

Karl Baier

Modelle der Meister-Schüler-Beziehung im Christentum

The article starts by discussing the concept of the master in modern religion and several scholarly definitions of the relationship between religious master and disciple. It then goes back to the starting point of the master/disciple discourse within Christian spirituality: the relationship between Jesus and his disciples as pointed out in the New Testament. The two basic models of master/disciple-relationship in Christianity, strict hierarchy and obedience on the one side and an almost mutual relationship of spiritual friendship on the other side, both

root themselves in biblical traditions. These basic options intermingle and differentiate into several historical paradigms: the desert fathers, the cloistral model, spiritual direction in Early Modern Times as developed by Francis de Sales and Ignatius of Loyola and the critical protestant attitude towards spiritual direction. Within the ecumenical oriented contemporary spiritual direction the former masters eventually become spiritual coaches. The master/disciple relationship transforms itself into professionalized counselling.

Der Meister in der Religion der Moderne

Das Bild des religiösen Meisters wurde in der Moderne in erster Linie durch den Okkultismus geprägt. Helena Petrovna Blavatsky schuf den einflussreichen Mythos eines Geheimbundes von Meistern, die in die esoterische Urweisheit eingeweiht sind, okkulte Kräfte besitzen und im Verborgenen die Weltgeschichte lenken. Das Erreichen magischer Fähigkeiten und mystischer Erfahrung wurde von der Einweihung durch Meister abhängig gemacht, was die Sehnsucht nach ihnen schürte und der Überzeugung von der spirituellen Bedeutung der Meister-Schüler-Beziehung Vorschub leistete.¹ In der Folge wurden die Berühmtheiten der Religionsgeschichte als Meister interpretiert.² Vom Beginn des 20. Jahrhunderts an nahm außerdem die Zahl von Lehrern asiatischer und westlicher Herkunft mit Meisteranspruch stetig zu. Sie erlangten als Gurus diverser Gemeinschaften und Schulen Berühmtheit und wurden teilweise auch wegen ihres autoritären Betragens heftig kritisiert.

Der Meister als religionswissenschaftliche Kategorie

Die wachsende Bedeutung des Meister-Topos führte dazu, dass auch die Religionswissenschaft sich seiner annahm. Als Pionierleistung gilt Joachim Wachs Abhandlung *Meister und Jünger*.³ Wachs Konzept knüpft an Max Webers Typus des „exemplarischen Propheten“ an, der anderen am Beispiel seines Lebens den Weg zum Heil zeigt, während die „ethischen Propheten“ als Verkünder göttlicher Gebote und Normen auftreten.⁴ Wach setzt aber nicht wie Weber beim Charisma, sondern beim Berufungsbewusstsein des Meisters an.⁵ Außerdem unterscheidet er zwischen Prophet und Meister.⁶ Nur bei letzterem sei die Ausführung seiner Mission untrennbar an die Person gebunden.

Wachs Typus des Meisters wird wie Webers Typus des Propheten nur von Religionsstiftern und Reformatoren erfüllt, was dem heute gängigen Verständnis widerspricht, das auch Meister kennt, die nicht erneuernd tätig sind, sondern nur die Spiritualität einer bestehenden Religion oder Bewegung glaubwürdig verkörpern.

Catherine Cornille geht anders als Weber und Wach von der Selbsttranszendenz des Schülers in der Meister-Schüler-Beziehung aus, die vor allem in mystischen Traditionen von zentraler Bedeutung sei.⁷ Die charismatische, zur Hingabe motivierende Autorität des Meisters basiert für Cornille auf als heilig geltenden Qualitäten, die ihm zugeschrieben werden, wie eine große Nähe zur absoluten Wirklichkeit, Selbstbeherrschung, Gleichmut und Mitgefühl etc.⁸ Der Meister repräsentiert das Verständnis, das in einer Gemeinschaft in Bezug auf spirituelle Reife ausgebildet wurde, wobei sich nach Cornille neben traditionsspezifischen auch viele universale Züge feststellen lassen.⁹

Im Einklang mit Weber und Wach beschreibt sie die Autorität des Meisters als unabhängig von offizieller Autorität und institutionellen Kontrollen. In Traditionen mit zentralen institutionellen und doktrinären Steuerungsorganen stellt die Autorität des Meisters eine potentielle Herausforderung und Bedrohung für die Amtsautorität dar.¹⁰ Dies lässt sich in der Tat gut an Beispielen aus Judentum, Christentum und Islam belegen.

Cornille kontrastiert den Typus des Meisters mit dem des Heiligen, des Lehrers und des Therapeuten.

„The spiritual master may be seen as a saint become teacher. While the teacher is responsible for the transmission of an objective body of knowledge, the master transmits his personal religious experience [...]. This personal dimension of the master-disciple relationship in turn may be compared to that of the therapist-patient relationship. Yet, while the therapist is meant to lead the patient to what is generally considered to be mental health, the state or experience to which the master leads the disciple is often said to be radically discontinuous with the so called ‚normal‘ states of knowing, feeling and functioning.“¹¹

Fasst man die religionswissenschaftlichen Ansätze zusammen, so ergibt sich folgendes Bild des religiösen Meisters: Es handelt sich um einen charismatischen Vermittler von Selbsttranszendenz und religiöser Erfahrung, der v. a. durch Face-to-Face-Kommunikation

lehrt, in der er Eigenschaften zu Tage legt, die ihn zum Vermittler absoluter Wirklichkeit qualifizieren. Die persönliche Präsenz und die vom Meister vorgelebte Lebensauffassung haben Vorrang vor der Weitergabe von Doktrinen, obwohl das lehrhafte Element nicht fehlt. Die Meister-Schüler-Beziehung ähnelt einer Psychotherapie, verfolgt jedoch ein anderes Ziel.

Die Religionsvermittlung durch eine Meisterfigur entspricht der Individualisierung und dem Erfahrungsbezug moderner Religiosität. Hier locken eine Intensität und Tiefe, die über die Beziehungen zu amtlichen Religionsvermittlern hinausgehen. Andererseits vertragen sich charismatische Autorität und die ihr entsprechenden Formen der Hingabe an den Meister nicht leicht mit dem Ethos moderner Gesellschaften, das die Autonomie des Einzelnen betont, Autorität nüchtern funktional betrachtet und gegenüber der sozialen und psychologischen Dynamik, die von nicht rational legitimierbaren Führungsgestalten ausgelöst wird, Misstrauen hegt.¹²

Der moderne Meister-Schüler-Diskurs lebt von diesen Spannungen und von der Suche nach verantwortbaren Formen mystagogischer Lehrer-Schüler-Beziehungen. Vor diesem Hintergrund gehe ich nun auf Modelle der Meister-Schüler-Beziehung in der christlichen Tradition ein.

Jesus ein „Meister“?

Die Meinungen der Forscher gehen bezüglich der zeitgenössischen Jesusbilder und Jesu Selbstverständnis weit auseinander. Ben Witherington III fand in der Literatur Jesus als eschatologischen Propheten, sozialpolitischen Auführer, jüdischen Rabbi, Weisheitslehrer, bäuerlich-jüdischen Kyniker und erwarteten Messias.¹³ Die Liste ließe sich fortsetzen.

