

# Tendenzen und Strömungen in der heutigen katholischen Frömmigkeitsliteratur des deutschen Sprachbereiches<sup>1</sup>

Von Friedrich Wulf S. J., München

Eine große Unruhe hat sich seit Jahrzehnten der Menschheit bemächtigt. Sie betrifft nicht nur die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, sondern auch den ganzen Bereich unseres geistig-kulturellen Lebens. Man spricht von einer allgemeinen und tiefgreifenden Krise unseres gesamten Daseins. Sie wird in Europa, dem Ursprungsland der abendländischen Kultur, anders und schmerzlicher empfunden als in den übrigen Kontinenten. In Deutschland ist ihr Ausbruch deutlich an den Ausgang des ersten Weltkrieges geknüpft. Seitdem ist das Thema aus der deutschen Literatur nicht mehr gewichen. Angefangen von Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“ bis zu Romano Guardinis „Das Ende der Neuzeit“ und Hans Sedlmayrs „Verlust der Mitte“ sind zahllose Untersuchungen der Krise unserer Zeit gewidmet. Die Kirche ist von dieser Entwicklung nicht unberührt geblieben; sie ist ja nicht unveränderlich im Sinne einer weltjenseitigen Geschichtslosigkeit, sondern lebt in Bezug auf ihre sichtbare Gestalt den ganzen Rhythmus der menschlichen Sozial- und Geistesgeschichte mit. Ihre Verflochtenheit mit der jeweiligen Zeit äußert sich bis in den innersten Bereich ihres Lebens hinein. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn im Zuge der allgemeinen Menschheitskrise innerhalb katholischer Kreise auch von einer Krise der kirchlichen Formenwelt, insbesondere ihrer Verkündigung und ihrer Frömmigkeit, gesprochen wurde und gesprochen wird. Und auch hier setzt die große Wende nach dem ersten Weltkrieg ein.

## I.

Drei Stichworte waren es vor allem, die in der innerkatholischen Auseinandersetzung der damaligen Zeit um eine neue Frömmigkeit immer wieder auftauchten: die Gnade, die Einheit von Natur und Übernatur und die Kirche.

1. Die Betonung der *Gnade* geschah in Opposition gegen den Rationalismus und den Moralismus bzw. Aszетismus der Aufklärungszeit und des 19. Jahrhunderts. Man hatte die übernatürliche Heilsordnung in ihrem ganzen Reichtum neu entdeckt und wollte daher Religion und Sittlichkeit wieder strenger von christlichen, d. h. aber übernatürlichen Prinzipien her aufbauen, wobei man Religion und Sittlichkeit deutlich voneinander abhob und den Hauptakzent auf das religiöse Moment des christlichen Lebens legte. Aus der wiedergewonnenen Erkenntnis, daß Christentum im tiefsten eine Anteilnahme am göttlichen Leben, Kindschaft Gottes bedeute, entwickelten sich zwei sehr gegensätzliche Tendenzen in der Frömmigkeit. Der in der

<sup>1</sup> Als Vortrag gehalten auf der internationalen theologischen Studienwoche in Salamanca (Semana internacional de estudios superiores eclesiacos), die vom 29. 4. bis 6. 5. zum Abschluß der Feierlichkeiten des 700jährigen Bestehens der dortigen Universität stattfand (der Bericht darüber folgt im 4. Heft dieser Zeitschrift). Es kam dem Referenten nicht auf eine lückenlose Aufzählung der im deutschen Sprachgebiet erschienenen religiösen Literatur an. Es sollte vielmehr versucht werden, die treibenden Ideen aufzuzeigen, die das gegenwärtige Bemühen um eine „zeitnahe“ Frömmigkeit kennzeichnen. Autorennamen wurden darum nur bei wörtlichen Zitaten angeführt.

Zeit liegende Zug zum Irrationalen und Emotionalen begünstigte im katholischen Raum eine bis dahin nicht gekannte Hinneigung zur Mystik. Das Axiom, daß alle Menschen zur Mystik berufen seien und Mystik die normale Entfaltung des Gnadenlebens in Glaube, Hoffnung und Liebe und in den Gaben des Hl. Geistes sei, fand in weitesten Kreisen Anklang. Das diskursive Gebet war nach einem gern übernommenen Wort Henri Bremonds Aszese, und das Wort „Aszese“ hatte keinen guten Klang; unter ihm faßte man mehr oder weniger alles zusammen, was man aus der Vergangenheit ablehnte.

