

Konfessionsspezifische Grundprinzipien katholischer Frömmigkeit

VON JOSEF SCHULTE

1. Konfessionsspezifische Denkformen und ihre theologische Bedeutung

Das ökumenische Gespräch der vergangenen beiden Jahrzehnte zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation hat zu eindrucksvollen Ergebnissen geführt. Nicht nur auf den verschiedenen Ebenen des praktischen Lebens der Christen und ihrer Kirchen hat sich das Verhältnis von einem Gegeneinander zu einem Miteinander gewandelt; auch im Bereich der Glaubenslehren und der Theologie sind jahrhundertelange Kontroversen bereinigt worden. Viele Gegensätze zeigten sich in einem neuen Licht, als man sie unter dem Aspekt ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu betrachten begann und im Licht einer neuen Pluralismuserfahrung der eigenen Kirche sowie der gemeinsamen Erfahrung der Heilsbotschaft im Kontext des Säkularismus und des Atheismus der Gegenwart zu bewerten lernte. Zahlreiche offizielle Kommissionen der beiden Kirchen haben ihre ökumenischen Studien mit Erklärungen abgeschlossen, die nur noch in wenigen theologischen Fragen einen verbleibenden Dissens feststellen, wobei es sich stets um Probleme handelt, die in der „Hierarchie der Wahrheiten“ (Ökumenismusdekret des II. Vaticanum, Art. 11) nur einen abgeleiteten, nicht fundamentalen Rang beanspruchen können. Bedeutende Theologen sind der Überzeugung, daß auch unter dogmatischem Gesichtspunkt bereits zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Einigung der Kirchen möglich und vor dem theologischen Wahrheitsgewissen verantwortbar ist, wobei sie davon ausgehen, daß eine solche Einigung eine klärende Wirkung auf die noch bestehenden Glaubensdifferenzen haben werde, soweit diese nicht überhaupt in den Bereich legitimer Unterschiede innerhalb einer gemeinsamen Kirche verwiesen werden können.

Überblickt man den in solchen Erkenntnissen zurückgelegten Weg des ökumenischen Gesprächs, dann steht man mit Betroffenheit vor der „erschreckenden Folgenlosigkeit“¹ dieser Einsichten und Erfahrungen im Hinblick auf die faktische Einigung der Kirchen, und man fragt sich nach den Gründen. Es ist in diesem Zusammenhang oft die Rede von der widerständigen Beharrungskraft der kirchlichen Institutionen. Ich möchte in diesem Beitrag den Blick in eine andere Richtung lenken. K. Lehmann hat vor eini-

gen Jahren die Vermutung ausgesprochen, „daß hinter den theologischen Einzelunterschieden in den Kirchen bzw. Konfessionen jeweils nochmals hermeneutische Formalprinzipien stehen, die das Ganze des Glaubens strukturieren“, und er meint, dies sei im bisherigen ökumenischen Gespräch wohl nicht deutlich genug gesehen worden; zumindest sei die Frage nach solchen fundamentalen Strukturprinzipien katholischen Christentums bislang „kaum erörtert“: „Wie findet man...das ‚Wesen‘ des Katholischen, wenn es nicht primär in der materiellen Einzelfülle der vielen Aussagen und ursprünglich auch nicht in antireformatorischen Thesen liegt?“²

In der Richtung dieser Fragestellung hat jüngst W. Beinert in einem „Beitrag zur ökumenischen Epistemologie“³ in Auseinandersetzung mit entsprechenden Versuchen vornehmlich in der protestantischen Theologie einen weiterführenden Versuch vorgelegt. Er unterscheidet einen von Paulus über Augustinus zu Luther hin wirksam gewordenen „existentiellen“ Denktypus von einem aus aristotelischem Ursprung bis in die Scholastik reichenden Typus, dem es nicht — wie dem erstgenannten — um die Frage des Menschseins vor Gott gehe, sondern um ein Verstehen der gesamten göttlichen und welthaften Wesenswirklichkeit aus obersten Prinzipien. Dieses vorrangig in der katholischen Kirche zur Geltung gelangte Denken sei in seiner Form „summativ“ und im Stil „konsekutiv“, während das protestantisch-existentielle Denken „konzentrisch“ und im Stil „antithetisch“ sei⁴. Beinert ist auch in diesem Bereich struktureller Denkformen der Überzeugung, es handele sich nicht um sich gegenseitig ausschließende Gestaltungen, sondern um Wege, die sich ergänzen können, weil keiner vor Einseitigkeiten geschützt sei: „Beide sind mit dem Evangelium vereinbar“, und somit ist Kirche nicht in der Form des gegenseitigen Ausschlusses, sondern der Konziliarität zu verwirklichen, was zur Voraussetzung hat, daß das „menschliche Rezeptakulum der Wahrheit gleichsam erweitert“ werden muß⁵.

