

# Research Report

## Moderne Frömmigkeit zwischen Zeitgeist und Zeitlosigkeit

Auf dem Weg zu einer evangelischen Theologie der Spiritualität

Jörg Schneider

Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen  
Email: joerg.schneider@uni-tuebingen.de

### Ziel

In den Freiräumen, die der Rückzug der institutionalisierten und organisierten Religion seit Beginn der Moderne hinterlässt, bilden sich heterogene Gebilde von Frömmigkeit und diffundierter Religion unter dem „Containerbegriff“<sup>1</sup> Spiritualität.<sup>2</sup> Diese Gebilde sind schwer zu fassen und unüberschaubar. Traditionell wurden die Gebilde gelebter Religion mit dem Wort „Frömmigkeit“ benannt. Es klingt altmodisch, und doch ziehen manche der neueren Gebilde ihre Kraft aus gerade dieser herkömmlichen Frömmigkeit.

Die Entwicklungen zu einer neuartigen Frömmigkeit werden in der Theologie kritisch beachtet, denn das Wort Spiritualität ist esoterisch kontaminiert, und es ist angesichts der Vielfalt der Gebilde und Phänomene methodisch schwer zu fassen.<sup>3</sup> Außerdem erscheint zeitgenössische Spirituali-

---

1 Zuerst von Gerhard Ruhbach, *Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag*, Gießen (Brunnen) 1996, 19 verwendet. Zitiert nach: Michael Herbst (Hg.), *Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*, FS Manfred Seitz, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2003, 7. Vgl. auch Wilhelm Gräb, *Spiritualität – die Religion der Individuen*, in: Wilhelm Gräb / Lars Charbonnier (Hg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, Münster (LIT) 2008, 31–44, 31.

2 Vgl. Peter L. Berger, *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*. Berlin, New York (de Gruyter) 2006, VIII-IX. Im Ganzen zum Prozess der Spiritualisierung: Peter C. Jupp / Kieran Flanagan (Eds.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot (Ashgate) 2007, v. a. in Bezug auf das Vereinigte Königreich.

3 Eine Schau der Möglichkeiten bietet in Form von Besuchsberichten: Georg Schmid, *Sehnsucht nach Spiritualität. Neue religiöse Zentren der Gegenwart*, Stuttgart (Kreuz) 2000. Die Suchbewegungen der 80er und 90er-Jahre, als noch der Begriff „New Age“ vorherrschte beschreibt Maria Widl: *Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen*. Frankfurt am Main (Peter Lang) 1994, Reihe

tät als „Anthropotechnik“<sup>4</sup> und somit den traditionellen religiösen Techniken der Gottesverehrung entwachsen. Spirituelle Techniken zielen auf das Selbst und seine Stärkung ab. Der theologisch ausgedrückte christliche Glaube dagegen weist vom Selbst auf Jesus Christus hin und erwartet von ihm „Heil“. Offensichtlich führen die Entwicklungen moderner Spiritualität von der verfassten Religion, ihren Institutionen, Ausformungen, Traditionen und Konzepten weg.<sup>5</sup> Die entstehenden Formen sind noch unklar, sie werden aber soziologisch ähnlich wie die analogen Phänomene von Individualisierung in der Gesellschaft beschreibbar sein. Ob eine Unterscheidung von Religion auf der Makroebene und Spiritualität auf der persönlichen Mikroebene hilft, bleibt abzuwarten, denn die Transformationen betreffen nicht nur die Mikroebene, sondern durchziehen das gesamte religiöse Feld. Richtig ist sicher, dass Spiritualität Religion in welcher Form auch immer voraussetzt.<sup>6</sup>

In angelsächsischen Ländern spricht man in anderer Nuancierung von „SBNR – spiritual but not religious“.<sup>7</sup> Es bilden sich eigenverantwortliche, selbstgestaltete Religionsformen mit geringem personalem Transzendenzbezug heraus, die darauf beruhen, dass ein übergeordneter Sinn der Selbstverwirklichung scheinbar besser in die modernen Gesellschaften mit ihren Anforderungen passt als die herkömmliche Gehorsams- und Demutsfrömmigkeit.<sup>8</sup> Die christliche Religion kennt selbstverständlich auch die Vorstel-

23 Bd. 501. Die meisten der Phänomene, die sie beschreibt, werden heute unter „Spiritualität“ geführt und damit der alternativen Kultur entzogen und in den zeitgenössischen Mainstream überführt.

- 4 Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2009. Sloterdijk wendet sich gegen die herkömmliche Religion und ihre Sprache. Die Anthropotechniken, die er vorstellt, stellen Übungen dar, das Leben zu meistern (zum Beispiel 23). Religion und Spiritualität ordnen sich als Anthropotechniken in die Bewegungen des menschlichen Geistes ein, haben aber keinen Wahrheitswert an sich.
- 5 Ob man eine Transformation zu einem pelagianischen Religionskonzept behaupten kann, sei dahingestellt, denn der polemische Begriff gegen eine Sündenlehre passt nicht wirklich auf die heute feststellbare Theologiearmut bestimmter spiritueller Selbsterlösungskonzepte. Die Gegenwart als pelagianisch hat bezeichnet: Rembert G. Weakland (OSB), *Spirituality for a Global Age*, in: Mary Hembrow Snyder (Hg.), *Spiritual Questions for the Twenty-First Century. Essays in Honor of Joan D. Chittister*, Maryknoll (Orbis) 2001, 38–42, hier 39.
- 6 Dazu Janusz Surzykiewicz, *Spiritualität und Religion: Eine untrennbare Beziehung*, in: Erwin Möde (Hg.), *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n)*. Eichstätter Studien NF Bd. 57, Regensburg (Pustet) 2007, 209–231, hier 218 f.
- 7 Zu einer Umfrage 1999 in den USA: [www.gallup.com/poll/7759/americans-spiritual-searches-turn-inward.aspx](http://www.gallup.com/poll/7759/americans-spiritual-searches-turn-inward.aspx) (15.08.2011). Außerdem: Robert C. Fuller, *Spiritual, But Not Religious. Understanding Unchurched America*, New York (Oxford University Press) 2001. Spirituell heißt im Ergebnis einer Umfrage, dass „Religion“ negativ bewertet wird und überkommene Formen und Gruppen abgelehnt werden. Dafür wird Spiritualität als eine individuelle Aufgabe gesehen (6–7).
- 8 Jedenfalls ist die Entwicklung nicht neu. Die Geschichte der neueren Suche nach Spiritualität auch mit ihren esoterischen Spielarten seit etwa 1877 (Veröffentlichung von „Isis

lung, dass es notwendig ist, sich selbst zu entwickeln. Aber im Sinne einer Umkehr, einer Buße oder einer *conversio morum*. Die Entwicklung der Persönlichkeit ist nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung, selbst eher weniger zu werden und vielmehr Gott Raum in sich zu geben.

Im Folgenden versuche ich mit den Kennzeichen einer *protestantischen* Spiritualität die Transformationsprozesse begleitende protestantische „Theologie der Spiritualität“ zu umreißen. Im katholischen Bereich existiert dafür eine längere und ausführlichere Tradition, die wichtige Hinweise gibt.<sup>9</sup> Angesichts der Fülle und Divergenz der Literatur zum Thema können hier für den protestantischen Bereich nur Skizze und Umriss gezeichnet werden – auch dies ist als Hinweis auf die religiöse Gesamtlage zu verstehen. Die Auswahl an zeitgenössischer spiritueller Literatur mag willkürlich erscheinen. In dieser Auswahl sind die Werke aber der Öffentlichkeit in Buchhandlungen und Bibliotheken zugänglich und prägen die gegenwärtigen Entwicklungen.

### Eine schwierige Debatte um den Heiligen Geist

Spiritualität zu definieren fällt angesichts der schillernden Phänomene schwer.<sup>10</sup> Es lassen sich weiche und harte Definitionen mit allen Mittelpositionen ausmachen.<sup>11</sup> Ich greife exemplarische Positionen heraus, verzichte aber auf die ausführliche Berücksichtigung von esoterischen Spiritualitäten.

---

Unveiled“ von Madame Blavatsky) beschreibt für die USA Fuller (Anm. 7), 52–55. Der Einfluss der liturgischen Bewegungen (zum Beispiel Rudolf Otto) oder der Lebensphilosophie (Georg Simmel) auf die gegenwärtigen Transformationen könnte noch genauer untersucht werden. Hinweise bei Ivan Varga, Georg Simmel: Religion and Spirituality, in: Jupp / Flanagan (Anm. 2), 145–160. Vielleicht kann man bereits beim Aufbruch des Pietismus aus der Orthodoxie beginnen. Lucian Hölscher datiert die Verschiebung des Menschen auf den Platz Gottes in die Aufklärung: „Ins Zentrum protestantischer Frömmigkeit trat in der Aufklärung der *Mensch*. Religion wurde nun anthropologisch begriffen, als Teil der Grundausstattung, mit der Gott den Menschen erschaffen habe.“ Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München (Beck) 2005, 147; vgl. 315–319 zur Frage der Personalität Gottes.

- 9 Im französischen Sprachraum reicht die Verwendung des Wortes „spiritualité“ bis ins 17. Jahrhundert zurück (dazu Corinna Dahlgrün, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Berlin, New York (de Gruyter) 2009, 115–118).
- 10 Die Verhältnisse in den Niederlanden sind sicher grundsätzlich auf Deutschland übertragbar, vgl. Peter Versteeg, Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centres in The Netherlands, in: Jupp / Flanagan (Anm. 2), 101–114, besonders 109–111.
- 11 Vgl. Hans-Martin Barth, Spiritualität, Ökumenische Studienhefte 2 / Bensheimer Hefte 74, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1993, 12. Er unterscheidet zwischen eher theologischen und eher anthropologischen Definitionsansätzen. Erstere versuchen das Woher, letztere das Wie in den Blick zu nehmen. Anthropologische Definitionen sind den weichen und globalen interreligiösen Spiritualitäten zuzuordnen.

Letztere sind zwar auffällig, aber für eine protestantische Theologie der Spiritualität nur am Rande relevant.

### Weiche Definitionen

Am einen Extrem liegen weiche Definitionen, die sich auf immanente Phänomene beziehen, die gern den Crossover zu anderen Religionen schlagen oder die sich gegen jede institutionell-religiöse Einbindung wehren.<sup>12</sup> Weich sind sie, weil sie willkürlich in ihren Zusammensetzungen erscheinen und nicht wirklich dazu taugen, Gemeinschaften hervorzubringen. Sie dienen im typischen Fall der solipsistischen Ego-Entwicklung und versuchen, eine behauptete Sinnkrise durch persönliche Konzepte der Identifikation von Gott und Ich zu überwinden.<sup>13</sup>

Postmaterialisten wie André Comte-Sponville stellen sich eine Spiritualität ohne jeden Transzendenzbezug vor.<sup>14</sup> Aus der starken laizistischen antiklerikalen Bewegung Frankreichs heraus geht es nicht nur um die Trennung von Staat und Kirche, sondern auch um die Trennung der Spiritualität von der Institution Kirche, die in Frankreich innerhalb des christlichen Spektrums mehrheitlich die katholische ist. Und aus der christlichen Spiritualität werden die transzendentalen Bestände herausgelöst, um eine gottfreie, doch nicht nihilistische, humanistische Lebenshaltung zu gewinnen. Christliche Restbestände erhalten sich in den Begriffen, er verneint sein Herkommen und seine Prägung durch den Katholizismus nicht (10). Er bezeichnet sich als gläubigen Atheisten („athée fidèle“, 42), gläubig in dem Sinn, dass er Teil eines kulturellen Raums der drei großen Monotheismen ist, in dem er sich bewegen muss, weil man sich dem durch die eigene Bindung an Zeit und Raum und soziokulturelle Prägung nicht entheben kann. Doch offensichtlich stellt dieser kulturelle Raum auch die Mittel bereit, eine Spiritualität ohne Gott zu leben.

Comte-Sponville versteht Religion und Glaube funktional. Er fragt, was sie nützen – nichts. Im Gegenteil, sie machen Angst, zum Beispiel vor dem

12 Sant Kirpal Singh, Was ist Spiritualität? Bern (Origo) <sup>2</sup>1983, 11: „Kurz gesagt: Spiritualität befaßt sich einzig und allein mit der Selbstverwirklichung und der Gottverwirklichung. Sie hat darum nichts zu tun mit institutionellen Religionen und Religiosität oder dem Zurschaustellen von Religion ...“

Das Milieu der Personen, die eine universale Spiritualität suchen, beschreibt Paul M. Zulehner, Gottessehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur, Ostfildern (Schwabenverlag) 2008, 13 f.

13 Zum Beispiel Eckhart Tolle, The Power of Now. A Guide to Spiritual Enlightenment, London (Hodder and Stoughton) 2005. Er wendet sich explizit gegen eine personale Gottesvorstellung (11, 87, 187: „God is Being itself, not a being. There can be no subject-object relationship here, no duality, no you *and* God.“)

14 Prominent: André Comte-Sponville, L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu, Paris (Albin Michel) 2006.

Tod oder vor Höllenstrafen. Insoweit kann man von einer negativen Funktion von Religion sprechen.

Er übernimmt aus der religiösen Tradition Begriffe wie Gemeinschaft (communion), Glaube/Vertrauen (fidélité) und Liebe (77). Die Liebe verwendet er im doppelten Sinn von Agape/charité und Eros/amour (215), Comte-Sponville nennt als Bezugstext 1. Kor 13 (69). Er verneint ein Sinnmonopol der Kirche und reklamiert die ursprünglich religiösen Werte für ein säkulares Verständnis. Die Gottesvorstellung ist für Comte-Sponville verzichtbar, weil sie keinen Gewinn bringt, sogar widersinnig ist und keine Antworten auf die existentiellen Fragen bietet, etwa nach der Herkunft des Bösen. Der Sinn des Lebens liegt nicht im Bezug zu einem außerweltlichen Wesen, sondern darin, ganz Natur zu werden. Er beschreibt eine Art Erweckungserlebnis im Wald (166–169), das ihm nicht die Größe Gottes zeigte, sondern er deutet das Erlebnis als ein „nunc stans“, eine blitzartige Offenbarung seiner eigenen Existenz. Gegen Ende des Buches gleicht sich seine Sprache dem kontemplativen Schrifttum an, wenn es um die Erfahrungen in der Stille geht.<sup>15</sup> Es gibt in der atheistischen Spiritualität Gefühle der Erhabenheit, der Verbundenheit mit der Natur, der Identität mit sich selbst usw.; Gefühle, die religiös interpretiert werden können, aber nicht müssen.

Comte-Sponville steht für die Tendenz, sich die Spiritualität selbst zusammenzusetzen zu können, dafür, die Spiritualität und ihre Bedingungen in sich selbst hinein verlegen zu können, und dafür, aufgrund von philosophischen Traditionen Religionskritik als Gotteskritik treiben zu können. Als ob man sich entschließen könnte, *nicht* zu glauben. Die Religion betont hingegen den Geschenkcharakter des Glaubens. Widersprüche in die Weltdeutung zu integrieren ist Aufgabe der Theologie; die gelebte Religion kann sie nebeneinander stehen lassen, weil Deutung vor allem in Lebenssituationen wichtig wird und dort konkret ihre Leistung entwickelt. Die Frage ist an Comte-Sponville zu richten, ob sich sein Religionsverständnis nicht zu sehr an älterer Theologie orientiert und damit an der Sache vorbeigeht, wobei nicht geleugnet werden kann, dass mit der Angst auch Politik und „Seelsorge“ getrieben wurden und wird. Comte-Sponville ist aber deshalb für eine protestantische Theologie der Spiritualität interessant, weil er eine starke Tendenz in der Religionstransformation darstellt.

