkeit des menschlichen Handelns hin; (3) beides resultiert in Umgestaltung des mit Gott in Beziehung stehenden Menschen. Umgestaltung ist die Essenz von Spiritualität (Lombaard 2015:2; Waaijman 2003:455); sie stellt das Zentrum der Erfahrung der Spiritualität dar (Dienberg 2012:48). Schneiders (2005:6) schreibt, dass Spiritualität „transforms its subject toward fullness of life in Christ".

#### 4.2.2. Spirituelle Kompetenz

Soll *spirituelle* Kompetenz definiert werden, muss zuerst über den Begriff „Kompetenz" Klarheit herrschen. In der Literatur wird häufig über die Unschärfe des Konzepts „Kompetenz" geklagt (Le Deist & Winterton 2005:29; Sultana 2009:19). Eine im Zusammenhang von Spiritualität brauchbare Definition liefert Gnahs (2010:19): „Kompetenz zeigt sich offenbar, wenn beim Zusammentreffen situativer Erfordernisse und dem individuell zur Verfügung stehenden Potenzial an Kenntnissen, Fertigkeiten etc. angemessen gehandelt werden kann". In dieser Definition wird die Fähigkeit zum angemessenen Handeln in einem spezifischen Kontext betont. Rychen und Salganik (2003:43) fügen in ihrer Definition eine wichtige Komponente explizit hinzu. Das Handeln soll nicht nur angemessen sein, sondern auch zum Erfolg führen: „A competence is defined as the ability to successfully meet complex demands in a particular context through the mobilization of psychosocial prerequisites (including both cognitive and noncognitive aspects)". In dieser Definition wird zudem der psychosoziale Anteil des Kompetenzbegriffs angesprochen. Erfolgreiches Handeln verlangt nicht nur Kenntnisse und Fertigkeiten, sondern ebenso Handlungskompetenzen. Weinert, der durch seinen Kompetenzbegriff die deutsche



Bildungsreform massgeblich mitprägte, setzt mit seiner Definition hier einen

Schwerpunkt:

Dabei versteht man unter Kompetenzen die bei Individuen verfügbaren oder durch sie erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, um die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können. (Weinert 2002:27–28)

Mulder (2007:6) bringt als Resultat seiner Analysen der Wortwurzeln einen weiteren Aspekt in die Diskussion ein: Das Konzept Kompetenz beinhaltet nicht nur die Bedeutung Fähigkeit, sondern auch Autorität. Es geht also nicht nur um die Fähigkeit, sondern ebenso um die Erlaubnis, etwas zu tun. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich der Begriff „Kompetenz“ auf die Autorität, die Fähigkeit und die Disposition zu erfolgreichem Handeln in einem spezifischen Kontext bezieht.

Im Zusammenhang mit spiritueller Kompetenz stellt sich nun die Frage, inwiefern dieses Kompetenzverständnis auf das Feld der Spiritualität übertragbar ist. Für Benke (2010:84-85) ist spirituelle Kompetenz entwicklungsfähiges Geschenk Gottes. Durch die Gabe des Heiligen Geistes erhält der Mensch die Autorität, Gott zu erkennen und mit ihm in Beziehung zu treten (Benke 2010:84). In der Folge sei das geistliche Leben „nichts anderes als das beständige Mühen, der Taufgnade zur Auswirkung zu verhelfen“ (Benke 2010:85). Benke (2010:84) definiert spirituelle Kompetenz als die „Fähigkeit, Gott zu suchen – und ihn auch zu finden, also bei der Gottsuche auch ans Ziel zu gelangen“. Benke trägt den beiden oben erwähnten Aspekten Autorität und Fähigkeit Rechnung. Die Geistgabe verleiht dem Menschen die Autorität zur Gottsuche und zugleich die entwickelbare Fähigkeit dazu. Die erfolgreiche Problemlösung wird gleichgesetzt mit dem Ziel der Gottsuche, nämlich dem Finden Gottes (Benke 2010:84). Der Hinweis auf „das beständige Mühen“ berücksichtigt den psychosozialen Aspekt des Kompetenzbegriffs.

Hermisson (2016:126-130) identifiziert in ihrer Studie drei Teilbereiche spiritueller Kompetenz: 1. Persönliche Spiritualität, 2. Sachwissen und 3. Kommunikation von Spiritualität. Diese Teilbereiche korrespondieren zum Teil mit Teilbereichen des Berliner Modells religiöser Kompetenz (Nikolova u.a. 2007:72)<sup>79</sup> und dem Modell des Comenius-Instituts (Fischer & Elsenbast 2006:17). Unter der Überschrift „Persönliche Spiritualität“ wird „die Fähigkeit zur Klärung, Entfaltung, Weiterentwicklung und Pflege einer eigenen Spiritualität“ genannt (Hermisson 2016:127), während die Autoren des Comenius-Instituts in diesem Zusammenhang die Begriffe Perzeption, Kognition und Performanz nennen (Fischer & Elsenbast 2006:17). Es geht um das Wahrnehmen, Verstehen und Gestalten der persönlichen Spiritualität. Unter „Sachwissen“ versteht Hermisson (2016:128) die Kenntnis von spirituellen Formen und Methoden und deren kritische Reflexion. Fischer und Elsenbast (2006:19) sprechen davon, „Grundformen religiöser Praxis [zu] beschreiben, gestalten und ihren Gebrauch [zu] reflektieren“. Der Teilbereich „Kommunikation von Spiritualität“ beinhaltet bei Hermisson (2016:129) die Fähigkeit, die persönliche Spiritualität sowie der Spiritualität anderer Menschen zu kommunizieren. Unter der Überschrift Interaktion und Partizipation verstehen Fischer und Elsenbast (2006:20) darunter die persönliche Glaubensüberzeugung „zum Ausdruck bringen und gegenüber anderen begründet vertreten“ zu können, sowie auch „sich mit religiösen Überzeugungen [anderer] begründet auseinander [zu] setzen“ und diese respektvoll kommunizieren zu können.

---

<sup>79</sup> Die ersten beiden Teilbereiche Hermissons werden im Berliner Modell unter dem Begriff „Deutungskompetenz“ subsumiert, die Kommunikation der Spiritualität korrespondiert mit der „Partizipationskompetenz“ des Berliner Modells (Nikolova u.a. 2007:72).

Die folgende Tabelle bietet einen Vergleich der drei Modelle spiritueller Kompetenz:

<b>Hermisson</b>	<b>Berliner Modell</b>	<b>Comenius-Institut</b>
Persönliche Spiritualität	Deutungskompetenz (spirituelle Erfahrungen, Interpretation, Kenntnisse)	Perzeption Performanz
Sachwissen		Kognition
Kommunikation von Spiritualität	Partizipationskompetenz (Reflexion und Stellungnahme zu spirituellen Erfahrungen)	Interaktion Partizipation

Tabelle 4: Vergleich Modelle spiritueller Kompetenz

#### 4.2.3. Entscheidung

„Unter ‚Entscheidung‘ wird ganz allgemein die (mehr oder weniger bewusste) Auswahl einer von mehreren möglichen Handlungsalternativen verstanden“, schreiben Laux, Gillenkirch und Schenk-Mathes (2014:3) in ihrem Grundlagenwerk „Entscheidungstheorie“. Handlungsalternativen oder „Optionen stellen also die wesentliche Komponente von Entscheidungsproblemen dar“ (Pfister, Jungermann & Fischer 2017:16). Existieren keine Optionen<sup>80</sup>, kommt es zu keinem Selektionsprozess und somit zu keiner Entscheidung. Hierbei muss allerdings zwischen Bewertungs- und Erwägungsalternativen unterschieden werden. „In der Literatur findet man Beispiele dafür, wo der Ausdruck ‚Entscheidung‘ auch dann verwendet wird, wenn allein Bewertungsalternativen und keine Erwägungsalternativen vorliegen“ (Blanck 2002:92). Loh (1995:3) erklärt den Unterschied wie folgt: „Wenn eine Person erwägt, einer anderen zu helfen, und nun abwägt bzw. bewertet, ob sie es tun sollte oder nicht, dann wird allein eine Möglichkeit erwogen.“ In diesem Fall bietet sich für die Person nur *eine* Handlungsalternative an, nicht mehrere. „Allerdings konstituiert sich der Abwägungsprozess dadurch, dass das Erwogene positiv oder negativ bewertet werden kann. Wenn man diese Konstellation als Bezug nimmt, dann ist Unterlassung

<sup>80</sup> Die Begriffe „Alternative“ und „Option“ werden in der Literatur synonym verwendet.

Konsequenz einer negativen Bewertung und nicht einer ausgewählten erwogenen Alternative“ (Loh 1995:3).

Für Luhmann (2009:3), der den Entscheidungsbegriff vom Handlungsbegriff her definiert, ist jede Handlungssituation offen für Wahlmöglichkeiten (Luhmann 2005:16). Schmohl (2016:363) fasst diesen Gedanken mit dem kurzen Satz zusammen: „Zu handeln bedeutet, zu *entscheiden*“.

Eine Entscheidung stellt nicht nur einen Entschluss dar, sondern wird in einem Prozess erarbeitet, der aus mehreren Phasen besteht (Wimmer 2010:318). Nach Herbert Simon (1993:394) können drei Phasen in diesem Prozess unterschieden werden. Die erste Phase dient der Problemerkennung- und Priorisierung (Intelligence-Phase). Danach geht es darum, Handlungsalternativen zu generieren (Design-Phase). Laut Simon (1959:272) sind Handlungsalternativen nicht einfach gegeben, sondern müssen gesucht werden. In der letzten Phase werden die Alternativen evaluiert und eine ausgewählt (Choice-Phase). Dieses Modell wurde verschiedentlich ergänzt und modifiziert (Walterscheid 1996:12). So zum Beispiel auch von Laux:

1. Problemformulierung,
2. Präzisierung des Zielsystems,
3. Erforschung der möglichen Handlungsalternativen,
4. Auswahl einer Handlungsalternative,
5. Entscheidungen in der Realisationsphase. (Laux et al. 2014:12)

Der zusätzliche zweite Schritt betrifft das Zielsystem. Ziele sind die Beurteilungsgrundlage von Handlungsalternativen (Laux et al. 2014:4) und werden häufig schon in der ersten Phase grob beschrieben. Während der Erforschung der möglichen Handlungsalternativen wird das Zielsystem noch zusätzlich verfeinert. Dies geschieht in Wechselwirkung mit den gefundenen Alternativen (Laux et al. 2014:12). Kritisch anzumerken ist, dass es sich bei diesem Schritt nicht um eine eigenständige Phase handelt, sondern um eine Ergänzung der Design-Phase des von Simon

entwickelten Modells. Auch in der Phase der Realisation müssen (Detail-) Entscheidungen getroffen werden. Dem trägt der fünfte Schritt Rechnung. Allerdings muss dazu angemerkt werden, dass dies auf jeden der Prozessschritte zutrifft.

Die oben vorgestellten Modelle sind beide sequentiell, die Phasen also voneinander abgegrenzt und in einer bestimmten Reihenfolge dargestellt. Diese Darstellung wurde von verschiedenen Autoren kritisiert (Hansson 2005:10). So argumentierte zum Beispiel Witte (1972:180), dass Menschen nicht in der Lage sind, Informationen zu sammeln, ohne zugleich die erhaltenen Alternativen zu evaluieren. Mit anderen Worten: Die Phasen laufen nicht sequenziell, sondern parallel ab. „Zwischen den einzelnen ‚Phasen‘ bestehen enge Interdependenzen, so dass über die Massnahmen einzelner Phasen nur dann sinnvoll entschieden werden kann, wenn zugleich Überlegungen hinsichtlich anderer Phasen angestellt werden“ (Laux et al. 2014:15). Mintzberg, Raisinghani und Theoret (1976:265) stellen den Prozess zyklisch dar. Die Phasen werden nicht linear durchlaufen. Stattdessen wurden in das Modell Schleifen eingebaut, die in frühere Phasen zurückführen.

#### 4.2.4. Unterscheidung

Beschäftigt man sich mit der Rolle der Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozessen, stösst man in der Literatur auf den Begriff „Unterscheidung“<sup>81</sup>. Im Folgenden soll versucht werden, den Begriff „Unterscheidung“ zu definieren und vom Begriff „Entscheidung“ abzugrenzen. Zuerst wird dem biblischen Ursprung von „Unterscheidung“ nachgegangen, gefolgt von einem kurzen historischen Überblick, bevor die verschiedenen in der Literatur zu findenden Definitionen diskutiert werden.

##### 4.2.4.1. Biblische Herkunft

„Unterscheidung“ leitet sich vom griechischen Wort *διάκρισις* her, das im Neuen Testament an drei Stellen vorkommt: 1 Korinther 12,10 (Unterscheidung der Geister), Hebräer 5,14 (Unterscheidung von Gut und Böse), Römer 14,1 (Beurteilung von

---

<sup>81</sup> Englisch: *discernment*.

Gedanken) (Büchsel 1935:951). Das Verb διακρίνω kommt im Neuen Testament auch in der Bedeutung „unterscheiden“ oder „beurteilen“ vor, so zum Beispiel bei Paulus in 1 Korinther 6,5 und 11,19.31 (Büchsel 1935:948; Hense 2010:7). Das weitaus häufigste Verb im Kontext des Prüfens und Unterscheidens ist aber δοκιμάζω (Hense 2010:21). Johnson (1996:109) identifiziert den Begriff „Unterscheidung“ als Übertragung beider griechischer Terme. Byron (2008:61) geht im Kapitel über die Unterscheidung der Geister seines Buches „Sharing the Ignatian Spirit“ gar von δοκιμάζω (1 Joh 4,1) aus. Δοκιμάζω bedeutet prüfen, erproben (Grundmann 1935:263). Im Zusammenhang des Prüfens, was der Wille Gottes sei, kommt das Verb an folgenden Stellen vor: Römer 12,2; Philipper 1,10; Epheser 5,10. Im „Kontext der *Beurteilung prophetischer Offenbarungsrede* in und für die christliche Gemeinde“ (Schlosser 2015:11) findet sich der Begriff in 1 Thessalonicher 5,21 und 1 Johannes 4,1.

#### 4.2.4.2. *Historischer Überblick*

Obwohl nicht als solches ausdrücklich eingeführt, ist das Motiv „Unterscheidung der Geister“ ein Hauptthema des zweiten Teils des „Hirten des Hermas“, einer frühchristlichen Schrift aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts (Hense 2010:77). Dabei handelt es sich vor allem um gemeindepraktische Erwägungen in Form von Regeln und Kriterien zur Unterscheidung (Brantl 2007:116–120). Im Werk des Origenes wird die Unterscheidung der Geister „in sorgfältiger Breite“ besprochen (Hense 2010:99) und als Kampf zwischen guten und bösen Geistern dargestellt (Brantl 2007:116). Ähnliches gilt für die „Vita Antonii“ des Athanasius. Der Term διάκρισις πνευμάτων kommt darin insgesamt vier Mal „im Rahmen einer ausführlichen Besprechung der Dämonen“ vor (Hense 2010:125). In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts fand mit Evagrius Ponticus gewissermaßen ein „Entmythologisierungsprozess“ statt (Brantl 2007:117). Es gilt weniger, böse und gute Geister als vielmehr böse und gute Gedanken zu unterscheiden (Dahlgrün 2009:41-42). Diese Tendenz wurde durch Johannes Cassian fortgesetzt, der die Praxis der Unterscheidung als erster auch im Westen vermittelte (Brantl 2007:117). Cassian

versteht die Geister nicht als personenhafte böse oder gute Wesen, sondern eher als Geister, die im Mönch selbst aufsteigen. Deshalb kommt der Begriff „Unterscheidung der Geister“ in seinen „Collationes patrum“ nur einmal vor, im übrigen Werk ist nur von „Unterscheidung“ die Rede (Lienhard 1982:521). Es kommt „zu einer gewissen intellektualistischen Verengung“ (Brantl 2007:117), die Unterscheidung vor allem als Klugheit begreift. Dies lässt sich auch bei Benedikt und Gregor dem Grossen beobachten (Brantl 2007:117). In der Regel des Benedikt wird Unterscheidung als „Mutter aller Tugend“ bezeichnet und eng mit Masshalten verknüpft (Benedictus 2006:125–126). Benedikt steht hier in der Tradition von Cassian. Für ihn war „Unterscheidung“ „the virtue of all virtues and the exercise of all exercises“ (Waaijman 2013:21).

Lienhard (1982:521) stellt um den Beginn des 5. Jahrhunderts eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs „Unterscheidung“ fest. Hat es sich vorher um ein singuläres Charisma gehandelt, wird „Unterscheidung“ mehr und mehr eine Tugend oder eine Technik, die jeder Asket haben muss.

Bernard de Clairvaux nimmt eine Art Mittelstellung zwischen der Auffassung der Unterscheidung als Charisma in der Tradition der Wüstenväter und der Unterscheidung als Tugend nach Cassian ein (Brantl 2007:118). Ohne die Rolle des Teufels und der Engel geringzuschätzen, bringt Bernard den komplexen Prozess, der in den Gefühlen des Menschen seinen Lauf nimmt, innerhalb der menschlichen Natur unter (Bertrand 2001:335). Bei Thomas von Aquin findet „Unterscheidung“ im Kontext seiner Tugendlehre im Zusammenhang mit *prudentia* (Klugheit) Erwähnung (Brantl 2007:118). Der Heilige Geist erfüllt den Gläubigen mit der Tugend der Klugheit und arbeitet so mit dem Menschen zusammen (O'Keefe 1995:109). Auch Hugo von Sankt Victor versteht „Unterscheidung“ als Tugend, doch mit einem kontemplativen Element. Sie eröffnet der Seele den Weg zur Begegnung mit Gott (Brantl 2007:118). Generell findet im Mittelalter wenig wissenschaftliche Auseinandersetzung in der

Theologie zu diesem Thema statt. Dafür findet „Unterscheidung“ umso mehr Beachtung bei Mystikern, Predigern und geistlichen Schriftstellern (Brantl 2007:118). Zu „Beginn der Neuzeit erhält dann die Tradition der 'Unterscheidung der Geister' durch Ignatius von Loyola (1491-1556) noch einmal einen ganz entscheidenden neuen Impuls, der bis herein in die Gegenwart wirkt und den modernen Zugang zum Thema bestimmt“ (Brantl 2007:119)<sup>82</sup>. Lienhard (1980:506) ist der Auffassung, dass der Begriff „Unterscheidung der Geister“ heute nicht dieselbe Wichtigkeit besäße, hätte Ignatius ihn nicht in seinen „Geistlichen Übungen“ benutzt.

#### 4.2.4.3. *Definitionen*

Mit Howard (2008:374) lässt sich sagen, dass „Unterscheidung“ auf vielfältige Art und Weise definiert wird, abhängig davon, in welchem Kontext „Unterscheidung“ untersucht wird. In jedem Fall beinhaltet „Unterscheidung“ für Howard „a coming to know in the light of faith a distinguishing of the presence or activity of God (or of 'not-God'), with a view to living appropriately“ (Howard 2008:376). Nach dieser Arbeitsdefinition bedeutet „Unterscheidung“ die Suche nach Gottes Gegenwart und Handeln (oder ihr Fehlen) in den zu betrachtenden Situationen zum Zweck entsprechenden Handelns.<sup>83</sup> Diese Suche beschränkt sich, wie Howard (2008:375) auch anderenorts betont nicht nur auf bestimmte Entscheidungssituationen, sondern ist eine Grundhaltung in der Beziehung zu Gott. Tetlow (2016:22) schlägt mit seiner Definition einen ähnlichen Weg wie Howard ein: Unterscheiden heißt für ihn „to find God at work in the world and to unite ourselves to him“. Dieses Aufmerksamsein darauf, wo Gott am Handeln ist, hat nicht nur mit Entscheidungsfindung im engeren Sinne zu tun (Tetlow 2016:21-22), sondern mit dem Erkennen der Situation im Licht Gottes (Tetlow 2016:29). Unterscheidung gestaltet den gewöhnlichen Alltag (Tetlow 2016:12). Dasselbe gilt auch für die Definition Nouwens (2013:32): „Discernment is a

---

<sup>82</sup> Dazu mehr im Kapitel 2.2.