Es existiert kein Synonym zum deutschen Begriff „Meister“ in den Schriften des NT. Die Titel „Rabbi“ („Großer, Gebieter, Herr“, z. B. Mk 9, 5; 11, 21; 14, 45; Joh 3, 2; 4, 31) bzw. „Rabbuni“ („mein Rabbi“, Mk 10, 51; Joh 20, 16), mit denen Jesus – wie auch Johannes der Täufer – in einem Teil der Jesusüberlieferung angesprochen wird, kommen ihm wohl am nächsten.¹⁴ Als griechisches Äquivalent für „Rabbi“ verwendet das NT meist *didáskalos*, also Lehrer (Joh 1, 38; Mt 8, 19; 9, 11; 10, 24–25; 22, 16, 24, 36; 23, 8; 26, 18 u. ö.). Jesu Tätigkeit als Rabbi wird zusammenfassend mit dem Verb *didásko*, „lehren“ bezeichnet. Entsprechend heißen die Jünger *mathetaí*, „Schüler“ bzw. „Lernende“. Besonders im Matthäus-Evangelium spielt Jesus als der einzig wahre Lehrer und sein Verhältnis zu den Schülern eine zentrale Rolle.¹⁵

Der Typus des ordinierten Schriftgelehrten, den man später mit dem Titel „Rabbi“ verband, bildete sich erst nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. heraus. Zu Jesu Lebzeiten war mit dem Titel keine elaborierte Institution verbunden. Um ihn zu erwerben, brauchte man weder eine bestimmte Ausbildung zu absolvieren, noch einer Schule anzugehören. Ein Schriftkundiger oder Pharisäer wurde zum Rabbi, wenn andere

und besonders Schüler ihn als solchen ansprachen und seinen Rat sowie seine Auslegung der heiligen Schriften schätzten. Jesus entsprach in vielem einem Rabbi in diesem Sinn. Doch bestehen auch eine Reihe signifikanter Unterschiede zum herkömmlichen Rabbi.¹⁶ Während der Rabbi normalerweise von den Schülern ausgewählt wurde, verhielt es sich bei Jesus umgekehrt. Außerdem verlangte er von den engeren Anhängern, dass sie ihre bisherigen sozialen Bindungen aufgaben und mit ihm die Lebensweise eines Wanderpredigers ohne festen Wohnsitz annahmen. Die Schüler werden in den Berufungserzählungen aufgefordert, ihm „nachzugehen“ (gr. *opiso*), was durchaus im wörtlichen Sinn zu verstehen ist. Von daher stammt der Terminus „Nachfolge“ zur Charakterisierung der Beziehung zu Jesus.¹⁷ Das physische Nachfolgen geschieht, um die Worte Jesu und den darin enthaltenen Willen Gottes „zu hören und zu tun“ (Mt 7, 24 u. ö.). Im NT steht dafür öfter das gr. *hypakoé* („Gehorsam“), eine Vokabel, die in der LXX als Übersetzung für das hebr. *sme* (*shama*, „hören“) verwendet wird. Gehorsam spielt in den späteren christlichen Meister-Schüler-Traditionen eine wichtige Rolle, wobei die Gehorsamsforderung unterschiedlich streng ausgelegt wird. Das reicht von „der Wahrheit aus Einsicht folgen“ (Gal 5, 7 und Röm 2, 8) bis zu der Forderung kritikloser und prompter Erfüllung erteilter Anweisungen (siehe unten).

Jesus lehrte mündlich und situationsbezogen, in bildhafter Sprache und Gleichnissen. Er sprach mit großem Sendungsbewusstsein und provozierte damit die religiösen Eliten.¹⁸ Offenbar sieht er sein eigenes Auftreten im Zusammenhang mit einer anbrechenden Endzeit, in der die bisherige Geschichte zum Abschluss kommt und das verheißene Gottesreich herannaht.¹⁹ Die von ihm berichteten Wunder und Heilungen sind als Demonstration seiner Vollmacht als endzeitlicher prophetischer Lehrer zu verstehen.

Außer durch sein Wort lehrt Jesus durch Zeichenhandlungen, ja sein gesamtes Leben wird im NT als Darstellung der erlösenden Nähe des Gottesreiches gezeichnet. Das Vorleben erkannter Wahrheit unter Einbeziehung performativer Elemente kann nach obiger Definition als Charakteristikum eines religiösen Meisters betrachtet werden. Auch beim Lernen der Schüler Jesu steht die Aneignung kognitiver Inhalte nicht im Vordergrund. Die Nachfolge zielt auf das Heil des ganzen Menschen (*soteria*), d. h. auf ein von Gottes Gnade erfülltes, sinnvolles und letztlich ewiges Leben. Auch diesbezüglich entspricht Jesu Wirken dem Typus des religiösen Meisters.

Er unterweist die Schüler nicht nur darin, was es heißt, im Gottesreich das wahre Leben zu finden, sondern setzt sie zur Proklamation der Gottesherrschaft ein.²⁰ In der Lebensgemeinschaft mit ihm lernen sie selbst Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben und Segen zu spenden. Die soziale Form des Kreises von engsten Schülern, der nach außen werbend tätig ist und das Charisma des Meisters in eine losere Gruppe von Sympathisanten und Unterstützern trägt, sowie die krisenhafte Transformation solcher Kreise nach dem Tod des Meisters hat schon Wach als typisch für Meister-Schüler-Beziehungen thematisiert.²¹

Es gibt im NT die Tendenz, die Göttlichkeit des vom Geist Gottes erfüllten Rabbi Jesus herauszustreichen und die Vollmacht, Lehrmeister zu sein, im strengen Sinn nur

Gott selbst und dem Auferstandenen zuzusprechen. In Mt 23, 5–7 kritisiert Jesus andere Rabbis, die ihre Frömmigkeit zur Schau stellen und sich mit ihrem Titel brüsten.

„Alles, was sie tun, tun sie nur, damit die Menschen es sehen: Sie machen ihre Gebetsriemen breit und die Quasten an ihren Gewändern lang, bei jedem Festmahl möchten sie den Ehrenplatz und in der Synagoge die vordersten Sitze haben und auf den Straßen und Plätzen lassen sie sich gern grüßen und von den Leuten Rabbi [im gr. Original steht *rabbi*] nennen.“

Er fährt dann an die Jünger gewandt fort:

„Ihr aber sollt Euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister [*didáskalos*], ihr alle aber seid Brüder. [...] Auch sollt ihr Euch nicht Lehrer [*kathegetái*] nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer [*kathegetés*], Christus. Der Größte unter Euch soll euer Diener sein.“ (Mt 23, 8–11)

Die moderne Exegese versteht diese Stelle als Kritik des Matthäus an Zuständen in seiner Gemeinde.²² Sie hat eine bemerkenswerte Wirkungsgeschichte. Augustinus verknüpft sie in *De magistro* mit platonischer Erkenntnistheorie und entwickelt daraus eine Lern- und Lehrtheorie von großem Einfluss in Westeuropa. Ein Grundgedanke dieser Abhandlung besagt, dass das zur Erkenntnis der Wahrheit befähigende Wort Gottes in jedem Menschen der wahre Lehrmeister ist. Dieser Ansatz wird von Thomas von Aquin aufgenommen. Thomas schreibt in seiner Quaestio *De magistro*:

„[...] prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum ut ei principalitatem magisterii attribuamus quae Dei competit, quasi in hominem sapientia spem ponentes et non magis de his quae ab homine audimus divinam veritatem consulentes quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem qua de omnibus possumus iudicare.“²³

Er führt aus, dass Menschen nur insofern Lehrmeister sein können, als sie das innere Licht der Wahrheit unterstützen, das bereits in der Tiefe des Geistes ihrer Schüler leuchtet. Sie sind nicht die Ursache des Lichtes der Vernunft, also der Fähigkeit des Menschen, die Wirklichkeit zu erkennen. Es wurde von Gott eingegeben und ist für Thomas wie für Augustinus identisch mit Christus als dem Wort Gottes. Deshalb ist Gott allein der wahre Meister, der jeden menschlichen Geist von innen erleuchtet und nicht darauf angewiesen ist, durch äußeren Unterricht zu belehren. Dieser Gedanke relativiert die Position menschlicher Meister und stärkt die intellektuelle und spirituelle Autonomie.

