

Walter Sparn

## FRÖMMIGKEIT ALS „WESEN DES CHRISTENTUMS“

### 1 Die Zweideutigkeit der Frage nach dem „Wesen des Christentums“

Die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ ist eine moderne Frage, datierend aus dem Humanismus und pointiert gestellt in der pietistischen Programmatik und der programmatischen Umbildung der christlichen Dogmatik in eine „Glaubenslehre“, die wir der aufklärerischen Theologie verdanken.<sup>1</sup> Die Frage danach, worin „das Christentum“ eine *besondere* Religion im Unterschied zu anderen Religionen sei, ist freilich schon älter, ebenso die Frage, worin das *wahre*, nämlich das erfahrbar gelebte und getätigte Christentum im Unterschied zu einem bloß überlieferten, bloß gewußten oder bloß äußerlich angelernten Christentum bestehe. Diese älteren Fragen lassen schon etwas über den „Sitz im Leben“ erkennen, dem die Formel „Wesen des Christentums“ zugehört. Denn solche Fragen traten zum einen auf, wenn die Unterscheidung oder Abgrenzung des Christentums nach *außen* nötig schien; zum andern, wenn der Blick nach *innen* die Lebendigkeit vermißte, auf die das überlieferte und gelehrte Christentum doch zielte – wenn beispielsweise die „Reformation der Lehre“, noch nicht aber die „Reformation des Lebens“ gelungen schien. So haben es sämtliche evangelischen Frömmigkeitsbewegungen gesehen, wofür nur an die bekannteste Initiative erinnert sei, an Johann Arndts „Vier Bücher vom *wahren* Christentum“ (1606/10).

Schon diese älteren Fragen zeigen die Empfindung von innerem Mangel oder äußerer Bedrohung an, sie reagieren auf eine (seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert so genannte) „Krise“. Die Antworten auf solche Fragen stellen stets normative Konstruktionen dar, in denen die aufgetretene Diskrepanz von Anspruch und Wirklichkeit überwunden werden soll. Die neuere Frage nach dem „Wesen des Christentums“ reagiert auf eine verschärfte Transformationskrise: Sie drückt nicht nur das Interesse an der Identität und an der Vitalität des Christentums aus, sondern das Interesse an der Kontinuität des geschichtlichen Phänomens „Christentum“. Sie reagiert auf die neuzeitliche Erfahrung der *historischen* Diskrepanz zwischen dem jetzigen Christentum und seinem Ursprung in der Welt von Antike und Urchristentum. Die Formel „Wesen des Christentums“ soll eine Kontinuität trotz aller historisch eingetretenen Diskontinuitäten namhaft machen, eine andauernde Wiedererkennbarkeit *in* dem so verschieden Gewordenen und so vielfältig, gar widersprüchlich Erscheinenden benennen – „das Wertvolle und Bleibende“, das immer Gültige in den „geschichtlich wechselnden Formen“, wie Adolf Harnack es in seinen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“ von 1899/1900 ausgedrückt hat.<sup>2</sup>

Daß Harnacks Begriff eines „Wesens des Christentums“ schwierige Probleme aufwirft oder vielleicht auch verhüllt, ist seinerzeit breit diskutiert worden. So hat Ernst Troeltsch auf

<sup>1</sup> Vgl. den Überblick bei Rolf Schäfer, Art. Christentum, Wesen des, in: HWPh 1, 1971, 1008-1016.

<sup>2</sup> Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums, hg. v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, 61.

die mehrfache Funktion des Wesensbegriffs hingewiesen, speziell auf seine subjektive Bedingtheit oder, in heutiger Terminologie: auf seinen perspektivischen Charakter. Für mein Thema ist, wie noch deutlich werden wird, von besonderem Interesse, daß Troeltsch den Zusammenhang von allgemeinem, in einer Außensicht plausiblen „Wesen“ des Christentums mit der Zugehörigkeit zu einer besonderen, als solche nur in der Innensicht plausiblen Gestalt von Christentum für unabweislich erklärt und daher sagt: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung“.<sup>3</sup>

Ich möchte mich heute mit einem Charakteristikum der Frage nach dem „Wesen des Christentums“ auseinandersetzen, das Harnacks besondere Antwort mit den übrigen Verwendungen und Füllungen der Formel verbindet. Dies ist ihr *weltanschaulicher* Charakter. Das festzustellen, ist zunächst fast selbstverständlich, denn die Wende zum 20. Jahrhundert war in ihrem kulturellen und religiösen Selbstverständnis, zumal unter Theologen, eine Zeit des „Kampfes der Weltanschauungen“, nämlich der christlichen Weltanschauung mit den „modernen Weltanschauungen“, insbesondere dem atheistischen „Naturalismus“ und dem relativistischen „Historismus“ und „Psychologismus“. Harnack beteiligt sich an dieser Apologetik, wenn er die Diskrepanz von Historie und Dogma in der Normativität eines historisch ermittelten, doch in allen geschichtlichen Veränderungen bleibend gültigen und wirksamen „Wesens“ des Christentums zu überwinden sucht. Der Terminus „Weltanschauung“ – er wurde, fast zeitgleich mit der Rede vom „Wesen des Christentums“, von Immanuel Kant und Friedrich Schiller, in Gestalt von „Weltansicht“ wirksam von Immanuel Hermann Fichte eingeführt – indiziert eine spezifische kulturelle und religiöse Situation: die nach dem Verlassen einer Metaphysik, in der die Orientierung über die „Welt“ und die „Seele“, über Unterschied und Zusammenhang von Subjekt und Objekt im Rekurs auf einen „metaphysischen“, d.h. nicht bloß „Werturteile“, sondern „Seinsurteile“ aussprechenden Gottesbegriff begründet worden war. Der Ritschl-Schüler Harnack gehört mit seiner Frage nach dem „Wesen“ des Christentums in diesen idee- und kulturgeschichtlichen Kontext.<sup>4</sup>

Der Frage nach dem „Wesen“ des Christentums ist seinerzeit öfters der Vorwurf gemacht worden, sie trage *Platonismus* ins Christentum ein. Auch dieser Vorwurf bezieht sich, gegen den ersten Augenschein, auf den weltanschaulichen Charakter der Frage. Zwar scheint er gerade im Blick auf Harnack unberechtigt, hat Harnack doch die Dogmenbildung im hellenistischen Christentum für eine nur historisch zu akzeptierende, seit der Reformation aber zu korrigierende platonisierende Verzerrung des einfachen Evangeliums Jesu gehalten – wie schon Gottfried Arnold, auf dessen „Kirchen- und Ketzerhistorie“ von 1699 sich Harnack in seinem Vorlesungskonzept von 1899 denn auch selber bezieht.<sup>5</sup> Doch wird Platonismusverdacht gegenüber Harnack schon durch die Synonyma des Wesensbegriffes provoziert. Seit dem 18. Jahrhundert steht dafür auch „Geist“, „Idee“ oder „Prinzip“ des Christentums.

<sup>3</sup> Ernst Troeltsch, Was heißt „Wesen des Christentums“? (1903), in: Gesammelte Schriften 2, Tübingen 1913, 386-451, hier: 431. Vgl. auch die Einleitung von Trutz Rendtorff zu Adolf Harnack (Anm. 2), 32ff., sowie Uwe Rieske Braun, Vom Wesen des Christentums und seiner Geschichte, in: ThLZ 125, 2000, 472-488.

<sup>4</sup> Vgl. Walter Sparn, Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im „Weltanschauungskampf“ der Moderne, in: Glauben und Denken, Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 5, Moers 1992, 77-105. 155-164; Volker Drehsen/Walter Sparn (Hgg.), Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996.

<sup>5</sup> Rieske Braun (Anm. 3), 475.

Harnack gebraucht solche Begriffe seinerseits und ganz fraglos (während er die organologische Metapher vom zeitüberdauernden „Kern“ und vergänglichen „Blätter(n)“ oder „Rinden“ immerhin als zweideutig erkennt<sup>6</sup>). Und in der Tat ist die Rede von einem überzeitlichen „Wesen“ aufs engste mit der (neu-)platonischen Geistesmetaphysik verknüpft, die seit dem Renaissance-Humanismus ein wesentlicher Faktor der entstehenden Neuzeit und ihrer „idealistischen“ Moderne darstellt. Für sie ist charakteristisch, daß der menschliche Geist, insofern er wahres Sein, eben „Wesen“ erkennt, wesentlich und unverlierbar am göttlichen Geist, dem Grund von Erkennen und Sein, teilhat. Diese Teilhabe ist im Blick auf den Gottesbegriff ambivalent: „Gott“ kann für schlechterdings notwendig angesehen werden, wie das die neuzeitliche ontotheologische Metaphysik getan hat; „Gott“ kann aber auch auf die Funktion reduziert werden, die er für den menschlichen Geist hat, und kann durch diesen schließlich sogar ersetzt werden, wenn er substantiell unerschwinglich oder auch unerwünscht geworden ist. Genau dies ist im Übergang von der abendländischen Metaphysik zur modernen auch „Weltanschauung“ geschehen: die Liquidierung des Gottesbegriffs in die anderen ontologischen Stellen im metaphysischen Ternar, die objektive „Welt“ und die „Seele“, das subjektive Selbstbewußtsein. Die theistische „christliche Weltanschauung“ - in Harnacks Formulierung: „Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele“<sup>7</sup> - war als Weltanschauung daher keine radikale Alternative zu den anderen modernen, nämlich pantheistischen oder atheistischen Bestimmungen des „Wesen des Christentums“.

