

Frömmigkeit heute und morgen

Karl Rahner SJ, München

Es kann kein Zweifel sein, daß zur Zeit in der Kirche durch alle „Stände“ und Gruppen hindurch eine große Unruhe besteht – selbst wenn viele vielleicht nur darüber besorgt sind, daß andere „keine Ruhe geben“, wieder andere aber gerade wünschen, daß diese Unruhe größer sei, als sie ist, und wir selbst uns schließlich nüchtern eingestehen müssen, daß die Welt der Menschen im ganzen mit ihrem Leben, ihrer Angst und Hoffnung diese innerkirchliche „Bewegung“ unter den wenigen interessierten Christen nicht allzu wichtig nimmt. Diese Unruhe hat nicht im Konzil ihre wirklichen Ursachen; das Konzil ist fast nur der Anlaß, daß sich diese innere Stimmungslage, die auch ohne es gegeben wäre, deutlicher und öffentlicher in der Kirche zeigt. Freilich tritt durch das Konzil auch eine Art von Rückkoppelungseffekt ein: das Konzil suchte die Bedrohtheit der Kirche von heute zu überwinden – verstärkte aber, wenigstens optisch, diese zunächst einmal unvermeidlich. Denn wer einen „aggiornamento“ vornehmen will und es auch muß, bemerkt zunächst – anders geht es gar nicht – eine relative Unangepaßtheit an die geschichtliche Situation und an die Aufgabe der Stunde, die zur Kenntnis zu nehmen er bisher verdrängt hatte: er wird unsicher, und das ist zunächst einmal eine unvermeidliche Erschwerung der Lage. Wer dies dem Konzil zum Vorwurf machen wollte, muß sich ernstlich fragen, ob er wünschen kann, daß die Kirche diese Kenntnisnahme ihrer wahren Situation noch ein paar Jahrzehnte – länger hätte es gewiß nicht gehen können – hinausgeschoben hätte und dann erst, aber noch viel radikaler als jetzt, in die „Krise“ geraten wäre, die jetzt tatsächlich gegeben ist.

Diese heutige Unruhe ist ein kaum ganz analysierbares Gemenge von Angst vor dem Neuen und beinahe wildgewordenem Wollen des Neuen, bloß weil es neu und so „interessanter“ ist, von wirklich schöpferischer Unruhe, die mit Recht nach Neuem, nämlich nach besserer christlicher und kirchlicher Lebensführung sucht, von Angst vor der heutigen unbestandenen Situation, in der die Kirche und der Gläubige lebt, von Schwund wirklichen Glaubensmutes, der vor der Anfechtung durch die Gegenwart versagt. Man muß die Situation dieser Unruhe annehmen, in Geduld tragen und langsam zu verstehen und zu bestehen suchen, damit die Kirche das wird, was sie sein muß. Auch die Kirche kann sich die Situation ihres Lebens nicht auswählen. Sie wird ihr gegeben, und so ist es gut.

I. Die Frage nach der Frömmigkeit heute

Zu den Gebieten des kirchlichen Lebens, in denen sich diese Unruhe bemerkbar macht, gehört auch das der Frömmigkeit, des eigentlichen religiösen Lebens. Wenn wir von diesem Gebiet sprechen wollen, so sei daraus von vornherein die Liturgie ausgeklammert. Nicht weil auf diesem engeren Sektor des religiösen Vollzugs keine solche Unruhe gegeben wäre, nicht als ob Liturgie auch dann noch Liturgie wäre, wenn sie ohne personale Anteilnahme des Einzelnen, bloß „objektivistisch“ gefeiert wird, sondern einfach darum, weil sie eine eigene lange Überlegung für sich allein und zwar von einem Fachmann erfordert.

Auch mit dieser Begrenzung bleibt die Frage nach der nachkonziliaren Frömmigkeit, nach der „Spiritualität“ von morgen eine höchst gewichtige Frage. Ja, richtig verstanden, ist sie *die entscheidende Frage schlechthin*. Denn wenn das Konzil nichts fertig gebracht hätte oder inaugurierten würde als die Verbesserung des gesellschaftlichen „image“ der Kirche, die Mehrung des kirchlichen Sozialprestiges, eine attraktivere oder volksnähere Gestaltung der Liturgie, ein Wachsen von Freiheit und Demokratie im Verwaltungsapparat der Kirche und von Toleranz nach außen, eine bessere Figur im Konzert der menschheitsbeglückenden Mächte, dann wäre nicht erreicht, was eigentlich in der Kirche als *solcher* erreicht werden muß: daß nämlich der Mensch, je ich, Gott mehr liebe, glaubender, hoffender, liebender zu Gott und den Menschen werde, besser Gott „im Geist und in der Wahrheit“ anbete, die Finsternis des Daseins und den Tod williger annehme, seine Freiheit freier auf sich nehme und bestehe. Und das ist ja gemeint mit „Frömmigkeit“, wenn das Wort vor allem auch den Akzent auf das ausdrücklich Religiöse legt. Alles andere aber ist diesem einzig Notwendigen gegenüber zweitrangig, wichtig als Mittel, aber letztlich auch nur so.

Die Frage, die wir stellen, heißt also: *Wie sieht die nachkonziliare Frömmigkeit von morgen aus?* Bei dieser Frage ist es im Grunde nicht wichtig, ob diese Frömmigkeit durch das Konzil sehr weitgehend oder relativ unbedeutend mitbestimmt sein wird. Das Konzil hat jedenfalls bei der unruhigen Frage nach dieser Frömmigkeit und ihrer Gestaltwerdung die Rolle eines Katalysators gespielt und spielt sie heute noch. Die Frage ist darum schon sehr schwierig, weil „Frömmigkeit“ in der Kirche, dem Haus des Vaters mit vielen Wohnungen, eine sehr komplexe Größe ist: verschieden nach Alter und Geschlecht, nach Völkern und Kulturräumen, nach verschiedenem geistlichen Erbe und Tradition, nach irdischen Berufen, nach allgemeinem geistigen Niveau, nach gesellschaftlichen Schichtungen, hinsichtlich des Klerus, der Ordensleute, der Laien. Hier bei unseren

Überlegungen kann es sich also nur darum handeln, nach einer Art der Frömmigkeit zu fragen, die ungefähr dem christlichen Menschen von entschlossener, unbefangener Kirchlichkeit im Laienstand bei einem durchschnittlichen, nicht zu primitiven Bildungsstand in unserem mitteleuropäischen Kulturreis entspricht.

