

# Evangelische Spiritualität?

## Eine Erörterung der Frage nach ihrem Kern



Vortrag zur Semestereröffnung der Melanchthon-Akademie am 26.01.2018<sup>1</sup>

von Stephan Noesser

### 1. Einführung in die Begrifflichkeit

#### 1.1 Spiritualität statt Frömmigkeit

Ich beginne mit zwei Beispielen. 1. Im Rahmen meiner Institutsarbeit wurde ich im August 2014 zu einer Fortbildung in die LVR-Klinik in Langenfeld eingeladen. Referent war ein junger promovierter Psychologe, der über „Spiritualität in der Psychotherapie“ referierte. Er erwähnte als Wurzeln der Spiritualität: Rudolf Steiner, Sri Aurobindo, C.G. Jung, das Zen-Training, die Initiatische Therapie Karlfried Graf Dürckheims, die Gestalttherapie (Perls), Rebirthing, Holotrope Atemarbeit (Grof), Bhagwan (Osho), Gehirnforschung, Ken Wilbers Integralen Ansatz, Reinkarnationstherapie, achtsamkeitsbasierte Ansätze und noch andere Quellen. Doch den christlichen Glauben hielt der Referent beim Thema „Spiritualität“ an keiner Stelle mehr für erwähnenswert. Das Christentum war nicht mehr vertreten.

2. Beispiel: *„Wenn Sie einen guten Espresso trinken, dann ist das eine spirituelle Erfahrung“*, sagte Andrea Illy, Chef des gleichnamigen global agierenden Kaffeekonzerns Illy-Kaffee, im April dieses Jahres in einem Interview (FAZ Magazin). Und weiter erklärte er: *„Kaffee ist gut für Psyche, Körper und Seele. Er berührt auf überwältigende Art alle drei Sphären.“*<sup>2</sup>

Hier wird eine Erfahrung als „spirituell“ verkauft, um den Umsatz zu steigern. Schon das ist symptomatisch. Aber darüber hinaus verdoppelt der Unternehmer dabei die Seele, den *spiritus aber*, den göttlichen Geist vergisst er. Der Begriff „spirituell“ oder „Spiritualität“ hat sich also von seiner theologischen Herkunft vollständig gelöst. *Das Wort „Spiritualität“ treibe hier „Schabernack mit uns“, sagt Fulbert Steffensky, es sei „eine verblühte Form von Egoismus und Profitstreben...“* Bildungsangebote vieler kirchlicher Akademien böten oft „eine Spiritualität, die den Leuten um den Bart redet“.<sup>3</sup>

Beide Beispiele sind symptomatisch für die Verwendung des Begriffs „Spiritualität“, der als unscharfer Containerbegriff mittlerweile fast alles bedeuten kann, dessen christliche Wurzeln aber weithin vergessen sind.<sup>4</sup> Ich selber verstehe ihn als Bezeichnung eines Megatrends, der losgelöst wurde von einer bestimmten Religion oder Weltanschauung. Befreit von jeder Institution, individualisiert, ja privatisiert kehrt im Gewande der Spiritualität am Ende des 20. Jahrhunderts das alte oft totgesagte Thema „Religion“ zu uns zurück. Im propagierten Neuen Zeitalter (New Age) wird die „neue Religiosität“ seit den 70er Jahren allerdings immer mehr zur Privatsache. Im selben Augenblick, in dem wir zur Globalisierung und Weltgesellschaft aufbrechen, scheint sich unsere Religiosität ins Private

<sup>1</sup> Leicht überarbeiteter u. im Titel korrigierter Vortrag vom 26.01.2018 in der Melanchthon-Akademie in Köln.

<sup>2</sup> FAZ Magazin April 2015.

<sup>3</sup> Fulbert Steffensky: Warum ich das Wort Spiritualität nicht mehr hören kann, in: Publik Forum Nr.12, 27.06.2014, 40-43.

<sup>4</sup> Simon Peng-Keller findet sie – wie andere auch – in der französischen Ordens-theologie des 17. Jhdts. Vgl. seine Begriffsgeschichte in ders.: Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt (WBG) 2010,9-15.

zurückzuziehen.<sup>5</sup> Aus religionssoziologischem Blickwinkel gehört „Spiritualität“ eher ins Private und steht zur institutionalisierten Religion im Gegensatz.

Aus dem religiösen und institutionellen Zusammenhang herausgelöst lässt sich spirituelle Praxis dann leicht funktionalisieren und auch instrumentalisieren, so auch zur Steigerung der Arbeitsfähigkeit von Menschen. Es gibt Arbeitgeber, die Achtsamkeitstrainings bezahlen, um die Leistungsfähigkeit ihrer Angestellten durch deren Selbstoptimierung noch zu erhöhen (Silicon Valley, USA). John Kabat-Zinn, der Gründer der achtsamkeitsbasierten Methode zur Stressreduktion (Mindfulness-Based Stress Reduction, MBSR) bezeichnet den derzeitigen Achtsamkeits-Boom spöttisch als „McMindfulness“.<sup>6</sup> Obwohl achtsamkeitsbasierte Methoden ursprünglich ein Gegenpol sein sollten, „ist Achtsamkeit schon Teil der Beschleunigungs- und Selbstoptimierungskultur geworden“.<sup>7</sup>

Trotz dieser bedenkenswerten Einwände hat sich „Spiritualität“ inzwischen auch in der evangelischen Theologie eingebürgert<sup>8</sup>. Er hat den alten Begriff der Frömmigkeit abgelöst.<sup>9</sup>

Das wird an zwei Buchtiteln deutlich. Vor genau 50 Jahren schrieb der evangelische Theologe und Sozialethiker Dietrich von Oppen das Buch **„Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts“**<sup>10</sup>. „So ist die Sachlichkeit die Frömmigkeit unserer Zeit“, steht in seinem Buch aus dem Jahre 1968.<sup>11</sup> Mit gutem Grund! Denn Luther verstand „Frömmigkeit“ als rechtschaffenes Leben, das sich im Alltag verwirklicht. Frömmigkeit besteht für ihn gerade „nicht in der Verfolgung verborgener christlicher oder gar kirchlicher Ziele, sondern in Sachlichkeit“.<sup>12</sup>

Doch heute – ein halbes Jahrhundert später - gilt der Begriff „Frömmigkeit“ weithin als verschlissen<sup>13</sup>. So schreibt die Ken-Wilber-Schülerin Katharina Ceming, katholische Fundamentaltheologin, vor einigen Jahren das Büchlein **„Spiritualität im 21. Jahrhundert“**<sup>14</sup>, in dem sie m.E. unangemessen generalisierend, ja pauschalisierend von „der Spiritualität“ spricht. Auch das ist symptomatisch für den Begriff „Spiritualität“.

## 1.2 Spirituality als neue Wissenschaft

Was also in der EKD-Studie in 1979 begrifflich erstmals zaghaft rezipiert wurde, hat sich aber nicht nur zu einem globalen Megatrend entwickelt, sondern auch zu einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, wenngleich diese noch in den Kinderschuhen steckt. Vor allem an angloamerikanischen Universitäten begann sich das Fach „Spiritualitätsforschung“ im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts von den

<sup>5</sup> Die Reaktion der SZ auf die Dankesrede Navid Kermanis (vgl. Johan Schloemann SZ 15.10.2015) ist ein anschauliches Beispiel dafür.

<sup>6</sup> Vgl. Gastartikel von J. Vogt-Tegen im Online-Magazin Compassioner am 11.02.2017 und F. Stephan: McMindfulness. Regulier dich selbst“, in: ZEIT Online am 22.09.2015.

<sup>7</sup> Michael Utsch: Christliche Aufmerksamkeit oder buddhistische Achtsamkeit? Notwendige Unterscheidungen, in: Materialdienst der EZW 4/2014,137.

<sup>8</sup> wie vor allem die Arbeiten von H.M. Barth (1993), P. Zimmerling (2003) und C. Dahlgrün (2009) zeigen.

<sup>9</sup> Statt von Spiritualität von „evangelischer Aszetik“ zu sprechen..., dieser Versuch ist m.W. niemals ernsthaft erwogen worden. Vgl. dazu: Klaus Raschzok: Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt, in: Ralph Kunz, Claudia Kohli-Reichenbach (Hrsg.): Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theoretischer Perspektive, Zürich 2012,13-36.

<sup>10</sup> Dietrich von Oppen: Der Sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1968.

<sup>11</sup> von Oppen ebd. 64.

<sup>12</sup> Hans-Martin Barth: Spiritualität, 51, der hier von Oppen noch einmal erwähnt.

<sup>13</sup> Vgl. so z.B. Christian Möller: Der heilsame Riß. Impulse reformatorischer Spiritualität, Stuttgart 2003, 40. Kees Waaijman benennt Gründe für den Verschleiß: „vielleicht weil wie im Pietismus „das Gefühl und Individuelle Überhand bekam auf Kosten des Sachlichen und Öffentlichen“, das diesem Begriff ursprünglich anhaftete (ebd. Bd. 2, 55).

<sup>14</sup> Katharina Ceming: Spiritualität im 21. Jahrhundert, Phänomen-Verlag, kein Erscheinungsdatum!

theologischen Disziplinen abzukoppeln, denen es anfänglich zugerechnet worden war. Es bildet heute zunehmend einen eigenen Forschungsbereich innerhalb der religious studies, den man study of spirituality oder einfach nur spirituality nennt.<sup>15</sup>

Nichts macht das so deutlich wie die „Encyclopedic history of religious quest“ mit dem Titel „World Spirituality“, die seit Ende der 80er Jahre von ca. fünfhundert Forschern weltweit in insgesamt 25 Bänden herausgegeben wurde. Gerade mal drei dieser 25 Bände sind dem Christentum gewidmet.<sup>16</sup>

Seit einigen Jahren hat sich ferner eine zunehmende Anzahl von meist berufsbegleitenden Studiengängen zur Spiritualität im deutschsprachigen Raum etabliert. Einer der ersten im protestantischen Bereich findet an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich statt (mit Masterabschluss). Eine größere Anzahl findet im katholischen Raum statt. Die Studiengänge werden unabhängig von der Konfession in Kooperation von mehreren Trägern angeboten.