Ebenfalls in Richtung einer Verminderung des Autoritätsgefälles gehen biblische Stellen, nach denen Jesus die ganze Fülle seiner Erkenntnis und spirituellen Vollmacht an seine Schüler weitergibt. An diesen Stellen wird nicht Jesus bzw. seine Göttlichkeit in den Mittelpunkt gerückt, sondern Gott-Vater als Quelle all dessen, was Jesus empfing und

woran er seine Schüler in vollem Maß partizipieren lässt. In Joh 15, 14–15 sagt Jesus: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne Euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich Euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“ In dieselbe Richtung geht Gal 4, 6–7: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott.“

Die Beziehung zwischen Jesus und seiner Anhängerschaft bekommt an diesen Stellen amikale bzw. geschwisterliche Züge. Die Christen sind dazu bestimmt, ihm gleich gestaltet zu werden, damit er, wie es heißt, „der Erstgeborene unter so vielen Brüdern“ (Röm 8, 29) wird.

Aus den Aussagen des NT wurden die Rollenmodelle späterer spiritueller Meister-Schüler-Beziehungen abgeleitet. Christliche Meistergestalten beziehen sich immer in irgendeiner Weise auf das Vorbild Jesu Christi. Aus der Bibel lassen sich, wie gezeigt, sowohl die Erhabenheit des Meisters, sein Abstand von den Schülern wie auch partizipative Meister-Schüler-Beziehungen mit einer flachen Hierarchie ableiten.

Das Wüstenväter-Modell

Unter der Bezeichnung *abbas* (Vater) oder *amma* (Mutter) bezeichnete man im 4.–6. Jahrhundert heilige Männer und Frauen, allen voran Mönche und Nonnen, die in der ägyptischen Wüste in Einsiedeleien lebten und in spirituellen Angelegenheiten als Lehrer fungierten.²⁴

Damals hatte sich innerhalb der christlichen Gemeinden bereits eine feste hierarchische Ämterstruktur mit dem Bischof an der Spitze etabliert. Die Meister der Askese bildeten eine Elite mit Außenseiterposition, die sich um der religiösen Übung willen von der Gemeindeordnung distanzierte und deren Stellung zur Ämterhierarchie zunächst nicht klar definiert war.²⁵ Zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert kam es regelmäßig zu Spannungen und Versöhnungsversuchen zwischen beiden Formen religiöser Autorität.²⁶ Das Konzil von Chalcedon (451) regelte die Verhältnisse und unterstellte die Mönche und Nonnen der Oberhoheit des Ortsbischofs. Die Unabhängigkeit der Äbte wurde eingeschränkt, ohne dass ihr Freiheitsspielraum gänzlich verloren ging. Die offizielle Anerkennung der Lehren der Wüstenväter kam etwas später durch das *Decretum Gelasianum* (6. Jahrhundert). Darin wird festgehalten, dass die *Vitae Patrum*, also die Bücher über das Leben und die Lehren der Mönchsväter und -mütter, von der Kirche mit Ehren als gültige Lehre angenommen werden.²⁷ Die Erwähnung des Titels „Vater“ in diesem Zusammenhang bestätigt indirekt, dass für diesen Ehrentitel und die mit ihm verbundenen Tätigkeiten keine Ordination nötig ist. Die meisten der in den *Vitae Patrum* erwähnten Väter waren keine ordinierten Priester.

Voraussetzung für die Anerkennung als *abbas* oder *amma* waren Jahre der Übung in der Wüste, in denen man die Reinheit des Herzens erwarb und zum *pneumatophóros*, zum Träger des Hl. Geistes, wurde. Um Anachoreten mit gutem Ruf sammelten sich Schüler, die sich in nahegelegenen Zellen niederließen.²⁸ Die Beziehung zu den Vätern bzw. Müttern war zeitlich begrenzt. Man suchte sie sich selbst aus und durfte wechseln, auch wenn davor gewarnt wird, dies oft zu tun.

Die Unterweisung fand in erster Linie in Gestalt von Gesprächen statt. Der Kontakt begann mit der rituellen Bitte „Vater, gib mir ein Wort!“ Wort (*rhêma*, *lógion*) bedeutet in diesem Zusammenhang die spirituelle Unterweisung.²⁹ Darüber, wie strikt der Gehorsam gegenüber dem Vater zu sein hatte, gehen die Meinungen auseinander. Es kam wohl sehr auf den jeweiligen *abbas* und die Person des Schülers an.

Die Aussprüche, die auf die Anfrage des Schülers hin ergehen, sind klare situations- und personenbezogene Antworten auf praktische Fragen, die in Gestalt von Spruchweisheiten auch das Typische, Allgemeinmenschliche an der jeweiligen Situation aufzeigen.

Neben den Fragen, die man an den *abbas* stellte, und seinen Antworten darauf gab es die wichtige Disziplin der *exagóreusis*, des Offenlegens der eigenen Gedanken vor dem *abbas*, das freiwillig erfolgte und auf dem Vertrauen gegenüber dem Meister beruhte.³⁰ Für die Analyse der inneren Zwänge und Widerstände ihrer Schüler stand den gebildeten Asketen eine differenzierte Lasterlehre zur Verfügung, die Einsichten der modernen Psychotherapie vorwegnimmt.³¹ Die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister (*diákrisis pneumáton*), d.h. zu evaluieren, inwiefern die Gedanken, Erfahrungen und Haltungen der Schüler in die Irre oder auf den Heilsweg führen, galt in Bezug auf die Unterweisung als das wichtigste Charisma geistlicher Führung.

Ziel der Beziehung zum *abba* bzw. zur *amma* war das Erlangen von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, verklammert im Motiv der Erneuerung der Gottebenbildlichkeit, durch die der Mensch zum Ort der Gegenwart Gottes werden sollte. Die *Vitae Patrum* zeichnen die Väter und Mütter als demütige Menschen, die von ihren eigenen Schwächen und Sünden wissen. Sie werden in keiner Weise vergöttlicht.

Als Erbe des ägyptischen Wüstenmönchtums blieb die Figur des charismatischen Vaters (gr. *gerôn*, russ. *starets*, beides für „der Alte“) in den Orthodoxen Kirchen von großer Bedeutung.³² Gemeint sind damit erfahrene Kleriker, Mönche und Nonnen sowie Laien beiderlei Geschlechts, deren Autorität auf dem Ruf beruht, ein reines Leben zu führen, inneren Frieden gefunden zu haben und die Gabe der geistlichen Führung zu besitzen. Sie können nicht von einer kirchlichen Autorität eingesetzt werden, sondern nur von der Gemeinde der Gläubigen. Manchmal ernennt auch ein anerkannter *starets* einen Nachfolger, so dass eine Linie spiritueller Meister entsteht.