Neben dieser Tendenz zum Intuitiven gab es aber in der Frömmigkeit jener Tage noch eine ganz andere Entwicklung, die ebenso von der Wiederentdeckung der Gnade ihren Ausgang nahm. Bei allem Erlebnishunger, der die Zeit nach dem ersten Weltkrieg kennzeichnete, war man doch dem subjektiven Gefühl gegenüber mißtrauisch geworden. Im Zusammenbruch so vieler Institutionen und im Umsturz so vieler überkommener Meinungen suchte man nach objektiven Werten, die dem Gesetz des geschichtlichen Werdens und Vergehens entzogen waren. In den Mittelpunkt der Frömmigkeit stellte man darum die objektive Heilstat Christi, wie sie in den Sakramenten und im liturgischen Kult der Kirche unter uns fort dauert und uns zugänglich wird. Die daraus sich ergebende sakramentale Christusfrömmigkeit und Mysterienfrömmigkeit (Odo Casel OSB) nannte man auch ontische oder (mit einem etwas unglücklichen Ausdruck) objektive Frömmigkeit, weil sie das Sein vor dem Tun betonte und auf der objektiven Bedeutung des sakramental-liturgischen Geschehens aufruhte. Ihr stellte man die sogenannte subjektive Frömmigkeit entgegen, die, wie man sagte, sich aus dem subjektiven Andachtserlebnis des einzelnen ergebe und die moralische Vervollkommenung des Menschen zum Ziel habe; sie sei erst eine Frucht der Neuzeit und darum ein typischer Ausdruck des modernen Menschen, der sich von der Bindung an die göttlichen Ordnungen in der Welt losgesagt und die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit zum Ziel seines Lebens gemacht habe. Man stand darum den Andachtsformen der Barockzeit und des 19. Jahrhunderts ablehnend gegenüber und forderte eine Rückkehr zu den urchristlichen Quellen.

2. Wenn sich von der emphatischen Betonung der Gnade her gewisse Ansätze zu einem Supranaturalismus zeigten, so lag dies doch an sich nicht in der Grundtendenz jener Zeit. Ihr ging es vielmehr um die Entfaltung aller Kräfte, um die Ganzheit des christlichen Menschen und der christlichen Welt, kurz gesagt: *um die Einheit von Natur und Übernatur*. Kaum ein theologisches Axiom wurde im damaligen religiösen Schrifttum so häufig zitiert wie jenes, daß die Gnade die Natur voraussetze und vollende. Man nannte es gewöhnlich in Verbindung mit dem Geheimnis der Inkarnation und wies darauf hin, daß Christus ganzer Mensch geworden sei und darum auch den ganzen Menschen und die ganze Welt habe erlösen und vollenden wollen. Es gelte darum Leib und Seele der Gnade zu erschließen und die Erlösung in alle Bereiche des Lebens hineinzutragen. Die alles Kreatürliche umfassende kosmische Einheit der Erlösungsordnung sei nicht dem Jenseits vorbehalten, sondern soweit wie nur möglich schon in dieser Weltzeit herzustellen: denn die Gnade sei der Anfang der Glorie.

Das Wort von der Vollendung der Natur durch die Gnade war aber nicht rein positiv gemeint, sondern hatte einen deutlichen polemischen Akzent. Es richtete sich

gegen den Integralismus und den Ghetto-Katholizismus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, gegen eine Aussonderung des religiösen Bereiches aus dem Zusammenhang der übrigen Welt und gegen eine Verkürzung der natürlichen Werte. Die überkommene Frömmigkeit nannte man gern eine Mönchsfrömmigkeit, weil ihre Nomenklatur wie ihre Devotionsformen aus dem Mönchtum stammten und darum auf ein verkleinertes Mönchtum des Laienchristen in der Welt ausgerichtet seien. Von daher wird verständlich, wenn man oft genug die natürlichen Werte des Menschen zu stark herausstellte und ihnen bisweilen sogar eine positive Hinordnung auf die Übernatur beimaß, so daß man in der Frömmigkeitsliteratur der zwanziger Jahre (nicht in der streng theologischen Literatur!) nicht selten einem gewissen Semipelagianismus und Naturalismus begegnet. Man dachte sich das Incinandergreifen von Natur und Übernatur zu harmonistisch und strebte dementsprechend ein christliches Edelmenschen\_tum an. Der Humanist unter den Heiligen, Thomas Morus, und der „devote Humanismus“ eines Franz v. Sales galten als die großen Ideale der Zeit. Gegenüber solchen Auffassungen stand Erich Przywara SJ, der von der Auseinandersetzung mit Karl Barth herkam, mit seiner *theologia crucis* ziemlich einsam da. Supranaturalistische und naturalistische Tendenzen entsprachen also einander und entstammten der gleichen Wurzel. Man betonte ebenso die Gnade wie die Natur, beachtete aber zu wenig, daß sowohl die Gnade Gnade des Kreuzes, wie auch die Natur eine verwundete Natur sei und darum unter dem Zeichen des Kreuzes stehe.

