

Bernd Jaspert
Spiritualität in der neueren evangelischen Theologie

Bernd Jaspert

Spiritualität
in der
neueren evangelischen Theologie

Verlag Traugott Bautz
Nordhausen 2013

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

© Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2013
ISBN 978-3-88309-790-9

Inhalt

I. Von der Frömmigkeit zur Spiritualität	7
II. Spiritualität in der neueren evangelischen Theologie	
 Ein kritischer Überblick	11
1. EKD-Studie: „Evangelische Spiritualität“ (1979)	11
2. Wolfhart Pannenberg: „Christliche Spiritualität“ (1986)	15
3. Praktisches Lexikon der Spiritualität: „Ökumenische Spiritualität“ (1988)	23
4. Hans-Martin Barth: „Spiritualität“ (1993)	25
5. Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde (1.-2. Aufl.): „Spiritualität“ (1994/1998)	30
6. Evangelisches Kirchenlexikon (3. Aufl.): „Spiritualität“ (1996)	32
7. Wörterbuch der Feministischen Theologie (1.-2. Aufl.): „Spiritualität“ (1991/2002)	36
8. Theologische Realenzyklopädie: „Spiritualität“ (2000)	38
9. Peter Zimmerling: „Evangelische Spiritualität“ (2003)	40
10. Religion in Geschichte und Gegenwart (4. Aufl.): „Spiritualität“ (2004)	46
11. Corinna Dahlgrün: „Christliche Spiritualität“ (2009)	50

12. Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.): „Spiritualität im Diskurs“ (2012)	56
III. Zurück zur Frömmigkeit?	59
Namenregister	61

I. *Von der Frömmigkeit zur Spiritualität*

Erst seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts wird in der evangelischen Theologie anstelle von Frömmigkeit¹ von Spiritualität geredet. Knapp dreißig Jahre später schrieb Ulrich Köpf: „Inzwischen ist Spiritualität auch im Protestantismus geradezu ein Modewort geworden, das um so hemmungsloser gebraucht wird, je weniger man auf den Sinn seines Gebrauchs reflektiert. [...] Eine allgemein oder auch nur mehrheitlich anerkannte Definition von Spiritualität gibt es nicht.“²

Die Dialektische Theologie, die nach dem Ersten Weltkrieg die alte liberale Theologie weitgehend verdrängte, hatte es mit ihrer vehementen Religionskritik, die sich nicht nur gegen Friedrich Schleiermacher richtete, im Laufe mehrerer Jahrzehnte geschafft, den bis dahin in der evangelischen Theologie für das geistliche Leben der Christen gebräuchlichen Begriff Frömmigkeit zu ächten und weitgehend zu verdrängen.³ Auch nach dem Zweiten Weltkrieg, als der Einfluss der Dialektischen Theologie langsam nachließ und anderen theologischen Zeitströmungen wie der existentialen Theologie, der Theologie der Hoffnung oder der Theologie der Revolution weichen musste, wurde innerhalb der evangelischen Theologie nur sehr zurückhaltend wieder von Frömmigkeit gesprochen. Dies hing u. a. auch mit der starken Wirkung zusammen, die nach der Veröffentlichung von Dietrich Bonhoeffers „Widerstand und Ergebung“ dessen Forderung einer „nicht-religiösen Interpretation der biblischen Begriffe“ hatte.⁴

¹ Vgl. bis dahin die Überblicksartikel über Frömmigkeit in: RE³ 6 (1899) 294-295 (*Carl Burger*), RGG² 2 (1928) 811-816 (*Otto Baumgarten, Gerardus van der Leeuw, Werner Gruehn*), EKL¹⁻² (1956, 1961) 1398-1404 (*Gottfried Holtz*), RGG³ 2 (1958) 1158-1163 (*Wolfgang Trillhaas, Hans R. G. Günther*). Zur Klärung der Probleme, die bei einer kritischen Betrachtung und Darstellung der Geschichte der Frömmigkeit auftreten können, s. *Bernd Jaspert*, *Christliche Frömmigkeit. Studien und Texte zu ihrer Geschichte*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert, Nordhausen 2013, 18-88.

² *Ulrich Köpf*, Art. Spiritualität. I. Zum Begriff, RGG⁴ 7 (2004) 1589-1591, hier: 1590.

³ Bezeichnenderweise fehlt das Lemma Frömmigkeit ebenso wie der Begriff Spiritualität in der RGG¹, die zwischen 1908 und 1914 erschien. Dem Anliegen der Religionsgeschichtlichen Schule entsprechend beschränkte man sich hier auf den Terminus Religion. Vgl. neuerdings grundlegend *Ansgar Jödicke u. a.*, Art. Frömmigkeit, RGG⁴ 3 (2000) 388-395; vgl. auch *Bernd Jaspert*, Art. Frömmigkeit/Spiritualität, WMyst (1989, ²1998) 180-181.

⁴ Zuerst 1951 erschienen, Neuausgabe: *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. *Christian Gremmels/Eberhard Bethge/Renate Bethge* in Zusammenarbeit mit *Ilse Tödt* (DBW 8), Gütersloh 1998. So anstößig manche Gedanken *Bonhoeffers* wirkten, so vorbildlich und nachhaltig war auch seine Spiritualität, die auch in der neueren Theologie viel Beachtung fand; vgl. z. B. *Herbert Rainer Pelikan*, *Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers. Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung*, Wien/Freiburg/Basel 1982; *Peter Zim-*

Dennoch gab es in den siebziger und achtziger Jahren auch Stimmen, die anders als die dialektischen Theologen und Bonhoeffer die Religion und mit ihr auch die Frömmigkeit für einen unverzichtbaren, konstitutiven Bestandteil des Christseins hielten.⁵

War die Rede vom Christentum als Religion⁶ in der angelsächsischen Welt, vor allem in Großbritannien und den USA, nie ganz verstummt und wurde hier

merling, Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers in den Gefängnisjahren als Herausforderung an uns heute, *EvTh* 55 (1995) 558-574; *Rainer Mayer/Peter Zimmerling (Hg.)*, Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biografie, Theologie, Spiritualität, Gießen 2001; *Peter Zimmerling*, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003 (²2010), 109-125. - Neuerdings wird - ungeachtet aller religionskritischen Äußerungen *Bonhoeffers* - sogar das Konzept einer Mystagogik der Geistlichen Begleitung im Anschluss an seine Gefangenschaftsbrieife in Widerstand und Ergebung zu entwerfen versucht, vgl. *Claudia Kohli Reichenbach*, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 11), Berlin/Boston 2011, 185ff.