Das war jedenfalls die Meinung der Krisis-Theologie und ihrer kerygmatheologischen Modifikation. Aber anders als diese möchte ich die Harnack'sche Frage nach dem „Wesen des Christentums“ trotz ihrer weltanschaulichen Ambivalenz nicht einfach abschneiden. Zurecht wird diese Frage neuerdings fundamentaltheologisch wieder ernst genommen. Sie hat ja zweifellos den Vorzug, den modernitätsspezifischen Wandel von Religion überhaupt deutlich anzusprechen; mit ihr hat auch die christentumskritische Moderne ihr Selbstverständnis im Blick auf Religion thematisiert. Doch scheint mir, daß die theologische Bearbeitung der Frage, etwa durch Gerhard Ebeling oder neuestens in Marburg durch Wilfried Härle, sich zum weltanschaulichen Charakter der Fragestellung nicht deutlich und unterscheidend genug verhält. Doch enthält die (in einem weiteren Sinn) phänomenologisch modifizierte Formel „Wesen des christlichen Glaubens“ durchaus weltanschauungskritisches Potential, insoweit sie sich von zentralperspektivischen, monistischen Ambitionen distanziert: Die Erfassung seines „Wesens“ könne nicht absehen „von der gegenwärtig praktizierten Frömmigkeit, wie sie (im Kontext allgemeiner Religiosität) in der Gemeinschaft der Glaubenden Ausdruck und Gestalt gewinnt“<sup>8</sup>. Das interessante Stichwort ist hier „Frömmigkeit“, und wieder begegnet das Stichwort „Gestalt“. Leider sagt der Autor des zitierten Satzes an keiner Stelle seiner Dogmatik, was er denn unter „Frömmigkeit“ versteht.

<sup>6</sup> „...es soll uns nicht so gehen wie jenem Kinde ... daß eben die Blätter der Kern selbst waren“, Harnack, WdC, 62.

<sup>7</sup> Harnack, WdC, 87. Zwar nennt Harnack zwei weitere „Kreise“ der Predigt Jesu, meint aber, daß das gesamte Evangelium in jedem dieser Kreise vollständig zur Darstellung gebracht werden kann, ebd. – vermutlich liegt das weltanschauungskritische Potential der Vorlesungen darin, daß Harnack sich dieser Einschränkung tatsächlich nicht unterwirft.

<sup>8</sup> Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 34; zur kategorialen Unterscheidung von „Wesen“ und „Erscheinung“ 49ff., 74ff.

Demgegenüber möchte ich im folgenden *Frömmigkeit* als das evangelische „Wesen des Christentums“ erklären. Das modifiziert natürlich zugleich den Harnack'schen Begriff eines „Wesens“, obwohl in seiner Wesensbestimmung, wie zurecht gesagt worden ist, „in hohem Maße ... die aus der Lektüre der Bibel sich speisende evangelische Frömmigkeit präsent war und den Bezugspunkt für die von ihm angestrebte Umbildung der Theologie bildete.“<sup>9</sup> Nicht zufällig haben Harnacks revolutionäre Erben zugleich mit der Formel „Wesen des Christentums“ ja auch den Begriff und das Interesse an so etwas wie „Frömmigkeit“ geächtet. Nicht zufällig rechnete Harnack in seinem Vorlesungskonzept auch Friedrich Schleiermachers Reden „Über die Religion“ von 1799 zu seinen Antezedentien. Allerdings unterscheidet sich mein Vorschlag durchaus von Schleiermachers religionsphilosophischer Bestimmung des Wesens des Christentums als einer bestimmten Frömmigkeitsrichtung. Denn „Frömmigkeit“ hat dort ihren begrifflichen Ort in einer den sittlichen Monotheismus des Christentums mit anderen Glaubensweisen vergleichenden Außenperspektive. Es kommt jedoch viel darauf an, in diesem Begriff die Außen- und die Binnenperspektive auf den christlichen Glauben in eine, und zwar in eine christlich bestimmte Beziehung zu setzen.

## 2 *Frömmigkeit* - ein theologisches Unwort?

In der jetzigen religiösen und theologischen Lage könnte man sich viel Aufwand ersparen, wenn man statt von „Frömmigkeit“ von „Spiritualität“ spräche. Spirituelle Praxis zu begrüßen, gehört ja zur *theological correctness* unserer Tage. Aber „Frömmigkeit“ benennt einen Sachverhalt, eine Lebensgestalt von Religion, die von „Spiritualität“ meines Erachtens erkennbar unterschieden ist, und dies so, daß es einem *evangelischen* Theologen wichtig sein muß. Dazu weiter unten; zunächst die Frage, warum „Frömmigkeit“ geradezu zu einem Unwort der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts werden konnte.

Der Ausschluß von „Frömmigkeit“ aus dem Kanon der theologisch legitimen oder auch nur interessanten Themen durch die Dialektische Theologie meinte nicht nur den neuprotestantischen ‘Historismus’ und ‘Psychologismus’, in welchem das kulturelle Phänomen Religion so intensives Interesse auf sich gezogen hatte, sondern überhaupt den „Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und dem christlichen Glauben“, wie der Untertitel von „Die Mystik und das Wort“ lautet, der massiven Kritik der Ethik Schleiermachers durch Emil Brunner (1924). Mit derselben Grundsätzlichkeit hat auch Karl Barth jegliche Befassung mit „Frömmigkeit“ als Verfehlung der theologischen Aufgabe geächtet, als titanische Selbstüberhebung aus vermeintlich „natürlicher Theologie“ (und ohnedies als bürgerlich-konventionelle Veräußerlichung des Glaubens). Dies findet sich nicht nur im Einsatz der „Kirchlichen Dogmatik“, auch der späte, im Kontext der Rede von der „Menschlichkeit Gottes“ stehende Rückblick, bekräftigt es noch einmal: „Es war eine äußerste und innerste Disposition und Bewegtheit des Menschen, nämlich seine Frömmigkeit – die dann wohl auch christliche Frömmigkeit sein mochte – das Phänomen und Thema der Theologie geworden ... War uns der fromme Mensch, war uns die Religion, von deren Geschichte und

<sup>9</sup> Rendtorff, Einleitung zu: *Harnack*, WdC, 14.

Gegenwart wir auf der Universität so viel Herrliches gehört und nachher selbst noch zu sagen versucht hatten, nicht in unserer eigenen Person problematisch geworden?“<sup>10</sup>

Die Proskription des Themas „Frömmigkeit“ und die ausdrückliche Verweigerung der „Pflege von Frömmigkeit“ durch Eduard Thurneysen schien auch *praktisch* an der Zeit. Denn der Rückzug der christlichen Frömmigkeit, eines früher individuell, sozial und kulturell fraglos öffentlichen Datums, auf ein problematisch regionales und individuelles Phänomen stellt zweifellos eine der tiefgreifenden geschichtlichen Erfahrungen der Moderne dar. Veranlaßt oder gedeckt durch die neuzeitliche Religionskritik, lag es da nahe, „Frömmigkeit“ in der nun möglichen Außenwahrnehmung mit Vorbehalt oder Unverständnis zu betrachten. Bis heute kennzeichnet die alltägliche Sprache mit „fromm“ ein überständig gewordenes Verhalten, das sich auf lebensweltlich unerhebliche, privatistische Innerlichkeit beschränkt oder das sich an bloß konventionelle Formen der Religionspraxis hält. Der Illusionsverdacht liegt so nahe, daß ein „frommer Wunsch“ – das Wort übersetzt immerhin die „*Pia desideria*“ Philipp Jakob Speners (1675) und anderer Autoren – bestenfalls als gut gemeint gilt. Die Ablehnung des frommen Gehabes von Kirchgängern oder Stundenbrüdern drückt sich in der Übertragung des Wortes auf unselbständiges, dummes oder heuchlerisches – „lamm-frommes“, „frömmlicherisches“ – Verhalten überhaupt aus.