Neben den spirituellen Instituten der katholischen Kirche an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster und St. Georgen und der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität in Wien entstand 2007 das erste evangelische Institut für Spiritualität im deutschsprachigen Raum an der Kirchlichen Hochschule Neuendettelsau mit dem Namen „Institut für evangelische Aszetik“.

Aktuellstes deutsches Beispiel für die neue Disziplin „Spiritualität“ im säkularen Wissenschaftsbetrieb ist der 2010 eingerichtete Lehrstuhl für „Spiritual Care“ an der Medizinischen Fakultät der Universität München.

## 2. Verschiedene Zugänge zur Spiritualität

### 2.1 Spiritualität - entwicklungspsychologisch (Andriessen 1984/Waaijman 2000)

Der niederländische Spiritualitätsforscher Waaijman, der als Karmelit den Begriff „Spiritualität“ auch theologisch zu füllen vermag<sup>17</sup>, greift jedoch den entwicklungspsychologischen Ansatz seines Landsmanns Andriessen auf. Zur Reifung auf dem Lebensweg gehören aus dessen Sicht zwei wichtige „spirituelle Momente“ im Leben eines jeden Menschen. Der erste Moment ist die Entstehung des Innerlichen. „Dieser innere Raum ist am Anfang ungewohnt, denn er verstärkt die Entfremdung, die uns manchmal unerwartet überfallen kann.“<sup>18</sup> Andriessen schreibt dazu:

*„Diese Spannung ist unvermeidlich und gehört zum Grundstoff der Spiritualität. Sie kann und darf auch nicht auf einen Pol hin aufgelöst werden. Gleichförmigkeit mit dem Weg, der äußerlich entworfen ist, verhindert den Ansatz zu echter Persönlichkeitsentwicklung und den wachsenden, eigenen Strom. Gleichförmigkeit ausschließlich mit dem inneren Weg entfremdet von der konkreten Wirklichkeit und damit von dem Widerstand, an dem jedes persönliche Bewusstsein erwacht.“<sup>19</sup>*

<sup>15</sup> Baier verweist auf den „einflussreichen Artikel von Schneiders“ (Sandra Schneiders: Spirituality in the Academy), die bahnbrechend für die neuere Diskussion zu Stellung und Spezifität des Faches gewesen sei; Vgl. Baier, Karl: Spiritualitätsforschung heute, in: Baier, Karl (Hrsg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Interreligiöse Prozesse, Darmstadt (WBG) 2006, 12.

<sup>16</sup> Ewert Cousins (General Editor): World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, A Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company New York.

<sup>17</sup> Kees Waaijman: Handbuch der Spiritualität. Formen – Grundlagen – Methoden, Bd. 2 Grundlagen, Mainz 2005, 129: „Das Wirklichkeitsgebiet der Spiritualität kann definiert werden als gott-menschliches Beziehungsgeschehen: ein bipolares Ganzes, in dem sich die göttliche und die menschliche Wirklichkeit als aufeinander bezogen herausbilden... Dieses Wirklichkeitsgebiet kann adäquat als Umformungsprozess erforscht werden...“

<sup>18</sup> Waaijman: Handbuch Bd. 1, 45.

<sup>19</sup> H. Andriessen: Spiritualiteit de Levensloop, Averbode-Apeldoorn 1984, 40.

Der zweite spirituelle Moment besteht darin, etwas vom Geheimnis des Lebens durch alle Reifung hindurch zu erspüren: „*Spiritualität versucht die Lebenswirklichkeit, in die wir verwickelt sind, so zu sehen, dass sie mehr ist, als nur ein Instrument, mit dem und durch das wir uns ... das Leben unterwerfen.*“<sup>20</sup>

## 2.2 Spiritualität – anthropologisch (Schneiders 1998/Peng-Keller 2010/Klessmann 2014)

Spiritualität „*die Erfahrung bewusst einbezogen zu sein in das Projekt der Lebensintegration durch Selbsttranszendenz in Richtung des letztendlichen Wertes, so wie man diesen auffasst.*“<sup>21</sup> Der Definitionsversuch der nordamerikanischen katholischen Neutestamentlerin Sandra Schneiders, die selbstverständlich auch eine spezifisch christliche Definition kennt<sup>22</sup>, belegt zunächst die **stark anthropologische wie empirische Verwendung** des Begriffs.

Spiritualität signalisiere eine Wende zur religiösen Subjektivität, sagt auch Ralf Stolina, Professor für ev. Theologie an der Hochschule in Münster und bis vor kurzem zuständig für den Bereich der Theologie und Spiritualität im Pastoralkolleg unserer Kirche in Villigst. Spiritualität bezeichnet für ihn „jetzt primär die anthropologische und subjektive Dimension des Glaubens... Spiritualität meint einen offenen (... dem Anspruch nach nicht durch den Horizont einer Religion begrenzten) Transzendenzbezug in anthropologischer Fokussierung; es geht um Gott bzw. das Göttliche, wobei paradoxerweise der Mensch im Zentrum steht.“<sup>23</sup>

Spiritualität sollte also heute eher anthropologisch als theologisch verstanden werden. Sie steht heute für unmittelbares religiöses Erleben anstelle von kirchlichem Ritual, Institution und Reflexion, für den subjektiven, offenen Bezug zum Göttlichen, der aber ganz auf den Menschen und seine Bedürfnisse abzielt. Spiritualität gilt in der westlichen Gesellschaft trotz (oder gerade wegen?) ihrer begrifflichen Unschärfe längst als unverzichtbare Brücke zwischen verschiedenen humanwissenschaftlichen Fachdisziplinen.<sup>24</sup> So hat der Begriff inzwischen sowohl Eingang in die Statuten der WHO als auch in die Gesundheitsversorgung unserer Krankenhäuser gefunden, wo *spiritual care*<sup>25</sup> zunehmend die konfessionell verfasste Seelsorge ersetzt und religionsübergreifend neben moderner Medizin und Psychologie der ganzheitlichen Sicht auf den Menschen dient.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Ebd. 52.

<sup>21</sup> Sandra Schneiders: *The Study of Christian Spirituality*, in: *Studies in Spirituality* 8 (1998), 39-40, Originalzitat in Englisch: „... the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence towards the horizon of ultimate value one perceives.“ (*Approaches to the Study of Christian Spirituality*, in: Holder, Arthur (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden/Oxford 2005, 15-33. Gefunden bei Waaijman aaO. Bd. 2, 14, der kritische Fragen stellt an diese Definition.

<sup>22</sup> Vgl. Peng-Keller aaO. 13. Er zitiert eine theologische Definition des Begriffs von Schneiders: Spiritualität als „Ausrichtung auf den in Jesus Christus sich offenbarenden Gott und die Transformation des Lebens durch den Heiligen Geist“ (zitiert bei Peng-Keller ebd. 13).

<sup>23</sup> Ralf Stolina: *Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen*, in: *Das Geheimnis Gottes in Spiritualität und Mystik*, Stuttgart 2008, 11.

<sup>24</sup> Peng-Keller aaO. 12. Seine Stärke ist vor allem auch seine „interdisziplinäre Kommunikabilität“, wenn er in einer „klaren theologischen Bestimmtheit gebraucht wird“.

<sup>25</sup> Der Begriff „spiritual care“ stammt aus der Hospizbewegung. Deren Gründerin Cicely Saunders stellte schon in den 40er Jahren des letzten Jahrhunderts die Forderung nach einer „rounded care“ für sterbende Menschen, was bedeutete, neben den körperlichen Bedürfnissen die seelischen, sozialen und spirituellen Anliegen zu berücksichtigen. Dieser Ansatz hat sich nicht nur in der Palliativmedizin mittlerweile etabliert. Gemäß einer Formulierung der WHO in 2002 haben mittlerweile auch psychologische, soziale und spirituelle Probleme „höchste Priorität“ in der palliativ care.

<sup>26</sup> Michael Klessmann (bis 1999 Vorsitzender der DGfP): *Im Strom der Zeit. Von der evangelischen über die ökumenische zur interkulturellen Seelsorge und spiritual care*, in: *Wege zum Menschen*, 66. Jg., Heft 1, Jan/Febr. 2014, 5ff: So meint Michael Klessmann zur Erläuterung von spiritual care: „*Ein interdisziplinärer Ansatz ist hier unbedingt geboten. Dieser Ansatz stellt einen deutlichen Fortschritt dar im Blick auf eine Schulmedizin, die ansonsten seelische, soziale und spirituelle Belange*

### 2.3 Spiritualität - interreligiös (Ratschow 1979/Härle 2008/Stolina 2008/Painadath 2015)

In der Erklärung „Nostra aetate“ des 2. Vatikanischen Konzils „über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ heißt es: *„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren...“*

Die evangelische Position kann hieran anknüpfen. Gott wirkt in den Religionen dieser Welt auch verborgen und mittelbar zu ihrem Erhalt und führt sie so zu seinem Ziel. Das hat der Marburger evangelische Theologe und Religionswissenschaftler C.H. Ratschow 15 Jahre später in seiner Religionstheologie deutlich gemacht.<sup>27</sup> Vor diesem Hintergrund lassen sich die Religionen „im Lichte biblischen Glaubens als Teil des erhaltenen Weltwirkens des dreieinen Gottes“ und „als Teil der Schöpfungswerke Gottes“ verstehen.<sup>28</sup> „Wer sich mit anderen Religionen beschäftigt, muss ihre konkreten Inhalte und Ausdrucksformen wahrnehmen und ernst nehmen. Das bedeutet aber nicht, dass er sie auch annimmt und übernimmt.“<sup>29</sup>

Demzufolge ist das Gottesverhältnis anderer Religionen Christinnen und Christen „nur von außen her zugänglich“. *„Wer eine Gottesverehrung ein-sieht, der verehrt diesen Gott und hängt ihm an“<sup>30</sup>*, hat damit dann aber auch den Boden des christlichen Bekenntnisses verlassen.