Es kommt vor, dass ein *starets* die Beichte abnimmt, obwohl er nicht im Besitz der dafür erforderlichen Ordination ist, was an den alten Brauch der *exagóreusis* erinnert. Spannungen zwischen den *staretsy* und der Priesterschaft können entstehen, wenn sie in ihren Lehren andere Akzente setzen als der Ortspriester.

Von Seiten der Schüler wird strenger Gehorsam erwartet. So führen etwa die Mönche Kallistos und Ignatios (14. Jahrhundert) im 14. Kap. ihrer Centurie aus, dass das Gehen

auf dem Weg der *hesychia* (der mystischen Ruhe in Gott) nicht nur verlangt, alles Irdische loszulassen, sondern auch „die vollkommene Überlassung seiner selbst an einen anderen“³³ erfordert. Man solle sich einen spirituellen Führer suchen, der über Erkenntnis und Demut verfüge und ein „Lehrer nach dem Sinne Christi“ sei und ihn wie den leibhaftigen Vater behandeln.

„Von da an halte dich in deinem ganzen Wandel an seine Vorschriften; schau auf ihn nicht wie auf einen Menschen, sondern wie auf Christus selbst; wirf weit von dir jedes Mißtrauen und jeden Zweifel, ja sogar jede eigene Meinung und mit dem Wollen jedes Wünschen, und folge so einfach, Schritt für Schritt, deinem Lehrer, als ob dein eigenes Gewissen sein Spiegelbild wäre, das die kritiklose, vollständige Hingabe an den geistlichen Führer in ganzer Fülle widerstrahlt.“³⁴

Das eigene Gewissen wird hier als Letztinstanz entmachtet und soll sich ganz den Anweisungen des geistlichen Vaters unterwerfen. Ähnliche Forderungen nach kritiklosem Gehorsam wurden, wie wir gleich sehen werden, auch in der westlichen Kirche erhoben.

Das klösterliche Modell am Beispiel der Regula Benedicti

In den Klöstern, die sich im frühen Mittelalter gegenüber dem Einsiedlertum durchsetzen, wird das Asketentum institutionalisiert. Ich beschränke mich auf Anmerkungen zur Regula Benedicti (6. Jahrhundert), die, auch durch die Tatsache, dass sie vom Aachener Konzil (816–819) als verbindliche Mönchsregel vorgeschrieben wurde, bis ins Hochmittelalter und auch noch danach einzigartigen Einfluss hatte.

Die Rolle des *abbas* wird nun teilweise auf die Ordensregel übertragen, die die Lebensführung aller Ordensangehörigen nach demselben Muster reguliert. Eigenverantwortung und Individualität der Praxis werden dadurch reduziert. Die Funktion der persönlichen spirituellen Führung über den Abt bzw. die Äbtissin und in zweiter Linie auch dafür begabte Ältere (*seniores spirituales*) aus. Geistliche Meisterschaft mutiert zum institutionalisierten Amt des Klostersvorstehers. Verglichen mit anderen monastischen Regeln fällt die starke Betonung des Gehorsams auf. Gehorsam als spirituelle Disziplin im Dienst des individuellen Heilsweges wird kombiniert mit der Herrschaft des Abtes im Rahmen der Klosterorganisation.³⁵

Die Gestaltung der eigenen Praxis (soweit die Regel noch Spielraum dafür lässt) ist von der Erlaubnis der Oberen abhängig. Im Kap. 49, 8 heißt es etwa in Bezug auf die Fastenzeit:

„Was aber jeder als Opfer darbringt, muß er seinem Abt unterbreiten, damit es mit seinem Gebet und seiner Einwilligung geschieht; denn was ohne Erlaubnis

des geistlichen Vaters geschieht, gilt als Anmaßung und eitle Ruhmsucht, nicht als Verdienst. Deshalb soll man alles mit der Zustimmung des Abtes tun.“³⁶

Dieses Gehorsamsmodell wird dadurch theologisch legitimiert und überhöht, dass der Abt als Stellvertreter Christi gilt, der den Willen Gottes für die Klostersgemeinschaft repräsentiert. Man soll sich zu ihm wie zu Jesus Christus verhalten. Es wird promptes und freudiges Ausführen der Anweisungen erwartet. „Wie in einem einzigen Augenblick folgt in der Schnelligkeit der Furcht Gottes beides sofort aufeinander: der ergangene Befehl des Meisters und die vollbrachte Tat des Jüngers.“³⁷ Zu dem empfohlenen Verhalten dem Abt bzw. den *seniores spirituales* gegenüber gehört in Fortführung der Praxis der *exagóreusis* das Offenlegen schlechter Gedanken und Taten: „Auf der fünften Stufe der Demut bekennt der Mönch seinem Abt demütig alle bösen Gedanken, die sich in seinem Herz aufsteigen, und alles Böse, das er heimlich getan hat.“³⁸

Die massive äbtliche Autorität wird durch horizontale Strukturen etwas gemildert. Kapitel (Vollversammlung der Mönche) und Seniorenrat haben Mitspracherecht. „Ein weiteres horizontales Moment ergänzt die hierarchische Autoritätslinie: Der Gehorsam gilt auch in den gegenseitigen brüderlichen und schwesterlichen Beziehungen (RB 71)! In dieser horizontalen Erweiterung wird das Ge-horchen zum dialogischen Gehorsam als ‚Hören im Dialog‘.“³⁹ Hieran knüpft ein Aelred von Rievaulx mit seinem Konzept spiritueller Freundschaft an (siehe unten), das die vertikale Hierarchie abfedern konnte, insbesondere wenn es, wie im Fall Aelreds, von oben, nämlich von einem Abt propagiert wurde.

Zwar galt auch in den benediktinischen Klöstern die von Jesus vorgelebte Lehre, dass der Höchste der Diener der Niedrigeren sein soll. Die institutionelle Macht des zum Abt gewordenen *abbas* sollte in den Dienst an den Anderen gestellt werden. Die Bindung des Abtes an Regel und Evangelium sowie die horizontalen Strukturen der Klostersgemeinschaft dämmten jedoch die Möglichkeiten des Amtsmissbrauchs nur unzureichend ein. Der Einfluss der *Regula Benedicti* trug außerdem dazu bei, dass in christlichen Orden bis tief in das 20. Jahrhundert hinein fragloser Gehorsam und durchgängige Kontrolliertheit des Lebens ein höheres Gut als das Menschenrecht auf individuelle Freiheit und Privatsphäre darstellten.

Spirituelle Führung bei Franz von Sales und Ignatius von Loyola

Von Beginn des Mönchtums an gab es spirituellen Austausch zwischen den Klöstern bzw. Eremitagen und in der Welt lebenden Laien. Seit dem Spätmittelalter kommt es besonders im urbanen Bereich zur Intensivierung dieser Kontakte, da die Laien nun stärker als bisher an der aktiven Gestaltung ihres religiösen Lebens interessiert sind. Die vielen laikalen und semilaikalen Bewegungen zeugen davon. Wichtig ist diesbezüglich auch die vom Vierten Laterankonzil (1215) verordnete Pflichtbeichte, die eine Klerikalisierung

und Generalisierung der monastischen Offenlegung der eigenen Gedanken darstellt, die nun zum Bußsakrament verwandelt wurde.⁴⁰

Während der Katholischen Reform im 16. Jahrhundert und in der Gegenreformation wurde im Katholizismus die spirituelle Betreuung der Laien im Zusammenhang mit der Beichte organisiert. Vom 17. Jahrhundert an erschienen Handbücher zur spirituellen Theologie, die offenbar u. a. den Zweck hatten, angehenden Priestern das notwendige Wissen für diese Aufgabe zu vermitteln. Dass die Rolle des spirituellen Meisters einmal von Laien ausgeübt wurde, ist fast vergessen. Die Funktionen des Beichtvaters und spirituellen Führers sollen in ein und demselben Geistlichen vereint sein, allenfalls teilen sich zwei Priester diese Aufgaben, was jedoch wegen des darin angelegten Konfliktpotentials als problematisch erachtet wurde.