3. Es lag ganz auf der Linie des Strebens nach der lebendigen und konkreten Einheit von Natur und Übernatur, daß man auch die *Kirche* neu erlebte. Man sprach von einem „Erwachen der Kirche in den Seelen“ (R. Guardini). In ihr sah man die Fortsetzung und Vollendung des „*omnia instaurare in Christo*“, als die Sichtbarwerdung der gnadenhaften Einheit der ganzen Schöpfung in Christus. Aus dem neuen Kirchenbewußtsein erhielt die Frömmigkeit jener Tage ihren Gliedschafts- und Gemeinschaftscharakter, wie er vor allem im gemeinsamen Vollzug der Liturgie zum Ausdruck kommt. Eine solche Frömmigkeit kam dem Bedürfnis der Zeit entgegen. Gegenüber der wachsenden Auflösung aller welthaften Ordnungen und der damit gegebenen Isolierung des einzelnen empfand man die Kirche als einen Raum, in den man sich bergen konnte, als das Feste, Ewige und alles Überdauernde. Und in der Kirche fühlte man sich als das neue Gottesvolk, als die Gemeinschaft der Heiligen in Christus. Die Lieblingsidee der Zeit war das paulinische Wort vom „Leibe Christi“. Zu seiner tieferen Durchdringung bediente man sich des Organismusgedankens der sogenannten katholischen Romantik des 19. Jahrhunderts (Sailer, Fr. v. Schlegel, Görres), deren Ideale gerade in den zwanziger Jahren eine neue Blüte erlebten. Mit all dem wurde die unsichtbare, übernatürliche und geheimnisvolle Seite der Kirche hervorgehoben. Man sprach mit Vorzug von der Liebeskirche gegenüber der Rechtskirche und unterschied die Seele der Kirche von ihrem sichtbaren Leibe. So kamen in der Kirchenfrömmigkeit noch einmal alle Elemente zusammen, die das religiöse Idealbild jener Zeit bestimmten: die Wirklichkeit und die Größe der übernatürlichen Heilsordnung, der Vorrang der Gnade und des objektiven göttlichen Seins vor dem menschlichen Tun, endlich die immerwährende Gegenwartigkeit des Christusmysteriums in den sakramentalen Zeichen und in der Gemeinschaft der Gläubigen.

Vieles von dem, was nach dem ersten Weltkrieg im deutschen Katholizismus aufbrach, hat sich durchgesetzt und ist inzwischen Gemeingut aller geworden. Kennzeichnete die erste Generation bisweilen noch eine gewisse Traditionslosigkeit, eine Unbekümmertheit des Neuanfangs, ein Mangel an geschichtlichem Sinn und an christlicher Unterscheidungsgabe, so war die zweite Generation ausgeglichener. Manches klärte sich in der Auseinandersetzung. Die oft sehr heftig geführten Kontroversen wurden weitgehend beigelegt. An die Stelle des aut — aut trat das et — et. Viel mag dazu die Not der nationalsozialistischen Jahre mit ihrer deutlichen Hinwendung nach innen beigetragen haben. Einen Abschluß und einen offiziellen Niederschlag fand diese ganze Periode aber erst in den beiden päpstlichen Rundschreiben „*Mystici corporis*“ und „*Mediator Dei*“.

## II.

Dieser kurze Rückblick war notwendig, um die gegenwärtige Situation der katholischen Frömmigkeit im deutschen Sprachbereich zu verstehen. Obwohl wir von einem Ausgleich der innerkatholischen Standpunkte und damit von einem gewissen Abschluß des Ringens um neue Frömmigkeitsformen sprechen konnten, ist die einmal begonnene Entwicklung doch keineswegs zum Stillstand gekommen. Im Gegenteil: dieselben Fragen, die seinerzeit mit einem jugendlichen Elan und mit der Freude des Entdeckers aufgeworfen und beantwortet wurden, werden heute von neuem und tiefer gestellt. Wer genauer hinschaut, gewinnt den Eindruck, daß unter dem Erlebnis der rapid voranschreitenden Entchristlichung und Technisierung der modernen Welt, die trotz des Zusammenrückens ihrer Grenzen eine in ihren geistigen Grundlagen auseinanderfallende Welt ist, die Krise der kirchlichen Formenwelt eine umfassendere geworden ist. Nur bewegen sich die Fronten nicht mehr so sehr zwischen einzelnen katholischen Richtungen; der Riß geht vielmehr mitten durch das Herz der gläubigen Christen selbst, insofern die Verwirklichung des christlichen Glaubens in der modernen Welt sehr viel schwieriger geworden ist. Das wirkt sich auch in der Verkündigung aus. Man versucht verzweifelt, den Indifferentismus, die Resignation und die Vermassung der Christen aufzuhalten und zu überwinden und den Anschluß an die der Kirche entfallene säkularisierte Welt wiederzugewinnen. Die Methoden, die hier angewandt werden, sind in Frankreich, das am frühesten und stärksten von allen abendländischen Völkern von der Entchristlichung bedroht war, radikaler als in Deutschland, aber auch problematischer. Im Grunde sind es aber die gleichen Fragen, die hier wie dort gestellt werden, und auch die Lösungen bewegen sich in derselben Richtung.

