
Walter Sparn

Frömmigkeit: Christliche Spiritualität im Kontext säkularen Ethos'

I. Der Ort des Themas: Hand, Herz, Gesicht

Der Zusammenhang von Spiritualität und ethischer Erziehung ist an sich ganz fraglos. Es ist zunächst selbstverständlich, dass Spiritualität und menschliches Verhalten eng verknüpft sind, wenn wirklich von Spiritualität die Rede ist, von religiöser Praxis, in welcher ein Mensch sich mit dem ihn tragenden göttlichen Grund seines Lebens verbunden weiß und dies symbolisch und praktisch vollzieht. Je deutlicher dieser Grund den aus ihm lebenden Menschen auch als verantwortlich handelndes Wesen beansprucht, etwa in Weisungen oder Geboten, desto enger ist das Verhalten jenes Menschen in der Welt mit seinem Verhalten Gott gegenüber verknüpft. Diese beiden Ausrichtungen sind dann nur verschiedene Horizonte ein und desselben Lebens; jede Tat ist auf Gott hin und ist auf die Mitmenschen oder Mitgeschöpfe hin ausgespannt: Sie hat eine religiöse und eine ethische Dimension.

Der nahe und einfache Zusammenhang zwischen Spiritualität und Ethos lockert sich und wird vielfältig, wenn er nicht, wie bisher unterstellt, in Personalunion verkörpert und gelebt wird. Der Bezug von Spiritualität und ethischer Erziehung ist schon viel weniger fraglos. Denn es handelt sich ja um die Erziehung anderer Menschen, zumal der jüngeren Generation; und da müssen mehr und andere Kriterien berücksichtigt werden als diejenigen, die für den Erzieher selbst gültig und klug sind. Insbesondere sollen diese Jünger zu verantwortlich handelnden Menschen gebildet werden, ohne dass dies zugleich ihre religiöse Selbstbestimmung behinderte oder gar ausschliesse. Gewiss gibt es ein legitimes Interesse daran, dass ethische Erziehung zugleich religiöse Erziehung ist, d.h. an den Normen und Werten sich orientiert, die in der Religiosität des Erziehers impliziert sind (und in der Tat: religiös oder weltanschaulich neutrale Erziehung gibt es nicht). Trotzdem muss religiöse Erziehung auf die eigene, frei angenommene und persönlich ausgebildete Spiritualität des Zöglings abzielen. Religiöse und ethische Erziehung können, anders gesagt, nicht einfach symmetrisch betrieben werden.

Der nichtlineare Zusammenhang von Spiritualität und ethischer Erziehung kompliziert sich nun noch mehr, wenn die religiöse und kulturelle Welt, in der ethische Erziehung sich vorfindet, so vielfältig und vielspältig geworden ist wie die unsrige. In unserer gegenwärtigen Lebenswelt gibt es bekanntlich, und das gewiss auf lange Zeit, sowohl

viele unterschiedliche Spiritualitäten als auch viele, sehr unterschiedliche und nicht selten sich widersprechende Ethiken; so auch nicht zuletzt Ethiken, die ohne Spiritualität und ohne religiöse Fundierung arbeiten, sich vielmehr „säkular“ oder „humanitär“ verstehen. In dieser Situation stellen sich spirituell engagierten Menschen im Blick auf ethische Erziehung zwei Aufgaben.

Die eine Aufgabe ist der Dialog zwischen den Religionen und ihren Spiritualitäten mit dem Ziel, ihre ethischen Zielsetzungen und praktischen Instrumente so zu koordinieren, dass sie sich nicht gegenseitig kraftlos machen oder ins Unrecht setzen, dass vielmehr alles einzelne Verhalten den Globalzielen ihrer Ethik zugute kommen. In dieser Aufgabenstellung ist allerdings vorausgesetzt, dass es gemeinsame, von den Beteiligten auch aus sich selbst benennbare Globalziele der ethischen Erziehung gibt; das wichtigste Beispiel dafür ist der Friede zwischen Menschen, und zwar gleich welcher Religion. Dies ist die interreligiöse Aufgabe; eine Aufgabe, die sich freilich auch schon innerchristlich, als ökumenische Aufgabe stellt.

Die andere Aufgabe in der gegebenen kulturellen Situation besteht darin, die religiös motivierte und orientierte ethische Erziehung mit dem säkularen Ethos zu korrelieren. Dieser Aufgabe möchte ich mich im folgenden zuwenden. Zunächst ist zu dafür klären, wo die aufgegebene Korrelation möglich ist, wo sie ihren religiösen Ort hat und welche Interaktion zwischen den Beteiligten dafür vorstellbar ist und dann auch praktisch ins Werk gesetzt werden kann.