Michael v. Brück schließt an die Entpersonalisierung des Gottesbildes an. Er vertritt einen „weichen“ Spiritualitätsbegriff, der auf eine fernöstlich gefärbte Lebenseinstellung abzielt: „Unter *Spiritualität* verstehe ich den bewußten Umgang mit dem eigenen Bewußtsein, d. h. vor allem die Schulung der Wahrnehmung und die Entwicklung von Achtsamkeit in allen Lebens-

---

15 Zum Beispiel: Paroles de Chartreux (Hg.), Association Auxiliaire de la Vie Cartusienne, Saint-Pierre-de-Chartreuse 2004.

bezügen.<sup>16</sup> Die Achtsamkeit ist ein buddhistisches Konzept, das jedes einzelne Geschöpf wahrzunehmen versucht, und das den Einzelnen in den großen Zusammenhang einzeichnet. Damit geht eine Anthropologie einher, die den Einzelnen wohl sehr wichtig nimmt, aber doch als gleichwertigen Teil der ganzen Schöpfung betrachtet. In der christlichen Tradition herrscht eher das Konzept der Konzentration vor. Konzentration auf den Einzelnen, seine Sünden, seine Zuwendung und Erlösung durch Gott, Konzentration auf das Wort Gottes in all den Wörtern, Konzentration auf Stille und Einfachheit.<sup>17</sup> Achtsamkeit gilt der Schöpfung als eben der Schöpfung Gottes gegenüber.<sup>18</sup> Umgekehrt ist Gott gegenüber seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen achtsam. Achtsamkeit ist im christlichen Kontext also ein hierarchischer Begriff und kein integrativer, wie man ihn aus buddhistischer Perspektive verstehen kann.

### Mittelpositionen

Eine Mittelposition nehmen die Definitionen eines Großteils der populären spirituellen Literatur ein. Sie setzen bei Defiziten und Interessen des Menschen an. Konkretionen dieser Position sind zum Beispiel spirituelle Kursangebote der christlichen Erwachsenenbildung. Einkehrhäuser und Bildungshäuser bieten in monastischem oder oft ehemals monastischem Kontext Kurse an, die der Weiterentwicklung von Kreativität, Körper, Seele und Geist dienen. Daraus könnte eine Öffnung für geistliche Erfahrungen folgen, so jedenfalls die Absicht. Den dezidiert christlichen Anteil liefern die kirchliche Zuordnung, die historischen Gebäude, Stundengebete oder Tischgebete.<sup>19</sup>

---

16 Michael von Brück, *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*, München (Beck) 2002, 10.

17 Selbstverständlich gibt es auch in den Meditationsschulen des fernen Ostens das Konzept der Konzentration, wie auch die christliche Tradition die Achtsamkeit gegenüber dem Nächsten (Diakonie, Nächstenliebe) und sich selbst (Heiligung, Sündenbewusstsein, Bußfertigkeit) kennt.

18 Fulbert Steffensky erklärt diesen Zusammenhang anhand des Liedes von Paul Gerhard: *Geh aus mein Herz und suche Freud*, in: *Schwarzbrot-Spiritualität*, Stuttgart (Radius) 2006, 14 f. Er definiert Spiritualität als „geformte Aufmerksamkeit“ (17) – eben um darin Gottes Güte zu entdecken. Spiritualität ist außerdem „gebildete Aufmerksamkeit“ (19) – religiös gebildet.

19 Vgl. beispielsweise die Kursprogramme von Stift Urach ([www.stifturach.de](http://www.stifturach.de)), der ehemaligen Kartause Ittingen ([www.kartause.ch/de/home/tecum-spiritualitaet-und-bildung/tecum/](http://www.kartause.ch/de/home/tecum-spiritualitaet-und-bildung/tecum/)), vom ehemaligen Kloster Kappel ([www.klosterkappel.ch](http://www.klosterkappel.ch)) oder vom ehemaligen Kloster Kirchberg ([www.klosterkirchberg.com](http://www.klosterkirchberg.com)). Die evangelischen Kommunitäten machen ähnliche Angebote, zum Beispiel das Kloster Bursfelde ([www.kloster-bursfelde.de/oase/](http://www.kloster-bursfelde.de/oase/)) oder das Gethsemanekloster bei Goslar ([www.gethsemanekloster.de/13.html](http://www.gethsemanekloster.de/13.html)), das Kurse mit explizit biblischer Dimension anbietet.

Als Mittelpositionen kann man insgesamt die globalen oder interreligiösen Spiritualitätsdefinitionen bezeichnen, die ein geistliches Leben mit mehr oder weniger starkem Transzendenzbezug für wichtig halten. Also auch Autoren und Autorinnen, welche die Einzelreligionen als unzulängliche Abarten einer *philosophia perennis*, einer übergeordneten oder absoluten Wahrheit o.ä. sehen.<sup>20</sup> Religionen und Konfessionen werden als Formen verstanden, die vor dem Inhalt stehen. Als ob man Form und Inhalt ohne Weiteres trennen könnte, wird in manchen Konzepten der Inhalt von Zen, von dem behauptet wird, dass es keinen Inhalt habe, als das Wichtigste und das Ziel der geistlichen Bemühung dargestellt. Darin kann man den Versuch sehen, der Relativierung religiöser Gewissheit durch Historisierung und Globalisierung zu entgehen. Über die relativen Phänomene wird ein Unvergängliches, Ewiges, Zeitloses, ein Jetzt, ein *nunc stans* in platonisierender Manier gesetzt. Diese *philosophia perennis* soll nicht von Zeit, von Partikularität oder von gewordenen Formen kontaminiert sein. Ein analoges Konzept war das Konstrukt des Theismus, das konfessionelle Unterschiede überbrücken sollte. Religion ist aber immer ein „positives“, ein vorgefundenes Phänomen. Die religionsgeschichtlich betrachteten Religionen, die konstruiert, die behauptet, die aufkotroyiert wurden, haben keine dauerhafte Wirkung entfaltet oder wurden doch rasch historisiert und mit bestehenden Religionen amalgamiert.

Man kann durchaus fragen, ob fernöstliche Techniken oder „Inhalte“ helfen können, zeitgemäße Formen des christlichen Glaubens zu fördern. Die wichtigere Frage aber ist, ob es umgekehrt notwendig ist, christliche esoterische Techniken zu nutzen, um Zen zu fördern. Hier ist ein Scheideweg zu erkennen, der ganz unterschiedliche Ziele vor Augen hat.

Willigis Jäger stellt die christliche Mystik zwar als esoterische Seite des Christentums dar, aber als die allein lebendige Seite, die sich weiterentwickeln und zu Zen führen kann. Die „Mystik“ muss demnach popularisiert werden. Das Mystikverständnis Jägers und anderer steht hier nicht zur Diskussion. Festzuhalten im „Mystikboom“ ist, dass einige, die heute als Mystiker bezeichnet werden, besser in die philosophische Diskussion ihrer (meist längst vergangenen) Zeit eingezeichnet werden können. Dies gilt beispielsweise für Meister Eckhart.<sup>21</sup> Außerdem sind viele Elemente dessen, was als mystisch dargestellt wird, längst exoterisch geworden und müssen

---

20 Populär sind so unterschiedliche Ansätze von Ken Wilber, Willigis Jäger oder Eckhart Tolle. In abgeschwächter Form kann man Richard Rohr dazu zählen. Jäger beispielsweise (Wiederkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt erfahren, Freiburg (Herder) 2004) stellt Zen als die Wahrheit dar, die unabhängig von Konfessionen und Religionen sei (und unterschlägt die Historizität auch von Zen). Im platonisierenden Bild vom Aufstieg zeichnet er den Weg hinauf zur Übersicht über alle Dinge (14 f.). Für die Wahrheitsfrage einer Religion oder einer Person – wie Gott oder Jesus Christus – ist dort oben kein Platz mehr.

21 Vgl. Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart (Reclam) 1988, 418.

gar nicht als neu entdeckt beschrieben werden. Gerade die Reformation hat durch die Auflösung der expliziten *via contemplativa* als eigenen Stand diese in die *via activa* verlegt. Eigene Bibellektüre, freies Gebet, Andachten im kleinen Kreis, Gesang, Erbauungsbücher – Beispiele dessen, was heute als neumystisch und spirituell angeboten wird, aber eigentlich schon längst vorhanden war und ist.

Auch im römischen Katholizismus gibt es kontemplative Elemente im aktiven Leben – wenn auch der Mönchsstand, dem die *via contemplativa* vor allem zugehört, nach wie vor existiert. Von ihm gehen bis heute wichtige Impulse für eine Spiritualität aus, was sich in Bildungs- und Exerzitienhäusern oder im populären monastischen Schrifttum zeigt. Weitreichend war die Einführung des Rosenkranzgebetes, das Teile des Mönchtums und Laien verbindet, und das immer wieder Erweiterungen und Anpassungen erfahren hat, zuletzt unter Papst Johannes Paul II.

Die Frage, ob es nicht tatsächlich vertretbare transreligiöse Möglichkeiten gibt, ist durchaus zu stellen. Wenn es *einen* Heiligen Geist gibt, dann hängen alle Spiritualitäten, seien es die der einzelnen Menschen, der Gruppen, der Konfessionen und auch der Religionen und Kulturen zusammen.<sup>22</sup> Der Zusammenhang alleine rechtfertigt aber noch keine Identität der religiösen Einzelphänomene oder sogar Superiorität einer fernen Tradition wie die des Zen. Eine globale, viele Religionen integrierende oder übersteigende Spiritualität kann es nicht geben, solange das christliche Wahrheitsverständnis an eine Person gebunden ist – an Jesus Christus. Eine innerchristlich-ökumenische Spiritualität – vielleicht aus westlich-protestantischer Sicht wichtiger – wird versuchen, mit pneumatologischen Argumenten und über eine Gebetstheologie Annäherungen zu schaffen.

### Harte Definitionen

Harte Definitionen liegen am anderen Extrem. Kirchen bieten sie in der Regel an, konfessionell gebundene Gruppen, Gemeinschaften, Freikirchen und Sekten aber dezidierter. Die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern nutzt auf ihrer Website einen einigermaßen harten Begriff: Spiritualität ist „die Mitte christlichen Lebens, die Stelle, an der Glaube, Frömmigkeit

---

22 Vgl. Barth (Anm. 11), 9. „Der dreieinige Gott selbst ist es, der unter vielfältigsten Gestalten von Spiritualität sich von Menschen erfassen läßt und ihnen darin dient.“ (10) Mit dieser „Arbeitshypothese“ findet Barth einen gangbaren Weg zu einer ökumenischen Spiritualität. Ökumene ist christlich, nicht global, zu verstehen, und deswegen ist sein Ansatz hilfreich, aus den eigenen Traditionen zu schöpfen, anstatt beinahe willkürlich Elemente anderer Religionen zusammenzufügen. Das Ziel ist dann allerdings ein innerchristliches und kein globales einer neuen Religion.

und Lebensgestaltung zusammenkommen.<sup>23</sup> Spiritualität sei zwar in anderen Religionen auch zu finden, christliche aber spezifiziert durch die Wirkung des Heiligen Geistes. Der Text der Website versteht es, die populäre Erlebnisdimension von Spiritualität mit der Ausrichtung auf Jesus Christus zu verbinden. Und der Text betont die Gemeinschaftsdimension (auch wenn Gemeinde oder Kirche nicht explizit als Orte gelebter Spiritualität angeboten werden). Das sind schon wesentliche Merkmale einer protestantischen Spiritualität.

Die Gottesvorstellung ist dabei zentral. Gilt heute Spiritualität oft als die Suche des Menschen nach Gott oder als das geistliche Leben überhaupt, so liegt folgende Definition am Ende der Spannbreite, weil sie von Gott her denkt: „La vie spirituelle est alors la vie de l'âme avec son Dieu, ou, plus justement, la vie de Dieu dans l'intime du sujet religieux.“<sup>24</sup>

Ursprünglich stand ein duales Menschenbild hinter der Begriffsbildung „Spiritualität“. Der Geist (*spiritus*), sei es der des Menschen, sei es der Gottes, ist unterscheidbar vom Körper, auch wenn er unter irdischen Bedingungen auf ihn angewiesen ist. Gleiches gilt auch für die einflussreiche paulinische Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen (2. Kor. 4,16), welche Augustin weitergeführt hat. Lange galt der Geist / die Seele als unvergänglich, der Körper als irdisch und vergänglich. Der biblische Bericht von der Einhauchung des Geistes im Schöpfungsbericht jedenfalls weist auf die besonders göttliche Qualität des geschenkten Lebens hin (1. Mose 2,7). Erst die Geistgabe macht den Menschen lebendig im Vollsinn des Wortes. Paulus beschreibt deshalb das Leben im Geist im Unterschied zu dem im „Fleisch“ als das wahre (zum Beispiel Röm. 8,1–13). Jedenfalls müssen Konzepte gefunden werden, die ein Vorher und Nachher, ein Leben ohne Glauben und ein Leben im Glauben oder ein Leben unter dem „Gesetz“ und ein solches im Licht des Evangeliums fassen können.

In der gegenwärtigen Auflösung der platonistisch-dualen Auffassung von Körper und Geist bzw. Seele<sup>25</sup> rücken die besser fassbaren körperlichen

---

23 [www.bayern-evangelisch.de/www/glauben/was-ist-spiritualitaet.php](http://www.bayern-evangelisch.de/www/glauben/was-ist-spiritualitaet.php) (30.09.2011). Der Text stammt aus dem Beschluss der Bischofskonferenz der VELKD von einer Tagung in Loccum 2005. Wolfgang Huber nimmt die Gedanken aus dem Beschluss in einem Vortrag auf und führt den biblischen Aspekt und den Beziehungsaspekt aus ([www.ekd.de/vortraege/051022\\_huber\\_urach.html](http://www.ekd.de/vortraege/051022_huber_urach.html)). Die Zürcher Landeskirche nutzt lieber einen extrem weichen Spiritualitätsbegriff, der stark an Willigis Jäger angelehnt ist ([www.zh.ref.ch/handlungsfelder/bs/spiritualitaet](http://www.zh.ref.ch/handlungsfelder/bs/spiritualitaet) – Schreibweise sic, 30.09.2011).

24 Raymond und Peyrous Darricau, Bernard: *La Spiritualité*, Paris (Presses Universitaires de France) 1988, 4.

25 Auch bei einer Dreiteilung des Menschen in Körper, Geist und Seele, wie zum Beispiel bei Paulus 1. Thess. 5,23 handelt es sich letztlich um eine Dualität, denn Seele und Geist (als von Gott gegeben) gehören auf die nichtmaterielle Seite. Peng-Keller weist unter Hinweis auf Bernard McGinn darauf hin, dass die Dichotomie ursprünglich nicht philosophisch-aristotelisch gemeint sei, wie in der Scholastik folgenreich behauptet, sondern von der biblisch-prophetischen Unterscheidung des Lebens vor und nach der heilsamen Verän-

Aspekte als holistische Spiritualität in die Aufmerksamkeit. Vielleicht kommt von hier die Verbindung von Wellness und Gesundheit<sup>26</sup> mit geistiger Gesundheit durch ein spirituelles Leben. Der Körper und seine Funktionen müssen gepflegt werden, um ein Wohlbefinden auch der Seele bzw. der nichtmateriellen Anteile des Menschen herzustellen. Dagegen steht die religiöse Grunderfahrung, dass Gott zunächst „furchtbar“, fremd und anders ist.<sup>27</sup> Wellness und Fitness entsprechen einem positiven Selbst- und Weltverständnis, nicht mehr dem leibhaft-sündigen. „Reise zu sich selbst“<sup>28</sup> geschieht im Fitnessraum, nicht in der Klosterzelle.