<sup>83</sup> Für de Villiers (2013:149) ragt dieser Aspekt im Apostelkonzil in Jerusalem heraus. Gott werde in Apostelgeschichte 15 eine initiiierende und aktive Rolle im Unterscheidungsprozess zugeschrieben.



spiritual understanding and an experiential knowledge of how God is active in daily life that is acquired through disciplined spiritual practice". Nouwen stellt die Suche nach der Gegenwart und dem Handeln Gottes im Alltag als geistliche Übung dar, die nicht nur punktuell zum Einsatz kommt, sondern in das geistliche Leben integriert ist. So auch Yaconelli (2014:118): „Discernment is not a one-time event but an ongoing practice". Johnson (1996:110) zielt mit seiner Definition in dieselbe Richtung: „We might, therefore, define discernment as that habit of faith by which we are properly disposed to hear God's Word, and properly disposed to respond to that Word in the practical circumstances of our lives". Das Motiv des Suchens und Entdeckens findet sich auch in Definitionen, die sich konkreter mit Entscheidungssituationen befassen. O'Keefe (1995:109) definiert „Unterscheidung“ als „discovery of God's will in concrete situations". Es gilt also, den Willen Gottes in einer bestimmten Sache zu suchen und zu finden. Auch für Penning De Vries (Bots & Penning De Vries 2000:219) geht es bei der Unterscheidung darum, in konkreten Situationen „den Willen des himmlischen Vaters zu entdecken“. Liebert (2008:10) sieht Unterscheidung sowohl als tägliche Angewohnheit, sich bewusst zu machen, wie Gott gegenwärtig und aktiv ist als auch als den Vorgang, eine differenzierte Wahl zwischen zwei oder mehr guten Optionen zu treffen und das Beste für diesen Moment zu suchen. Unterscheidung als tägliche geistliche Übung wird als Voraussetzung dafür dargestellt, in konkreten Entscheidungssituationen Gottes Willen zu erkennen.

Die bisher untersuchten Definitionen wurden unter dem Gesichtspunkt der Suche nach Gottes Gegenwart und Handeln sowohl im Alltag als auch in konkreten Situationen betrachtet. Im Folgenden wird der Fokus auf den Aspekt Gottes offenbarendes Handeln und den menschlichen Beitrag gerichtet.

Howard (2008:374) hält fest, dass Unterscheidung beides erfordert: Gabe und Fähigkeiten. Mit Gabe meint er die Dimension von Unterscheidung, „that is simply the grace of God“. Für Lombaard (2012:67) ist Unterscheidung „the process or event of

Divine-human interaction in which the Holy will on certain key matters are (sought and) conveyed to the person/s involved, usually in an everyday manner, but which may at the same time take on a raised awareness of profound magnitude". Laut Lombaard ist Unterscheidung also eine Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch. Der Wille Gottes wird vom Menschen aktiv gesucht, muss jedoch von Gott mitgeteilt werden. Ähnlich drückt sich auch Nouwen (2013:47) aus, wenn er schreibt: „Spiritual discernment comes from the Spirit of God. The human side is the concentrated effort to create sacred time and empty space, as well as concrete structures and boundaries, where God can speak to us“. Der Mensch disponiert sich, um die Möglichkeit zu haben, den Willen Gottes mitgeteilt zu bekommen.

Waaijman (2002:484) definiert „Unterscheidung“ als „the critical-reflective moment of transformation in God“. Sie betrachtet den Lebensweg eines Menschen und wägt angesichts des Wachstumsziels Gottes die Mittel zur Erreichung dieses Ziels ab (Waaijman 2002:483-484). Waaijman (2002:486-508) illustriert in seinem Buch „Spirituality: Forms, Foundations, Methods“ diese Sicht von „Unterscheidung“ anhand des ausserkanonischen Herrenworts „Werdet kundige Geldwechsler!“, das durch Cassian in der westlichen Spiritualität bekannt wurde (Cassianus §20) (Waaijman 2013:9). Ein erster Aspekt ist die Unterscheidung der zwei Wege: der Weg Gottes, der zum Leben führt und der menschliche Weg, der zum Tod führt (Waaijman 2002:486). Unterscheiden heisst hier, den Unterschied dieser beiden Wege zu erkennen (Waaijman 2002:487). Der zweite Aspekt beschäftigt sich mit dem Interpretieren von Fakten (Heilige Schrift, Lebenssituationen, Seelenzustände), deren Bedeutung sich nicht auf den ersten Blick erschliesst und die sich oft im Mittelbereich zwischen Gut und Böse befinden (Waaijman 2002:499). Das Finden der goldenen Mitte, eines „kritischen Zentrums“ (Waaijman 2002:501) ist das dritte Moment, das sich insbesondere in Gemeinschaft realisieren lässt. Der letzte Punkt ist das Unterscheiden zwischen der aktuellen Situation eines Menschen und seiner vollen Reife in den Augen Gottes (Waaijman 2002:508). Die Metapher des „Weges“ ist für Waaijman (2001:31)

entscheidend. „Unterscheidung“ hilft, den richtigen Weg zu wählen, auf gute Art und Weise auf diesem Weg zu gehen, zu erkennen, wann Gefahr besteht, vom Weg abzuweichen und auf den Fortschritt der Reise zu achten.

#### 4.2.4.4. *Abgrenzung von Entscheiden und Unterscheiden*

Diverse Autoren äussern sich zum Zusammenhang und zum Unterschied zwischen „Unterscheiden“ und „Entscheiden“. Nach Auffassung von Reimer (1990:5) haben rationale Entscheidungsmodelle im christlichen Kontext nur einen begrenzten Wert, da es in christlichen Gemeinden nicht darum gehe, den Willen der Menschen zu entdecken, sondern den Willen Gottes für die Menschen: „Revelation now replaces rational/empirical modes of knowing at center stage“. Olsen (1995:107) zielt noch klarer in diese Richtung, wenn er behauptet: „Discernment is not to be equated with making decisions. [...] the discernment process is one of uncovering the decision - not of making it“. Für ihn bedeutet „Unterscheiden“ erkennen, was Gott beabsichtigt und bereits entschieden hat. Cameron (2013:12) fordert, dass Kirchen von gängigen Entscheidungsfindungs-Praktiken wegkommen sollten, um diese durch „Unterscheidung“ zu ersetzen. Er unterscheidet die beiden Begriffe wie folgt: „[...] decision making is to make the best decision between alternatives while discernment is defined as a spiritual process of seeking after God’s will for an individual or the gathered church“ (Cameron 2013:13). Nach seiner Darstellung zeigt sich am Vertrauen auf das Reden des Heiligen Geistes, ob es sich bei angewandten Methoden um „Unterscheidung“ oder nur um Entscheidungsfindungsmodelle handelt (Cameron 2013:38).

Johnson (1996:25) auf der anderen Seite führt aus, dass schon der Prozess des Unterscheidens eine Art Entscheidung sei, nämlich die Entscheidung auf Gott und sein Wort zu hören. Dieser Entscheid macht es Menschen erst möglich, sein Wort, aber auch ihre eigenen mehrdeutigen Erfahrungen als bedeutungsvoll wahrzunehmen und zu interpretieren (Johnson 1996:109).

Die Begriffe „Entscheiden“ und „Unterscheiden“ stehen sich meines Erachtens nicht diametral gegenüber. Wenn nach Schmohl<sup>84</sup> (2016:363) zu handeln, zu entscheiden bedeutet, weil ich durch das Handeln eine mögliche Handlungsalternative ausgewählt habe, und wenn weiter Unterscheiden das Entdecken des Willens Gottes als Individuum oder als Gemeinschaft im Alltag und in konkreten (Entscheidungs-) Situationen bedeutet, dann beinhaltet Unterscheidung Entscheidung, sofern aus dem Unterscheidungsprozess entsprechendes Handeln resultiert.

#### 4.2.5. Gottes Wille

Geht es im christlichen Kontext um Entscheidungsfindung oder, wie im Abschnitt 4.2.4. beschrieben, um Unterscheidung, dann steht die Suche nach dem Willen Gottes im Vordergrund. Folgende Fragen bedürfen in diesem Zusammenhang der Klärung:

- Was ist gemeint, wenn wir in (dieser Arbeit) von Gottes Willen sprechen?
- Wie verhält sich Gottes Wille zur Entscheidungsfindung?

Im Folgenden wird zu diesen beiden Fragen Stellung genommen.

##### 4.2.5.1. *Definitionen von Gottes Willen*

Charles F. Stanley (2019:42; 49), ein US-amerikanischer Theologe und Pastor, unterscheidet zwei Hauptaspekte des Begriffs „Gottes Wille“: 1. der souveräne Wille Gottes und 2. der gewünschte Wille Gottes. Die beiden Aspekte können wie folgt beschrieben werden: Der souveräne Wille Gottes ist vom Menschen unbeeinflussbar (er wird geschehen), der gewünschte Wille Gottes hingegen gewährt der Freiheit des Menschen Raum (der Mensch kann wählen, ob er diesem Willen entsprechen will oder nicht). Geht es um Entscheidungsfindung, dann ist der zweite Aspekt des Willens Gottes im Blick. In der Praxis der Entscheidungsfindung handelt es sich hierbei meistens um Fragen, zu denen es in der Bibel entweder keine eindeutige Stellungnahmen gibt oder um Themen, die in Gottes Wort nicht ausdrücklich

---

<sup>84</sup> Siehe unter Kapitel 4.2.3.1.

behandelt werden (Huffman 2009:19). Der US-amerikanische Theologieprofessor Douglas S. Huffman umschreibt das Problem so: „It is not difficult to know God's will when all but one of the options in a decision are contrary to God's Word. But it is most difficult to discern God's favored option when more than one is morally correct (or is simply non-commanded)“ (Huffman 2009:20). Es geht bei diesen Entscheidungen also meistens um „gut und besser“ (Kiechle 2014:26)<sup>85</sup>.

#### 4.2.5.2. *Das Verhältnis von Gottes Willen zur Entscheidungsfindung*

Die zweite Frage, die es zu beantworten gilt, bezieht sich auf das Verhältnis von Gottes Willen zur menschlichen Entscheidungsfindung. Oder anders ausgedrückt: Gibt es für jede Frage, die zur Entscheidung ansteht, einen spezifischen Willen Gottes?

Huffman (2009) unterscheidet in der Beantwortung dieser Frage drei verschiedene Schulen:

1. Die Schule des „spezifischen Willens Gottes“,
2. die Schule der „Weisheit“
3. und die Schule der „Beziehung“.

Die erste Schule vertritt die Ansicht, dass der allwissende und allmächtige Gott einen Plan für jeden einzelnen Bereich und jede einzelne Person im Universum hat (Huffman 2009:24). „The core belief of this perspective is that God not only has a specific will for individuals but also communicates that will to people so they can follow it“ (Blackaby & Blackaby 2009:33). Die Schule stützt sich auf viele biblische Beispiele ab, die von Gottes individueller Führung berichten (Abraham in Genesis 12; Elia in 1 Könige 17, Paulus in Apostelgeschichte 16 usw.) sowie auf Texte wie Psalm 139,16. Gegen die Schule der Weisheit argumentieren sie, dass es zwar wichtig sei, den Verstand, den Gott den Menschen geschenkt hat, auch zu gebrauchen, doch dieser sei begrenzt und deshalb die übernatürliche Führung Gottes notwendig (Blackaby & Blackaby 2009:40).

---

<sup>85</sup> Vergleiche dazu Abschnitt 2.2.1.1., wo es um das „ignatianische Mehr“ geht.

Die Schule des spezifischen Willens Gottes ist laut Huffman (2009:24) sehr verbreitet in der evangelikalen Welt, vertreten u.a. durch Autoren wie Stanley (2019), Henry und Richard Blackaby (2009) und Jack Deere (2000).

Die Schule der Weisheit postuliert zwei Arten des Willens Gottes: den souveränen Willen Gottes und den moralischen Willen Gottes und kritisiert die Schule des spezifischen Willens Gottes dafür, dass sie einen dritten Willen Gottes, nämlich den individuellen hinzufügt (Friesen & Maxson 2013:115). Die Vertreter dieser zweiten Schule sind der Auffassung, dass Gott keine Vorlieben hat zwischen Optionen von Fragen, zu denen die Bibel keine klare Stellung nimmt (Huffman 2009:26). Friesen schreibt:

Because God's moral will prescribes our goals, attitudes, actions, and perspective, it touches every aspect and moment of life. Finally, since the Bible expresses God's own character, contains God's complete revelation pertaining to faith and life, and touches every aspect and moment of life, it is able to equip believers for every good work. (Friesen & Maxson 2013:123)

Zusammengefasst kann zu dieser Schule gesagt werden, dass sie von der Annahme ausgeht, dass es nicht zu jeder Situation im Leben einen klaren Willen Gottes gibt und es deshalb auch nicht nötig ist, diesen herauszufinden. Haddon Robinson meint dazu: „When we find ourselves facing the tough choices in life [...] we shouldn't seek special messages from God. Instead, we should ask, ‚How do we develop the skills necessary to make wise and prudent choices?‘” (Robinson 1998:55).

Die Vertreter der beziehungsorientierten Denkschule leugnen die Existenz eines spezifischen Willens Gottes nicht ab. Für sie bedeutet aber die Tatsache, dass es einen spezifischen, individuellen Willen Gottes gibt, nicht notwendigerweise, dass das primäre Ziel im Leben die Suche nach ihm ist (Huffman 2009:27). In Abgrenzung zu den anderen beiden Sichtweisen kann festgehalten werden, dass die Schule der Beziehung es ablehnt, sowohl verkrampft für jedes Detail des Lebens den Willen Gottes zu erkennen (erste Schule), als auch im Wesentlichen auf die eigenen Fähigkeiten zu

vertrauen, wenn Entscheidungen zu treffen sind (zweite Schule) (Huffman 2009:27). Ben Campbell Johnson (1990:49), ein Autor der beziehungsorientierten Schule hält fest: „This model repudiates the notion that we must seek and seek to find God's will. The will of God comes to us; we need only receive it.“ Um den Willen Gottes zu empfangen zu können, geht es vor allem anderen darum, in die Beziehung zu Gott zu investieren (Huffman 2009:28). Gordon T. Smith, ein kanadischer Theologieprofessor fasst die beziehungsorientierte Sicht wie folgt zusammen:

In the discussion about divine guidance and decision making, the fundamental issue is not so much whether there is a particular will of God for each person or whether this will can be known. Rather, the fundamental issue is whether or not there is immediacy with God - a relationship of intimacy and communion - that makes possible this kind of knowledge of the particular will of God. (Smith 2009:177–178)

Auch für Elizabeth Liebert (2008:33) ist die primäre Absicht des Unterscheidungsprozesses, Gott nahe zu kommen. Die Entscheidung selbst sei ein blosses Nebenprodukt.

Für den Rahmen dieser Arbeit ist besonders hervorzuheben, dass Smith (2009) in seiner Argumentation für die Schule der Beziehung einen geschichtlichen Schwerpunkt auf Ignatius von Loyola legt. Er beginnt seine Ausführungen damit, indem er betont, dass unser geistliches Erbe, immer wieder die Notwendigkeit bekräftige, der Gegenwart des Geistes in unserem Leben mit Herz und Verstand zu begegnen (Smith 2009:188). Die Regeln zur Unterscheidung, die Ignatius in seinen „Geistlichen Übungen“ formuliert habe, müssten innerhalb seiner Gesamtvision des christlichen Lebens verstanden werden (Smith 2009:193). Dabei sind laut Smith (2009:193-197) die folgenden Parameter leitend:

1. die persönliche und unmittelbare Begegnung mit Christus,

2. Gott in allem finden<sup>86</sup> und
3. das ignatianische Mehr<sup>87</sup>, das sich in letzter Konsequenz in Indifferenz<sup>88</sup> ausdrückt.

Das wichtigste Anliegen soll also das Pflegen einer andauernden, persönlichen Beziehung mit Christus sein und nicht die Sorge darum, ob in jedem Moment die richtige Entscheidung getroffen wurde. Die Perspektive wechselt somit vom Menschen auf Gott. „[...] nothing so prepares us to make critical life decisions as does the time and discipline we spend in cultivating this relationship“ (Smith 2009:214).

Die Position, die ich in dieser Arbeit einnehme, orientiert sich an der beziehungsorientierten Schule, die davon ausgeht, dass es zwar einen spezifischen, individuellen Willen Gottes gibt<sup>89</sup>, es aber im Prozess der Unterscheidung gewinnbringender ist, den Fokus auf das Kennenlernen von Gott zu legen als um jeden Preis die richtige Entscheidung zu treffen. Oder anders ausgedrückt: Gottes Willen tun äussert sich gerade im Kennenlernen von Gott. Integration von Spiritualität als *Beziehungsgeschehen*<sup>90</sup> zwischen Gott und Mensch legt dies nahe. Wie in den folgenden Abschnitten noch zu erörtern sein wird, ist Offenbarung Gottes unverfügbar, d.h. nicht methodisch hervorrufbar<sup>91</sup>. Deshalb kann sie nur mit Offenheit und Wachsamkeit erwartet<sup>92</sup> werden<sup>93</sup>. Mit Gott in Beziehung zu treten und in die Beziehung zu investieren bedeutet auch ein Kennenlernen der Wege Gottes, das in den folgenden Abschnitten als „Spurensuche“ bezeichnet wird<sup>94</sup>.

---

<sup>86</sup> Das heisst, sehen, wo Gott am Werk ist, und fragen, wie Gott mich zu einer Antwort ruft (Smith 2009:195).

<sup>87</sup> Siehe zu „ignatianisches Mehr“ Abschnitt 2.2.1.1.

<sup>88</sup> Siehe zu „Indifferenz“ Abschnitt 2.2.1.1.

<sup>89</sup> Es muss offen bleiben, inwiefern es wirklich für *jede* Situation des menschlichen Lebens einen Willen Gottes gibt. Diese Frage ist aber im Kontext des dritten Ansatzes nicht ausschlaggebend.

<sup>90</sup> Siehe Abschnitt 4.2.1.

<sup>91</sup> Gegen die Annahme vieler Vertreter der ersten Schule.

<sup>92</sup> Warten im Sinne von „gelebter“ Erwartung, nicht fordernder Erwartung.

<sup>93</sup> Siehe Abschnitt 4.3.1.8.

<sup>94</sup> Siehe Abschnitt 4.3.4.



#### 4.2.6. Fazit zu den Abschnitten 4.2.1. bis 4.2.5.

Spiritualität ist gelebte und erlebte Beziehung mit Gott mit dem Resultat der Umgestaltung der in Beziehung mit Gott stehenden Menschen bzw. Gruppen. Somit ist ein Entscheidungsfindungsprozess, in dem Spiritualität integriert ist, Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das die Mitglieder der Gruppe und die Gruppe selbst nicht unverändert lässt. Der Entscheidungsfindungsprozess ist ein Suchen nach Gottes Gegenwart und Handeln in der Vergangenheit und in der Gegenwart. Dabei braucht es beides, die Ermöglichung Gottes dieser Erfahrung(en) und das menschliche Handeln, das den Rahmen und die Struktur für diese Erfahrung(en) schafft. Damit die Seite des menschlichen Handelns gelingt, braucht es fortwährende Praxis, die sich in zunehmender spiritueller Kompetenz sowohl des individuellen Gruppenmitglieds als auch der Gruppe als Ganzes ausdrückt.

#### 4.3. Spezifische Begriffe zum FBF-Prozess

Nachfolgend werden Begriffe erörtert, die für die Entwicklung einer theologischen Begründung des FBF-Prozesses zentral sind: „Kairos“, „Chronos“, „Kontinuität“/„Diskontinuität“ und „negative capability“.