⁵ Vgl. z. B. *Carl Heinz Ratschow*, Von der Religion in der Gegenwart (KZPH 6), Kassel 1972; *Gerhard Ruhbach*, Theologie und Frömmigkeit. Versuch einer Standortbestimmung (1977), in: *ders.*, Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens, Göttingen 1987, 16-27. Ungeachtet der von *Bonhoeffer* aufgestellten Forderung nach einer religionslosen Interpretation der biblischen Begriffe sprach einer seiner Schüler, *Winfried Zeller*, auch weiterhin von Frömmigkeit als einer Grundkategorie des Christseins und setzte sich infolgedessen für eine frömmigkeitsgeschichtliche Interpretation des Christentums ein; vgl. bes. seine von mir hg. Aufsatzbände: Frömmigkeit in Hessen. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte, Marburg 1970, und: Theologie und Frömmigkeit, 2 Bde. (MThSt 8 u. 15), Marburg 1971-1978; vgl. auch *Bernd Jaspert*, Der Kirchenhistoriker Winfried Zeller, Marburg 1999 (ND in: *ders.*, Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 3 [EHS.T 671], Frankfurt a. M. 1999, 380-430); *ders.*, Dietrich Bonhoeffers Vorlesung „Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ in der Nachschrift Winfried Zellers, in: *ders.*, Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 (EHS.T 476), Frankfurt a. M. 1994, 337-363 (auch in: *Friedrich Battenberg u. a. [Hg.]*, Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum. Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag [QSHK 1], Darmstadt 1995, 203-224); *ders.*, Frömmigkeitskrise am Ende des 16. Jahrhunderts. Zu einer These Winfried Zellers (2000), in: *ders.*, Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 4 (EHS.T 929), Frankfurt a. M. 2012, 171-210. Nach der Widerlegung der These *Bonhoeffers* vom Anbruch eines religionslosen Zeitalters durch die religiöse Wirklichkeit in den Kirchen wurde die Frömmigkeit als „Gestaltseite des Glaubens“ wieder neu entdeckt; vgl. *Manfred Seitz*, Art. Frömmigkeit. II. Systematisch-theologisch, *TRE* 11 (1983) 674-683, bes. 675; vgl. auch *Ernst Feil*, Ende oder Wiederkehr der Religion? Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines „religionslosen Christentums“, in: *Christian Gremmels/Ilse Tödt (Hg.)*, Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer (IBF 7), München 1987, 27-49; *ders.*, Religion statt Glaube - Glaube statt Religion? Historisch-systematischer Exkurs zu Bonhoeffers Plädoyer für ein „religionsloses Christentum“, in: *Christian Gremmels/Wolfgang Huber (Hg.)*, Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, 37-53; *Paul Gerhard Schoenborn*, Nachfolge - Mystik - Martyrium. Studien zu Dietrich Bonhoeffer, Münster 2012.

⁶ Zur Geschichte dieses neuzeitlichen Grundbegriffs vgl. *Ernst Feil*, *Religio*, 4 Bde. (FKDG 36, 70, 79, 91), Göttingen 1986-2007.

die Theologie eines Paul Tillich mit seiner Wertschätzung der Religion als Ausdruck des Glaubens und seinem Versuch, in der modernen Welt glaubwürdig von Gott zu reden und zu sagen und in der Tat zu bezeugen, was uns unbedingt angeht, seit seiner Emigration aus Deutschland in die USA im Jahr 1933 hoch geschätzt⁷, so trug ihre (Wieder-) Beachtung auch in Deutschland seit den sechziger/siebziger Jahren ebenso wie die Schleiermacher- und Troeltsch-Renaissance seit den achtziger/neunziger Jahren unter evangelischen Theologen erheblich zu einem neuen Interesse an Religion bei. Gefördert wurde es auch von der theologischen Offenheit, mit der der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) auch die römisch-katholische Kirche der Tatsache des Zusammenlebenmüssens von Christen mit Menschen anderer Religionen auf der ganzen Welt begegneten. Auch die Religionswissenschaft, die sich in jenen Jahren an den Theologischen und Philosophischen Fakultäten in Deutschland wieder im Aufwind befand, trug das Ihre dazu bei, dass Religion aus theologischer Perspektive nicht mehr geächtet, sondern neu beachtet und ernst genommen wurde. Es gab geradezu einen „revival of religion“, eine Wiederkehr der Religion, die manche evangelische Theologen und Theologinnen in Deutschland überraschte.

In diesem Umfeld konnte nun auch wieder unbehelligt von Frömmigkeit geredet werden.⁸ Ja, sie wurde sogar in manchen theologischen Wissenschaftsbereichen wie etwa der Kirchengeschichte als ein für das Verständnis des Christentums wichtiges und äußerst ergiebiges Forschungsgebiet neu entdeckt.⁹ Ein markantes Beispiel dafür ist die Konstatierung der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie¹⁰, die der Forschung auch die Frage aufgab, inwieweit es

⁷ Vgl. Bernd Jaspert/Carl Heinz Ratschow, Paul Tillich. Ein Leben für die Religion (Didaskalia 12), Kassel 1987; Paul Tillich, Ausgewählte Texte, hg. v. Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm, Berlin/New York 2008; Werner Zager (Hg.), Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig 2012.

⁸ Vgl. Erwin Fahlbusch/Carl Heinz Ratschow/Hans-Günter Heimbrock, Art. Frömmigkeit, EKL³ 1 (1986) 1396-1402.

⁹ Vgl. Bernd Jaspert, Frömmigkeit und Kirchengeschichte, St. Ottilien 1986 (ND in: ders., Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 3 [EHS.T 671], Frankfurt a. M. 1999, 44-106); ders. (Hg.), Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studientage, Paderborn 1995; Ulrich Köpf, Art. Frömmigkeitstheologie, RGG⁴ 3 (2000) 395-398.

¹⁰ Vgl. dazu v. a. Hansgeorg Molitor, Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem, in: Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976 (RGST.S 2), Münster 1976, 1-20; Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), Tübingen 1982; ders./Thomas Lentz (Hg.), Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (SuR.NR 15), Tübingen 2001; ders., The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety, ed. by Robert J. Bast (SHCT 110), Leiden 2004; ders., Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon (SMHR 54), Tübingen 2011, bes. 85ff; Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg (Hg.), Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European

eine Verbindung zwischen ihr und der Reformation im 16. Jahrhundert gab bzw. ob die Reformation in ihren verschiedenen Ausprägungen ideen-, kirchen- und theologiegeschichtlich ohne die ihr vorausgegangene Frömmigkeitstheologie überhaupt denk- und verstehbar ist.

Hatte man in der katholischen Theologie weltweit zum Ausdruck des christlichen Glaubenslebens schon lange den Begriff Spiritualität benutzt¹¹, daneben aber in Deutschland auch den Begriff Frömmigkeit gebraucht¹², so verdrängte das Wort Spiritualität etwa seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche und Theologie den alten deutschen Begriff Frömmigkeit immer mehr.¹³ Manch einer sah darin einen Paradigmenwechsel.¹⁴ Jedenfalls setzte sich der romanische und angelsächsische Sprachgebrauch unter den Theologen gegenüber dem aus dem Alt- und Mittelhochdeutschen stammenden Wort Frömmigkeit immer mehr durch, so dass heute in der deutschsprachigen katholischen Theologie nur noch von Spiritualität die Rede ist, wenn der praktische Ausdruck des Glaubens im Leben der Christen bezeichnet werden soll.¹⁵

An diesem katholischen (anglikanischen und orthodoxen) Sprachgebrauch beteiligte sich seit dem Erscheinen der EKD-Studie „Evangelische Spirituali-

Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag (SHCT 124), Leiden/Boston 2005.