II. Ehrfurcht vor dem religiösen Erbe der Überlieferung

Ein erster Grundsatz lautet: *Die neue Frömmigkeit wird christlich und kirchlich sein, wie sie in der Kirche schon immer gelebt wurde.* Wir werden bald von der neuen Gestalt der Frömmigkeit zu sprechen haben. Aber die bleibende Selbigkeit der christlichen Frömmigkeit gestern und morgen ist das Erste – was nicht gleich das Wichtigste heißt –, was zu sagen ist. In zwei Hinsichten wird dies zu überlegen sein: die Gültigkeit des *wirklich bewährten Alten* – gegen ein falsches Verständnis des Konzils; der Mut zum „Institutionellen“ und zur „Übung“ des geistlichen Lebens – gegen eine falsch existentielle Subjektivierung, die gestaltlos, willkürlich und unrealistisch bleibt, dazu noch in der ständigen Gefahr der Unwahrhaftigkeit.

Es wäre zunächst einfach töricht, zu meinen, alles an der bisherigen Frömmigkeit eines Christen, worüber das Konzil nicht gesprochen hat, sei lautlos einer Vergangenheit anheimgegeben, die keine Zukunft mehr hat. Das Konzil hat viel (wenn oft auch unter anderen Stichworten) über die Frömmigkeit des Laien, des Priesters, der Ordensleute gesprochen und dazu neben vielem, was manchen etwas traditionell klischehaft vorkommen mag, nicht wenig Bedeutsames und Zukunftweisendes gesagt. Aber es wäre irrig, wollte man meinen, was nicht ausdrücklich mit Aussagen des Konzils belegt werden könnte, wäre darum auch schon weniger wichtig, weniger zentral und weniger zum Wesen und zur Gestalt lebendiger Frömmigkeit auch von morgen gehörig. Auch ein Konzil schöpft nur mit einem Eimerchen aus dem Meer des Geistes und des Erbes an christlichem Leben und der künftigen Möglichkeiten dieses Lebens, die in der Kirche durch den Geist gegeben sind. Da und dort setzt das Konzil gewiß Akzente, die in der Frömmigkeit von morgen beachtet sein müssen: so wenn das Leben des Christen aus einer lebendigen Feier des Herrenmahls in der echten Altargemeinde herkommen soll; wenn die Christen von der Schrift her denken und handeln, in der Kirche einen brüderlichen Geist der Freiheit leben, nicht im Windschatten gettohafter Pseudokirchlichkeit existieren, sondern die Welt, ihre Not und ihre Zukunft als christliche Aufgabe erkennen sollen. Aber die Texte des Konzils bieten keinen Kodex der Frömmig-

migkeit von morgen, nicht einmal ein wirklich deutliches, konkretes und produktives Leit- und Vorbild für eine solche Frömmigkeit. Dafür ist das im Konzil Gesagte nicht nur zu zufällig, sondern auch zu abstrakt.

Identität innerhalb des geschichtlichen Wandels zwischen alter und neuer Frömmigkeit besagt zunächst einmal eine Selbigekeit durch Bewahrung eines geschichtlichen Erbes in seiner Faktizität. Es ist vielleicht heute schon so – mindestens wenn man das aufgeregte Gebaren mancher Über-eifriger betrachtet –, daß die wahren Nonkonformisten im Lager derer sind, die einen echten, gelassenen, liebenden Respekt vor dem Erbe der religiösen Vergangenheit und ihrer Erfahrung haben. Eine Mode von heute ist noch lang nicht sicher die Schwalbe, die den wahren Frühling ankündigt, der kommen soll. Wer glaubt, einen neuen Typ von Frömmigkeit in der Kirche zu leben und werbend darstellen zu können, kann ein nicht unwichtiges Kriterium der Echtheit seiner Frömmigkeit in „Unterscheidung der Geister“ bei der Prüfung finden, ob er dabei das Erbe weiser christlicher geistlicher Erfahrung der Jahrhunderte zu wahren weiß.

Um ein paar beliebige Beispiele zu nennen: Schriftmeditation setzt heute eine nüchterne moderne Exegese voraus, damit die „Schrift“ und nicht eigene fromme Phantasie in der Schrift gelesen werde. Aber Schriftmeditation ist etwas anderes als die Übung eines destruktiven Kampfes gegen angebliche oder vermeintliche dogmatische Tabus, bis am Schluß doch nichts mehr übrig bleibt als des Exegeten eigener Geist. Darf es dahin kommen, daß in der christlichen Frömmigkeit die Liebe zur Lektüre der klassischen geistlichen Literatur, auch der christlichen Mystik, einfach aufhört und der Fromme von morgen auf seinem Gebiet wie ein Jüngling von heute würde, für den die deutsche Literatur frühestens bei Benn und Brecht beginnt? Die „Imitatio Christi“ wird gewiß in Zukunft nicht mehr *das* Erbauungsbuch des frommen Christen sein, muß sie deshalb aber schon aus der geistlichen Bibliothek von morgen ganz verschwinden? Und gibt es nicht viele andere Klassiker des geistlichen Schrifttums, die nicht zu kennen für den frommen Christen einfach ein geistiges und geistliches Banausentum wäre? Der Beichtstuhl ist gewiß nicht das altmodische Gehäuse eines modernen Psychotherapeuten und darf nicht so – weder von der einen noch von der anderen Seite des Beichtgitters her – mißverstanden werden. Es mag sogar schwer vorauszusehen sein, welche ganz konkrete Rolle die häufige Beichte im Leben eines ernsthaften Christen von morgen spielen wird. Auch da kann mancher Wandel durchaus legitim sein. Aber die häufigere „Andachtsbeichte“¹ ist darum noch nicht einfach eine Praxis, die in das Antiquitätenmuseum der Kirche gehört. Wer hier

¹ Zu ihrem tieferen Verständnis vgl. *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, in: *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln 1964) 211–225.

zerstört, ohne gleichzeitig aufzubauen, hat den Geist wahren sittlichen Ernstes und der Selbstkritik im Leben des Christen nicht begriffen.