2. Konfessionsspezifische Frömmigkeitsformen?

Was besagen solche Überlegungen und Einsichten für einen anderen Bereich des ökumenischen Problems, der neben dem theologischen von großer Bedeutung und im Hinblick auf die volkshkirchliche Basis und ihre Mentalität folgenreich ist: für den Bereich des spirituellen Lebens in den verschiedenen amtlichen und persönlich-privaten Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit? Hier, wo es um die personale Aneignung und Verwirklichung des Heilsangebotes Gottes in Gebet und Kult, aber auch im Dienst

an der Kirche und der Welt geht, ist der innerste Nerv kirchlichen und christlichen Lebens berührt. Darum ist die Frage, ob und in welchem Maße sich die Kirchen in diesen Lebensformen gegenseitig anerkennen und voneinander lernen können, welcher Rang diesen Gestaltungen konfessioneller Identität im Rahmen einer gemeinsamen Kirche der Zukunft zukommt, für die ökumenischen Bemühungen von großer Bedeutung.

Ein Blick in die Jahrhunderte seit der Reformation zeigt, daß sich in den Kirchen im Zusammenhang mit den verschiedenen Glaubenslehren und Strukturformen des theologischen Denkens auch die Formen des spirituellen Lebens weit auseinanderentwickelt haben: in den Liturgien, in der Volksfrömmigkeit, in der Frage einer sogenannten Weltfrömmigkeit, d. h. der geistlichen Durchdringung von Ehe, Familie, Beruf, Gesellschaft und Politik, Kunst und Wissenschaft, und schließlich in der Entfaltung besonderer eschatologischer Lebensformen wie des Zölibats und des Mönchtums. Zwar hat sich in den letzten Jahrzehnten in manchen Bereichen dieser konfessionellen Spiritualitäten eine Annäherung, ja ein gegenseitiges Geben und Nehmen (vgl. Taizé) angebahnt; und ebenso läßt sich beobachten, daß die Christen in einer gemeinsamen Haltung existentieller Sparsamkeit über die Konfessionsgrenzen hinaus offenbar weniger Neigung zu entwickeln scheinen zur intensiven Pflege mancher überkommenen Frömmigkeitsformen wie Heiligenverehrung, Herz-Jesu-Verehrung, Marienandachten, Gebrauch von Sakramentalien, Gebetsformen wie Rosenkranz und privater Kreuzweg, Reliquienverehrung und Ablaßgebrauch. Doch scheinen Meditation und Schriftgespräch, Gebet und Eucharistiefeier, die Notwendigkeit der Weltgestaltung aus dem Glauben unter kirchlich praktizierenden Christen in ihrer Bedeutung nicht bestritten zu werden. Gelegentlich kommt es hier auch zu gemeinsamem Handeln von Christen aus verschiedenen Konfessionen, die sich darin ihre Erfahrung der Einheit im Glauben bezeugen.

Aber dennoch leben in den Kirchen auch noch viele Gestaltungen einer traditionellen, konfessionell gewachsenen und verschiedenen Frömmigkeitshaltung fort, ja katholischerseits erfahren sie offenkundig gegenwärtig von höchster Stelle wieder verstärkte Förderung. Und es läßt sich kaum übersehen, daß damit nach wie vor ein Sachverhalt gegeben ist, der sich als Abgrenzung konfessioneller Identität gegen andere kirchliche Gemeinschaften auswirkt und damit in einer Aufrechterhaltung überkommener Konfessionsmentalitäten, die von den theologischen Einigungsversuchen nicht berührt werden. So werden nach wie vor zahlreiche typisch katholische Frömmigkeitsformen wie die Heiligenverehrung, Prozessionen und