Hier beziehe ich mich auf meinen Freund, den evangelischen Theologen Jens Mankel, der Ratschow folgend ein treffendes Bild verwendet: *„Die Gottesbeziehung ähnelt einer vertrauensvollen Liebesbeziehung. Ich kann sie von außen wahrnehmen, beschreiben, aber nicht nachvollziehen. Es sei denn, ich werde in dieser Beziehung auch zum Liebenden.“<sup>31</sup>*

Mankel folgert nun: *„Die Wahrheit des anderen verdient demnach unbedingte Achtung und Respekt. Aber nicht Anerkennung. Denn unbedingte Geltung kann für mich nur die Wahrheit beanspruchen, deren Unbedingtheit ich eingesehen habe, und nur der Gott, dessen Offenbarung sich mir erschlossen hat.“<sup>32</sup>*

Dieser „positionelle Pluralismus“ (Wilfried Härle 2008)<sup>33</sup> ist m.E. wichtig für die Frage nach dem Kern evangelischer Spiritualität. Er leugnet weder, dass es Wahrheiten in anderen Religionen gibt, noch vermischt er unsere Überzeugungen mit denen anderer Religionen oder setzt voraus, dass alle Religionen im Kern eins sind, sondern nimmt die eigenen und die fremden Wahrheitsansprüche ernst. Denn der Versuch, einen „absoluten Standpunkt einzunehmen, ein von Raum, Zeit und Geschichte unabhängiges und somit weltanschaulich indifferentes Wahrnehmen und Erfahren zu erlangen“, so Stolina mit feinem Humor, *„gleicht ... dem Versuch, die Begrenzung des Horizontes aufzuheben, um ‚dahinter zu blicken‘... Die entscheidende Frage ist aber nun: Wo stehen wir? Dass die verschiedenen Wege einem Gipfel zustreben, sehe ich nur, wenn ich mich jenseits des Gipfels aufhalte und also von oben herabblicke; aber wie bin ich dahin gekommen?“<sup>34</sup>*

---

*überhaupt nicht berücksichtigt. Es ist zu wünschen, dass dieser umfassende Ansatz aus der Palliativmedizin auch in andere medizinische Fächer hinein wirkt.“*

<sup>27</sup> Carl-Heinz Ratschow: Die Religionen. Handbuch Systematische Theologie, Bd. 16, Gütersloh 1979, 122.

<sup>28</sup> Jens Mankel ist Autor der Arbeitshilfe „Dem Eigenen treu und offen für die Anderen. Eine Orientierungshilfe für das Zusammenleben mit Muslimen“ (Reihe ‚Mitgedacht‘, in 2016 hrsg. vom Bund Freier evangelischer Gemeinden), Kap 2.

<sup>29</sup> Mankel ebd. Kap 2.

<sup>30</sup> Ratschow: Religionen, 123.

<sup>31</sup> Mankel ebd. Kap. 2.

<sup>32</sup> Mankel ebd. Kap. 2.

<sup>33</sup> Vgl. Wilfried Härle: Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: Ders.: Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin 2008, S. 96-108.

<sup>34</sup> Ralf Stolina: Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen, in: Das Geheimnis Gottes in Spiritualität und Mystik (Hrsg. ?), Stuttgart 2008, 13.

Mit dieser Positionierung gilt es, aus Sicht einer evangelischen Spiritualität dem weit verbreiteten Trend einer religionsübergreifenden Spiritualität und Mystik zu widerstehen (Beispiel: der ehemalige Chefredakteur Peter Rosien in seinem „Plädoyer für eine religionsübergreifende Mystik“ 2013)<sup>35</sup>, der im Sinne des „perennialistischen Modells“ von einem gemeinsamen Kern aller Mystik und Spiritualität ausgeht. Hier wird von Vorannahmen ausgegangen, die kein Mensch wissen kann.

Der indische Jesuit Sebastian Painadath, Leiter eines Ashrams im indischen Kalady, der sich weltweit im interreligiösen Dialog engagiert, sieht in dem Begriff „Spiritualität“ eine Chance für den Dialog der Religionen: *„Religion ist die Gestalt der Spiritualität, Spiritualität die Tiefendimension der Religion... Jede integrierte Spiritualität braucht ... drei Dimensionen der Gotteserfahrung: Gott als unfassbares Geheimnis, Gott als liebende Person und Gott als heilenden Geist... Die drei Elemente der universalen Spiritualität bieten die Grundlage für einen bereichernden Dialog zwischen den Religionen.“*<sup>36</sup>

## 2.4 Spiritualität – ökumenisch (ÖRK Canberra 1991/HM.Barth 1993).

Im Gegensatz zur Frömmigkeit kennt Spiritualität auch den Plural. Immer schon hat es verschiedene Spiritualitäten gegeben, die benediktinische, die franziskanische und andere. Heute gibt es neue Typen über alle Konfessionsgrenzen hinweg wie z.B. die feministische Spiritualität. Die Frage ist allerdings, wie weiter unten (2.5.) deutlich werden wird, wie „sich diese verschiedenen Typen nun auf eine wahrhaft ökumenische Spiritualität hin bedenken“ lassen (Barth 20).

1975 taucht der Begriff Spiritualität „wie ein unter Wasser gefahrenes U-Boot“ (Manfred Seitz) auf der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Nairobi auf.<sup>37</sup>

Der 1990 publizierte Artikel „spiritualité“ im renommierten Dictionnaire de Spiritualité enthielt noch keinen Hinweis auf eine „ökumenische Spiritualität“.<sup>38</sup> Doch bereits ein Jahr später wurde sie in einer Formulierung der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 wie folgt beschrieben:

*„Eine ökumenische Spiritualität für unsere Zeit sollte hier und jetzt inkarniert, lebensspendend, in der Schrift verwurzelt und vom Gebet genährt, in der Gemeinschaft und der Feier Gestalt finden, ihre Mitte in der Eucharistie haben und in Vertrauen und Zuversicht ihren Ausdruck im Dienst und im Zeugnis finden“* (ÖRK Canberra 1991).

Ob es jedoch eine ökumenisch gestaltete Spiritualität gibt, ist für mich völlig offen und kann hier auch nicht weiter geklärt werden.

## 2.5 Spiritualität – evangelisch (Barth 1993/Zimmerling 2003/Dahlgrün 2009)

Macht es Sinn von einer „evangelischen Spiritualität“ zu sprechen? Diesbezüglich gibt es **zwei erwähnenswerte Vorbehalte** aus ökumenischer und aus evangelisch-systematischer Perspektive:

<sup>35</sup> Vgl. P. Rosien: Die Gottesfälscher. Wie die Kirchen Gott verschleiern. Mit einem Plädoyer für eine religionsübergreifende Mystik, Publik-Forum Edition 2013, zu einem Rundumschlag gegen die christlichen Kirchen aus. Gott aber ist „das Allumfassende, Alldurchdringende, ist nur gut, nur plus, ein „Ja ohne Nein“. Ohne ihn zu zitieren, folgt er Rahners Diktum, dass die Zukunft des christlichen Glaubens in der Mystik liege. Er hält es für notwendig, die traditionelle Glaubenslehre in Mystik „einzuschmelzen“.<sup>35</sup> Er plädiert schon im Titel seines Buches „für eine religionsübergreifende Mystik“.

<sup>36</sup> Sebastian Painadath: Reißt die Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog, München (4) 2010,39.

<sup>37</sup> Manfred Seitz: Spiritualität und Meditation, in: Hermann Schoenauer (Hrsg.): Spiritualität und innovative Unternehmensführung, Stuttgart 2012, 197.

<sup>38</sup> DSp 14, 1142-1173 (vgl. Barth aaO. 17). Heute gibt es Josef Freitag's "Ökumenische Spiritualität" (echter e-Book).

1. Zum einen ist aus ökumenischer Sicht das Mühen um eine konfessionsspezifische Spiritualität fragwürdig. Zwar ist christlicher Glaube nur in Gestalt einer spezifischen Konfession möglich. Gerade deshalb aber gilt es, die eigene christliche Identität nicht von seiner Konfession her zu definieren, sondern vom in der weltweiten Ökumene wirkenden Heiligen Geist.<sup>39</sup> Kennzeichen einer christlichen Spiritualität sollte es daher sein, sich gerade zu öffnen gegenüber der anderen Konfession. Die Sorge um das eigene Profil und Proprium führt jedoch eher zu Abgrenzung und Isolation.<sup>40</sup> Diese Ambivalenz des Begriffs „evangelische Spiritualität“ spiegelt sich auch in der Titelwahl beider evangelischer Standardwerke zum Thema „Spiritualität“. Dahlgrün nennt ihr Werk 2009 „christliche Spiritualität“ und Zimmerling 2003 „evangelische Spiritualität“.

2. Der andere Vorbehalt gegenüber einer „evangelischen Spiritualität“ ist noch grundsätzlicherer Natur. Den frommen, spirituellen Menschen gibt es nämlich aus evangelischer Sicht gar nicht.<sup>41</sup> Folglich darf es auch keine evangelische Spiritualität geben.<sup>42</sup> Denn es gibt gar kein Subjekt von Frömmigkeit. Der fromme Mensch wird „immer wieder zur Buße geführt, das Streben nach Frömmigkeit als ichbezogen entlarvt.“<sup>43</sup> Luther schreibt: „... Aus all dem ergibt sich die Forderung, dass ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“ (WA 7,38). „Die Identität des neuen Menschen, der unter Gottes rechtfertigendem und schöpferischen Wort steht, ist... psychologisch gar nicht fassbar: was daran fassbar sein könnte, wird alsbald wieder der Buße unterworfen.“<sup>44</sup>

Genau das schreibt Paulus den Galatern: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes...“ (Gal 2,20).

Anschaulich wird diese Fragwürdigkeit frommer Existenz aus evangelischer Sicht auch in dem Gegensatz, den Bonhoeffer im Gespräch mit einem französischen Pfarrer (sehr wahrscheinlich einem Katholiken!) über ihre Lebensziele erlebt hat. Bonhoeffer berichtet das in seinem berühmt gewordenen Brief im Juli 1994 aus der Haft. „Ich möchte ein Heiliger werden“, hatte sein Gesprächspartner formuliert. Bonhoeffer war sehr beeindruckt davon, widersprach aber und erwiderte: „ich möchte glauben lernen“.<sup>45</sup> Dieser Gegensatz hat seine grundsätzliche Relevanz m.E. auch heute nicht verloren, wenngleich evangelischerseits das Defizit an Spiritualität offenkundig ist.

