

Katholische Spiritualität — Angesprochen vom evangelischen Christentum

Josef Sudbrack SJ, München

Das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen ist im Gang und wird sich nicht mehr, trotz aller zeitweiligen Schwierigkeiten, verlaufen. Aber es spielt sich immer noch auf zwei verschiedenen Ebenen ab: *unten*, „im Kirchenvolk“, trifft und versteht man sich; *oben*, auf einer hohen, abstrakten Ebene, handelt man tiefschürfend, aber für einen großen Teil des Publikums unverständlich, über theologische Probleme. Und oft genug schaut ein katholischer Theologe von dort mit so etwas wie Scham auf die „ach-so-primitiven“ Äußerungen des Volksglaubens herab, als da sind: Reliquienverehrung, Fürbitte bei einem spezialisierten Schutzpatron oder gar bei den Armen Seelen, Wallfahrten, Kniebeugen, Weihwasser, Kerzenopfer, Andachten, Heiligenbildchen usw. Gewiß, so vernimmt man, gehöre das alles auch zum katholischen Glaubensleben, aber es seien doch Randphänomene, die nicht in der Mitte der katholischen Gottesbegegnung ständen. Bei evangelischen Autoren liest man entsprechend: Eine Marien-Theologie, wie sie von großen katholischen Theologen ausgearbeitet werde, sei ein würdiger Gesprächspartner und gar nicht allzu weit entfernt von der Frömmigkeit Martin Luthers¹. Aber im gleichen Atemzug wird der große Abstand zu der an Aberglauben grenzenden Marienverehrung des katholischen Volkes betont. Hier fällt dann das Wort römisch-katholisch, mit dem Ton auf römisch.

Nun, vieles an dieser Kritik ist richtig und trifft wunde Stellen der katholischen Frömmigkeit. Aber wird durch diese *Unterscheidung* nicht genau die *entscheidende* Fragestellung verfehlt? Um katholische Frömmigkeit zu verstehen, darf man keine Randphänomene isolieren, sondern muß von ihnen aus und sogar in ihnen die Mitte finden und darauf seine Kritik aufbauen.

¹ Nach K. Barth (Dogmatik, passim) und M. Thurian (*Maria*, Mainz 1965) sind so gereizte Äußerungen wie von Fr. Heyer, *Die kath. Kirche von 1648–1870*, Göttingen 1963, z. B. 146–149, selten geworden; vgl. J. Galot, *Marie et certains protestants contemporains*, in: *NouvRevTheol* 95 (1963) 478–495; A. Müller, *Ökumenische Orientierung der kath. Mariologie*, in: *FreibZtschr PhilTheol* 12 (1965) 81–95; L. Scheffczyk in einer Übersicht *Mntheol-Ztschr* 15 (1965) 313–317; beachtenswert ist H. A. Oberman, *Schrift und Gottesdienst, Die Jungfrau Maria in evangelischer Sicht*, in: *KerDog* 10 (1964) 219–245 (vgl. dessen Beitrag in der Festgabe für H. Rückert, Berlin 1966, bes. 343–346); Brandenburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965; H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968.

Die Versuchung zur Esoterik

In einem vor kurzem veröffentlichten Interview mit den „Evangelischen Kommentaren“ findet H. Küng einen wichtigen Unterschied zwischen Evangelisch und Katholisch darin, daß im katholischen Raum eine Vielfalt von Stimmen, ein Pluralismus von Lebenshaltungen Platz habe, während die Festlegung auf eine einzige Geisteshaltung im Kern unkatholisch und sektiererisch sei². Dieses Kriterium ist wichtiger als vieles andere, was man gelegentlich aufzählt. Von hier aus sollte man die heutigen Reformbewegungen in der Kirche beurteilen. Gerade darin, daß man mit entgegengesetzten Meinungen im Gespräch bleibt, muß ein Charakteristikum der katholischen Haltung liegen. Nicht etwa die Radikalität der Kritik an Rom hat in der Vergangenheit den Unterschied von „Innerhalb“ und „Außerhalb“ der Kirche gesetzt. Hier unterscheidet sich eine Katharina von Siena kaum von Luther. Auch nicht der radikale Rückgang auf das Evangelium oder weiter noch, auf die „ipsissima persona“ des Herrn. Er ist Luther und Franz von Assisi gemeinsam. Wer die Geisterunterscheidung des Ignatius von Loyola richtig versteht, wird zugeben, daß man auch im Hören auf die Stimme des eigenen Gewissens und in der Erfahrung der Gottwirklichkeit nicht noch konsequenter sein kann als er.