Das wäre den Asketen der Wüste und der Klöster ein fremder, ein geradezu widersinniger Gedanke. Körperliche Fitness wäre für sie keine Voraussetzung für geistliche Erhebung, sondern vielmehr wäre Voraussetzung die Abtötung der körperlichen Bedürfnisse, um den Geist / die Seele frei zu machen. In Extremformulierungen gilt der Körper als Gefängnis der Seele. In abgeschwächter Form ist dies noch in Fastenzeiten präsent, wenn der Körper gereinigt werden soll, damit er der Seele angemessen ist. Seelische Gesundheit wird heute jedenfalls im vegetativen Zusammenhang gesehen. Der „ganze Mensch“ gilt heute zumeist als eine nicht trennbare Einheit als Körper-Geist-Wesen.<sup>29</sup>

*Christliche* Definitionen von Spiritualität tun sich schwer, im deutschen Sprachraum noch mehr als in anderen. Im Deutschen ist das Wort neuer, und im evangelischen Bereich sehr jung, dafür besonders offen. Im Französischen und Englischen gibt es die Unterscheidung von spirituell und geistlich nicht so stark. Das Wortfeld wird durch „spiritualité“ bzw. „spirituality“, „piété“ und „piety“, „dévotion“ und „devotion“ abgedeckt; Letzteres neben „Anbetung“ auch für „Gottesdienst“.

*Evangelische* Definitionen von Spiritualität tun sich noch schwerer. In der Reformation geschah die Abwendung von der gesonderten *vita contemplativa*.<sup>30</sup> Der heute wieder gesuchte Ort der Pflege einer bestimmten Art

derung durch den Glauben herkomme. Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt (WBG) 2010, 10.

26 Über den Zusammenhang von Spiritualität und Gesundheitsbewusstsein vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge / Massachusetts / London (Harvard University Press) 2007, 507.

27 Vgl. dazu die Wendung gegen die Wohlfühlspiritualität bei Bernardin Schellenberger, *Auf den Wegen der Sehnsucht. Zum spirituellen Leben heute*, Freiburg (Herder) 2004, 67.

28 Vgl. die weiteren Dimensionen – darunter die „Reise zu sich selbst“ von Spiritualität: Ariane Martin, *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern (Schwabenverlag) 2005, in Kurzfassung 40–41.

29 Heute ist die Verbindung von Wellness und Kloster für manche Konvente ein wirtschaftliches Standbein. Vgl. die Angebote bei [www.kloster-arenberg.de](http://www.kloster-arenberg.de) oder <http://erholung.barmherzige-kostenz.de/wellness>.

30 Carl-A. Keller und Dennis Müller, *La spiritualité protestante*, Genf (Labor et Fides), Paris (Cerf) 1998, 11. Vgl. zur Spiritualität Luthers Peter Zimmerling, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2003, 49–73.

von kontemplativer Spiritualität – das Kloster – entfiel zugunsten der „innerweltlichen Askese“ (Max Weber), es entstanden andere Orte wie die Familie oder das Berufsleben.<sup>31</sup>

Die Frage ist, ob die im deutschsprachigen Bereich populäre Rede von Spiritualität einen Vorteil gegenüber den Begriffen Frömmigkeit oder Religiosität hat. Man kann oft das alte Wort Frömmigkeit in die Texte einsetzen, wo Spiritualität steht, und es entstehen so gut wie keine Unterschiede. Vielleicht hat Frömmigkeit eine etwas statischere Konnotation<sup>32</sup>. Spiritualität hat dagegen eine Bewegungskomponente durch die Herkunft vom lateinischen Wort für Geist. Die Bewegung erscheint als die Suche nach individuellen Ausdrucksformen des Glaubens und deren Lebendigkeit. Deshalb ist dieser Begriff den heutigen Religionsphänomenen zuweilen angemessener.<sup>33</sup>

Auf den Begriff der Frömmigkeit sollte man trotzdem nicht verzichten. Er leistet den Anschluss an den breiten Strom der protestantischen Tradition, und er bezeichnet auch eine Haltung. Das Lateinische *praxis pietatis* sagt als Übersetzung von Frömmigkeit: Es braucht einen Ausdruck des Glaubens, der sich im Leben und Handeln zeigt.<sup>34</sup> Glaube kann nicht nur innerlich sein, sondern er braucht im Sinne Schleiermachers Kommunikation und Zirkulation.

Vielleicht ist es unmöglich, einen allgemeingültigen Begriff von Spiritualität zu bilden. Sie tritt eigentlich als besonderer Glaubensstil, als besondere Ausprägung der Frömmigkeit von Gruppen auf. Deshalb hat das Wort seinen Aufschwung auch in der französischen Ordenstheologie genommen. Man kann von einer benediktinischen Spiritualität im Unterschied zu einer jesuitischen, oder von einer zisterziensischen im Unterschied zu

---

31 Ein Kennzeichen der gegenwärtigen Spiritualität ist die Wiederentdeckung und Nutzung der sakralen Orte – aber nur auf Zeit. Das Wort „Auftanken“ beschreibt dieses Phänomen: Es geht nicht darum, das Leben dauerhaft in die Gegenwart Gottes zu wandeln, sondern Kraft für die Alltagsnöte und existentiellen Probleme zu holen – bis zum nächsten Mal. Auszeiten, Retraiten, Kreativwochenenden: Sie alle antworten auf eine gefühlte oder tatsächliche Entfremdungserfahrung und Auspowerung in der Leistungsgesellschaft. Die Leistungsgesellschaft bringt ihr Medikament, das weitere Leistungssteigerungen ermöglicht, selbst hervor. Die „Spiritualität für Manager“ und die Leistungsgesellschaft sind zwei Seiten einer Medaille.

32 Ulrich Körtner vertritt eine eher statische Auffassung: „Evangelische, d. h. evangeliumsgemäße Spiritualität ist nun, recht verstanden, Bußfrömmigkeit“. „Spiritualität oder geistliches Leben ist nach reformatorischem Verständnis ein Leben in Dankbarkeit.“ Ulrich H.J. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2006, 99 und 100.

33 Zum Beispiel beim Pilgern. Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York (Campus) 2009. Auf 175–179 analysiert er anhand von Hape Kerkelings Wanderbericht nach Santiago die Spiritualität des Pilgerns als Kennzeichen der modernen Mobilität (im Anschluss an Hervieu-Léger).

34 Vgl. Dahlgrün (Anm. 9), 155, Anm. 1.

einer cluniazensischen sprechen.<sup>35</sup> Man kann auch von einer pietistischen Spiritualität sprechen, und diese noch einmal aufspalten in die Spiritualitäten der einzelnen Gruppierungen, die der Pietismus hervorgebracht hat, sei es eine Spener'sche oder eine Hahn'sche oder eine Herrnhuter Spiritualität. Ziel war und ist ein einheitliches Glaubensleben, eines, das den Geist der Gruppe zum Ausdruck bringt und wiedererkennbar macht.<sup>36</sup> Wiedererkennbar sind die Gruppen der evangelischen Diakonissen allein schon äußerlich an ihrer Tracht und an der Lebensregel und Lebensaufgabe, denen die Mitglieder folgen. Wiedererkennbar ist die Spiritualität der großen Gruppe der Volkskirche im Sonntagsgottesdienst, wenn er denn als immer mehr oder weniger gleiches Ritual verstanden wird und nicht dauernden Veränderungen unterworfen wird, welche die Identifikation erschweren. Glauben und Leben müssen dazu Regeln der Gruppe folgen. Diese werden von Gründern festgelegt, sodass die Anfangsspiritualität des Gründers mehr oder weniger bis zu einer notwendigen Erneuerung bestimmend bleibt. Diese versucht dann wieder, die Urspiritualität herzustellen. Deshalb heißen viele Gruppen mit ihren spezifischen Spiritualitäten nach den prägenden Gestalten (Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Waldenser, Lutheraner, Philippisten, Calvinisten, Hahn'sche) oder nach den Anfangsorten (Trappisten, Cluniazenser, Kartäuser, Zisterzienser, Herrnhuter, Gnadauer, Liebenzeller, Chrischona). Namen und Orte werden zu Marken. Oft werden die neuen Spiritualitäten als Wiederherstellung, als Reform von zwischenzeitlich verformten Ursprüngen verstanden. Daran hat dann die Reformation angeknüpft, und auch alle Weiterentwicklungen protestantischer Frömmigkeit folgen diesem Muster.

Die Schwierigkeit, zeitgenössische Spiritualität zu bestimmen, rührt auch daher, dass sich der Zeitfaktor geändert hat. Die Beteiligung an Gruppen muss kein „lifetime commitment“ sein, sondern sie ist nur Wegmarke auf der persönlichen Suche. Mitgliedschaften in Gruppen können auch ruhen oder nur zu bestimmten Zeitpunkten aktiviert werden. Jedenfalls stellen sich Gruppenmitglieder die Frage nach dem Nutzen der Mitgliedschaft und wählen u. U. entsprechend zeitlich befristete Angebote.

Zwar ist der Zeitfaktor ein äußeres Merkmal, aber er hat auch eine innere Seite, die Mitgliedschaften zwar ruhen, aber nicht aufgeben lässt. Sofern Religion Lebensdeutung ist, kann man Spiritualität als eine Technik der Religion verstehen, separat empfundene Lebensstationen in die Kontingenzerfahrung einzuzeichnen. Das gelingt offenbar gegenwärtig mit Tech-

---

35 Zu Ordensspiritualitäten vgl. Konstantin Maier: Kirchengeschichte und Spiritualität. Historische Bezüge zu geistlichen Mentalitäten, in: Möde (Anm. 6), 113–124, 117.

36 Dazu in Kurzform Ulrich Köpf, Artikel Spiritualität II. Kirchengeschichtlich, Sp. 1591–1593, hier Sp. 1592, in: RGG, 4. Auflage. Tübingen (Mohr Siebeck) 2004. Köpf geht sogar so weit zu sagen, dass es keine zum Beispiel evangelische Spiritualität im Allgemeinen geben könne, sondern nur im Bezug auf spezifische Gruppen. Daraus entsteht die Frage, bis zu welcher Menge von Menschen von einer Gruppe geredet werden kann.

niken der Fremdheitserfahrung und zugleich dem Gefühl, etwas Vertrautem auf der Spur zu sein. Deshalb werden bestimmte Aspekte der Spiritualität als zeitlos oder wenigstens uralt dargestellt, damit sie zu den notwendigen Gelegenheiten abgerufen werden können. Zeitgenössische Spiritualität will einerseits die historisch gewachsenen und scheinbar durch den Ballast der Zeit schwerfällig gewordenen Institutionen hinter sich lassen, will im Erlebnis, im Jetzt aufgehen, was an sich nicht verwerflich ist.<sup>37</sup> Zum anderen belebt sie ältere Traditionen eklektisch wieder, vor allem die des christlichen Mönchtums, und auch daraus nur bestimmte Elemente. Es handelt sich zum Beispiel bei der „Klosterliteratur“ um eine Aktualisierung, Fragmentierung, Neuassemblage und vor allem Popularisierung eigentlich elitärer Lebensweisen. Dass diese ihre eigene Geschichtlichkeit und kulturellen Kontexte haben, spielt eine geringe Rolle.

### Die Wüste

Es lohnt der Gang in die Wüste zu den Wüstenvätern und Wüstenmüttern. Sie gelten als Paradigma der Suche nach Gott. Die Betrachtung der Adaption der „Spiritualität der Wüstenväter“ an die heutige Situation ist für die Vorgänge der Religionstransformation interessant.

Ein Gutteil der christlich populären spirituellen Literatur beschäftigt sich mit monastischen Themen, und viele bekannte Autoren haben selbst monastischen Hintergrund, auch solche, die transreligiöse Absichten verfolgen. So ist zum Beispiel Richard Rohr Franziskaner, Anthony de Mello war wie Hugo Makibi Enomiya-Lassalle und Heinrich Dumoulin Jesuit, auch Niklaus Brantschen gehört dieser Gemeinschaft an. Willigis Jäger ist wie Anselm Grün, Notker Wolf und Emmanuel Jungclaussen Benediktiner. Thomas Merton war bei den Trappisten, Bernardin Schellenberger war lange Zeit Mitglied dieses schweigenden Ordens. Henri Nouwen war Weltpriester, aber er verbrachte eine wichtige Zeit in einem Trappistenkloster.

Auch protestantische Autoren wenden sich den Wüstenvätern und Wüstenmüttern als Paradigmen der spirituellen Suche zu.

Das derzeitige Zurück zu den Quellen bezieht sich nicht auf die Zeit der Entstehung des Hauptstroms der christlichen Tradition in der Dogmenbildung und Liturgiebildung der frühen Kirche, sondern auf eine bestimmte Herausbildung eines „esoterischen“ Lebensstils in der Wüste. Es ist die Zeit der Wüstenväter, die als das Goldene Zeitalter der Spiritualität, als mythische Zeit erscheint, nicht die Anfangsgeschichte des Christentums, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird oder aus den neutestament-

---

37 So sollte im Gottesdienst, v.a. im Vollzug der Sakramente, Unmittelbarkeit geglaubt werden und die Erfahrung der Wirkung nicht durch historische oder anderweitige Skrupel verstellt werden.

lichen Briefen und Dokumenten der apostolischen Väter hervorgeht. Dabei haben sich in den ersten Jahren des Christentums schon alle bis heute wirksamen Züge herauskristallisiert. Sandra M. Schneiders charakterisiert diese urchristliche Anfangsspiritualität:

„Christliche Spiritualität, das heißt persönliche Teilhabe am Mysterium Christi, nahm ihren Anfang im Glauben, wurde besiegelt durch die Taufe auf den Tod und die Auferstehung Jesu Christi, genährt durch die Teilhabe am Mahl des Herrn [...]; sie fand Ausdruck in einem schlichten Leben allumfassender Liebe, das vom Leben im Geist Zeugnis ablegte und andere zum Glauben führte.“<sup>38</sup>

Dennoch ist der ungeheure Einfluss des frühen Mönchtums auf die Gestalt des Christentums in allen Konfessionen unbestreitbar. Die Psalmenfrömmigkeit, das Stundengebet, die individuelle Bibellektüre, die Meditation, die Andacht, das Gebet in der Stille – dies alles und viel mehr verdanken wir Heutigen dem Mönchtum. Obwohl sich das Mönchtum selbst wiederum auf die Frühzeit des Christentums in Gestalt der Urgemeinde oder sogar der Jüngerschaft Jesu bezog und konkrete Nachfolge in Armut, Gebet und Gütergemeinschaft versuchte, ist diese eine besondere historische Gestalt die Projektionsfläche der heutigen Renaissance. Das Mönchtum – und davon v. a. das frühe koptische – gilt aber als ursprüngliche Gestalt, denn es gibt durchaus Züge, an die unsere gegenwärtige westliche Mentalität anknüpfen kann.

Spätere monastische Bewegungen spielen auch eine Vorbildrolle, aber eher eine ästhetische. Nicht Hohelied-Auslegungen von Bernhard v. Clairvaux, sondern Zisterzienserkreuzgänge stellen spirituelle Inspirationen dar. Bildbände über Klöster vermitteln „Klarheit, Ordnung, Stille.“<sup>39</sup> Die Ästhetik stellt sich vor die Texte und Inhalte. Diese Bände fungieren als Erbauungsbücher – für das Auge.<sup>40</sup> Es gibt darüber hinaus keine Anleitung, keinen Lehrer oder „Meister“, der in eine Schule der Spiritualität führen würde, sondern die Konsequenzen bleiben dem Betrachter selbst überlassen. Der Erfolg solcher Publikationen zeigt, dass diese individuelle Aneignung den Nerv trifft.