Der Tabernakel ist gewiß – theologisch gesehen – zunächst der Ort, in dem die Speise des Lebens gehütet wird, die zum Genuß bestimmt ist. Aber darum all das, was seit dem 11. Jahrhundert in der Kirche an eucharistischer Frömmigkeit gewachsen und lebendig ist, als altmodische Übung zu verwerfen, ist eben doch ein Sakrileg². Warum sollte nicht auch morgen ein Christ im Gebet knien vor dem Leib des Herrn, der für ihn dahingeggeben wurde, vor dem sakramentalen Zeichen des Todes des Herrn und des eigenen Sterbens im Herrn, das auf ihn zukommt? Oder wird morgen keine Bitterkeit, keine Vergeblichkeit und kein Tod sein? Wird es morgen nur Menschen geben, die vor diesem Abgrund des Daseins feige davonlaufen? Wenn nicht, dann wird es auch morgen Menschen geben, die betend, anbetend vor dem Schrein der Eucharistie knien, hinblicken auf den, den sie durchbohrt haben, Menschen, die bereit sind, ihr Schicksal anzunehmen, das in das Paschamysterium Jesu hineingenommen ist³. Soll es etwa in Zukunft keine Klöster des kontemplativen Lebens mehr geben, in denen Menschen, von Gott berufen, Zeugnis für ihre Brüder und Schwestern dafür ablegen, daß alle Christen, jeder in seiner Art, jene Distanz zum Glück dieser Erde haben müssen, in der diese Erde erst ihre erlöste Schönheit gewinnt? Soll heute in Exerzitien nicht mehr ein meditatives Schweigen geübt werden? Soll auch in solche Tage das Jahrmarktgerede eindringen? Oder soll man hier in Schweigen lernen, jenes Schweigen auszuhalten, in das einen die entscheidenden Stunden des Lebens und die Einsamkeit des Todes hineinstoßen werden?

Das sind nur zufällige Beispiele, die das Eine illustrieren sollen: Auch die Frömmigkeit von morgen hat ein großes Erbe zu wahren, sie ist nur echt, wenn sie auch ein lebendiges Verhältnis zu ihrer Vergangenheit neu gewinnt.

Auch die Frömmigkeit von morgen ist dem Geist wahrer christlicher Frömmigkeit nur getreu und gehorsam, wenn sie den Mut zum Geplanten, Geübten, Geformten, zur „Übung“, sagen wir kurz: zum Institutionellen hat und sich nicht in eine gestaltlose Gesinnung auflöst. Es gibt keinen Geist ohne Leib, es gibt kein ernsthaftes religiöses Leben, ohne daß der Mensch sich selbst eine Norm und Regel, Übung und Pflicht setzt⁴. Wie

² Vgl. zu den nötigen theologischen Grundlagen: *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, in: *Schriften zur Theologie* IV (Einsiedeln 1964) 357–385.

³ Vgl. den Versuch, die Kraft eucharistischer Frömmigkeit im Alltag aufzuzeigen, in: *Eucharistie und alltägliches Leben*, in: *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966).

⁴ Zur Notwendigkeit dieses kategorialen Moments und dessen Verhältnis zum transzendentalen vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1 (Freiburg 1966) 64–70.

dieses Institutionelle des frommen Lebens aussieht, das der Fromme von morgen viel weitergehend als früher sich selbst setzen muß und viel weniger als früher einfach als frommen christlichen Lebensstil aller übernehmen kann, um morgen echt gelebt zu werden, das wird in vieler Hinsicht eine schwere Frage sein. Aber wer meint, das Institutionalisierte an einer Frömmigkeit sei darum schon altmodisch, weil es unbequem ist und in harte Zucht nimmt, der täuscht sich und wird es nie zu einem ernsthaft gelebten Christentum bringen, außer es würde ihn die Gnade Gottes durch innere oder äußere Katastrophen aus seinem billigen christlich gefärbten Dahinleben herausreißen. Es gibt gewiß kein Gebot Gottes oder der Kirche, gerade beim Aufstehen, beim Schlafengehen oder vor dem Essen zu beten. Wer wirklich ein Beter ist ohne diese lóblichen christlichen Gewohnheiten, der mag in christlicher Freiheit sich davon dispensiert halten. Aber wird er ein Beter sein, wird er die großen entscheidenden Stunden des Lebens betend vor Gott tragen können, wenn im Alltag das Gebet bloß das Ergebnis einer augenblicklichen Stimmung oder das bloß „Liturgische“ des gemeinsamen Gottesdienstes ist, wenn er sich nicht vorher seine eigenen Gebetszeiten geschaffen hat, an die er sich selbst in Freiheit bindet? Es ist seltsam: Man findet komplizierteste Yoga-Techniken sinnvoll und betrachtet alte christliche meditative Gebetsweisen, wie z. B. den Rosenkranz, als unmodern. Warum eigentlich? Aus Erfahrung oder nur aus voreiligem Besser-Wissen-Wollen? Viele Einzelheiten solcher Institutionalismen der Frömmigkeit, auch solche, die gemeinkirchlich waren oder sind – man denke an das Fastengebot, Fleischenthaltung, eucharistische Nüchternheit, Weihwasser in der Familienwohnung usw. –, mögen dem Wandel zugänglich sein und seiner bedürfen, wie ja auch die amtliche Kirche ihn schon vielfach vorgenommen hat. Darf darum aber das Leben des Christen von morgen schon ohne jede solche institutionelle Prägung vom Christlichen her sein? Ist ein Kreuzbild in der eigenen Wohnung schon altmodisch? Warum sollte christliche und humane Festsetzung religiösen Brauchtums morgen nicht in ihrer Einheit neu entdeckt und gelebt werden? Sind die Studenten, die von Paris nach Chartres wallfahren, einem rührenden religiösen Folklorismus ergeben oder kann so etwas auch morgen noch einen Sinn haben, obwohl oder weil eine solche Wallfahrt in Stil und Weise verschieden ist von der einer polnischen Bäuerin nach Tschenstochau?

Wo die inkarnatorische Kraft der christlichen Frömmigkeit schledhthin erlahmt, ist sie selbst am Sterben, sosehr sie heute diskrettere Formen von Nüchternheit und Geschmack lieben wird und nicht zu wünschen braucht, daß in jeder Fabrikhalle ein Kreuz aufgehängt werde, oder mit den Profanen von heute zusammen denken kann, daß um 6 Uhr am Sonntagmorn-

gen die Kirchenglocken die Christen, die Taschenuhren und Wecker haben, nicht notwendig an den Frühgottesdienst mahnen müssen.

All dieses Institutionelle der christlichen Frömmigkeit unterliegt vielfältigem Wandel. Gott sei Dank, daß es diesen Wandel gibt⁵. Aber der Wandel ist etwas anderes als Abbau und Atrophie. Säkularinstitute könnten viel dazu beitragen, neue, glaubwürdige und praktikable, gute Institutionen echter Frömmigkeit zu erproben, zu entwickeln und vorbildlich zu leben.