Nun hat man neuerdings zur Kenntnis genommen, daß die zeitweilige Erwartung, man träte in ein „religionsloses Zeitalter“ ein, voreilig war. Aber die wieder oder neu sichtbare religiöse Praxis wird nicht als „Frömmigkeit“ bezeichnet, sondern als „*Spiritualität*“ oder „*Religiosität*“. Zwar hat sich die Einsicht eine gewisse Geltung verschafft, daß die Verknüpfung der normativ begründeten Ablehnung von Frömmigkeit mit der anscheinend empirischen Feststellung des Verschwindens von Religion ein Ideologumenon darstellte. Selbst für die Zeitdiagnose dürfte Dietrich Bonhoeffer zu Unrecht angerufen worden sein. Dem Satz: „Die Menschen können einfach, so wie sie sind, nicht mehr religiös sein“,<sup>11</sup> möchte man in unseren Zeiten esoterisch-religiöser Leichtgläubigkeit fast mehr Wahrheitsgehalt wünschen, als er in Wirklichkeit hat. „Religiös“ meinte nicht viel mehr als abendländischen Theismus oder bildungsbürgerliche Christlichkeit. Bonhoeffers Annahme, das angeblich „religiöse Apriori“ sei eine geschichtlich-vergängliche und nun vergangene Ausdrucksform des Menschen gewesen, ist vor allem eine Annahme über das Ende der kulturellen Epoche, die sich mit der Konstruktion eines solchen Apriori noch einmal ihres Universalitätsanspruches zu vergewissern suchte. Doch ist gerade Bonhoeffer ein leuchtendes Beispiel für Frömmigkeit, wenn man darunter die *Gestalt* des christlichen Glaubens im fortgehenden täglichen Leben in der Welt versteht, das Leben „im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen“. Und dies, auch wenn Bonhoeffer selbst meinte, die „Hitze der Frömmigkeit“ dämpfen zu sollen zugunsten des „Ausharren(s) am Wort bis ans Ende“. Das ist zurecht als „Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers“ beschrieben worden.<sup>12</sup>

Als Kirchen- und Theologiehistoriker käme man um die Terminologie von „Frömmigkeit“ ohnehin nicht herum. Die Lutherbibel, viele geistliche Lieder und der große Fundus

<sup>10</sup> Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon-Zürich 1956, 5f.

<sup>11</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, 178.

<sup>12</sup> Bonhoeffer, aaO., 328; ders., *Nachfolge*, München 1961, 541. Herbert R. Pelikan, *Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers*, Wien/Freiburg/Basel 1982; Ralf K. Wüstenberg, *Glauben als Leben*, Frankfurt/M./Bern 1996.

der Erbauungsliteratur seit dem 16. Jahrhundert sind voll „fromm“ und „Frömmigkeit“ – wohlklingende und wohlgeachtete Wörter! Vielleicht wurden sie gerade deshalb zu oft und zu formelhaft gebraucht, so daß sie schließlich verächtlich wurden? Allerdings wirft das Barth'sche Nein der „Frömmigkeit“ das Gegenteil von dem vor, was der umgangssprachliche Gebrauch inkriminiert: Hier ist es die obsoletere, aus Unfreiheit resultierende Distanz zur alltäglichen Welt, dort ist es die modische und aus Unfreiheit resultierende Akkomodation an die gegenwärtige Welt. Und umgekehrt liegt sogar dem innertheologischen Gegensatz in Sachen „Frömmigkeit“ eine Gemeinsamkeit zugrunde: Harnack versteht die theologische Arbeit bekanntlich als historische, Barth dagegen strikt als dogmatische – doch beide sind davon überzeugt, daß persönliche Frömmigkeit von der theologischen Arbeit unterschieden werden muß, daß sie jedenfalls keine Instanz theologisch-wissenschaftlicher Sachgemäßheit sein darf.

Vermutlich hat die neuere Frömmigkeitskritik in der evangelischen Theologie auch damit zu tun, daß die *römisch-katholische* Theologie wenig Berührungspunkte gegenüber der tatsächlich gelebten Frömmigkeit zeigte; durch das Zweite Vatikanische Konzil ist sie darin bestärkt worden. Unbefangen war sie ohnehin im Blick auf die teils uralten, teils neu entwickelten monastischen, an den Evangelischen Räten orientierten Frömmigkeitsformen, im Blick auch auf die berufsethisch orientierte „Laienfrömmigkeit“, sogar im Blick auf die – in evangelischer Sicht abergläubisch tendierende – „Volksfrömmigkeit“, für deren Eigenart und Selbstständigkeit sich kein Geringerer als Karl Rahner stark gemacht hat. Die alten Wörter der Frömmigkeitssprache finden auch unter reformerischen Katholiken namhafte Fürsprecher.<sup>13</sup> Allerdings ziehen Rahner und andere den aus den nachtridentinischen, vor allem romanischen Frömmigkeitsbewegungen überlieferten Terminus „Spiritualität“ dem als zu eng oder einseitig empfundenen Terminus „Frömmigkeit“ meist vor. Das dennoch moraltheologisch, sogar in eigenen literarischen Gattungen verfolgte Interesse an „Frömmigkeit“ kann einen evangelischen Theologen allerdings nicht völlig beruhigen. Denn „Frömmigkeit“ ist in evangelischer Tradition keineswegs nur ein ethischer, sondern, wie noch darzustellen, ein das Handeln und das Glauben gerade verbindender Begriff. Deshalb stimmt es eher bedenklich, daß vor nicht allzu langer Zeit ein evangelischer Theologe sagte, daß beide Konfessionen darin „zutiefst verbunden (seien), daß Frömmigkeit als theologisches Thema der *Ethik* zugewiesen ist“ und daß deshalb „Frömmigkeit“ keinen zentralen Begriff darstelle.<sup>14</sup>

Erstaunlicherweise stellt der zitierte Dietrich Rössler nichtsdestoweniger fest, daß Frömmigkeit nirgendwo eine unerhebliche oder zufällige Randerscheinung sei, sondern „das fundamentale Datum des christlichen *Glaubens*, aus dem sich seinerseits erst Reflexion und programmatische Lebensgestaltung ergeben“.<sup>15</sup> Selbst wenn man diese Feststellung, absehend, nur als historische Beschreibung nähme, so bringt sie doch also solche ein systematisch-theologisches Problem zum Ausdruck: die Unterscheidung zwischen Theologie und Frömmigkeit. Möglicherweise spiegelt sich in der Strittigkeit der theologischen Bedeutung von Frömmigkeit im 20. Jahrhundert auch diese Problematik. Der Übergang von der „knienden“

<sup>13</sup> Karl Rahner/Carl Modersohn (Hgg.), *Volksreligion - Religion des Volkes*, Stuttgart 1979; Walter Dirks, *Alte Wörter. Vier Kapitel zur Sprache der Frömmigkeit*, München 1976.

<sup>14</sup> Dietrich Rössler, *Frömmigkeit als Thema der Ethik*, in: *Handbuch der christlichen Ethik 2*, Freiburg/Gütersloh 1978, 506-517, Zit. 507.

<sup>15</sup> Rössler, aaO., 510.

zur „sitzenden Theologie“, wie Hans Urs von Balthasar das genannt hat, von einer sapientialen, unmittelbar spirituell engagierten zu einer szientifischen, Spiritualität nur voraussetzenden Theologie vollzog sich zwar schon vor der Reformation, gleichwohl hat sich in ihrer Wirkungsgeschichte das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und persönlicher Frömmigkeit besonders spannungsreich, zu einem von beiden Seiten her kritischen Verhältnis entwickelt. Das belegen einerseits die seit der institutionellen Etablierung reformatorischer Kirchen immer neu auftretenden Frömmigkeitsbewegungen, andererseits die immer entschiedener methodologische Distanzierung der wissenschaftlichen Theologie von unmittelbaren religiösen Rücksichten und Zwecken, ja ihre zunehmend kritische Sicht der „Gemeindefrömmigkeit“. Im „Strukturwandel“ oder in der „Krise“ der evangelischen Frömmigkeit begegnet die evangelische Theologie möglicherweise auch sich selbst – in fragwürdigen Auswirkungen. Dann könnte man nicht nur konstatieren, daß der evangelischen Theologie „Frömmigkeit“ nunmehr zu einem zentralen Thema geworden ist,<sup>16</sup> sondern auch, daß es ihr zu einem solchen Thema werden mußte.

### 3 Das analytische Defizit der systematischen Theologie

Spricht man für die systematische Theologie, so befindet man sich in einer eher peinlichen Lage. Ich muß zugeben, daß andere theologische Disziplinen in ihrer analytischen und kategorialen Kompetenz auf dem Feld „Frömmigkeit“ deutlich weiter vorangeschritten sind. Das gilt nicht nur, wie naheliegend, für die Praktische, sondern auch für die Historische Theologie; von beiden hat meine Disziplin zu lernen.