Der Rückgriff auf monastische Traditionen beginnt also ganz vorn bei den Wüstenvätern im 4. und 5. Jahrhundert in Ägypten und nicht bei den

---

38 Sandra M. Schneiders, *Heilige Schrift und Spiritualität*, in: Bernard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. I, Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg (Echter) 1993, 30–47, hier: 30 f.

39 Vgl. Anselm Grün / Petra Altmann, *Klarheit, Ordnung, Stille. Was wir vom Leben im Kloster lernen können*, München (Gräfe und Unzer) 2007. Beispiele: Rolf Legler, *Kreuzgänge. Orte der Meditation*. Köln (Dumont) <sup>2</sup>1996, Werner Richner, *Klöster. Orte der Stille*, Freiburg (Herder) 2001.

40 Ein ansprechendes Beispiel ist: Lucien Hervé, *Architektur der Wahrheit – Die Zisterzienserabtei von Le Thoronet*, Berlin (Phaidon) 2001. Das Buch ist nach den Tagzeiten des Klosterlebens gestaltet, die schwarz-weiß-Fotografien sind mit kurzen Texten von klassischen Zisterzienserautoren ergänzt.

Westeuropa prägenden mittelalterlichen Gestalten, monastischen Bewegungen und Orden. Das palästinensische und syrische Mönchtum findet kaum Beachtung – das Säulenstehertum eines Simeon ist in unserer Zeit trotz des Leistungsaspekts dieser außergewöhnlichen Askese kaum zur Nachfolge zu empfehlen.

Die Radikalität der Wüstenväter wird bis heute als inspirierend gesehen. Die „Apophtegmata Patrum“<sup>41</sup>, die Aussprüche bzw. „Logien“, gelten als erfahrungsgesättigte kürzeste Zusammenfassungen langen Ringens um Spiritualität. Die Wüstenväter werden zu Lehrmeistern auf Distanz, ohne dass man in die mühevollen und extrem langwierigen Lehren eines Mönchs im Kontext des 4. Jahrhunderts in den Wüsten Ägyptens, Syriens oder Palästinas gehen müsste. Die „Lebenshilfe aus der Wüste“ empfiehlt ein „Training“, ohne allzu konkrete Methoden vorzustellen.<sup>42</sup> Die Betrachtung eines Bildbandes mit wenigen ausgewählten Sprüchen soll eine Ahnung, vielleicht sogar „Erbauung“, vermitteln.<sup>43</sup> Eine Sammlung von Sprüchen durch Henri Nouwen wird mit Illustrationen zur Meditationshilfe ergänzt.<sup>44</sup> Das kann aber den eigenen Gang in die Wüste nicht ersetzen – was immer man als seine eigene Wüste ansieht.<sup>45</sup> Die Lebensform der Anachoreten ist nicht wiederholbar, und in unsere Gegenwart nur in gebrochener Weise übertragbar.<sup>46</sup>

Die Wüste gilt als Ort der Freiheit und der individuellen Gottsuche. Darin erscheint die Anachoretenbewegung modern. Günther Schulz und Jürgen Ziemer legen als dezidiert evangelische Autoren auf diesen Aspekt Wert.<sup>47</sup> Es darf aber nicht vergessen werden, dass die Wüstenväter und

41 Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alfabeticum genannt, hg. v. Bonifaz Miller, Trier (Paulinus) <sup>3</sup>2009.

42 Gertrude und Thomas Sartory (Hg.), Lebenshilfe aus der Wüste. Die alten Mönchsväter als Therapeuten, Freiburg (Herder) <sup>3</sup>1983, 17.

43 Z. B.: Anselm Grün, In der Wüste ist der Himmel nah. Die Weisheit der Wüstenväter, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2007.

44 Yushi Nomura / Henri J.M. Nouwen, Weisheit aus der Wüste, Freiburg (Herder) 2002. Darin wird eine Verbindung zwischen christlichen und fernöstlichen Traditionen versucht, in dem Tuschzeichnungen japanischen Stils die Vatersprüche in einen global-spirituellen Zusammenhang stellen.

45 Uwe Lindemann, Die Wüste. Terra incognita, Erlebnis, Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart, Heidelberg (Winter) 2000.

46 Bis heute ist diese Art des religiösen Lebens dem Mönchtum vorbehalten, und selbst da immer mit Vergemeinschaftung verbunden. Das zeigen die Lauren auf dem Athos, am Katharinenkloster auf dem Sinai, was den östlich-orthodoxen Bereich betrifft, oder die Lebensform der Kartäuser oder Camaldulenser (ursprünglich der Karmeliten) im westlich-katholischen Bereich. Nichtinstitutionalisierte Formen sind schwer zu fassen, wie etwa ein religiös motiviertes Singledasein als moderne Form von Eremitentum.

47 Die Nähe und zugleich Fremdheit zu uns zeigen Günther Schulz, Jürgen Ziemer, Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2010 auf. Sie betonen das Individuelle dieser Gestalten. Die kirchliche Dimension des

Wüstenmütter nicht unabhängig von der Institution Kirche lebten. Sie waren als die Laien, die sie in der Mehrzahl waren, auf Priester, den Sonntagsgottesdienst und die Spendung der Sakramente angewiesen. Sie standen mit dem zuständigen Bischof in Verbindung.<sup>48</sup> Die Wüste war sicher kein Ort der äußeren Freiheit, sondern der inneren, und auch dort nur bedingt. Die Anachoreten nahmen sich die Freiheit, sich ganz dem Willen Gottes zu unterwerfen, also gerade auf die persönliche Freiheit zu verzichten. Die Anachoreten lebten in einem geregelten Rhythmus von Arbeit, Gebet/Hesychia und Gemeinschaftsaufgaben. Sie lebten im Bezug zu einem Lehrer, der Gehorsam forderte, nur wenige wurden zu Altvätern.<sup>49</sup> Die wenigen herausragenden „Väter“ stehen nicht für die ganzen Lebensbedingungen – sie aber bieten heute die alleinigen Orientierungspersonen. Schulz und Ziemer sprechen von einer „Freiheit von den institutionellen Bindungen“.<sup>50</sup> Allein schon das Meister-Schüler-Verhältnis war eine Bindung von institutioneller Gestalt und forderte die Unterwerfung und Demut unter einen Meister, so wie sich der Mönch ganz dem Willen Jesu zu unterwerfen hat. Die Uniformität und identische Bauweise vieler Kellien zeigt institutionelle Ordnungsprinzipien und Herauskristallisierung von Zweckmäßigkeiten.<sup>51</sup> Schulz und Ziemer betonen eben die Notwendigkeit der Gestaltung, gerade um sich nicht in der Formlosigkeit der Wüste und ihrer Zeitlosigkeit zu verlieren. Darüber darf man die gänzlich unzeitgemäßen Züge der Selbstüberwindung und Selbstverleugnung, der Demut und des Kampfes<sup>52</sup> gegen sich und den „Teufel“ nicht vergessen (*locus classicus* ist Eph. 6,10–18).<sup>53</sup>

---

Anachoretentums steht kaum zur Debatte – darin bewegen sie sich auf der Höhe zeitgenössischer Spiritualität.

- 48 Über die Domestizierung der Anachoreten und ihre Einbindung in die Institution Kirche vgl. Lindemann (Anm. 45), 76–79.
- 49 Zu diesen Konstellationen in seiner Sprache: Sloterdijk (Anm. 4), 396–405. Außerdem Nagel (Anm. 52), 17 zu Apa Pambos Apoptegmatum 724, dass der Gehorsame im Gehorsam „an der Seite des Gekreuzigten“ steht. „In Gehorsam und Demut suchen die Eremiten der sketischen Wüste die Nachfolge Jesu zu leben.“ (18).
- 50 Schulz / Ziemer (Anm. 47), 264.
- 51 Abbildungen in: Juan Maria Laboa (Hg.), Atlas des Mönchtums, Hamburg (Nikol) 2007, 40 f.
- 52 Ein Buch von Roger Schutz (Taizé) für das „Konzil der Jugend“ von 1973 lautet entsprechend: Kampf und Kontemplation – lutte et contemplation! Ursprünglich war der Kampf gegen soziale Ungerechtigkeiten gemeint, doch hat eine Spiritualisierung eingesetzt, sodass der innere Kampf gemeint sein kann. 1975 hieß es auf der Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi: spirituality for combat – auch mit sozialkritischer Stoßrichtung. Der Kampf wurde zum „Engagement“ ermäßigt: EKD (Hg.), Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Neuorientierung, Gütersloh (Gerd Mohn/Vandenhoeck & Ruprecht) <sup>2</sup>1980, 9.  
Zum Dämonenkampf vgl. Gisbert Greshake, Spiritualität der Wüste, Innsbruck-Wien (Tyrolia) 2002, 80–88. Das Buch von Laurentius Scupoli Certamen spirituale / Il combattimento spirituale (Venedig 1589) hat in besonderen Formen über den Berg Athos Eingang in die russisch-orthodoxe Mönchsfrömmigkeit gefunden und das asketische

Die Spiritualität jener Zeit und Gruppe sollte nicht romantisiert werden. Die Individualität der Wüstenväter entspricht nicht unserer modernen oder gar nachmodernen Persönlichkeitsauffassung. In den Wüstenvätern treten uns Personen entgegen, die teilweise sogar diametral unseren Auffassungen widersprechen. Sie überschreiten körperliche Grenzen als „Athleten“ der Askese, und, anders als heutige Grenzüberschreiter im Sport, tun sie es nicht für den Adrenalinstoß oder für die Ausweitung der Grenzen von Körper und Geist, sondern aus der Abneigung gegen den Körper. Er wird nicht trainiert, sondern wegetrainiert. Die Seele soll frei- und bloßgelegt werden. Darum kämpfen sie gegen Dämonen, gegen die ohnehin harte Umwelt und gegen sich selbst. Sie haben den Kampfgedanken, der in der Kriegsmetaphorik mancher Stellen im Neuen Testament angelegt ist und bei den Kirchenvätern wie Origenes theoretisiert wurde, auf ihre Lebens- und Glaubensweise übertragen. Wenn man heutigen Extremsport als Weg verstehen kann, das Leben zu spüren und die eigene Individualität in außergewöhnlichen Leistungen zu beweisen, so wollten die Altväter sich nichts beweisen. Ihre Individualität ist insofern mit den heutigen Strukturen einer Individualität kaum vergleichbar.

Obwohl die Sprüche (Logien) der Wüstenväter von einer Elite unter extremen Bedingungen stammen, können sie aber durchaus eine evangelische Spiritualität inspirieren. Die meisten Aussprüche sind Antworten auf Fragen, genauer: auf die drängende Frage, die schon oft an Johannes den Täufer (Lk. 3,10–14) und Jesus gestellt wurde (zum Beispiel Lk. 10,25–28; Lk.18,18–30): „Was soll ich tun (damit ich gerettet werde / das ewige Leben bekomme)?“ Und die Antworten wirken abschließend und abweisend, sind aber nachwirkend. Die Aussprüche sind oft überraschend oder befremdend. Und die Fragenden müssen sich in Geduld üben, sie müssen Abweisung aushalten oder eine merkwürdige Antwort bedenken. Sie müssen nicht Einsiedler werden, aber doch ihr Leben ändern. Sie „ziehen mit Gewinn von dannen“, wie es oft heißt. Sie kehren in ihre Welt zurück, setzen aber nun auf geistliche Güter. Das evangelische Moment ist Kommunikation und Weitergabe des Evangeliums als eine befreiende Botschaft. So sind besser die Ratsuchenden Vorbilder für heute, nicht die Eremiten selbst. Bleibt die Frage, wem man sich heute anvertrauen möchte.

Die Beliebtheit der Sprüche mag auch daher kommen, dass sie merkwürdig theologie- und christologiefrei sind. Sie geben keinen Anstoß zu Streitfragen. Der theologische Widerstand gegen den Origenismus und der Kampf um die Orthodoxie alexandrinischer Prägung scheint selten durch. Andere historische Ereignisse wie die schließliche Zerstörung der Sketis im Jahr 434 durch Nomaden tauchen in der Überlieferung nur am

---

Leben als Kampf beschrieben, aber nicht mehr als Kampf gegen äußere Dämonen, sondern als Kampf für die richtige Art, ein asketisches Leben zu führen. Zur Askese: Peter Nagel, *Die Motivierung des Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin (Akademie) 1966.

Rande auf. Vermutlich ist die theologische Einbettung vorausgesetzt und eben nicht explizit. Aber die Christologie- und Theologiefreiheit rückt die Sprüche in die Nähe von allgemeinen Weisheitssprüchen, sodass der (falsche) Eindruck entstehen kann, dass sie in eine moderne transreligiöse Spiritualität passen würden.

### Bedingungen und Notwendigkeiten einer angemessenen protestantischen Spiritualität

Die Bedingungen einer protestantischen Spiritualität liegen in der Reformation selbst begründet, und in deren Glaubens- und Denkweise. Diese war nicht vermeintlich rückwärtsgewandt, sondern setzte eine bis heute anhaltende Aktivität und *praxis pietatis* frei. Zu den Bedingungen einer protestantischen Spiritualität gehört, diese Aktivität und *praxis pietatis* ernst zu nehmen.

Wie schon festgestellt, gab und gibt es innerhalb des Protestantismus gruppenspezifische Spiritualitäten. Umfasst werden sie (noch) von einer konfessionsspezifischen Spiritualität, also schlicht die Wiedererkennbarkeit des Protestantismus über alle seine Epochen, Entwicklungen und regionalen Ausprägungen hinaus. Die konfessionsspezifische Spiritualität bleibt an den Rändern unscharf und überlappend zu anderen Konfessionen,<sup>54</sup> und auch innerhalb gibt es eine Bandbreite von Phänomenen. Sie geht im Kern aber auf die Reformation und deren Grunderkenntnisse zurück. Die Bildung der Erkennungsmerkmale dessen, was protestantisch war und ist, hat ihre Wurzeln einerseits in der Abgrenzung zum Katholizismus der damaligen Zeit und andererseits in den Arbeiten und im geistlichen Leben der unzähligen Reformatoren selbst und von Gruppen aus allen Gesellschaftsschichten und Einzelpersonen, die sich der Sache der Reformation verschrieben. Es bildete sich rasch eine Predigt- und Liedkultur heraus, ein Amts- und Sakramentsverständnis, ein Kirchenverständnis – aus der Sicht der Reformatoren das alte, biblische Verständnis. Reformatorische Spiritualität tritt uns in den Gesangbuchliedern als an den Heilswerken Gottes und Jesu Christi orientiert entgegen. Die Frage, wer Jesus sei, wer er für den Einzelnen sei, was für einen jeden getan hat – sie bleibt ein cha-

---

53 Michael Schneider, *Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute*, Köln (Luthe-Verlag) 21989, 71 f. Schneider weist auf die notwendige Übung hin und auf die damit verbundene Mühe. Zur Pflege der Spiritualität als Kampf siehe auch: Raymond Darricau / Bernard Peyroux, *La Spiritualité*, Paris (Presses Universitaires de France) 1988, 82–84.

54 Es kann sich um Strukturähnlichkeiten handeln, z. B. zwischen Pietismus und katholischer Ordensfrömmigkeit, wenn Nouwen (Anm. 61), 215 die „vollständige Übergabe an Christus“ hervorhebt, ebenso wenn in seinen Klostererfahrungen so etwas wie protestantische Psalmenfrömmigkeit aufscheint (230 f.).

rakteristischer Zug der protestantischen Spiritualität, wenn auch mit jeweils zeitgemäßen Antworten. Insgesamt kann man sagen, dass alle protestantische Frömmigkeit und Spiritualität Ausformungen der Alleinstellung der Rechtfertigungslehre sind.