Es gibt freilich wohlmeinende Christen, auch Angehörige anderer Religionen, die meinen, sich der genannten Aufgabe als solcher entziehen zu sollen. Denn wie kann oder warum soll sich ein religiös geprägter Mensch in die von ihm gar nicht wünschbare Situation versetzen, dass ein Ethos auch ohne religiöses Fundament und ohne spirituellen Aspekt existieren kann? Würde er sich mit diesem Ethos in einen Dialog einlassen, so würde er es ja in seinem Eigenrecht akzeptieren und Fragen, gar prinzipielle Kritik an sich als Religion zulassen; Religion kann sich positiv aber nur auf andere Religion, nicht jedoch auf Nicht-Religion beziehen. Doch dieses Votum ist ein mehrfacher Fehlschluss, jedenfalls im Blick auf das Christentum.

Nicht-Religion tritt als Kleinglaube oder Unglaube zweifellos auch innerhalb der christlichen Praxis häufig genug und anfechtend genug auf. Es gibt daher eine Solidarität gerade der Glaubenden mit den Nichtglaubenden (und gleichwohl von Gott geliebten) Menschen; diese Solidarität verkörpert sich nicht nur in der Fürbitte, sondern auch im praktischen Ethos der Nächstenliebe und des friedlichen, förderlichen Zusammenlebens. Sodann kennt das Christentum, reformatorisch besonders deutlich ausgeprägt, eine klare Unterscheidung zwischen Glaube und guten Werken des Menschen, zwischen seinem Sein vor Gott und seinem Umgang mit der Welt und sich selbst als Geschöpf. Im Gefolge dieser Unterscheidung, die gewiss keine Trennung bedeutet, ist es auch

klar, dass es praktisches Zusammenleben und gemeinsames Handeln geben darf und soll trotz unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit. Martin Luther hat das sogar auf die Institution der Familie bezogen (im Unterschied zum romantisierten Ehe-Verständnis vieler Kirchen). Daher ist es nicht möglich, die christlich-ethische Erziehung vom säkularen Ethos so fernzuhalten, als ob es für das Christentum gar nicht existierte.

Aber existiert denn so etwas wie ein säkulares Ethos wirklich? Eine solche Gegenfrage hat ihr gutes Recht, weil die Vertreter eines solchen Ethos sich zunächst und auch heute oft durch ihre Nicht-Religiosität definieren; außerdem gibt es keine den christlichen Kirchen und ihrem Ethos vergleichbaren Institutionen und Doktrinen eines säkularen Ethos. Doch ist auch dies kein zureichendes Argument für Christen, sich in ihrer ethischen Erziehung nicht darauf zu beziehen. Im Gegenteil, sie müssten geradezu fordern, dass es so etwas gäbe und institutionell geschützt sei. Denn die Existenz eines säkularen Ethos ist die Bedingung dafür, dass die staatlichen Formen menschlichen Zusammenlebens religionsneutral, d.h. religiös und spirituell tolerant sind und gleichwohl auf elementare ethische Standards oder Werte verpflichtet werden können.

In der Tat existiert ein solches Ethos in Gestalt der Menschenrechte, die als UN-Charta kodifiziert sind und in allen rechtsstaatlichen Verfassungen die positive Gesetzgebung grundrechtlich normieren. Diese Menschenrechte rekurrieren lediglich auf die Menschenwürde, nicht aber auf eine religiöse Instanz, die ja unvermeidlicherweise partikular wäre. Der christliche Anspruch auf religiöse Wahrheit jedenfalls schließt aus, dass ein Staat die Gewissen der Menschen beansprucht und dass er sich positiv religiös legitimiert: Eben dies besagt, dass er sich als mit einem säkularen Ethos begnügen muss. Dass die Menschenrechte keineswegs universale Praxis sind, ist leider wahr; trotzdem sind sie, auch als Postulat, universales Ethos, auf das sich zu verpflichten jeder Gesellschaft an sich offen steht, eben insofern sie an keine positive Religiosität geknüpft sind. So hat die christlich-ethische (und wenn das zuletzt Gesagte ganz richtig ist: hat jede religiös-ethische) Erziehung die Pflicht, sich mit dem säkularen Ethos zu korrelieren, selbst wenn diese nur als Voraussetzung religionsneutraler Rechtsstaatlichkeit existieren sollte; denn auch diese ist keine unerhebliche Realität.

Es muss mithin unabweislich nach dem Zusammenhang von religiöser Praxis und säkularem Ethos gefragt werden, wenn von ethischer Erziehung in der gegenwärtigen Welt die Rede ist. Mit dieser Feststellung fangen die Probleme allerdings erst recht an. Denn es fragt sich sogleich, wie dieser Zusammenhang überhaupt wahrgenommen und gestaltet werden kann. Gibt es da einen gemeinsamen Raum?