Ein im Katholizismus besonders einflussreiches Modell der Meister-Schüler-Beziehung entwickelte Franz von Sales (1567–1622).⁴¹ Er glaubte, dass alle Christen einen spirituellen Führer benötigen, um ein frommes Leben zu leben. „Willst du dich mit Vorbedacht auf den Weg der Frömmigkeit begeben, so such dir einen vortrefflichen Mann [*homme de bien*] als Führer und Berater [*guide et conduise*]. Das ist der dringlichste Rat, den ich dir geben kann.“⁴²

Franz von Sales überträgt das monastische Gehorsamsideal auf den Beichtvater und macht es zum Vorbild für die Laienspiritualität. Über die Rolle des spirituellen Führers schreibt er:

„Er soll dir aber wirklich wie ein Engel sein; das heißt: hast du ihn gefunden, so betrachte ihn nicht als gewöhnlichen Menschen; setze dein Vertrauen nicht auf seine Person noch auf sein menschliches Wissen, sondern auf Gott. Er wird dir seine Gunst erweisen und durch diesen Menschen zu dir sprechen, ihm das in Herz und Mund legen, was deinem Glück dient. Deshalb musst du auf ihn wie auf einen Engel hören, der vom Himmel herabgestiegen ist, um dich emporzuführen. Sprich mit ihm ganz offen, aufrichtig und einfach. Zeige ihm mit aller Klarheit das Gute wie das Böse in dir, ohne etwas zu verschleiern oder zu verheimlichen. So wird das Gute in dir erprobt und gefestigt, das Schlechte gebessert und geheilt.“⁴³

Man sieht an dieser Stelle das Bemühen, den spirituellen Führer als dem göttlichen Bereich zugehörig darzustellen, ohne ihn zu vergöttlichen.

Über die Funktion des Abnehmens der Beichte hinaus steht der spirituelle Führer den Schülerinnen und Schülern in schwierigen Situationen bei und hilft, bei überschwänglichen religiösen Erfahrungen den Bodenkontakt zu behalten.

Das Verständnis der Meister-Schüler-Beziehung, das Franz vertritt, sieht vor, dass das Macht-Gefälle und die Gehorsamspflicht des Schülers durch wechselseitige Liebe und eine starke Freundschaft ausbalanciert werden. Mit diesem Gedanken schließt er nicht nur an die amikalen Züge an, die das Neue Testament, wie gezeigt, an einigen Stellen der Beziehung zwischen Jesus Christus und den an ihn Glaubenden gibt, sondern auch an das im 12. Jahrhundert entwickelte Konzept spiritueller Freundschaft, das der Zisterzienserabt

Aelred von Rieval um 1160 entfaltet.⁴⁴ Aelred interpretiert Ciceros Philosophie der Freundschaft und biblisches Freundschaftsdenken im Licht der Erfahrung brüderlicher Liebe, die er in seiner Ordensgemeinschaft machte.⁴⁵ Nichts erhebe die Seele mehr zur Vereinigung mit Gott als die wechselseitige spirituelle Freundschaft unter Menschen. Die Funktion des spirituellen Meisters wird hier ganz von der Liebe und dem gegenseitigen Aufeinander-Hören zwischen Freunden übernommen, die gemeinsam auf dem Weg sind.

Wie vor ihm Aelred zitiert auch Franz von Sales in seinem Lob der Freundschaft Jesus Sirach: „Ein treuer Freund ist ein starker Schutz; wer ihn findet, hat einen Schatz gefunden. Ein treuer Freund ist ein Balsam für das Leben und für die Unsterblichkeit; wer Gott fürchtet, findet ihn.“⁴⁶ Die asymmetrische Beziehung zum geistlichen Führer wird bei ihm zwar nicht in eine vollständig mutuelle Freundschaft aufgelöst, aber Freundschaftlichkeit sollte in ihr den Ton angeben und dem geschuldeten Gehorsam gegenüber dem geistlichen Führer die Härte nehmen. Dieses Verständnis der Meister-Schüler-Beziehung ähnelt dem Konzept von *kalyāṇamitta*, dem als guten Freund bezeichneten spirituellen Lehrer im Buddhismus.⁴⁷

Mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola (1491–1556) betrat eine neue Art von Meister die Bühne: der Exerzitienmeister. Er war normalerweise ein Priester aus dem Jesuitenorden mit spezieller Ausbildung, dessen Aufgabe darin bestand, die an den Exerzitien Teilnehmenden, die aus allen christlichen Ständen kommen konnten, durch eine Reihe von Meditationen zu führen, in denen Visualisierungen biblischer und anderer Szenen mit der Erweckung dazu passender Emotionen, gedanklicher Reflexion und Gebet verbunden sind. Die Länge dieser Retreats konnte verschieden sein; maximal dauerten sie vier Wochen. Ihr konkreter Verlauf wurde auf die einzelnen Übenden, ihre Probleme und Entwicklungsprozesse abgestimmt.

Die Exerzitien zielten darauf ab, sich von ungeordneten Anhänglichkeiten zu befreien, die Beziehung zu Jesus Christus und Gott zu erneuern und die eigene Berufung in der Welt zu erkennen und ihr entschlossen nachzugehen.⁴⁸ Die Rolle des Exerzitienmeisters bestand darin, den Übenden zu helfen, selbst herauszufinden, wie sie Gott am besten dienen können.⁴⁹ Er wurde angewiesen, sie auf zurückhaltende und flexible Art zu begleiten. Es sei besser, unterstreicht Ignatius,

„daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt, indem er sie zu seiner Liebe und seinem Lobpreis umfängt und sie auf den Weg einstellt, auf dem sie fortan besser wird dienen können. Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage, unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn.“⁵⁰

Die Frage, wie viel Raum der ungegenständlichen Meditation gegeben werden sollte und wie der spirituelle Führer mit mystischen Erfahrungen, Visionen und Ekstasen

umzugehen hatte, wurde seit dem Spätmittelalter und dann auch im Jesuitenorden viel diskutiert. Nach der Verurteilung der Lehren des Quietismus am Ende des 17. Jahrhunderts gerieten kontemplative Formen des Gebets in Verruf. Die spirituelle Führung konzentrierte sich auf die Sorge um die Einhaltung der Moral und um die doktrinäre Rechtgläubigkeit der Geführten.⁵¹

In den protestantischen Kirchen wurden spirituelle Führungsgestalten nie so bedeutend wie im Katholizismus und in den Orthodoxen Kirchen. Luther, Calvin und Zwingli wirkten zwar durch mündliche Unterweisung und durch ihren Briefverkehr als spirituelle Führer, aber die Zweifel an spiritueller Führung nahmen im Lauf der Zeit auf protestantischer Seite zu. Man hatte eine negative Einstellung gegenüber der monastischen Tradition, unterstrich die Rolle von Jesus Christus als einzigem Heilmittler sowie das Priestertum aller Gläubigen. Die Predigt wurde als wichtigstes Mittel zum spirituellen Fortschritt angesehen. All dies war für das Auftreten und die Akzeptanz von spirituellen Meistern nicht sehr förderlich, die es dann aber z.B. unter den Spiritualisten und im Pietismus doch gab. Die negative Einstellung zur spirituellen Führung kann teilweise als kritische Reaktion auf die problematischen Entwicklungen innerhalb dieser Einrichtung in der katholischen Kirche verstanden werden, von denen einige oben erwähnt wurden.