III. Perspektiven einer christlichen Frömmigkeit von morgen

Die Wahrung des geistlichen Erbes ist für die Frömmigkeit von morgen wichtig, aber nicht das letztlich Entscheidende. Denn man kann ein Erbe nur wahren, wenn man das Neue der Zukunft erobert. Bloßer Konserватismus ist steril und erreicht selbst seine legitimen Ziele nicht. „Neues“ im Christentum ist natürlich immer die schöpferische Entdeckung und zeitgerechte Gestaltung des ursprünglichsten Wesens. Vielleicht darf man für die Frömmigkeit von morgen drei Dinge hervorheben, von denen gleich die Rede sein soll, wobei freilich zuvor schon deutlich gesagt werden muß, daß abstrakt theoretische Postulate an diese Frömmigkeit von morgen etwas anderes sind und bleiben als konkrete, lebendige, produktive Vorbilder, die in ihrer Konkretheit und *so erst* wirkenden Kraft unableitbar Geschenk des Geistes an die Kirche sind und nicht in der Retorte der reflektierenden Theologie erzeugt werden. Die Christen aber können die Kirche für diese Gnadengabe bereit machen, indem sie in Geduld, ohne reaktionären Eigensinn und ohne destruktive Neuerungssucht die jetzige Situation bestehen und weiterzuentwickeln suchen, so gut es eben möglich ist.

1. Die Erfahrung des unbegreiflichen Gottes

Das Erste und Wesentliche, was auch die Frömmigkeit von morgen bestimmen muß, ist das *persönliche, unmittelbare Gottesverhältnis*. Das ist eine Binsenwahrheit, weil sie nur sagt, was das ewige Wesen der christlichen Frömmigkeit ausmacht⁶. Und doch ist es heute alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Wir leben in einer Zeit, die vom fernen, schwei-

⁵ Zum rechten Verständnis dieses Wandels vgl. *Kirche im Wandel*, in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965) 455–478; ebenso vom Vf. *Das Konzil – ein neuer Beginn* (Freiburg 1966).

⁶ Vgl. Näheres in der Anm. 4 verzeichneten Studie (mit weiterer Literatur).

genden Gott redet, die – bis in die von Christen dargebotene Theologie hinein – vom „Tod Gottes“ redet, in einer Zeit des Atheismus, der ja gewiß nicht einfach nur aus einem bösen gottlosen Herzen und dessen Rebellion erwächst, sondern auch die falsche Interpretation einer sehr echten, schweren Erfahrung des Menschen ist⁷. Wir leben in der Zeit einer aktiven Welt- und Selbstmanipulation des Menschen, in der die Welt aus der Konkretheit des Waltens himmlischer Mächte der Gegenstand rationaler Erforschung und der nüchterne Steinbruch für die Erbauung *der* Welt wird, die der Mensch nach seinem Bild und Gleichnis entwirft, und Wunder nur dort vorzukommen scheinen, wo man selbst nicht dabei ist⁸. Wir leben in einer Welt, in der der Mensch sein Innenleben auch zum Feld rational-technischer Wissenschaft gemacht hat, sich selbst analysiert und unter den Elementen dieser Analyse auch nicht ohne weiteres so etwas wie „Gott“ entdeckt, wo er vielmehr dauernd unter dem Verdacht lebt, seine religiöse Erfahrung könnte entlarvt werden als altmodische Fehlinterpretation psychischer Antriebe, Nöte und Mechanismen, die ganz anders erklärt und bewältigt werden können und müssen als durch eine mythisch-undefinierbare Größe, die man „Gott“ nennt⁹. Wir leben in einer Zeit, in der „Gott“ (oder was man darunter versteht) nicht mehr brauchbar zu sein scheint, um die „Löcher zu stopfen“, die wir in der Unzulänglichkeit unseres Daseins entdecken, dabei aber den Eindruck haben, daß wir diese Löcher entweder selbst stopfen müssen oder sie auch durch Gott ungestopft bleiben, Bittgebet also eine höchst zweifelhafte Sache geworden sei. Wir leben in einer Zeit, in der man wenig fragt, wie man als Sünder einen gnädigen Gott findet, der uns rechtfertigt, sondern eher den Eindruck hat, Gott – so es ihn gibt – müsse sich selbst rechtfertigen vor seiner gequalten Kreatur, die der Rechtfertigung nicht bedarf; in einer Zeit, die mißtrauisch wird, wenn sie mit ihren Fragen auf ein Jenseits verwiesen wird, in dem dann alles zur Klarheit und Ordnung kommt. In einer solchen Welt christlich fromm zu sein, ist gewiß keine Selbstverständlichkeit, zumal die gesellschaftliche Selbstverständlichkeit, daß man so etwas sein könne und müsse, nicht mehr existiert, wenn auch 90 Prozent der Kinder bei uns noch Religionsunterricht bekommen.

⁷ Zum genaueren Verständnis dieser Erfahrung vgl. *Wissenschaft als „Konfession“?*, in: *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln 1964) 455–472; H. U. v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien 1956).

⁸ Eine deutlichere Analyse dieser Situation und eine entsprechende theologische Interpretation vgl. in: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, S. 178–276, bes. Seite 214 f., 242 ff.

⁹ Ausführliche Erörterung des Ideologieverdachts gegenüber christlicher Frömmigkeit findet sich im *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, S. 109–202.

Es ist selbstverständlich, daß nun hier die eigentliche Grundfrage, eben die Gottesfrage vor einem existentiellen oder auch theoretisch reflektierten oder gar militanten Atheismus nicht behandelt werden kann. Das übersteigt schlechterdings die Möglichkeit einer solchen kurzen Besinnung¹⁰. Es kann nur versucht werden, einiges wenige zur Frömmigkeit selbst in dieser Situation zu sagen. Zunächst ist es selbstverständlich, daß in dieser Situation die Frömmigkeit bescheiden und karg sein muß und dies auch sein darf. Wir Christen haben uns diese Situation nicht ausgesucht. Sie gestattet uns aber einfach nicht den Luxus einer komplizierten Frömmigkeit, wie er in alten Zeiten möglich war. Wenn einer es heute fertig bringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, den Mut immer neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, wenn einer immer wieder den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, obwohl er immer wieder zugeschüttet zu werden scheint durch die unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit der Welt, ihrer aktiv von uns selbst zu meisternden Aufgabe und Not und von ihrer immer noch sich weitenden Schönheit und Herrlichkeit, wenn er dies fertig bringt ohne die Stütze der „öffentlichen Meinung“ und Sitte, wenn er diese Aufgabe als Verantwortung seines Lebens in immer erneuter Tat annimmt und nicht nur als gelegentliche religiöse Anwandlung, *dann* ist er *heute* ein Frommer, ein Christ. Er wird selbstverständlich und gerade heute, wo man wieder begreift, daß der Mensch kein isoliertes Individuum ist, ein diskret gemessenes Maß an kirchlicher Gottesdienstlichkeit und sakramentalem Tun üben (und auch echt verstehen, was damit gemeint ist), aber er wird sich ruhig sagen dürfen, wo die eigentlichste, heute weniger als je übertragbare Aufgabe seiner religiösen Existenz ist. Wird er mit ihr fertig, dann darf in winterlicher Zeit der Baum seiner Frömmigkeit weniger Blätter und Blüten treiben, wie Andachten und sonstige fromme Übungen der Vergangenheit. Er wird sich den fundamentalen Wirklichkeiten und Wahrheiten des christlichen Glaubens zuwenden und kann vieles andere an abgeleiteten (nicht bezweifelten) Wahrheiten getrost seiner „*fides implicita*“ und auch einer „*pietas implicita*“ anvertrauen, ohne den frommen heiligen Luxus in Kopf und Herz früherer christlicher Zeiten, die – dem Anschein nach – erst religiös lebendig wurden, wenn es nicht um Gottes Unbegreiflichkeit und sein Da-sein im Gekreuzigten, dem Gottverlassenen, ging, sondern um den besonders ausgebauten Kult des Altarsakramentes, um die Verehrung