¹¹ Vgl. z. B. *Hans Urs von Balthasar*, Spiritualität (1958), in: *ders.*, *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 226-244; *Jean Leclercq*, *Spiritualitas*, *StMed* 3 (1962) 279-295; *Louis Bouyer*, Einführung in die christliche Spiritualität, Mainz 1965; *Josef Sudbrack*, Art. Spiritualität, *SM* 4 (1969) 674-691; *Aimé Solignac*, Art. Spiritualité. I. Le mot et l'histoire, *DSP* 14 (1990) 1142-1160; *Josef Sudbrack u. a.*, Art. Spiritualität, *LThK*³ 9 (2000) 852-860.

¹² Vgl. *Elmar M. Kredel/Alfons Auer*, Art. Frömmigkeit, *LThK*² 4 (1960) 398-405; *Walter Dirks*, Alte Wörter. Vier Kapitel zur Sprache der Frömmigkeit (KT 21), München 1976; *Hubert Frankemölle u. a.*, Art. Frömmigkeit, *LThK*³ 4 (1995) 166-171. Neuerdings werden in der katholischen Theologie beide Begriffe wieder identisch gebraucht; vgl. *Franz Xaver Bischof/Thomas Bremer/Giancarlo Collet/Alfons Fürst*, Einführung in die Geschichte des Christentums, Freiburg i. Br. 2012 (Lizenzausg. Darmstadt 2012), 624 und 635, s. v. „Frömmigkeit“ und „Spiritualität“.

¹³ Vgl. z. B. Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*. Vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1979; *Hans J. Luibl*, *Spiritualität - auf der Suche nach der etwas anderen Frömmigkeit. Über Gottes buntes Treiben im Wandel der Zeiten*, *PTh* 86 (1997) 42-65. In der katholischen Kirche in Deutschland wurde das Wort bald nach dem Zweiten Weltkrieg heimisch; vgl. *Josef Sudbrack*, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg 1999, 40. Einen Überblick bietet *Stefan Tobler*, *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie* (TBT 115), Berlin/New York 2001, 17ff: „Spiritualität als Thema der Theologie: Begriffsklärung“.

¹⁴ So z. B. *Erwin Fahlbusch*, *Spiritualität statt Frömmigkeit? Bemerkungen zu einem zeitgenössischen Paradigmenwechsel*, *MdKI* 41 (1990) 114-117.

¹⁵ Vgl. *Christian Schütz (Hg.)*, *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988 (ND 1992); *Anton Rotzetter (Hg.)*, *Seminar Spiritualität*, 4 Bde., Zürich/Einsiedeln/Köln 1979-1982; *ders. (Hg.)*, *Lexikon der christlichen Spiritualität*, Darmstadt 2008.

tät“ im Jahr 1979 auch die evangelische Theologie in Deutschland immer mehr. Damit fand sie nicht nur Anschluss an die anderen Theologien auf ökumenischem Terrain. Sie eröffnete auch Verbindungsmöglichkeiten mit der englischsprachigen evangelischen Theologie rund um die Welt.

II.

Spiritualität in der neueren evangelischen Theologie Ein kritischer Überblick

Um zu verstehen, was die Theologen und Theologinnen mit dem Begriff Spiritualität seither im Einzelnen meinten, gebe ich im Folgenden einen Überblick über den Begriffsgebrauch in der neueren evangelischen Theologie von 1979 bis zur Gegenwart. Ich beanspruche dabei keine Vollständigkeit, versuche aber, die wichtigsten Veröffentlichungen zu berücksichtigen.

1. EKD-Studie: „Evangelische Spiritualität“ (1979)

Ausgangspunkt für eine Neubesinnung auf Spiritualität im deutschen Protestantismus war der Satz in der Schlussbotschaft der 5. Vollversammlung des ÖRK vom 13. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi: „Wir sehnen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln durchdringt.“¹⁶ Diese Botschaft griff der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) auf und setzte im Jahr 1976 eine zehnköpfige Arbeitsgruppe „Spiritualität“ ein. Sie wurde von dem Erlanger Praktischen Theologen *Manfred Seitz* geleitet und legte im Frühjahr 1979 als Ergebnis ihrer Beratungen die Studie „Evangelische Spiritualität - Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung“ vor, die mit einem Geleitwort des damaligen Vorsitzenden des Rates der EKD, Landesbischof D. *Helmut Claß*, bald darauf von der Kirchenkanzlei in Hannover herausgegeben wurde.¹⁷ Der Text, der im Wesentlichen von Oberkirchenrat Dr. *Horst Reller* (Hannover) stammte¹⁸, ist in vier Kapitel mit mehreren Abschnitten gegliedert:

¹⁶ *Hanfried Krüger/Walter Müller-Römheld* (Hg.), Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse, Erlebnisse, Ereignisse. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 23. November - 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia, Frankfurt a. M. 1976 (²1976), 1.

¹⁷ Gütersloh 1979 (²1980). Das bisherige Ringen um den im Protestantismus neuen Spiritualitätsbegriff stellte *Michael Mildenerger*, Spiritualität als Alternative (IEZW 68), Stuttgart 1977, dar.

¹⁸ Er befasste sich damals wie auch der Vorsitzende der Arbeitsgruppe, *Manfred Seitz*, intensiv mit dem Thema Frömmigkeit als Ausdruck religiöser Erfahrung; vgl. z. B. *Horst Reller/Manfred*

- 1. *Einführung* (1. Anlaß, 2. Zum Begriff, 3. Zur Situation, 4. Ansätze)
- 2. *Gesellschaftliches und geistiges Umfeld* (1. Reflex einer Krise, 2. Neureligiosität, 3. Politische Religion, 4. Individuation, Sozialisation und Kommunikation, 5. Menschenverständnis)
- 3. *Theologische Koordinaten* (1. Theologie des heiligen Geistes, 2. Wirklichkeit ohne Gott?, 3. Bibelverständnis, 4. Gebet des einzelnen und Gottesdienst der Kirche, 5. Nachfolge und Weltgestaltung)
- 4. *Aspekte einer spirituellen Erneuerung* (1. Den elementaren Erfahrungshunger beachten, 2. Evangelisation mit Priorität fördern, 3. Kristallisationskerne spiritueller Übung aufsuchen, 4. Die kirchliche Dimension geistlichen Lebens zur Geltung bringen, 5. Elementarisierung christlicher Lehre betreiben).