##### 4.3.1. Kairos und das Wesen von „Kairos-Erfahrungen“

Dieser Abschnitt untersucht den zentralen Begriff des FBF-Prozesses „Kairos“. Zunächst wird auf den Stellenwert, der den „Kairos-Erfahrungen“ im FBF-Prozess beigemessen wird, eingegangen. Es schliesst sich eine kleine Wortstudie zum Begriff „καίρος“ an. Die weiteren Abschnitte widmen sich dem Konzept „Kairos“, in dem sie auf diverse theologische und philosophische Literatur zurückgreifen. Schliesslich werden Folgerungen für den FBF-Prozess formuliert.

#### 4.3.1.1. *Die Bedeutung der „Kairos-Erfahrungen“ im FBF-Prozess*

Wie bereits unter 3.1. beschrieben, entsprang die Entwicklung des FBF-Prozesses dem Bedürfnis, eine theologisch informierte Praxis in der Gemeinwesenarbeit zu fördern. Dies aus der Beobachtung heraus, dass bisherige Methoden ein allzu grosses Vertrauen in die menschliche Fähigkeit setzten, Probleme selber lösen zu können (Pallant 2012:172). Laut Pallant (2012:173; 2020) sind der Einfluss der Bibel und das Wirken des Heiligen Geistes, das sich in „Kairos-Erfahrungen“ zeigt, zentral für den Prozess. Helen Cameron (2012:7), eine britische Theologin, die für die Implementierung des FBF-Prozesses in der Heilsarmee verantwortlich war, gibt ihrer Überzeugung Ausdruck, dass sich theologische Reflexion auf „Kairos-Erfahrungen“ stützt. Grossen Wert wird darauf gelegt, dass „Kairos-Erfahrungen“ in jeder Phase des Prozesses vorkommen können (Cameron 2012:2). Eine Umfrage unter Heilsarmee-Anwendern in Asien und im pazifischen Raum ergab, dass der Hauptunterschied zwischen dem FBF-Prozess und anderen Heilsarmee-Prozessen das Element der „Kairos-Erfahrungen“ sind (Olivier 2012:22).

Überraschenderweise wird in der, wie schon erwähnt, spärlichen Literatur über den FBF-Prozess wenig zum Wesen der „Kairos-Erfahrungen“ geschrieben. Ein paar methodische Hinweise kommen von Helen Cameron (2012) aus dem Konferenz-Papier „Reflections on the challenges of using the pastoral cycle in a faith-based organisation“. Dort schreibt sie, dass Erfahrungen in der Anwendung des Prozesses gezeigt haben, dass „Kairos-Erfahrungen“ weder vorhergesagt noch kontrolliert werden können (Cameron 2012:6). Voraussetzung, solche Erfahrungen zu machen, sei vor allem Offenheit dafür (Cameron 2012:7). Sie erwähnt auch begünstigende Faktoren wie gemeinsames Bibelstudium (Cameron 2012:2) und regelmässige, gemeinsame Praxis im Durchführen des Prozesses<sup>95</sup> (Cameron 2012:6).

---

<sup>95</sup> Siehe „spirituelle Teamentwicklung“ im Abschnitt 5.1.

#### 4.3.1.2. Der Begriff „Kairos“

Καρός ist ein griechischer Begriff. Laut Delling (1935a:456–458) ist ein örtlicher, sachlicher und ein zeitlicher Sinn zu unterscheiden, wobei der örtliche Sinn wohl der ursprünglichste ist (Kerkhoff 1973:257). Καρός bezeichnete den Einschlag am Webstuhl, später dann die „Öffnung, die beim Weben entsteht, wenn die Kettfäden gehoben bzw. gesenkt werden, um den Einschlag hindurchzulassen“ (Kerkhoff 1973:259). Somit war καρός die Bezeichnung für eine räumlich kleine, zeitlich kurz dauernde Öffnung (Kerkhoff 1973:258–259). Hiermit sei auch auf die enge Verbindung des örtlichen und des zeitlichen Sinns hingewiesen. Von diesem Ursprung aus entwickelte sich der Begriff zum Ausdruck für den richtigen Ort und für die richtige Zeit(phase) (Kerkhoff 1973:262). Delling (1935:457) beschreibt die zeitliche Bedeutung mit „der entscheidende Augenblick, Zeitpunkt“. Dieser Wortsinn lässt sich mit Nachbildungen der verschollenen Kairosstatue des Lysipp gut illustrieren: Ein nackter Jüngling huscht auf Fussspitzen vorüber. Als Haartracht trägt er eine Stirnlocke, das Haar am Hinterkopf ist kurz geschoren. „[...] die Haarlocke deutet symbolisch an, dass man ‚die günstige Gelegenheit beim Schopfe packen‘ muss [...]“ (Delling 1935:458). Smith (1969:1) arbeitet die Bedeutung von καρός in seinem Artikel „Time, Times, and the ‚Right Time‘: Chronos and Kairos“ heraus, indem er die beiden griechischen Zeitbegriffe voneinander abgrenzt. Χρόνος bezeichnet „the uniform time of the cosmic system“, während καρός „the time of opportunity or ‚occasion‘“ meint (Smith 1969:1). Χρόνος drückt die *Quantität* von Dauer aus, καρός deutet auf einen *qualitativen* Charakter der Zeit hin (Smith 1969:1). Dieser qualitative Charakter drückt sich darin aus, dass καρός eine Zeit bedeutet, in der sich eine Gelegenheit auftut, um etwas Bestimmtes zu tun, etwas Bestimmtes zu entscheiden. Καρός ist der Ausdruck für die richtige, die beste Zeit<sup>96</sup> (Smith 1969:6). Diesem Begriff liegt die Idee zugrunde, dass „there are constellations of events pregnant with a possibility (or possibilities) not to

---

<sup>96</sup> Eine Zeit, auf die man manchmal auch lange warten muss. Siehe dazu 4.3.5. „Negative capability“.

be met with at other times and under different circumstances" (Smith 2002:47). Laut Viau (1998:83) bezeichnet *καιρός* „l'instant critique où les décisions doivent se prendre“ und untermauert dies mit dem Hinweis, dass die antike Medizin und Kriegskunst genau diesen Begriff für den besonderen Zeitpunkt der Entscheidungsfindung benutzten. Für Sipiora (2002:117) ist der neutestamentliche Gebrauch von *καιρός* dem heidnischen eng verwandt, indem der sich ebenfalls auf den „strategic moment“ bezieht, jedoch klar von der Vorstellung abrückt, dass dieser Moment von Glück und Schicksal bestimmt ist. *Καιρός* ist *Gottes* Zeit (Sipiora 2002:115). In dieselbe Richtung argumentiert auch Delling (1935). Während in der heidnischen Literatur „*καιρός* auch öfter in Verbindung mit *τύχη*“<sup>97</sup> erscheint (Delling 1935:458), bezeichnet der Begriff im Neuen Testament den entscheidenden Zeitpunkt, bestimmt durch den göttlichen Willen (Delling 1935:461-462). Pathrapankal (2005:5) präzisiert in diesem Zusammenhang, dass die Vorstellung vom entscheidenden Zeitpunkt eng verbunden ist mit der Idee der „gracious goodness of God in the gift of the *kairos*, challenging humans to respond to the gift of salvation time“. Und doch ist Kairos abhängig von menschlichem Handeln und menschlicher Entscheidung (Pavlou 2012:104). Gott bestimmt und schenkt die „Kairos-Erfahrung“, und der Mensch ist in dieser Erfahrung aufgefordert, den Kairos zu erkennen (Todd 2004:3) und darauf zu reagieren. Conde-Frazier (2014:240–241) steuert noch eine weitere, im Zusammenhang mit Spiritualität bedeutsame, Verdeutlichung des Begriffs bei: „Kairos“ ist der Ort, „where the Spirit of God is mediating and intervening in life and we participate in this action“. „Kairos“ ist nicht nur ein „Geistesblitz“, ein „Heureka-Moment“, sondern ein Entdecken, wo Gott am Handeln ist, und in der Folge ein Teilhaben daran. Für Pallant (2012:173) ist die „Kairos-Erfahrung“ ein „intentional searching for spiritual insight“. „Kairos“ ist der Moment, wo das Transzendente „wenigstens momenthaft immantent“ wird (Leppin 2007:9).

---

<sup>97</sup> *τύχη* kann mit „Schicksal“ übersetzt werden.

Diese Gedanken werden in den nächsten Abschnitten anhand verschiedener Autoren noch vertieft.



Abbildung 7: Kairos. Römische Reliefdarstellung, wohl in Anlehnung an die Bronzestatue des Lysipp aus der Zeit um 335 v. Chr., Archäologisches Museum Turin. (Archäologisches Institut der Universität Goettingen)

#### 4.3.1.3. *Kairos als Erfüllung des Chronos (Pattison)*

Georg Pattison (2013), ein anglikanischer Theologe und Priester, bringt in seinem Kommentar zum Gedicht „The Heart Could Never Speak“ von Edwin Muir die beiden griechischen Zeitbegriffe Chronos und Kairos in einen interessanten Zusammenhang: „Time is not just running on from infinity to infinity or recurring eternally but leads us towards and provides the conditions for a decisive moment of liberation from all that—in time—oppresses us“ (Pattison 2013:72). Für ihn ist Chronos nicht ein neutraler, monotoner Ablauf von Zeit, sondern führt uns hin zu entscheidenden

Momenten (Kairoi), deren Voraussetzung Chronos darstellt (Pattison 2013:71–77). Dieser Gedanke ist inspiriert von folgender Zeile des Gedichts: „[...] time having its way makes the word live again“ (Pattison 2013:71). Es findet eine Art zunehmender „Verdichtung“ von Chronos (im Gedicht „time“) statt, bis der entscheidende Zeitpunkt, der Kairos, hereinbricht. Diese Verdichtung des Chronos ist Vorbote und Vorbereitung auf den Kairos. Chronos birgt in einem gewissen Sinne also schon Hinweise auf den Kairos (Pattison 2013:73). Das Hereinbrechen des Kairos ist folglich nicht vor allem ein Unterbruch der gewöhnlichen Zeit, sondern eine Erfüllung, eine Vervollkommnung dessen, was bereits am Wirken ist in unserer Zeit (Pattison 2013:74). Pattison spricht sich damit gegen eine Diskontinuität der beiden Zeiten aus. Auch Chronos trägt Spuren und Zeichen Gottes in sich.

Diese Gedankengänge sprechen dafür, sich in Entscheidungssituationen nicht einseitig auf „Kairos-Erfahrungen“ zu fokussieren, sondern ebenso die Zeichen des Chronos zu lesen und „letting time have its way“ (Pattison 2013:72). Dieses Loslassen begünstigt das Wahrnehmen des Kairos oder um es mit Fulbert Steffensky (2010:19) zu sagen: Es geht nicht darum, auf Erfahrung aus zu sein, sondern zu erfahren. „Es gibt also einen Vorhof der ausdrücklich religiösen Spiritualität, es ist die Aufmerksamkeit im alltäglichen Leben“ (Steffensky 2010:19). Das Alltägliche dient als Vorbote des Kairos. Es geht darum, den roten Faden im Chronos zu erkennen, um damit Rückschlüsse auf die Zukunft zu ziehen.

#### 4.3.1.4. *Kairos und Kairoi (Tillich)*

Für den deutsch-amerikanischen Theologen Paul Tillich (1967:370) ist Kairos „the moment at which history, in terms of a concrete situation, had matured to the point of being able to receive the breakthrough of the central manifestation of the Kingdom of God“, nämlich Jesus und sein Erlösungswerk. Er unterscheidet im dritten Band seiner „Systematischen Theologie“ den Kairos und die Kairoi. Der *grosse Kairos* ist „the appearance of the center of history“, während in den *relativen Kairoi* „the Kingdom of

God manifests itself in a particular breakthrough" (Tillich 1967:370). Zwischen den Kairoi und dem Kairos besteht ein Abhängigkeitsverhältnis: Die Norm ist der grosse Kairos: „The relation of the one kairos to the kairoi is the relation of the criterion to that which stands under the criterion and the relation of the source of power to that which is nourished by the source of power" (Tillich 1967:370). Jeder kleine Kairos muss in den Zusammenhang des grossen Kairos gestellt werden. Haenchen (1984:8) illustriert dies mit Johannes 7,6. Wenn Jesus sagt: „Meine Zeit (καιρός) ist noch nicht da“, gehe es ihm nicht in erster Linie um den Zeitpunkt seines Erscheinens in Jerusalem, sondern um den grösseren Zusammenhang seines Leidens und Sterbens. Jede Erfahrung, die für sich in Anspruch nimmt, eine Kairos-Erfahrung zu sein, muss sich am grossen Kairos prüfen lassen (Tillich 1967:371). In diesem Gedanken ist eine Parallele zur Unterscheidung der Geister bei Ignatius erkennbar<sup>98</sup>. Die Frage: „Besitzt die Erfahrung eine Dynamik, die uns zu Gott hindrängt?“ ist sowohl bei der Prüfung der inneren Regungen als auch bei der Kairos-Erfahrung leitend. Eine solche Prüfung ist umso wichtiger, als Kairoi möglicher falscher Beurteilung ausgesetzt sind. Zwar wird der „Kairos-Charakter“ des Moments erkannt, doch können falsche Schlüsse daraus gezogen werden (Tillich 1967:371).

Das hat laut Tillich (1967:140) mit den Bedingungen zu tun, unter denen der Geist Gottes sich in unserer Geschichte manifestiert. Die Menschen, und damit auch Gruppen, die vor einer Entscheidung stehen, sind ständig unter dem Einfluss des Heiligen Geistes. Wenn es zu einer Kairos-Erfahrung kommt, dann ist diese Erfahrung zwar (in den Worten Tillichs) unzweideutig, aber fragmentarisch. Das heisst, die Erfahrung an sich ist unzweideutig, doch sie spielt sich innerhalb der Zweideutigkeit des Lebens ab. Die Idee des Unzweideutigen und zugleich Fragmentarischen macht es möglich „to give full affirmation and full commitment to the manifestations of the Spiritual Presence“ (Tillich 1967:140), ohne das Bewusstsein dafür zu verlieren, dass

---

<sup>98</sup> Siehe unter 2.2.1.2.

sich die Kairos-Erfahrungen in der geschichtlichen menschlichen Umgebung ereignen, welche dadurch der Gefahr falscher Interpretationen ausgesetzt sind.

Eine weitere Beobachtung Tillichs (1967:372) ist, dass Kairos-Erfahrungen selten sind, obwohl der göttliche Geist ständig unter den Menschen gegenwärtig ist. In Bezug auf Situationen der Entscheidungsfindung klingen hier Parallelen zu den drei Wahlzeiten des Ignatius<sup>99</sup> an. Laut Rahner (1956:453) waren Erfahrungen im Rahmen der ersten Wahlzeit „auch in der Lehre und der Erfahrung des Ignatius [...] Ausnahmen“. Es handelt sich dabei um geschenkte, nicht herbeiführbare, unerwartete Zeiten „der ‚Gott-Unmittelbarkeit‘“ (Köster 2017:192). Was aber nicht heisst, dass Gottes Präsenz unter den Suchenden seines Willens fehlen würde. Auch in der zweiten und dritten Wahlzeit stehen die Menschen unter dem Einfluss des Geistes Gottes und sind dadurch befähigt, den Willen Gottes zu unterscheiden – oder wie im vorhergehenden Abschnitt erwähnt: Auch Chronos trägt Spuren und Zeichen Gottes in sich.

#### 4.3.1.5. *Kairos und Parusie (Heidegger)*

Der deutsche Philosoph Martin Heidegger, der sich intensiv mit dem Zeitbegriff auseinandersetzte<sup>100</sup>, benutzte den Begriff „Kairos“ sehr zurückhaltend (Ó Murchadha 1999:26). In seiner Interpretation des fünften Kapitels des ersten Thessalonicherbriefes jedoch beschäftigt er sich in der Sache mit dem „Kairos der Parusie“. Paulus schreibt den Empfängern des Briefes: *Was aber die Zeiten und Zeitpunkte betrifft, Brüder, so habt ihr nicht nötig, dass euch geschrieben wird. Denn ihr selbst wisst genau, dass der Tag des Herrn so kommt wie ein Dieb in der Nacht (5,1-2; ELB)*. Paulus geht es nach Heidegger hier nicht um die Ermittlung des Zeitpunktes (Kairos) der Parusie. Die Frage ist nicht das „Wann“, sondern das „Wie“ (Heidegger 1995:102–105). In den Versen 3-6 unterscheidet Paulus zwei Grundhaltungen: Zum einen die Haltung der Sicherheit, die zu Unaufmerksamkeit führt und zum anderen die

---

<sup>99</sup> Siehe unter 2.2.1.1.

<sup>100</sup> Siehe „Der Begriff der Zeit“ (Heidegger 2004) und sein Hauptwerk „Sein und Zeit“.



Haltung der Wachsamkeit und Nüchternheit, die zur Bereitschaft führt (Heidegger 1995:103-104). Die erste Haltung ist dadurch charakterisiert, dass sich „ihr Erwarten [...] in dem, was das Leben ihnen heranbringt“ absorbiert (Heidegger 1995:103). Menschen mit dieser Haltung suchen Sicherheit und Stabilität<sup>101</sup>, sie orientieren sich an dem Vordergründigen, dem Unmittelbaren. Sie stehen in Gefahr, „sich selbst in die Welt zu verlieren“ (Gorgone 2010:372). Die zweite Haltung ist geprägt durch die Unverfügbarkeit der religiösen Erfahrung, durch das Ausgesetztsein Gott gegenüber (Gorgone 2010:374). Dies führt zur Notwendigkeit einer kairologischen Lebensführung (Gorgone 2010:375), die sich in Wachsamkeit und Nüchternheit ausdrückt. Es wird nicht auf etwas Bestimmtes, in menschlichen Gedanken Vordefiniertes gewartet, sondern das Leben im ständigen Aufmerken zu Gott, in Gottes Präsenz vollzogen. So gesehen ist das „Unsichere nicht zufällig, sondern notwendig“ (Heidegger 1995:105). Erwartung wird „gelebt und nicht einfach ertragen“ (Gorgone 2010:372). Ertragen wäre reines Warten auf ein Ereignis, gelebte Erwartung aber ermöglicht ein „Sein vor Gott“ (Heidegger 2004:107). Heidegger (2004:107) schreibt in seinem Vortrag „Der Begriff der Zeit“: „Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muss sie von daher verstanden werden.“ „Sein vor Gott“ muss immer in Bezug auf die Ewigkeit und somit auf den Kairos, der den Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit darstellt, gesehen werden. So kann für unseren Zusammenhang gefolgert werden: Chronos muss vom Kairos her gelebt werden. Nicht die Fixierung auf den Zeitpunkt des Kairos ist dabei aber wesentlich, sondern das wachsame Achtgeben auf Spuren des Kairos im Chronos.

#### 4.3.1.6. *Der Augenblick (Kierkegaard)*

Der dänische Philosoph Søren Kierkegaard (1984:95) entwickelte aus dem im „Parmenides“ Platons (1854:84) vorkommenden Begriff „das Plötzliche“ (τὸ ἐξαίφνης) sein Konzept des Augenblicks (Øjeblik):

---

<sup>101</sup> Vgl. 4.3.5. „Negative capability“.