Vom Meister zum spirituellen Coach

Der für die Moderne charakteristische „Ruf nach dem Meister“ erging schließlich auch in den christlichen Traditionen. Seit den 1960er-Jahren entstand erneut ein großes Interesse an spiritueller Leitung. Dieses führte innerhalb der Kirchen 1. zur Klage über den Mangel an erfahrenen Seelenführern, 2. zur Erinnerung an genuin christliche Meister-Schüler-Traditionen und 3. zur Erneuerung der Institution der geistlichen Führung.

Andererseits setzte man sich nach außen mit neohinduistischen und anderen Gurus auseinander und kritisierte (mitunter recht polemisch) die überschwängliche Verehrung der Meister im Hinblick auf die psychische Abhängigkeit, die sie erzeugen kann, sowie die Vergöttlichung der Meister.⁵²

Nach dem Beispiel der helfenden Berufe, die in spätmodernen Gesellschaften boomen, wurde spirituelle Führung nun zunehmend professionalisiert. Die Ausbildungsprogramme für spirituelle Führung innerhalb der katholischen Kirche änderten sich gravierend. Es interessierten sich nun zunehmend Laien für diesen kirchlichen Dienst. Die Frage nach der Rechtgläubigkeit bestimmter Praktiken verlor an Bedeutung, psychotherapeutische Theorien und Methoden wurden intensiv rezipiert. Die traditionell eher kritische Haltung des Protestantismus zur spirituellen Führung nahm ab. Ausbildungsprogramme für spirituelle Begleitung ziehen heute über konfessionelle Grenzen hinweg Menschen an.

Zeitgenössische spirituelle Beratung weist manche Ähnlichkeiten zum Wüstenväter-Modell auf. Die spirituellen „Coaches“ treffen ihre Klienten durchschnittlich im Abstand von einem Monat. Das Ziel der Beratung ist die größere Öffnung des Klienten für die verwandelnde Gegenwart Gottes. Dazu gehören das Finden der passenden Formen von Meditation und Gebet, Selbsterkenntnis in Bezug auf positive religiöse Fähigkeiten und innere Widerstände sowie Lernprozesse in Bezug auf das Finden Gottes im Alltag. Formen ungegenständlicher Meditation werden mehr denn je geschätzt.⁵³

Nicht nur, dass das so lange unterdrückte, kontemplative Gebet nun eine zentrale Stelle in den Unterweisungen einnimmt, auch die Beraterin bzw. der Berater sollen während der Treffen eine kontemplative Haltung größtmöglicher Wachheit und Achtsamkeit einnehmen.

„Awareness is clear and awake to everything, yet focused on nothing special [...]. It does not ideally focus on God to the exclusion of oneself or the directee. Instead, one is careful to remain open and to ensure that attention to oneself or the directee or anything else does not eclipse this larger openness towards God. This is what it means to me to be ‚prayerful‘ in spiritual direction. From a practical standpoint, it involves assuming exactly the same mind-set and attitude in spiritual direction as one assumes in quiet prayer.“⁵⁴

Der Unterscheidung der Geister wird große Wichtigkeit gegeben. Die kontemplative Offenheit, die in der Beratungssituation kultiviert wird, beinhaltet auch eine kritische Wachheit, die unterscheiden kann, welche Regungen, Gedanken und Entscheidungen in größere Gottesnähe führen und welche Irrwege eröffnen.

Die „Krise der Autorität“, die in vielen Bereichen der modernen Gesellschaft zu Tage tritt, macht sich auch in Bezug auf spirituelle Führung bemerkbar, die man deswegen heute oft lieber „Beratung“ oder „Begleitung“ nennt. Über das Ausmaß an Autorität, das ein spiritueller Berater bzw. Begleiter haben sollte, wurden in den vergangenen Jahrzehnten intensive Diskussionen geführt. Es besteht heute weitgehend Konsens darüber, dass keine volle Mutualität zwischen Berater und Klient herrschen sollte und die Beziehung zwischen beiden strukturierter ist als eine bloße spirituelle Freundschaft.⁵⁵ Es geht in ihr außerdem eindeutig mehr um die Person, die Beratung sucht, als um den Berater. Janet K. Rufing warnt davor, dass das Herunterspielen dieser Asymmetrie zu einer Unterschätzung der Verantwortung des spirituellen Begleiters führen kann.⁵⁶

Doch sind die Grenzen der Einflussnahme des Beraters enger als in früheren Meister-Schüler-Beziehungen. Das Eindringen in das Leben der Rat suchenden Person durch Erteilen von Vorschriften und vorschnelles Beantworten ihrer Fragen gelten genau wie in der Psychotherapie als zu übergriffig, was Ansätzen von Ignatius von Loyola und Franz von Sales neue Aktualität verleiht.⁵⁷

Eine weitere offene Frage ist, inwieweit spirituelle Begleitung professionalisiert werden kann. Für manche beruht sie ganz auf einem unerlernbaren, allein von Gott gegebenen Charisma. Die meisten Fachleute halten jedoch eine Kombination von Ausbildung und

Charisma für die beste Variante.⁵⁸ Um die Beziehung zwischen Coach und Klient transparent zu halten und Missbrauch vorzubeugen, werden psychologische Einsichten in die Mechanismen von Übertragung und Gegenübertragung für ebenso nützlich erachtet wie Supervision.⁵⁹

Den Meister-Titel nehmen die modernen spirituellen Begleiter durchweg nicht für sich in Anspruch und auch für ihre Kundschaft ist diese Kategorie nicht von großem Belang. Von völliger Hingabe an den Führer ist ebenfalls nicht die Rede. Das braucht kein Anzeichen von größerer Oberflächlichkeit der Beziehung sein. Es kann auch etwas mit einer geerdeten Sichtweise zu tun haben, die ein gutes Fundament für eine „kleine“, aber umso fruchtbarere Meisterschaft abgibt, die es nicht nötig hat, auffällig inszeniert zu werden.