In der Gestalt evangelischer Frömmigkeit protestiert Spiritualität gleichsam gegen sich selbst. Ihr prophetischer Protest richtet sich gegen den falschen Schein von Religiosität und religiöser Selbstverwirklichung. Das Proprium evangelischer Spiritualität ist immer wieder die Fähigkeit, hier die Geister zu unterscheiden und alles zu entlarven, was sich in unserer Spiritualität als Egotanz zeigt.<sup>46</sup>

So wird auch verständlich, wieso gegen den Begriff „Spiritualität“ auf evangelischer Seite noch in der EKD-Studie „Evangelische Spiritualität“ von 1979, die diesen Begriff einführt, vorgebracht wurde, ihm wohne „eine Tendenz zur Abschwächung der Rechtfertigungsbotschaft allein aus Gnade“ inne. So formuliert es Zimmerling präzise.<sup>47</sup> Ich möchte diesen Vorbehalt wie Hans-Martin Barth

<sup>39</sup> Vgl. Barth aaO. 172.

<sup>40</sup> Ebd. 163.

<sup>41</sup> Ebd. 47.

<sup>42</sup> So Zimmerling 283.

<sup>43</sup> Barth aaO. 56.

<sup>44</sup> Barth ebd. 56.

<sup>45</sup> Brief am 21.7.1944 nach der Nachricht vom Fehlschlagen des Attentats auf Hitler 20. Juli. Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Hrsg. Eberhard Bethge) GTB Gütersloh (13) 1985, 183.

<sup>46</sup> Vgl. Barth aaO.

<sup>47</sup> Vgl. EKD-Studie „Evangelische Spiritualität“ 11, Zimmerling aaO.15.

aufrechterhalten. Denn letztlich kommt es allein auf den Glauben an! Das lutherische *Sola fide* gilt! Es ist hier also vom Evangelium her tatsächlich wichtig, Glaube und Spiritualität noch einmal zu unterscheiden. „Glaube ist der Kern, Spiritualität ist die „Außenseite“ des Glaubens, die Schale.“<sup>48</sup> Denn im Sinne der Reformation haben wir nichts in den Händen als allein unseren Glauben auf Gottes Barmherzigkeit, wie sie in der Geschichte vom Pharisäer und Zöllner deutlich wird (Lk 18). Das „allein aus Glauben“ ist und bleibt das befreiende Potential unseres evangelischen Glaubens.

An dieser (erheblichen) Schwierigkeit, verständlich zu machen, wieso eine *fromme Existenz als solche* aus evangelischer Sicht fragwürdig ist, wird deutlich: das Thema „Spiritualität“ darf nicht der Praktischen Theologie überlassen bleiben. Es ist und bleibt ein Kernthema auch der systematischen Theologie.<sup>49</sup>

Nach Erläuterung dieser Vorbehalte möchte ich deshalb auch meine zentrale These aus theologisch-systematischer Sicht aufstellen: **Evangelische Spiritualität ist und bleibt immer eine Spiritualität aus dem Wort Gottes! Evangelische Spiritualität ist Aneignung des Wortes Gottes.** „Man muss das Wort Gottes nicht alleyn lesen und hören, sondern yns hertz fassen“ (WA 12, 296, 16f.) schreibt Luther. Gottes Wort ist allgegenwärtig in Luthers Schriften und Predigten. „Gott ist wesenhaft Wort, so öffnet er worthaft sein Innerstes für uns, und eben dafür steht Christus. Denn Gott erschließt sein Herz völlig im Sohn, der selbst „das Wort“ schlechthin ist, weshalb Gott nichts behält, das er uns nicht gegeben hat.“<sup>50</sup> „Darum mußst Du immerdar Gottes Wort im Herzen, Mund und fur den Ohren haben...“ erklärt Luther im „Großen Katechismus“ (BSLK 586).

Deshalb ist es eine dringende Aufgabe auf unserer Seite, die schon vor einem Vierteljahrhundert von dem maßgeblichen Fachmann auf katholischer Seite geforderte evangelische Theologie des Wortes Gottes in eine Spiritualität des Wortes Gottes zu verwandeln. Es geht im Kern nicht um „die Übernahme irgendwelcher Methoden, die man um das Wort der Bibel legt. Es geht um die Geburt der Spiritualität aus dem Wort und um das Wort als Kraftprinzip aller Spiritualität“ (Josef Sudbrack).<sup>51</sup> Damit ist das Uranliegen und die Neuentdeckung evangelischen Glaubens benannt, die sich als „neuer Gehorsam“ realisiert (CA VI).<sup>52</sup>

Erst dann, wenn klar ist, dass evangelische Spiritualität im Kern als „Spiritualität aus dem Wort“ (Hans-Martin Barth) die Überwindung und Weiterentwicklung der Wort-Gottes-Theologie ist, kommt in Betracht, was der Pastoraltheologe Zimmerling am Ende seines Buches zu einer „spezifisch evangelische Spiritualität“ resümiert: „Evangelische Spiritualität [zeichnet sich]... durch eine doppelte, gegenläufige Bewegung“, nämlich einerseits durch **Konzentration** auf Jesus Christus und die drei berühmten „solas“ (skriptura, fidei, gratia) aus und andererseits durch **Grenzüberschreitung** des binnenkirchlichen Raumes in Richtung auf Familie, Beruf, Gesellschaft in der Haltung der Weltbejahung und –verantwortung.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Christoph Vogel: Ist Spiritualität lehrbar? Überlegungen aus der Perspektive theologischer Ausbildung, in: Pastoraltheologie 101. Jg, 2012, 491.

<sup>49</sup> Es ist offenkundig, dass der ökumenische Systematiker Barth m.E. grundsätzlicher ansetzt als seine pastoraltheologischen Kollegen Dahlgrün und Zimmerling, nämlich dort, wo man aus Sicht einer systematischen evangelischen Theologie m.E. ansetzen muss.

<sup>50</sup> Markus Iff: Der Wort-Gottes-Begriff Martin Luthers (verbum efficax) in seiner Bedeutung für die Soteriologie und Ekklesiologie Freier evangelischer Gemeinden, in: Volker Spangenberg (Hrsg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Bd. 59, Kirche – Konfession – Religion, Göttingen 2013, 161.

<sup>51</sup> Josef Sudbrack: Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt, Würzburg 1990, 131.

<sup>52</sup> Vgl. Barth aaO. 45.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 284.



### 3. Spiritualität als Herausforderung für den Protestantismus<sup>54</sup> (Zimmerling 2003/2015)

Was bedeutet der Trend hin zu einer kontextlosen, religionsübergreifenden Spiritualität nun für die evangelische Kirche? Ist die Entfaltung und Profilierung einer „evangelischen Spiritualität“ denkbar? Wie könnte das aussehen?

Die Herausforderungen, die eine Entfaltung und Profilierung „auf dem Weg zur zukünftigen Gestalt evangelischer Spiritualität“ mit sich bringt, beschreibt Zimmerling *einerseits* als **Reintegration** der verlorengegangenen vorreformatorischen und reformatorischen Erkenntnisse und Formen evangelischer Spiritualität, *andererseits* als ihre **Weiterentwicklung** aufgrund ihrer in der postmodernen Gegenwart zu Tage tretenden Defizite.<sup>55</sup>

Wie also kann die Reintegration und Weiterentwicklung vorreformatorischer und reformatorischer Formen evangelischer Spiritualität heute realistischer Weise aussehen?

Meine Antwort darauf ist vierteilig:

1. Es geht dabei um die Weiterentwicklung und Vertiefung der Wort-Gottes-Theologie zu einer Wort-Gottes-Spiritualität. 2. Eine solche Spiritualität entsteht im Prozess der Schärfung und Klärung des Verhältnisses von Wort und Schweigen. 3. Aus evangelischer Sicht bedarf es deshalb heute der Rehabilitierung von Mystik und Kontemplation. 4. Notwendig ist schließlich die konkrete Einübung von christlicher Spiritualität auf einem konkreten Übungsweg, der Regelmäßigkeit und Verbindlichkeit gewährleistet.

Hier muss sich der Protestantismus kritisch mit seinen Wurzeln und den ihnen innewohnenden Gefährdungen auseinandersetzen, um sich überhaupt weiterentwickeln zu können.

#### 3.1 Von einer Theologie des Wortes zu einer Spiritualität des Wortes (Seitz/ Bohren 1986/Iff 2013)

Die „Wort-Gottes-Theologie“ als Leitbegriff evangelischer Theologie ist ein Produkt des 20. Jahrhunderts. Inwieweit sie sich überhaupt auf die Theologie der Reformation berufen darf, ist umstritten.<sup>56</sup> Deutliche Unterschiede gibt es z.B. darin, **ob** (K. Barth) und **wie** Gottes Wort und unsere menschliche Sprache zusammengebracht werden können.

Die Auseinandersetzungen um das Verständnis des Wortes Gottes in der evangelischen Theologie des letzten Jahrhunderts (Barth, Bultmann u.a.) haben bis heute vielen evangelischen Menschen eine wirkliche Freude am Bibellesen, einen spirituellen Zugang zum Wort Gottes (z.T. erheblich) erschwert. Deshalb können sich manche evangelische Menschen bis heute kaum vorstellen, was mit einer Spiritualität des Wortes gemeint sein soll. Von Luthers Verständnis herkommend möchte ich deshalb kurz skizzieren, was damit gemeint ist.