Der Augenblick erweist sich nun als dieses sonderbare Wesen [...], das sich zwischen Bewegung und Ruhe befindet, ohne in irgendeiner Zeit zu sein; und in ihn hinein und aus ihm heraus schlägt das Bewegende in Ruhe um, und das Ruhende in Bewegung. Der Augenblick wird daher zur Übergangs-Kategorie schlechthin. (Kierkegaard 1984:90)

Bei Platon bezeichnet das *exaiphnes* eine Art Geschehen, in der „etwas in den einen oder anderen von zwei entgegengesetzten Zuständen übergeht“ (Platon 2005:156 d). So kann *exaiphnes* in Bezug auf das Gewinnen von Einsicht einerseits den „Übergang in den Anfang des Weges zu ihr“ als auch den Übergang von einer vorangehenden kontinuierlichen Anstrengung in die plötzliche Einsicht bezeichnen (Ziermann 2004:372). Bei Pseudo-Dionysius Aeropagita wird der Begriff theologisch besetzt und auf die Inkarnation Gottes bezogen (Gawoll 1994:159). *Exaiphnes* bezeichnet dort ein Geschehen gegen die Hoffnung, etwas, was zuvor verborgen war und dann offenbar wurde (Pseudo-Dionysius Aeropagita 1857:Sp. 1069). Durch die deutsche Übersetzung von *exaiphnes* mit „Augenblick“ änderte sich die Bedeutung des Ausdrucks von einer „Geschehensweise“ zu einem selbständigen Gegenstand (Gawoll 1994:157). Dasselbe passierte mit dem Begriff ῥῆτις ὀφθαλμοῦ (1 Korinther 15,52), den Kierkegaard (1984:95) als „poetische Umschreibung des Augenblicks“ bezeichnet.

In seiner Schrift „Der Begriff Angst“ beschreibt Kierkegaard (1984:96) den Augenblick als „jenes Zweideutige, worin die Zeit und die Ewigkeit einander berühren“. Für ihn ist der Augenblick nicht ein flüchtiger Zeitpunkt im Fluss der Zeit: „Im ‚Augenblick‘ wird die Zeit in ihrem Fluss stillgestellt. Sie wird bedeutungsvolle Zeit, mit Ewigkeit erfüllte Gegenwart“ (Thaidigsmann 2011:75). Somit wird die Zukunft nicht als Folge der Vergangenheit verstanden (Balibar u.a. 2013:§ 27). Im Gegenteil, die Gegenwart (und die Vergangenheit) ist durch die Zukunft, vom Ewigen her bestimmt. Darum kann der Augenblick Neues, noch nicht Dagewesenes hervorbringen. Hier fällt eine Verwandtschaft mit dem Konzept des „Kairos der Parusie“ Heideggers auf. Die Zukunft (Parusie) bestimmt die Gegenwart (kairologische Lebensführung). Nur im Augenblick

und in dem was im Augenblick gegenwärtig ist, ist es dem Menschen möglich, das Ewige und damit das Bedeutungsvolle zu fassen (Pattison 2013:74).

#### 4.3.1.7. *Kairos und Handeln (Wollbold)*

Andreas Wollbold (1999:184), Priester und Professor für Pastoraltheologie, führt in seinem Aufsatz „Von der Linie zum Fleck“ den Begriff *Kairos* als ein „Sich-Einlassen auf das Geschehen“ ein. Mit „Geschehen“ ist die Folge gemeinsamen Handelns gemeint. Steht eine Gruppe vor einer Entscheidung, geschieht das im Bewusstsein, dass Handeln Fakten schafft und damit „eine absolute Differenz zwischen dem Vor der Tat und dem Nach der Tat“ schafft (Wollbold 1999:181). Das Problem sieht Wollbold darin, dass oft „das Unausdenkbare des Faktums“ nicht wahrgenommen werden will (Wollbold 1999:182) und darum oft versucht wird, planerisch die eigenen Vorstellungen durchzusetzen. Mit dem von Botho Strauss (1992:68–70) stammenden Bild von der Linie und dem Fleck, regt Wollbold dazu an, gemeinsam Erfahrungen zu machen und mittels Reflexion der Fakten zu neuen Orientierungen zu gelangen, anstatt das Unausdenkbare denkend zu überspielen (Wollbold 1999:183). Mit anderen Worten: Kairos-Erfahrungen sind nicht planerische, herbeiführbare „Linien“, sondern geschenkter „Fleck“. Die Linie führt vom Anfang des Planens zum Schluss des Faktums, „der Fleck dagegen formt sich erst im Augenblick des Entstehens“ (Wollbold 1999:183). In diesem Ansatz wird die Kairos-Erfahrung im Reflektieren der durch Handeln geschaffenen Fakten (also erst nachträglich!) erlebt. Wollbold ruft dazu auf, in den „Fakten nach den Wegen Gottes zu suchen und sich ihnen zu überlassen, auch ohne ‚Zeiten und Fristen zu wissen‘ (vgl. Apostelgeschichte 1,7)“ oder, wie bereits anfangs dieses Abschnittes erwähnt, sich „auf das Geschehen als ‚kairos‘, als Moment Gottes“ einzulassen (Wollbold 1999:184)<sup>102</sup>. Hiermit wird die Kairos-Erfahrung auf einen Zeitpunkt nach dem Handeln verschoben.

---

<sup>102</sup> Es geht darum, die eigenen Vorstellungen loslassen zu können, vor, während und nach dem Handeln. Siehe dazu auch 4.3.5. „Negative capability“.

#### 4.3.1.8. *Folgerungen für den FBF-Prozess*

Gott schenkt zu seiner Zeit, zur richtigen Zeit, Gelegenheiten mit Kairos-Erfahrungen. Diese Erfahrungen sind unverfügbar. Wenn sie auftreten, sind sie zu ergreifen. Voraussetzung dafür ist, dass eine Gruppe im Entscheidungsfindungsprozess diese erkennt, indem sie wachsam und aufmerksam ist für Zeichen der Gegenwart und des Handelns Gottes. Diese Wachsamkeit ist geprägt durch völlige Offenheit. Das heisst, nicht etwas Bestimmtes wird erwartet, sondern es wird in „Erwartung gelebt“. Die Beurteilung von „Kairos-Erfahrungen“ richtet sich nach dem „grossen Kairos“ als Norm aus. Die Gelegenheit ergreifen heisst auch, Mut zum Handeln zu haben und sich dann auf das Geschehen einzulassen. Während der Entfaltung des Geschehens ist weiterhin dieselbe Aufmerksamkeit gefordert, um die neu entstehenden Fakten zu reflektieren und damit wiederum die Gegenwart und das Handeln Gottes zu erkennen. Insofern ist auch der Schritt 5 des FBF-Prozesses „Act“ entscheidend im Blick auf „Kairos-Erfahrungen“.

#### 4.3.2. *Chronos oder die Bedeutung des „Orts“*

In diesem Abschnitt wird der Begriff „Chronos“ als „Gegenstück“ zu „Kairos“ mit dem Begriff „Ort“ verknüpft und damit gezeigt, wie „Chronos“ von der Vergangenheit her die Gegenwart definiert. Schliesslich werden die beiden Termini „Kairos“ und „Chronos“ zueinander in Beziehung gesetzt.

##### 4.3.2.1. *Beziehung zwischen Zeit und „Ort“*

Sheldrake (2001:1) macht in seinem Buch „Spaces for the Sacred“ einen wichtigen Zusammenhang zwischen Ort, Erinnerung und menschlicher Identität aus. Dabei wird „Ort“ nicht lediglich geographisch verstanden, sondern als „a dialectical relationship between environment and human narrative“. „Ort“ bezeichnet in unserem Zusammenhang die von der Gruppe wahrgenommene, gegenwärtige eigene Situation. Der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin (2017:7) prägte den Begriff „Chronotopos“, der den „grundlegenden wechselseitigen Zusammenhang der in der

Literatur künstlerisch erfassten Zeit-und-Raum-Beziehungen“ bezeichnet. Obwohl der Terminus „Chronotopos“ von Bachtin für die Erzähltheorie und Dramenanalyse eingeführt wurde, ist eine Verwandtschaft zwischen den Konzepten „Ort“ und „Chronotopos“ gut erkennbar. Bachtin erläutert: „[...] der Raum gewinnt Intensität, er wird in die Bewegung der Zeit, des Sujets, der Geschichte hineingezogen. Die Merkmale der Zeit offenbaren sich im Raum, und der Raum wird von der Zeit mit Sinn erfüllt und dimensioniert“ (Bachtin 2017:7). Statt „Raum“ muss in unserem Zusammenhang von „Situation“ gesprochen werden.

#### 4.3.2.2. *„Orte“ und „Nicht-Orte“*

Einen hilfreichen Beitrag zum Verständnis der Bedeutung des „Orts“ liefert die Unterscheidung zwischen anthropologischen Orten und sogenannten Nicht-Orten, die Marc Augé (1995), ein französischer Ethnologe und Anthropologe, in seinem Buch „Non-Places“ vornimmt. Anthropologische Orte sind nach Augé Orte der Identität, der Beziehungen und der Geschichte (Augé 1995:52). Orte dieser Art stiften Identität und ordnen die Beziehungen der Personen, die zu ihnen gehören. Es sind Orte der Wechselbeziehungen und der Zusammengehörigkeit (Augé 1995:53-54). Die Kombination von Identität und gegenseitigen Beziehungen mit einer gewissen Stabilität schafft gemeinsame Geschichte (Augé 1995:54). Nicht-Orte hingegen erfüllen die drei oben genannten Kriterien Identität, Beziehungen und Geschichte nicht. Nicht-Orte sind geprägt durch Individualität und Nutzenorientierung. Sie erfüllen lediglich einen bestimmten Zweck (Augé 1995:94). Übertragen auf die Situation der gemeinsamen Entscheidungsfindung bedeutet das, dass Gruppen sich zum Zeitpunkt des Entscheidungsfindungsprozesses sowohl an einem anthropologischen Ort oder auch an einem Nicht-Ort befinden können. Sich an einem Nicht-Ort zu befinden würde in diesem Fall heissen, dass die Gruppe sich weder mit ihrer Identität noch mit den

gegenseitigen Beziehungen befasst, sie nicht in den Prozess der Entscheidungsfindung einbezieht und somit keine bewusste gemeinsame Geschichte hat<sup>103</sup>.

#### 4.3.2.3. „Ort“ und Erzählung

Der Ort ist insofern ein menschliches Konstrukt, als ihm durch das gemeinsame Teilen von Erfahrung und durch gemeinsame Geschichte Bedeutung zugewiesen wird. Er steht somit für Kontinuität und Identität:

Place is space that has historical meanings, where some things have happened that are now remembered and that provide continuity and identity across generations. Place is space in which important words have been spoken that have established identity, defined vocation, and envisioned destiny. Place is space in which vows have been exchanged, promises have been made, and demands have been issued. (Brueggemann 2003:4–5).

Erzählter, geteilter „Chronos“ als geschichtliche Zeit, Zeit in ihrem Ablauf (Delling 1935b:577–587) definiert die wahrgenommene Gegenwart, den gegenwärtigen Ort und verleiht ihm Bedeutung. Sheldrake (2001:17–19) folgert: „[...] there can be no sense of place without narrative“. Olsen<sup>104</sup> (1995:76) legt in seinem Modell grossen Wert auf „thick history“. Mit „history“ ist damit sowohl die jüngere als auch die ältere Vergangenheit der Gemeinde bzw. der Gruppe gemeint. Eine „thick history“ entsteht dann, wenn die Erinnerungen und Erzählungen der Teilnehmer der Gruppe miteinander verwoben werden, wenn gemeinsame Geschichte entsteht. So entsteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Zeit („Chronos“) und Ort. Die Konstruktion des Orts ist dabei abhängig von der selektiven kollektiven Erinnerung der Gruppe. Das bedeutet, dass nicht der gesamte Fluss der Zeit („Chronos“) am Ort gegenwärtig ist, weil immer nur bestimmte Aspekte des „Chronos“ in den Ort integriert wurden. Der Ort ist somit verdichtete gemeinsame Vergangenheit, eine Zusammenfassung der „vielfältigen, zerstreuten Ereignisse [...] zu einer umfassenden, vollständigen

---

<sup>103</sup> Z.B. indem sich die Gruppe in der zweiten Phase des FBF-Prozess auf eine technische Situationsanalyse beschränkt.

<sup>104</sup> Siehe unter 2.3.1.

Geschichte“ (Ricoeur 2007:8). Laut Ricoeur (2007:87) ist die Vergangenheit für den Menschen nur in der Erzählung existent<sup>105</sup>.

Prägend für die Etablierung eines Orts können zudem gemeinsame Rituale bzw. gemeinsam praktizierte geistliche Übungen sein. Ein gutes Beispiel dafür ist Yaconellis „liturgy for discernment“<sup>106</sup>.

#### 4.3.2.4. „Ort“ und „kairos“

Auch wenn „Ort“ verdichtete, mit Sinn erfüllte *Gegenwart* ist, deutet er über sich hinaus (Sheldrake 2001:30), er ruft nach Veränderung. Er fordert heraus, nicht der Geschichte der Gruppe verhaftet zu bleiben, sondern die Geschichte weiterzuschreiben. Um jedoch von einem Ort aufbrechen zu können, muss man sich an einem bestimmten Ort befinden (Sheldrake 2001:31). Sheldrake (2001:34) bemerkt, dass es das Gelände zwischen festen Orten ist, wo Gott den Menschen am häufigsten begegnet. Als biblische Beispiele führt er die Begegnung zwischen Jesus und den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lukas 24) und das Bekehrungserlebnis des Saulus vor Damaskus (Apostelgeschichte 9) an. Diese beiden Gottesbegegnungen könnte man ohne weiteres als „Kairos-Erfahrungen“ bezeichnen. Sie könnten ein Hinweis darauf sein, dass die These Wollbolds<sup>107</sup>, sich „auf das Geschehen als ‚kairos‘“ (Wollbold 1999:184) einzulassen, zumindest in gewissen Situationen seine Gültigkeit hat.

#### 4.3.2.5. *Folgerungen für den FBF-Prozess*

Wie oben erwähnt ist es für eine Gruppe, die sich in einem Entscheidungsfindungsprozess befindet unerlässlich, gemeinsam „verortet“ zu sein. Durch die gemeinsame Konstruktion dieses Ortes positioniert sich die Gruppe in Bezug auf die Vergangenheit. Der Ort gibt der Vergangenheit Bedeutung und der Gruppe Identität. Die Konstruktion des Ortes ist ein spiritueller Akt, der während der Phasen „Event/Issue“ und „Describe/Analyse“ vorgenommen wird. Soll Spiritualität im

---

<sup>105</sup> Dies gilt insbesondere für eine Gruppe.

<sup>106</sup> Siehe unter 2.3.3.

<sup>107</sup> Siehe 4.3.1.7.

Entscheidungsfindungsprozess eine Rolle spielen, genügt es nicht, sich über den Sachverhalt der zu entscheidenden Frage im Klaren zu sein und die Situation gründlich beschrieben und analysiert zu haben.

#### 4.3.3. Kontinuität und Diskontinuität in Entscheidungsfindungsprozessen

In der Anwendung von Modellen wie dem FBF-Prozess stellt sich grundsätzlich die Frage, wie der Graben zwischen dem Glauben und dem Kontext, der in den Phasen 1 und 2 untersucht wird, überwunden werden kann. In der praktischen Theologie wurde versucht, diesen Graben mit der Annahme einer Kontinuität zwischen christlichem Glauben und der menschlichen Erfahrung aufzuschütten. Andere widersprachen diesem Konzept, indem sie aufzuzeigen versuchten, wie Gott sich immer wieder in einer radikalen Diskontinuität zur menschlichen Erfahrung offenbarte. Beide Positionen und eine dritte vermittelnde Position werden in den folgenden Abschnitten besprochen.

##### 4.3.3.1. Diskontinuität – Karl Barth

Karl Barth (2006:26–27), als wichtigster Vertreter der Neo-Orthodoxie, hielt der liberalen Position, dass der Mensch aus sich selbst und seiner Situation heraus seine Fragen beantworten kann, entgegen, dass der dreieinige Gott „*nicht erkennbar* ist auf Grund des Vermögens des menschlichen Erkennens, sondern vernehmbar ist und vernommen wird allein auf Grund Gottes eigener Freiheit, Entscheidung und Aktion“. Gemäss dieser Ansicht bleibt dem Menschen das Warten auf die souveräne unverfügbare Offenbarung Gottes: „Gott wird nur durch Gott erkannt“ (Barth 1940:200). Daraus ergibt sich, dass die „Offenbarung als schon immer vorhandene Wirklichkeit“ auf Erfahrung trifft und sie verwandelt (Fischer 2003:56). Eine Ableitung von Offenbarung aus Erfahrung ist damit unmöglich (Fischer 2003:56). Gott unterbricht also den Chronos, die menschliche Erfahrung mit etwas ganz anderem, mit etwas Unerwartetem. Es ist eine Diskontinuität im Fluss der Zeit feststellbar. Die Erkenntnis,



die aus einer solchen Offenbarung resultiert, hat der Mensch nicht selbst herbeigeführt (Barth 2006:27).

#### 4.3.3.2. *Kontinuität – Paul Tillich und David Tracy*

Tillich (1967:61) hält diesen Überlegungen Barths entgegen, dass die göttlich-menschliche Beziehung eine Korrelation sei. Im ersten Band seiner Systematischen Theologie erklärt er, was er unter dieser Korrelation versteht: Zwischen Gott und Mensch besteht ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis insofern, als „God in his self-manifestation to man is dependent on the way man receives his manifestation“ (Tillich 1967:61). Seine Methode der Korrelation besteht zunächst aus einer Analyse der menschlichen Situation, aus der dann Fragen entstehen. Diese Fragen werden dann durch die christliche Botschaft beantwortet (Tillich 1967:62-63). Somit postuliert Tillich eine Korrelation zwischen Fragen, die aus der Situation entstehen und den Antworten der christlichen Botschaft. Der am Anfang dieses Abschnitts erwähnte Graben wird überbrückt, indem vorausgesetzt wird, dass die christliche Botschaft eine anwendbare Antwort auf die Fragen hat, die die jeweilige Situation stellt. Hier setzt die Kritik Tracys (2001:46) an der Methode der Korrelation Tillichs an. Sie korreliere nicht, sondern stelle die Fragen der Situation einfach neben die Antworten der Botschaft. Um eine tatsächliche Korrelation herzustellen, müssten die Fragen und Antworten beider Quellen korreliert werden. Damit vertritt Tracy eine radikalere Kontinuität als Tillich. Laut Tracy (2001:32) ist die Aufgabe der Theologie „the dramatic confrontation, the mutual illuminations and corrections, the possible basic reconciliation between the principal values, cognitive claims, and existential faiths of both a reinterpreted post-modern consciousness and a reinterpreted Christianity“. Die beiden Hauptquellen der Theologie, laut Tracy, nämlich christliche Texte und allgemeine menschliche Erfahrung und Sprache (Tracy 2001:43) werden nach seiner Methode insofern korreliert, als dass christliche Wahrheitsansprüche von menschlichen Erfahrungen bestätigt werden müssen (Tracy 2001:44). Daraus resultiert, dass es keine Erfahrungen jenseits des normalen menschlichen Horizonts geben kann. „Religiöse Symbole“, wie Tracy sich

ausdrückt, dienen als Illustration der menschlichen Erfahrung und haben keinen normativen Anspruch. Die Aufgabe des Theologen ist es „to show the adequacy of the major Christian theological categories for all human experience“ (Tracy 2001:44). Wenn die menschliche Erfahrung zum Massstab der religiösen Erkenntnis wird, dann ist keine radikal neue Erkenntnis möglich. Spiritualität hat sich dem Kriterium der menschlichen Erfahrung unterzuordnen. Diese Geisteshaltung findet sich in einigen Modellen theologischer Reflexion, z.B. in der Kinasts oder Pavers<sup>108</sup>.