### 1. Frömmigkeit und Heilstheologie

Die heutige Frömmigkeit ist nach dem Befund der religiösen Literatur vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie noch enger als bisher an die Theologie herangerückt ist und aus ihr abgeleitet wird. Theologie und Frömmigkeit gehen fast ineinander über, so daß es ein und dasselbe ist, ob man von einer geistlichen Theologie oder von der Frömmigkeit spricht. Theologie wird wieder in jenem umfassenden Sinne verstanden, der ihr bis zur Hochscholastik zukam: sie ist Dogmatik, Moral, Aszetik und Mystik in einem, eben Heilstheologie. Um also die Situation der gegenwärtigen

Frömmigkeit zu verstehen, muß man die Grundanliegen dieser Theologie kennenlernen.

a) Noch schärfer als in den zwanziger Jahren wird heute betont, daß die konkrete Heilsordnung nur eine und zwar die übernatürliche sei, so sehr, daß bisweilen die Begriffe der Natur und der Naturoordnung als bloße Abstraktionen praktisch zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. Im einzelnen zeigt sich das z. B. in der Weise, wie Person und Werk Cristi oder ganz allgemein das übernatürliche Ziel des Menschen zum ausschließlichen Prinzip des sittlichen Handelns gemacht werden. Die aus solchen Voraussetzungen sich ergebende Frömmigkeit macht den Eindruck des Idealen und kompromißlos Christlichen; sie hat etwas Hochreißendes, Anspornendes und vermag auch dem sinnlosesten Geschehen unserer Tage noch einen tiefen und göttlichen Sinn abzugewinnen. Andererseits kommt aber ihr Radikalismus nicht selten einer Übersteigerung und Überforderung gleich. In diesem Falle wird das magis der ignatianischen Exerzitien zum je immer mehr über alle Forderungen des natürlichen Sittengesetzes hinaus, so daß letztlich alles in eine extreme Kreuzes- und zugleich Glorientheologie einmündet, die von unten, d. h. vom Menschen her in keiner Weise mehr begreifbar zu machen ist. Es bedarf keiner Frage, daß eine solche Frömmigkeit in die Nähe jener Dialektik zwischen dem Gott der Rechtfertigung in Christus und dieser sündigen, im Gericht stehenden Welt rückt, wie man sie bei K. Barth oder E. Brunner findet; sie birgt darum die Gefahr des Supranaturalismus in sich. Und auch psychologisch gesehen kann man einige Bedenken nicht abweisen: Die rein natürlichen Begründungen und Forderungen einer christlichen Ethik sind dort am problematischsten, wo die natürlichen Voraussetzungen des sittlichen Handelns von großer Bedeutung sind, wie im Leben des Laienchristen, der in Beruf und Ehe steht. Man weiß, wie schnell und leicht allzu ideale Auffassungen in ihr Gegenteil umschlagen. Gegenüber einer radikal christlich sich gebenden Frömmigkeit wird darum häufig an das Beispiel des Herrn erinnert, der sich als Arzt der Kranken wußte und mit den Schwächen der Menschen Geduld übte, der den glimmenden Docht mit besonderer Sorgfalt hütete und sich über die kleinste gute Regung des Menschen freute. Aber auch hier geht es immer um das unterscheidend Christliche, nicht um irgendeine Art von Kasuistik, in der man immer sofort eine rationalistische Verharmlosung des christlichen Ideals wittert.

b) Ein zweites Kennzeichen heutiger Heilstheologie ist ihr Zug zur Synthese. Es geht ihr nicht so sehr um detaillierte Einzelfragen als vielmehr um den heilstheologischen Zusammenhang aller Offenbarungsgeheimnisse. Deren Mitte ist das Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung, das Geheimnis Christi. Von ihm aus werden die anderen Geheimnisse gesichtet und erhalten dadurch für uns ihre besondere Note. Die Trinität ist die Quelle des Christusgeheimnisses und die Kirche seine Vollendung. Gnade ist immer Christusgnade, konkret Gnade des Kreuzes, und die Sakramente sind ein Handeln Christi an uns, der uns an seinem Leben teilnehmen läßt. Wie sehr alle Einzelgeheimnisse in das Christusgeheimnis einmünden, zeigt sich am deutlichsten in der Eschatologie und in der Mariologie. Die Lehre von den Letzten Dingen ist heute nicht mehr bloß ein Anhängsel an die übrigen theologischen Traktate, sondern stellt deren Krönung und Vollendung dar. Sie bietet noch einmal eine Gesamtschau der ganzen Heilsgeschichte. Das gleiche gilt für