Wallfahrten, der Umgang mit Sakramentalien, das Ablasswesen, aber auch der hervorgehobene Stellenwert der Sakramente der Eucharistie und Beichte wie überhaupt die starke Orientierung des Glaubenslebens an der Kirche den meisten Protestanten nach wie vor fremd bleiben. Selbst noch der säkularisierte Protestant ohne kirchliche Bindungen scheint hier — anders als der kirchenferne Katholik — eine tiefreichende Prägung aus dem Empfinden seiner Kirchengemeinschaft zu verraten, wie G. Schmidtchen vor einigen Jahren in einer „soziologischen Analyse konfessioneller Kultur von Protestanten und Katholiken“⁶ zeigen konnte. Auf die Frage, wie der Gottesdienst in einer künftigen vereinigten christlichen Kirche aussehen sollte — katholisch oder evangelisch —, äußerten die Befragten aus beiden Kirchen zunächst mehrheitlich die Hoffnung auf ein Wiederfinden der jeweiligen ihnen vertrauten liturgischen Formen. Bedeutsame Unterschiede ergaben sich aber, wenn man die Antworten der kirchendistanzierten Katholiken und Protestanten prüft: Unter den der Kirche fernstehenden Katholiken wäre ein hoher Prozentsatz (21%) mit einem evangelischen Erscheinungsbild des Gottesdienstes in einer künftigen vereinigten Kirche einverstanden, hingegen würden nur 2% der kirchenfernen Protestanten einen katholischen Gottesdienststil akzeptieren⁷.

Hinter dieser bemerkenswerten Beobachtung steht sicher nicht nur einfach eine gemeinprotestantische Fremdheit gegenüber katholischen Gottesdienstformen, vielmehr vor allem eine Ablehnung der im katholischen Gottesdienst empfundenen starken Präsenz der Kirche als ordnender und bindender Macht. Der Religionssoziologe Schmidtchen erblickt darin ein protestantisches Votum für ein „offenes System“, „für ein religiös unbehautes Leben, in dem man eigene Wege gehen muß“⁸, das in weit höherem Maße als beim Katholiken der freien, persönlichen Gestaltung überantwortet ist. „Mit der Institution einer Sakramentskirche waren Außenhalte weggeschlagen, über die ein Katholik, selbst wenn er an der Grenze der Frömmigkeit steht, verfügt. So sind die Protestanten in stärkerem Maße zur Selbststrukturierung ihres Daseins aufgerufen als die Katholiken.“⁹ Dies ist eine Tatsache, aus der sich zahlreiche Unterschiede im religiösen, sozialen und politischen Verhalten der Christen beider Konfessionen ergeben.

3. Die kirchliche Dimension katholischer Frömmigkeit

Mit dieser Deutung eines Soziologen stoßen wir aber auch auf ein umfassendes Merkmal katholischer Frömmigkeit: Sie ist nicht weniger theozentrisch als evangelische Spiritualität, aber diese Zielrichtung geht hier doch

viel stärker durch eine kirchliche Vermittlung und Prägung. Ein Katholik wird in der Regel zu dem Begriff der Frömmigkeit spontan ausdrücklich religiös-kirchliche Vollzüge seines Glaubens assoziieren, vor allem im Bereich des Kults und des Gebets, während dies beim Protestanten durchaus nicht ohne weiteres der Fall ist. „Daß Frömmigkeit von Hause aus kein eigentlich religiöser Begriff ist, sondern ein moralischer und primär Tüchtigkeit meint, ist bei der evangelischen Volksfrömmigkeit nie zu vergessen“, heißt es in dem einschlägigen Artikel des repräsentativen theologischen Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“; „evangelische Volksfrömmigkeit verstand sich als rechtes christliches Leben, recht vor Gott, recht in Gesinnung und Erfüllung der Gebote. Die Akzente wurden verschieden gesetzt. Die Theologen legten sie jeweils auf die dogmatischen Prinzipien ihrer Generation, das werkende Volk dagegen auf die Bewährung in der Tat“¹⁰.