#### 4.3.3.3. *Jenseits von Kontinuität und Diskontinuität – Lieven Boeve*

Eine interessante Position in dieser Diskussion über Kontinuität und Diskontinuität zwischen Kontext und Glauben nimmt der belgische Theologe Lieven Boeve ein. Laut Boeve (2007:203) darf sich der Glaube weder vollständig dem Kontext anpassen, noch sich ihm völlig entziehen: „[...] Christian faith can never slip unpunished into a sort of bourgeois religion, seamlessly woven into the prevailing culture and society, nor withdraw itself from or against its context“. Der Glaube ist zwar immer in einen spezifischen historischen Kontext eingebettet, stimmt aber nie vollständig mit ihm überein (Boeve 2010:5). Somit distanziert sich Boeve sowohl von der, wie er sich ausdrückt, „Strategie der Diskontinuität“, weil sie sich von der Konfrontation mit dem Kontext abschottet, als auch von der „Strategie der Kontinuität“, weil sie die Theologie zur reinen Illustration des Kontexts reduziert (Boeve 2010:11-13). Der Glaube soll sich durch den Kontext herausfordern lassen und seinerseits den Kontext herausfordern. In diesem Zusammenhang verwendet Boeve das Wort „Unterbrechung“. Unterbrechung ist „a powerful category for conceptualizing the relationship between Christian faith and its present-day context in a dynamic and productive way“ (Boeve 2007:203). Der Kontext unterbricht die gegenwärtige Praxis (Boeve 2007:204; 2010:14-17). Solche Unterbrechungen von „ausen“ können (je nachdem sie wahrgenommen werden) zu Unterbrechungen durch Gott werden und das jeweilige christliche Selbstverständnis

---

<sup>108</sup> Siehe Abschnitte 2.1.2. bzw. 2.1.7.

herausfordern. Die Antwort auf diese Art von Unterbrechungen ist nun nach Boeve nicht die, dass man versucht den Glauben und die Situation um jeden Preis zu korrelieren, sondern dass man sich unterbrechen lässt und von Anbeginn an unter theologischen Gesichtspunkten eine Antwort auf die Unterbrechung formuliert. Diese Antwort wiederum unterbricht den Kontext, fordert ihn heraus und bringt die Ansichten, die sich aus dem Kontext ergeben in Perspektive. Es herrscht also weder eine vollkommene Kontinuität, noch eine vollkommene Diskontinuität zwischen dem Kontext und dem christlichen Glauben. In diesem Prozess der Formulierung der Antwort ist es wichtig, sich wirklich unterbrechen zu lassen. Jede konkrete Begegnung mit dem Kontext oder mit Gott selbst ist ein potentieller Ort für Gott, um sich zu offenbaren. Damit es zu einer tatsächlichen Unterbrechung kommt, müssen „any and all pretensions of a ‚bird’s-eye view‘ or ‚master-narrative‘ approach to faith and reality, whether this be via premodern metaphysical schemes or modern correlational schemes“ aufgegeben werden (Sweeney 2015:112)<sup>109</sup>. Sowohl unsere Vorstellung der gegenwärtigen Situation als auch unsere Theologie können eine Unterbrechung und damit einen neuen Erkenntnisgewinn verhindern. Gottes Interaktion mit den Menschen ist nicht kontrollierbar (Sweeney 2015:113).

#### 4.3.3.4. *Folgerungen für den FBF-Prozess*

Obwohl der FBF-Prozess Elemente von Kontinuität *und* Diskontinuität enthält, ist eine grosse Nähe zum Konzept Tillichs erkennbar. In den Phasen 1 (Event or Issue) und 2 (Describe and Analyse) wird die Situation<sup>110</sup> analysiert (The Salvation Army Headquarters 2010:6-7). Aus der Analyse ergeben sich Fragen, die anschliessend im dritten Schritt (Reflect and Evaluate) mithilfe von Reflexion, Bibelstudium, Gebet und Stille beantwortet werden (The Salvation Army Headquarters 2010:7). Zum Gebrauch der Bibel in dieser Phase schreiben die Autoren der Broschüre „Building Deeper

---

<sup>109</sup> Diese Forderung erinnert an das Konzept der Indifferenz von Ignatius. Siehe dazu auch 4.3.5. „Negative capability“.

<sup>110</sup> Siehe dazu auch Abschnitt 4.3.2.

Relationships“: „Look for biblical themes, images and stories which relate to the issue or event that has been identified“ (The Salvation Army Headquarters 2010:16). Es soll also eine Korrelation der Situation zur christlichen Botschaft gesucht werden. FBF sei „a way of helping people think, talk, explore and respond to their issues in the light of faith“ (The Salvation Army Headquarters 2010:3). Die Situation soll durch die Bibel herausgefordert werden, indem die Gruppe dazu ermutigt wird, „to choose Bible passages that will challenge them“ (The Salvation Army Headquarters 2010:16). Die Herausforderung des Glaubens durch die Situation im Sinne einer „Unterbrechung“, wie Boeve sie versteht, findet keine Erwähnung.

Mit dem Konzept der „Kairos-Erfahrung“, die in jeder Phase des Prozesses in Erscheinung treten kann, enthält der FBF-Prozess eine Komponente der Diskontinuität. Solche Erfahrungen sind das Werk Gottes und zeigen sich, wenn wir sie nicht aktiv suchen (The Salvation Army Headquarters 2010:10). Es sind Offenbarungen Gottes, die nicht herbeiführbar sind, auf die man sich aber durch gemeinsames Studium der Bibel, Gebet und Zeiten der Reflexion vorbereiten kann (The Salvation Army Headquarters 2010:10).

Wie unter 4.3.2. erörtert wurde, dienen die ersten beiden Phasen des Prozesses nicht lediglich dazu, Fragen aufzuwerfen. Es können bereits Ansätze zu Antworten in der Vergangenheit, im „Chronos“ enthalten sein. Deshalb darf festgehalten werden, dass sich die aktuelle Praxis und Denkweise der Gruppe durch die Vergangenheit, in welcher der Kontext ebenfalls enthalten ist, herausfordern und unterbrechen lassen muss. Dies geschieht aber immer im Blick auf die Norm der Zukunft, d.h. im Blick auf biblische Texte.

#### 4.3.4. Zusammenfassung zu den Abschnitten 4.3.1. bis 4.3.3.

Im Folgenden werden die Erkenntnisse aus den Abschnitten 4.3.1. bis 4.3.3. zusammengefasst und in Beziehung zueinander gesetzt.

Im Augenblick treffen Chronos und Kairos aufeinander. Im Augenblick lässt sich die Gruppe, die sich im Entscheidungsfindungsprozess befindet, in zweierlei Hinsicht unterbrechen. Zuerst lässt sie sich durch den „geteilten Chronos“<sup>111</sup> unterbrechen. In den ersten beiden Phasen des FBF-Prozesses findet eine Spurensuche in der gemeinsamen Vergangenheit statt. Es wird nach Spuren der Gegenwart und des Handelns Gottes gesucht. Die Unterbrechung durch den Chronos ist damit eine Unterbrechung von Gott her, eine Begegnung mit Gott. Daraus folgt, dass, entgegen Tillich, der Kontext nicht nur Fragen stellt, sondern auch Ansätze zu Antworten enthält. Das Ergebnis ist eine gemeinsame sinn- und identitätsstiftende Erzählung („Ort“), welche der gemeinsamen Vergangenheit Bedeutung verleiht und nach Veränderung ruft. Die zweite Unterbrechung geschieht während der dritten Phase des FBF-Prozesses durch eine Spurensuche in biblischen Texten. Die gemeinsame Erzählung wird mit der biblischen Erzählung konfrontiert, die von einer Ewigkeitsperspektive her kommt und auf die Parusie ausgerichtet ist. Das Ergebnis dieser Unterbrechung bringt Veränderung und positioniert die Gruppe für die Zukunft.

Beide Spurensuchen finden betend reflektierend und in einer Offenheit für Kairos-Erfahrungen statt. In beiden Spurensuchen lässt sich die Gruppe durch Gott unterbrechen und begegnet ihm. In beiden Spurensuchen ist Erkenntnis letztlich unverfügbar und damit Geschenk Gottes. In beiden Spurensuchen zeigen sich zentrale Aspekte von Spiritualität<sup>112</sup>: (1) das durch den Menschen erfahrbare unverfügbare Handeln Gottes (2) und die Notwendigkeit des menschlichen Handelns, (3) die schliesslich in der Umgestaltung des mit Gott in Beziehung stehenden Menschen resultieren.

---

<sup>111</sup> Siehe unter Abschnitt 4.3.2.3.

<sup>112</sup> Siehe unter Abschnitt 4.2.1.

#### 4.3.5. Negative capability

Im vorhergehenden Absatz wurde die Haltung der Offenheit für Kairos-Erfahrungen erwähnt. Im folgenden Abschnitt wird näher auf diese Voraussetzung eingegangen, Kairos-Erfahrungen zu erkennen und sich auf sie einzulassen. Thompson et al.

(2008:103) umschreiben diesen Geisteszustand als „letting go and letting God“ und bringen ihn in den Zusammenhang mit dem Konzept der „negative capability“.

„Negative capability“ ist ein von John Keats<sup>113</sup> geprägter Begriff, der die Bereitschaft bezeichnet, Unsicherheit in Kauf zu nehmen und seit langem vertretene Annahmen und Meinungen loszulassen, ohne hektisch nach Fakten und Vernunft zu fragen:

I had not a dispute, but a disquisition, with Dilke upon various subjects; several things dove-tailed in my mind, and at once it struck me what quality went to form a Man of Achievement, especially in Literature, and which Shakspeare possessed so enormously — I mean Negative Capability, that is, when a man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason. Coleridge, for instance, would let go by a fine isolated verisimilitude caught from the Penetralium of mystery, from being incapable of remaining content with half-knowledge. (Keats 1899:277)

Für Keats war „negative capability“ die Qualität grosser Dichter. Der Begriff findet aktuell auch in der Führungsliteratur Verwendung (Lombaard 2017; Simpson & French 2016; Simpson, French & Harvey 2017)<sup>114</sup>.

Im Folgenden wird das Konzept von „negative capability“ vorgestellt und auf seinen Beitrag zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse von Gruppen eingegangen.

Walter Jackson Bate (1939:66), ein US-amerikanischer Literaturkritiker und Keats-Spezialist, beschreibt in seinem Buch „Negative Capability“ den Kern dieses Begriffs als ein Annehmen des Konkreten und des Halbwissens. Das heisst, individuelle Erfahrungen und vorhandenes Wissen werden intuitiv aufgenommen und betrachtet

---

<sup>113</sup> Britischer Dichter der Romantik.

<sup>114</sup> Siehe weiter unten.

statt analysiert. Bates nennt dies den Prozess der „Imagination“ (Bate 1939:43). Imagination ist aber nicht mit Phantasie gleichzusetzen. Imagination hat seine Wurzeln im Konkreten, also der individuellen Erfahrung und im individuellen Wissen (Bate 1939:34). Das Gegenteil von Imagination ist „consequitive reasoning“ (Bate 1939:12). Bate (1994:240) definiert „consequitive reasoning“ wie folgt: „Consequitive reasoning‘ applies to the piecemeal, step-by-step procedures of the analytic and selective intelligence.“ „Consequitive reasoning“ drängt sich der individuellen Erfahrung und dem verfügbaren Wissen auf und versucht, sie in bereits vorhandene Denkmuster und vorgefertigte Konzepte einzubauen oder einzupassen, wohingegen Imagination Erfahrungen und Wissen möglichst ohne Raster (also nicht selektiv) wahrnimmt (Bate 1939:15). Es geht folglich bei „negative capability“ darum, zu sehen, „was da ist“ und nicht um ein absichtliches, bewusstes Suchen nach Wahrheit. Keats (1899:405) schreibt über Menschen, die sich des „consequitive reasoning“ bedienen, dass sie nie zur Wahrheit kommen, solange sie leben, weil sie es die ganze Zeit versuchen.

Drei bestimmende Eigenschaften von „negative capability“, die bereits (teils implizit) angesprochen wurden, werden nun noch etwas genauer diskutiert: 1. der momentane (oder gegenwärtige) Charakter, 2. der synthetische (oder schöpferische) Charakter und 3. der passive Charakter der „negative capability“.

#### *4.3.5.1. Der momentane Charakter von „negative capability“*

Menschen mit „negative capability“ haben die Fähigkeit in der Gegenwart zu denken. Simpson und French (2016:245) weisen in ihrem Artikel „Negative Capability and the Capacity to Think in the Present Moment“ darauf hin, dass, „such thinking requires the capacity to see what is actually going on, in contrast with what was planned for, expected or intended – even when what is actually going on is uncertain or even unknown“. Diese Haltung ermöglicht Offenheit und Empfänglichkeit für das Reden und Handeln Gottes, das sich im roten Faden der Erfahrungen der Vergangenheit zeigen kann, aber auch im aktuellen Geschehen des Augenblicks. „Negative capability“ ist

grundsätzlich empirisch und damit ein Loslassen von festen Erwartungen und Plänen, zugunsten von Aufmerksamkeit im Moment. Menschen mit einer solchen Haltung scheuen sich nicht, den „Puls der Wahrheit“ zu erfühlen (Bate 1939:21), auch wenn er mit ihren Annahmen nicht im Einklang ist.

#### 4.3.5.2. *Der synthetische Charakter von „negative capability“*

„Negative capability“ hat ein starkes schöpferisches Element (Bate 1939:21-22), das nicht versucht, das Wahrgenommene in vorgegebene Kategorien einzuordnen (und dadurch häufig zu verzerren), sondern zulässt, dass durch das Erkennen Neues entsteht<sup>115</sup>. Neues kann dann entstehen, wenn Menschen, die im Prozess der Entscheidungsfindung stehen, fähig sind, zu warten, zu beobachten und Erfahrungen zu untersuchen (Lombaard 2017:112), bis sie die verborgene Bewegung und Absicht dahinter entdecken (Bate 1939:21), bis das Muster unter der äusseren Oberfläche zum Vorschein kommt (Simpson, French & Harvey 2017:1212).

#### 4.3.5.3. *Der passive Charakter von „negative capability“*

Keats (1899:288) beschreibt die passive Haltung der „negative capability“ in seiner poetischen Sprache so: „[...] let us not therefore go hurrying about and collecting honey, bee-like, buzzing here and there impatiently from a knowledge of what is to be arrived at. But let us open our leaves like a flower, and be passive and receptive; [...]“ (Keats 1899:288). In einem anderen Brief porträtiert er einen Menschen mit einer solchermassen passiven Haltung als jemanden ohne Selbst, ohne Charakter: „[...] it enjoys light and shade ; it lives in gusto, be it foul or fair, high or low, rich or poor, mean or elevated [...]“ (Keats 1899:336). Das Zitat erinnert an Paulus' Worte in Philipper 4,12-13. Die in Hongkong lebende Literaturprofessorin Li Ou (2009:22) präzisiert, dass Menschen mit „negative capability“ nicht Menschen ohne ein Selbst sind, sondern mit einem Selbst, welches die menschliche Erfahrung einschliesslich

---

<sup>115</sup> Entsteht Neues in einem Prozess der Wahrnehmung von Erfahrenem, dann kann man mit gutem Grund von einer „Kairos-Erfahrung“ sprechen.



Leiden und Schwierigkeiten annimmt und daraus Kraft gewinnt. Es sind Menschen, die der Erfahrung nicht ihre eigene Identität aufdrücken, sondern in sie eintreten (Bate 1939:25).

#### 4.3.5.4. *„Negative capability“ und Spiritualität*

In Entscheidungsprozessen sind die Beteiligten stets mit der Ungewissheit der Zukunft konfrontiert. Gelingt es der Gruppe, in solchen Situationen, nicht in sofortigen (Re-) Aktionen Zuflucht zu suchen, sondern im Augenblick zu verweilen, zu warten, zu beobachten und zuzuhören, schafft sie Gott Raum, neue Gedanken und Sichtweisen entstehen zu lassen. Die Teilnehmer am Entscheidungsfindungsprozess werden so zu einem Instrument Gottes<sup>116</sup> (Simpson, French & Harvey 2017:1216). Der passive Charakter der „negative capability“, das Loslassen von bereits gefassten Plänen und die Offenheit für das Entstehen von Neuem ist der Schlüssel und die Voraussetzung für die Integration von Spiritualität in den Prozess der Entscheidungsfindung. Umgekehrt sind aber auch spirituelle Praktiken (geistliche Übungen) ein Weg, um sich „negative capability“ anzueignen (Simpson, French & Harvey:1217).

Obwohl der Begriff „negative capability“ seinen Ursprung in der Poesie hat, ist er nah verwandt mit dem Konzept der „Indifferenz“ der ignatianischen Spiritualität<sup>117</sup> und mit dem von Teilhard de Chardin (1968:120) geprägten Terminus „indifférence passionée“.

---

<sup>116</sup> Obwohl Simpson et al. (2017:1216) in ihrem Artikel nur davon sprechen, dass die Führungsperson durch „negative capability“ zu einem Instrument werden, liegt es im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit nahe, von einem Instrument „Gottes“ zu sprechen.

<sup>117</sup> Siehe dazu 2.2.1.1. und 2.2.2.2.

## 5. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

In der Einleitung wurde die Forschungsfrage gestellt, wie Spiritualität in Entscheidungsprozesse und insbesondere im „Faith-Based Facilitation“-Prozess der Heilsarmee integriert wird und wie sich der FBF-Prozess biblisch-theologisch begründen lässt. Anhand der Literatur wurde dieser Frage in den Kapiteln 2 bis 4 nachgegangen. Das Kapitel 2 stellte verschiedene Modelle zur Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse vor. Die Kapitel 3 und 4 widmeten sich spezifisch dem FBF-Prozess, indem zunächst der Prozess vorgestellt (Kapitel 3) und dann die theologische Begründung und Evaluation herausgearbeitet wurde (Kapitel 4). In diesem Schlusskapitel wird im ersten Abschnitt der Versuch unternommen, ein theologisches Modell für den FBF-Prozess zu formulieren. Anschliessend werden der Forschungsertrag dieser Arbeit anhand der Forschungsfrage zusammengefasst, der Beitrag zur Forschung und die Implikationen für die Praxis abgeleitet und weiterer Forschungsbedarf formuliert. Abgerundet werden dieses Kapitel und damit auch die ganze Arbeit mit einem persönlichen Schlusswort.

### 5.1. Versuch eines theologischen Modells für den FBF-Prozess

Dieser Abschnitt ist der Versuch, mit Hilfe von „Kairos“ als zentralem Element ein theologisches Modell für den FBF-Prozess zu entwickeln. „Chronos“ wird in der Literatur zum FBF-Prozess nirgends erwähnt, wird aber als wichtiges Gegenstück zu „Kairos“ in dieser Arbeit in das Modell einbezogen.

Die folgende Graphik zeigt das Modell in der Übersicht:

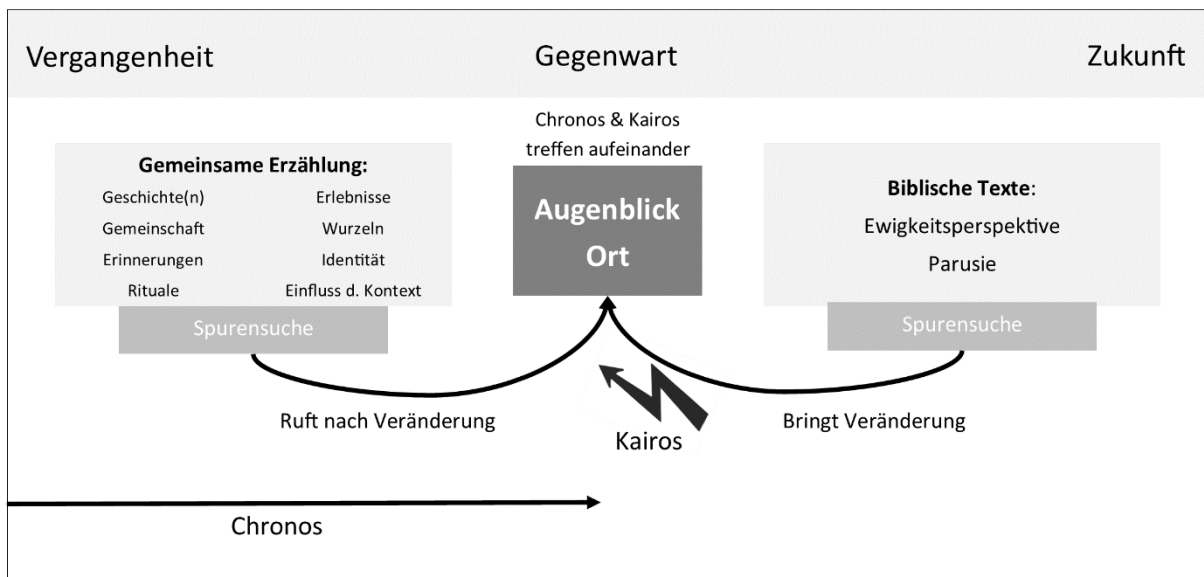


Abbildung 8: Theologisches Modell des FBF-Prozesses (eigene Darstellung)

Das Modell gliedert sich in die „Zeitabschnitte“ Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Zentrum steht die Gegenwart. Sie repräsentiert die Zeit des Entscheidungsfindungsprozesses (Augenblick). Sie steht aber auch für den „Ort“, an dem die Gruppe angekommen ist, welche sich in dem Prozess befindet.