In einem Anhang wurden dem Text „Empfehlungen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ beigegeben¹⁹, die sich an die Leitungen der Gliedkirchen der EKD richteten. In sieben Abschnitten wurden eine stärkere Beachtung der Kommunitäten, Diakonissen- und Bruderhäuser sowie anderer Zentren geistlichen Lebens und gemeinsamer Lebensgestaltung, eine bessere Verknüpfung von Theorie und Praxis in der Ausbildung des theologischen Nachwuchses, die Pflege und Einübung evangelischer Spiritualität in der Bildungs-, Aus- und Fortbildungsarbeit der Kirche, Angebote, „die der Stärkung und Vertiefung des Glaubenslebens dienen und es den Mitarbeitern ermöglichen, ihre Berufs- und Lebensprobleme vom Glauben her zu verarbeiten“²⁰, die Einbringung von „Grundanliegen evangelischer Spiritualität in die kirchliche Jugendarbeit und in den Unterricht“²¹, die Beachtung der praktischen Vorschläge der Studie²² bei verschiedenen Veranstaltungen wie Kirchentagen, Gemeindetagen usw., die Einbeziehung der spirituellen Dimension in alle Bereiche kirchlicher Arbeit, insbesondere bei den kirchlichen Werken und Verbänden, empfohlen.

Nicht nur die 5. Vollversammlung des ÖRK, auch das „Konzil der Jugend“ 1975 in Taizé unter dem Motto „Meditation und Engagement“ hatte die Idee, dass Spiritualität auf hervorragende Weise Inspiration, Kraftquelle und Leitbild für den Kampf um Frieden und Befreiung in der Welt sein könnte.²³ Und da-

Seitz (Hg.), Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik, Göttingen 1980.

¹⁹ Evangelische Spiritualität (wie Anm. 17), 59-60.

²⁰ A.a.O., 60.

²¹ Ebd.

²² Vgl. a.a.O., 50-57: „Aspekte einer spirituellen Erneuerung“.

²³ Die Formel „spirituality for combat“ stammte von dem anglikanischen Theologen *David Edward Jenkins*. Zu ihrem Hintergrund und ihren Folgen in der Ökumene s. *Hans-Martin Barth*, Spiritualität (ÖkSt 2 = BensH 74), Göttingen 1993, 98ff.

rauf berief sich die Studie ausdrücklich.²⁴ Insofern stand auch Taizé Pate bei der Neuentdeckung der Spiritualität im deutschen Protestantismus.

Zum Verständnis des Begriffes Spiritualität führte die Studie aus:

„Der Begriff Spiritualität ist in der katholischen Ordens­theologie Frankreichs beheimatet. Vom evangelischen Begriff Frömmigkeit unterscheidet er sich dadurch, daß er Glaube, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung zusammenschließt. Er bietet also eine Alternative zu spätprotestantischer, entweder einseitig wortorientierter oder ebenso einseitig handlungsorientierter oder ebenso einseitig stimmungorientierter Frömmigkeit. Von der Theologie der Rechtfertigung her muß aber eine kritische Frage wachgehalten werden. Sie stellt sich aus der Verbindung von Glaube und Frömmigkeitsübung, wie sie in der Definition der Brockhaus-Enzyklopädie hervortritt. Danach ist Spiritualität christliche Frömmigkeit, „insofern sie das unter Mitwirkung des Menschen vollzogene Werk des Geistes Gottes ist. Weiterhin ist mit Spiritualität personale Aneignung der Heilsbotschaft gemeint.“²⁵

In der Diskussion der letzten Jahre hat der Begriff Spiritualität eine erhebliche Ausweitung erfahren; dabei ist er freilich immer undeutlicher geworden. Im Zeichen der Wachstums­krise der Wirtschaft und in Reaktion auf Materialismus und Diesseitigkeit sind auf ihn allerlei Erfahrungen und Erwartungen übertragen worden. Die Rede von der ‚Lebensqualität‘ und das Erfordernis eines ‚neuen Lebensstiles‘ haben sich gleichsam religiös vertieft und bedienen sich dazu des Begriffes ‚Spiritualität‘. Man bezeichnet jetzt auch die geistige Lebenshaltung einer Ideologie als deren ‚Spiritualität‘. Darüber hinaus vermischen sich ‚mystische Spiritualität‘ und ‚emanzipatorische Spiritualität‘. Solche Verwendung des Begriffes hat mit dem ursprünglichen Sinn des Wortes nur gemein, daß eine Verbindung von Geistigkeit und Lebensgestaltung, von einem Höchstwert zu einer Umsetzung bis ins Politisch-Soziale hinein angedeutet werden soll.

In unserem Zusammenhang bezeichnet das Wort Spiritualität unter Beibehaltung seines ganzheitlichen Charakters im Sinne des ‚vernünftigen Gottesdienstes‘ (Röm 12, 1f) und im Sinne des Antwort-Charakters des Rechtfertigungsglaubens ‚*das wahrnehmbare geistgewirkte Verhalten des Christen vor Gott*‘.

Andererseits ist ein erweitertes Verständnis von ‚Spiritualität‘ im Gespräch mit den verschiedenen Gegenwartsströmungen auch nicht verzichtbar. Wo immer der Begriff verwendet wird, verweist er auf einen ‚Höchstwert‘, an dem sich Menschen orientieren und von dem her sie ihr Leben und die soziale Wirklichkeit zu gestalten suchen. Spiritualität im *christlichen Sinne* ist insofern von ‚Spiritualität‘ *im weiteren Sinne berührt*, als das erste Gebot durch alle ‚Höchstwerte‘ angesprochen und kritischer herausgefordert ist.²⁶

Obwohl es in der damaligen evangelischen Volkskirche in Deutschland mehr Orientierungslosigkeit als spirituellen Aufbruch, geradezu „eine weithin

²⁴ Vgl. Evangelische Spiritualität (wie Anm. 17), 9, 49.

²⁵ BE¹⁷ 17 (1973) 748.

²⁶ Evangelische Spiritualität (wie Anm. 17), 10-12.

gestaltlose defensive Kirchlichkeit und ein gefährlich unausdrückliches Christentum“ zu geben schien, da „der Traditionsabbruch der späten sechziger Jahre und die daraus erwachsene Kirchenaustrittswelle“ offenbar noch nicht verarbeitet waren²⁷, sprachen die Verfasser der Studie „von drei Strängen erneuerter Spiritualität“, die sie in den letzten Jahren meinten feststellen zu können:

- „a) von der bibelorientierten, evangelistischen Spiritualität, welcher die charismatisch-pfingstliche Spiritualität verwandt ist;
- b) von der liturgischen, meditativen Spiritualität, die sich z. B. in den evangelischen Kommunitäten neu entfaltet hat - und
- c) von der emanzipatorisch-politischen Spiritualität, die sich auf prophetische Tradition beruft und in die Solidarität mit den Armen stellt.“²⁸