Katholische Volksfrömmigkeit hat diese Verlagerung in den ethischen Bereich und in die Weltbewährung des einzelnen, von woher „der ausgeprägte Sinn für den Wert der Zeit und der Drang, sie bis zum Letzten tätig auszunützen“, rührt¹¹, in dieser Akzentsetzung nie mitgemacht, bei aller Wertschätzung des christlichen Zeugnisses im profanen Leben. Sie ist vielmehr in weit höherem Maße kirchlich gestaltet und gebunden geblieben.

Wenn sich an diesem Punkt katholische und protestantische Frömmigkeit — jedenfalls in ihrer traditionellen Gestaltung — offensichtlich unterscheiden, drängt sich die Frage auf, welches theologische Grundprinzip hinter diesem Befund steht.

Ich glaube, hier muß man auf das in der konfessionsvergleichenden Forschung oft beobachtete antithetische, ja paradoxe Denken Luthers und seiner Theologie hinweisen, das angesichts der Wucht des Prinzips des *solus Deus*, des *solus Christus*, der *sola gratia* und der *sola scriptura* keine weiteren heilsvermittelnden Größen und Institutionen mehr zuläßt. Der Mensch wird einzig in der Vermittlung Christi direkt Gott gegenübergestellt. Wir werden noch auf die große Bedeutung und den ökumenisch wertvollen Beitrag eines solchen strukturellen Prinzips zu sprechen kommen; doch ist zunächst zu bemerken, daß katholisches Denken diesem antithetischen und paradoxalen Grundzug stets eine andere Form der Annäherung an die Wahrheit und das Geheimnis Gottes entgegengehalten hat. Sie hat ihren Ausdruck eher in der synthetisierenden Bewegung des tridentinischen *et-et* gefunden (W. Beinert nannte sie, wie wir sahen, *summativ*), bei dem Gott und seine Schöpfung, Gottes Freiheit zur Gnade und des Menschen Freiheit zur „Mit“-wirkung, Christus und seine Kirche zusammenge-

sehen werden. Ein großer Teil der Kontroversen in der theologischen Erkenntnislehre, der Gotteslehre, der Gnadenlehre und der Ekklesiologie hat an diesem Punkt einer unterschiedlichen Denkform der Konfessionen seinen Ursprung. Das katholische Schema des et-et ist freilich — worauf protestantische Theologie oft hingewiesen hat — in besonderem Maße der Gefahr ausgesetzt, die unendliche Transzendenz des Geheimnisses Gottes und seines Handelns nach der Art des Endlichen zu denken und dem Geschöpflichen, z. B. dem menschlichen Handeln, bloß additiv beizuordnen. Diese Gefahr tritt besonders dort auf, wo sich ein primitives dingliches, an Vorstellungen haftendes Denken in der Theologie und kirchlichen Praxis breitmacht, wie dies z. B. unter germanischem und keltischem Einfluß zu einer verhängnisvollen instrumentellen Praxis im Bereich der Sakramente und Sakramentalien geführt hat und zu dem rechnenden Denken im Bereich des Buß- und Ablasswesens. Aber Fehlentwicklungen solcher Art in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte dürfen nicht das eigentliche theologische Prinzip übersehen lassen, das hinter der ekklesialen Durchformung katholischer Spiritualität steht: Hier ruht der Blick nicht einfach nur auf dem einzelnen Menschen in der Einsamkeit seines Gegenüber zum unnahbaren Gott, sondern in alledem auch auf den Voraussetzungen und Bedingungen, von denen nach Gottes heilstiftendem Willen dieses Gegenüber getragen wird: auf der Gemeinschaft der Kirche. Nur aus ihr empfängt ja der einzelne Christ die Botschaft von Gottes Offenbarung und Gnade, nur in ihr hat er Anteil am sakramentalen Leben des Heils, nur aus ihrem Glauben kann er selber ein Zeugnis vor der Welt ablegen. Mit diesem ekklesialen Grund des Christseins sind dann freilich auch alle jene Medien gegeben, die heute weithin unter Berufung auf authentische Religion so scharf als Ärgernis empfunden werden und die für den evangelischen Christen unter der Wucht des solus-Prinzips bis zur Bedeutungslosigkeit zurückgedrängt worden sind: der verbindliche Anspruch des kirchlichen Dogmas, der Tradition und des darin gegebenen kirchlichen Amtes, die Sakramente und die Rechtsstruktur der Kirche. „All dem gegenüber steht die Frage auf: Wohnt Gott denn in Institutionen, Ereignissen oder Worten? Berührt er nicht als der Ewige jeden von uns von innen her? Nun, darauf ist zunächst schlicht ja zu sagen und fortzufahren: Wenn es nur Gott und eine Summe von einzelnen gäbe, wäre das Christentum nicht nötig. Das Heil des einzelnen als einzelnen kann und könnte Gott je direkt und unmittelbar besorgen, und das geschieht ja auch immer wieder... Zur Rettung des bloß einzelnen bedürfte es weder einer Kirche noch einer Heilsgeschichte noch einer Menschwerdung und Passion Gottes in der Welt. Aber gerade an dieser Stelle ist