In der *Historischen Theologie* ist die Forderung nach einer „Geschichte der Frömmigkeit“ so alt wie die Thematisierung von Frömmigkeit als persönlicher, subjektiver Religion in ihrem Unterschied zu deren traditionellen Beständen und den institutionellen Formen, also spätestens seit Johann Gottfried Herder und Friedrich Schleiermacher. Gemeint war damit nicht nur eine Geschichte der „frommen Seele“ und ihre *Innerlichkeit*, sondern, und das scheint konfessionsspezifisch, eine Geschichte der *Ausdrucksformen* innerer Erfahrung. Das war vor allem dort der Fall, wo eine erfahrungstheologische Begründung dafür in Geltung stand, die soziale und historische Vermitteltheit von Frömmigkeit und die Innerlichkeit von Herz und Gewissen nicht gegeneinanderzustellen. Als Erlanger darf ich ein heute noch interessantes Beispiel einer solchen Kontextualisierung erwähnen: Werner Elerts „Morphologie des Luthertums“ (1931/32) – kein Wunder, daß Karl Barth von der „nicht genug zu verdammende(n) Morphologie“ sprach.<sup>17</sup> Natürlich sollte ich hier, in Marburg, vor allem die frömmigkeitsgeschichtlichen Arbeiten von Wilhelm Maurer und Wilfried Zeller rühmen, deren Bedeutung erst postum so recht klar wurde. Auch Friedrich Heilers 16bändige(!), zwischen 1921 und 1940 publizierte Sammlung „Aus der Geschichte der christlichen Frömmigkeit“, die der Forderung folgt, das „unmittelbar Religiöse“, das „Frömmigkeitsleben“ ins Zentrum der theologischen Arbeit zu stellen, wenn das bisherige Auseinander- und Gegeneinandertreten von orthodoxem Dogmatismus und liberalem Rationalismus aufhören sollte, konnte seinerzeit nicht viel ausrichten. Heilers anfängliche Meinung, „daß die Erforschung der christli-

<sup>16</sup> Erwin Fahlbusch, Art. Frömmigkeit, in: EKL 1, Göttingen 1986, 1396f., Zit. 1397.

<sup>17</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon 1938, 938.

chen Frömmigkeit ins Zentrum aller Theologie treten muß, daß sie allein die Voraussetzung für die Kirchen- und Dogmengeschichte wie die Grundlage für die Religionsphilosophie und Systematische Theologie bilden kann“,<sup>18</sup> konnte lange nur auf katholische Akzeptanz hoffen.

Die breitere Befassung mit Frömmigkeitsgeschichte ging von *profanhistorischen*, speziell germanistischen und latinistischen Initiativen aus. Sie wollten sich nicht der baren Selbstverständlichkeit entziehen, die Zeugnisse evangelischer Frömmigkeit bis hin zu den Leichenpredigten zu erforschen, die weit ins 18. Jahrhundert hinein den überwiegenden Anteil der literarischen Produktion überhaupt ausmachten. Auch die historiographische Wendung zur Alltags- und Mentalitätsgeschichte hat das Thema „Frömmigkeit“ unvermeidlich gemacht.<sup>19</sup> Die Theologen mußten sich darauf hinweisen lassen, daß sie wie selbstverständlich von der mittelalterlichen oder der monastischen Frömmigkeit, von der Bußfrömmigkeit, der Sakramentsfrömmigkeit oder der Laienfrömmigkeit der vorreformatorischen Zeit sprachen, dagegen fast gar nicht von einer evangelischen Frömmigkeit – sollte es eine solche etwa nicht gegeben haben? Wiederum ein Marburg entstammender Kollege, Bernd Jaspert, vermochte das Gegenteil mit einer ganzen Gruppe von Historikern als Forschungsgegenstand zu etablieren; mein Erlanger Kollege Berndt Hamm hat sogar den Begriff „Frömmigkeitstheologie“ in die reformationsgeschichtliche Forschung eingeführt, von dem ich aber nicht bestimmt weiß, ob er eine Antwort auf jene Frage oder vielleicht auch ihre Kritik darstellt.<sup>20</sup>

Die *Praktische Theologie*, die sich schon seit einer Generation auf den Wandel der Frömmigkeit in einer „weltlich“ gewordenen Welt eingestellt hat, benennt programmatisch „Frömmigkeit als theologisches Problem“ im Kontext der pastoralen und Wahrnehmung des Frömmigkeitswandels bei Laien und Pfarrern.<sup>21</sup> Dabei werden sowohl analytische Absichten wirksam, wie in den Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD seit 1972, als auch kybernetische; freilich auch unter dem Titel „gelebte Religion“ oder „evangelische Spiritualität“.<sup>22</sup> Die Entwicklung dokumentiert die Neuorientierung der Praktischen Theologie insgesamt, nicht zuletzt ihre Korrelation mit außertheologischen Disziplinen, die religiöse Praxis zum Gegenstand empirischer Forschung machen, vor allem mit der Religionssoziologie<sup>23</sup> und neuentens auch zur Religionspsychologie (wofür übrigens die angelsächsische und die skandinavische Religionspsychologie, etwa das Konzept der religiösen Rollenübernahme bei Hjalmar Sundén, eine ungebrochene Tradition aufzubieten hatten). In Deutschland erneuerte das

<sup>18</sup> Friedrich Heiler, *Aus der Geschichte der christlichen Frömmigkeit*, Bd. 1, München 1921, 3f.

<sup>19</sup> Programmatisch: Dieter Breuer, *Absolutistische Staatsform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literarhistorischer Sicht*, in: ders. (Hg.), *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit* (Chloe 2), Amsterdam 1984, 5-25.

<sup>20</sup> Bernd Jaspert (Hg.), *Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe*, Paderborn 1995; Berndt Hamm, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung*, in: ZThK 74, 1977, 464-497; seither in vielen Beiträgen; vgl. auch Gerhard Rubbach, *Theologie und Frömmigkeit. Versuch einer Standortbestimmung*, in: WuD 14, 1977, 115-126.

<sup>21</sup> Gert Otto, *Wandlung der Frömmigkeit. Eine Problemskizze*, in: ThLZ 90, 1965, 722-728; Robert Leuenberger, *Frömmigkeit als theologisches Problem*, in: ThPr 2, 1967, 110-118; Hans-Günter Heimbrock, *Frömmigkeit als Problem der Praktischen Theologie*, in: PTh 71, 1982, 18-32.

<sup>22</sup> Johannes Hansekmann/Dietrich Rössler, *Gelebte Religion. Fragen an wissenschaftliche Theologie und kirchenleitendes Handeln* (TEH 201), München 1978; EKD (Hg.), *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, Gütersloh/Göttingen 1979.

<sup>23</sup> Zu nennen sind hier v.a. Friedrich Fürstenberg, *Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem*, in: ASRel 8, 1959, 71-88; sowie (der soziologische Begleiter der Mitgliedschaftsstudien der EKD) Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964.



eine Konstellation, die sich, wiederum im Gefolge einer auswärtigen Entwicklung (in den USA), erstmals zu Beginn des 20. Jahrhunderts gebildet und schon seinerzeit die Forderung nach der Teilnahme der Theologie an einer analytischen Religionsforschung eingeschlossen hatte. Diese Konstellation scheiterte, vor allem wegen theologischer Verweigerung, in den zwanziger Jahren. Eine späte Frucht jener Initiativen sind die überaus materialreichen empirischen Untersuchungen von Werner Gruehn, die bis in die funzigere Jahre reichen, die seinerzeit allerdings völlig außerhalb der theologischen Interessen lagen und daher fast wirkungslos blieben.<sup>24</sup>

Vielleicht hängt es mit der früheren, fatalen Instrumentalisierung der Religionspsychologie durch apologetische Interessen der Systematischen Theologie zusammen, daß auch die neueste Religionspsychologie den Terminus „Frömmigkeit“ meist vermeidet und lieber „Religion“ oder „Religiosität“ sagt.<sup>25</sup> Sicherlich spielt auch eine Rolle, daß der Frömmigkeitsbegriff im Gefolge einer psychologisierenden Interpretation Friedrich Schleiermachers ausschließlich für das innere Erleben reserviert wurde, für die „rein subjektive Seite der Religion“, das „Gefühlsleben“ und die „fromme Gesinnung“ in ihrem „bewußten Gegensatz zur äußeren Observanz“ und zum „sittlich korrekten Verhalten“ – genau dies mache (erst) die moderne fromme „Persönlichkeit“ aus.<sup>26</sup> Auch die Forderung einer Frömmigkeitgeschichte geriet unter diesen Blickwinkel, wie der im übrigen wichtige Essay des Philosophen und Psychologen Hans R.G. Günther über die „Idee einer Geschichte der Frömmigkeit“ (1948) belegt. Im Rückgriff auf Schleiermacher und Johann Gottfried Herder meinte er: „Die ‘Geschichte der Frömmigkeit’ gehört zur ‘Geschichte der menschlichen Seele’. Die eine ist so ungeschrieben wie die andere.“<sup>27</sup>

Trotz oder wegen dieser personalistischen Engführung tat sich die *Systematische Theologie* mit dem Thema „Frömmigkeit“ am längsten schwer. Das führt auch eine der wenigen Ausnahmen vor Augen, Wolfgang Trillhaas’ „Religionspsychologie“ (1946). Ihre erweiterte Fassung, erschienen 1953 unter dem bezeichnenden Titel „Die innere Welt“, sagt nichts über die ethische und gar über die dogmatische Bedeutung ihrer Feststellungen. Trillhaas’ Artikel in der RGG<sup>3</sup> nennt Frömmigkeit ausdrücklich das zentrale Problem der Religionspsychologie, beschränkt den Terminus aber wiederum auf die „subjektive Seite der Religion“, auf das „Gefühlsleben“.<sup>28</sup> Der einschlägige Artikel der TRE enthält neben einem „religionsgeschichtlichen“ und einem „praktisch-theologischen“ immerhin auch einen ausführlichen

<sup>24</sup> Werner Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie*, Münster 1956, Konstanz 21960. Zur ursprünglichen Konstellation vgl. Volker Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, Gütersloh 1988; Christian Hennings/Erich Nestler (Hgg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie*, Frankfurt/M./Bern 1998.