Dieser gemeinsame, für beide Seiten zugängliche Wahrnehmungs- und Verständigungsraum kann nicht die Spiritualität als solche sein, die ja dem säkularen Ethos fremd ist und als solche auch bleibt. Es kann aber auch nicht die ethische Praxis als solche sein, auch nicht die vielleicht schon gemeinsame, weil diese ja eben deshalb gemeinsam

möglich ist, weil sie unterschiedliche Motivationen und Prinzipien zulässt und deshalb die unterschiedliche ethische Erziehung nicht präjudiziert. Mit anschaulicheren Worten gesagt: Der Begegnungs- und Verhandlungsraum, der dem spirituellen Engagement und dem säkularen Ethos gemeinsam ist, ist weder das äußere Handeln, die Hände, noch die innere Prägung, die Herzen der Handelnden, schon gar nicht die Prägung, die sich kognitiv, in Dogmen, Weltanschauungen oder philosophischen Prinzipien artikulieren lässt, die Köpfe. Die bloße Konfrontation von feststehenden (und an ihrem Ort zurecht feststehenden) Behauptungssätzen wäre einem Dialog eher hinderlich, der diesen Namen verdient, nämlich wirklich hörendes Verstehen von Anderssein und echte Begegnung einschließlich der Möglichkeit gegenseitiger Veränderung zu sein.

Unter der (selbstverständlichen) Voraussetzung, dass dieser gemeinsame Raum nicht von einer dritten Instanz vorgegeben werden darf, sondern von den Beteiligten gemeinsam, nämlich je von ihrer Seite her betreten und bestimmt werden muss, schlage ich seitens der (christlichen) Spiritualität vor, bildlich gesprochen nicht die Hand, auch nicht das Herz, sondern das Gesicht zum Medium des Dialogs zu machen. Meine These ist, dass nicht das Tun und Lassen im religiösen bzw. im säkularen Ethos, auch nicht die jeweils motivierende Überzeugung, sondern die jeweilige Physiognomie, der Eidos, die Lebensgestalt dasjenige ist, was die jeweilige ethische Erziehung sowohl spirituell spezifisch ausgestaltet als auch praktisch kompatibel mit dem jeweils anderen Ethos macht. Das christliche, evangelische Wort für das eigengestaltete Gesicht von Religion und Spiritualität heißt „Frömmigkeit“.

II. Frömmigkeit, Spiritualität, Religiosität

Wenn ein evangelischer Theologe deutscher Sprache das Wort „Frömmigkeit“ gebraucht, ist das noch immer nicht selbstverständlich. Nicht, dass das Wort von vornherein der theologischen Dignität ermangelte, im Gegenteil: Es handelt sich um ein durch Luthers Bibelübersetzung gebräuchlich gewordenes Wort, und zwar eben in seiner Verknüpfung ethischer und spiritueller Dimensionen. Aber die evangelische Theologie des vergehenden Jahrhunderts, beginnend mit Karl Barth oder Eduard Thurneysen, hat die gesamte Wortfamilie „fromm“ mit großem Erfolg theologisch disqualifiziert und sich der praktischen Pflege von Frömmigkeit jedenfalls theoretisch verweigert. Mit dieser Disqualifikation möchte ich mich, gerade im Interesse meines Themas, nicht abfinden.

In der gegenwärtigen theologischen Situation gäbe es freilich die Möglichkeit, die nun fällige Auseinandersetzung ein Stück weit zu entschärfen. Man könnte die Semantik von Frömmigkeit vermeiden und statt dessen, wie ich selbst bislang auch, Spiritualität sagen. Dieser Ausdruck wird seit etwa zwanzig Jahren in der evangelischen Theologie gebräuchlich; er steht für eine neue Aufmerksamkeit auf die persönliche und gemein-

schaftliche religiöse Lebenspraxis, ihre Erfahrungen und ihre Formen. Nicht nur die Praktische, sondern auch die Systematische Theologie bekräftigt damit die Rehabilitation der religiösen Erfahrung in der hermeneutisch und lebensweltlich orientierten Theologie; sie bezieht sich zugleich auf Formen der religiösen Praxis, die teils in der christlichen Vergangenheit wiederentdeckt, teils in der Begegnung mit den östlichen Religionen neu wahrgenommen wurden, die Meditation oder die Mystik etwa. Doch ist der Begriff der Spiritualität in der christlichen Theologie alles andere als neu-modisch, er hat vielmehr auch in der Geschichte der Frömmigkeit eine ehrwürdige Tradition als „vita spiritualis“ bzw. „geistliches Leben“, entsprechend dem romanischen „spiritualité“ oder „spiritualité“ und dem angelsächsischen „spiritual life“. Gegenüber diesem europäischen bzw. ökumenischen Gleichklang fällt das Wort „Frömmigkeit“ insofern ab, als es im Unterschied zu „Spiritualität“ ein der deutschen Sprache eigentümliches Wort darstellt; um es zu übersetzen, braucht man drei Wortstämme: piety/piété, devoutness/dévotion und religiosity/religiosité. Nicht zuletzt aus ökumenischer Rücksicht bürgert sich „Spiritualität“ daher auch in der deutschen evangelischen Theologie ein.