Das Typisch-Katholische gegenüber dem Nicht-Katholischen bestand niemals in einem Mehr oder Weniger an Radikalität, sondern darin, daß sich die eigene, vielleicht ins Extrem getriebene Spiritualität zurückbog in die Gemeinsamkeit der Kirche; daß sie im Dialog blieb mit den Ansichten anderer Gruppen; daß sie aus dem überindividuellen Boden der größeren Kirche die Kraft zog für das eigene, bisweilen sehr einseitige und auch eigensinnige christliche Leben³.

Die Kirche braucht stets elitäre Gruppen. Ihre Lebenskraft hängt ab von ihnen. Aber diese Gruppen dürfen sich niemals als Pneumatiker, als „ausgesonderter heiliger Rest“ der eigentlichen Christenheit betrachten und auf die anderen Gläubigen als auf die Masse der „Psychiker“ herabsehen, eine Haltung, die man heute bei „Orthodoxen“ ebenso wie bei „Libera-

² 1 (1968) 676–679: „Im Materialen gehen die Fronten quer durch die Kirchen. Der Unterschied liegt vielmehr im Formalen... spezifisch katholisch ist das Interesse an der Kontinuität mit der Kirche der Vorzeit... ein Zweites: katholische Theologie ist auch interessiert an der Einheit der Gesamtkirche... Wir sind gegen allen Provinzialismus und alles Sektierertum in der Theologie.“

³ H. de Lubac schreibt in: *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 228, von der „abscheulichen Selbstherrlichkeit... sein eigenes Ich als die inkarnierte Norm aller Orthodoxie zu betrachten“, und meint 227 „Die Mannigfaltigkeit in den Denkart der Menschen ist unaufhebbar, sogar wohltätig“, und mit Kardinal Newman 227: „Würden die Spannungen (in der Kirche) aufhören, wäre alles geistige und geistliche Leben in ihr erstarben.“

len“ findet. Die innere – nun aber katholische – Dialektik der Esoterik zeigt sich bei H. U. von Balthasar. Kaum einer der modernen katholischen Theologen betont so stark wie er die Notwendigkeit und die Aufgabe von kleinen elitären Gruppen innerhalb der Kirche⁴. Bei ihm fällt sogar gelegentlich das Wort von der „Esoterik“ und vom „Abstand“ zu einem Vulgärkatholizismus. Aber in seinen Aufsätzen zur Deutung des Lebens nach den Gelübden, des – wie er meint – „elitären“ Ordensstandes, erkennt man, daß diese scheinbar „elitäre“ Absonderung aufgehoben und überholt wird durch das Sich-zur-Verfügung-Stellen und das völlige Aufgehen im Dienst an der Gesamtkirche⁵.

Elite ja – Esoterik nein! oder besser: Elite ja – Absonderung oder gar Verachtung des „profanum vulgus“ nein!

Ein lebendiger Organismus wie die Kirche, ein auf Zukunft hin sich bewegendes gesellschaftliches Ganzes hat ein Stimulans nötig, das zu neuen Möglichkeiten des christlichen Lebens antreibt – aber, wenn die Antreibenden sich vom Ganzen ablösen, werden sie zur Sekte. Ihre Zukunftsträchtigkeit versteinert schnell zur Antiquiertheit – wie die Geschichte lehrt –, entartet zu Eigensinn und Eigenbrötelei. Jeder große christliche Neuansatz stand irgendwann einmal in der Anfechtung zu solchem Sektierertum. Wäre z. B. Luther nicht durch die schwärmerischen Konsequenzen seines Neuansatzes aufgeschreckt worden, wäre sein reformatorischer Neuansatz vielleicht in Sektenkonventikel versandet und könnte heute nicht – allerdings sehr spät – im Raum der katholischen Kirche Frucht bringen.