Folgende idealtypische Charakteristika protestantischer Spiritualität haben sich herausgebildet:

- Bibelbezug (*sola scriptura*)<sup>55</sup>. Hierher gehören u. a. die Herrnhuter Losungen, Taufsprüche, Denksprüche zu Trauung und Konfirmation, Bibelverse als Segenssprüche an Häusern. Schließlich ist die Psalmenfrömmigkeit zu nennen. Das Wort Gottes ist nur in der Bibel erkennbar und durch Auslegung weitergebbar.
- Unmittelbare Jesus- und Christusfrömmigkeit (*solus christus*) ohne zusätzliche Heiligenverehrung und weitere Aneignung des Heils über Heilmittler. Die Vergegenwärtigung geschieht weniger in den Sakramenten als im Aufbau einer persönlichen Beziehung (*sola fide*).
- Eine mit der Rechtfertigungserkenntnis (*sola gratia*) verbundene Buß- und Passionsfrömmigkeit (das Heilsgeschehen als *pro nobis*). In der Hochschätzung des im Leiden erwirkten Heils liegt dann die Askese begründet, die sich als Leib- und Lustfeindlichkeit äußern kann. Zur Rechtfertigungserkenntnis gehört eine Anthropologie, welche von der Sündhaftigkeit in augustinischer Tradition ausgeht und zugleich vom Stehen unter der Gnade. Kurz: die Art der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium prägt die Lebens- und Glaubenspraxis.
- Der Gottesdienst beinhaltet keine sakramentale Vergegenwärtigung von Jesu Opfer durch einen dazu eigens in den Stand gesetzten Mann, sondern ist ein Kommunikationsgeschehen besonderer Art (vgl. Luthers Bestimmung in der ersten Predigt 1544 in der Torgauer Schlosskirche – streng genommen keine „Einweihungspredigt“). Das Singen hat darin einen hohen Stellenwert. Lokale und gruppenspezifische Gesangbücher wie die von Philipp Friedrich Hiller und (Johann) Michael Hahn und vielen anderen erfreuten sich im gottesdienstlichen und gemeinschaftlichen Kontext hoher Beliebtheit. Die Predigt nimmt einen breiten Raum ein. Das Wort Gottes wird in Wörtern und weniger in Symbolen ausgelegt. Es herrschen idealweise Konzentration, Nüchternheit, Klarheit, Vernunft.
- Erbauungsbücher werden privat gelesen. Erben der Erbauungsbücher sind Kurzformen wie die Herrnhuter Losungen oder der Neukirchner Kalender (die in der Namensgebung auf ihre Ursprungsspiritualität als Marke verweisen).

---

55 Zur Entwicklung einer protestantischen Theologie der Spiritualität aus den drei protestantischen Hauptstücken *sola scriptura*, *sola gratia*, *sola fide* vgl. Gilles Bourquin, *Théologie de la spiritualité. Une approche protestante de la culture religieuse en post-modernité*, Genf (Labor et Fides) 2011, 364–368.

- Ein besonderes Kennzeichen protestantischer Spiritualität ist der Katechismus im didaktischen Frage-Antwort-Schema. Das Lehrelement und das aktive Wissen von Lehrinhalten sind konstitutiv.
- Zur Spiritualität des Protestantismus gehört die Spaltung, die Neuerung, die Gruppenbildung, das Gemeinschaftswesen im Pietismus (Hauskreise, die Stunde), die ständige Suche nach angemessenen Formen des Ausdrucks der Frömmigkeit.
- Kennzeichnend ist auch, dass der Gemeindebezug vor dem Kirchenbezug steht. Die *praxis pietatis* ist konkret vor Ort, in der Familie und in der Gemeinde.
- Einkehr/Rüstzeiten sind für viele ein protestantisches Kennzeichen geworden, so auch Großrüstzeiten wie die Kirchentage.<sup>56</sup>
- Bilderkritik: Die Bandbreite reicht von lutherischer Entsakralisierung der Bilder zugunsten einer Pädagogisierung bis zum calvinistischen Bildersturm. Heilsvermittlung geschieht keinesfalls über Dinge.

Manfred Seitz systematisiert aus diesen (und sicher noch vermehrbaren) Charakteristika neun „Formelemente“<sup>57</sup>: Gottesdienst, Taufe, Beichte, Abendmahl, Seelsorge, Lied, Lesung, Gebet und Katechismus. Das sind im Grunde gemeinchristliche Formelemente. Typisch protestantisch werden sie in ihrer Kombination, Ausgestaltung und inhaltlichen Füllung, kurz: in der Perspektive evangelischer Spiritualität.

Georg Gremels hat der Struktur des Katechismus folgend – für die Andacht während der sieben Tage der Woche – sieben Säulen des Protestantismus festgestellt und damit die Formelemente ins Praktische rückübersetzt: Am Sonntag die Liebe Gottes bedenken, dann montags die zehn Gebote, dienstags das Glaubensbekenntnis, mittwochs das Vater Unser, donnerstags die Taufe, freitags das Abendmahl und – schließlich samstags (eine Art Leerzeit) die Umkehr, also die Buße.<sup>58</sup> Vielleicht wäre eine Umstellung von Donnerstag und Freitag inhaltlich angemessen, denn am Gründonnerstag wurde das Abendmahl eingesetzt, und die Taufe findet auf den Tod Jesu statt, also wäre ein passender Tag der Freitag. Jedenfalls stellen die sieben

---

56 Vgl. Zimmerling (Anm. 30), 138–146.

57 Manfred Seitz, Artikel Frömmigkeit II, systematisch-theologisch, in: TRE 11, 1983, 674–683, hier 678.

58 [www.luther2017.de/dateien/7SaehlenBetenFlyer09d.pdf](http://www.luther2017.de/dateien/7SaehlenBetenFlyer09d.pdf). Langfassung: Georg Gremels, *Meine Zeit in deinen Händen. Sieben Säulen evangelischer Spiritualität*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2003. Margot Käfmann kennt vier Säulen protestantischer Spiritualität: Bibel, Gottesdienst, Gebet, Gesangbuch, in: *Mit Herzen, Mund und Händen. Spiritualität im Alltag leben*, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2007. Den jeweiligen Wochentag mit religiösen Inhalten zu verbinden, ist uralte Tradition. Im Protestantismus ist der Vorschlag von Wilhelm Löhe bis ins EG einflussreich; Erich Hertzsch hat mit dem „Evangelischen Brevier“ einen ähnlichen Vorschlag gemacht, der dem Gremels’ darin ähnelt, dass der Mittwoch dem „Brot des Lebens“ gewidmet ist. Zur spirituell-protestantischen *praxis pietatis* im Alltag vgl. auch Dahlgrün (Anm. 9), 420–422.

Säulen (in Anlehnung an die fünf Säulen des Islam) einen Vorschlag zur Belebung protestantischer Spiritualität dar. Er zeigt, dass die Säulen des Protestantismus stabilisiert werden müssen, und zwar durch Vergegenwärtigung und dann durch Wiederholung. Das ist im Grunde eine religiöse Grunderkenntnis, dass „Übung“ zur Lebens- und Glaubenspraxis unabdingbar ist. Es braucht nicht immer Neuheiten. Entsprechend trifft Gremels eine Auswahl aus Bibeltexten, Gesangbuchversen, Auslegungen und Katechismusstücken. Wenn man so will, demonstriert Gremels einen Weg zu einer evangelischen Spiritualität, der in der Rückkehr zu Bewährtem besteht (was in sich kein Fehler ist). Er stärkt das protestantische Selbstbewusstsein über klassisches Kulturgut. Die Frage bleibt, wie und durch wen solche Übung angeleitet wird. Der Ort religiöser Bildung, sofern er sich aus der Familie wegverlagert hat, wäre dann im evangelischen Kindergarten, in Kinderbibeltagen und im Unterricht in Schule und Konfirmandenzeit zu gründen. Es ist institutionelle Aufgabe und Aufgabe der Repräsentanten der Institution Kirche, religiöse Bildung nicht nur als Wissensvermittlung zu verstehen, sondern auch als Befähigung, ein geistliches Leben zu führen.

Je mehr sich der Protestantismus in eine allgemeine, schwer zu differenzierende Spiritualität einzeichnet, gehört zu den Bedingungen seiner Spiritualität, das spirituelle Umfeld zu wahrzunehmen. Man kann versuchen, Gattungen der aktuellen spirituellen Literatur zu erkennen. Trotz Überschneidungen in der Fülle kann man folgende Einteilung als Grundlage sehen:

- Ein Großteil stellt Wegeliteratur dar, Erlebnisberichte eines inneren oder äußeren Weges, in der Regel nach oben zu einem höheren Ziel. Die Wegeliteratur ist eine der ältesten spirituellen Literaturgattungen, denn das Bild vom Weg ist wie das vom Aufstieg dem Christentum (und anderen Religionen) zutiefst eingepägt: Literarische Urbilder sind die Wanderung Abrahams ins Heilige Land und der Aufstieg des Propheten Elias, Vorbilder sind Lebensberichte von Mönchen und Nonnen. Für das Bild vom Aufstieg ist klassisch das Buch von Johannes Klimakos: *Die Paradiesleiter*.<sup>59</sup> Dazu gehört auch Johannes vom Kreuz: *Aufstieg auf den Berg Karmel*.<sup>60</sup> Im englischsprachigen Bereich ist John Bunyans „*The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come*“ mit der Beschreibung eines inneren und äußeren Weges ins Himmlische Jerusalem einflussreich geworden. Neueren Datums sind Bücher von Henri Nou-

---

59 Greifbar in der Ausgabe: John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, London (SPCK) 1982.

Zum Bild des Aufstiegs insgesamt: Alister E. McGrath, *Christian Spirituality. An Introduction*, Oxford (Blackwell) 1999, 103 f.

60 Johannes vom Kreuz, *Aufstieg auf den Berg Karmel*, *Gesammelte Werke Band 4*, Freiburg (Herder) 1999.

wen<sup>61</sup>, Hape Kerkeling<sup>62</sup> oder Thomas Merton<sup>63</sup>. So wie ferne, unerreichbare Reiseziele Projektionsflächen von Sehnsüchten und Paradiesvorstellungen sein können, so leben nicht nur geistliche Reiseberichte von der Suggestion, dass die Sehnsucht zu stillen sein könnte, wenn man sich auf den Weg macht – und sei es vermittelt durch die Lektüre. Doch am Ziel macht man neue Pläne, denn es locken stets höhere und weitere Ziele. Die Renaissance der Wüstenväter hat eine Entsprechung in der Reiseliteratur der Sehnsucht – eine Sehnsucht, die nicht gestillt werden kann. Die moderne Pilgerliteratur ist eine Fortsetzung älterer Pilgerberichte und eben auch geistlicher Reiseliteratur.<sup>64</sup>

- Ratgeberliteratur, Anleitungen und Gestaltungshilfen.<sup>65</sup> Dazu können Werke von Anselm Grün zählen, aber auch der „Evangelische Lebensbegleiter“<sup>66</sup> oder das erwähnte Buch von Gremels, das „Evangelische Brevier“ von Erich Hertzsch und viele andere mehr.
- Mit dem vorigen Punkt eng verwandt ist die spirituelle Gebrauchsliteratur und Segensliteratur. Dazu kann man Bücher über sogenannte irische Segen zählen oder solche von Anselm Grün.
- Spirituelle Musik, oft im Crossover oder als Worldmusic.<sup>67</sup>
- Bücher über Engel stellen eine große Gruppe dar.
- Dezierte Klosterliteratur<sup>68</sup> und die Websites von Klöstern.

---

61 Henri M. Nouwen, Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Trappistenkloster, Freiburg (Herder) <sup>3</sup>2004.

62 Hape Kerkeling, Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München (Piper/Malik) 2008, 65.

63 Thomas Merton, Der Berg der sieben Stufen. Die Autobiographie eines engagierten Christen, Zürich/Düsseldorf (Benziger) <sup>2</sup>2001.

64 Bekannt ist für die Verbindung von Reisen und Spiritualität zum Beispiel Erhart Kästner, Die Stundentrommel vom heiligen Berg Athos, Frankfurt am Main (Insel) 1956. Er vermittelt die Aura der orthodoxen Welt in die westliche, genauer sogar protestantische Welt seiner Leserschaft. Er beschreibt die Wanderung auf dem Höhenweg über das Gebirge hinauf den Gipfel des Athos zur letzten Fremdheitserfahrung, die auch er nicht mehr erklären kann, aber als spirituelle versteht.

65 Zum Beispiel in der Verbindung von fernöstlicher und westlicher Spiritualität bei Hugo M. Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation für Christen, Frankfurt am Main (O.W. Barth im S. Fischer Verlag) 2005.

66 Norbert Dennerlein, Evangelischer Lebensbegleiter, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) <sup>3</sup>2007.

67 Dieses Feld ist kaum überschaubar. Nur als ein Beispiel für die Amalgamierung von Texten und Stilen zu einer spirituellen Musik, in diesem Fall das hebräische „Shema Israel“ im Stile einer Worldmusic: [www.youtube.com/watch?v=Irc01AUhrOI](http://www.youtube.com/watch?v=Irc01AUhrOI).

68 Zum Beispiel: Doris Iding, Kloster Stille. Spiritualität und Ruhe in den Alltag bringen, München (Ludwig) 2004. Dieses Buch versucht, fernöstliche Techniken in die westlichen Traditionen zu integrieren. Grün/Altmann (Anm. 39). Simone Kosog, Die Ruhe der Mönche, o.O (Wilhelm Heyne) <sup>2</sup>2003. Zur Untergattung der Klosterliteratur kann man die „Wüstenväterliteratur“ zählen. Dazu gehören u.a. Franz Dodel, Weisung aus der Stille. Sitzen und Schweigen mit den Wüstenvätern, Zürich / Düsseldorf (Benziger) 1998. Damit verwandt ist, mit Weisheitsgeschichten nicht nur der Wüstenväter erweitert: An-

- Esoterik und verwandte Themen wie Geheimlehren oder Alternativüberlieferungen zur christlichen Tradition und herkömmlichen Geschichtsschreibung. In der trivialen Literatur handelt es sich zum Beispiel um Vatikant-Thriller, Bücher und Romane zur Gralssuche, zu Templern oder zu Blutlinien, die über Maria Magdalena zu den Merowingern und weiter führen sollen.
- Verbindung von Wellness und Yoga mit seelischer Gesundheit. Dazu kann man die heutige Hildegard-von-Bingen-Literatur zählen.

Diese noch weiterführbare Liste gibt eine Vorstellung davon, wie vielfältig die Phänomene sind, und dass sie stark von einem Markt abhängen. Wegen der Vielfalt ist es schwierig, generell und theologisch angemessen auf sie zu reagieren. Vielleicht müssen auch nicht alle Phänomene bedacht werden. Es ist aber das individuelle Interesse sichtbar, der Wunsch nach selbstgefundenem Glauben, nach dem präzisen Ausdruck der eigenen Innenwelt. Die ins Unüberschaubare gewachsenen Angebote helfen nun auf der einen Seite, einen individuellen Ausdruck zu finden, erschweren aber wegen der Fülle die tatsächliche Findung und das Ende der Suche. Es könnte immer noch einen präziseren Ausdruck geben. Es zeigt sich auch ein Misstrauen gegen die Institutionen, was sich zum Beispiel an den Büchern zu den Alternativüberlieferungen zeigt.<sup>69</sup>

Die Notwendigkeit einer explizierten protestantischen Spiritualität liegt im Wandel der christlichen Religion und der evangelischen Konfession begründet. Die Landeskirchen und die theologisch und seelsorglich Tätigen müssen wahrnehmen, was auf den Religionsmarkt kommt und „können das Gute behalten“. Das ist leichter gesagt als getan, weil die Kriterien für das Gute schwammig werden. Die für eine Landeskirche Tätigen unterliegen genauso den zeitgenössischen Bedingungen der Religionstransformation wie alle anderen. Das zeigt zum Beispiel auch der Einzug frei flottierender Spiritualität in die Bildungsprogramme von Landeskirchen und Kirchengemeinden. Es könnte aber nützlich sein, theologischer zu werden, um das Werkzeug zur Selbstanalyse zu schärfen. Dazu müsste der Mut herrschen, unbequeme Themen zu behandeln. Auf dem Hintergrund der Spiritualitätsentwicklung handelt es sich um solche Themen wie die Personalität Gottes, Sünde/Sühne oder auch die Notwendigkeit einer Mitgliedschaft in

---

thony de Mello, Warum der Vogel singt. Weisheitsgeschichten, Freiburg (Herder) <sup>3</sup>2005. Die Verwandtschaft besteht in der Kommentierung der Geschichten, die den Leser anregen sollen.