¹⁰ Genaueres darüber im Beitrag des Verfassers: *Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus* (erscheint in der Zeitschrift „Concilium“ III [1967] Heft 3 März, vgl. auch die anderen Beiträge dieses Heftes).

des kostbaren Blutes, der Unbefleckten Empfängnis, der Gewinnung der Ablässe usw.

Um in diesem Sinn der kargen Frömmigkeit den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das wahre Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen, dazu bedarf es freilich mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre. Es bedarf einer Mystagogie in die religiöse Erfahrung, von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken, einer Mystagogie, die so vermittelt werden muß, daß einer sein eigener Mystagoge werden kann. Solange jemand die selbstverständliche Unentrinnbarkeit der Verwiesenheit seines um sich wissenden und sich selbst aufgebürdeten Daseins auf das absolute Geheimnis, das wir „Gott“ nennen und das sich uns selbst mitteilt, nicht ergriffen hat, hat er noch nicht einmal den Anfang dieser Mystagogie verstanden. Diese Mystagogie muß dem Menschen die Angst nehmen vor der Anfechtung, er erschrecke nur vor den Projekten seiner eigenen Sehnsucht in die Ungeheuerlichkeit des leeren Nichts hinein, wenn er anfängt, Gott anzurufen und ihn, den Unsagbaren, zu nennen¹¹.

Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist und im Wissen um die Belastung des Begriffes „Mystik“ (der, recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe), könnte man sagen: der Fromme von morgen wird ein „Mystiker“ sein, einer der etwas „erfahren“ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige „Gottesbild“ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt; daß man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Lebens einsetzen kann, ohne zu merken, daß dann die Rechnung erst recht nicht aufgeht; daß er nur unser „Glück“ wird, wenn er bedingungslos angebetet und geliebt wird; aber auch daß er nicht bestimmt werden kann als dialektisches Nein zu einem *erfahrenen* bestimmten Ja, z. B. nicht als der bloß Ferne gegen-

¹¹ Zur Mystagogie in die religiöse Erfahrung vgl. die Anm. 10 genannte Abhandlung, *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, S. 269 ff. (Lit.).

über einer Nähe, nicht als Antipol zu Welt, sondern daß er über solche Gegensätze erhaben ist. Schon im voraus zu solcher Dialektik sind wir ursprünglicher auf ihn verwiesen, und es ereignet sich in Gnade, daß er als der „solche“, ohne in dem Gestrüpp unserer Dialektik sich zu verfangen, in absoluter Selbstmitteilung „unser“ Gott sein will und ist.

Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, *diesem* Gott nahe zu sein, zu ihm „Du“ zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis, nicht sich zu ängstigen, man könne ihn gerade dadurch verlieren, indem man ihn beim Namen nennt, als ob er – wenn er will (und er hat es getan) – nicht auch noch in unserer ewigen Gezweitheit sein könne, gerade weil er nicht ein Moment unseres Systems ist, das ihm einen bestimmten Platz (z. B. nur „draußen“) anwiese. Solche *christliche* Mystagogie muß natürlich auch wissen, wie Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, in sie hineingehört¹².

Für ein solches Gottesverhältnis muß die Theologie auch ein neues Verständnis und eine ihm gemäße Praxis des Bittgebets bereitstellen, was sie noch nicht genügend getan hat. Vielleicht könnte man sagen: das einzelne, das man selber zu tun oder als unerbittliches Schicksal tapfer hinzunehmen hat, braucht man nicht als solches direkt zu erbitten, wohl aber nimmt man nur bittend sich selbst als ganzen an und darin dann alles einzelne, so daß das konkrete Bittgebet nur dann keine Belästigung der Götter, sondern *Gebet* zu Gott ist, wenn es Offnung des Herzens ist, um die Unbegreiflichkeit Gottes als Liebe entgegenzunehmen, in der allein man *immer* erhört wird. Nur das wahrhaft seiner Erhörung getrostete Bittgebet ist überhaupt Bittgebet¹³.

2. Weltliches Leben und Dienst an der Welt als Frömmigkeit.

Das freie Humane muß von der christlichen Frömmigkeit der Zukunft als ein inneres Moment ihrer selbst verstanden werden. Das ist zwar an sich eine Selbstverständlichkeit des christlichen Daseinsverständnisses, die aber von der christlichen Frömmigkeit noch längst nicht genügend eingeholt ist: daß der Mensch nämlich ein innerlich plurales Wesen ist, daß er die Ein-

¹² Diese hier fehlende Dimension führt erst in die Tiefe des Christlichen im eigentlichen Sinne. Insofern dieses Stück hier nicht ausgearbeitet werden kann, fehlt diesem Versuch eine Reihe wichtiger und unentbehrlicher Aussagen für die Grundlegung einer Frömmigkeit von morgen. In *theoretischer* Hinsicht darf der Verfasser auf seinen Aufsatz „Theologie und Anthropologie“ aufmerksam machen (erscheint in der Festschrift für M. Schmaus im Verlag Schöningh 1967), praktische Hinweise finden sich vor allem in: „Betrachtungen (des Vf.'s) zum ignatianischen Exerzitienbuch“ (München 1965).