Aufgrund der Ergebnisse der verschiedenen evangelischen und katholischen Umfragen zu Kirche und Gesellschaft in Deutschland in der ersten Hälfte der siebziger Jahre hielt die EKD-Studie die Spiritualität für eines der Hauptmotive der Kirchenzugehörigkeit. Deshalb sollten ihr alle Kirchen erhöhte Aufmerksamkeit widmen, aber darüber nicht vergessen, dass eine wirklich spirituelle Erneuerung nicht von den Kirchen „gemacht“, sondern nur von Gott selbst bewirkt werden kann. Angesichts der wirtschaftlichen Wachstumskrise und der gesellschaftlichen Umbrüche ist eine „religiöse Vertiefung“ unbedingt notwendig. „Spiritualität erscheint in diesem Zusammenhang also als zukunftsorientiertes Denken, als Sorge um das Überleben der Menschheit. Es geht um die nichtmaterielle Dimension der Lebensqualität. Das materielle Wachstum stößt an Grenzen, das geistige nicht.“²⁹

Aber keine „Neureligiosität“ mit fernöstlichen Meditationsmethoden, auch keine „Jugendreligion“, Ideologie oder politische Religion wie der Marxismus oder die von daher unter Einfluss Ernst Blochs geprägte Überzeugung, Jesus sei ein Vorkämpfer der Emanzipation gewesen, dem es nachzueifern gilt, tun der Kirche gut, sondern „Brüderlichkeit“ und „Gemeinschaft“. Das sind die spirituellen Themen, denen sich die Kirche wieder stärker zuwenden muss, wenn sie wirklich eine Erneuerung will. Denn in Brüderlichkeit und Gemeinschaft zeigt sich die wahre christliche Spiritualität. Sie führt Menschen „in eine glaubensgemäße Lebensgestaltung“³⁰. Und diese zeichnet sich eben aus durch Brüderlichkeit und Gemeinschaft.

Beide aber sind nur möglich, wenn der Glaube zum Zug kommt. „Ohne geübte lebendige Spiritualität gibt es weder einen lebendigen Glauben noch eine aussagefähige Theologie.“³¹ Beide gehören zusammen.³² Deshalb steht hinter

²⁷ A.a.O., 13.

²⁸ Ebd.

²⁹ A.a.O., 17.

³⁰ A.a.O., 33.

³¹ A.a.O., 34.

jeder christlichen Spiritualität auch ein lebendiges Verhältnis zur Bibel. Ohne Bibel keine Spiritualität; ohne Spiritualität kein Bibelverständnis.³³

Christliche Spiritualität ohne persönliches Gebet und Gottesdienst ist ebenso undenkbar wie ohne Meditation des Leidens Christi. Die Nachfolge Christi, die ein Kennzeichen der christlichen Spiritualität ist, geschieht in einem vom Hl. Geist durchwirkten, also geistlichen Leben, das allerdings auch Welterfahrung und Weltverantwortung mit einschließt. Von hier aus hat dann auch die Evangelisation ihre Berechtigung. Ja, sie ist notwendig. Denn ohne Ausbreitung und Kenntnisnahme des Evangeliums verkümmert das geistliche Leben. Orte, an denen dies in besonderer Weise gelernt und erlebt werden kann, sind Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften.³⁴

All das ist jedoch nur möglich, wenn Gottes Inkarnation nicht gering geschätzt wird, sondern in Wort und Sakrament als die Mitte des christlichen Lebens und so auch der christlichen Spiritualität begriffen wird.³⁵

Zwar wird in der EKD-Studie „Evangelische Spiritualität“ an einigen Stellen auch auf die Bedeutung des gekreuzigten Christus für das Leben der Christen hingewiesen und im Anschluss an Dag Hammarskjöld auch die Meditation des Leidens Christi empfohlen³⁶, eine Kreuzestheologie als Grundlage evangelischer Spiritualität vermisst man hier jedoch ebenso wie eine Trinitätstheologie, die als mögliche Basis solcher Spiritualität gelten könnten.

2. Wolfhart Pannenberg: „Christliche Spiritualität“ (1986)

In seinem Büchlein „Christliche Spiritualität“ veröffentlichte der Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg* (geb. 1928) im Jahr 1986 fünf Beiträge, die offenbar zuerst als Vorträge gehalten wurden, aber nur marginal mit Spiritualität zu tun haben:

- I. Protestantische Bußfrömmigkeit
- II. Eucharistische Frömmigkeit - eine neue Erfahrung der Gemeinschaft der Christen
- III. Christsein und Taufe
- IV. Heiligung und politische Ethik

³² Vgl. *Peter Zimmerling*, Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität, PTh 97 (2008) 130-143.

³³ Vgl. *Evangelische Spiritualität* (wie Anm. 17), 39-42.

³⁴ Vgl. dazu auch *Bernd Jaspert*, Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877, Bd. 5 (RBS.S 21), St. Ottilien 2011, 683-766.

³⁵ Vgl. *Evangelische Spiritualität* (wie Anm. 17), 50-56.

³⁶ Vgl. a.a.O., 31, 38, 49f; vgl. *Bernd Jaspert*, Leid und Trost bei Heinrich Seuse und Dag Hammarskjöld (1992), in: *ders.*, Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2 (EHS.T 476), Frankfurt a. M. 1994, 181-219.

- V. Auf der Suche nach dem wahren Selbst - Anthropologie als Ort der Begegnung zwischen christlichem und buddhistischem Denken.³⁷

Pannenberg gebrauchte hier die Begriffe Frömmigkeit und Spiritualität zwar deckungsgleich, so besonders in der Abhandlung über die „Eucharistische Frömmigkeit“³⁸, bevorzugte aber meistens den Begriff Frömmigkeit, mit dessen „Geschichte von der Alten Kirche bis zum christlichen Humanismus der Aufklärung und der Erweckungsfrömmigkeit“³⁹ er sich am meisten beschäftigt zu haben scheint. So sprach er auch zutreffend von verschiedenen Frömmigkeitstypen, die allerdings nie je für sich existierten, sondern durchweg in der Geschichte der Kirche aufeinander bezogen waren.⁴⁰

Dass die wissenschaftliche Universitätstheologie „oft in einem gewissen Abstand vom Leben der christlichen Frömmigkeit“ betrieben wird, stand für Pannenberg ebenso fest⁴¹ wie die Ansicht, dass „die Haupttypen christlicher Frömmigkeit [...] nicht nur Ausdruck von subjektiven Einstellungen“ sind, „wie sie die traditionelle Religionspsychologie unter dem Namen der Frömmigkeit diskutiert hat, sondern sie repräsentieren auch jeweils eine komplexe Konstellation gesellschaftlicher und historischer Bedingungen und sind so der Erscheinung verwandt, die man als den Geist eines Zeitalters bezeichnet hat, obwohl ihre Lebenskraft größer gewesen zu sein scheint: die großen christlichen Frömmigkeitstypen haben das Ende des Zeitalters, in dem sie entstanden, oft überdauert.“⁴²

Als charakteristische Elemente solcher Frömmigkeitstypen zählte Pannenberg auf:

- 1. „die Auszeichnung eines bestimmten Brennpunktes innerhalb der christlichen Lehre“,
- 2. ihre Verbindung „mit spezifischen Auffassungen der Welt persönlicher und gesellschaftlicher Erfahrung“,
- 3. „ein charakteristischer Lebensstil oder auch eine Mehrzahl von komplementären Lebensstilen“⁴³.