<sup>25</sup> Das gilt für Autoren, die der evangelischen, und für solche, die der katholischen Theologie nahestehen, sowie für solche, die ohne theologische Bezüge arbeiten: Hans J. Fraas, *Die Religiosität des Menschen*, Göttingen 1990; Bernhard Grom SJ, *Religionspsychologie*, München/Göttingen 1992; Helfried Moosbrugger u.a. (Hgg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten*, Münster/New York 1996.

<sup>26</sup> So Otto Baumgarten, Art. Frömmigkeit. 1a (Wesensbestimmung), in: RGG<sup>2</sup> 2, 1928, 811f., zit. 812; Art. 1b stammt von Gerardus van der Leeuw (812f.), 2 (Frömmigkeitstypen) von Werner Gruehn (813-816). Während dieser Art. auch auf „Religiosität“ und „Religion“ verweist, enthält RGG<sup>1</sup> diese Artikel („Religiosität“ von Otto Baumgarten, Bd. 4, 1913, 2223), aber keinen Art. „Frömmigkeit“!

<sup>27</sup> Hans G. R. Günther, *Idee einer Geschichte der Frömmigkeit* (SGV 190), Tübingen 1948, 8; der Verf. hat sich nochmals geäußert im Art. Frömmigkeit 5, in: RGG<sup>3</sup>, 1162f.

<sup>28</sup> Wolfgang Trillhaas, Art. Frömmigkeit 1-4, in: RGG<sup>3</sup> 2, 1958, 1158-1162, zit. 1158.

„systematisch-theologischen“ Abschnitt: Er ist von einem Praktischen Theologen verfasst.<sup>29</sup> Das ist alles andere als verwunderlich, üben sich doch auch noch solche neueren Dogmatiken im Verzicht, die, wie Gerhard Ebeling, sich bewußt mit der „Sprache des Glaubens“ und dies stets im Zusammenhang von „Glaube und Leben“ befassen oder die dem Religionsbegriff wieder ganz prinzipielle Bedeutung zumessen, wie Wolfhart Pannenberg, oder die, wie für Wilfried Härle schon erwähnt, die „Lebensbewegung“ und „Lebenspraxis“ des Glaubens in einem „lebensweltlichen“ Kontext zu beschreiben suchen und die gelegentlich sogar „im Rahmen reformatorisch verantworteter Frömmigkeit“ argumentieren.<sup>30</sup>

Lichtblicke in dieser unklaren Lage kann ich erneut und dankbar mit dem Namen Marburg verbinden. Hans-Martin Barth hat schon in den achtziger Jahren neben dem Begriff „Spiritualität“ den der „Frömmigkeit“ systematisch in Gebrauch genommen, nämlich in der Unterscheidung und Verknüpfung von Streit (!) und Frömmigkeit angesichts der vielfältigen Ausdrucksformen des einen Glaubens.<sup>31</sup> Dann ist hier Carl Heinz Ratschows zu gedenken, dem seit langem wichtigsten Votanten für die analytische, speziell für die religionswissenschaftlich belehrte Wahrnehmung gelebter Religion auch in der Systematischen Theologie. Er hat den schon früher gebrauchten Begriff in anspruchsvoller Redefinition im neuen EKL<sup>3</sup> untergebracht, wo der Artikel „Frömmigkeit“ zwar „praktisch-theologische Überlegungen“, aber noch immer keinen systematisch-theologischen Abschnitt, sondern bloß eine „theologiegeschichtliche Übersicht“ enthält – eben von Ratschow. Sie ist in Wahrheit ein kleines Programm, das denn auch in eine kategoriale Bestimmung des Begriffs mündet: „Frömmigkeit heißt Lebensgestalt des Glaubens aus und vor Gott“.<sup>32</sup> Das entscheidende Wort: *Lebensgestalt*. Denn wenn es etwas gibt, worin die am Thema arbeitenden kulturwissenschaftlichen Disziplinen inzwischen übereinkommen, dann darin, daß es sich bei Frömmigkeit nicht um ein Phänomen des religiösen *Innen* oder aber des ethischen *Außen* handelt, sondern um ein Phänomen der *Vermittlung* von Religion und Sittlichkeit: eine Vermittlung, die daher in einer individuellen, doch stets in Wechselbeziehung mit sozialer Praxis sich ausbildenden und verändernden Lebensgestalt existiert. Es ist zumal die *Lebensgeschichte* von Personen in ihrer Verflechtung mit und Sonderung von anderen Lebensgeschichten, in der „Frömmigkeit“ als eine spezifische, irreduzible Form kultureller Rezeptivität und Produktivität gegenwärtig und wirksam ist. Die lebensgeschichtlich sich ausbildende und jeweils darstellende Identität tritt in ihrem religiösen Aspekt plastisch zutage als Lebensgestalt, in beziehungsreicher Einheit, aber auch geprägt von den Veränderungen und Brüchen, die sich in diese Lebensgeschichte einschreiben. Als Lebensgestalt ist Frömmigkeit ein Phänomen von Religion, das nicht nur vielen Religionen gemeinsam sein kann, sondern zugleich jeweils

<sup>29</sup> *Manfred Seitz*, Art. Frömmigkeit II, in: TRE XI, 1983, 674-683; die Überschneidungen mit dem praktisch-theologischen Artikel, vom Fachvertreter *Friedrich Wintzer* verfaßt, ebd. 683-688, sind daher verzeihlich.

<sup>30</sup> *Härle* (Anm. 8), 374.

<sup>31</sup> *Hans-Martin Barth*, Streit um die Frömmigkeit (1986), in: *ders.*, Begegnung wagen - Gemeinschaft suchen, Göttingen 2000, 141-158; *ders.*, Auf dem Weg zu ökumenischer Frömmigkeit. Von der Konvergenz zur Interdependenz (1991), in: aaO, 244-260.

<sup>32</sup> *Carl Heinz Ratschow*, Art. Frömmigkeit 2, in: EKL<sup>3</sup> 1, 1986, 1397-1400, zit. 1400; vgl. *ders.*, Von der Frömmigkeit. Eine Studie über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, in: *ders.* (Hg.), Ethik der Religionen, Stuttgart u.a. 1980, 11-77.

bestimmte Religionsgemeinschaften kennzeichnet und jeweils individuell bestimmte Religion zur Darstellung bringt.

#### 4 Läßt sich „Frömmigkeit“ substantiell bestimmen?

Ein Plädoyer für die Rehabilitation des Begriffs „Frömmigkeit“ in der Systematischen Theologie muß sich zu den Veränderungen ins Verhältnis setzen, die den ursprünglichen, reformatorischen Begriff heute mitbestimmen. Nicht wenige dieser Veränderungen stehen der Annahme entgegen, man könne von „Frömmigkeit“ nicht nur als anthropologischer Funktion, sondern auch als substantiellem Gehalt, als binnenperspektivisch religiös bestimmter Lebensgestalt sprechen. Ich möchte gleichwohl zeigen, daß dies nicht unmöglich ist und auch für die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ einen guten Sinn macht.

Zur Vorsicht rät schon die alltagssprachliche Veränderlichkeit und die gegensätzliche affektive und moralische Besetzbarkeit der Terminologie, letzteres im Unterschied zumal zur Terminologie von „Glauben“. Bedenklich stimmen muß auch die subjektivistische und emotionale, ja sentimentale Engführung, die „Frömmigkeit“ seit dem Aufkommen religiöser „Empfindsamkeit“ im 18. Jahrhundert kennzeichnet; es bedeutete oft die Aufweichung oder gar Auflösung der christlich-religiösen Bestimmtheit. Dafür stehen nicht nur neue Ausdrücke wie „Naturfrömmigkeit“ oder „Weltfrömmigkeit“, sondern auch die solenne poetische Definition Johann Wolfgang von Goethes: „In unsers Busens Reine wogt ein Streben, / Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten / Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, / Enträtselnd sich den ewig Ungenannten; / Wir heißen's: fromm sein! - Solcher sel'gen Höhe / Fühl ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe“.<sup>33</sup> Die Korrektur eines solchen, substantiell indifferenten Frömmigkeitsbegriffs durch Schleiermacher – die Ausarbeitung seiner Transzendentalität einerseits, die Analyse seiner Realität als praktische Bildung der Persönlichkeit im Kontext einer frommen Gemeinschaft andererseits – ist durch die gleichzeitig einsetzende weltanschauliche Reduktion des Phänomens (auf Wissen oder Tun) um ihre Wirkung gebracht worden.