Luther war überzeugt: Gott spricht unsere Sprache!<sup>57</sup> Er meinte damit aber nicht, dass Gott im physikalischen Sinne spricht wie wir Menschen (Anthropomorphismus). Da Gott „kein Maul hat“<sup>58</sup>, bedient er sich unserer Sprache und spricht durch Menschen. Aber wenn wir Worte formen und Ton

<sup>54</sup> Die Begriffe „die Evangelischen“ bzw. „evangelisch“ verwende ich in Anlehnung an F.W. Graf (ders.: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München (2) 2010, 71) synonym zu „die Protestanten“ und „protestantisch“ als „theologie- und kirchenpolitisch alternative Selbstaussagen der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen“. Allerdings erscheint es heute sachlich angemessener, von *den Reformationen* und statt von *dem* Protestantismus von den *Protestantismen* in Theologie, Frömmigkeitskultur und Ethik zu sprechen, die alle – auf die Gefahr, kirchenpolitisch inkorrekt zu erscheinen – immer noch von z.T. tiefen Gegensätzen zum Katholizismus geprägt sind (vgl. Graf aaO. 11).

<sup>55</sup> Vgl. Zimmerling aaO. 283ff.

<sup>56</sup> Vgl. Ulrich H.J. Körtner: Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001, 11.72.

<sup>57</sup> Joachim Ringleben: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Tübingen 2010.

<sup>58</sup> WA 48,68,4.

geben, kann sich Gott selbst zu Wort melden. Die Mitte der Theologie Luthers ist, „dass Gott selber mit dem Menschen in dessen eigener Sprache spricht“.<sup>59</sup> Gott ist ein *Deus praedicatus*, ein redender Gott (z.B. in „De servo arbitrio (1525)). „*Wer das Wortt hatt, der hatt die gantze gottheyt*“<sup>60</sup>, sagt Luther. „*Wir sagen, dass der Tempel Gottes dort ist, wo das Wort Gottes ist.*“<sup>61</sup>

„So ist der Glaube als Wohnen im Wort [im Tempel des Wortes, S.N.], dh. im göttlichen Haus der Sprache, eine Lebensform.“<sup>62</sup> Der evangelische Systematiker Iff beschreibt hier eine evangelische Spiritualität des Wortes.

In seiner Meditation des 1. Psalms hat Rudolf Bohren, der Wiederentdecker der evangelischen Aszetik, die Lebensform des Wohnens im Wort sehr eindrücklich als „Einverleibung des Wortes“ beschrieben. Um den geistlichen Hunger und Durst zu stillen, bedarf es der Beschäftigung mit und der Lust am Wort Gottes. „Meditieren ist wie Essen. - Man kann satt werden ... aber nicht satt bleiben“ (Rudolf Bohren).<sup>63</sup> Um geistlich zu überleben, ist deshalb die regelmäßige Einverleibung des Wortes notwendig. Biblische Meditation vollzieht sich – wie Rudolf Bohren in einzigartiger Klarheit anschaulich gemacht hat<sup>64</sup> - in einem ständigen, unauflösbaren Spannungsbogen, innerhalb dessen der Mensch so lange wie eine Taube girrend und suchend am Wort bleibt, bis ihm das Wort zur Beute wird, über der er gesättigt wie ein Löwe genießerisch knurrt. Bohren entdeckt diesen „tierisch anschaulichen“ Zusammenhang von *gurren, knurren und murmeln* in einem einzigen Wort, einer hebräischen Wortwurzel in Psalm 1,2a, die die Vulgata mit ‚meditari‘ übersetzt, in der er das „Urbild des Meditierenden“ angelegt sieht.

Genau das ist Spiritualität aus dem Wort als urevangelisches Anliegen: „Meditieren heißt dann, das Wort in sich aufnehmen und eingehen ins Wort, also geistesgegenwärtig, ‚wörtlich‘ werden“ (Rudolf Bohren). Diese Technik der *ruminatio*, des ständigen Wiederkäuens des Wortes ist also keine fremde (etwa mantrische) Methodik, sondern eine jahrtausendealte, vorreformatorische Form evangelischer Spiritualität aus der jüdisch-christlichen Tradition, die heute z.B. in der Tradition des Herzensgebetes (via cordis) wiederentdeckt wird.<sup>65</sup> So kann es gelingen, dass wir in Christus bleiben, weil wir im Wort bleiben, das uns zum Brot des Lebens wird und in uns zu einer sprudelnden Quelle, die bis ins ewige Leben quillt (Joh 4,14).

Wo das geschieht, wo das Wort also zu Herzen geht, weil seine (einseitig intellektuelle) Wortmächtigkeit und –gewalt und das Geräusch zu vieler Wörter überwunden sind, vermögen wir aber auch wieder die zärtliche und poetische Dimension des Wortes zu erspüren. Spricht uns ein Wort im Herzen so an, dass wir davon satt werden, so sind wir in unserer ganzen Person erreicht, personal Angesprochene vom großen Du.

Das wird im außerbiblischen Hohen Lied der chilenischen Dichterin Gabriela Mistral anschaulich, wenn es dort am Ende heißt: „*Senk lange deinen Blick auf mich. Umhüll mich zärtlich durch dein Wort. Schon morgen wird, wenn sie zum Fluss hinuntersteigt, die du geküsst, von Schönheit strahlen.*“

<sup>59</sup> Iff 159

<sup>60</sup> WA 10 I/1, 188.8.

<sup>61</sup> WA 15,792, 13f: „Dicimus dei templum esse ibi, ubi verbum dei“. Gefunden bei Iff aa0. 161.

<sup>62</sup> Iff aa0. 89.

<sup>63</sup> Vgl. Rudolf Bohren: Predigtlehre, München (5) 1986, 347ff.

<sup>64</sup> Bohren führt mit Verweis auf Hans Walter Wolff aus, dass die hebräische Wortwurzel ‚gh‘ *gurren, knurren, murmeln, sinnen* und *nachdenken* heißen kann.

<sup>65</sup> Den Wert christlicher Mantren hat u.a. Sabine Bobert wiederentdeckt. Vgl. Bobert: Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik, Kiel 2010. Vgl. ebd. 13.

Unsere Schönheit erkennen wir nicht im Spiegel, sondern im Blick und im Angesprochen-Sein durch das Wort des Geliebten.<sup>66</sup> Auch das ist ein gutes Beispiel für evangelische Spiritualität des Wortes. In unserer reichen evangelischen Tradition des Gesangs und der Kirchenmusik ist das Wort vielfältig zum Hohen Lied geworden ist. Auch das ist Teil unserer Spiritualität.

Bevor aber das Wort Gottes uns zärtlich umhüllt, uns ernährt, kann das auch schon einmal Arbeit bedeuten. Für Fulbert Steffensky ist Spiritualität deshalb kein Pflaumenkuchen, sondern Schwarzbrot.<sup>67</sup> Er schreibt dazu: „*Spiritualität ist „Arbeit und kein Pflaumenkuchen... Die Treue im Alltag bildet die Seele. Die grauen, unspektakulären Arbeiten sind mehr wert als alle außerordentlichen Seelenhochzeiten...“*<sup>68</sup>

Das Diktum Steffenskys ‚Spiritualität ist Arbeit‘ wirkt gerade in unserer heutigen Wellness-Kultur provokant, aber eben auch nüchtern und realistisch. Versucht man diese Aussage aus evangelischer Sicht als das Mühen um eine Verleiblichung des Wortes Gottes („ruminatio“) zu verstehen, wie es z.B. im mantrischen Gebet des Herzens seit den Wüstenvätern auf der via cordis praktiziert wird, kann Arbeit hier die Aufnahme, das Zerkleinern und Genießen der Nahrung meinen, die Kraft, Zeit und Übung braucht.

### 3.2 Schärfung der theologischen Verhältnisbestimmung von Wort und Schweigen (Picard 1948)

In unserer Kirche und unseren Gottesdiensten wird zwar viel geredet, aber damit muss nicht schon etwas gesagt sein! Bekanntlich kommt der Glaube vom Hören (Röm 10,17). Aber hören kann nur, wer schweigt. Das Schweigen ist Bedingung des Hörens.

Zu einer Reintegration vergessener Formen und der Weiterentwicklung evangelischer Spiritualität als Spiritualität des Wortes gehört deshalb gerade in unseren Tagen (Mediations- und Wellnessboom) die theologische Überprüfung und ggf. die Schärfung der Verhältnisbestimmung von Wort und Schweigen in den Gottesdiensten unserer Kirche und auch in unserem Alltag. Kohelet sagt, „schweigen hat seine Zeit, reden hat seine Zeit“ (Koh 3,7).

Für den schweizerische Kulturphilosoph Max Picard, der 1948 sein philosophisches Werk „Die Welt des Schweigens“ geschrieben hat<sup>69</sup>, ist das Schweigen ein Urphänomen wie die Liebe und der Tod, das sich auf nichts zurückführen lässt (ebd.13). Es „fängt nicht etwa an, weil das Wort aufhört. Es wird nur dann deutlich“... Das Schweigen gehört zur Grundstruktur des Menschen... es formt den Menschen wie das Wort...“ (ebd. 9). Wenn wir nicht mehr zu schweigen verstehen, verlieren wir etwas Wesentliches unseres Menschseins, ändert sich vielleicht sogar unsere menschliche Grundstruktur. Picard schreibt:

*„...Das Wort muss im Zusammenhang bleiben mit dem Schweigen, aus dem es sich erhob (ebd.24)...*

*Das Schweigen kann sein ohne das Wort, jedoch nicht das Wort ohne das Schweigen (ebd. 18)...*

*Das Schweigen ist für das Wort Natur, Erholung, Wildnis. Das Wort frischt sich auf am Schweigen, es reinigt sich an ihm von dem Frevelhaften, das durch es entstand. Im Schweigen hält die Sprache den Atem an und füllt sich wieder mit Ursprünglichkeit auf (ebd. 25)...*

<sup>66</sup> Fulbert Steffensky schreibt dazu sehr treffend: „Jemand, der sich nicht nur bei sich selbst bergen muss, die sich nicht selbst rechtfertigen muss, die sich nicht selbst Vater und Mutter sein muss, sondern geborgen ist in dem Blick, mit dem sie angesehen ist... das ist es, was wir Gnade nennen... Vgl. ders: Spiritualität des Lebens, in: Junge Kirche 2/2005.

<sup>67</sup> Fulbert Steffensky: Schwarzbrotspiritualität, Stuttgart 2005.