Die Verwandlung der Meister-Schüler-Beziehung in ein professionelles Beratungsverhältnis, das psychologisch aufgeklärt charismatische Fähigkeiten zum Einsatz bringt, wird vielleicht die spätmoderne spirituelle Landschaft nachhaltiger prägen als der Meister-Rummel, der schon seit den 1980er-Jahren zunehmend an Kraft verlor. Christliche spirituelle Begleitung ist mit diesen neuen Ansätzen heute dabei, eine interreligiöse Disziplin zu werden und sich über das Christentum hinaus auf die Praxis anderer Religionen auszuwirken.⁶⁰

Endnoten

- 1 Vgl. etwa das ab 1924 in mehreren Bänden erschienene Werk des Amerikaners Baird T. Spalding *Life and Teaching of the Masters of the Far East*.
- 2 Vgl. Edouard Schuré *Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions* aus dem Jahr 1889.
- 3 Wach 1925.
- 4 Vgl. Wach 1925, S. 51 (Anm. 11). Zur Unterscheidung der beiden Grundtypen des Propheten bei Weber vgl. Weber 1980, S. 273.
- 5 Vgl. Wach 1925, S. 22f.
- 6 Zu Webers Einteilung des Prophetentums und zur Kritik an der Sicht Buddhas als exemplarischen Propheten vgl. Obeyesekere 1984 und Schluchter 1991, S. 92. Verteidigt wird Webers Standpunkt von Riesebrodt 2001.
- 7 Vgl. Cornille 1991, S. 7–30.
- 8 Vgl. ebd., S. 29.
- 9 Vgl. ebd., S. 19. Cornille knüpft hier an den Gedanken einer „universal saintliness“ bei William James an. Siehe dazu James 1985, S. 271: „there is a certain composite photograph of universal saintliness, the same in all religions, of which the features can easily be traced.“
- 10 Vgl. ebd., S. 20ff.
- 11 Ebd., S. 29.
- 12 Vgl. dazu etwa Hummel 1996, S. 30–41.
- 13 Vgl. Ben Witherington III 1997.
- 14 Vgl. zur Rolle Jesu als Lehrer, zur Jüngerschaft Jesu und zum Konzept der Nachfolge Gnillka 1990, S. 166–193 sowie Theissen/Merz 1996, S. 317–321.
- 15 Vgl. Byrskog 1994; Yieh 2004; Wilkins 1988.
- 16 Vgl. dazu Hengel 1968, bes. S. 41–93.
- 17 Siehe zur geschichtlichen Entfaltung der Nachfolgethematik Milchner 2004.
- 18 Zum Selbstverständnis Jesu existiert eine komplexe Diskussion, die hier nicht wiedergegeben werden kann. Vgl. Kreplin 2001. Die Hauptlinien der Auseinandersetzung werden nachgezeichnet in Theissen/Merz 1996, S. 447–492.
- 19 Vgl. zu dieser apokalyptischen Komponente an Jesu Wirken Theissen/Merz 1996, S. 221–225.
- 20 Vgl. Mk 1, 17.
- 21 Vgl. Wach 1925, S. 43ff. sowie Wach 1951, S. 151–157.
- 22 Dazu und zum Folgenden Schnackenburg 1987, S. 222f. Eine solche Kritik an Pseudomeistern gibt es als Topos auch in anderen religiösen Kulturen der Meister-Schüler-Beziehung.
- 23 Thomas von Aquin 1988, S. 23f.
- 24 Ich greife in den folgenden Abschnitten auf Gedanken und Formulierungen meines Aufsatzes Baier 2010 zurück und führe sie weiter aus.
- 25 Vgl. dazu Bäumer/Plattig 1998, S. 17ff.
- 26 Siehe dazu Sterk 2005 und Demacopoulos 2007.
- 27 Decretum Gelasianum IV, 4: „item vitas patrum Pauli Antonii Hilarionis et omnium heremitarum, quas tamen vir beatissimus descripsit Hieronimus, cum honore suscipimus.“ Diese Stelle wurde später mit nur geringfügigen Veränderungen übernommen in Decretum Gratianum XV, C III, § 18.
- 28 Vgl. zur Beschreibung des Meister-Schüler-Verhältnisses bei den Wüstenvätern Bäumer/Plattig 1998 und Corcoran 1993.
- 29 Vgl. Corcoran 1993, S. 441.
- 30 Vgl. ebd., S. 440f. In der Literatur wird diese Praxis auch etwas irreführend als „Mönchsbeichte“ bezeichnet.
- 31 Vgl. Wucherer 2009.
- 32 Vgl. Ware 1974 und Tamcke 2008, S. 71–88.
- 33 Ammann 1988, S. 62.
- 34 Ebd.
- 35 Weiterführend dazu Felten 1988. Vgl. auch Reiber 2005, S. 100–103.
- 36 Steidl 1980, S. 149.
- 37 RB 5, 9 zit. nach Steidl 1980, S. 77.
- 38 RB 7, 44 zit. nach Steidl 1980, S. 87. Obligatorisch wurde die Darlegung des Seelenzustands vor einem Oberen erst viel später in der Gesellschaft Jesu. Im 20. Jahrhundert wurde den Oberen dann die verpflichtende Einforderung einer solchen Gewissenseröffnung kirchenrechtlich verboten. Vgl. dazu Sebott 1995. Ich verdanke diesen Hinweis einem Skriptum von Alois Wolkinger.
- 39 Reiber 2005, S. 101f.
- 40 Vgl. dazu Messner 1992, S. 134–181.
- 41 Vgl. Wright 1996.
- 42 Franz von Sales 1959, S. 38.
- 43 Franz von Sales 1959, S. 40.
- 44 Vgl. Aelred von Rievaulx 1978.
- 45 Vgl. dazu Ramsauer 2001.

- 46 Jesus Sirach 6, 14 und 16 zit. nach Franz von Sales 1959, S. 39. Heutige Übersetzungen geben den Text anders wieder.
- 47 Vgl. zu *kalyāṇamitta* Collins 1987.
- 48 Vgl. die einleitenden Anmerkungen in Ignatius von Loyola 1998, S. 27–37 (Nr. 1–22) und die „Hinführung, um eine Wahl zu treffen“ ebd. S. 81–87 (Nr. 169–189).
- 49 Vgl. Sheldrake 2000.
- 50 Ebd. S. 32 f. (Nr. 15).
- 51 Vgl. Wright 1996, S. 198.
- 52 Vgl. Sudbrack 1981; Haack 1982; Hummel 1996.
- 53 McCarty 1995, S. 57: „There has been a shift in prayer patterns from a predominance of sacramental use and devotional practice toward less formalized and more quiet, interior ways of prayer.“
- 54 May 1992, S. 122.
- 55 Vgl. etwa Benner 2002.
- 56 Vgl. Ruffing 2000, S. 163.
- 57 Johnson 2004, S. 110: „The role of the spiritual director does not permit her to intrude in the life of another person, answer their questions for them or give them prescriptions for behavior.“
- 58 McCarty 2005, S. 61 f. „As a ministry, spiritual direction presupposes that it is practiced in response to an urging of grace and employs those gifts of grace granted for doing the ministry. [...] Yet, so that the gifts might be more fruitfully activated and utilized, there is a responsibility to seek appropriate training and supervision.“
- 59 Ruffing 2000, S. 165: „Through supervision and psychological consultation, spiritual directors can learn to manage the transference and use information derived from it in ways appropriate to spiritual direction and their own individual levels of professional training.“
- 60 Vgl. Marbry 2006, S. v. Zur interreligiösen spirituellen Beratung siehe auch Addison 2000.

Literaturverzeichnis

- Addison, H. A., *Show Me Your Way. The Complete Guide to Interfaith Spiritual Direction*, Woodstock, Vermont 2000.
- Aelred von Rievaulx, *Über die geistliche Freundschaft*. Lateinisch-deutsch. Ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke, Trier 1978.
- Ammann, A. M., *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*, Würzburg 1988¹.
- Baier, K., „Spiritual Authority. A Christian Perspective“, in: *Buddhist-Christian Studies* (30) 2010, S. 107–119.
- Bamberg, C., „Geistliche Führung im frühen Mönchtum“, in: *Geist und Leben* (54) 1981, S. 276–290.
- Bäumer, R./Plattig, M., *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?!*, Würzburg 1998.
- Benner, D. G., *Sacred Companions: The Gift of Spiritual Friendship and Direction*, Illinois 2002.
- Byrskog, S., *Jesus the Only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*, Stockholm 1994.
- Collins, S., „Kalyāṇamitta and kalyāṇamittatā“, in: *Journal of the Pali Text Society* (11) 1987, S. 51–72.
- Corcoran, D., „Geistliche Führung“, in: Meyendorff, J./Leclercq, J. (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, S. 437–443.
- Cornille, C., *The Guru in Indian Catholicism. Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*, Louvain 1991.
- Demacopoulos, G. E., *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, Notre Dame 2007.
- Felten, F. J., „Herrschaft des Abtes“, in: Prinz, F. (Hg.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart 1988, S. 147–296.