auch die weiterführende Aussage anzusetzen: Christlicher Glaube geht nicht vom atomisierten einzelnen aus, sondern kommt von dem Wissen, daß es den bloß einzelnen nicht gibt, daß der Mensch vielmehr er selbst ist allein in der Verspannung ins Ganze; in die Menschheit, in die Geschichte, in den Kosmos, wie es ihm als ‚Geist in Leib‘ geziemt und wesentlich ist.“¹²

Es ist also ein universales, die Bedingungen und Voraussetzungen eines Sachverhalts miteinbeziehendes Denken, das hinter der so starken Hervorhebung der kirchlichen Dimension katholischer Frömmigkeit steht und hinter dem der kritisch-scheidende Blick des antithetisch-paradoxalen Denkens mit der Schärfe seiner Differenzierungskraft die Gefahr sieht, daß unübersteigbare Grenzen nivelliert werden und wesentliche Abhängigkeitsbeziehungen durch ein plattes et-et aus dem Blick geraten.

Auch in den vielfältigen Formen der dem Protestantismus weitgehend fremd gewordenen Heiligenverehrung katholischer Frömmigkeit kommt dieses universale Denken zum Ausdruck. Sie ist vom Ansatz der genannten ekklesialen Dimension aus eine innerlich selbstverständliche Folge, in der der Glaube ernst macht mit der Überzeugung, daß die jeden einzelnen Christen tragende und in seinem Glaubensleben bedingende Gemeinschaft der Kirche nicht durch den Tod aufgehoben wird. Durch die eschatologisch siegreiche Kraft der Auferstehung, die uns in Christus geschenkt wurde, empfängt die Kirche die Vollendeten unverlierbar aus Gottes Hand zu bleibender Verbundenheit zurück. Die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott zielt nicht, wie freilich eine primitive Volksfrömmigkeit mißverständlich meint, auf eine jeweils neue eigene Initiative der Vollendeten vor und neben Gott zur Erfüllung der menschlichen Gebete, vielmehr ist diese Fürbitte „sachlich einfach die bleibende Gültigkeit ihres Lebens für die Welt vor dem Angesicht Gottes“¹³. Demgegenüber bringt der protestantische Widerspruch gegen die katholische Heiligenverehrung eine Radikalität theologischen Denkens zum Ausdruck, das um der alleinigen Ehre Gottes und seiner absoluten Transzendenz willen jede geschöpfliche Mitwirkung an seiner souveränen Verfügung über die Geschichte neben und außerhalb der einen Mittlerschaft Jesu Christi abweist. Sofern sich dieser Protest nicht nur gegen katholizistische Verzerrungen der Heiligenverehrung richtet, muß man jedoch dagegen fragen, ob denn Gott nur groß und transzendent gedacht werden könne, wenn man ihn derart von seiner Schöpfung abrückt und ihm den einzelnen Beter unter Absehung von der todüberdauernden Verbundenheit mit den Heiligen konfrontiert. „Erscheint Gott nicht tatsächlich um so größer, je mehr seine Größe im Menschen aufstrahlt, den er ‚gemacht‘ hat nach seinem Bild? Wie kann es da zwischen