die Mariologie. Christus — Maria — Kirche bilden für uns eine unlösbare Einheit, und auch die marianischen Geheimnisse unter sich werden in ihrem inneren Zusammenhang gesehen. Nicht überall werden allerdings diese Einsichten schon für die Frömmigkeit ausgewertet, aber wo es geschieht, da geben sie ihr Lebendigkeit, Weite und Formkraft.

c) Mit dem Willen zur Synthese ist noch ein weiteres gegeben. Das Gesamt der Offenbarungsgeheimnisse wird nicht als ein statisches System gesehen, sondern als ein dynamischer Prozeß, als die eine große Heilsveranstaltung Gottes in dieser Welt und in der Geschichte. In deren Mitte steht Christus. Er ist der vom Vater Gesandte und seine Sendung lebt in der Kirche weiter. Christliche Frömmigkeit ist darum Anteilnahme an der Sendung Christi und Fortführung seines Werkes. Dieser Grundgedanke läßt sich nun nach den großen Heilsideen des göttlichen Wirkens, wie sie uns in den beiden Testamenten entgegentreten, abwandeln und entfalten. Das geschieht in der neueren Literatur tatsächlich auch immer häufiger, meist im engen Anschluß an die Schrift und die Kirchenväter. So werden z. B. die biblischen Ideen des Bundes, des Reiches Gottes, des Kampfes, der Pilgerschaft, der Hochzeit und des himmlischen Tanzspieles im Zusammenhang der Heilsgeschichte entfaltet und für die Frömmigkeit fruchtbar gemacht. Dabei kommt auch die reiche Bildersprache und Symbolik der Schrift und der kirchlichen Tradition wieder zur Geltung. Gegenüber den abstrakten und dünnen Motiven der vorwiegend ethisch ausgerichteten Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts wirken die biblischen Motive gefüllter. Aber das ist nicht das Entscheidende. Der heutige Christ will mehr: er möchte sein Leben und die Gegenwartsgeschichte der Kirche, die oft einem namenlosen Leid ausgesetzt sind, in den großen Ablauf der Heilsgeschichte hineinstellen und ihren Sinn mit Hilfe der in der Geschichte des Volkes Gottes wirksam gewordenen Heilsideen zu verstehen suchen.

d) Damit ist ein letztes Kennzeichen angedeutet, das sich aus der engen Verbindung mit der Heilstheologie für die heutige Frömmigkeit ergibt. Je mehr der übernatürliche Geheimnischarakter des christlichen Lebens und der Geschichte herausgestellt wird, um so stärker wird der Christ auf die Vollendung der ganzen Heilsgeschichte am Jüngsten Tag verwiesen. Dadurch erhält die Frömmigkeit unserer Tage ihren ausgesprochen eschatologischen Akzent. Sie ist eine Frömmigkeit der Erwartung, des „Suchens, was droben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters thront“ (Kol 3, 1). Dabei wird aber ebenso betont, daß in der Gnade das Zukünftige schon vorweggenommen wird und darum schon immer Gegenwart ist. Zukunft und Gegenwart bedingen hier einander. Dieses Paradoxon führt mit am tiefsten in den Geist heutiger Frömmigkeit ein.

## *2. Frömmigkeit als personale Verwirklichung des Heils*

Nach dem ersten Weltkrieg hatte man gegenüber dem Subjektivismus der Neuzeit mit großer Schärfe den Vorrang des opus operatum, des objektiven Seins der Gnade, des Mysteriums, vor allem menschlichen Tun hervorgehoben. Hierin sah man geradezu das unterscheidende Merkmal einer neuen Frömmigkeit. Inzwischen hat sich die Fragestellung wesentlich verschoben. Zwar bleibt die einmal erkannte Bedeutung der Gnade und des Mysteriums unangetastet, aber darüber hinaus geht es

heute in erster Linie um die Frage nach der personalen Aneignung des objektiven Heilsmysteriums. Die Gründe für diese auffällige Wende liegen einmal in einer schon seit längerem beobachteten Krise der sakramentalen Frömmigkeit, dann aber ganz allgemein im modernen Personalismus und Existentialismus.