Nicht gering muß man ferner veranschlagen, daß „Frömmigkeit“ ein *deutsches* Wort ist. Beim Übersetzen muß man auf drei lateinische Stämme rekurren: *pietas* (*piety, piété*), *devotio* (*devoutness, dévotion*), *religio* (*religiosity, religiosité*). Wofern sprachliche Äquivalenz als Kriterium der wissenschaftlichen Brauchbarkeit eines Begriffs gilt, da hat 'Frömmigkeit' schlechte Chancen. In der Tat ist der deutsche Wortstamm mit keinem der drei Stämme verwandt, sondern mit *primus* im Sinne von *praestans*, und er bedeutet daher im Alt-, Mittel- und noch im Frühneuhochdeutschen soviel wie nützlich, förderlich oder, auf Personen angewandt, die moralische Eigenschaft rechtschaffen, tüchtig, verlässlich. Erst Martin Luthers Bibelübersetzung hat „fromm“ und „Frömmigkeit“ in die religiöse Sprache übertragen, indem sie diese Wörter für das rechte, angemessene Verhältnis des Menschen zu Gott gebraucht, also für Gottesfurcht, Gottesverehrung, Gottesdienst. Da diese Metaphorá über die ethische Analogie des Rechten und der Gerechtigkeit vermittelt ist, wurde die bisherige moralische Bedeutung nicht einfach gegenstandslos; sie konnte weiterhin sogar auf Gott angewandt werden.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Trilogie der Leidenschaft, (Marienbader) Elegie, 1823.

<sup>34</sup> Vgl. Johann Heermann, O Gott, du frommer Gott, EG 495; Paul Gerhardt, „...der fromme Menschenhüter, EG 446, 1. Vgl. Waldtraut I. Sauer-Geppert, Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied, Kassel

Die verbreitete Behauptung ist nicht richtig, der reformatorische Frömmigkeitsbegriff habe schnell eine Entweltlichung erfahren, weil er um die ethische Komponente bereinigt und auf individuell-emotionale Innerlichkeit eingeeengt worden sei. Das stimmt weder für die orthodoxe Forderung der *praxis fidei* noch auch für die pietistische Forderung der *praxis pietatis*, es stimmt nicht einmal für die aufklärerische Verknüpfung von „Gottseligkeit“ und „Besserung“ im wirklichen, gewöhnlichen Leben.

Ein weiteres Bedenken könnte sich an dem Tatbestand entzünden, daß es zu „Frömmigkeit“ seit dem 18. Jahrhundert ein Äquivalent gibt: „Religion“, nämlich in der nicht mehr (nur) öffentlich-rechtlichen Bedeutung des Wortes, sondern in seiner (seit den staatlichen Toleranzgesetzen auch öffentlich-rechtlich zugrundegelegten) anthropologischen Bedeutung. So verändert, wurde dieser Begriff bekanntlich um 1700 zur Begründung einer interkonfessionellen Hermeneutik in die dogmatische Prinzipienlehre aufgenommen; der etwa gleichzeitige Neologismus „Religiosität“ ist ebenfalls ein konfessionsübergreifender Ersatz für „Frömmigkeit“ als binnenperspektivisch gebrauchtem Wort. Daß die neuen Wörter dem alten den Rang abgelaufen haben, liegt auch an der methodischen Stellung der empirischen Religionswissenschaften und der Religionsphilosophie im Gegenüber zur Theologie: der *Außensicht* auf die Phänomene von Religion im Unterschied zu deren *Binnensicht*. Wenn man diese Polarität von Außen- und Binnensicht nicht wiederum theologisch nivellieren will – und das sollte eigentlich für ein Mißverständnis des theologischen Rekurses auf „Offenbarung“ gelten –, dann ist „Religion“ usw. gerade kein Argument für den theologischen Verzicht auf „Frömmigkeit“, im Gegenteil. Theologisch erfordert ist dann allerdings, daß der Begriff „Frömmigkeit“ zu „Religion“ stets neu in ein bestimmtes Verhältnis des Zusammenhangs und des Unterschieds gesetzt wird.

Nun gibt es, wie schon berührt, auch für eine engagierte Bezeichnung religiöser Praxis eine Alternative: „*Spiritualität*“. Dieser Ausdruck hat seinerseits, als *vita spiritualis* und als *spiritualité*, eine ehrwürdige Tradition in der vorreformatorischen und tridentinischen Frömmigkeitsgeschichte. Inzwischen ist er im ökumenischen Sprachgebrauch wohl vorherrschende Bezeichnung für die vielfältigen Formen lebendiger, neuer oder wieder neu entdeckter Frömmigkeit; er hat sich so auch in der evangelischen Theologie eingebürgert. Doch sind beide Termini hinreichend äquivalent? Nicht nur der Gebrauch von „Spiritualität“ auch in der *Esoterik*, in sehr weit gehender inhaltlicher Unbestimmtheit und opportuner Unbestimmbarkeit, legt diese Frage nahe, sondern noch mehr die hierin wiederum liegende religiöse *Bestimmtheit*. Problematisch ist dabei allerdings nicht schon die „mystische“ Konnotation. Denn daß auch die evangelische Frömmigkeit durch lange Zeit auch in meditativen und mystischen Formen gelebt wurde, und bewußt als evangelische, diese Erinnerung ist inzwischen der Wirkungsgeschichte Albrecht Ritschls abgerungen und wird zurecht auch für eine evangelische Frömmigkeit heute in Anspruch genommen.<sup>35</sup> Ein Ungleichmaß der beiden Termini könnte aber in der *Intentionalität* der jeweils bezeichneten Praxis liegen. „Spiritualität“ akzentuiert im aktuellen Wortgebrauch nicht nur die Erfahrung des Geistwirkens, sondern vor allem dessen Pluriformität im individuellen und gemeinschaftlichen Leben und seine

1984; *Elke Axmacher*, Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zu Theologie, Frömmigkeit und geistlicher Dichtung im 17. Jahrhundert, Tübingen 2000.

<sup>35</sup> Vgl. *Horst Reller/Mansfred Seitz*, Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Zum Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik, Göttingen 1980.

Universalität in der Überschreitung institutioneller und dogmatischer Grenzziehungen; das ändert möglicherweise die Richtung und den Gehalt des jeweiligen religiösen Vollzugs. Die mit „Spiritualität“ gemeinte lebensweltliche Kontextualisierung und Überschreitung ekklesialer Gemeinschaftsformen eröffnet sicherlich vielfältige soziale Handlungs- und kulturelle Gestaltungsmöglichkeiten. Doch könnten damit auch substantielle Veränderungen des reformatorischen Begriffs der Frömmigkeit einhergehen. So ist es bedenklich, wie weit etwa die im Namen von „Spiritualität“ vorgebrachte Kritik an der übertriebenen „Bußfrömmigkeit“ reformatorischer Provenienz<sup>36</sup> in die reformatorische Rechtfertigungslehre hineinreicht. Der Wechsel von „Frömmigkeit“ zu „Spiritualität“ betrifft dann nicht bloß Worte, sondern auch Sachverhalte; man hat sogar von einem „Paradigmenwechsel“ gesprochen.<sup>37</sup>

Daher sei der Blick noch einmal zurückgewendet auf die Einführung der religiösen Rede von „Frömmigkeit“ durch Martin Luther, in der Annahme, daß sie im Zusammenhang steht mit der von ihm geübten und vertretenen religiösen Praxis. Wenn man unterstellen darf, daß diese sich (nicht ausschließlich aber pointiert) vor allem in der reformatorischen *Rechtfertigungslehre* artikuliert hat, dann sieht man sogleich, daß die semantische Neuerung einen spezifischen religiösen Sinn zur Geltung bringt. Umgekehrt, will man nicht Böswilligkeit dafür verantwortlich machen, daß die evangelische Theologie hinsichtlich der Frömmigkeitsgestalten reformatorischen Glaubens so geringe Sehkraft aufweist, dann darf man vermuten, daß in der Reformation selbst Gründe dafür liegen, sowohl „daß Frömmigkeit nicht zum selbständigen theologischen Thema wurde, wie dafür, daß ihr gleichwohl zentrale Bedeutung zukommt“.<sup>38</sup> An Luthers Rede von „Frömmigkeit“ ist schon für den Bibelleser einiges auffällig.