<sup>68</sup> Fulbert Steffensky: Warum ich das Wort Spiritualität nicht mehr hören kann, in: Publik Forum Nr.12, 27.06.2014, 40-43.

<sup>69</sup> Max Picard: Die Welt des Schweigens, Erlenbach-Zürich (2) 1950. - Dem Buch Picards ist der Vorspruch „*Lingua fundamentum sancti silentii – superi dant dona paratis*“ (dt. „Die Sprache ist der Mutterboden des heiligen Schweigens. Die Oberen geben ihre Geschenke denen, die dazu bereit sind“) vorangestellt. Die hier getroffene ungewöhnliche Verhältnisbestimmung von Sprache und Schweigen vermag den spirituellen Sucher heute zu irritieren, wenn er das Buch nicht zu Ende liest. Der Spruch steht auf einem egerländischen Altar im heutigen tschechischen Chlum Svaté Marí (vgl. Goethes Tagebücher Bd.4, Mai 1812) und ist evtl. neuplatonischen Ursprungs (vgl. den Neuplatoniker Jamblich: De mysteriis aegyptiorum, 1503 (lat. Bearbeitung von Marsilio Ficino)).

*So selbstverständlich entsteht das Wort aus dem Schweigen und so unauffällig, als ob es nur das umgekehrte Schweigen wäre... Und das ist auch das Wort: die Rückseite des Schweigens, wie das Schweigen die Rückseite des Wortes ist (ebd. 15).*

*Das Wort wäre ohne Tiefe, wenn ihm der Hintergrund des Schweigens fehlte. Trotzdem ist das Schweigen nicht mehr als das Wort, im Gegenteil: das Schweigen für sich allein, die Welt des Schweigens ohne das Wort, ist nur ein Vorschöpfunghaftes, sie ist Schöpfung, die nicht fertig ist, drohende Schöpfung sogar. Erst dadurch, dass das Wort aus dem Schweigen entsteht, kommt das Schweigen aus der Vor-Schöpfung in die Schöpfung... wird Teil des Menschen und rechtmäßiger Teil des Wortes (ebd. 18).*

Picard unterscheidet dann das Schweigen der Menschen von dem Schweigen Gottes, das nicht im Gegensatz zum Wort ist, denn „Wort und Schweigen sind bei Gott eins. Wie das Wort das Wesen des Menschen ausmacht, so ist das Schweigen das Wesen Gottes“ (ebd. 165).

Verselbständigen sich Wort und Schweigen, dann verzichtet unsere (zu) wortreiche kirchliche Liturgie auf das Schweigen und unsere Stille vor Gott, unsere Meditation, bleibt wortlos. Auf diese doppelte Gefahr, die ein offensichtliches doppeltes Defizit markiert, muss evangelische Spiritualität reagieren, um die unauflösbare Bezogenheit von Wort und Schweigen aufeinander deutlich zu machen, wie sie in der „Stimme des verschwebenden Schweigens“ (Bubers Übersetzung von 1.Kön 19, 12) deutlich wird. Denn das Schweigen bleibt, so Picard, mehrdeutig, „weil nur im Wort Wahrheit Gestalt wird“ (ebd.18).<sup>70</sup>

### **3.3 Die Stärkung des kontemplativen Elements evangelischer Spiritualität (Stolina 2001/Eglin 2012)**

Wegen der unauflösbaren Bezogenheit von Wort und Schweigen aufeinander sollte der Spiritualität in ihrer kontemplativen Form<sup>71</sup>, also dem „reinen Gebet jenseits aller Formen und Bilder“ (so der Wüstenvater Evagrius Pontikos) in der evangelischen Kirche besondere Aufmerksamkeit zukommen. Sie ist um der Betonung des Eigenrechts der Stille vor Gott willen in einer zukünftigen evangelischen Spiritualität auch „dringend geboten“ (Peter Zimmerling).

Aber die Wertschätzung der kontemplativen Praxis innerhalb der ganzen evangelischen Bewegung (Protestantismus) ist bis heute nicht nur belastet durch ihre Verwerfung vor allem in der liberalen und dialektischen Theologie.<sup>72</sup> Es ist auch nicht einfach, heute Luthers Haltung gegenüber der kontemplativen Praxis angemessen zu vermitteln.

Luther brach die letzte Sprosse der *contemplatio* aus der bis dato prägenden viersprossigen Himmelsleiter der sog. *scala claustralium* (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*) des Kartäusers Guigo, einer als „*lectio divina*“ bekannten Zusammenfassung altkirchlicher Gebetsformen und ersetzte sie

<sup>70</sup> Auch einer der maßgeblichen Mystiker des 20. Jahrhunderts, der Trappist Thomas Merton hat in einem erst nach seinem Tod veröffentlichten Aufsatz unter dem bezeichnenden Titel „die Erneuerung des kontemplativen Lebens aus ökumenischer Sicht“ diesen unlösbaren Zusammenhang von Schweigen und Wort besonders betont: „Schweigen und Wort, die einander in der echten christlichen Erfahrung ergänzen, sind beide in der Gegenwart und Wirklichkeit der unbedingten Liebe verwurzelt“ (Ders. in: *Contemplation in a World of Action*, dt. Im Einklang mit sich und der Welt, Zürich 1986, 99).

<sup>71</sup> Eine ausreichende Definition des komplexen Begriffes „Kontemplation“ aus evangelischer Sicht ist notwendig (s. dazu Zimmerling aaO. 43), sprengte hier aber den Rahmen. Ich verweise deshalb aber auf Josef Piper (*Glück und Kontemplation*, München 1962) und Dahlgrün (aaO. 108), die beide eine wichtige Wurzel von *contemplatio* (lat.) und ihrer Entsprechung in der griechischen *theoria* in der antiken Philosophie sehen. Piper versteht Kontemplation dreifach als (1) „schweigendes Vernehmen von Wirklichkeit“, als (2) „nicht denkendes, sondern schauendes Erkennen“ („Schauen ist die vollkommene Gestalt des Erkennens schlechthin... die sich nicht erst auf ihren Gegenstand zu bewegt, sondern in ihm ruht“) und (3) „als ein von Staunen begleitetes Erkennen“ (Piper ebd. 75ff.). Zimmerling (aaO. 44) ergänzt, dass Kontemplation im Rahmen evangelischer Spiritualität dem Diesseits, der Nächstenliebe und der Ethik Jesu geschuldet bleibt und in der „dunklen Nacht“ dem menschlichen Leiden als „eingeborgen im Leiden Christi“ nicht enthoben ist.

<sup>72</sup> Zimmerling (aaO. 41) zitiert hier Karl Barth in seltener Übereinstimmung mit Schleiermacher.

durch *tentatio* (Anfechtung).<sup>73</sup> So wird das „Spüren der Nähe Gottes bei ihm nicht durch Kontemplation, sondern durch die an ihre Stelle tretende Anfechtung bewirkt“<sup>74</sup> (Dahlgrün).

Wie nun ist das zu verstehen?<sup>75</sup> - Zwar empfahl Luther den Weg der Stille als einen Weg zu Gott<sup>76</sup>. Aber anders als die mystische Tradition des Mittelalters es lehrte, gibt es für Luther eben „keinen Schritt über die Anfechtung hinaus. Vermutlich entfernte er die Sprosse der *contemplatio* aus der Leiter, weil es für ihn „keine Überwindung der Anfechtung in Richtung auf einen unangefochtenen Glauben gibt“<sup>77</sup>, schlussfolgert Stolina hier. Auch hier vertrete Luther ein strenges Simul, ein Zugleich von erlittener Glaubensnot und erfahrenem Glaubenstrost.

Ferner gilt evangelischerseits: wenn wir Kontemplation üben, um damit Gotteserfahrungen herbeizuführen, ist das sicherlich eine Form der Werkgerechtigkeit.<sup>78</sup> Aber wenn wir *contemplatio* nicht als Ergebnis eines seelischen Prozesses verstehen, sondern als Bewusstwerden unserer in Christus wiedererlangten Einheit mit Gott, die allem Sein gnadenhaft vorgegeben ist, ist sie eine wichtige Form christlichen Betens, das wir in unserer Kirche brauchen. So sagt es Anemone Eglin, Pfarrerin, Kontemplationslehrerin und ehemalige Studiengangleiterin MAS in Spiritualität an der Universität in Zürich, in Anknüpfung an das berühmte Wort Karl Rahners: „ich glaube, weil ich bete!“<sup>79</sup>

Die Himmelsleiter Guigos ist zumindest im evangelisch-reformierten Kontext seit dem 16. Jhdt. kontinuierlich in ihre Einzelteile zerlegt worden. Die klassischen vier Sprossen (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*) wurden aus ihrem Zusammenhang und ihrer ursprüngliche Reihenfolge gelöst. Sie wurden hier und dort als eigenständige Gebetsformen weiter gepflegt, aber der ganze Reichtum der *lectio divina* und der kontemplativen vorreformatorischen Tradition wurde oftmals auf die *oratio* verengt.

Nun gilt es folglich – ganz im Sinne Zimmerlings – das kontemplative Gebet im obigen Sinne zu rehabilitieren und als bewusstes Einüben in das Hören mit dem Herzen als Form evangelischen Betens zurückzugewinnen.<sup>80</sup>

### 3.4. Die Rehabilitation der geistlichen Übung in der evangelischen Kirche (Harms 2011)

Noch in den ihr Referat abschließenden Thesen von Eglin wird ein traditioneller evangelischer Vorbehalt gegenüber der geistlichen Übung deutlich. Die Nähe Gottes hänge, so Eglin, nicht von „irgendwelchen geistlichen Übungen ab“, sondern sei ein Geschenk Gottes.<sup>81</sup>

<sup>73</sup> Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe seiner Deutschen Schriften von 1539.

<sup>74</sup> Dahlgrün aaO 520.

<sup>75</sup> Vgl. hierzu im Detail auch: Sabine Bobert-Stützel: Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie, Göttingen 2000, 303.