69 Als ein Beispiel, das sich selbst ernst nimmt (im Unterschied zur puren Unterhaltung von Dan Brown oder zur Analyse alternativ-esoterischer Lektüren und Erzählstrukturen in Romanform bei Umberto Eco: Das Foucaultsche Pendel, München / Wien (Hanser) 1989: Kathleen McGowan, Das Magdalena-Evangelium, Bergisch-Gladbach (Lübbe) 2006. Neueres und einflussreiches Vorbild dieser Alternativüberlieferung ist Michael Baigent u. a., Holy Blood, Holy Grail, New York (Delacorte) 1982.

einer institutionalisierten und organisierten Kirche für die Ausbildung einer gelingenden Spiritualität.

Eine Schwierigkeit liegt darin, dass sich das Pfarrerbild verändert hat, sodass die Pfarrperson nur noch wenig Einfluss auf das persönliche geistliche Leben von Kirchen- und Gemeindeglieder hat. Zwar wird in der älteren klassischen spirituellen Literatur betont, wie wichtig es sei, einen Lehrer oder Meister zu haben, so ist unsere Zeit doch eher vom „Selbermachen“ bestimmt. Geistliche Leitung beschränkt sich auf Kurszeiten, Abende der Erwachsenenbildung oder ein Konfirmandenjahr, vielleicht auf ein Gespräch anlässlich der Kasualien. Meist trifft man Gemeindeglieder selten einzeln an, sondern in größeren oder kleineren Gruppenkontexten. Der traditionelle Hausbesuch ermöglicht unter Umständen so etwas wie eine Begleitung über einen längeren Zeitraum. In der Praxis kann es durchaus sein, dass sich seelsorgliche Beziehungen zu geistlicher Begleitung entwickeln. Voraussetzung ist Kontinuität und Zeit – in der pfarramtlichen Praxis sicher angesichts der Aufgabenfülle eine knappe Ressource. Insoweit hat die geistliche Autonomie von Gemeindegliedern gerade in ihren Spiritualitätentwicklungen ihren Sinn und Wert, bedeutet aber auch u. U. eine Entfernung von der Mainstreamfrömmigkeit der Gruppe der ganzen Gemeinde. Die Definition, was das Ganze einer Gemeinde ist, wird sogar über den Begriff „Spiritualität“ schwierig, weil er immer kleinere Einheiten hervorbringt, bis zur individuellen unabhängigen Spiritualität.

Erschwert wird eine pfarrerliche geistliche Begleitung durch Überlappungen oder „Doppelmitgliedschaften“. Viele Christen bleiben zwar Kirchenmitglieder, nehmen aber verschieden intensiv Elemente anderer Traditionen auf. Oft sind diese Elemente inhaltlich unterbestimmt, die Form ist attraktiv. So spielen die komplexen Weltbilder hinter asiatischen Anschauungen beispielsweise bei Feng-Shui-Importen kaum eine Rolle, dafür ihr ästhetischer Wert. Oder was für fernöstlich und damit ursprünglich-rein gehalten wird, ist ein west-östliches Amalgam, das keinen klaren Ursprung in einer bestimmten Kultur hat, sondern modernes Produkt der gegenseitigen Beeinflussung und Durchlässigkeit ist.<sup>70</sup>

„Doppelmitgliedschaften“ sind schon im Unterschied zwischen Theologie und gelebter Religion angelegt. Niemand glaubt das ganze dogmatische System als solches, ist aber u. U. Mitglied einer Gemeinde und Kirche, die das System vertreten.<sup>71</sup> Glaubenspraxis orientiert sich jedoch nicht am mehr oder weniger bekannten theologischen System, sondern an der Deuteleistung der Religion. Die Frage stellt sich, ob ein zu weites Auseinanderklaffen von gelebter Religion als Spiritualität und Theologie Lücken schafft, die kaum zu schließen sind.

---

70 Am Beispiel von Yoga hat dies Axel Michaels gezeigt: [www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur\\_und\\_kunst/auf\\_der\\_westoestlichen\\_uebungsmatte\\_1.10651191.html](http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/auf_der_westoestlichen_uebungsmatte_1.10651191.html).

71 Vgl. Fuller (Anm. 7), 163.

In dieser Lücke könnte eine protestantische Theologie der Spiritualität die Funktion einer Förderung übernehmen – nämlich die der Individualität und der Suche nach religiösen Ausdrucksformen einerseits und die des Zugehörigkeitsgefühls zur Gruppe der Kirche und Gemeinde andererseits, also der Institutionen, die durch Glauben (wie auch immer) Verbindung untereinander schaffen, ohne die Formen der Verbindlichkeit gleich zwingend zu machen.

Auf dem Weg zu einer „protestantischen Theologie der Spiritualität“

Eine protestantische<sup>72</sup> Theologie der Spiritualität ist noch nicht voll entwickelt, was auch an der Vielfalt der entstehenden Formen protestantischer Spiritualität liegen mag. Hier kann ich nur einige Punkte in Thesenform aufführen, die bei der vollen Entwicklung eine Rolle spielen könnten.

These 1: Eine protestantische Theologie der Spiritualität muss die individuelle Spiritualität fördern – und die kirchliche.

Die gegenwärtige Religionstransformation ist in sich nichts Schlechtes. Die Individualisierung, die Privatisierung, die Pluralisierung und die Subjektivierung bringen eine besondere Aneignung religiöser Gehalte und fordern eine eigene Deutungsleistung des Lebens, wenn auch nicht notwendig in religiöser Perspektive. Trotzdem kann man behaupten, dass je eigene Anverwandlungen religiöser Gehalte geschehen. Paul Zulehner sagt über die Akteure der Anverwandlungen: „Sie sind der harte Kern der Renaissance der Religion im Gewand der Spiritualität.“<sup>73</sup>

Kirche muss die religiösen Gehalte kenntlich halten und zur Verfügung stellen. Sie kann sie nicht mehr verbindlich machen. Sie kann aber in seelsorgerlichen Situationen, in der Bildungsarbeit, in Gottesdiensten – eigentlich im gesamten pfarramtlichen Dienst und im Gemeindeleben – Muster und Referenzen bieten. Die spirituellen Sinnsucher und Wanderer werden sich immer positiv oder negativ auf die letztlich doch von der Institution Kirche bewahrten und tradierten Bestände beziehen müssen. Dazu muss Kirche sich selbst in weiten Teilen so im Klaren über die religiösen Gehalte sein, dass sie die Muster auch wirklich anbieten kann. Selbstverständlich kann Kirche ihrer Pfarrerschaft und Mitarbeiterschaft und damit in zweiter

---

72 Auf der katholischen Seite liegen schon mehrere Theologien der Spiritualität vor. Einige werden vorgestellt in: Bendel-Maidl, Lydia: Theologie der Gegenwart als spirituelle Theologie. Neuere Entwürfe zu einer Theologie der Spiritualität, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011), 2, 182–204.

73 Zulehner (Anm. 12), 45. Zulehner plädiert dafür, eine wohlverstandene Spiritualität in den Kirchen zu verorten (66–111).

Linie für die spirituellen Wanderer keine für jede Situation gültigen Muster vorgeben. Es gibt aber Grundlagen wie die Ordinationsgelübde, genauso wie die Bekenntnisschriften und Ordnungen, auf die explizit Bezug genommen wird. Schließlich gibt es den Bezug auf den Herrn der Kirche, wie er auch in den Ordinations- und Verpflichtungsgelübden an erster Stelle vor allem anderen steht. Wie der Bezug konkretisiert wird, ist natürlich ziemlich offen. Das Kriterium „was Christum treibet“ ist zentral, denn es findet seine Anwendung auf alles und zwingt zu einer Deutungsleistung gegenwärtiger Phänomene in biblischem und zeitgenössischem Horizont.

Auf der anderen Seite kann sich Kirche nicht selbst in lauter individuelle und solitäre Aneignungen auflösen, weil sie als Gemeinschaft gestiftet ist. Die gegenwärtige Religionstransformation in Spiritualität enthält im Glaubensvollzug implizit eine Institutionenkritik. Zuweilen wird sie auch offen geäußert. Die Ignoranz der Ekklesiologie bei spirituellen Schriftstellern schließt Erfahrungsräume gerade für erhoffte spirituelle Erlebnisse.<sup>74</sup>

Neben diesen konservativen Aufgaben von Kirche hat sie in Sachen Spiritualität auch progressive wahrzunehmen – These 3 über die religiöse Sprachfähigkeit beinhaltet solche progressiven Elemente.

These 2: Eine protestantische Theologie der Spiritualität ist konfessionell, ohne Scheuklappen zu tragen.

Die Rede von Spiritualität ist im katholischen Bereich länger und tiefer verankert. Anregungen von dort können Techniken der Spiritualität sein. Doch der Bezug muss im guten Sinn reformatorisch sein, und zeitgemäß. Eine protestantische Theologie der Spiritualität trägt der Religionstransformation Rechnung und versucht, ihr innerhalb der Kirchen einen reformatorischen Impetus zu verleihen.

Auf katholischer Seite gibt es vor allem im französischsprachigen und zunehmend im deutschsprachigen Bereich „Theologie der Spiritualität“.<sup>75</sup>

---

74 Josef Sudbrack wehrt sich gegen die Enthistorisierung, die Entkontextualisierung und Herauslösung der Spiritualität aus dem faktischen Leben. Siehe Josef Sudbrack, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg (Echter) 1999, XIV. Die Verortung gelebter Spiritualität geschieht sowohl im Individuum als auch in einer konkreten Gegenwart. Richard Rohr – in der ehrwürdigen Institution des Franziskanerordens beheimatet – kennt Kirche als Gemeinschaftswesen nur noch gegenwärtig in wenigen herausragenden Führungsfiguren wie Ignatius v. Loyola. Ansonsten spielt eine Beheimatung des Einzelnen in einem größeren Gemeinschaftskontext keine Rolle mehr.

75 Eine Grundlegung versucht Erwin Möde, *Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung*, Regensburg (Pustet) 2009. Grundlage der französischen Theologien der Spiritualität ist Adolphe Tanquerey, *Grundriss der asketischen und mystischen Theologie*, Paris (Société de Saint Jean l'Évangéliste) 1931. Erstausgabe auf Französisch 1923/25. Dieses Werk kann man als Ausläufer der *École française de Spiritualité* in die Pastoraltheologie einordnen. Zugleich enthält es katechismusartige dogmatische Stücke.

In Frankreich können Autoren auf die „École française de Spiritualité“ zurückgreifen, die im 17. und 18. Jahrhundert Einfluss ausübte. Im deutschsprachigen Bereich gab es keine solch breit angelegten Theologien. Implizit sind sie in den Gruppenspiritualitäten enthalten, aber nicht leicht systematisch darzustellen.

Die katholischen Theologien der Spiritualität sind in sich hochwertig, sehr kirchlich orientiert und darauf aus, das geistliche Leben aus den traditionellen Quellen zu fördern.<sup>76</sup> Es handelt sich um Glaubenslehren mit Absicht auf Breitenwirkung. Für eine evangelische Theologie der Spiritualität kann man eine Selbstverständlichkeit, die eigene Tradition zu nutzen, ableiten, und auch die Benutzung einer religiös gestimmten Sprache, ohne gleich in gruppenspezifische, hermetische Sprachwelten abzutauchen. Evangelische Tradition nutzen heißt, auf die Ursprünge zurückzugehen – biblische und reformatorische Ursprünge. Differenzen zu katholischen Vorbildern gibt es sicher in der Bewertung „mystischer“ Autoren oder älterer Dogmatik, weniger in der biblischen Fundierung.<sup>77</sup> Ableiten kann man auch den Willen, wirklich geistliche Auferbauung aus theologischen Gründen zu leisten. Jean-Claude Sagne etwa nutzt in seiner Theologie der Spiritualität dafür die Grunddaten christlichen Lebens wie das Gebet, die Taufe oder den Osterglaube (die Folgerungen für eine Spiritualität der Messe als Vergegenwärtigung des Gekreuzigten und Auferstandenen sind für protestantische Theologien mindestens bedenkenswert hinsichtlich einer Aufwertung der Sakramente, also des Abendmahls und der Vergegenwärtigung der Taufe, die mehr ist als bloß ein Eingangsritual in die Kirche).

### These 3: Eine protestantische Theologie der Spiritualität bedient sich religiöser Sprache und macht religiös sprachfähiger.

Evangelischerseits ist die Worthaftigkeit zu wahren (Röm. 10,17). Warum nicht von einer protestantischen Spiritualität des Wortes reden?<sup>78</sup> Und

---

Zu Tanquerey: Kees Waaijman, *Theoretical approaches in Spirituality*, in: Elisabeth Hense / Frans Maas, *Towards a Theory of Spirituality*, *Studies in Spirituality Supplement* 22, Leuven u. a. (Peeters) 2011, 123–139, hier 130. Die Theologie der Spiritualität schlägt sich in der Priesterausbildung nieder. Als Beispiel: *L'enseignement de la spiritualité / The Teaching of Spirituality*, *Bulletin de Saint-Sulpice*. Paris 1990.

76 Zum Beispiel Jean-Claude Sagne, *Traité de Théologie Spirituelle. Le Secret du Cœur*, Paris (Mame) 1995. Vgl. auch Michel Rondet, „Laissez-vous guider par l'Esprit“. *Petit traité de théologie spirituelle*, Paris (Bayard) 2005.

77 Beispiele für biblisch fundierte und spezifisch ordenstheologisch gefärbte Traktate mit Absicht auf Breitenwirkung sind: *Un Chartreux: Amour et silence*. Paris (Éditions du Seuil) 1951, Nachdruck 2001, Reihe *Livre de Vie* 130. *Un moine [Étienne Chenevière]: L'ermitage*. Genf (Ad Solem) 2005.

78 Vgl. Barth (Anm. 11), 44–47.

damit der Wörter.<sup>79</sup> „Evangelische Verkündigung erwächst aus der Verkündigung des Wortes Gottes.“<sup>80</sup> Das Wort muss nach Hans Martin Barth ausgelegt werden, auch durch das eigene Leben, also ohne Zwischeninstanzen. Die Rede vom Priestertum aller Gläubigen hat hier einen Ort. CAV ist nach Barth (45) der pneumatologische Artikel. Deshalb reicht nicht eine Spiritualität des Wortes, sondern es braucht eine der Sprache. Insoweit ist zu präzisieren: Eine protestantische Theologie der Spiritualität ist eine Theologie der religiösen Sprache.

Michael Nüchtern schreibt: „Spiritualität ist Resonanz auf Gott. Sie verdichtet sich im Gebet, aber durchdringt die ganze Existenz und gibt dem Leben Gestalt.“<sup>81</sup> Die Verdichtung im Gebet ist zentral. Denn Gebet mit Worten setzt ein bestimmtes Gottes- und Christusbild voraus. Insofern Gebet Gespräch ist, richtet es sich von Personen an Personen.