Unter diesen Voraussetzungen untersuchte Pannenberg einen bestimmten Typ von Frömmigkeit, der sich im „Verfall der pietistischen Umformung protestantischer Frömmigkeit“, wie sie sich zur Zeit der Reformation entwickelt hatte, zeigte und schließlich in eine „kritische Destruktion des Schuldbewußt-

³⁷ *Wolfhart Pannenberg*, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte* (KVR 1519), Göttingen 1986.

³⁸ A.a.O., 26-47, Anmerkungen: 99.

³⁹ A.a.O., 9.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 5ff.

⁴¹ A.a.O., 5.

⁴² A.a.O., 7.

⁴³ Ebd.

seins“ mündete.⁴⁴ Er deutete die von Friedrich Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral“ (1887) vorgetragene „schneidende Kritik der Kultivierung von Schuldgefühlen in der christlichen Frömmigkeit und Moral“ als einen Protest des als junger Mensch selbst einmal vom Pietismus Erfassten „gegen den Moralismus und Selbsthaß der pietistischen Mentalität“. Den pietistischen Klagen über Sünde und Schuld setzte Nietzsche in einer Art Selbstbefreiung von einer längst erledigten und überholten Frömmigkeit „das Postulat einer neuen, selbstbewußten Unschuld entgegen“⁴⁵. Nietzsche diagnostizierte nicht nur „das schlechte Gewissen als eine Krankheit der Seele“, sondern er identifizierte vor allem „den biblischen Gott als den Richter über die Sünden der Menschen, als eine Projektion des schlechten Gewissens, und behauptete, daß mit dem christlichen Gottesgedanken das Maximum an Schuldbewußtsein in der Geschichte der Menschheit erreicht worden sei. Die Destruktion dieses christlichen Gottes durch den Atheismus sollte nach Nietzsche die Befreiung der Menschheit von der Last des Schuldbewußtseins bewirken.“⁴⁶

Nach Pannenberg bleibt der pietistische Typ protestantischer Frömmigkeit, wie ihn Nietzsche kritisierte, „unglücklicherweise in hohem Maße gefährdet und verwundbar“, wo behauptet wird, Gott stehe „in einem unüberwindlichen Gegensatz zu menschlicher Identität und Freiheit“ und die Menschen würden „durch den christlichen Glauben in neurotische Lebenshaltungen geführt und in ihnen festgehalten“. „Da der Pietismus durch die Erweckungsfrömmigkeit so viele Ausprägungen des Protestantismus durchdrungen hat, ist das Ergebnis eine emotionale Krise christlichen Bewußtseins, die große Teile des Protestantismus erfaßt hat. Die römisch-katholische Frömmigkeit ist von dieser Krise ebenfalls betroffen, erkennbar vor allem an der Krise des Bußsakraments in der römisch-katholischen Kirche, aber die Auswirkungen sind doch geringer, weil die Bußfrömmigkeit dort nicht die zentrale Bedeutung hatte wie im Protestantismus.“⁴⁷

Pannenberg wandte sich vor allem gegen eine Bußfrömmigkeit im Protestantismus, die im Laufe der Zeit zu einem leer gewordenen Ritual geworden ist und der mehr Moralismus anhaftete als echte Buße. Der zentrale Gedanke der Reformation war die Freiheit eines Christenmenschen durch Teilhabe an Jesus Christus. Dieser Gedanke wurde von einer falsch verstandenen und in der Kirche zum Nachteil der Glaubenden gehandhabten Bußfrömmigkeit immer mehr zurückgedrängt und überdeckt. Er muss aber wieder neu zur Geltung kommen. Er kann heute jedoch „nur bewahrt werden, indem er von der Bußfrömmigkeit abgelöst wird. Nur so kann der Glaubende nach dem Verfall der Voraussetzun-

⁴⁴ A.a.O., 9.

⁴⁵ A.a.O., 11.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A.a.O., 13.

gen der reformatorischen Lehrbildung die Gefahren der Selbstaggression vermeiden, die ihn nicht zur Ausbildung einer persönlichen Selbstidentität als Christ gelangen lassen.“ Um zu einer christlichen Befreiung und zur „Freude der Erlösung von einer entfremdeten Lebensweise“ zu gelangen, muss mit der traditionellen Bußfrömmigkeit ebenso gebrochen wie „nach neuen Formen christlicher Frömmigkeit und Lebensführung“ gesucht werden.⁴⁸

In einem Nachtrag von 1986 zu diesen Ausführungen von 1976 wies Pannenberg darauf hin, dass die „Unglaubwürdigkeit der traditionellen Bußfrömmigkeit und ihres Moralismus“ inzwischen längst erkannt ist, dass aber eine „Neubegründung moralischer Lebensformen“ bzw. eine „Neubegründung der Lebensführung“, also eine akzeptable christliche Lebensordnung, nach wie vor noch eine dringende Aufgabe der Kirche ist, wobei sie auf „Einrichtungen der Buße und Kirchenzucht“ nicht verzichten kann.⁴⁹ Wie diese im Einzelnen aussehen könnten, sagte er allerdings nicht.

In der eucharistischen Frömmigkeit wird die Spaltung der Christenheit in verschiedene Kirchen, Gruppen und Denominationen besonders spürbar. Sie gibt aber gleichzeitig auch die Hoffnung auf die Überwindung der Spaltung. Ja, Pannenberg konnte sogar sagen, dass „die Erneuerung der Abendmahlsfrömmigkeit in den Kirchen der christlichen Ökumene das bedeutendste Ereignis in der Entwicklung christlicher Frömmigkeit unserer Zeit“ ist, „ein Ereignis, dessen revolutionäre Tragweite sogar den Befürwortern liturgischer Erneuerung nicht immer bewußt gewesen ist“⁵⁰.

Deshalb betonte er im zweiten Aufsatz seines Büchleins über „Christliche Spiritualität“:

„In der eucharistischen Feier des Herrenmahls manifestiert sich das Mysterium der Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, die miteinander verbunden sind durch die Gemeinschaft eines jeden mit Christus, und zugleich symbolisiert diese Gemeinschaft die eschatologische Einheit der ganzen Menschheit. Die Kraft, die von dieser Symbolik ausgehen könnte, wird allerdings heute durch die Spaltung der Christenheit erheblich beeinträchtigt [...]. Wie kann die Welt glauben, daß die Kraft der Gegenwart Christi in der Gemeinschaft seiner Jünger die zukünftige Vollendung einer in Frieden vereinten Menschheit symbolisiert, wenn doch die Christen fortfahren, in ihren gespaltenen Kirchen einander zu verurteilen, wobei jede Kirche für sich beansprucht, die wahre Kirche zu sein? [...] Die fortdauernde Spaltung der Kirchen tritt nirgends deutlicher und unerträglicher in Erscheinung als im gegenseitigen Ausschluß von der eucharistischen Gemeinschaft, die von Christus selber in der Stiftung seines Mahles begründet worden ist als Feier der Einheit untereinander, die seine Jünger in der Gemeinschaft mit ihm selber finden. Der Leib Christi ist zerspalten und geteilt worden, zumindest in seiner ge-

⁴⁸ A.a.O., 24.