<sup>76</sup> Luther schreibt: „Gleichwie die Sonne in einem stillen Wasser gut zu sehen ist und es kräftig erwärmt, kann sie in einem bewegten, rauschenden Wasser nicht deutlich gesehen werden. Darum, willst du auch erleuchtet und warm werden durch das Evangelium, so gehe hin, wo du still sein und das Bild dir tief ins Herz fassen kannst, da wirst du finden Wunder über Wunder“ (gefunden bei Zimmerling aaO. 40).

<sup>77</sup> Ralf Stolina: Gebet – Meditation – Anfechtung. Wegmarken einer theologia experimentalis, ZThK Bd. 89 (2001), 81-100, 96.

<sup>78</sup> So auch Eglin aaO. 10 (vgl. folgende Anmerkung).

<sup>79</sup> Vgl. Anemone Eglin: Die Leiter zum Himmel – wie steigen Evangelische hinauf?. Die Bereicherung der evangelischen Spiritualität durch das kontemplative Beten. Referat anlässlich der Tagung Stille & Wort der Evang. Akademie Loccum in 2012, 10.13.

<sup>80</sup> So auch Eglin aaO. 12.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 14.

Silke Harms, stvtr. Leiterin des Geistlichen Zentrums Bursfelde der Ev.-luth. Kirche von Hannover, hat sich für den evangelischen Bereich um eine Rehabilitierung der geistlichen Übung anhand der Schriften Martin Luthers und Friedrich Schleiermachers bemüht.<sup>82</sup>

Abschließend entwickelt sie „Kriterien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung“.<sup>83</sup> Schlaglichtartig möchte ich fünf der acht Kriterien kurz anreißen:

- Entgegen einer im Protestantismus bis heute starken Tendenz der Reduktion des doppelten Liebesgebotes auf die Nächstenliebe ist die „Geistliche Übung ... eine Möglichkeit, durch die der Mensch seiner geistgewirkten Liebe zu Gott Ausdruck verleihen kann“ (ebd. 230).
- So wie sich die Christin, der Christ die Taufe täglich neu aneignen, soll jede(r) Gläubige sich ihr/sein Priestertum auch aneignen, indem sie/er jeden Tag geistliche Übungen vollzieht (ebd. 232).
- Durch Übung kann aus einem Erlebnis eine Erfahrung werden. Doch ohne kontinuierliches Üben verkommt auch das geistliche Erlebnis zu einer „Jagd nach immer neuen ... Highlights“. In diesem Fall kann die reformatorische Leidenschaft für das Alltägliche den Erlebnishunger durch regelmäßige Übung erden und so zu geistlicher Erfahrung reifen lassen (ebd. 238-240).
- Indem er seinen Glauben aktiv annimmt und gestaltet, kooperiert der Mensch in der geistlichen Übung mit dem göttlichen Geist und überwindet so das Missverständnis falscher Passivität („mere passive“) (ebd.241f.).
- Da das geistliche Üben nicht Vollkommenheit oder Meisterschaft, sondern die lebendige Gottesbeziehung zum Ziel hat, ist und bleibt die angemessene Haltung des Übenden die spielerische (ebd. 245).

#### **4. Das kontemplative Herzensgebet als spiritueller Übungsweg christlicher Tradition (Maschwitz 2005/ Bobert 2010)**

Das Herzensgebet ist ein kontemplativer Übungsweg mit einem Mantra, der seit dem 3. Jahrhundert von Christinnen und Christen praktiziert wird. Es ist „ein Gebet am Übergang von Wortgebet zum Gebet des Schweigens“<sup>84</sup>, weshalb es etwas scherzhaft, aber sehr anschaulich auch als „Weg ins Schweigen mit einem Geländer“ (Rüdiger Maschwitz) bezeichnet werden kann.<sup>85</sup> Da das Wort als Geländer dient, kann man bei diesem Wortgebet durchaus von einem Beispiel für eine Spiritualität des Wortes sprechen.

Ein Mantra ist eine „heilige Silbe, Vers, Klangkörper mit spiritueller Kraft, der sich durch wiederholendes Rezitieren im Diesseits manifestieren soll...“.<sup>86</sup> Wir können es gut vergleichen mit der Technik der *ruminatio*, dem Wiederkäuen von Wörtern, wie sie schon im vorchristlichen Judentum praktiziert und von den Wüstenväter der christlichen Tradition übernommen wurde. Schon Jesus und Paulus (1. Thess 5,17) stehen in ihrer Auffassung vom Gebet in einer langen jüdischen Tradition der „*ruminatio*“ (Ps 1, Ps 145,1.2.21; Ps 34,2 etc...).<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Silke Harms: Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der „Exerzitien im Alltag“, Göttingen 2011.

<sup>83</sup> Ebd. 228-249

<sup>84</sup> Eglin aaO. 2.

<sup>85</sup> Rüdiger Maschwitz: Das Herzensgebet. Ein Meditationsweg, München 2005,25.

<sup>86</sup> S. Wikipedia

<sup>87</sup> Die Westkirche bzw. wir Protestanten (die den Rosenkranz nicht beten) kennen Mantren vorwiegend als „Werbeslogan“ („Geiz ist geil“). Das „Dressur-Mantra d. Konsumgesellschaft lautet „Kaufen macht glücklich“. Wer inmitten von Konsumrausch und medialer „Dauerberieselung“ wirkliche mentale Autonomie durch die Fähigkeit, sich zu distanzieren, anstrebt, kann sich ein Mantra oder Herzenswort selber wählen oder von einem/einer Kundigen erbitten und mit der Übung beginnen, um in seiner Aufmerksamkeit nicht zerstreut und gesteuert zu werden von Werbemantren. Vgl. dazu Sabine Bobert: Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik, Kiel 2010, 12.

Viele Menschen heute glauben, dass es solche (mantrischen) Übungswege nur in den fernöstlichen Religionen gebe, weil sie das Herzensgebet und das kontemplative Gebet nie kennengelernt haben. In der Tat kennen Hinduismus, Buddhismus und Islam diese Gebetspraxis des Herzensgebetes gleichermaßen.<sup>88</sup> Seit den 70er Jahren hat die Suche nach Übungspraxis viele Menschen in den fernen Osten geführt. Aber viele von ihnen, die Zen, Yoga und Sufismus praktizierten, haben durch die in der Ostkirche beheimatete Praxis des Herzensgebetes wieder zum Christentum zurückgefunden.

*Um anschaulich über diese 1800jährige sog. hesychastische Tradition des Herzensgebetes zu informieren, habe ich das diesen Ausführungen angehängte Schaubild entwickelt. Es soll informieren über eine der ganz alten mystischen Traditionen des Christentums, die im Westen trotz der Herausbildung von mittlerweile mindestens fünf Zentren des Herzensgebetes im Westen immer noch relativ unbekannt ist.*

Die zentrale Fragestellung aus Sicht einer evangelischen Spiritualität lautet an dieser Stelle: Inwieweit ist die Praxis des Herzensgebetes als einer Form der (mantrischen) Wortspiritualität kompatibel mit einer zu entwickelnden Spiritualität des Wortes? Diese Frage kann hier nicht umfassend beantwortet werden. Aber eine Antwort könnte lohnend sein. Denn immerhin war für Luther selbst eine solche mantrische Wortspiritualität naheliegend. Er sagte: „*Darumb muß Du immerdar Gottes Wort im Herzen, Mund und fur den Ohren haben. Wo aber das Herz müßig stehet und das Wort nicht klinget, so bricht er ein [sc. Der Teufel]*“<sup>89</sup> Von ihm ist bekannt, dass er entgegen der damaligen zunehmenden Tendenz, das vernehmbare Aufsagen von Worten und Formeln zu vergeistigen, die Wirkungen des Wortes an sein Erklingen und Hören knüpfte. Der Heilige Geist redet für ihn nicht unmittelbar durch ein „mystisches Sprechen“, sondern mittelbar durch den Umgang mit dem äußerlichen Wort der Schrift in der Meditation.<sup>90</sup>

## 5. Kriterien einer evangelischen Spiritualität (Dahlgrün 2015)<sup>91</sup>

Abschließend möchte ich statt einer Zusammenfassung die von Dahlgrün erarbeiteten Kriterien einer evangelischen Spiritualität im Sinne einer Unterscheidung der Geister (1. Kor 12,10) mit einer wichtigen Differenzierung auführen:

- Ist der Mensch **durch das Wort Gottes** (Bibel) in Christus verwurzelt?  
(Dahlgrün: „*Glaubt der Mensch an Christus?*“)\*
- *„Versucht er, dem Doppelgebot der Liebe zu entsprechen?*
- *Arbeitet er mit am Aufbau der christlichen Gemeinschaft?*
- *Zeigen sich in seinem Leben Demut, Liebe, Freude, Ruhe, Gesprächsbereitschaft, das Maßhalten, dh. keine Übertreibungen im Verhalten hinsichtlich von Strenge oder Rigorismus, zeigt sich wachsende Christusförmigkeit?*
- *Erweist er sich als einer, der auf Gottes Weisung hört und vor allem zunächst selbst danach handelt (oder versucht er nur, andere zu belehren, geht er mit besonderen Einsichten hausieren?)*
- *Besteht das, was er tut und sagt, vor der christlichen Gemeinschaft und vor dem, was die Väter und Mütter im Glauben gelehrt haben?*
- *Kommt der Empfänger der Antwort wirklich im Leben an, dh. ist er ganz lebendig, an Leib, Seele, Geist, lebt er ganz vor Gott und ganz in der Welt, ohne sich an sie zu verlieren?“*

<sup>88</sup> Franz Nikolaus Müller: Hesychasmus, in: Baier aaO. Anm 15.

<sup>89</sup> BSLK 586, 5-17.

<sup>90</sup> Vgl. Martin Nicol: Meditation bei Luther, Göttingen 1984. Gefunden bei Harms aaO. 129.

<sup>91</sup> Corinna Dahlgrün: Evangelische Spiritualität- Was ist das?, in: Praxis Gemeindepädagogik 68. Jg. 2015, Heft 1, 9.