a) Oft hatte man in den vergangenen Jahrzehnten von einem sakramentalen Frühling gesprochen, der über die Christenheit gekommen sei. Das *opus operantis*, so glaubte man, würde ganz von selbst dem *opus operatum* folgen; darum sprach man kaum von jenem. Inzwischen hat man erkannt, wie notwendig es ist, ganz ausdrücklich und im einzelnen zu einer besseren persönlichen Aneignung des liturgischen und sakramentalen Vollzugs anzuleiten. Man tat das einmal dadurch, daß man den personalen Aspekt des Christusgeheimnisses der Sakramente herausarbeitete: In den Sakramenten prägt Christus dem gläubigen Empfänger die verschiedenen Seiten seines Erlösungswerkes gnadenhaft ein, so daß dieser nun instandgesetzt und aufgerufen ist, das Geheimnis von Tod und Auferstehung des Herrn in persönlicher Nachfolge mitzuvollziehen, d. h. in einem sittlichen Leben zu erneuern. Immer wieder wird im paulinischen Sinne auf den engen Zusammenhang zwischen den Indikativen und Imperativen, der Mitteilung göttlicher Geheimnisse und den ethischen Aufforderungen hingewiesen. Diesen Zusammenhang findet man sogar in den Gesten, Handlungen und Worten der Liturgie selbst sichtbar gemacht und verdeutlicht.

b) Die intensive Beschäftigung mit dem Verhältnis von *opus operatum* und *opus operantis* hat die Beziehung zwischen Sakrament und Glaube überhaupt von neuem zur Diskussion gestellt. Die Untersuchungen darüber haben zweierlei ergeben: 1. Das strenge Aufeinanderbezogensein von Glaube und Sakrament, so daß erst beide zusammen den *einen* Weg der Gnadenmitteilung bzw. Heilsaneignung darstellen, d. h. es gibt nicht zwei verschiedene Wege der Heilsvermittlung, sondern diese geschieht durch Glaube *und* Sakrament: der Glaube weist auf das Sakrament als seine Verleiblichung hin und dieses fordert den Glauben als seine Seele. Daraus folgt dann 2. der personale und inkarnatorische Charakter der Gnade; diese ist immer Christusgnade und strebt darum nach Verleiblichung. In Folge einer solchen Auffassung von Gnade und Glaube mußte aber notwendig der Hauptakzent vom Sakrament auf den Glauben übergehen, und ebenso trat gegenüber dem Sein wieder stärker das Tun hervor. „Die Christusgegenwart“, sagt G. Söhngen, „hat im paulinischen Denken eine durchaus sittliche Prägung, die nicht leicht überschätzbar ist. Der Nachdruck liegt auf dem Gesinnungs- und Tathaften, nicht auf dem Seinshaften, so besonders deutlich in Röm 6, dem Taufkapitel“ (In: Festschrift für J. A. Jungmann, 16).

c) Die Frage der personalen Aneignung des objektiven Heils beschränkt sich aber nicht auf das Sakrament, sondern wurde ganz allgemein gestellt, je schwerer es für den heutigen Menschen geworden ist, sich bei der Vielfalt der täglichen Anforderungen und der Zerrissenheit der Welt personal durchzusetzen, je mehr er in die Vermassung, in die Anonymität und das Kollektiv abzusinken droht. Es ist darum nicht zufällig, wenn man auch dem „Einzelnen in der Kirche“ (K. Rahner SJ) wieder seine besondere Aufmerksamkeit schenkte. Man betonte nicht nur die personalen Grundakte des Christen (von Glaube, Hoffnung und Liebe, Dankbarkeit, Hingabe und Reue) vor dem asketischen „Werk“, sondern glaubte geradezu vor einer

Häufung der religiösen Übungen (incl. im sakramental-liturgischen Bereich) warnen zu müssen, weil sie eine Fluchterscheinung darstelle. Ganz neu im Vergleich zur asketischen Tradition der vergangenen Jahrhunderte ist es, wenn man die christliche Vollkommenheitslehre streng und konsequent auf dem Gedanken der personalen Begegnung zwischen dem dreipersönlichen Gott, der in Christus leibhaft erschienen ist, und der menschlichen Person aufbaut und diesen Ansatz sowohl für den Stand des Laien wie auch für den der evangelischen Räte durchführt. All diesen Untersuchungen liegt eine personale Auffassung der Gnade zugrunde und das Bemühen, die aristotelisch-scholastischen sachhaften Kategorien der Gnadentheologie zugunsten von personalen Kategorien auszuweiten. Das christliche Leben wird damit immer stärker als ein Dialog zwischen dem erlösten und begnadeten Menschen und Christus, dem Herrn (oder dem dreipersönlichen Gott) aufgefaßt, so daß alles menschliche Tun im tiefsten zum Gebet wird.

d) In diesem Zusammenhang spricht man auch häufig vom existentiellen Moment unserer Frömmigkeit. Dem Christen geht es heute nicht mehr in erster Linie um die „Wahrheit an sich“, sondern um die „Wahrheit für mich“. So wie die Exegeten für die Interpretation eines Schriftwortes gern nach seinem „Sitz im Leben“ fragen, so fragt auch der gläubige Christ: „Was bedeutet diese oder jene Wahrheit für unsere Zeit und für mich?“ Hier wird die Eigenart, die Interessiertheit, aber auch die ganze Not des modernen Menschen am deutlichsten spürbar.