Gott und Mensch so etwas wie Konkurrenz geben?“, fragt Th. Sartory gegen ein solches antithetisches Denken.¹⁴ So irreführend und falsch die genannte primitive Addition von Gottes und des Menschen Handeln zu einem Miteinander nach dem Muster der synthetisierenden et-et-Formel ist, so einseitig verkürzt das paradoxal-antithetische Denken der reformatorischen Theologie die menschliche Wirklichkeit vor Gott in ihrer Selbständigkeit und Freiheit. Formeln wie die von W. von Loewenich: „Dem reformatorischen radikalen sola gratia steht in der katholischen Gnadenlehre die Addition von göttlicher Gnade und menschlicher Leistung gegenüber“¹⁵, nehmen katholizistische Verzerrungen für die authentische Lehre und bringen das hiermit berührte Problem einer theologischen Lösung nicht näher. Begreift man aber, daß Gottes Handeln und die Freiheit des Menschen nicht miteinander konkurrieren, daß vielmehr die Selbständigkeit menschlicher Freiheit im schöpferisch freisetzenden Akt Gottes gründet und seine Ermächtigung erhält, dann wird im Hinblick auf die Heiligenverehrung deutlich, „daß der wirklich vollendete religiöse Akt“ der Anbetung Gottes „auch die Kreatur in Gott zu finden vermag, da ja mit der zunehmenden Nähe Gottes die Gültigkeit einer Kreatur wächst und nicht abnimmt“.¹⁶ Richtig verstandene und vollzogene Verehrung der Heiligen geht also nach diesem theologischen Grundprinzip katholischer Frömmigkeit so wenig zu Lasten der Ehre Gottes wie echte und radikale Liebe zum Nächsten zu Lasten der Liebe zu Gott.

4. Das inkarnatorische und pneumatologische Prinzip katholischer Frömmigkeit

Mit dem Stichwort des Kreatürlichen im Rahmen der universalen Perspektive katholischer Frömmigkeit und ihrer synthetisierenden Denkform stoßen wir erneut auf ein Moment, das uns vorhin bereits bei J. Ratzinger begegnete: auf die Leibhaftigkeit und die damit gegebene welthaftkosmische Dimension religiöser Ausdrucksformen im katholischen Christentum. Hier liegt die reiche Symbolwelt der Liturgie begründet mit ihrem unbefangenen Gebrauch irdisch-materieller Dinge wie Wasser und Wein, Öl und Kerze, Weihrauch und Palmzweig, aber auch der bedachte Vollzug leiblicher Gesten wie der Kniebeuge und des Kreuzzeichens, der Prozession und Wallfahrt. Protestantische Spiritualität ist hier sparsamer, zurückhaltender, vielleicht aus der Erfahrung, daß sich solche Symbole und Zeichenhandlungen leicht gegen die Ausdrucksfunktion, die ihnen von ihrem Wesen her zukommen soll, abdichten können gegen den inneren Akt des Glau-

bens und der Selbstübergabe an Gott, ja daß sie zu magischen Riten mißbraucht werden können. Ist nicht die Immaterialität einer vornehmlich werthafter Liturgie der beste Schutz gegen eine Verdinglichung des Heiligen in Symbolen, Gebärden, bedeutsamen Gnadenorten und Institutionen? Die Sorge protestantischer Spiritualität ist auch an diesem Punkt aufmerksam zu bedenken im Interesse des reinen Wesens des Glaubens. Aber gilt es nicht auch zu sehen, daß der zentrale Inhalt des christlichen Glaubens selber symbolträchtig ist, da doch der inkarnatorisch in unsere Geschichte eingetretene Logos des Vaters das Ursymbol schlechthin bedeutet, in dem Gott sich ganz ausgesagt hat und zu sehen gab (vgl. Joh 14,6-10)? „Der inkarnatorisch-symbolische Charakter dieser Mitte ist dann auch das Gesetz ihrer geschichtlichen Auswirkung in der Symbolsichtbarkeit von Kirche, Glaubenssymbol, Sakrament, Sakramentalien usw...“¹⁷