⁴⁹ A.a.O., 25.

⁵⁰ A.a.O., 26.

schichtlichen Erscheinung. Der damit verbundene Skandal besteht nicht darin, daß es organisatorisch gesehen verschiedene Kirchen gibt. Die Einheit der Kirche beruht im Christentum immer auf der Gemeinschaft selbständiger Kirchen, die jeweils an ihrem Ort denselben Gottesdienst feiern. Der Skandal besteht darin, daß die Kirchen einander bis auf den heutigen Tag nicht gegenseitig annehmen in der Gemeinschaft der Liebe, die doch eine jede von ihnen in ihrem eucharistischen Gottesdienst feiert. Die Gegenwart Christi im Herrenmahl darf nicht mißbraucht werden als ein Mittel der Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung der getrennten Kirchen, jeder für sich. Wenn das Herrenmahl in einer unserer heutigen Kirchen in der gespaltenen Christenheit gefeiert wird, dann ist der Herr dabei immer auch zum Gericht über seine gespaltenen und darin ihrem Herrn untreuen Jünger gegenwärtig.⁵¹

Nach Pannenberg bezeugt der eucharistische Gottesdienst in allen Kirchen dieser dunklen Seite der Entwicklung des Christentums gegenüber den „Geist eschatologischer Freude“⁵². Mit ihm allein ist die Spaltung zu überwinden. Denn er allein führt die Christen in eine eucharistische Spiritualität, die den alten christlichen Humanismus⁵³ zu neuer Geltung bringt und damit eine der beiden Hauptströmungen in der Spiritualität des modernen Protestantismus⁵⁴ stärkt.

In seinem dritten Beitrag über „Christsein und Taufe“ setzte sich Pannenberg noch intensiver als im ersten mit Nietzsches Christentumskritik in seiner „Genealogie der Moral“ auseinander.⁵⁵ Als einen der entscheidenden Ansatzpunkte Nietzsches machte er „Fehlentwicklungen in der christlichen Frömmigkeit, insbesondere im Protestantismus“, aus.⁵⁶ Sie bestanden hauptsächlich in dem „Zurücktreten der Taufe in der protestantischen Frömmigkeit“⁵⁷ gegenüber der zunehmenden Bedeutung von Beichte und Buße im praktischen Leben der evangelischen Christen. Dass diese allerdings nicht erst im Protestantismus erfolgte, sondern man theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich schon von einer „gesteigerten Betonung von Beichte und Buße im Mittelalter“⁵⁸ sprechen kann, übersah Pannenberg nicht.

Das Verhältnis von Taufe und Glaube scheint in der evangelischen Tauftheologie bis heute zwar als Problem erkannt, aber nicht wirklich gelöst zu sein. Die Taufe gehört aber ebenso wie das Abendmahl zu den Grundlagen einer christlichen, kirchenübergreifenden Spiritualität, denn in beiden ist die

⁵¹ A.a.O., 45f.

⁵² A.a.O., 47.

⁵³ Vgl. a.a.O., 27.

⁵⁴ Als die andere Hauptströmung nannte Pannenberg, a.a.O., 26, die pietistische Bußfrömmigkeit, deren Grenzen er in seinem ersten Aufsatz (a.a.O., 5-25) aufgezeigt hatte.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 55f.

⁵⁶ A.a.O., 55.

⁵⁷ A.a.O., 56.

⁵⁸ Ebd.

Sünde überwunden durch die mit ihnen aufscheinende „Hoffnung auf das neue Leben der Auferstehung Christi“⁵⁹. Unter dieser Voraussetzung konnte Pannenberg feststellen:

„Dafür, daß die Taufe die Freude des neuen Lebens in uns begründet, ist ihre Einmaligkeit entscheidend. Sie ist im Leben des einzelnen Menschen ebenso einmalig und definitiv wie das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung Christi zur definitiven Wende für die ganze Menschheitsgeschichte wird. Die Taufe nimmt das ganze Leben des Menschen vorweg, indem sie unseren Tod mit dem Tod Christi verbindet. Darum wird nun unser ganzes Leben, wie Luther immer wieder betont hat, zum Nachvollzug des in der Taufe schon an uns Geschehenen. Hier hat auch die Buße, die tägliche Buße, ihren Ort im Leben des Christen, aber so, daß sie aus der Gewißheit von der Wirklichkeit des neuen Lebens kommt, das uns definitiv zugeeignet ist. An dieser Stelle, im Hinblick auf das Leben des Getauften als Nachvollzug seiner Taufe, ist auch der Ort für den engen Zusammenhang von Glaube und Taufe. Die Taufe bedarf der ständigen Erinnerung, des ständigen Nachvollzuges im Leben der Christen. Darum bedarf sie immer aufs neue der Aneignung im Glauben.“⁶⁰

Im vierten Aufsatz, „Heiligung und politische Ethik“, bezeichnete Pannenberg, ausgehend vom hochmittelalterlichen Chiliasmus, die lutherische Zwei-Reiche-Lehre ebenso als mangelhaft, wie er den modernen Neocalvinismus und Max Webers einseitige Ableitung des modernen Kapitalismus aus der calvinistischen Frömmigkeit verwarf. Außerdem kritisierte er die „politische Theologie“ eines Johann Baptist Metz und die südamerikanische Befreiungstheologie, die ihm zu sehr vom Marxismus durchwoben zu sein schien, als dass man sie wirklich als christlich bezeichnen könnte. Auf diesem Hintergrund plädierte er schließlich für eine neue „Spiritualität politischer Befreiung“⁶¹. Diese könne aber nur erreicht werden, wenn zwei grundlegende „Elemente des Zusammenhangs von Heiligung und Politik“⁶² erkannt und bedacht würden: 1) ein theokratisches Element und 2) eine christliche Theorie sozialer Gerechtigkeit.

1) Das theokratische Element, das Pannenberg in der Geschichte des Christentums als ein schon vorhandenes annahm, müsste seines Erachtens „erneuert werden auf der Basis einer pluralistischen, ‚ökumenischen‘ Spiritualität, die das alte Problem dogmatischer Uniformität und Intoleranz hinter sich läßt. Ohne eine Erneuerung der theokratischen Idee läßt sich der Gedanke der Heiligung nicht auf die religiösen Substrukturen der Gesellschaft ausdehnen.“ Persönlich erwartete er „eine solche neue Manifestation

⁵⁹ A.a.O., 57.

⁶⁰ Ebd.; vgl. dazu auch *Wolfgang Pannenberg*, „Extra nos“ - Ein Beitrag Luthers zur christlichen Frömmigkeit, in: *Albert Raffelt (Hg.)* unter Mitwirkung v. *Barbara Nichtweiß*, Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg i. Br. 2001, 197-205.