Bei manchen großen Gestalten christlicher Spiritualität muß man sogar biographisch eine doppelte Berufung unterscheiden: die erste, persönliche und die zweite, kirchliche, wobei die letztere oft die härtere war und die größeren Anforderungen stellte. Das Exerzitienbüchlein des Ignatius von Loyola kann als Exempel dafür dienen. Die Fachwelt ist sich darüber einig, daß in den „Vier Wochen“ des Gangs der Exerzitienbetrachtungen sich das Lebensschicksal des Basken widerspiegelt. Die erste Woche scheint

⁴ *Das Weizenkorn* (Einsiedeln 1953) 108: „Alle guten und großen Dinge bilden automatisch um sich eine schützende Schicht. Daß sie esoterisch sind, ist ihre Natur. So ist es recht, und man soll der Versuchung widerstehen, diesem Gesetz entgegenzuwirken und das Private, so dringlich es sein mag, publik zu machen.“ *Herrlichkeit I*, Einsiedeln 1961, 31: „Den Esoterismus der Liebenden hebt auch keine Volkskirche wie die katholische auf; wer wirklich will, dem wird der heimliche Weg der Heiligen nicht verweigert, aber wer kümmerlich sich aus der Menge um diese?“ Zur theologischen Deutung vgl. *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, *Christlicher Universalismus*, 260–275, besonders 270.

⁵ Vgl. *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, in: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 349–387. Hier klingt das auf, was de Lubac formuliert, a. a. O. 272: „Seit jeher hat die Kirche sich die Verachtung der Eliten zugezogen.“

ein überaus introvertiertes Christentum zu proklamieren: Gott allein – Bekehrung – Retten der eigenen Seele unter dem Eindruck der eschatologischen Dringlichkeit von Tod, Gericht und Hölle⁶. Aber in den drei folgenden Wochen, die das eigentliche Thema der Exerzitien erst zum Klängen bringen, weitet sich der Blick: Jesus Christus und seine Kirche stehen nun im Mittelpunkt; der Mensch ist aufgerufen, in ihren Dienst zu treten⁷. Diese Wende spiegelt das Leben des Ignatius ab. Die Kehre – von der Introvertiertheit, die ob ihrer Esoterik und ihrer elitären Absonderung ins „Schwärmertum“ abzugleiten drohte, hin zur „Katholizität“, also zur Allgemeinheit, wo das Individuelle überschritten und in den Dienst des Ganzen gestellt wurde – ist ein typisches Vorkommnis in den Heiligenbiographien. Sicher liegt in ihr – mehr als in asketischen Strenghheiten – ein Wesensmerkmal der Heiligkeit.

Was das für unser Thema bedeutet, ist leicht zu sehen. Schlagwortartig formuliert: die Warnung vor jedem Purismus; das Verbot, eine vielleicht moderne und auch sehr wichtige Forderung an die Frömmigkeit zum Maßstab für alle ihre Formen und Äußerungen zu nehmen. Es ist leicht, Wallfahrten, Andachten usw. ohne weiteres einer idealen liturgischen Frömmigkeit unterzuordnen oder das an äußeren Gebräuchen hängende Christentum unvermittelt der vergeistigten theologischen Ansicht über Gewissen und Gott-dienen-in-allem-Dingen zu konfrontieren. Aber droht da nicht die Gefahr eines neuen Integralismus? Nur äußerst behutsam sollten Heiligen-Verehrung und Marienkult der Jesus-Gestalt der modernen Exegese gegenübergestellt werden. Die Katholizität der Frömmigkeit ist eben breiter als noch so gute und noch so zentrale Verwirklichungen des Christentums. Gemessen werden muß, zweifelsohne! Aber christliches Maßnehmen geschieht in Verantwortung und in der Überzeugung, daß sich in vielen, heute vielleicht verachteten Frömmigkeitsformen, unaufgebbares, katholisches Erbgut – allerdings oft genug bis zur Unkenntnis verunstaltet – verbirgt.