Eine protestantische Theologie der Spiritualität wird also nie den kommunikativen Aspekt zwischen Gott und den Menschen und den Menschen unter sich außer Acht lassen. Es geht um keine populär-verdünnte „Mystik“, sondern durchaus um Vernunft, um Nachvollziehbarkeit, um Gespräch und Gebet. Selbst recht verstandene und praktizierte Mystik braucht Sprache, um das unsagbar Erfahrene mitzuteilen, und sie hat eine entsprechende Sprache hervorgebracht. Davon zeugt ja die umfangreiche mystische Literatur. Und um zum Unsagbaren zu kommen, ist eine Grundlage nötig, die in der Bibel oder im in ihr bezeugten Jesus Christus liegt.

Neuere spirituelle Tendenzen suchen den Weg von den vielen Worten weg in die Stille, in die reine Kontemplation. Es scheint gegen das Wort und gegen die Worte ein Misstrauen entstanden zu sein. Die klassischen Bedeutungen und Bilder tragen nicht mehr. Ist Gott jenseits der Worte, in der reinen Anschauung, anzutreffen? Dieser Weg wird als Ausweg aus der angeblichen Religionslosigkeit der Moderne gesehen und zugleich als universaler Weg einer alten Tradition verstanden, der in vielen Religionen und Weltanschauungen vorkommt. Dazu ist anzumerken, dass die reine Anschauung (was immer da genau vorgeht und was als Gesehenes gedeutet wird), immer auf einer Schriftlektüre und Schriftmeditation aufbaut, oder auf einer Bildbetrachtung, die sich ihrerseits auf eine Schriftstelle bezieht.<sup>82</sup> Reiner Anschauung sind die unsagbaren und die nicht geoffenbar-

---

79 Die Behauptung, die zum Beispiel Willigis Jäger aufstellt, dass die eigentliche Offenbarung „formlos, vorsprachlich und vorkultisch“ (Anm. 20, 26) sei, ist nach biblischem Verständnis so nicht vertretbar (Gen. 1 und Joh. 1).

80 Barth (Anm. 11), 45.

81 Nüchtern (Anm. 87), 17.

82 Die Betrachtung zum Beispiel eines Kruzifixes ruft die Passionsgeschichte und den Komplex des Leidens Gottes *pro me* auf. In bestimmten Fällen kann auch die Natur anregen, über die Schöpfung oder die Vergänglichkeit des Menschen zu meditieren. Doch schon diese Wortwahl zeigt die Verwobenheit solcher Meditation mit der religiösen Überlieferung.

ten Seiten Gottes ohnehin ebenso wenig zugänglich wie der Religionsrationalität, und sollten sie doch irgendwie sichtbar werden können, dann handelt es sich um die furchtbaren Bereiche des Göttlichen, die man mit den religionsanalytischen Begriffen *tremendum* und *fascinosum* belegen kann.

Moderne Spiritualität muss Beziehungspflege sein – die Beziehung<sup>83</sup> zu Gott. Das setzt ein personales Verständnis voraus, „ein Gott zum Anfassen“<sup>84</sup>, oder wenn dieses Bild in seiner Polemik gegen die Auflösung Gottes in Geist, Welt oder Selbst zu haptisch erscheint, wenigstens ein Gott der persönlichen Zuwendung. Christliche Spiritualität ist Gespräch, das heißt Gebet und Leben in Gemeinschaft mit Gott und den Mitchristen. Die Bibel kennt zwar individuelle Ekstasen (Paulus deutet in 2. Kor. 12,1–9 vielleicht eigene Erfahrungen an), aber keine Verschmelzung mit Gott. Es bleibt eine Differenz. Selbst die großen biblischen Gestalten blieben von Gott unterschieden; sogar Moses sah Gott nicht ins Angesicht, sondern sah nur von hinten. Es gibt keine Verschmelzung und damit keine Identität mit Gott. Deshalb ist die theologische Rede, dass nur Jesus mit Gott identisch ist, folgerichtig. Er ist nicht mit ihm verschmolzen, sondern Gott selbst. Durch die Konfessionen spielt das „mystische“ In-Gott-Sein oder Gottes-Sein-in-mir eine Rolle, aber es bleibt immer eine entscheidende Differenz zwischen Ich und Gott. Beispiele bieten Angelus Silesius oder Gerhard Tersteegen.

In der Abendmahlfrömmigkeit (man kann getrost auch „Abendmahlspiritualität“ sagen) nimmt man Jesus Christus in sich auf, wird aber nicht er selbst. Man kommt ihm dadurch aufs Äußerste und Innigste nahe, aber nicht mehr. Das Wort vom „christusförmig“ werden (vgl. Thomas von Kempen in der *imitatio christi*) heißt, ihm ähnlich zu werden, sich so weit wie möglich wesensmäßig zu nähern und anzugleichen. Aber identisch kann niemand werden. Sonst müsste uns Menschen das ganze Heilswerk aufgebürdet sein. Das ist uns aber geschenkt, nicht abverlangt.

#### These 4: Eine protestantische Theologie der Spiritualität ermutigt zur *praxis pietatis* in der ganzen Lebensführung.

Ermutigt werden sollen Theologen und Nichttheologen. Es ist für Theologen einfacher, über Spiritualität zu reden als sie so zu praktizieren, dass sie Einfluss auf das Gemeindeleben hat. Die individuelle Spiritualität der Gemeindeleitung zeigt sich jedoch, gewollt oder nicht, an vielen Orten – am besten jedoch im Gottesdienst. Er bleibt, auch wenn er scheinbar nur wenig Breitenwirkung hat, das geistliche Zentrum einer Gemeinde. Allein

---

83 Dahlgrün (Anm. 9), 132 legt auf diesen Aspekt auch großen Wert.

84 Vgl. auch Schellenberger (Anm. 27), 71. Martin (Anm. 98), 37 versucht, diese Vorstellung zu übersteigen.

schon, dass er regelmäßig stattfindet und man teilnehmen *könnte*, übt eine integrative Wirkung aus.

Ein nie abgeschlossener Ausgleich ist das Verhältnis von Individualisierung und Vergemeinschaftung im Hinblick auf kirchliche Gestalten der Spiritualität. Der Vergemeinschaftungscharakter von Kirche und Gemeinde stellt für viele Sinnsucher oder „Wanderer“ (s.u.) kein wertvolles Gut dar, gerade wenn dauerhaftes Engagement erwartet wird. Der erhoffte Erlebnischarakter zeitgenössischer Spiritualität zielt auf das Event, das vielleicht wiederholbar und hoffentlich intensivierbar ist, aber doch als Einzelnes erscheint und schwer zum Beispiel in einen Zyklus des Kirchenjahres einzuzeichnen ist.<sup>85</sup> Statistisch gesehen gehen selbst die kirchlich sehr verbundenen Kirchenglieder nur ein paar Mal im Jahr in den Gottesdienst. Deshalb ist es schwierig, das Kirchenjahr als selbstverständlich durchgeführt zu verstehen. In fast jedem Gottesdienst muss eine explizite Einzeichnung vorgenommen werden, damit die Feiernden in den großen Zusammenhang einbezogen werden. Diese Fragmentierung des religiösen Lebens erschwert die zeitgerechte Inszenierung der „großen Erzählung“ und zwingt zu Konzentrationen, die als Überladungen wirken können.

Eine evangelische Spiritualität muss wie überhaupt religiöses Leben das ganze Leben erfassen und durchdringen. Die Wahrnehmung von spirituellen Angeboten, die Lektüre von Autoren, die Suche nach Sinn dürfen nicht nur Freizeitbeschäftigung bleiben, sondern sie müssen zur Stärkung des Glaubens beitragen. Das kann man vom Mönchtum lernen: Lebensgestaltung vom Glauben her.

Dabei darf das Ziel nicht aus den Augen verloren gehen (1. Petr. 1,9).<sup>86</sup> Glaube wurde durchaus auch als Kampf verstanden, als dauernde Auseinandersetzung mit Gott, mit den eigenen Unzulänglichkeiten, den „Dämonen“, mit dem Zweifel, und mit den Inhalten des Glaubens. Die Effekte von Wellness, Wohlbefinden und Seelenhygiene sind nicht zu verachten, doch der Ernst des Glaubens führt darüber hinaus. Die Modelle der Vervollkommnung oder des Aufstiegs oder der Vertiefung oder der Stufen des Glaubens setzen stetige Übung und Kampf voraus. Dazu muss einem das Ziel wert sein. Dabei ist die Rede vom Ziel dann irreführend, wenn es meint, dass ein qualitatives Mehr an Glauben erreicht werden könnte. Denn es geht vom Geschenkcharakter des Glaubens her um „Vertiefung“ oder Klärung von etwas, das man schon hat. Gemeint ist, dass man den Glauben Gott gemäßer leben möchte, ohne dass damit Verdienstlichkeit verbunden ist. Die Stufen des Glaubens setzen eine Verbesserung voraus, auch wenn man immer gleich unmittelbar zu Gott bleibt. Die Verbesserung

---

85 Winfried Gebhardt, Die Kirchenbilder der Wanderer und ihr Verhältnis zur Herkunftskirche, in: Christoph Bochinger u. a. (Hg.): Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart (Kohlhammer) 2009, 83–120, bes. 100–103.

86 Vgl. Waaijman (Anm. 75), bes. 124–126.

und Pflege der Gottesbeziehung ist nicht heilsnotwendig, aber doch gefordert – das ist die unauflösbare Spannung. Die Umkehr ist täglich gefordert.

Nach dem Vorbild Johannes des Täufers soll man den Gottesraum wachsen lassen, nicht die eigene Bedeutung. Dieses Wachstum isoliert nicht. Die *conversio morum* kommt dem Nächsten zugute. Darin ist Wolfgang Huber evangelisch-weltzugewandt: „Christliche Spiritualität ist ... nicht Vergeistigung, sondern Verleiblichung des Glaubens im gelebten Leben.“ Zugleich: „Spiritualität ist nicht handlungsorientiert. Doch, mit Ernst gelebt, bestimmt sie menschliches Handeln zutiefst.“<sup>87</sup>

Die Pilgerschaft zu einem Heiligtum oder ins Himmlische Jerusalem, die „Reise“ oder die „Suche“ (das englische Wort „the quest“ verbindet sich mit den Legenden um die Gralssuche, also der Sehnsucht des Menschen nach der Erkenntnis des Heils und der Teilhabe daran) kennen alle ihre Ziele genau, so wie ein christliches Labyrinth in Kirchen keine Sackgassen und Irrwege kennt. Das Ziel des Glaubensweges muss nicht neu gefunden und erfunden oder sogar ausprobiert, sondern interpretiert werden. Deshalb ist die Rede vom Weg, der das Ziel sei, ungenügend. „Ein Weg, der selbst schon das Ziel ist, kann keine nachhaltige Orientierung und Vergeewisserung geben.“<sup>88</sup> Die Suche ist Selbstzweck, denn das zu Findende ist schon bekannt. Deshalb kann auch von „Wanderern“ statt von Suchenden gesprochen werden.<sup>89</sup>

Dagegen erscheint die moderne Suche nach Spiritualität nie enden zu wollen, denn das Ziel ist zu verschwommen. Es geht um eine dauernde und selbstverantwortete Suche, ohne irgendwo anzukommen.<sup>90</sup> Zugleich geht es auch darum, Verlusterfahrungen auszugleichen und Erinnerungen an eine vermeintlich heilere oder intensivere Spiritualität aufrecht zu erhalten.<sup>91</sup>

Eine protestantische Theologie der Spiritualität redet von einem Gott, der sich finden *lässt* (Jer. 29,12–14a). Oder genauer: Ein Gott, der findet und gefunden hat (Hos. 9,10). Die Suche nach Gott ist insoweit vergebens,

87 Vgl. den Vortrag von Wolfgang Huber im Stift Urach: [www.ekd.de/vortraege/051022\\_huber\\_urach.html](http://www.ekd.de/vortraege/051022_huber_urach.html).

88 Michael Nüchtern, Spiritualität auf dem Markt, in: Michael Herbst (Hg.), Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis, FS Manfred Seitz, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2003, 9–18, 13.

89 Martin Engelbrecht, Die Spiritualität der Wanderer, in: Bochinger u. a. (Anm. 85), 35–81. Vgl. auch zu den Dimensionen der Sinnsuche: Gräß (Anm. 1), 36: Spiritualität „ist die Suche nach Sinn, der sinnlich zu erfahren ist, in der Tiefe der Seele zu fühlen und mit dem Geiste zu denken ist.“

90 Vgl. die Beschreibung der nie endenden Suche bei Fuller (Anm. 7), 6–7. Vgl. auch Taylor (Anm. 26), 509.

91 „Aber ausgerechnet jetzt, wo zahlreiche Klöster ihre Pforten schließen, werden Ideale, die in den Klöstern entwickelt und gelebt wurden, wiederentdeckt.“ Wilhelm Schmid-Bode, Maß und Zeit. Entdecken Sie die neue Kraft der klösterlichen Werte und Rituale, Frankfurt am Main/New York (Campus) 2008, 15.

denn er ist schon da. Das Gefühl, dass er durch einen selbst erst gesucht werden muss, kommt vielleicht von überzogenen Erwartungen an ein „mystisches“, innerliches Gotteserlebnis. Die Erwartung ist, dass Erfüllung und Bewahrheitung des Glaubens durch den einzelnen selbst erfolgen müsste. Das Traditionsargument, dass der Gottglaube schon seit Urzeiten existiert und in besonderen Personen exemplarisch sichtbar wird, genügt nicht, und auch nicht das Vertrauen in die Glaubensgewissheit anderer. Die Glaubensstellvertretung durch „die Kirche“ oder ihre Heiligen ist protestantischerseits ohnehin ausgeschlossen.

In dieser Spannung kann eine protestantische Theologie der Spiritualität eine Entlastungsfunktion wahrnehmen, weil sie den Druck, selbst ein Ziel definieren, suchen und erreichen zu müssen, verringert. Sie kann die religiöse Energie auf die persönliche Klärung der *praxis pietatis* lenken und darin eine nützliche Lebenshilfe bieten.

#### These 5: Eine protestantische Theologie der Spiritualität schlägt in der universitären Theologie Brücken.

Zuerst ist durch den Praxisbezug eine protestantische Theologie der Spiritualität in der Praktischen Theologie verortet. Sie beschreibt kirchliches und individuelles religiöses Leben, anders als die Pastoraltheologie nicht nur auf die direkt gemeindlichen Vollzüge gerichtet. In den Inhalten ergeben sich Berührungspunkte mit der Systematik und Dogmatik. Eine Verbindung zur Kirchengeschichte ergibt sich aus der möglichen Anknüpfung an Gestalten der Spiritualität, und damit auch der Fundierung. Erscheinen Formen gegenwärtiger Spiritualität zuweilen frei flottierend und im Eigenanspruch zeitlos und mythisch, so kann eine historische Betrachtungsweise helfen, die Phänomene einzuordnen. Außerdem ist die (Kirchen-)Geschichte eine unerschöpfliche Quelle von Ideen – es gibt nichts, was es nicht schon gab. Der explizite oder implizite Rückbezug auf Vorbilder der Spiritualität zeigt die Bedeutung der immer noch wirkmächtigen Spiritualitäten der Vergangenheit. Die Vergegenwärtigung des Lebens und Glaubens der Wüstenväter ist beispielsweise so ein Phänomen.<sup>92</sup> Kirchengeschichte hat ein kritisches Moment, wenn historische Phänomene zu schnell aktualisiert werden.