Der Gegenwart geht eine Vergangenheit voraus, die durch gemeinsame Erinnerungen, gemeinsame Geschichte, gemeinsame Rituale usw. der Gruppenmitglieder konstruiert wurde, aus der die Gruppenidentität gewachsen ist und die den „Ort“ der Gruppe definiert. Die Vergangenheit verkörpert den Chronos, den Fluss der Zeit, Kontinuität. Im FBF-Prozess wird schwerpunktmässig in den ersten beiden Phasen (Event/Issue und Describe/Analyse) anhand der Vergangenheit der „Ort“ etabliert. Der Vorgang der Konstruktion der Vergangenheit findet aber nicht nur während eines FBF-Prozesses statt, sondern ist ein kontinuierliches Geschehen der Gruppenentwicklung.

Die Zukunft ist ungewiss und wird Veränderung bringen. Der Gruppe, die sich im Entscheidungsfindungsprozess befindet, stehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten zur Verfügung, konstruktiv mit dieser Ungewissheit umzugehen: 1. durch das aufmerksame Lesen der Vergangenheit („Chronos“), die Spuren des Wirkens Gottes

und dadurch Hinweise auf die Zukunft enthält (Phase 1 und 2 des FBF-Prozesses)<sup>118</sup>, und 2. durch die Reflexion von biblischen Texten, welche in Bezug zur betrachteten Vergangenheit gesetzt werden (Phase 3 des FBF-Prozesses). Beide Möglichkeiten bergen das Potenzial des Wahrnehmens von „Kairos-Erfahrungen“, also geschenkten Offenbarungen Gottes<sup>119</sup>.

Im „Augenblick“ treffen und vereinen sich so die Vergangenheit und die Zukunft, der „Chronos“ und der „Kairos“. Im „Augenblick“ besteht die Möglichkeit, die Vergangenheit, welche faktisch nicht mehr veränderbar ist, umzudefinieren in ihrer *Bedeutung* und die Gruppe in der (in einem gewissen Sinne determinierten) Zukunft bestmöglich zu positionieren. Dieses Zusammentreffen der „drei Zeiten“ Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird von Augustinus (1970:318) im elften Buch seiner „Bekenntnisse“ mit den folgenden Sätzen gut zusammengefasst: „Es gibt drei Zeiten, Gegenwart des Vergangenen, Gegenwart des Gegenwärtigen und Gegenwart des Zukünftigen. [...] Gegenwart des Vergangenen ist die Erinnerung, Gegenwart des Gegenwärtigen, die Anschauung, Gegenwart des Zukünftigen die Erwartung“. Aufgabe einer Gruppe im Prozess der Entscheidungsfindung ist, sich zu fragen, was in der Vergangenheit passiert ist, was in der Gegenwart passiert und was in der Zukunft wohl passieren wird. So wird Entscheidungsfindung zu Unterscheidung<sup>120</sup>, zum Entdecken des Willens Gottes in den Spuren seines Wirkens in der Vergangenheit und Gegenwart und in biblischen Texten.

Anhand obigen Modells kann nachvollzogen werden, dass Spiritualität in jede der fünf Phasen des FBF-Prozesses einfließt. In den Phasen 1 und 2 wird sie durch die Spurensuche<sup>121</sup> im „Chronos“ (Suchen nach Gottes Gegenwart und Handeln in der

---

<sup>118</sup> Es geht hier um eine Art Extrapolation des Chronos in die Zukunft.

<sup>119</sup> Entgegen der Broschüre „Building Deeper Relationships“ (The Salvation Army Headquarters 2010:7), wo die Auffassung vertreten wird, dass in der dritten Phase „Kairos-Erfahrungen“ am ehesten zu erwarten sind, beinhalten meines Erachtens alle drei ersten Phasen das Potenzial für Kairos-Erfahrungen.

<sup>120</sup> Siehe Abschnitt 4.2.4.4.

<sup>121</sup> Siehe Abschnitt 4.3.4.

Vergangenheit und der Gegenwart) integriert. In Phase 3 geschieht dies durch die Spurensuche mittels Reflexion biblischer Texte. Die Integration der Spiritualität in der Phase 4 fließt aus der Erfahrung der ersten drei Phasen heraus. Um die Phasen 1-4 spirituell besonders ertragreich zu gestalten, empfiehlt sich methodisch nach Ignatius vorzugehen. Das heisst 1. den Gruppenaustausch als Anhörrunde zu realisieren und zwischen den Anhörrunden Zeiten der individuellen Reflexion für die Gruppenmitglieder einzuplanen, während denen sie mittels Unterscheidung der Geister zu ihren Schlussfolgerungen kommen können. Auch in Phase 5 lässt sich Spiritualität einbinden, indem die neue, durch das Handeln geschaffene oder zumindest beeinflusste Situation reflektiert wird<sup>122</sup>. Erneut findet damit eine Spurensuche statt.

Um die Bereitschaft und die Offenheit für das Reden Gottes („Kairos-Erfahrungen“) der Gruppe und der einzelnen Mitglieder zu schaffen eignet sich das Konzept der Indifferenz bzw. der negative capability. Zum einen gilt es, dieses Konzept bekannt zu machen, zum anderen kann mit Hilfe von Gruppenritualen<sup>123</sup> Raum geschaffen werden dafür.

„Kairos-Erfahrungen“ sind unverfügbar, doch Strukturen und Rituale schaffen Raum, um „Kairos-Erfahrungen“ als solche zu erkennen und die Mitglieder und die Gruppe als ganze dafür zu disponieren. Die Disposition der Gruppe geschieht aber nicht nur zum Zeitpunkt des Entscheidungsfindungsprozesses, sondern ist besonders wirksam als Resultat einer längerfristigen spirituellen Teamentwicklung zum Aufbau von spiritueller Kompetenz.

Untenstehende Graphik zeigt einen gemäss obigen Ausführungen modifizierten FBF-Prozess. Phase 0 steht für ein spirituelles Anfangsritual<sup>124</sup>, das die Gruppe innerlich für den Prozess disponieren soll. Während der Phasen 1 bis 4 sind mit den kleinen Kreisen

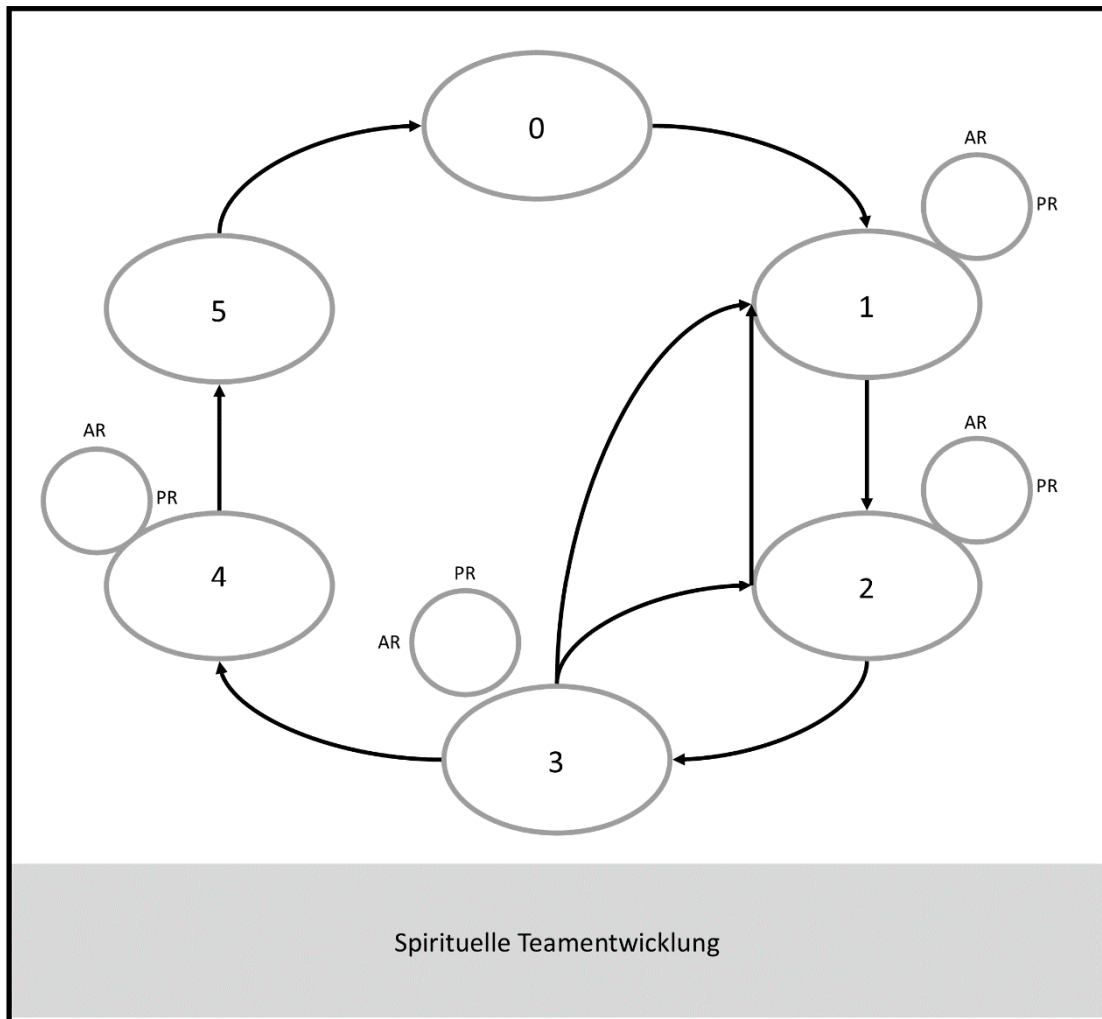
---

<sup>122</sup> Siehe Abschnitt 4.3.1.7.

<sup>123</sup> Siehe Yaconelli, Abschnitt 2.3.3.

<sup>124</sup> Z.B. „Liturgy of discernment“ von Yaconelli, s. Abschnitt 2.3.3.

Zyklen von Anhörrunden und persönlichen Reflexionszeiten angedeutet. Die Pfeile, die von den Phasen 2 und 3 zu voranstehenden Phasen zurückführen, zeigen an, dass einzelne Phasen gegebenenfalls mehrfach durchlaufen werden können bzw. müssen. Der ganze Prozess ist in eine spirituelle Teamentwicklung eingebettet, welche die spirituelle Kompetenz der Gruppe fördert.



**Legende:**

0: Anfangsritual

AR: Anhörrunde

1-5: Phasen des FBF-Prozesses

PR: Persönliche Reflexion

Abbildung 9: Modifizierter FBF-Prozess (eigene Darstellung)

## 5.2. Forschungsertrag anhand der Forschungsfragen

Im Folgenden werden die Forschungsfragen für die verschiedenen Modelle und insbesondere für den FBF-Prozess beantwortet.

### 5.2.1. Wie fließt Spiritualität in den Prozess ein?

Diese Frage wird für alle vorgestellten Modelle beantwortet.

Spiritualität wird in den Modellen der *Theologischen Reflexion* im Prozess der Reflexion integriert, wo verschiedene Informationsquellen wie die Bibel bzw. die christliche Tradition, die persönliche Erfahrung und die Kultur miteinander ins Gespräch gebracht und reflektiert werden. Auf den Punkt gebracht, geht es bei allen TR-Modellen darum, die Präsenz Gottes in allen Kontexten zu entdecken. Methodisch wird während der Reflexion mit Assoziation und Illustration gearbeitet, was die Annahme von Kontinuität zwischen den „Gesprächspartnern“ voraussetzt<sup>125</sup>.

Die Spiritualität der *ignatianischen Deliberatio* äussert sich vor allem in den persönlichen Reflexionsmomenten der einzelnen Teilnehmer des Prozesses, wo mit Gebet und Meditation die Führung Gottes in der Haltung von grösstmöglicher Indifferenz gesucht wird. Jedoch auch das Teilen der einzelnen aus den Reflexionszeiten entstandenen Beiträge hat spirituellen Charakter, da erwartet wird, dass der Zusammenklang derselben in den Anhörrunden das Reden Gottes wiedergibt. Bei beidem ist das Konzept der Indifferenz entscheidend für die Integration von Spiritualität in den Prozess, da sie dem Heiligen Geist Raum zum Reden und Wirken in der Gruppe gewährt.

Zentrales spirituelles Element des *FBF-Prozesses* sind die „Kairos-Erfahrungen“, die durch Offenheit für den Geist Gottes und die Meditation der Bibel begünstigt werden und in jeder Phase des Prozesses vorkommen können<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Siehe dazu den Abschnitt 4.3.3.

<sup>126</sup> Zum Konzept „Kairos-Erfahrungen“ unten noch mehr.

### 5.2.2. Welches Gewicht hat Spiritualität im Verhältnis zu anderen Elementen des Prozesses?

Ab hier werden die Fragen nur noch in Bezug auf den FBF-Prozess beantwortet.

Ausgehend von der Intention der Entwickler des FBF-Prozesses kann behauptet werden, dass Spiritualität ein grosses Gewicht hat. Dies aus folgenden Gründen: 1. Ausschlaggebend für die Entwicklung des Prozesses war die Hinzunahme von spirituellen Elementen in die Methodik. 2. Sowohl „Kairos-Erfahrungen“ als auch die Bibel und die Glaubensstradition nehmen im Diagramm einen zentralen Platz ein, der andeuten will, dass Spiritualität in jeder Phase des Prozesses einfließt. Wie allerdings aus den (wenigen) Evaluationen des FBF-Prozesses zu entnehmen ist, zeigt die Praxis ein anderes Bild. Häufig wird FBF lediglich als strukturierender Rahmen für einen Entscheidungsfindungsprozess gebraucht, während Spiritualität oft nur als Option betrachtet wird.

### 5.2.3. Wie könnte man Spiritualität noch konkreter in den Prozess integrieren?

Diese Frage muss zweistufig beantwortet werden:

*Erstens:* Wie Evaluationen des FBF gezeigt haben, fehlt tiefergehende Literatur und Schulungsmaterial zum Prozess. Eine biblisch-theologische Begründung des FBF und ein klareres Konzept der „Kairos-Erfahrungen“ würden dazu beitragen, Spiritualität konkreter in den Prozess zu integrieren. Beides wird in den folgenden Abschnitten noch gesondert dargelegt.

*Zweitens:* Spirituelle Elemente müssen methodisch klarer in die einzelnen Phasen integriert werden. Nachfolgend eine Zusammenfassung einer möglichen methodischen Struktur anhand des im Kapitel 4 erarbeiteten Materials:

- In Phase 1 und 2 geschieht die Integration spiritueller Elemente durch eine „Spurensuche“ des Handelns und Redens Gottes in den zu betrachtenden



Situationen („Chronos“<sup>127</sup>). Die Situation wird mittels dichter Beschreibung miteinander geteilt und individuell betend reflektiert.

- Die Phase 3 ist der Spurensuche durch Reflexion des Wortes Gottes gewidmet. Beide Spurensuchen bedienen sich des Mittels der Anhörrunde, deren Ertrag anschliessend dokumentiert wird.
- Auch in Phase 4 wird mit Anhörrunden, unterbrochen von individuellen Reflexionszeiten, gearbeitet.
- Mit Phase 5 wird ein neuer Zirkel eingeleitet, der die durch das Handeln beeinflusste Situation evaluiert.
- In den Reflexionszeiten nach den Anhörrunden könnte sich, wie schon im Abschnitt 2.2.3. erwähnt, die ignatianische Methode der Unterscheidung des Willens Gottes und der Unterscheidung der Geister als hilfreiches Werkzeug erweisen.

#### 5.2.4. Wie lässt sich der FBF-Prozess biblisch-theologisch begründen?

Das im Abschnitt 5.1. vorgestellte Modell geht davon aus, dass Gott in der Geschichte (Vergangenheit/Chronos) redet und handelt und es deshalb möglich ist, Spuren davon zu entdecken. Es ist der Versuch einen roten Faden in der Vergangenheit zu erkennen. Es wird also eine gewisse Kontinuität zwischen der Geschichte (der Situation) und dem Glauben vorausgesetzt. Diese Spurensuche findet in den ersten zwei Phasen des Prozesses statt.

Gott offenbart sich aber auch in seinem Wort, wo Spuren seines Redens und Handelns in Bezug auf die Zukunft erwartet werden. Diese Spurensuche erfolgt in der Phase 3, die diskontinuierliche Aspekte beinhaltet.

---

<sup>127</sup> Siehe Abschnitte 4.3.4. und 5.1.

In der Gegenwart treffen somit Vergangenheit („Chronos“) und Zukunft („Kairos“) aufeinander. In der Phase 4 stellt sich die Aufgabe, den Ertrag der vorhergehenden Phasen zu synthetisieren.

Sowohl das Modell als auch der ganze FBF-Prozess setzt „Kairos-Erfahrungen“ als zentrales Konzept voraus. Die nächsten Abschnitte widmen sich deshalb zusammenfassend diesem Thema.

#### 5.2.5. Auf welchen biblisch-theologischen Grundlagen beruht das Konzept der „Kairos-Erfahrungen“?

Das Konzept der „Kairos-Erfahrungen“ beruht auf der Annahme, dass Gott in das Leben der Menschen eingreift und die Menschen aufgefordert sind, am Handeln Gottes teilzuhaben. Diese Annahme korrespondiert mit den beiden für die Arbeit formulierten Definitionen für „Unterscheidung“ und „Spiritualität“. Der Wille Gottes, der sich in seinem Handeln und Reden im Leben der Menschen zeigt („Spuren hinterlässt“), wird entdeckt, mit dem Ziel, daran teilzuhaben. Dieser Vorgang ist der Kern von Spiritualität, die für diese Arbeit definiert wird als Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich durch ein „Ineinander von menschlichen und göttlichen Tun“ (Dahlgrün 2009:129) im alltäglichen Leben ausdrückt.

#### 5.2.6. Wie kann methodisch mit „Kairos-Erfahrungen“ umgegangen werden?

In diesem Abschnitt werden die restlichen Forschungsfragen in Bezug auf „Kairos-Erfahrungen“ beantwortet.

„Kairos-Erfahrungen“ sind unverfügbar, was aber nicht heisst, dass Menschen nichts dazu beitragen könnten, um sich darauf vorzubereiten und deren Auftreten zu begünstigen. Für den methodischen Umgang mit „Kairos-Erfahrungen“ haben sich im Laufe der Forschung für diese Arbeit zwei Schlüsselkonzepte herausgebildet: 1. Negative capability und 2. spirituelle Kompetenz der Gruppe und deren Teilnehmer.

*Negative capability* oder Indifferenz<sup>128</sup>, welche Offenheit und Empfänglichkeit für die Spuren des Handelns und Redens Gottes sowie das Loslassen von Voreingenommenheit und starren Kategorien bedeuten, sind die Voraussetzung, „Kairos-Erfahrungen“ zu erkennen, sich darauf vorzubereiten und deren Auftreten zu fördern. Negative capability kann in den Prozess integriert werden, indem dafür Zeiten der individuellen Stille und Reflexion eingeplant und das Mittel von Anhörerrunden statt der Diskussion gewählt werden.