¹³ Genaueres dazu im Büchlein des Vf.'s: *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (Freiburg 1965) 76–92.

heit dieses Pluralen letztlich gar nicht selbst, sie integralistisch synthetisierend, verwalten muß; daß er unbefangen und geduldig den unverwalteten Pluralismus seines Daseins annehmen darf, in dem Gott mit seiner Gnade auch dort ankommt, wo kein eigens errichteter Altar Gottes steht¹⁴. Wenn Gott selbst nach dem II. Vatikanum auch noch das Heil dessen sein kann, der meint, in wirklicher Redlichkeit und so in Unschuld ein Atheist sein zu müssen¹⁵, dann kann er *auch* im Leben des Christen noch dort sein, wo ohne ausdrückliche Frömmigkeit das weltliche Leben fröhlich, frisch, ernst und tapfer gelebt wird. Hier liegt der wahre Sinn des oft sich selbst nicht verstehenden Redens von einer „Weltfrömmigkeit“. Diese Welt als Möglichkeit und Aufgabe ist, weil Gott sie als weltliche, vom Menschen selbst gemachte Welt will und wachsen ließ, gegenüber früher unabsehbar weit und trotz aller ihrer Misere auch herrlicher geworden; es gibt nicht mehr erst (oder fast nur) dort die menschliche Welt, wo der Mensch sie in Kult, religiöser Dichtung, in explizit religiöser Deutung und deren Brauchtum menschlich macht. Das *vorbehaltlos redlich* gelebte *weltliche* Leben ist schon ein Stück des frommen Lebens, weil Gott die Welt selbst liebt, sie selbst begnadigt und kein Konkurrent zu ihr ist, der ihr neidisch wäre¹⁶. Wer ihr wahrhaft *liebend* entgegengeht, dem kommt schon auch das Kreuz Christi und die Unbegreiflichkeit Gottes aus ihr entgegen, er braucht das gar nicht erst in sie hineinzuzaubern. Übt er ihre Tugenden, lässt er sich von ihr zu Fröhlichkeit, Tapferkeit, Pflichttreue und Liebe erziehen, dann lebt er schon ein Stück echter Frömmigkeit, und solche weltlichen Tugenden werden ihm schon eines Tages ihr innerstes Geheimnis offenbaren, das Gott selbst ist¹⁷. Was wirklich gehaltvoll und ursprünglich lebendig im Menschen ist, steht bereits unter dem Gnadenanruf Christi, bevor es ausdrücklich getauft ist; ja, es braucht – so der Christ sein Herz Gott nicht verschließt – gar nicht immer und überall ausdrücklich getauft zu werden, weil das gar nicht möglich ist und weil der Christ kein Integralist ist, der im Grunde nur Gott selbst vertreten will. Dieser allein bleibt die einzige wahre Einheit des Pluralen.

Damit ist auch noch ein weiterer Aspekt echter „Weltfrömmigkeit“ gegeben. Die verantwortete Welttat selbst ist ein Moment der christlichen Frömmigkeit. Was hätte die Anstrengung der sogenannten „Säkularinstitute“ für einen Sinn, wenn sie nur die etwas moderner

¹⁴ Zur anthropologischen Grundlegung vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, S. 22 ff.

¹⁵ Eine Analyse der Konzilstexte bietet die in Anm. 10 genannte Studie.

¹⁶ Konkrete Phänomene solcher Weltfrömmigkeit beschreibt der Verfasser in: *Alltägliche Dinge* (Einsiedeln 1966).

¹⁷ Beispiele für solche Tugenden finden sich in: *Schriften zur Theologie* VII (Abschnitt: Christliche Tugenden).

uniformierten Hilfstruppen für die Aufgabe des Klerus wären, wenn in ihnen nicht das Weltliche als Aufgabe und Tat, schon bevor es deutlich religiös inspiriert und integriert ist, einen Platz hätte? Der Mensch lebt nun einmal nicht nur in einer *vorgegebenen* Welt, heute *macht* er sie. Dadurch sind ihm Möglichkeiten, Aufgaben, Verantwortungen und Gefahren zugemutet, die es früher einfach nicht gab¹⁸. Christliche Frömmigkeit von morgen wird also *auch auf diesem Gebiet gelebt* – und nicht nur im stillen Winkel derer, die es als Reiche sich leisten können, die Frömmigkeit der Philothea fern dieser Welt der Arbeit und der Hominisierung der Welt zu leben, oder die als proletarisch Arme noch nicht zu dieser werdenden Welt als verantwortlich Mitschaffende zugelassen sind. Man ist gewiß nicht schon deswegen allein ein Gott liebender Mensch, wenn man ein neues Teildchen in der Physik entdeckt oder wie Gagarin im Weltraum fliegt, aber echte Frömmigkeit von morgen fängt auch nicht erst an, wo all das aufhört. Wenn das II. Vatikanum die Christen mahnt, ihre Aufgabe in der Welt von heute zu sehen, mitzuarbeiten mit allen an der Erbauung einer größeren, freieren, menschenwürdigeren Welt, Verantwortung und Mut zu haben, nicht bloß auf die moralischen Weisungen der amtlichen Kirche zu warten, nicht nur zu fragen, *wie* man etwas tun müsse, um bei Gott nicht anzustoßen, sondern zu fragen, *was* man tun könne, damit das Leben lebenswerter werde¹⁹, dann paßt sich die Kirche nicht in Verrat ihrer Botschaft von Kreuz, Demut und Verlangen nach dem Ewigen einer säkularistisch gewordenen Welt an, sondern befiehlt ihren Gläubigen, *christlich* ihre Aufgabe wahrzunehmen, die es früher *so* nicht gab²⁰, aber jetzt gibt, auch für den Christen als solchen und so auch als Teil seiner wahren Frömmigkeit, wobei freilich auf diesem Gebiet, wie auf allen anderen, jeder nach seiner Gabe und Berufung das Seine und nicht das des anderen tun muß. Der Christ kann nicht von vornherein von der Politik als einem „schmutzigen Geschäft“ reden und von Gott erwarten, daß er andere als ihn dieses „schmutzige Geschäft“ so betreiben lasse, daß er selbst in kleinbürgerlicher Behäbigkeit seiner stillen Frömmigkeit nachgehen kann. Die Welt als werdende, vom Menschen getane „weltliche

¹⁸ Zu dieser neuen Situation vgl. vom Vf. *Experiment Mensch*, in: *Die Frage nach dem Menschen*. Festschrift für Max Müller (Freiburg 1966) 45–69.

¹⁹ Daß auch das Konzil solche Anforderungen an das Leben des Christen stellt, zeigt vor allem die Pastoralkonstitution „*Über die Kirche in der Welt von Heute*“. Vgl. dazu den Beitrag des Verfassers: *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“* (erscheint in der Festschrift für J. Höfer, hrsg. v. R. Bäumer im Verlag Herder, Freiburg 1967).

²⁰ Zu den konkreten Aufgaben des Christen an der Welt vgl. ausführlich: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, S. 40 ff., 42 ff., 148–175 (mit zahlreichen weiteren Hinweisen), 208–228, 236 ff., 243 f., 248 ff., 258 ff., 262 ff.