### 3. Frömmigkeit und Weltaufgabe des Christen

Das Verhältnis der Kirche, des Christentums zur Welt war in den verschiedenen Epochen der Geschichte großen Wandlungen unterworfen. Einen der Gründe dafür mag man darin erblicken, daß die Heilige Schrift sich nur selten zu dieser Frage äußert und ihre Aussagen sich rein im Grundsätzlichen bewegen. Es hing also weitgehend von dem Lebensgefühl und den Forderungen der jeweiligen Zeit ab, wie sich die Christenheit zur Welt verhielt. Nun befinden wir uns aber ohne Frage in einer tiefgreifenden Wandlung unseres gesamten Lebensgefühls. Der Mensch von heute empfindet die Welt anders als noch vor 50 Jahren. Konnte Eduard Spranger im Hinblick auf das Vertrauen, das der diesseitiggläubige Mensch des 18. und 19. Jahrhunderts zur Natur hatte, geradezu von einer „Weltfrömmigkeit“ des neuzeitlichen Menschen sprechen, so ist heute eine große Unsicherheit, ja Angst gegenüber der Welt an deren Stelle getreten. Die einmal entbundenen Mächte der Natur werden als unheimlich empfunden. Die Menschheit ist nach einem Wort von Werner Heisenberg „in die Lage eines Kapitäns gekommen, dessen Schiff so stark aus Stahl und Eisen gebaut ist, daß die Magnethadel seines Kompasses nur noch auf die Eisenmasse des Schiffes zeigt, nicht mehr nach Norden. Mit einem solchen Schiff kann man kein Ziel mehr erreichen; es wird nur noch im Kreise fahren und daneben dem Wind und der Strömung ausgesetzt sein“ (Die Kunst im Zeitalter der Technik, München [1954] 68). Ein solches Lebensgefühl muß auch das christliche Bewußtsein aufs tiefste beeinflussen und die Frömmigkeit des Christen von heute mitbestimmen. Denn wir befinden uns alle auf dem gleichen Schiff. Niemand kann sich dem gemeinsamen Schicksal entziehen. Wenn man darum heute von einer Weltaufgabe des Christen spricht, dann meint man damit nicht so sehr diese oder



jene Einzelaufgabe, sondern daß die Welt im ganzen und als solche in einer besonderen Weise der heutigen Christenheit aufgegeben sei. Es sei der Ruf Gottes und der Auftrag der Kirche für unsere Zeit, die Welt in den Geburtswehen einer neuen Epoche wieder heimzuholen und ihr das Zeichen des Kreuzes und der Liebe Christi einzuprägen.

a) Das Erste, was darum für eine zeitgemäße Frömmigkeit verlangt wird, ist *Verantwortung gegenüber der Welt und den Mitmenschen*. Man spricht von einem sozialen Ethos, das unserer Frömmigkeit eignen müsse. Dieses Ethos ist zunächst ein solches des Gemeinsinnes, des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit, sei es der ganzen Menschheit oder des Staates, des Volkes, einer Völkergemeinschaft, des Betriebes, des Berufsstandes. Es ist ein Ethos der Verantwortung und Sorge für die Dinge des öffentlichen Lebens: für Wirtschaft, Politik, Kultur, für Sitte, Recht und Religion. Seine christliche Begründung und Würde, seinen tiefsten Sinn und seine Ausrichtung erfährt es von der übernatürlichen Ordnung her. Als christliches Ethos beruht es auf der übernatürlichen Einheit des Menschengeschlechtes in Adam, in Christus, in der Kirche, auf der Universalität und Kontinuität der christlichen Heilsordnung und Heilsgeschichte, auf der gnadenhaften Verbundenheit der Menschen untereinander. Biblisch und theologisch ausgedrückt spricht man von einem Ethos der Sendung und des Dienstes (v. Balthasar). Danach bedeuten Christsein und christliche Vollkommenheit Teilnahme an der Sendung Christi. Die Frömmigkeit erhält dadurch ihren für unsere Zeit charakteristischen apostolischen Akzent. Auch das beschauliche Leben wird davon nicht ausgenommen. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß es eine Entwicklung in der Frömmigkeitsgeschichte der Kirche zu einer immer stärkeren apostolischen Einstellung hin gebe. Das Ideal der christlichen Vollkommenheit werde im Laufe der Jahrhunderte immer mehr aus dem einseitig subjektiven Heilsstreben herausgelöst und in das objektive Werk Christi hineingestellt. Man sagt darum, der moderne Heilige müsse ein Heiliger der Kirche sein. Selbst das persönlichste Stehen der Seele vor Gott in der hochzeitlichen Mystik wird als Dienst, als Dienst für die Kirche betrachtet. In diesem Zusammenhang weist man häufig auf Ignatius von Loyola hin, dessen Weltverantwortung für uns Heutige vorbildlich sei. Man nennt seine Mystik eine „Dienstmystik“ (H. Rahner) und eine „Mystik der Weltfreudigkeit“ (K. Rahner).