Ohne weniger ökumenisch engagiert zu sein, möchte ich im Zusammenhang des Themas eine Lanze für „Frömmigkeit“ brechen. Denn „Spiritualität“ wird bekanntlich inhaltlich sehr unscharf gebraucht; selbst „Religiosität“, verstanden als „religiöse Praxis“, bezieht sich meist bestimmter auf identifizierbare religiöse Traditionen und Institutionen; das Wort „Frömmigkeit“ hat dagegen, wie noch zu zeigen, einen viel genauer beschreibbaren Gehalt. Allerdings wird „Spiritualität“ auf seine Weise auch vielsagend gebraucht, nämlich gerade in der Verflüssigung traditionaler und institutioneller Bestimmtheit von Religion. Von „Spiritualität“ spricht man besonders gern dann, wenn man die Vielgestaltigkeit und Universalität des Geistwirkens Gottes betont, die über die traditionell gegebenen und vielleicht nur noch gewohnheitsmäßig überlieferten Bestände und Formen religiösen Lebens hinausdrängt und dadurch neue Gestaltungsräume und Vergesellschaftungsformen eröffnet, eben auch jenseits der dogmatisch profilierten (oft als eingeeengt empfundenen) und juristisch verfassten (oft als gesetzlich erlebten) Kirchen. Solche Potentiale sollten gewiss nicht vorschnell für spiritualistisch erklärt und ausgegrenzt werden; aber ihre transkonfessionelle und transreligiöse Tendenz sollte realistisch eingeschätzt werden.

Der für mein Thema wichtigste Nachteil des Begriffs „Spiritualität“ ist jedoch, dass er, wie schon sein früherer Gebrauch für bestimmte religiöse Gruppen und Orden, den Zusammenhang von religiöser Praxis und ethischer Praxis nicht eigens und unterscheidend benennt. Er setzt vielmehr beide entweder gleich oder trennt sie völlig, zumal im Blick auf ein säkulares Ethos. Beides ist für die Frage nach dem Zusammenhang von religiöser Praxis und ethischer Erziehung in einem säkularen Kontext sicherlich ungünstig.

Doch möchte ich die vorgetragenen Bedenken nicht überanstrengen und um Worte streiten. Selbstverständlich ist der Versuch möglich, den Begriff „Spiritualität“ inhaltlich anders oder besser zu bestimmen und zu gebrauchen, als ich ihn eben unterstellt habe. Deshalb blieb der Ausdruck auch in meinem Titel stehen, näherbestimmt allerdings durch „christlich“ bzw. eben durch „Frömmigkeit“. Umso mehr muss ich mich nun auseinandersetzen mit den angesprochenen theologischen Gründen für die Disqualifikation von „Frömmigkeit“ als theologisch seriöses Thema.

Der negative Grund dafür, die Rede von „Frömmigkeit“ systematisch aus der Theologie auszuschneiden, war das im neueren Protestantismus ausgebildete Verständnis von Frömmigkeit prononciert als kulturelles Phänomen, ja als kulturelle Universalie, wie es etwa die durch Ernst Troeltsch bekannt gemachte These besagt, dass alle Menschen mit einem „religiösen Apriori“ ausgestattet seien. Dazu kam der kirchliche Sprachgebrauch, in dem Frömmigkeit subjektivistisch und emotional, ja sentimental verengt war und bloß noch die innere Empfindung und das erhebende oder feierliche Gefühl besagte. Nicht zuletzt deshalb hatte der allgemeine, alltägliche Sprachgebrauch das Wort pejorativ gewendet: „Fromm“ kennzeichnete inzwischen abschätzend ein überständig gewordenes Verhalten, das sich auf öffentlich unerhebliche, privatistische Innerlichkeit beschränkte oder sich in dumpfer Unmündigkeit an bloß konventionelle Formen von Religionsausübung hielt. Der Illusions- und Regressionsverdacht war so stark, dass der „fromme Wunsch“ nur noch als gut gemeint, aber von vornherein für unrealistisch galt. Die Ablehnung solchen frommen Gehabes drückte und drückt sich auch aus in der Übertragung des Wortes auf unselbständiges, dummes oder heuchlerisches Verhalten überhaupt: „frömmlicherisch“, „lammfromm“, gar „staatsfromm“. Noch heutzutage dürfte der alltägliche Sprachgebrauch ein Grund für die Abstinenz gegenüber „Frömmigkeit“ sein.