Welt“ fordert heute den Christen an, und die Erfüllung dieser Forderung in einer – so könnte man sagen – „politischen“ Frömmigkeit ist heute oder morgen ein Stück der echten christlichen Frömmigkeit²¹.

3. Neue Aszese des selbstgesetzten Maßes

Ein dritter Zug der christlichen Frömmigkeit von morgen sei noch genannt, unter vielen anderen, auch denkbaren und gewiß auch notwendigen: der Strukturwandel in der Aszese. Dem Menschen von früher war weithin ein Maß in seinem Tun durch den harten Zwang von außen, aus seiner Lebenssituation heraus, gesetzt. Seine Laster wurden sehr schnell bestraft, sie rächten sich selbst, wenigstens bei den meisten Menschen in ihrem kurzen bedrohten Leben, das für Luxus, Laune, Freizeit, Tourismus, Genuss usw. wenig oder nichts bot. Die christliche Aszese war darum die geduldig getane Hinnahme dieser Kärglichkeit und Mühsal des Lebens oder eine gewissermaßen von außen kommende zusätzliche Aszese, wie z. B. im Mönchtum, weniger aber der positive Anruf zu einer Aszese, die aus dem Leben in dessen Alltäglichkeit selbst kam; sie hatte daher – wenn als solche zusätzlich angenommen – das „image“ des Außergewöhnlichen und Heroischen. Christliche Aszese war so Passion²² oder zusätzliche, außergewöhnliche Aktion. Heute kann der Mensch, der die Natur durch Technik, Medizin und alle sonstige Planung weithin beherrscht, immer mehr, als er vielleicht – von seinem wahren Wesen aus – soll²³. Er kann maßlos sein, ohne daran von den Vorgegebenheiten des Lebens gehindert zu werden. Die geschlechtliche Ausschweifung wird nicht mehr durch Kinder oder Krankheit „bestraft“. Der Mißbrauch der Macht läuft sich nicht so rasch tot wie früher, wo ein maßloser König leicht den Tyrannenmörder fand. Die Faulheit wird nicht mehr auf dem Fuß durch Hunger zur Ordnung gerufen. Der Genussucht hilft die Medizin von heute mehr, als daß sie ihr wehrt. Das Maß kommt nicht mehr von außen. Der Mensch muß es sich selbst frei setzen. Und das ist eine neue Weise der christlichen Aszese, die – gerade weil sie „vernünftig“ auftritt – das heroisch Spektakuläre der früheren Aszese-Aktion nicht mehr so deutlich an sich trägt. Die aktive Aszese hatte früher den Charakter des außergewöhnlich Zusätzlichen, heute aber eher den Charakter der verantwortlichen Freiheit gegenüber

²¹ Zur theoretischen Grundlegung der vorgetragenen Grundgedanken vgl. K. Rahner, *Christlicher Humanismus*, in: Orientierung vom 31. 5. 1966; J. B. Metz, *Verantwortung und Hoffnung* (Mainz 1966).

²² Zum theologischen Tiefgang solcher traditioneller Aszese vgl. *Passion und Aszese*, in: *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln 1964) 73–104.

²³ Zur Schwierigkeit dieser Frage vgl. die in Anmerkung 18 erwähnte Studie, bes. S. 56 ff., zur aszetischen Perspektive S. 65–68.

dem Gesollten. Sie ist aber fast noch schwerer, gerade weil sie in der Gestalt an sich selbstverständlicher „Vernünftigkeit“ auftreten muß²⁴.

Diese „Konsumaszese“ (aber auf allen Gebieten!) ist schwer²⁵. Sie wird im Grunde, aufs Ganze der Menschen und dort, wo nicht eine gewisse Antriebsschwäche dem Menschen die Last freier Entscheidung teilweise abnimmt und ihn gegen den Trend einer konsumgierigen Gesellschaft mit ihrer Suggestion neuer Bedürfnisse immun macht, auf allen Gebieten des menschlichen Lebens nur von dem geleistet werden, der *auf Gott hin* offen ist und darum ernsthaft einen Verzicht²⁶ annehmen kann, der für den vom Tod geängstigten Menschen scheinbar unwiederbringlich ist. Gott und die Offenheit auf ihn hin sind gewiß keine psychologisch manipulierbaren Analgetika, um die notwendige Konsumaszese zu erleichtern. Würden sie so aufgefaßt und anzuwenden versucht, müßten sie sofort versagen. Nur wo man *Gott* um seiner selbst willen *liebt*, wird er auch zum Segen, wo einer auf die absolute Zukunft²⁷ Gottes hin *offen* ist, wird er auch die maßlose Gier überwinden, sein Leben mit dem höchst möglichen Genuß (auch Macht ist darunter zu verstehen) zu erfüllen und so im Grund sich selbst durch das Übermaß zu zerstören²⁸. Und umgekehrt: Wo der Mensch *wirklich unbelohnt* die Maße seines Wesens wahrt, da ist schon ein geheimes Ja zum Gott der absoluten Zukunft gegeben, auch wenn man das nicht reflektiert.

Solche neue Aszese gehört zur christlichen Frömmigkeit von morgen. Sie kann die neue Art der Einübung in das radikalere Mysterium jener christlichen Aszese sein, die in der Teilnahme am Tod des Gekreuzigten besteht und uns angeboten wird, weil auch heute das Leben noch die unbegreifliche Passion ist und bleibt. Dieses selbstgesetzte Maß ist heute im Unterschied zu früher weithin nicht mehr allgemein institutionalisierbar. Aber es darf doch nicht bloße Theorie und abstrakte Norm bleiben. Es muß *leitbildliche, produktive, konkrete* Gestalt annehmen, aus Sittlichkeit eben „Sitte“, „Ethos“ und gute Gewohnheit²⁹ werden. Das ist wiederum eine

²⁴ Solche Vernünftigkeit darf nicht als selbstverständlich im Sinne einer an sich vorgegebenen und jederzeit vollziehbaren „Natur“ (theologisch im Sinne einer „natura pura“) verstanden werden. Das gilt schon wegen der ständigen Anfechtung auch aller Vernunft durch die „Welt“, auch im Getauften („Konkupiszenz“). Von daher muß der *theologische* Begriff von „Vernünftigkeit“ und „Freiheit“ neu durchdacht werden.

²⁵ Eine umfassende Analyse der Konsumkultur und ihrer Hintergründe findet sich mit Lit. im *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, S. 130 ff., 175 ff.

²⁶ Dazu: *Zur Theologie der Entzagung*, in: *Schriften zur Theologie* III, 61–72; näheres auch in: *Theologie der Armut*, in: *Schriften zur Theologie* VII.