b) Wie sieht nun diese Frömmigkeit der Weltverantwortung näherhin aus? Welche Konsequenzen ergeben sich aus ihr? Der Christ, sagt man, müsse die Welt ernst nehmen, er müsse in die Welt eingehen und sich ihr angleichen wie Christus der Herr, von dem es im Philipperbrief heiße, daß er „sich entäußerte, Knechtsgestalt annahm, uns Menschen gleich wurde und sich in seiner ganzen Erscheinung wie ein Mensch gab“ (2, 7). Das bedeutet zunächst einmal eine Aufforderung an die Kirche als solche. Sie müsse, so sagt man, aus ihrer bisherigen Isolierung heraus und wieder sichtbarer Kirche dieser Welt (nicht nur *in* dieser Welt) sein. Sie dürfe nicht mehr ins Alte Testament zurückfallen, sondern müsse die trennenden Mauern zur Welt hin einreißen. „Schleifung der Bastionen“ lautet daher bezeichnenderweise der Titel eines neueren Buches (v. Balthasar, Einsiedeln 1952). Gemeint ist die *Anpassung* der kirchlichen Formenwelt: ihrer Theologie, ihrer Liturgie, ihrer Frömmigkeitsübungen und Institutionen an das Denken und Empfinden des moder-

nen Menschen und der modernen Zeit. Insbesondere gelte es, auch die nicht-abendländischen Kulturen in den inneren Raum der Kirche einzulassen. Denn in der *one world* gebe es weder Grenzen noch einen Vorrang der abendländischen Völker vor den übrigen. Diese Tatsache habe die Kirche anzunehmen und christlich fruchtbar zu machen.

c) Aus all dem ergibt sich, daß man *die Stunde des Laien* für gekommen hält. Ihm ist ja in erster Linie die Welt aufgegeben. Die neue Laienfrömmigkeit unterscheidet sich in vielem von den Formen der traditionellen kirchlichen Frömmigkeit. Der Laienchrist, so fordert man, müsse sich, so weit nur möglich, der Welt und ihren Gewohnheiten anpassen. Seine Frömmigkeit dürfe sich daher (abgesehen von den wesentlichen christlichen Mysterien des Meßopfers und der Sakramente) nicht so sehr in den öffentlichen Übungen der Religion betätigen, als vielmehr in einer christlichen Haltung zur Welt und zu den Mitmenschen, nicht im Sinne des sogenannten Kulturkatholizismus der zwanziger Jahre, sondern im Sinne des Sauerteigs im Evangelium. Wenn Heinrich Lützelers schreibt, die moderne Kirche ordne sich „als Haus unter Häusern der Straßenzeile ein, ergreifend in ihrer Unauffälligkeit und Armut“ (Vom Sinn der Bauformen, Freiburg i. Br. 1953, 254), so sehen viele darin ein Symbol für die Haltung, die der heutige Weltchrist einnehmen müsse. Diese Anpassung und Einordnung geschieht zunächst einmal in der inneren Gesinnung des Herzens und besagt dann Demut und Sühne. Der Christ weiß sich solidarisch mit der sündigen Menschheit und trägt darum auch an ihrer Schuld, steht stellvertretend für alle vor dem Antlitz Gottes. Darüber hinaus wird er aber auch die äußere Gemeinschaft der Menschen aufsuchen, um ihre Arbeit, ihre Sorgen, ihre Not und ihr Schicksal zu teilen. Die ihm eigentümlichen Tugenden sind: Wahrhaftigkeit, Ernst, Opferbereitschaft, Anspruchslosigkeit, Tapferkeit, Geduld und Nächstenliebe.

Überschaut man noch einmal die religiösen Bewegungen in unserer Zeit, so ist der große Idealismus nicht zu verkennen, der trotz der immer bedrohlicher werdenden Vermassung die Elite der Christenheit beseelt. Diesen Idealismus gilt es zu lenken und zu reinigen. Dann darf man hoffen, die Krise der Gegenwart zu überstehen und auch unsere Zeit zu Christus und zur Kirche heimzuführen.

---