Nun ist der jeweils gegebene Sprachgebrauch kein letztentscheidendes Argument. In der Tat boten insbesondere die Dialektischen Theologie und ihren Fortentwicklungen vor allem positive Sachgründe für die Ablehnung des Themas „Frömmigkeit“ auf. Der wichtigste Grund bestand in der These, dass die christliche Theologie nichts außer Gottes Wort in Jesus Christus zum Thema habe, keinesfalls aber menschliche Religion oder Frömmigkeit - es sei denn in Gestalt ihrer Kritik. Denn als solche, nämlich als menschlich inszenierbares und inszeniertes Werk, verfällt jegliche Frömmigkeit der Kritik durch das nie, auch nicht fromm vereinnahmbare Wort Gottes. Auch christliche Frömmigkeit könne theologisch daher allenfalls kritisch interessant sein. Wie alle Religiosität stehe sie unter dem beständigen Verdacht, mit eitlen Menschenwerk den Anspruch des Wortes Gottes zu unterlaufen - und gerade das christlich-fromme Menschenwerk sei besonders gefährlich.

Diese Argumente sind zweifellos nicht einfach obsolet; ihr skeptisches und kritisches Potential gegenüber der Instrumentalisierung religiöser Praxis für Menschlich-Allzu-

menschliches sollte unbedingt gegenwärtig bleiben - und dies, wie ich meine, gerade im Interesse echter Frömmigkeit. Denn blickt man zurück, dann ist ihre Verdächtigung als privatistisch, sentimental oder eitel zwar oft historisch zu erklären, trifft aber die damit bezeichnete religiöse Praxis keineswegs. Auch manche historische Behauptungen halten der Prüfung nicht stand. So ist es nicht richtig, dass der reformatorische Frömmigkeitsbegriff rasch eine Entweltlichung erfahren, nämlich seine ethische Komponente verloren habe und auf individuelle emotionale Innerlichkeit reduziert worden sei. Dies lässt sich weder für die Forderung der praxis fidei sagen, die von der alten Orthodoxie hochgehalten wurde, noch auch von der Forderung der praxis pietatis, die von den evangelischen Frömmigkeitsbewegungen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert und im Pietismus erhoben wurde. Die aufklärerische Theologie hat ja ohnedies „Gottseligkeit“ und „Besserung“ mit Emphase verknüpft, wenn sie „Frömmigkeit“ befördern wollte.

Nachvollziehen kann man die Bedenken allerdings im Blick auf die Modifikation des Frömmigkeitsbildes, das die aus der Theologie sich emanzipierende moderne Literatur gezeichnet hat. Da finden sich tatsächlich sowohl die bissigen Karikaturen der Frömmlicher (insbesondere Pfarrer) und Frömmlicherinnen als auch die Weichzeichnung empfindsamer Innerlichkeit. Diese letztere wanderte allmählich aus dem christlichen Milieu aus in eine der kirchlichen Disziplin nicht mehr untertane bürgerliche Weltanschauung und Lebensführung. Diese inhaltlich kaum mehr bestimmte Religiosität (dieses Wort wird denn auch im späten 18. Jahrhundert gebräuchlich) kann sich dann als „Naturfrömmigkeit“ oder „Weltfrömmigkeit“ neue und eigene Medien suchen. J.W. Goethe, von dem der letztgenannte Ausdruck stammt, hat eine für lange Zeit kennzeichnende poetische Definition dafür formuliert: „ In unsers Busens Reine wogt ein Streben, / Sich einem Höhern, Reinern, Unbekanntem / Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, / Enträtselnd sich den ewig Ungenannten; / Wir heißen's: fromm sein!“ (Trilogie der Leidenschaft, 2. Elegie, 1823).

Nun hat die Theologie diese Entwicklungen öfter zu korrigieren gesucht. Am wichtigsten, und zwar heutzutage wieder geschätzt nach der oben angesprochen Verdammung im 20. Jahrhundert, war die kulturtheoretische Revision des Frömmigkeitsbegriffes durch Friedrich Schleiermacher. Sie hing einerseits mit der erwähnten Empfindsamkeit und überhaupt mit der anthropologischen Wende der modernen Kulturwissenschaften zusammen, klärte aber andererseits den Schein der Absolutheit des empirischen Phänomens „Frömmigkeit“ über sich selbst auf. Denn dieses Gefühl hat nach Schleiermacher transzendentalen Status, wie dies die erklärenden Ausdrücke „schlechthinnige(!) Abhängigkeit“ oder „unmittelbares(!) Bewusstsein, in Beziehung mit Gott zu sein“, deutlich machen. Frömmigkeit hat daher einen vom menschlichen Handeln sowohl als auch vom menschlichen Wissen verschiedenen Charakter und ist auf diese Lebensäußerungen nicht reduzierbar; gerade so ist sie ein Konstituens der theoretischen und praktischen Bildung der Persönlichkeit, und dies stets im Kontext frommer Gemeinschaft.