Zum einen verbindet Luthers Bibelübersetzung die *ethische* Herkunftsbedeutung von „fromm“ und eine neue, das Gottesverhältnis betreffende, insofern spezifisch *religiöse* Bedeutung. Das Wort steht sowohl für erwünschtes, richtiges menschliches Verhalten, z.B. als Name für die Geliebte (Hld 5, 2), als Charakterisierung des treuen Knechts (Mt 25, 21) oder auch dafür, daß nicht jegliches Verhalten „frommt“ (1. Kor 6, 12). Es steht aber auch für das richtige Verhalten, sofern es „vor Gott“ gefordert, genauer: von Gottes Zuspruch „Ich bin der Herr dein Gott“ nicht nur gefordert, sondern zugleich eröffnet wird; so wird es z.B. Abraham, Hiob und Jesus von Nazareth prädiert (Gen 17, 1; Hi 2, 3 u.ö.; Lk 23, 47). Es handelt sich hier also um den Glauben, um die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (Röm 3, 21f.; zu Abraham 4, 1ff.). Der theophore, daher beides vermittelnde Begriff „Gerechtigkeit“ begründet zugleich eine überaus spannungsreiche und spannungserzeugende Unterscheidung: zwischen der Frömmigkeit als menschlichem Werk und dem Glauben als von Gott selbst geschenkte Erfüllung des Ersten Gebotes. Im Zuge der Kritik an der zeitgenössischen Frömmigkeit macht Luther den Unterschied auf zwischen „frommer Mann“, was eine löbli-

<sup>36</sup> *Wolfhart Pannenberg*, *Christliche Spiritualität*, Göttingen 1986, 5ff.; vgl. auch *Fulbert Steffensky*, *Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag*, Stuttgart 1984. Eine sehr bedenkenswerte Gegenkritik an Pannenberg um Anschluß an Karl Holls Lutherdeutung formuliert *Elke Axmacher*, *Fromm aus Glauben. Überlegungen zu einem theologischen Begriff von Frömmigkeit*, in: *Jaspert* (Anm. 20), 65-78.

<sup>37</sup> *Erwin Fablbusch*, *Spintualität statt Frömmigkeit? Bemerkungen zu einem zeitgenössischen Paradigmenwechsel*, in: *MdKI* 41, 1990, 114-117; *ders.*, Art. *Spiritualität*, in: *EKL*<sup>3</sup> 4, 1996, 402-405. Zur Kritik vgl. auch *Friedrich Mildenerger*, *Evangelische Spiritualität. Bemerkungen zur Studie einer Arbeitsgruppe der EKD* [Anm. 22], in: *ZEE* 25, 1981, 309-316.

<sup>38</sup> *Dietrich Rössler*, *Fromm sein als Protestant*, in: *EvKomm* 11, 1978, 10.

che „Gottesgabe“ bezeichnet, und dem „Christ“, dem Namen für ein „Gotteskind“; gelegentlich wird „menschliche Frömmigkeit“ sogar als „eitel Gotteslästerung“ disqualifiziert. Es handelt sich sichtlich um den Unterschied und, je nach Situation, den Gegensatz von (auch religiös) motiviertem Verhalten, von *opera (bona)* und von Glauben im Sinne der *fides justificans*. In Luthers neuem Begriff von „Frömmigkeit“ bringt sich das Ungleichmaß von Tun und Gottesverhältnis in der Redeweise zur Geltung, „daß also dieses Leben nicht eine Frömmigkeit ist, sondern ein Fromnwerden, nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nicht ein Wesen, sondern ein Werden...“.<sup>39</sup>

Das gegenläufige Beieinander menschlichen Handelns und göttlichen Tuns in der evangelischen „Frömmigkeit“ verleiht dieser nicht nur einen eigenartigen Werde-Charakter, sondern, und das ist die andere Auffälligkeit in Luthers Sprachgebrauch, verleiht ihr auch auf der Ebene menschlichen Verhaltens eine spannungsreiche Doppelheit. Die Intentionalität dieser Frömmigkeit ist keine einheitliche Bewegung, sondern besteht in der Spannung zweier *gegenläufiger* Bewegungen. Diese Bewegungen können auch separat benannt werden, z.B. mit „Gottesfurcht“ oder „*pietas*“ einerseits, mit „Heiligung“ oder „neues Leben“ andererseits. Der Ausdruck „Frömmigkeit“ spannt beide aber als Gleichzeitigkeit eines Lebensvollzuges zusammen. Es sind, wie oft beobachtet, die Bewegung nach Innen, ins Gewissen, in das Reden des Herzens mit Gott einerseits, die Bewegung nach Außen, in „Stand und Beruf“, zum Nächsten, in das Kommerzium mit der Welt andererseits.<sup>40</sup> Hier tritt eine durchaus bestimmte Struktur religiöser Praxis zutage. Sie besteht darin, daß das religiöse Bei-sich-Sein und das ethische Bei-sich- bzw. Beim-andern-Sein sich in beweglicher Spannung halten – und dies deshalb, weil auch im religiösen Bei-sich-Sein als solchem eine Differenz gesetzt ist und immer neu aufgespannt wird. Die im rechtfertigenden Glauben (*in me*) bejahte Differenz zwischen *extra me* und *in me*, zwischen dem Grund meines Glaubens in Jesus Christus und meinem höchsteigenen, aber eben derart begründeten Glauben.

Von der steten Erneuerung dieser Spannungen im Lebensvollzug „Frömmigkeit“ hängt ihre Lebendigkeit ab. Nur so sind und bleiben ihre Pole, die religiöse *fiducia* und die ethische *experientia*, was sie sein sollen: freie, von religiösen Traditionen und Institutionen geförderte, aber nicht beschwerte Innerlichkeit und freie, von moralischen Normen und Instanzen unterstützte, aber nicht beschwerte Sittlichkeit. Solange diese Struktur am Leben erhalten wird, bleibt die Frage gegenstandslos, in welchem Ableitungsverhältnis das „fromme“ Verhalten zum „rechtfertigenden“ Glauben steht. Ohnehin sind kausale, es sind aber auch konsekutive Vorstellungen fehl am Platz: Frömmigkeit „folgt“ nicht oder „ergibt“ sich nicht aus diesem Glauben. Dieser Glaube widerfährt vielmehr seinerseits stets im Horizont von gelebter Frömmigkeit, auch wenn er diese Lebensgestalt, als menschliches Verhalten, stets zugleich kritisch distanziert. Wegen ihrer Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit am Ort individueller Lebenserfahrung können „Glaube“ und „Frömmigkeit“, sowohl in der frommen Praxis als auch in ihrer Reflexion, nur nach Grund und Begründetem, *ex post* also, differenziert werden.

Ein evangelischer Begriff von Frömmigkeit, der die normative und die analytische Aufgabe der Systematischen Theologie hinreichend aufeinander bezieht, meint mehr und anderes als die christliche *Lebensbegründung* im rechtfertigenden Glauben, mehr und anderes aber

<sup>39</sup> Martin Luther, Grund und Ursach..., 1521, WA 7, 337; weitere Belege bei Walter Sparr (Hg.), Frömmigkeit als Thema der Systematischen Theologie, Gütersloh 2001.

<sup>40</sup> Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20ff.

auch als die christliche Lebensführung nach dem Liebesgebot. „Frömmigkeit“ meint vielmehr die gewordene und weiterhin werdende Lebensgestalt von Christen und Christinnen, eine Lebensgestalt, in welcher religiöse *vita passiva* und sittliche Aktivität *coram hominibus* als ein und dasselbe Leben erscheinen, in welcher sie *coram Deo* jedoch angemessenen unterschieden sind und bleiben.

### 5 Evangelische Frömmigkeit als ein Sein des Christentums

Dieser Frömmigkeitsbegriff ist ein partikularer, der reformatorischen Gestalt des Christentums angehöriger Begriff. Es handelt sich um die *Selbstbezeichnung* der Lebensgestalt desjenigen christlichen Glaubens, der im Gefolge der Reformation des 16. Jahrhunderts als ‚rechter‘ christlicher Glaube redefiniert wurde. Mein Vorschlag, diesen Begriff zu rehabilitieren, zielt eben deshalb keineswegs darauf ab, die Terminologie „Religion“ zu verdrängen, ebensowenig darauf, die Rede von „Spiritualität“ zu disqualifizieren. Im Gegenteil, eine *analytische* Situation ist sehr fruchtbar, in der man solche Begriffe ausprobieren und sich in wechselseitiger Konkurrenz gegenseitig kritisieren lassen kann. Und selbstverständlich läßt sich auch evangelische „Frömmigkeit“ in einer zunächst heuristischen Außenperspektive als „Religiosität“ oder „Spiritualität“ beschreiben. Als binnenperspektivisch gebrauchter, substantieller Begriff beansprucht er jedoch, daß seine Zugehörigkeit zu einem *bestimmten* religiösen Verhalten durch den Beobachter zur Kenntnis genommen wird. Dann vermag dieser Begriff nicht zuletzt seinerseits auf substantielle oder normative Implikate der Beobachterfrage nach „Religion“ oder „Spiritualität“ aufmerksam zu machen. Es wäre kontraproduktiv, dies um einer idealen Neutralität willen verhindern zu wollen, tatsächlich aber eigene blinde Flecke zu immunisieren, anstatt die sich nun eröffnenden Identifikations- und Differenzierungsmöglichkeiten kritisch und selbstkritisch zu handhaben.