⁶¹ *Wolfgang Pannenberg*, Christliche Spiritualität (wie Anm. 37), 80.

⁶² Ebd.

des theokratischen Gedankens als ein mögliches Nebenprodukt des ökumenischen Prozesses der christlichen Einigung⁶³.

2) Eine christliche Theorie sozialer Gerechtigkeit müsste nach Ansicht Pannenberg's „eine kritische Beschreibung des Gesellschaftssystems und seiner Institutionen auf der Basis seiner religiösen Grundlagen erarbeiten, die - jedenfalls im Falle des Christentums - immer in der Geschichte verwurzelt sind. Mit anderen Worten: Die Abstraktionen der Gesellschaft müssen aufgehoben werden im Zusammenhang einer Deutung der einzelnen Gesellschaften in Kategorien von Erwählung und Berufung, Rechtfertigung und Gericht (R. Neuhaus).

Die politische Wirkung einer christlichen Theorie der Gerechtigkeit wird von der Erneuerung der theokratischen Idee und ihrer Überzeugungskraft abhängen, und eine theokratische Frömmigkeit kann wirksam werden nur durch eine Theorie der Gerechtigkeit, die den Rahmen des Gedankens der Gottesherrschaft benutzt, um die gesellschaftliche Wirklichkeit im ganzen neu zu definieren. Ohne diese beiden Elemente ist es kaum vorstellbar, wie eine ‚politische Theologie‘ gegen die Versuchung geschützt werden kann, das Evangelium anderen Anliegen dienstbar zu machen als der Herrlichkeit und Ehre des Gottes, der sich selbst in Jesus Christus offenbart hat.“⁶⁴

Auch im letzten Beitrag zu seinem Spiritualitätsbüchlein wies Pannenberg im Blick auf das Problem persönlicher Identität unter heutigen Menschen noch einmal auf den Mangel an Evangelium in der christlichen Bußfrömmigkeit hin, wie sie insbesondere seit dem 17./18. Jahrhundert in der evangelischen Kirche in Geltung kam. Bei einem Vergleich zwischen christlichem und buddhistischem Denken über die Bedeutung der menschlichen Identität und die Stellung des menschlichen Individuums in der heutigen Welt gelangte er mit Bezug auf den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus - besonders in Auseinandersetzung mit Thesen von Paul Tillich, Hisamatsu Shinichi und Masao Abe - zu dem Ergebnis, am wichtigsten sei die „Konvergenz mit der buddhistischen Kritik an der Selbstbehauptung des empirischen Ich“⁶⁵. Denn die „buddhistische Spiritualität scheint zumindest potentiell eine bemerkenswert große Relevanz für die spirituellen Bedürfnisse des sich als entfremdet erlebenden Individuums in modernen säkularen Gesellschaften zu besitzen“⁶⁶.

„Darüber hinaus hat die lutherische Überlieferung eine positive Vision davon zu bieten, wie authentische Selbstidentität durch den Glauben an Christus begründet wird. Von daher scheint es möglich, buddhistischer Kritik überlieferter christlicher Lehrbildungen Rechnung zu tragen, indem dargelegt wird, daß die christliche Betonung der Einmaligkeit Jesu Christi in den Zusammenhang der transformativen Affirmation gehört, in der die christliche Vision der Beziehung der absoluten Wirklichkeit auf den Menschen

⁶³ Ebd.

⁶⁴ A.a.O., 80f.

⁶⁵ A.a.O., 98.

⁶⁶ A.a.O., 83.

zusammengefaßt ist. Die lutherische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben lehrt nichts anderes als die transformative Affirmation des Menschen durch Gottes Liebe. Solche Auslegung der christlichen Lehre könnte eine Beziehung zur buddhistischen Mahayana-Tradition herstellen, die sich von der Negation der Welt des Samsara (mit Einschluß des menschlichen Selbst) zur Negation der Entgegensetzung des Nirwana zum Samsara wandte und schließlich in der Lehre vom Leeren als einer befreiten Existenz inmitten der vergänglichen Welt des Samsara endete. Die lutherische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus kann dazu verhelfen, die christliche Form solcher Affirmation der endlichen Wirklichkeit zu artikulieren. Die Herausforderung durch die buddhistische Konzentration auf die Selbsterfahrung des Menschen mag andererseits dem Christen - und besonders dem lutherischen Christen - dazu verhelfen, eine gewisse Überbetonung der Sünde und der Bußfrömmigkeit zu überwinden, die nicht selten dazu geführt hat, das christliche Evangelium zu pervertieren, indem sie es seiner Freude und seiner weltbejahenden Ausstrahlung beraubte.⁶⁷

Auch wenn Pannenberg mit seinem Büchlein keinen umfassenden Beitrag zu einem Neuverständnis christlicher Spiritualität in unserer Zeit geleistet hat, so hat er doch auf einige wichtige Aspekte aufmerksam gemacht, die die christliche Spiritualität grundsätzlich kennzeichnen sollten:

- 1. die Verankerung der Spiritualität im Evangelium Jesu Christi,
- 2. ihre Kennzeichnung durch die eschatologische Freude anstelle einer selbständig gewordenen, im Evangelium kaum Anhalt findenden, die menschliche Sünde gegenüber der christlichen Freiheit zu stark betonenden Beicht- und Bußfrömmigkeit;
- 3. ihre ökumenische Bedeutung für die Christenheit, besonders als Tauf- und Abendmahlsfrömmigkeit;
- 4. ihre anthropologische Bedeutung im interreligiösen Dialog mit dem Buddhismus im Blick auf ein Neuverständnis menschlicher Identität.

Mag man es auch als mangelhaft empfinden, dass Pannenberg als Systematiker ihr hier keine diese verschiedenen Aspekte zusammenführende systematische Untersuchung gewidmet hat, so ist doch zu betonen, dass er wenigstens auf einige Kernpunkte hingewiesen hat, die beim Bedenken der Bedeutung der christlichen Spiritualität für die Zukunft des Christentums und der Menschheit insgesamt beachtenswert sind.⁶⁸ Auch in seiner Darstellung der „Problemge-

⁶⁷ A.a.O., 98.

⁶⁸ Auf einige dieser Aspekte, bes. die Fehlentwicklung in der Beicht- und Bußfrömmigkeit, ging Pannenberg auch in seinem großen Werk: Systematische Theologie, 3 Bde., Göttingen 1988-1993, bes. Bd. 2 (1991), 266ff, näher ein; vgl. dazu Gunther Wenz, Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, Göttingen 2003, 12, wo darauf hingewiesen wird, dass Pannenberg an einer Überwindung der individualistischen Engführung des protestantischen Frömmigkeitsbegriffes lag. Im Übrigen setzte er sich auch im Dialog mit katholischen Theologen für ein Neuverständnis der christlichen Spiritualität ein, z. B. bei seiner Beteiligung an dem von ihm mitverantworteten Projekt: Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, 4 Bde.,