Allerdings ist diese Korrektur einer Entwicklung, in der Frömmigkeit religiös indifferent wurde (und daher auch ineffizient für eine mehr als bloß konventionelle ethische Erziehung), im wesentlichen wirkungslos geblieben. Dazu trug nicht nur eine psychologisierende Interpretation Schleiermachers bei, die mit „Frömmigkeit“ wiederum bloß das „Gefühlsleben“ meinte; auch die Unterscheidung von persönlicher Frömmigkeit und wissenschaftlicher Theologie, wie sie sich seit Johann Salomo Semler durchsetzte, trug dazu bei. Das frömmigkeitskritische Potential der Theologie und die Kritik an der bloß „wissenschaftlichen“ Theologie seitens der „lebendigen“ Laien- oder Gemeindefrömmigkeit waren und sind oft weit davon entfernt, wirklich in ein produktives Verhältnis miteinander zu treten. Besonders unglücklich wirkte und wirkt sich noch aus, dass auch der engagierte Begriff „Frömmigkeit“ mit „Religion“ bzw., in anthropologischer Pointierung, mit „Religiosität“ äquivalent wurde - neuerdings eben auch mit „Spiritualität“. Denn nun teilt er die theologisch problematische, die jeweilige religiöse Herkunft und Bestimmtheit übergreifende und verdeckende Universalität dieser Begriffe. Wie hier ist auch dort der Preis der universalen Plausibilität die Abkopplung der Innerlichkeit vom Außen, und zwar nicht nur von der institutionellen, kultischen und dogmatischen Observanz gegenüber positiven Religionen bzw. Kirchen, sondern auch gegenüber der ethischen Praxis, die sich, sieht man ab vom (vielleicht noch) privaten Bereich, den „Eigengesetzlichkeit“ der modernen Kultur, ihrer Ökonomie, ihrer Politik usw. unterordnet.

Es ist meines Erachtens deutlich, dass ein solcher, in seiner Allgemeinheit mit „Religiosität“ oder „Spiritualität“ gleichbedeutender Begriff „Frömmigkeit“ nicht zureicht, um den Zusammenhang von gelebter, d.h. bestimmter Religion und ethischer Erziehung zu kennzeichnen.

III. Frömmigkeit als Lebensgestalt christlichen Glaubens

Ein Frömmigkeitsbegriff, welcher der für ethische Erziehung erfordernten Korrelation von Religion und säkularem Ethos angemessen ist, kann selbstverständlich nicht durch eine dogmatische Definition festgestellt werden. Nicht, dass eine solche Definition unbrauchbar oder sinnlos wäre: Sie wäre die Formulierung der binnenperspektivischen Sicht dessen, was in der Außensicht auch anders, in anderer Bedeutung oder anderer Funktion wahrgenommen werden kann und darf. Aber der Dialog zwischen Innen- und Außenperspektive wäre unmöglich, wenn eine solche Definition eine hinsichtlich der Geltung absolute und hinsichtlich der Zeit definitive Grenze zwischen Innen und Außen aufrichten würde. Weil auch dogmatische Feststellungen niemals ohne einen zeitlichen Faktor getroffen werden sollten (und in einer christlichen *theologia viatorum* auch nicht ohne einen solchen temporalen Index bleiben dürfen!), kann eine solche Definition erst jeweils am Ende einer Auseinandersetzung mit der religiösen und kulturellen Lebenswelt aufgestellt werden, als einstweilige Orientierung in der jeweils

unsrigen Lebenswelt. Eine theologisch verantwortliche und praktisch brauchbare Definition von Frömmigkeit muss sich daher immer auf eine Heuristik der gelebten Frömmigkeit beziehen. Vielleicht ist auch das ein Grund, warum es bislang erst ganz wenige substantielle Definitionen von christlicher oder sogar evangelischer Frömmigkeit gibt.