Die *spirituelle Kompetenz* der Gruppe und deren Teilnehmer, welche den Prozess der Entscheidungsfindung durchlaufen, ist eine andere Grundvoraussetzung, dass „Kairos-Erfahrungen“ erkannt werden und das Auftreten dieser Erfahrungen gefördert wird. Begünstigt wird die spirituelle Kompetenz durch „spirituelle Teamentwicklung“. Spirituelle Teamentwicklung bedeutet 1. das regelmässige Praktizieren von geistlichen Übungen in der Gruppe und das Üben von Spurensuche (in Form von Zwischenevaluationen) und Anhörerrunden, auch wenn gerade keine grösseren Entscheide anstehen. Damit kann erreicht werden, dass die Gruppe, wenn sie im Prozess der Entscheidungsfindung steht, spirituell erprobt ist.

In der folgenden Abbildung werden noch einmal die Abhängigkeiten der oben beschriebenen Konzepte dargestellt.

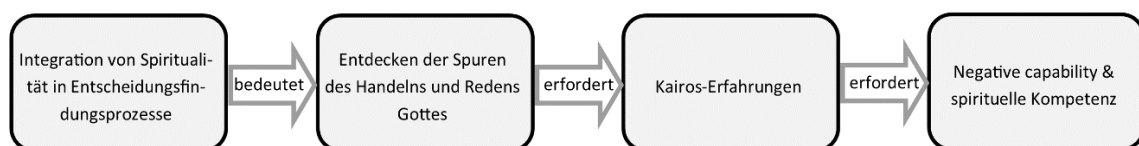


Abbildung 10: Zusammenfassung Antwort auf Forschungsfrage

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse auf zwei Säulen ruht: 1. dem absichtlichen Integrieren

<sup>128</sup> Diese beiden Begriffe sind beinahe deckungsgleich: s. Abschnitte 2.2.1.1. und 4.3.5.

von spirituellen Elementen (Reflexionszeiten im Gebet, Meditation von Bibeltexten usw.) und 2. dem Entwickeln der Einstellung der Gruppe hinsichtlich Spiritualität (negative capability, spirituelle Kompetenz), ohne die die methodischen Elemente nicht ihre ganze Kraft entfalten können.

### 5.3. Weiterer Forschungsbedarf

Angesichts der Beantwortung der Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit stellen sich weitere Fragen:

Wie wird in der Praxis Spiritualität in den FBF-Prozess integriert? Gibt es in dieser Hinsicht Unterschiede je nach Anwendungskontext (Entwicklungsarbeit, Gemeindefarbeit, ethische Entscheidungsfindung usw.)? Wie wird die Entwicklung der Einstellung der Gruppe hinsichtlich Spiritualität in der Praxis gehandhabt? Was fördert die Einstellung der Gruppe? Was ist die Rolle des Moderators in diesem Zusammenhang? Was für eine Rolle spielt die Zusammensetzung der Gruppe?

Diese Fragen erfordern eine empirische Untersuchung, welche die vorliegende Arbeit in dieser Weise ergänzen würde.

### 5.4. Persönliches Schlusswort

Während des Forschens und Schreibens dieser Arbeit stellte sich immer klarer heraus, dass die Integration von Spiritualität in Entscheidungsfindungsprozesse nicht lediglich bedeutet, einzelne spirituelle Elemente in den Prozess einzufügen. Vielmehr geht es um ein Durchwirktsein des ganzen Prozesses mit der Erwartung, Spuren des Handelns und Redens Gottes zu finden. Es geht um ein aktives, aufmerksames Warten. Eine solche Haltung zu entwickeln, stellt eine hohe Herausforderung dar für alle am Prozess Beteiligten, weil Zeitpunkte und Inhalte nicht verfügbar sind und sich so die menschliche Abhängigkeit von Gott offenbart. Zugleich aber begeistert mich der

Gedanke dieses „Ineinander[s] von menschlichem und göttlichem Tun“ (Dahlgrün 2009:129), das Entscheidungsfindungsprozessen eine Dimension eröffnet, die oft vernachlässigt wird.

Darüber hinaus beobachtete ich bei mir selbst im Verlaufe des Nachdenkens und Umsetzens der Thematik dieser Arbeit eine allmähliche Verschiebung des Fokus. Das Treffen der „richtigen“ Entscheidung rückte in den Hintergrund, zugunsten der Arbeit an der spirituellen Kompetenz der Gruppe (spirituelle Teamentwicklung). Oder anders ausgedrückt: Die langfristige spirituelle Arbeit hat Priorität (und ist Voraussetzung für einen gelingenden Entscheidungsfindungsprozess).

Mein Ziel und meine Hoffnung sind, dass die vorliegende Arbeit dazu beiträgt, dass in der Heilsarmee und darüber hinaus, Entscheidungsfindungsprozesse vermehrt zu geistlichen Prozessen werden, in denen Spiritualität nicht nur als Anhängsel dient (das bei Zeitnot auch weggelassen werden kann), sondern ein tragendes Element darstellt.

## Literaturverzeichnis

- Archäologisches Institut der Universität Goettingen. *Kairos: Römische Reliefdarstellung, wohl in Anlehnung an die Bronzestatue des Lysipp aus der Zeit um 335 v. Chr.* Virtuelles Antikenmuseum Goettingen. URL: <http://viamus.uni-goettingen.de/pages/imageView?Object.Id:record:int=1738> [Stand 2018-12-03].
- Augé, Marc 1995. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London, New York: Verso.
- Augustinus, Aurelius 1970. *Bekenntnisse*. Zürich: Ex Libris.
- Bacht, Heinrich 1962. Good and Evil Spirits. *The Way* 2(3), 188–195.
- Bachtin, Michail M. 2017. *Chronotopos*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1879).
- Baier, Karl 2006. Spiritualitätsforschung heute, in Baier, Karl (Hg.): *Handbuch Spiritualität: Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 11–46.
- Balibar, Françoise, u.a. 2013. Der / das Moment, der Augenblick, die günstige Gelegenheit. *Trivium*(15). Online im Internet: URL: <http://journals.openedition.org/trivium/4725> [Stand 2019-01-03].
- Barry, William A. 1987. Toward Communal Discernment: Some Practical Suggestions. *The Way Supplement*(58), 104–112.
- Barth, Karl 1940. *Die kirchliche Dogmatik: Die Lehre von Gott*. Zollikon: Evangelische Buchhandlung. (Bd. II/1Bd).
- Barth, Karl 2006. *Dogmatik im Grundriß*. 9. Aufl. Zürich: TVZ.
- Bate, Walter J. 1939. *Negative Capability: The Intuitive Approach in Keats*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bate, Walter J. 1994. *John Keats*. 8. Aufl. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Benedictus 2006. *Die Regel des heiligen Benedikt*. Beuron: Beuroner Kunstverl.

- Benke, Christoph 2010. Spirituelle Kompetenz?: Ein Diskussionsbeitrag. *Geist und Leben* 83(2), 81–91.
- Bernard, Charles A. 2005. *Traité de théologie spirituelle*. Paris: Cerf. (Théologies).
- Bertrand, Dominique 2001. Bernardine Discernment: Between the Desert Fathers and Ignatius of Loyola. *Cistercian Studies Quarterly* 36(3), 325–336.
- Beule, Georg, u.a. 2016. Kriterien zur Findung ethisch verantwortbarer Entscheidungen im Management christlicher Organisationen, in Fischer, Michael, u.a. (Hg.): *Entscheidungen im Management christlicher Organisationen*. Freiburg im Breisgau: Lambertus. (Identität und Auftrag, 1), 63–86.
- Blackaby, Henry & Blackaby, Richard 2009. Discerning God's Will: The Specific-Will View, in Huffman, Douglas S. (Hg.): *How then should we choose?: Three views on God's will and decision making*. Grand Rapids: Kregel Publications, 33–100.
- Blanck, Bettina 2002. *Erwägungsorientierung, Entscheidung und Didaktik*. Stuttgart: Lucius und Lucius. (Erwägungskultur in Forschung, Lehre und Praxis, 2).
- Boeve, Lieven 2007. *God interrupts history: Theology in a time of upheaval*. New York: Continuum.
- Boeve, Lieven 2010. Mutual Interruption: Toward a Productive Tension between Theology and Religious Studies. *Louvain Studies* 34, 3–18.
- Bots, Jan & Penning De Vries, Piet 2000. *Moral und Erfahrung: Geistliche Erfahrung als Quelle für das christlich Handeln in der Welt: zur Theorie und Praxis der Unterscheidung der Geister*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Brantl, Johannes 2007. *Entscheidung durch Unterscheidung: Existenzialethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive*. Münster: Lit. (Studien der Moraltheologie, 37).
- Broderick, William 1983. First Week: Rules for Discernment. *The Way Supplement*(48), 28–38.
- Brueggemann, Walter 2003. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. 2. Aufl. Minneapolis: Fortress.

- Büchele, Herwig 1991. Zur Suche nach dem Willen Gottes in Gemeinschaft. *Zeitschrift für katholische Theologie* 113(2/3), 244–260.
- Büchsel, Friedrich 1935. διάκρισις, in Kittel, Gerhard (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 951.
- Bush, Joseph E. & Withers, Sue 2015. Which Religion is Better?, in Blodgett, Barbara J. & Floding, Matthew (Hg.): *Brimming with God: Reflecting theologically on cases in ministry*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 133–146.
- Byron, William J. 2008. *Jesuit Saturdays: Sharing the Ignatian spirit with friends and colleagues*. 2. Aufl. Chicago: Loyola Press.
- Cameron, Helen 2012. *Theological Reflection: Reflections on the challenges of using the pastoral cycle in a faith-based organisation*. URL: <http://www.biapt.org.uk/documents/HelenCameronSS12.pdf> [Stand 2018-07-14].
- Cameron, Helen 2020. E-Mail an Knecht Stephan, 2020.
- Cameron, Leon K. 2013. From decision making to discernment: Using Ignatian and Friends models of discernment in a Baptist context. Dissertation. Portland: Georg Fox University.
- Cassianus, Johannes. *Collationes patrum: Erste Unterredung, gehalten mit Abt Moyses über Absicht und Endzweck des Mönches*. Online im Internet: URL: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel3049.htm> [Stand 2018-01-13].
- Catherine Programme Committee 2013. *Catherine Programme*. Almere NL.
- Catherine Programme Committee 2020. *Catherine Programme*. Almere NL.
- Celis, Graciela B. 2014. *Evaluation Report Latin America Regional Team: The Salvation Army Latin America and the Caribbean*. Oslo: Norad.
- Conde-Frazier, Elizabeth 2014. Participatory Action Research, in Miller-McLemore, Bonnie J. (Hg.): *The Wiley-Blackwell companion to practical theology*. Malden: Wiley-Blackwell, 234–242.
- Dahlgrün, Corinna 2009. *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Berlin: De Gruyter. (De Gruyter Studienbuch).



- Deere, Jack 2000. *Überrascht von der Stimme Gottes: Wie Gott auch heute noch durch Träume, Visionen und Prophetie spricht*. Wiesbaden: Projektion J.
- Delling, Gerhard 1935a. Καίρως, in Kittel, Gerhard (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 456–465.
- Delling, Gerhard 1935b. Χρόνος, in Kittel, Gerhard (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 576–589.
- Deutscher Caritasverband 2015. *Entscheidungsfindung und Spiritualität: Handreichung für Führungskräfte*. Freiburg im Breisgau: Deutscher Caritasverband.
- Deutscher Caritasverband 2016. *Ethisch entscheiden: Leitfaden zur Einzelreflektion und für Konferenzen*. Freiburg im Breisgau: Deutscher Caritasverband.
- De Villiers, Pieter G.R. 2013. Communal Discernment in the Early Church. *Acta Theologica* 32(17), 132-155.
- Dienberg, Thomas 2012. Veränderung, Wandel und Verwandlung als Kernworte christlicher Spiritualität, in Dienberg, Thomas, Warode, Markus & Schmies, Bernd (Hg.): *Veränderung als Chance begreifen: Fusionsprozesse in Orden, Kirche und Gesellschaft: Theologische und spirituelle Aspekte*. Münster: Books on Demand. (Spiritualität - Management - Forschung, 1), 42–72.
- Farrell, Susan 2016. *Capacity Building and Development through Faith Based Facilitation (FBF) – Africa Zone*. Oslo: Norad. URL: <https://www.norad.no/om-bistand/publikasjon/ngo-evaluations/2016/capacity-building-through-faith-based-facilitation-fbf--africa-zone/> [Stand 2020-05-18].
- Feller, Jeremy A. 2015. Spirit-filled Discipleship: Spiritual Formation for Pentecostal Leadership. Dissertation. Pretoria: University of South Africa.
- Fischer, Dietlind & Elsenbast, Volker 2006. *Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung: Zur Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts durch Bildungsstandards für den Abschluss der Sekundarstufe I*. Münster: Comenius.
- Fischer, Matthias 2003. *Was ist Offenbarung?: Analyse und Diskussion der Konzepte von Karl Barth und Karl Rahner*. Marburg: Tectum.

- Fraling, Bernhard 2001. Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in  
 Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (Hg.): *"Lasst euch vom Geist erfüllen!" (Eph 5,18): Beiträge zur Theologie der Spiritualität*. Münster: Lit.  
 (Theologie der Spiritualität. Beiträge, 4), 6–30.
- Frankl, Viktor E. 2015. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn: Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. 27. Aufl. München: Piper. (Piper, 289).
- Friesen, Garry & Maxson, J. R. 2013. *Decision Making and the Will of God: A Biblical Alternative to the Traditional View*. Colorado Springs: Multnomah Books.
- Fritz, Alexis 2016. Fühlen statt denken?: Entscheidungsfindung im Spannungsfeld von Spiritualität und Ethik, in Chummar C., Paul (Hg.): *Horizonte gegenwärtiger Ethik: Festschrift für Josef Schuster SJ*. Freiburg: Herder, 252–266.
- Futrell, John C. 1970. Ignatian Discernment. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 2(2), 47-88.
- Gallagher, Timothy M. 2008. The Discernment of Spirits: When Do the Second Week Rules Apply? *The Way* 47(12), 125–142.
- Gallagher, Timothy M. 2009. *Discerning the Will of God: An Ignatian Guide to Christian Decision Making*. New York: Crossroad.
- Gawoll, Hans-Jürgen 1994. Über den Augenblick: Auch eine Philosophiegeschichte von Platon bis Heidegger. *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, 152–179.
- Gensic, Benjamin 2017. Ignatius: A Guide for Congregational Discernment. *Discernment: Theology and the Practice of Ministry* 3(3), 19–38.
- Gnahn, Dieter 2010. *Kompetenzen - Erwerb, Erfassung, Instrumente*. Bielefeld: Bertelsmann. (Studientexte für Erwachsenenbildung).
- Gorgone, Sandro 2010. Vom kairós zum Ereignis: Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Urchristentum. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 62(4), 367–383.
- Green, Laurie 2009. *Let's Do Theology: Resources for Contextual Theology*. 2. Aufl. London, New York: Bloomsbury.

- Griffin, David R. 1988. *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. Albany: State University of New York Press. (Suny series in constructive postmodern thought).
- Grundmann, Walter 1935. δόκιμος, in Kittel, Gerhard (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 258–264.
- Haenchen, Ernst 1984. *John: A Commentary on the Gospel of John, chapters 7-21*. Philadelphia: Fortress Press. (Hermeneia : a critical and historical commentary on the Bible).
- Hansson, Sven O. 2005. *Decision Theory: A Brief Introduction*. Stockholm: Royal Institute of Technology.
- Heidegger, Martin 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann. (Gesamtausgabe, 60).
- Heidegger, Martin 2004. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Gesamtausgabe, 64).
- Heilsarmee 2008. *Richtlinien für die Führungsorgane der Heilsarmee*. Bern: Heilsarmee.
- Heilsarmee 2014. *Das Handbuch der Lehren der Heilsarmee*. Bern: Heilsarmee.
- Heilsarmee 2017. *Management by Objectives*. Bern: Heilsarmee.
- Hense, Elisabeth 2010. *Frühchristliche Profilierungen der Spiritualität: Unterscheidung der Geister in ausgewählten Schriften: Paulusbriefe, Didache, Erster Clemensbrief, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, Erster Johannesbrief, De principiis und Vita Antonii*. Berlin: Lit. (Theologie der Spiritualität / Beiträge, 2).
- Hermisson, Sabine 2016. *Spirituelle Kompetenz: Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*. 1. Aufl. Göttingen: V&R unipress. (Arbeiten zur Religionspädagogik (ARP), 60).
- Hill, Harold 2017. *Saved to Save and Saved to Serve: Perspectives on Salvation Army History*. Eugene: Wipf & Stock.
- Holland, Joe & Henriot, Peter 1983. *Social Analysis: Linking Faith and Justice*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

- Howard, Evan B. 2008. *The Brazos Introduction to Christian Spirituality*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.
- Huffman, Douglas S. 2009. Searching for the Will of God, in Huffman, Douglas S. (Hg.): *How then should we choose?: Three Views on God's Will and Decision Making*. Grand Rapids: Kregel Publications, 13–32.
- Ignatius von Loyola 2011. *Geistliche Übungen*. 2. Aufl. Würzburg: Echter.
- Johnson, Ben C. 1990. *Discerning God's will*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Johnson, Luke T. 1996. *Scripture & discernment: Decision-making in the Church*. 2. Aufl. Nashville: Abingdon Press.
- Josuttis, Manfred 1988. *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion: Grundprobleme der praktischen Theologie*. 4. Aufl. München: Chr. Kaiser.
- Keats, John 1899. *The Complete Poetical Works and Letters of John Keats*. Cambridge, MA: Riverside Press.
- Keller, Albert 1978. Zur "Unterscheidung der Geister" in den Ignatianischen Exerzitien. *Geist und Leben* 51(1), 38–54.
- Kerkhoff, Manfred 1973. Zum antiken Begriff des Kairos. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27(2), 256–274.
- Kessler, Volker 2017. Osmers Vierschritt für praktisch-theologische Interpretation, in Bartholomä, Philipp F. & Schweyer, Stefan (Hg.): *Mit der Bibel - Für die Praxis: Beiträge zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik*. Gießen: Brunnen, 33–44.
- Kessler, Volker 2019. How to Integrate Spirituality, Emotions and Rationality in (Group) Decision-Making, in Kok, Jacobus & van den Heuvel, Steven C. (Hg.): *Leading in a VUCA world: Integrating Leadership, Discernment and Spirituality*. Cham, Switzerland: Springer Open. (Contributions to Management Science), 105–118.
- Kiechle, Stefan 2014. *Sich entscheiden*. 6. Aufl. Würzburg: Echter. (Ignatianische Impulse, 2).