Mit diesem inkarnatorischen Prinzip stoßen wir somit auf das tragende Grundprinzip katholischer Frömmigkeit und ihrer ekklesialen Dimension. Im Blick auf das neutestamentliche Zeugnis von Christus wie in die faktische Geschichte der Kirche muß man aber auch erkennen, daß dieses inkarnatorische Prinzip seinerseits noch einmal umgriffen und getragen werden muß durch das pneumatologische Prinzip, wenn es nicht zu einseitigen und verhängnisvollen Entwicklungen führen soll. Die Evangelien stellen das irdische Leben und Wirken des menschgewordenen Sohnes Gottes als ein ganz und gar vom Heiligen Geist getragenes und bedingtes (vgl. z.B. Lk 4,1.18) dar, und Paulus bezeichnet seine Auferweckung als Übergang in die Seinsweise des göttlichen Pneuma (z. B. Röm 1,4; 1Kor 15,45; 1Tim 3,16); ja er identifiziert geradezu den erhöhten Herrn mit dem Geist (2Kor 3,17). Vergegenwärtigt man sich diesen reichen Befund, so überrascht die Tatsache, daß die Pneumatologie innerhalb der Christologie und von da her auch in der Ekklesiologie eigentümlich unterentwickelt ist. J. Ratzinger hat auf die verhängnisvollen Wirkungen dieses Defizits hingewiesen: Immer wenn die Kirche nicht mehr vom Heiligen Geist als dem Charisma Gottes an die Welt, sondern ausschließlich vom Gedanken der Inkarnation aus begriffen wurde, sei sie „allzu irdisch geschlossen ... und schließlich ganz von den Machtkategorien weltlichen Denkens her ausgelegt“ worden. „Christus bleibt gegenwärtig durch den Heiligen Geist mit seiner Offenheit und Weite und Freiheit, die zwar die institutionelle Form keineswegs ausschließt, aber ihren Anspruch begrenzt und nicht gestattet, sich einfach den weltlichen Institutionen gleichförmig zu machen.“¹⁸ In der Frömmigkeitgeschichte tauchte diese Gefahr immer dort auf, wo das Interesse an den geprägten Ausdrucksformen des Glaubens zum Ritualismus, Legalismus

und Formalismus auswucherte, wo man darüber mehr und mehr vergaß, daß alle religiösen Handlungsanweisungen und Übungen den leibhaften Menschen nur anregen wollen zur Übergabe seines Herzens an Gott, zur Anbetung seines Geheimnisses „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,23) und zur gehorsamen Annahme seines Lebens im Dienst an den Mitmenschen. Dies alles aber sind die Früchte des Wirkens Gottes in seinem Geist.

5. Konturen einer christlichen Frömmigkeit von morgen

Eine pneumatologische Spiritualität, in der das inkarnatorische Prinzip des Katholischen umfaßt und bewahrt bleibt vor der Verfestigung in den irdisch-welthaften Strukturen, wird für den Weg der Kirche in die Zukunft nicht einfach nur auf der Beibehaltung und dem weiteren Ausbau des übernommenen religiösen Brauchtums wie der traditionellen Frömmigkeitsformen beharren. Gegenüber der Versuchung zu einem solchen Konservativismus wird sie vielmehr auch offen bleiben für ein neues, unerrechenbares pfingstliches Wirken des Geistes Gottes unter den Christen, das nicht schon im voraus durch die kirchlichen Institutionen erprobt und amtlicherseits geregelt sein kann. Dabei werden die christlichen Kirchen im Zeitalter des Ökumenismus sich zueinander öffnen und voneinander lernen müssen: „Man darf ... nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann“ (Ökumenismusdekret des II. Vaticanum, Art. 4). Ein wichtiger Dienst, den hier vor allem evangelische Spiritualität in das katholische Frömmigkeitsleben einbringen kann, scheint mir die mit der eingangs genannten konzentrischen Denkform gegebene Hervorhebung des für den Glauben Wesentlichen zu sein und seine Abhebung von den bloß abgeleiteten und nachgeordneten Gehalten des Glaubens. Katholisches, summatives Denken steht immer in der Gefahr, die Vielfalt in den Gestaltungen der Frömmigkeit — vor allem im Bereich der Volksfrömmigkeit — einfach nebeneinander stehen zu lassen und nicht hinreichend auszurichten auf das eine und einzige, auf das es im Leben und im Sterben des Christen ankommt: die Anbetung des Geheimnisses Gottes und der Dienst der Liebe an den Menschen. Hier hat das solus-Prinzip eine bedeutsame kritische Funktion, katholische Frömmigkeitsgestaltungen vor einer Zerstreung in eine am Ende wesenlos werdende Vielfalt sich verselbständigender Elemente zu bewahren. Katholische Spiritualität wiederum wird auf die drohende Einseitigkeit und Rigidität dieses Prinzips hinweisen müssen, das in der Gefahr steht, der geschöpflichen Wirklichkeit des Men-