\* Die Korrektur beim ersten Kriterium von Dahlgrün scheint aus systematischer Hinsicht notwendig, damit diese Kriterien tatsächlich einer **evangelischen** Spiritualität entsprechen. Ferner kann das erste Kriterium für die Spiritualität (Gestalt/Schale) tatsächlich nicht der Glaube (Inhalt/Kern) sein, der unverfügbar ist, sehr wohl aber ein tägliches Bemühen um diesen durch eine verbindliche Übungspraxis oder Regel und die dadurch unterstützte Verwurzelung in Christus.

## 6. Fazit

Ich habe mich hier bemüht, die Diskussion um eine Spiritualität als Bau- oder Stolperstein innerhalb der evangelischen Theologie zu skizzieren. Dabei war meine theologisch-systematisch begründete zentrale These, dass die Entwicklung einer evangelischen Spiritualität nur in der Weiterentwicklung der Theologie des Wortes Gottes zu einer Spiritualität des Wortes Gottes bestehen kann (Josef Subbrack 1990/HM.Barth 1993).

Voraussetzung dafür könnte eine neue theologische Verhältnisbestimmung von Wort und Schweigen und die Rehabilitierung des kontemplativen Gebetes (Zimmerling 2003/Eglin 2012) und der geistlichen Übung (Harms 2011) innerhalb der evangelischen Theologie sein.

Solche Maßnahmen entsprächen auch der seit langem geforderten Reintegration verlorengegangener spiritueller Traditionen sowie der Weiterentwicklung evangelischer Spiritualität aufgrund ihrer festgestellten gegenwärtigen Defizite (Zimmerling 2003). Aber ist eine solche Perspektive realistisch?

Zu denken gibt mir diesbezüglich eine m.E. sehr hellsichtige Beobachtung eines Labyrinthexperten, die ich im Zusammenhang mit meinem Interesse für die spirituelle Übung des Labyrinth-Gehens entdeckt habe. Der Labyrinthexperte und Kulturwissenschaftler Hermann Kern hat sie am Ende seiner sehr umfangreichen Kulturgeschichte des Labyrinths gemacht hat.<sup>92</sup> Die zentrale Entdeckung seines Werkes, nämlich die grundsätzliche Unterscheidung der Vorstellungsfigur des sehr alten (*eingängigen*) Labyrinths von der des in der Renaissance aufgekommenen (*mehrgängigen*) Irrgartens, fließt bei ihm ein in folgenden Vergleich: „*Etwas überspitzt ausgedrückt, könnte man demnach die ursprüngliche Vorstellung vom eindeutig führenden Labyrinth als ‚katholisch‘, dagegen die emanzipierte, profanisierte Vorstellung vom Irrgarten mit ihrer starken Betonung der Eigenverantwortung des Suchenden als ‚protestantisch‘ apostrophieren.*“<sup>93</sup>

Hiermit scheint fast alles gesagt. Der Irrgarten hat kein Mysterium (mehr) und eignet sich nicht für eine spirituelle Übung! Aber welcher an Freiheit gewöhnte Mensch ginge denn tatsächlich gerne zurück in eine Enge ohne Entscheidungsmöglichkeit? Wer ließe sich gerne wieder führen und verspräche Gehorsam und Unterordnung, wo er bereits eigenverantwortlich war? Wer bände sich wieder an Regeln und Übungen, wo „allein der Glaube“ doch scheinbar genügt? Das könnte m.E. erst mit der tatsächlichen Überwindung der Kirchenspaltung gelingen. Mit anderen Worten: wahrscheinlich kann es nur einer (noch nicht greifbaren) *ökumenischen Spiritualität* gelingen, das offenkundige evangelische spirituelle Defizit zu überwinden!

Hier bleibt nur zu wiederholen, was Rudolf Bohren, der Wiederentdecker der evangelischen Aszetik, 1996 rückblickend erkannt hat: „Die praktische Theologie kann nicht leisten, was der Theologie als ganzer aufgetragen ist, anbetenden Gehorsam zu lehren und vorzuleben.“<sup>94</sup> Ich möchte ergänzen: die Entwicklung einer evangelischen Spiritualität ist eine Aufgabe, die ohne die führende Beteiligung der systematischen Theologie nicht zu leisten ist.

<sup>92</sup> Hermann Kern: Labyrinth. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds, München (2) 1983.

<sup>93</sup> Ebd. 447. Anm. 10.

<sup>94</sup> Rudolf Bohren: Praktische Theologie als Wissenschaftskritik. Anmerkungen zu Günther Grass: „Über das Sekundäre aus primärer Sicht“, in: Predigten aus Leidenschaft, hg. Von der Evangelischen Akademie Baden, 1996, 100.



## Literaturverzeichnis

- **Andriessen**, Herman.: Spiritualiteit de Levensloop, Averbode-Apeldoorn 1984, 40
- **Baier**, Karl (Hrsg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt (WBG) 2006
- **Barth**, Hans-Martin: Spiritualität. Ökumenische Studienhefte 2, Bensheimer Heft 74, Göttingen 1993
- **Bobert-Stützel**, Sabine: Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie, Göttingen 2000
- **Bobert**, Sabine: Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik, Kiel 2010
- **Bohren**, Rudolf: Predigtlehre, München (5) 1986, 347ff
- **Bohren**, Rudolf: Praktische Theologie als Wissenschaftskritik. Anmerkungen zu Günther Grass: „Über das Sekundäre aus primärer Sicht“, in: Predigten aus Leidenschaft, hg. Von der Evangelischen Akademie Baden, 1996
- **Cousins**, Ewert (General Editor): World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, A Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company New York
- **Ceming**, Katharina: Spiritualität im 21. Jahrhundert, Phänomen-Verlag, kein Erscheinungsdatum!
- **Dahlgrün**, Corinna: Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott, Berlin/New York 2009
- **Dahlgrün**, Corinna: Evangelische Spiritualität- Was ist das?, in: Praxis Gemeindepädagogik 68. Jg. 2015, Heft 1
- **Eglin**, Annemone: Die Leiter zum Himmel – wie steigen Evangelische hinauf?. Die Bereicherung der evangelischen Spiritualität durch das kontemplative Beten. Referat anlässlich der Tagung Stille & Wort der Evang. Akademie Loccum in 2012
- Gesprächskreis für soziale Fragen im BFeG (Hrsg.): Dem Eigenen treu und offen für die Anderen. Eine Orientierungshilfe für das Zusammenleben mit Muslimen, in: Mitgedacht – Gesprächsimpulse zur sozialen Verantwortung, 14. Jg. 1/2016
- **Harms**, Silke: Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der „Exerzitien im Alltag“, Göttingen 2011
- **Härle**, Wilfried: Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: Ders.: Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin 2008
- **Iff**, Markus: Der Wort-Gottes-Begriff Martin Luthers (verbum efficax) in seiner Bedeutung für die Soteriologie und Ekklesiologie Freier evangelischer Gemeinden, in: Volker Spangenberg (Hrsg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Bd. 59, Kirche – Konfession – Religion, Göttingen 2013
- **Kern**, Hermann: Labyrinth. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds, München (2) 1983
- **Klessmann**, Michael: Im Strom der Zeit. Von der evangelischen über die ökumenische zur interkulturellen Seelsorge und spiritual care, in: Wege zum Menschen, 66. Jg., Heft 1, Jan/Febr. 2014
- **Körtner**, Ulrich H.J.: Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001
- **Möller**, Christian: Der heilsame Riß. Impulse reformatorischer Spiritualität, Stuttgart 2003
- **Müller**, Franz-Nikolaus: Hesychasmus, in: Baier, Karl (Hrsg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt (WBG) 2006
- **Maschwitz**, Rüdiger: Das Herzensgebet. Ein Meditationsweg, München 2005
- **Nicol**, Martin: Meditation bei Luther, Göttingen 1984
- **Painandath**, Sebastian: Reißt die Mauern nieder. Die Erneuerung unseres Glaubens durch interreligiösen Dialog, München (4) 2010
- **Picard**, Max: Die Welt des Schweigens, Erlenbach-Zürich (2) 1950
- **Peng-Keller**, Simon: Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt (WBG) 2010
- **Raschzok**, Klaus: Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt, in: Ralph Kunz, Claudia Kohli-Reichenbach (Hrsg.): Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theoretischer Perspektive, Zürich 2012
- **Ratschow**, Carl-Heinz: Die Religionen. Handbuch Systematische Theologie, Bd. 16, Gütersloh 1979
- **Ringleben**, Joachim: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Tübingen 2010
- **Schneiders**, Sandra: Approaches to the Study of Christian Spirituality, in: Holder, Arthur (Hrsg.): The Blackwell Companion to Christian Spirituality, Malden/Oxford 2005
- **Seitz**, Manfred: Spiritualität und Meditation, in: Hermann Schoenauer (Hrsg.): Spiritualität und innovative Unternehmensführung, Stuttgart 2012
- **Utsch**, Michael: Christliche Aufmerksamkeit oder buddhistische Achtsamkeit? Notwendige Unterscheidungen, in: Materialdienst der EZW 4/2014,137.
- **Steffensky**, Fulbert: Warum ich das Wort Spiritualität nicht mehr hören kann, in: Publik Forum Nr.12, 27.06.2014
- **Steffensky**, Fulbert: Spiritualität des Lebens, in: Junge Kirche 2/2005.
- **Steffensky**, Fulbert: Schwarzbrotspiritualität, Stuttgart 2005.
- **Stolina**, Ralf: Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen, in: Das Geheimnis Gottes in Spiritualität und Mystik, Stuttgart 2008
- **Stolina**, Ralf: Gebet – Meditation – Anfechtung. Wegmarken einer theologia experimentalis, ZThK Bd. 89 (2001), 81-100

- **Sudbrack, Josef:** *Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt*, Würzburg 1990
- **Von Oppen, Dietrich:** *Der Sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1968
- **Vogel, Christoph:** *Ist Spiritualität lehrbar? Überlegungen aus der Perspektive theologischer Ausbildung*, in: *Pastoraltheologie* 101. Jg, 2012
- **Waaijmann, Kees:** *Handbuch der Spiritualität. Formen – Grundlagen – Methoden*, Bd. 2 Grundlagen, Mainz 2005
- **Zimmerling, Peter:** *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2003