- Kierkegaard, Søren 1984. *Der Begriff Angst*. Hamburg: Meiner. (Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, 340).
- Kinast, Robert L. 1996. *Let Ministry Teach: A Guide to Theological Reflection*. Collegeville: Liturgical Press.
- Kinast, Robert L. 1999. *Making Faith-sense: Theological Reflection in Everyday Life*. Collegeville: Liturgical Press.
- Klein, Stephanie 2005. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Knauer, Peter 2006. *Hinführung zu Ignatius von Loyola*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kolvenbach, Peter-Hans 1986. *On Apostolic Discernment in Common*. Rom. URL: [https://kolvenbach.jesuitgeneral.org/en/?option=com\\_archivo&view=archivo&Itemid=109&lang=1&id=17](https://kolvenbach.jesuitgeneral.org/en/?option=com_archivo&view=archivo&Itemid=109&lang=1&id=17) [Stand 2018-02-03].
- Köster, Peter 2017. *Zur Freiheit befähigen: Die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola. Ein Kommentar mit Hinweisen für die Praxis des Begleitens*. Würzburg: Echter.
- Kourie, Celia 2009. Spirituality and the University. *Verbum et Ecclesia* 30(1), 148–173.
- Kourie, Celia 2010. The “Turn” to Spirituality. *Acta Theologica* 27(2), 19–38.
- Kritzinger, J.N.J. 2002. A Question of Mission – a Mission of Questions. *Missionalia* 30(1), 144–173.
- Kritzinger, J.N.J. 2008. Faith to Faith: Missiology as Encounterology. *Verbum et Ecclesia* 29(3), 764–790.
- Kusch, Andreas 2017. *Entscheiden im Hören auf Gott: 45 Methoden für das Arbeiten und Planen in der Gemeinde*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laux, Helmut, Gillenkirch, Robert M. & Schenk-Mathes, Heike Y. 2014. *Entscheidungstheorie*. 9. Aufl. Berlin: Springer Gabler. (Springer-Lehrbuch).
- Le Deist, Françoise D. & Winterton, Jonathan 2005. What Is Competence? *Human Resource Development International* 8(1), 27–46.

- Leppin, Volker 2007. *Die christliche Mystik*. München: C.H. Beck. (C.H. Beck Wissen, 2415).
- Liebert, Elizabeth 2008. *The Way of Discernment: Spiritual Practices for Decision Making*. Louisville: Westminster John Knox.
- Lienhard, Joseph T. 1980. On "Discernment of Spirits" in the Early Church. *Theological Studies* 41(3), 505–529.
- Lienhard, Joseph T. 1982. 'Discernment of Spirits' in the Early Church, in Livingstone, Elisabeth A. (Hg.): *Studia Patristica*. Oxford: Pergamon. (Studia Patristica, 17), 519–522.
- Loh, Werner 1995. *Erwägungsforschung und Erwägungskultur*. URL: [https://groups.uni-paderborn.de/ewe/fileadmin/user\\_upload/Werner\\_Loh/Erwaegungsforschung\\_und\\_Erwaegungskultur1995.pdf](https://groups.uni-paderborn.de/ewe/fileadmin/user_upload/Werner_Loh/Erwaegungsforschung_und_Erwaegungskultur1995.pdf) [Stand 2018-01-02].
- Lombaard, Christo 2012. Biblical Spirituality, Thematically Approached: Methodological Considerations Around 'Discernment'. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 53(3), 65–72.
- Lombaard, Christo 2015. Biblical Spirituality and Transformation. *In die Skriflig/In Luce Verbi* 49(2), 1–6.
- Lombaard, Christo 2017. Leadership as Spirituality *en Route*: "Negative Capability" for Leadership in Diversity, in Kessler, Volker, van den Heuvel, Steven C. & Barentsen, Jack (Hg.): *Increasing diversity: Loss of control or adaptive identity construction?* Leuven: Peeters. (Christian perspectives on leadership and social ethics, 5), 103–114.
- Luhmann, Niklas 2005. *Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. 4. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. (Soziologische Aufklärung, 3).
- Luhmann, Niklas 2009. Zur Komplexität von Entscheidungssituationen. *Soziale Systeme* 15(1), 3–35.

- Marsh, Robert R. 2009. Discernment of Spirits: A Cosmological View. *The Way* 48(1), 9–24.
- McGinn, Bernard 1993. The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline. *Christian Spirituality Bulletin* 1(2), 2–10.
- McGrath, Alister E. 2013. *Christian Spirituality: An Introduction*. Oxford, Malden: Blackwell.
- Megyer, Eugene 1981. Theological Trends: Spiritual Theology Today. *The Way* 21(1), 55–67.
- Meures, Franz 1990. "Gottes Willen suchen gemäß dem Ziel unserer Berufung": Zum Prozess einer geistlichen Entscheidungsfindung in Gemeinschaft. *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien* 40(56), 29–48.
- Meures, Franz 2006. Unterscheidung der Geister in den Satzungen der Gesellschaft Jesu. *Geist und Leben* 79(4), 261–275.
- Mintzberg, Henry, Raisinghani, Duru & Theoret, Andre 1976. The Structure of "Unstructured" Decision Processes. *Administrative Science Quarterly* 21(2), 246.
- Mulder, Martin 2007. Competence - the Essence and Use of the Concept in ICVT. *European Journal of Vocational Training* 40(1), 5–21.
- Nikolova, Roumiana, u.a. 2007. Das Berliner Modell religiöser Kompetenz: Fachspezifisch – Testbar – Anschlussfähig. *Zeitschrift für Religionspädagogik* 6(2), 67–87.
- Nouwen, Henri J. 2013. *Discernment: Reading the Signs of Daily Life*. First HarperCollins. New York: HarperOne.
- Ó Murchadha, Felix 1999. *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung: Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach "Sein und Zeit"*. Würzburg: Königshausen & Neumann. (Epistemata Reihe Philosophie, 246).
- O'Keefe, Mark 1995. *Becoming Good, Becoming Holy: On the Relationship of Christian Ethics and Spirituality*. New York: Paulist Press.

- Olivier, Jill 2012. *Review and Evaluation of the Salvation Army's Asia-Pacific Regional Facilitation Team Project*. Oslo.
- Olsen, Charles M. 1995. *Transforming Church Boards into Communities of Spiritual Leaders*. Washington, D.C.: Alban Institute.
- Orsy, Ladislav 1973. Toward a Theological Evaluation of Communal Discernment. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 5(5), 139–196.
- Osmer, Richard R. 2008. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Osmer, Richard R. 2011. Practical theology: A Current International Perspective. *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 67(2).
- Ou, Li 2009. *Keats and negative capability*. London: Continuum.
- Outler, Albert C. 1964. *John Wesley*. New York: Oxford University Press.
- Padberg, John W. 2009. *Decree 11: Union of Hearts and Minds in the Society: General Congregation 32*. URL: [http://s3.amazonaws.com/bc-iajs-wordpress-uploads.bc.aws.avalonconsult.net/prod/wp-content/uploads/2017/10/29132919/1975\\_Decree11GC32.pdf](http://s3.amazonaws.com/bc-iajs-wordpress-uploads.bc.aws.avalonconsult.net/prod/wp-content/uploads/2017/10/29132919/1975_Decree11GC32.pdf) [Stand 2018-05-02].
- Pallant, Dean 2012. *Keeping faith in faith-based organizations: A practical theology of Salvation Army Health Ministry*. Eugene: Wipf & Stock.
- Pallant, Dean 2019. *To be like Jesus!: Christian Ethics for a 21st-Century Salvation Army*. London: Salvation Books.
- Pallant, Dean 2020. E-Mail an Knecht Stephan, 2020.
- Pathrapankal, Joseph 2005. *Time and History: Biblical and Theological Studies*. Eugene: Wipf and Stock.
- Pattison, George 2013. *"The Heart could never speak": Existentialism and Faith in a Poem of Edwin Muir*. Eugene: Cascade Books.
- Paver, John E. 2016. *Theological Reflection and Education for Ministry: The Search for Integration in Theology*. London: Routledge. (Explorations in practical, pastoral, and empirical theology).



- Pavlou, Maria 2012. Pindar and the Reconstruction of the Past, in Marincola, John (Hg.): *The Greeks and their pasts in the Archaic and Classical Ages*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press. (Edinburgh Leventis studies, 6), 95–112.
- Peng-Keller, Simon 2012. Geistreiche Theologie zu geistbestimmtem Leben?: Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie, in Kunz, Ralph (Hg.): *Spiritualität im Diskurs: Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich. (Praktische Theologie im reformierten Kontext, 4), 37–53.
- Pfister, Hans-Rüdiger, Jungermann, Helmut & Fischer, Katrin 2017. *Die Psychologie der Entscheidung: Eine Einführung*. 4. Aufl. Berlin, Heidelberg: Springer. (Lehrbuch).
- Platon 1854. *Parmenides: Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen*. Leipzig: Engelmann.
- Platon 2005. *Die Werke vollständig in deutscher Sprache*. Markgröningen. URL: [http://www.opera-platonis.de/Platon\\_Werke.pdf](http://www.opera-platonis.de/Platon_Werke.pdf) [Stand 2019-01-03].
- Polak, Regina 2006. Ignatius von Loyola: Deliberatio primorum Patrum, in Baier, Karl & Sinkovits, Josef (Hg.): *Spiritualität und moderne Lebenswelt*. Wien: Lit. (Austria, Theologie, 1), 286–293.
- Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz 1988. *Das offizielle Direktorium zum Exerzitienbuch vom Jahre 1599*. (Geistliche Texte). Frankfurt.
- Pseudo-Dionysius Aeropagita 1857. Brief III, in Migne, Jacques-Paul (Hg.): *Patrologia Graeca*. Paris.
- Rahner, Hugo 1956. "Werdet kundige Geldwechsler!": Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister. *Gregorianum* 37(3), 444–483.
- Reimer, Dalton 1990. Phases in Problem Solving: A Biblical Model for the Christian Community. *Direction* 19(2), 3–17.
- Repschinski, Boris 2004. *Ignatianische Spiritualität: Die Wahl und die Unterscheidung der Geister in den Exerzitien des Ignatius von Loyola*. URL: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/456.html#ch31> [Stand 2018-04-21].

- Ricoeur, Paul 2007. *Zeit und Erzählung: Zeit und historische Erzählung*. 2. Aufl., 3 Bde. München: Fink. (Übergänge, 1).
- Rief, Stefan 2015. *Methode zur Analyse des Besprechungsgeschehens und zur Konzeption optimierter, räumlich-technischer Infrastrukturen für Besprechungen*. Stuttgart: Fraunhofer. (Schriftenreihe zu Arbeitswissenschaft und Technologiemanagement, 25).
- Robinson, Haddon W. 1998. *Decision-making by the Book: How to Choose Wisely in an Age of Options*. Grand Rapids: Discovery House.
- Ruthenberg, Trevor J. 2005. *Contemporary Christian Spirituality: Its Significance for Authentic Ministry*. Pretoria: University of South Africa.
- Rychen, Dominique S. & Salganik, Laura H. 2003. A Holistic Model of Competence, in Rychen, Dominique S. (Hg.): *Key competencies for a successful life and a well-functioning society*. Seattle: Hogrefe & Huber, 41–62.
- Sampaio Costa, Alfredo 2003. The 'Times' of Ignatian Election: The Wisdom of the Directories. *The Way* 42(4), 73–88.
- Schlosser, Marianne 2015. *Die Gabe der Unterscheidung: Texte aus zwei Jahrtausenden*. 2. Aufl. Sankt Ottilien: EOS.
- Schmohl, Tobias 2016. *Persuasion unter Komplexitätsbedingungen: Ein Beitrag zur Integration von Rhetorik- und Systemtheorie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schneiders, Sandra 1989. Spirituality in the Academy. *Theological Studies* 50(4), 676–697.
- Schneiders, Sandra 2000. Religion and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners? *The Santa Clara Lectures* 6(2), 1–26.
- Schneiders, Sandra 2005. The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline, in Dreyer, Elizabeth & Burrows, Mark S. (Hg.): *Minding the Spirit: The study of Christian spirituality*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 5–24.

- Scorgie, Glen G. 2011. Overview of Christian Spirituality, in Scorgie, Glen G., u.a. (Hg.): *Zondervan dictionary of Christian spirituality*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 27–33.
- Sheldrake, Philip 1995. *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*. 2. Aufl. Maryknoll NY: Orbis Books.
- Sheldrake, Philip 1999. The study of spirituality. *The Way* 39(2), 162–172.
- Sheldrake, Philip 2001. *Spaces for the Sacred: Place, Memory and Identity*. London: SCM Press. (The Hulsean Lectures, 2000).
- Sheldrake, Philip 2013. *Spirituality: A Brief History*. 2. Aufl. Chichester: Wiley-Blackwell. (Blackwell Brief Histories of Religion).
- Simon, Herbert A. 1959. Theories of Decision-Making in Economics and Behavioral Science. *The American Economic Review* 49(3), 253–283.
- Simon, Herbert A. 1993. Decision Making: Rational, Nonrational, and Irrational. *Educational Administration Quarterly* 29(3), 392–411.
- Simpson, Peter & French, Robert 2016. Negative Capability and the Capacity to Think in the Present Moment: Some Implications for Leadership Practice. *Leadership* 2(2), 245–255.
- Simpson, Peter, French, Robert & Harvey, Charles E. 2017. Leadership and negative capability. *Human Relations* 55(10), 1209–1226.
- Sipiora, Phillip 2002. Kairos: The Rhetoric of Time and Timing in the New Testament, in Sipiora, Phillip & Baumlin, James S. (Hg.): *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*: State University of New York Press, 114–127.
- Smith, Gordon T. 2009. Learning to Listen: The Relationship View, in Huffman, Douglas S. (Hg.): *How then should we choose?: Three views on God's will and decision making*. Grand Rapids: Kregel Publications, 175–233.
- Smith, John E. 1969. Time, Times, and the 'Right Time': Chronos and Kairos. *The Monist* 53(1), 1–13.

- Smith, John E. 2002. Time and Qualitative Time, in Sipiora, Phillip & Baumlin, James S. (Hg.): *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*: State University of New York Press, 46–57.
- Spohn, William C. 2005. Christian Spirituality and Theological Ethics, in Holder, Arthur G. (Hg.): *The Blackwell companion to Christian spirituality*. Oxford, Malden: Blackwell. (Blackwell companions to religion), 269–285.
- Stanley, Charles F. 2019. *Will of God: Understanding and Pursuing His Ultimate Plan for Your Life*: Howard Books.
- Stavridis, Glenn B. 2001. An Overview of the Value and Effect of an Integration of Christian Spirituality and Ethics. Master Thesis. University of South Africa.
- Steffensky, Fulbert 2010. *Schwarzbrot-Spiritualität*. Stuttgart: Radius.
- Steinforth, Thomas 2016. Entscheidungsfindung und Spiritualität, in Fischer, Michael, u.a. (Hg.): *Entscheidungen im Management christlicher Organisationen*. Freiburg im Breisgau: Lambertus. (Identität und Auftrag, 1), 157–166.
- Strauß, Botho 1992. *Beginnlosigkeit: Reflexionen über Fleck und Linie*. München, Wien: Hanser.
- Sultana, Ronald G. 2009. Competence and Competence Frameworks in Career Guidance: Complex and Contested Concepts. *International Journal for Educational and Vocational Guidance* 9(1), 15–30.
- Sweeney, Conor 2015. *Sacramental Presence after Heidegger: Onto-theology, Sacraments, and the Mother's Smile*. Eugene: Cascade Books. (Veritas, 14).
- Switek, Günter 1976. Geistliche Unterscheidung in Gemeinschaft: Möglichkeiten und Grenzen. *Geist und Leben* 49(6), 445–457.
- Teilhard de Chardin, Pierre 1968. *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life*. New York: Harper & Row.
- Tetlow, Joseph A. 2016. *Always discerning: An Ignatian Spirituality for the new Millennium*. Chicago: Loyola Press.

- Thaidigsmann, Edgar 2011. *Einsichten und Ausblicke: Theologische Studien*. Berlin: Lit. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 61).
- The Salvation Army International Headquarters 2006. *Mission in Community: The Salvation Army's Integrated Mission*. London: The Salvation Army.
- The Salvation Army International Headquarters 2010. *Building Deeper Relationships: Using Faith-Based Facilitation*. London: The Salvation Army.
- The Salvation Army International Headquarters 2016. *Journey of Renewal: The Accountability of the Salvation Army*. London: Salvation Books.
- The Salvation Army International Headquarters 2018. *Let's talk about married life: Conversation Guide*. London: The Salvation Army.
- Thompson, Judith, Pattison, Stephen & Thompson, Ross 2008. *SCM Studyguide to Theological Reflection*. London: SCM.
- Tillich, Paul 1967. *Systematic Theology*, 3 Bde. Chicago: University of Chicago Press.
- Todd, Andrew 2004. *How, in practice – and especially in ministry – can people be encouraged to reflect theologically, and what methods might be used?* Llandaff.
- Toner, Jules 1971. A Method for Communal Discernment of God's Will. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 3(4).
- Toner, Jules 1974. The Deliberation That Started the Jesuits: A Commentario on the *Deliberatio primorum Patrum*, Newly Translated, with a Historical Introduction. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 6(4), 179–213.
- Toner, Jules 2003. Discernment in the Spiritual Exercises, in Birkenhauer, Henry F. & Dister, John E. (Hg.): *A New introduction to the Spiritual exercises of St. Ignatius*. Eugene: Wipf and Stock Pub, 63–72.
- Tracy, David 2001. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Travis, Steve & Wanduragala, Randini 2012. *The Salvation Army Global Organisational Capacity Building Initiative End of Project Evaluation: Final Report*. Oslo: Norad.

- United Methodist Church (U.S.) 2016. *The book of discipline of the United Methodist Church, 2016*. Nashville, Tennessee: The United Methodist Publishing House.
- Viau, Marcel 1998. Les discours sur Dieu comme artefacts, in Beaudé, Pierre-Marie (Hg.): *Le christianisme dans la société: Actes du colloque international de Metz (Mai 1995)*. Paris: Cerf; Les Presses de l'Univ. de Laval, 61–84.
- von Balthasar, Hans Urs 1958. Spiritualität. *Geist und Leben* 31(5), 340–352.
- Waaijman, Kees 2001. Der Weg - Grundmotiv der Spiritualität, in Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (Hg.): *"Lasst euch vom Geist erfüllen!" (Eph 5,18): Beiträge zur Theologie der Spiritualität*. Münster: Lit. (Theologie der Spiritualität. Beiträge, 4), 31–57.
- Waaijman, Kees 2002. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven: Peeters.
- Waaijman, Kees 2013. Discernment - The Compass on the High Sea of Spirituality. *Acta Theologica* 32(17), 13–24.
- Waldmüller, Bernhard 2008. *Gemeinsam entscheiden*. Würzburg: Echter. (Ignatianische Impulse, 27).
- Walterscheid, Heinz 1996. *Effektivität computergestützter Management-Entscheidungsprozesse*. Wiesbaden: Gabler. (Gabler Edition Wissenschaft).
- Weinert, Franz E. 2002. Vergleichende Leistungsmessung in Schulen - eine umstrittene Selbstverständlichkeit, in Weinert, Franz E. (Hg.): *Leistungsmessungen in Schulen*. Weinheim: Beltz. (Beltz Reihe Pädagogik), 17–31.
- Whitehead, James D. & Whitehead, Evelyn E. 1995. *Method in ministry: Theological reflection and Christian ministry*. 2. Aufl. Franklin: Sheed & Ward.
- Wimmer, Norbert 2010. *Dynamische Verwaltungslehre*. 2. Aufl. Wien: Springer-Verlag. (Springers Handbücher der Rechtswissenschaft).
- Witte, Eberhard 1972. Field Research on Complex Decision-making Processes - the Phase Theorem. *International Studies of Management & Organization* 2(2), 156–182.

- Wollbold, Andreas 1999. "Von der Linie zum Fleck": Pastoraltheologie als Hilfe zur Entscheidungsfindung. *Zeitschrift für katholische Theologie* 121(2), 177–191.
- Yaconelli, Mark 2014. *Contemplative Youth Ministry: Practising the Presence of Jesus with Young People*. London: SPCK.
- Zerfass, Rolf 1974. Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in Klostermann, Ferdinand, Zerfass, Rolf & Bertsch, Ludwig (Hg.): *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser, 164–177.
- Ziermann, Christoph 2004. *Platons negative Dialektik: Eine Untersuchung der Dialoge "Sophistes" und "Parmenides"*. Würzburg: Königshausen & Neumann. (Epistemata : Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, 357).
- Zimmerling, Peter 2010. *Evangelische Spiritualität: Wurzeln und Zugänge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zindel, Daniel 2003. *Geistesgegenwärtig führen: Spiritualität und Management*. Seewis: Scesaplana.