Sofern sich evangelische Theologie mit der gegenwärtigen Gestalt und Gestaltung von gelebter Religion auseinandersetzt, hat sie im Entwicklungsfeld der Spiritualität vielfältige Möglichkeiten. Es ist für eine weiterhin erkennbare evangelische Gestalt christlicher Religiosität notwendig, die Entwicklungen nicht nur zu beobachten und zu beschreiben, sondern theo-

---

92 Die Wüstenväter werden sogar schon zur „Welt und Umwelt der Bibel“ gerechnet (Heft 2/2011).

logisch, so weit überhaupt möglich, kritisch zu begleiten.<sup>93</sup> Denn Aneignungen aus verschiedenstem Traditionsgut geschehen laufend.<sup>94</sup> Nur fundamentalistische oder enthistorisierende Ansätze können vertreten, den Glauben rein erklären zu können. Es ist Aufgabe der Theologie, den christlichen Glauben auch konfessionell kenntlich zu halten, ohne auf einem erreichten Stand zu erstarren. Sind Versuche erfolgversprechend, eine Spiritualität aus der Stille, aus der Pneumatologie<sup>95</sup> oder aus der *theologia negativa* zu entwickeln,<sup>96</sup> so sollte die universitäre Theologie den Kontakt suchen, entsprechendes Material zur Verfügung stellen und mitdiskutieren.

Evangelische Theologie hat auch eine apologetische Funktion, gerade auch in der gegenwärtigen Religionstransformation. Sie muss neue Selbstverständlichkeiten hinterfragen. Etwa die verbreitete Auffassung, dass alle – Monotheisten? Religiöse Menschen überhaupt? – letztlich an denselben Gott glauben würden. Evangelische Theologie, und nicht nur diese, wird schon bekannte Unterscheidungen benennen und vor zu simplen Vereinfachungen, die keine Elementarisierungen mehr sind, warnen. Dabei wird das Christus- und Gottesbild als ein personales sicher eine Rolle spielen.<sup>97</sup>

Zur apologetischen Aufgabe gehört auch, die enthistorisierten und weichgespülten neuplatonischen Implikationen neuerer Spiritualität deutlich zu machen und schließlich darauf hinzuweisen, dass eigentlich jede Form von Religion sich organisieren muss und institutionalisieren kann. Erscheinen zwar einige Formen der neueren Spiritualität als innerweltlich, so transportieren sie doch transzendierende Elemente.<sup>98</sup> Dazu werden Programme propagiert, die sich „transspirituell“ verstehen.<sup>99</sup> Bruno Martin hält – ähnlich wie Singh und andere – die Realgestalt von Religionen für partikular. Es geht solchen Autoren um eine Auflösung der Institutionen von Religionen, weil sie als unbeweglich, einengend und vorschreibend-autoritär verstanden werden. Auch der Kult und die Liturgie müssen dieser Auffassung nach aufhören, denn sie setzen den religiösen Profi in Gestalt des Liturgen, Vorstehers, Predigers, Priesters oder Pfarrers voraus und die

---

93 Vgl. Fabrice Blée, *Les enjeux du dialogue intrareligieux. Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux*, in: Camil Ménard, Florent Villeneuve (Hg.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Québec (Fides) 1996, 253–269.

94 Vgl. Blée (Anm. 93), 255 f.

95 Peng-Keller (Anm. 25), 19.

96 Ideen bei Blée (Anm. 93), 264 f.

97 Die Frage der Kommunikation der Apologien in weitere Kreise ist damit nicht geklärt. Wie macht sich universitäre Theologie wirksam, wenn nicht über die verschiedenen Ausbildungsgänge und über die Kirchenleitungen?

98 Richard Rohr, *Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker*, München (Claudius) 2010. Man kann das Konzept der „Puren Präsenz“ als verweltlichte Ableitung des „nunc stans“ verstehen.

99 Bruno Martin, *Handbuch der spirituellen Wege. Eine Entdeckungsreise*, München (Heyne) 1997.

institutionalisierten Ordnungen mit ihren Ämtern. In der Auflösung geschieht angeblich eine Befreiung des Einzelnen zu seinem individuellen Weg zur Erkenntnis, dass alles von einer höheren Intelligenz oder eigenem geistigem Bewusstsein abhängt.<sup>100</sup> Solche Universalspiritualität geht ins Esoterische über und führt zu einer unkommunikativen Vereinzelnung jenseits aller auch kirchlich-religiös wünschenswerten und geförderten Subjektivität und Individualität.

These 6: Ist eine protestantische Theologie der Spiritualität zwar konfessionell, so nutzt sie doch alle Quellen der Kirchengeschichte und der angrenzenden Religionen.

Nichts spricht gegen eine protestantische Aneignung passender spiritueller Autoren der gesamten christlichen und angrenzenden Traditionen, hier sind alle nötigen Quellen vorhanden. In der Kirchen- und Dogmengeschichte wurden viele Autoren rezipiert.

Wie solch eine kreativ-selektive Aneignung aussehen kann, wird an den Wüstenvätern, die hier noch einmal beispielhaft herangezogen werden, sichtbar. Die Wüstenväter und Wüstenmütter erscheinen uns Heutigen in historischer Betrachtung nicht als weise Herren oder Frauen mit einem uns anregenden Leben, sondern als Gottesknechte. Als solche, die das Leiden angezogen haben, um christusförmig zu werden. Als solche, die Unbedingtheit und Entbehrung zusammenbrachten und daraus einen religiösen Lebensstil entwickelten. Mag er uns fremd sein und befremdend, so gibt es doch interessante Bezüge, die über das weisheitliche und erbauliche Element hinausweisen. Schulz und Ziemer geben sieben Leitfragen, die einen modernen, evangelischen Zugang zu den Anachoreten, genauer zu ihren Sprüchen, bieten (268–271)<sup>101</sup>:

- „Wie gestalten wir unsere Beziehung zu Gott?
- Welche Bedeutung hat der Leib in der spirituellen Praxis?
- Wie bewusst leben wir mit der Tatsache unserer Endlichkeit?
- Wie viel Struktur braucht unser Glaube?
- Wie groß ist unsere Freiheit?
- Wie stark ist unsere Sehnsucht nach Stille?
- Wie gut kennen und nutzen wir die Chancen des Gesprächs?“

Diese Fragen zielen auf Selbstreflexion: Die Texte der Wüstenväter helfen, den eigenen Glauben und seine Klarheit zu prüfen, und dabei in der Auseinandersetzung sprachfähig zu machen. Die (alten) Texte haben eine maitaische Funktion. Sie halten aber nicht zu einer – ohnehin unmöglichen – kompletten Adaption an. Es bleibt ein historischer und sogar ein spiritueller

100 Vgl. Martin (Anm. 99), 8.

101 Schulz / Ziemer (Anm. 47).

Abstand. Gerade der Abstand hilft durch die Fremdartigkeit und zugleich Anziehungskraft, sich zu den Texten in eine Beziehung zu setzen, die aber keine Rückkehr in eine vergangene spirituelle Welt erlaubt.

In der Selbstreflexion anhand solcher klassischer Texte ergeben sich weitere Fragen, etwa ob einem genügend Kraft zur Verfügung steht, die geistliche Übung voranzutreiben und durchzuhalten. Oder ob man genügend Demut besitzt, das Wissen zu akzeptieren, wie wenig letztlich möglich ist und wie der Ausdruck der eigenen Erfahrung Gottes historischen Bedingungen unterworfen ist. Die Texte regen für die *praxis pietatis* an, ob man die üblichen christlichen Tugenden mit Leben erfüllen kann, also etwa Liebe, Vergebung, Neuanfang, Umkehr.<sup>102</sup>

Die Frage wird an einen gestellt, ob man den Preis äußerlich erkennbaren religiösen Lebens zu bezahlen bereit ist. Religiöses Leben grenzt ab, weil es in je seiner Gestalt sich von anderen Menschen und Gruppen unterscheidet. Sobald man sich „bekennt“, zählt man zu den einen, nicht zu allen. Die Privatisierung der Religion und die Transformation in Spiritualität könnten mit der Hoffnung zusammen hängen, dass die Unterscheidung nicht so öffentlich und offensichtlich ist, wie bei der Teilnahme an institutionalisierten Formen der Religionsausübung.

Die Frage wird an einen gestellt, wie man seine Spiritualität pflegen und gestalten will, und was die eigene „eiserne Ration“ ist, also ob man einen Grundstock, zum Beispiel von Kernliedern und Kernsätzen anlegen möchte. Im Grunde sind die Herrnhuter Losungen eine Fortführung dieser wüstenväterlichen und mönchischen Tradition des Lebens mit einer täglichen geistlichen Ration.<sup>103</sup>

Und die Hauptfrage ist die nach dem persönlichen Gebet. Genau genommen stehen alle klassischen spirituellen Schriften in enger Verbindung zum Gebet. Die Hochschätzung des selbstformulierten Gebets, wie sie etwa Friedrich Heiler gegen das vorformulierte verteidigte, muss man relativieren. Gebet war und ist in der mönchischen Tradition in erster Linie Psalmenrezitation. Es gibt also vorhandene Formen! Das Gebet ist erst in zweiter Linie ein persönlich hervorzubringendes Gespräch mit Gott und schließlich in dritter und letzter Linie eine wortlose Versenkung. Insofern Gebet ein Gespräch ist, muss es worthaft sein, also irgendeine Art von Inhalt haben. Ob Meditation oder Kontemplation darüber hinaus wortlose Elemente haben kann, ist vorstellbar, aber doch den individuellen Möglichkeiten des Beters überlassen. Die wortlose Kontemplation als Ziel und Höhe des Gebetes darzustellen führt aber über das christlich Mögliche hinaus; das hat auch die römisch-katholische Kirche erkannt, als sie im 17. Jahrhundert Abstand vom Quietismus (vor allem in seiner französischen

---

102 Lawrence O. Richards, *A Practical Theology of Spirituality*, Grand Rapids (Zondervan) 1987, bietet im Grunde eine christliche Tugendlehre als entfaltete Praktische Theologie der Spiritualität.

103 Vgl. Schneider (Anm. 53), 105.

Form mit den Kämpfen gegen den Bischof Fénelon) nahm. Die Stille, in der man selbst keine Worte mehr macht, ist jedoch der Ort und die Zeit, in der sich das Wort Gottes oder die Person Jesu Christi im Beter Raum schafft.

Durch diese Fragen kommt die traditionelle *lectio divina* in protestantischer Variation in den Blick. Nach der *scala claustralium* des Kartäuserpriors Guigo II. besteht sie aus *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. Luther hat folgenreich geändert: (*lectio*), *oratio, meditatio, tentatio*. Es gibt nun kein Ziel eines Stufenweges mehr, das in einer reinen Anbetung bestünde, sondern die Bewährung im Alltag und in den Glaubens- und Lebensbewegungen. Solche Spiritualität anhand von Bibellektüre ist keine gestufte mehr, sondern eine, die dauern mit dem Alltag vermittelt werden muss und damit sogar dem mönchischen Bestreben, das ganze Leben geistlich werden zu lassen, auf seine Weise gerecht wird. August Hermann Francke hat diesen Leseprozess in seinem Hinweis „Kurzer Unterricht, wie man die Heilige Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen sollte“ ganz mit dem Gebet verbunden und damit die Texte zur persönlichen Aneignung in religiöser Sprache geöffnet. Die Anleitung zu solcher Praxis wäre auch Aufgabe der theoretischen und praktischen Ausbildung.

Die Analogien zu Spiritualitäten anderer Religionen dürfen zu keiner Verwechselbarkeit oder Auswechselbarkeit führen. Aber durchaus zu einem Dialog und einem gegenseitigen Verständnis. Die Religionsgeschichte zeigt, dass der Austausch ein konstitutives Element der Entwicklung ist. Entwicklung heißt nicht unbedingt Verbesserung. Hier ist der Ansatzpunkt der Theologie im Allgemeinen und einer protestantischen Theologie der Spiritualität im Besonderen.

These 7: Eine protestantische Theologie der Spiritualität entfaltet sich von der Rechtfertigungslehre her.

Die Hauptfrage der Sucher und Besucher an die Wüstenväter war: „Wie werde ich gerettet?“<sup>104</sup> Diese Frage setzt die innere Sorge voraus, dass die Rettung, dass die Erlösung nicht schon für jeden Einzelnen erwirkt sein könnte. Also dass es noch persönlicher Leistungen bedarf, damit Gott die Ferne zu ihm aufhebt. Diese Sorge ist nicht ohne Weiteres mit der Rechtfertigungsbotschaft in Einklang zu bringen. Denn aus ihr abgeleitet wäre zu sagen: Die Gottferne ist durch Jesus Christus bereits aufgehoben – und was machst du mit dieser Freiheit in angemessener Weise? Damit sind wir am Kern der protestantischen Kritik moderner Spiritualität, sofern sie Selbstverwirklichung in religiöser Verbrämung ist oder religiöse Leistung als Voraussetzung für stärkere und bessere Gottesbeziehung propagiert.

---

104 Vgl. Schneider (Anm. 53), 70 und 72.

Trotzdem: Die Buße als aktive Umkehr ist ein protestantischer Hauptpunkt, wenn auch ein inzwischen abgeschwächter. Die Buße erfordert Selbsterkenntnis und eine Änderung, ist also eine Tätigkeit. Um den Rechtfertigungsgedanken zu erhalten, muss sie als Antwort auf den zuvor ergangenen Bußruf Gottes beschrieben werden und führt zu einer Ethik der christlichen Lebensführung. Jedenfalls gibt es hinsichtlich der Aktivität und der Bewegung auf Gott zu eine schmale Berührung der Religionstransformation mit der protestantischen Bußfrömmigkeit, auch wenn die Begrifflichkeiten andere geworden sind.

Eine protestantische Theologie der Spiritualität wird sich von der Rechtfertigungslehre her entfalten. Sie wird helfen, im Freiraum des Evangeliums geistlich zu wachsen. Sie wird religiöse Sprache fördern und so die Kommunikation des Evangeliums in Kirche und Gemeinde vorantreiben. Eine protestantische Theologie der Spiritualität wird nicht zu weiterer religiöser Vereinzelung anleiten, sondern, wie Schleiermacher es ausdrücken würde, zu Zirkulation und Kommunikation anregen und die Darstellung des religiösen Lebens unter den Bedingungen unserer Zeit verständlicher machen.

### Abstract

Spirituality is on one hand a diffuse phenomenon, which represents a „zeitgeist“. It seems to represent something new or even timeless. On the other hand, the word describes nothing else than a *praxis pietatis*, various elements of which derive from ancient and traditional faith in Protestantism.

This article reflects first on the history and the meanings of the term. Then it explores into the role of the desert fathers in modern spirituality. The last part deals with the conditions and possibilities of a definite protestant theology of spirituality as an academic task.

### Zusammenfassung

Spiritualität ist auf der einen Seite ein diffuses religiöses Phänomen, das wie ein Marktartikel einen Zeitgeist repräsentiert, der auf Neues und zugleich vermeintlich Zeitloses aus ist. Auf der anderen Seite ist das Wort „Spiritualität“ nur ein anderes Wort für eine *praxis pietatis*, wie sie auch im herkömmlichen Christentum und damit im traditionellen Protestantismus existiert.

Der Aufsatz zeichnet, nachdem er der Begriffsgeschichte, den Bedeutungsdimensionen und der Rolle der Wüstenväter für die heutige Spiritualitätsliteratur nachgegangen ist, eine Skizze einer möglichen protestantischen Theologie der Spiritualität. Dazu fragt er nach Bedingungen und Möglichkeiten innerhalb des Protestantismus. Die akademische Theologie ist gefordert, die Entwicklungen kritisch-konstruktiv zu begleiten.