schen und seiner Symbolwelt unter der Wucht der Majestät Gottes nur noch eine eingeschränkte Realität und Bedeutung zu gewähren und sie so auszudünnen. Katholische Spiritualität wird immer deutlich machen müssen, daß auch in der Gebrochenheit der Sünde die irdische Welt Gottes Schöpfung bleibt und verborgen die Zeichen der Erlösung im Kreuz trägt.

Je offener in Zukunft die Kirchen aufeinander zugehen und voneinander zu lernen bereit sind, um so mehr muß auch in beiden Kirchen die Bereitschaft wachsen, neue Formen einer ökumenischen Spiritualität zu entwickeln, vor denen dann die überkommenen Identitätsmerkmale konfessionsspezifischer Frömmigkeit ihren kirchentrennenden Rang verlieren. Dies könnte ruhig eine in Symbolen und lebhaften Gestaltungen sparsamere Form der Frömmigkeit sein. Auch der weltweite Säkularismus und die technische Zivilisation, der das gemeinsame Christentum ausgesetzt ist, scheinen für eine naive Weiterentwicklung einer Fülle von geprägten Ausdrucksformen des Glaubens nicht gerade günstig zu sein. Ein Weniger kann hier zu einem Mehr werden. Was werden die Christen gemeinsam zu bewahren und existentiell zu vertiefen haben: Die Erfahrung der Nähe Gottes in den Höhen und Tiefen unserer individuellen und gemeinsamen Geschichte; die Erfahrung, daß wir Menschen angenommen sind von ihm in seinem Sohn, daß unser Tod in seinem Tod Erlösung gefunden hat und Hoffnung auf den Sieg des Lebens; die Erfahrung, daß Gottes Geist die Menschen mit ihren Entzweigungen umfängt und versöhnt zu einer neuen, die Konfessionsgrenzen überwindenden Gemeinschaft; die Erfahrung, daß in dieser einen Gemeinschaft der künftigen Kirche viele Mentalitäten und Denkformen, viele verschiedene Grundperspektiven des Glaubens und Stile der Frömmigkeit Platz haben müssen. Wie die Einheit der Kirche nicht erreicht werden kann ohne eine bedeutende Erweiterung des Wahrheitsvermögens in dogmatischen Fragen, so auch nicht ohne eine Erweiterung und zugleich Radikalisierung des spirituellen Vermögens.

ANMERKUNGEN

¹ K. Lehmann, Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen, in: *Lebendiges Zeugnis* 3/4, 1970,32.

² Ebd.

³ Konfessionelle Grunddifferenz, in: *Catholica* 1/1980.

⁴ Ebd. 59, in Anlehnung an Unterscheidungen von O. W. Pesch.

⁵ Ebd. 60.

⁶ Untertitel des Buches von G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken*, Bern/München 1973.

- 7 Ebd. 461, Umfrage aus dem Jahr 1960.
- 8 Ebd. 460.
- 9 Ebd. 462.
- 10 G. Holz, ebd. Bd. VI, 1455.
- 11 R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg ¹⁷1951, 78.
- 12 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München ²1968, 199.
- 13 K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Artikel „Heiligenverehrung“, ¹⁰1976, 179.
- 14 Th. Sartory, Fragen eines Katholiken an die Kirchen der Reformation, in: Ders., Utopie Freiheit, München 1970, 45.
- 15 Artikel „Katholizismus“, RGG³ III 1214.
- 16 K. Rahner/H. Vorgrimler, a.a.O. 180; Näheres zu diesem Problem bei K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 84-88.
- 17 J. Splett, Artikel „Symbol“, Sacramentum Mundi IV, 788.
- 18 A.a.O. 277.