Für eine solche Heuristik möchte ich den Blick nochmals in die Vergangenheit richten, zum Reformator Martin Luther, dessen Bibelübersetzung wir die Wörter „fromm“ und „Frömmigkeit“ in neuer Bedeutung verdanken. Es ist daher zu vermuten, dass er diese Wörter nicht im Sinn einer freischwebenden Spiritualität, eines allgemeinen Religiosseins, sondern für die bestimmte und besondere Gestalt, für das eigengeprägte „Gesicht“ des evangelischen Christentums eingeführt und gebraucht hat. Dies ist in der Tat der Fall. Denn Luther hat das ältere Wort „fromm“, das ein Ausdruck für sächliche und persönliche Vorzüglichkeit war, also „nützlich“, „förderlich“ bzw. „rechtschaffen“, „tüchtig“ oder „verlässlich“ bedeutete, übertragen auf das rechte, angemessene Verhältnis zu Gott, also für „Gottesfurcht“, „Gottesverehrung“, „Gottesdienst“. Vermittelt war diese Übertragung von der ethischen auf die religiöse Sprache über die Analogie des „recht“ - das neue, reformatorische Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes“ hängt nahe damit zusammen. Der Ausdruck verknüpft also, ohne sie ineins zu setzen, ethische Praxis und religiöse Praxis (und wird so auch auf Gott selbst angewandt, wie das „Evangelische Gesangbuch“ belegt, vgl. EG 495,1; 446,1).

An Luthers Rede von Frömmigkeit ist nun zweierlei ganz auffällig. Zum einen ebnet sie nie die Spannung ein zwischen der ethischen Herkunftsbedeutung und der neuen, religiösen Prägung des Worts. So kann er „Frömmigkeit“ sowohl in seinem religiösen Aspekt loben wie auch als „Menschenwerk“ in Betracht ziehen und letzteres unter Umständen als „eitel Gotteslästerung“ bezeichnen; das entspricht sichtlich der grundlegenden Unterscheidung von Werken (einschließlich religiös motivierten Verhaltens) und Glauben (im Sinn des rechtfertigenden, werkelosen Hangens am Zuspruch des Evangeliums). Die Ungleichartigkeit von Handeln und Glauben besagt für die Selbsterfahrung eines Menschen, „dass also dieses Leben nicht eine Frömmigkeit ist, sondern ein Frommwerden...nicht ein Wesen, sondern ein Werden ...“ (Predigt über 1 Pt 1, 18, 1523). Zum andern beschreibt Luther evangelische Frömmigkeit stets als Spannung zweier gegenläufiger Lebensbewegungen: einer Ausrichtung und Bewegung nach innen, ins Gewissen in das „Reden des Herzens mit Gott“, wie er das Gebet definiert, einerseits und einer Ausrichtung und Bewegung nach außen, zum Nächsten, in „Stand und Beruf“ und in den Austausch mit der Welt andererseits.

Diese Merkmale machen gewiss nicht das Ganze dessen aus, was man hier berichten könnte. Aber sie lassen zwei wichtige Aspekte des „Gesichts“ evangelischen Glaubens zutage treten: seinen Charakter nicht als in sich gleichbleibendes Wesen, sondern als in der Zeit und im Leben sich vollziehendes Werden, und seinen Charakter nicht als in

sich ruhende oder gar sich verschließende Identität, sondern als gleichsam ein- und ausatmendes Leben, als Bewegung des Austauschs, des konkreten, kommunikativen Beieinander von Identität und Alterität. Evangelische Frömmigkeit besagt ein christliches Leben, in dem das religiöse Bei-sich-Sein und das ethische Beim-Andern-Sein sich im Fließgleichgewicht, in beweglicher Spannung halten.

Diese als „Frömmigkeit“ bestimmte Religionspraxis ist theologisch wohlbegründet. Denn ihre Fähigkeit, so zu sein und zu werden, ist damit gegeben, dass im religiösen Bei-sich-Sein schon als solchem unabweislich Differenz und Alterität gesetzt ist und immer neu gesetzt wird. Dies ist die im rechtfertigenden Glauben, also in me, akzeptierte und realisierte Differenz zwischen extra me und in me. Von der fortwährenden Erneuerung dieser Spannung von Identität und Alterität hängt es ab, ob ihre Pole, der religiöse Glaube und das ethische Verhalten sind und bleiben, was sie sein sollen: Freie, den eigenen religiösen Traditionen und Institutionen verbundene, von ihnen aber nicht beschwerte Innerlichkeit und freie, mit den plausiblen moralischen Normen und Instanzen umgangsfähige, von ihnen aber nicht genötigte Sittlichkeit. Die Pflege des Hergebrachten oder Gemeinsamen und prophetische Kritik schließen sich da keineswegs aus.