²⁷ Zu diesem Begriff und der damit verbundenen Entideologisierung innerweltlicher Zukunftsutopien vgl. *Schriften zur Theologie* VI, 77–88, auch S. 59 ff. und die Anm. 18 erwähnte Abhandlung, bes. S. 62 ff.

²⁸ Zur anthropologischen Grundlegung: *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, S. 34 ff.

²⁹ Es ist noch eine Aufgabe künftiger Philosophie und Theologie, die neue Gestalt sol-

große Aufgabe für solche Säkularinstitute, in denen ihre Glieder wirklich Weltleute bleiben: Vorbilder zu schaffen, die zeigen, wie man echt, unbefangen, mild und zugleich streng gegen sich, ein Leben von heute maßvoll, zuchtvoll, von reiner Gestalt leben kann, als Sieger über jene verzweifelte Todesangst im Grund des Herzens, die gierig macht und so letztlich auch unfähig, die echte Verantwortung der welthaften Tat für das Wohl der anderen selbstlos auf sich zu nehmen, auch unter schweigend lächelndem Verzichten.

Noch ein paar Schlußbemerkungen seien angefügt. Vielleicht hat jemand den Eindruck, es sei nicht recht klar geworden, *wie* eigentlich alle diese Erwägungen und Normen für die neue Frömmigkeit sich zu einer Einheit fügen können. Das ist auch nicht klar geworden. *Wie* Altes und Neues, Bewahrung des Erbes und neue Gestalt der Frömmigkeit, Mystik der Gotteserfahrung und humane Welttat sich konkret zur Einheit christlicher Frömmigkeit von morgen zusammenfügen, darüber könnte noch mehr, Tieferes, die ursprüngliche Einheit besser Erfassendes gesagt werden³⁰. Aber die konkret vollzogene Synthese von allem bliebe auch dann immer noch das Problem und eine Aufgabe, die nur die *Tat des Lebens*, nicht die theologische Reflexion bewältigt. Die Tat des Lebens selbst, die in Geduld, in immer neuem Suchen, in selbtkritischer „Unterscheidung der Geister“ getan wird und so immer das Geschenk des Geistes an den Einzelnen und an die Kirche bleibt. Vor allem ist Geduld nötig, weil sie uns in Zeiten des Übergangs vom ehemals Bewährten, aber alt Gewordenen zum erst noch zu bewährenden Neuen vor Kurzschlußreaktionen bewahren muß, die den Konservativen wie den Progressisten (jeden in seiner Art) bedrohen. Das wahre Leben ist als unableitbare Einheit des Vielen – richtig verstanden – immer ein Kompromiß³¹. Dieser aber ereignet sich geschichtlich und wird nicht vorher adäquat theoretisch ausgehandelt. Dazu sind Geduld, Mut und Vertrauen auf die unkontrollierbare Weisheit des Lebens und vor allem auf Gott notwendig.

cher „Gewohnheit“ in einem existentialontologischen Sinn zu entwerfen (vgl. etwa die Arbeiten von G. Funke), bevor diese wichtige, aber gerade im neuzeitlichen Denken mißverstandene Kategorie des klassischen „Habitus“ für die Theologie der Frömmigkeit nutzbar gemacht werden kann.

³⁰ Hier sei ausdrücklich auf die Arbeiten von W. Dirks aufmerksam gemacht: *Wandlungen der Frömmigkeit*, in: J. B. Metz – J. Splett (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben* (Mainz 1965) 254–264; *Vernunft und Heiligkeit*, in: *Integritas*, hrsg. von D. Stolte – R. Wisser (Tübingen 1966) 294–305. Viele Anregungen finden sich auch bei H. J. Schultz, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt* (Stuttgart 1959).

³¹ Dieses Wort darf hier nicht in einem schlechten Sinn verstanden werden. Das ergibt sich bereits aus der vom Menschen allein nicht adäquat harmonisierbaren Vielheit des eigenen Wesens.

Es wird in der Zukunft *viele* Stile christlicher Frömmigkeit geben. Das gilt einfach auch deshalb, weil der Mensch, trotz der Massengesellschaft, schon im Weltlichen viel mehr und viel unterschiedlichere Lebensweisen als früher entwickeln kann³². Trotz aller Unterschiede war der Frömmigkeitsstil eines mitteleuropäischen Christen, der seinen Glauben ernst lebte, früher verhältnismäßig homogen, wie es etwa der Stil der Tertiärerorden, der Marianischen Kongregationen usw. zeigt oder wie es die fast bis ins einzelne einheitlichen Vorschriften des Kirchenrechts für das geistliche Leben der Weltpriester deutlich machen. Die Variationsbreite des Stiles christlicher Frömmigkeit von morgen wird größer sein und darf es auch. Es ist wichtig, diese Situation zu sehen und deutlich anzuerkennen. Denn sonst suggeriert man, wie es in der Vergangenheit oft geschah, vielen Christen, die vom durchschnittlichen Komment dieser Frömmigkeit abweichen, zu Unrecht das schlechte Gewissen, es sei mit ihrer christlich-kirchlichen Frömmigkeit nicht weit her. Die jungen Christen von heute sollen ruhig einen neuen Stil christlicher Frömmigkeit entwickeln und für ihn ein Recht in der Kirche fordern. Wenn er zu Liebe, Friede, Freude, Geduld, Güte, Selbstzucht und anderen Zeugnissen des Geistes führt, kann man auch nur mit Paulus sagen (Gal 5, 23): Gegen so etwas ist kein Gesetz. Auch nicht der Kirche³³.

Letztlich kann man das Alte und Neue in der christlichen Frömmigkeit nicht in verschiedene Stücke teilen, weil das Neue nur echt ist, wenn es das Alte bewahrt, und weil das Alte nur lebendig bleibt, wenn es neu gelebt wird. Im Alten und im Neuen aber muß das eine Selbe sein, das gestern, heute und in Ewigkeit ist und bleibt, von dem wir gar nicht genug sprechen konnten: die selige Unbegreiflichkeit des Lebens, Gott, das Mysterium des Gekreuzigten und Auferstandenen, der heilige Segen in und über aller Nüchternheit des Alltags, die Hoffnung auf das ewige Leben, das die enthüllte Unbegreiflichkeit Gottes ist. Wo solches da ist und gelebt wird, ist ein Christ und ist dieser fromm. Auch morgen.

³² Vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, S. 206 ff.

³³ Als weiteres kleines Beispiel solcher neuer Versuche vgl. die Lieder Pater Duvals, dazu den Beitrag des Verfassers: *Ein kleines Lied*, in: *Glaube, der die Erde liebt* (Freiburg 1966) S. 157 ff.