Wenn man als evangelischer Theologe die klassisch-moderne Frage nach dem „Wesen des Christentums“ aufnimmt, dann sollte man mit einem evangelischen Begriff von „Frömmigkeit“ antworten. Dieser Begriff, der allerdings weit über die Mitgliedschaft der historisch überlieferten evangelischen Kirchen hinausreicht, unterscheidet evangelisches Christentum von anderer christlicher Religionspraxis oder von andersreligiöser Spiritualität, erlaubt aber nichtsdestoweniger, es mit „Christentum“ im ganzen und „Religion“ überhaupt in ein bestimmtes Verhältnis der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit zu setzen. Das derart konkret bestimmte „Wesen des Christentums“ ist weder eine immer und objektiv gültige „Sache“ noch auch ein immer nur subjektives „Erlebnis“; es besteht vielmehr in der *Analogizität religiöser Lebensgestalten*. Die Analogans dieser Frömmigkeiten ist aber ein von ihnen verschiedenes und einheitliches „Wesen“; auch der Grund, als dessen (je besonders) Begründetes sie allerdings allesamt existieren, ist keine solchen „Wesen“. Die Analogie liegt vielmehr in der jeweils in ihnen vollzogenen und durch sie selbst dargestellten *Vermittlung* von Subjektivem und Objektivem, von Aktivität und Passivität, von Ethik und Religion.

Die Formel „Wesen des Christentums“ wird in der Perspektive evangelischer Frömmigkeit freilich nicht überhaupt obsolet. Sie wird aber als weltanschauliche, nämlich in ihrer prinzipiellen, zentralperspektivischen und atemporalen Ambition korrigiert. So hat beispielsweise schon Alfred Loisy gegen die Annahme einer „Idee“ hinter oder über den raumzeitlichen Erscheinungen und Entwicklungen eingewandt, daß sie stets auf Kosten der Viel-

falt des Individuellen als solcher, das heißt des Ganzen im Sinne der „Fülle“ gehe.<sup>41</sup> Die unerkannte oder doch nicht verantwortete Modernität der Formel besteht in einem Spiritualismus, man könnte auch sagen: in einer platonisierenden Geistmetaphysik, die das *esse*, richtiger: das *feri* vom Christentum zu einer *essentia*, zu einem *eidos* des Christentums zu homogenisieren sich erbötig macht. Die Formel wird jedoch in dem Maße auch in der Perspektive evangelischer Frömmigkeit akzeptabel, in dem das in Zeiten historischer Distanz- und religiöser Pluralitätserfahrungen zurecht starke Motiv, nach ‘dem’ Christentum zu fragen, seiner eigenen normativen Bedingungen bewußt bleibt - Harnacks Konstruktion eines „Evangelium im Evangelium“ verdeckt das eher; da behält Leo Baeck recht, der seinerzeit Harnack statt der gewählten Formel den Titel „mein Christentum“ empfahl.<sup>42</sup>

Nun, auch in der Rückschau dürfte Harnacks eigenes Christentum als eine individuelle Gestalt einer tatsächlich viele Individuen prägenden Gestalt des Christentums erscheinen. Daß es sich nicht um evangelische Frömmigkeit handelt, müßte erst noch gezeigt werden. Für eine solche Prüfung, die hier nicht ansteht, die aber in Gestalt der Selbstprüfung unabweislich ist, können nach dem Gesagten wenigstens drei Kriterien<sup>43</sup> aufgeboten werden.

Mit evangelischer Frömmigkeit hat man es (1) möglicherweise zu tun, wenn die „Art“ von Menschen<sup>44</sup> eine Entsprechung von verborgenem *Innen* und leibhaftem *Außen* glaubwürdig macht. Diese Entsprechung läßt sich ablesen am Verhältnis von religiöser Praxis und ethischer Praxis; von individuellem Für-sich-Sein („...niemand untertan“) und sozialer Solidarität („...jedermann untertan“); auch am Verhältnis der kognitiven Glaubensgehalte eines Menschen und seiner Weltanschauung, d.h. der lebensgeschichtlich ausgebildeten Sicht der Wirklichkeit als bedeutend oder sinnhaft, also an der Realisierung der individuell und kulturell jeweils möglichen Bildungsfähigkeit in einem religiösen Synkretismus, dessen Bildungsregeln christliche sind.<sup>45</sup>

Mit evangelischer Frömmigkeit hat man es (2) wohl zu tun, wenn die physiognomische *Einheit* der genannten Entsprechungen von Innen und Außen den *Verweisungscharakter* dieser Entsprechungen nicht aufhebt, d.h. wenn die Frömmigkeit an sich selbst eine *Differenz* vollzieht. Diese „Signatur der Entzweigung“<sup>46</sup> wird kenntlich etwa an der Äußerung des Bewußtseins der Differenz zwischen Glauben als eines (selbst-)erfahrbaren Aspektes von *Frömmigkeit* (hierzu gehört unausbleiblich die Anfechtung) vom *Glauben* im Sinn der *fiducia*, beispielsweise in dem der *vita passiva* nahen meditierenden, betenden „Hören“. Vielsagend ist auch ein produktiver Umgang mit der sich immer wieder erneuernden Differenz zwischen *individueller* Frömmigkeit und der frommen *Gemeinschaft*, einer Institutionalität, deren hermeneutische Selbstverpflichtung zwar christliche Frömmigkeit überliefern und einüben kann

<sup>41</sup> Nachweis und Literatur bei *Rieske Braun* (Anm. 3), 484.

<sup>42</sup> *Harnack*, WdC, 62; zu Baeck siehe *Rieske Braun* (Anm. 3), 485.

<sup>43</sup> Eine anders fokussierte, aber m. E. gleichsinnig begründete Kriterienliste stellt auf auch *Hans Martin Barth*, *Gemeinsam im Glauben und in der Liebe wachsen. Kriterien evangelischer Frömmigkeit* (1990), in: ders. (Anm. 31) 317-336, hier 328ff. Auch mit dem Ansatz von *Axmacher*, *Fromm aus Glauben* (Anm. 36), gehe ich einig, finde ihn nur nicht weit (und risikoreich) genug entfaltet.

<sup>44</sup> Die Bezeichnung dieser „Art“ ist eine eigene Frage: Physiognomie, Habitus, Ethos, Stil? Zum letzteren Begriff vgl. *Hans-Martin Barth*, *Protestantismus als Lebensstil? Anmerkungen zur reformatorischen Spiritualität*, in: *US* 38, 1983, 23-32; *Dietrich Korsch*, *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*, Tübingen 1997, 1 ff. 127 ff.

<sup>45</sup> Vgl. *Walter Sparr*, *Art. Synkretismus VI. Dogmatisch*, in: *TRE* XXXII, 2001, 552-556.

<sup>46</sup> *Rössler* (Anm. 38), 20.



und soll, die aber nicht das Widerfahrnis des Glaubenkönnens hervorzubringen sich anmaßt. Hierher gehört auch der Überschuß der *Erfahrungen*, die sich der Frömmigkeit verdanken (und die diese wiederum fortentwickeln), über das jeweils reflexiv ausgebildete und auch praktisch leitende Frömmigkeits*bild*, also der Umgang mit der Differenz zwischen Frömmigkeit und theologischer Normativität.

Mit evangelischer Frömmigkeit hat man es (3) sehr wahrscheinlich zu tun, wenn die Ausrichtung des Frommen auf *Gott* und seine Ausrichtung auf die *Welt* sich nicht ineinanderschoben, wenn vielmehr seine Bewegung auf *Identifikation* hin und seine Bewegung hin auf *Differenz* sich gegenseitig in einem *Fließgleichgewicht* halten. Ein solches Fließgleichgewicht kann (und muß auch) inszeniert werden, vor allem im Gottesdienst, der, wenn die Bitte um die Realpräsenz des Heiligen erfüllt wird, jeweils die Grenze zwischen Innen und Außen 'des' Christentums zieht. Ein solche liturgische Selbstverpflichtung kann jedoch nur Erwartung inszenieren, nicht aber Frömmigkeit mitteilen; erst die im Glauben erfüllte Bitte um Gottes Gegenwart unter und in uns begründet und pflegt Frömmigkeit. Ein Urteil über den evangelischen Charakter von Frömmigkeit läßt sich daher nur von Zeit zu Zeit und in der Bildungslogik des „fromm werden“ formulieren.

Evangelische Fromme werden sich in ihrer lebensgeschichtlichen Selbsterzählung die Freiheit nehmen (sie *haben* sie), einer solchen Einschätzung zuzustimmen – oder auch nicht. Denn daß er ein frommer Mensch sei, wird jedenfalls ein evangelischer Christ niemals von sich selbst sagen. Allenfalls werden andere sagen: „Wahrlich, dieser ist ein frommer Mensch gewesen...“. Sie entsprechen einem „Wesen“ des Christentums in dem Maße, in dem ihre Frömmigkeit ihnen nicht ihr selbst verdankten, aber in ihr besonders gegenwärtigen Grund als solchen sein und darstellend zuläßt. Kennzeichnet ein solches gelassenes Gottvertrauen nicht gerade „Harnacks Christentum“?