Wird Frömmigkeit so verstanden, dann wird die oft viel zu lange traktierte Frage gegenstandslos, in welchem Ableitungsverhältnis die Frömmigkeit zum rechtfertigenden Glauben steht. Denn sie „folgt“ nicht und „ergibt“ sich nicht aus diesem Glauben, der uns vielmehr stets im Medium dieser Frömmigkeit widerfährt. Weil Frömmigkeit und Glaube am Ort individueller Lebenserfahrung gleichzeitig und gleichhörtlich sind, können sie nur jeweils im Nachhinein, als Begründetes und als Grund, unterschieden werden (sie werden faktisch genau so unterschieden in der religiösen Praxis selbst).

IV. Lebensführung und Lebensgestalt

Ist die reformatorische Profilierung von „Frömmigkeit“ auch heutzutage plausibel und praktikabel, so ergibt sich für die gestellte Aufgabe tatsächlich, dass der Zusammenhang von Spiritualität und ethischer Erziehung im Kontext säkularen Ethos' nicht auf die Unbestimmtheit einer freischwebenden Spiritualität begründet werden kann. Denn es ist gerade die Bestimmtheit der als Frömmigkeit spezifizierten Spiritualität, die, weit davon entfernt, eine Art Bunker-Identität aufzubauen, vielmehr offene Kommunikation mit dem Fremden und seiner ethischen Praxis ermöglicht, ohne dass das Eigene und seine religiöse Prägung dadurch unsicher würde. Das Fließgleichgewicht, in welchem eine evangelische Frömmigkeit die Spannung zwischen dem „Ich bin“ und dem „Christus in mir“ erfährt, impliziert im Verhältnis zum Außen eine Selbstdistanz, die an fremden Lebenswelten teilzunehmen erlaubt, ja ermutigt, ohne dass die eigene religiöse Prägung verleugnet würde; und sie begründet eine praktikable Unterscheidung

zwischen den begegnenden religiösen Prägungen und dem möglicherweise gemeinsamen Ethos. Evangelische Frömmigkeit vermag daher säkulares Ethos zu respektieren, ja von ihm in mancher Hinsicht zu lernen. Auf dem Boden gemeinsam zu bestimmender ethischer Grundsätze, z.B. der „Menschenrechte“, aber auch der Wünschbarkeit von „Tugenden“ und der Erziehung zu ethischer „Verantwortlichkeit“), kann sie mit säkular sich verstehendem Ethos in Konvergenz, aber auch in Konflikt sich austauschen und praktisch kooperieren.

Die Korrelation von religiös motiviertem und säkularem Ethos im Blick auf ethische Erziehung in der gegebenen kulturellen und religiösen Situation, wie ich sie (christlicherseits) unter dem Titel der „Frömmigkeit“ vorschlage, reduziert diese Korrelation aber auch nicht auf ethischen Pragmatismus. Denn es ist gerade die Differenz von Glauben und Werken, die jene Korrelation ermöglicht; anders gesagt: Frömmigkeit besteht nicht einfach in der Lebensführung, sondern in der aktiv und passiv bestimmten Lebensgestalt eines Menschen. Der Ausdruck „Lebensstil“, der in letzter Zeit für die ethische Seite von Spiritualität gebraucht wird, scheint mir noch zu nahe bei „Lebensführung“ zu stehen, wird also dem gestalthaften und dem lebensgeschichtlich nicht bloß erzeugten und gepflegten, sondern „werdenden“ Charakter evangelischer Frömmigkeit weniger gerecht.

Die Leistungsfähigkeit einer evangelisch bestimmten Spiritualität, der „Frömmigkeit“, für die Wahrnehmung von religiöser Alterität einerseits, ethischer Konvergenz (aber auch ethischen Konflikts) andererseits beruht eben darauf, dass sie religiös bestimmt ist und sich in dieser Bestimmtheit erneuert, in eben diesem Prozess zugleich aber eine pluralitätstolerante kulturelle, speziell ethische Praxis darstellt. Sie ist deshalb konvivenz- und dialogfähig, weil ihr „Gesicht“, ihre Physiognomie oder ihr Habitus eine Entsprechung von leibhaftem Außen und verborgenem Innen glaubhaft macht. Und sie macht diese Entsprechung dadurch überzeugend, dass sie ihren Verweisungscharakter nicht aufhebt, sondern an sich selbst vollzieht; so, dass ihre Ausrichtungen auf Gott und auf die Welt sich nicht ineinanderschieben und dass ihre Bewegung auf Identifikation hin und die auf Differenz hin sich in einem spannungsreichen Fließgleichgewicht bewegen. Weshalb ein evangelischer Christ nicht von sich selbst feststellend oder gar ein für allemal sagen kann: „Ich bin fromm“ - nur andere Menschen können es sagen, wohlgermerkt auch Menschen anderer religiöser Prägung als er selbst.