- Franz von Sales, *Anleitung zum Frommen Leben. Philothea*, Werke des Hl. Franz von Sales Bd. 1, Eichstätt, Wien 1959.
- Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*. Aus dem spanischen Urtext übers. von Peter Knauer, Würzburg 1998.
- Gnilka, J., *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1990.
- Haack, F.-W., *Guruismus und Guru-Bewegungen*, München 1982.
- Hengel, M., *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f. und zu Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968.
- Hummel, R., *Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr*, Freiburg/Br. u.a. 1996.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience* [1902], New York 1985.
- Johnson, B., „Spiritual Direction in the Reformed Tradition“, in: Moon, G. W./Benner, D. G. (Hg.), *Spiritual Direction and the Care for Souls. A Guide to Christian Approaches and Practices*, Illinois 2004, S. 96–114.
- Kreplin, M., *Das Selbstverständnis Jesu: hermeneutische und christologische Reflexion, historisch-kritische Analyse*, Tübingen 2001.
- Marbry, J. R., *Noticing the Divine. An Introduction to Interfaith Spiritual Direction*, Harrisburg, New York 2006.
- May, G. G., *Care of Mind. Care of Spirit: A Psychiatrist Explores Spiritual Direction* [1982], San Francisco 1992.
- McCarty, Sh., „Basics in Spiritual Direction“, in: Wicks, R. J. (Hg.), *Handbook of Spirituality for Ministers: Volume I*, New York 1995, S. 56–76.
- Meßner, R., „Feiern der Umkehr und Versöhnung. Mit einem Beitrag von Robert Oberforcher“, in: Meyer, H. B. u.a. (Hg.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 7,2: Sakramentliche Feiern I/2: Umkehr und Versöhnung. Krankensalbung, Regensburg 1992, S. 9–240.
- Milchner, H. J., *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Gesichtspunkte*, Münster 2004.
- Obeyesekere, G., „Exemplarische Prophetie oder ethisch geleitete Askese? Überlegungen zur frühbuddhistischen Reform“, in: Schluchter, W. (Hg.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M. 1984, S. 247–273.
- Ramsauer, Ch. B., *Männerfreundschaft als Ort der Gottesbegegnung bei Aelred von Rievaulx: Ein Versuch christlicher Spiritualität über verworfene Beziehungsvariablen*, Diplomarbeit Universität Salzburg, Salzburg 2001.
- Reiber, K., *Organisationen im Spiegel der Regula Benedicti. Eine hermeneutische Interpretation der benediktinischen Regel im Kontext der Lernenden Organisation*, Münster 2005.
- Riesebrodt, M., „Ethische und exemplarische Prophetie“, in: Kippenberg, H. G./ders. (Hg.), *Max Webers ‚Religionsystematik‘*, Tübingen 2001.
- Ruffing, J., *Spiritual Direction: Beyond the Beginnings*, New York, Mahwah 2000.
- Schluchter, W., *Religion und Lebensführung*. Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt/M. 1991.
- Schnackenburg, R., *Mattäusevangelium*, Bd. 2: Mt 16,21–28,20 (Neue Echter Bibel Bd. 1), Würzburg 1987.
- Scriba, A., *Echtheitskriterien der Jesus-Forschung. Kritische Revision und konstruktiver Neuan-satz*, Hamburg 2007.
- Sheldrake, Ph., „St. Ignatius of Loyola and Spiritual Direction“, in: Byrne, L. (Hg.), *Traditions of Spiritual Guidance*, Eugene 2000, S. 99–116.
- Steidl, P. B., *Die Benediktus-Regel. Lateinisch-Deutsch*, Beuron 1980.
- Sterk, A., *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge 2003.
- Sudbrack, J., *Geistliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist*, Freiburg/Br. 1981.
- Tamke, M., *Im Geist des Ostens leben: Orthodoxe Spiritualität und ihre Aufnahme im Westen. Eine Einführung*, Frankfurt/M. 2008.
- Theissen, G./Merz, A.: *Der historische Jesus*, Göttingen 1996.
- Thomas von Aquin, *Über den Lehrer. De Magistro*. Hg., übers. und komm. von Jüssen, G./Krieger, G./Schneider, J.-H. J. Mit einer Einleitung von H. Pauli, Hamburg 1988.
- Wach, J., *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Untersuchungen*, Tübingen 1925.

- Wach, J., *Religionssoziologie*, Tübingen 1951.
- Ware, K., „The Spiritual Father in Orthodox Christianity“, in: *Cross Currents* (24) 1974, S. 296–313.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., Studienausg., Tübingen 1980.
- Wilkins, M.J., *The Concept of Disciple in Mathew's Gospel as Reflected in the Use of the Term Mathetes*, Leiden 1988.
- Witherington III, Ben, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove 2004.
- Wright, W. M., „Salesian Spiritual Direction“, in: *Studies in Spirituality* (6) 1996, S. 194–219.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K., „Maskierte Depression und ‚Trägheit‘ in der klassischen Achtlasterlehre. Zur Aktualität der Frühgeschichte christlicher Spiritualität und ‚Psychotherapie‘“, in: Ders.: *Befreiung und Gotteserkenntnis*, Wien 2009, S. 71–101.
- Yieh, J. Y.-H., *One Teacher. Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*, Berlin, New York 2004.

Jeong-hee Lee-Kalisch/Almut-Barbara Renger (Hg.)

Meister und Schüler
Master and Disciple
Tradition, Transfer, Transformation

A Publication of the Studies of East Asian Art History,
Freie Universität Berlin, Germany/
Eine Publikation der Studien für Ostasiatische Kunstgeschichte,
Freie Universität Berlin

Edited by/herausgegeben von Jeong-hee Lee-Kalisch und
Antje Papist-Matsuo

Volume 3/Band 3



© Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, Weimar 2016

Besuchen Sie uns im Internet unter
→ www.vdg-weimar.de

VDG Weimar startete 2000 den täglichen Informationsdienst
für Kunsthistoriker
→ www.portalkunstgeschichte.de

Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Einwilligung des Verlages in irgendeiner Form (Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme digitalisiert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Die Angaben zum Text und Abbildungen wurden mit großer Sorgfalt zusammengestellt und überprüft. Dennoch sind Fehler und Irrtümer nicht auszuschließen, für die Verlag und Autor keine Haftung übernehmen. Verlag und Herausgeber haben sich nach besten Kräften bemüht, die erforderlichen Reproduktionsrechte für alle Abbildungen einzuholen. Für den Fall, dass wir etwas übersehen haben, sind wir für Hinweise der Leser dankbar.

Gestaltung & Satz: Monika Aichinger, VDG Weimar
Umschlaggestaltung: VDG Weimar
Druck: Schätzl Druck & Medien GmbH & Co. KG, Donauwörth

ISBN 978-3-89739-697-5

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