⁶ Man erkennt recht deutlich die Thematik der aus dem Heidentum stammenden „Cognitio sui“ (Selbsterkenntnis)-Literatur, die gerade das Späte Mittelalter beherrschte; vgl. J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters*, Münster 1966/7, Register s. v. bes. I 280–290. Auch „die reformatorische Theologie hat das Ganze der christlichen Lehre mehrfach an hervorragender Stelle in die Formel zwiefältiger Erkenntnis gefaßt: der Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis des Menschen“ nach G. Ebeling, *Cognitio Dei et Hominis*, in: Festgabe für H. Rückert, a. a. O. 277 (–322).

⁷ Es ist erstaunlich, daß die klassischen und modernen Deutungen der Ignatianischen Lehre von der Geisterunterscheidung dies kaum beachten. Wenn L. Cognet, *La Spiritualité moderne*, Paris 1966, 428 f., die Idee der zweiten Bekehrung im „passer de la vie active à la vie contemplative“ sieht, scheint er mir ein nur vordergründiges Phänomen zu beschreiben.

Aus dieser Grundhaltung heraus soll im folgenden von Erscheinungen der katholischen Frömmigkeit ausgegangen werden, die im Gespräch mit der evangelischen Theologie Anstoß erregen können und erregt haben. Die Aufgabe wird lauten: Im Kreuzverhör der evangelischen Kritik den gemeinten Kern solcher Formen herausfinden und damit vielleicht sogar einige Brücken zur evangelischen Frömmigkeit schlagen.

Frömmigkeit als „Werk“

Das größte Ärgernis für den evangelischen Christen sind die in der katholischen Frömmigkeitsüberlieferung so oft begegnenden „guten Werke“. Er hört aus ihnen eine Diskreditierung der ungeschuldeten Gnade Gottes heraus. In der modernen Kontroverstheologie, wo diese Frage u. a. unter dem Thema „Gesetz und Evangelium“ behandelt wird, zeigen sich zwar beachtliche Übereinstimmungen, wenn nicht gar Deckungsgleichheiten zwischen Katholisch und Evangelisch⁸. Aber erst in der konkreten Ausformung gelebter Frömmigkeit läßt sich der Kern der Problematik freilegen. Liegt nicht schon in der Kombination „Frömmigkeit und Werk“ ein formaler Widerspruch? *Frömmigkeit* soll den Menschen zu Gott hin öffnen, soll seine völlige Hilflosigkeit vor der absoluten Gnade Gottes aktuieren, soll ihn, wie Luther im Gefolge der „Deutschen Mystik“ schreibt, nackt und nichtig vor Gott werden lassen⁹. – *Werk* hingegen pocht auf Eigenleistung, tritt vor Gott hin mit gefüllter Hand. Karl Barth hat seinem Freund Emil Brunner vorgeworfen, er lasse den Menschen Gott noch die leere Hand entgegenstrecken; selbst das sei unmöglich.

In der Kontroverstheologie wird das Problem auch mit dem Begriff „Synergismus“¹⁰ umschrieben: Ich bringe meinen – vielleicht minimalen –

⁸ Vgl. O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, z. B. 792: „Da die Lehre vom ‚Verdienst‘ (bei Thomas) nicht die menschliche Leistung oder auch nur Mitleistung vor Gott sanktioniert, sondern einerseits den personalen Charakter . . . und andererseits die innere Theologie der Gnade . . ., wobei . . . die Freiheit nicht als Grund, sondern nur als Ort des Verdienstes zu stehen kommt, gerät sie mit Luthers Protest gegen die Verdienstvorstellung nicht in Konflikt. . .“.

⁹ W. v. Löwenich, *Luthers theologia crucis*, München 1954, hat Luthers Lehre über das (katholisch gesprochen) asketische und mystische „Nackt“-Werden in klassischer Weise beschrieben.

¹⁰ Langerbecks Kritik an dem Vorwurf des „Synergismus“, den W. Völker in seinen Untersuchungen zur Frömmigkeit der Väter oftmals wiederholt, ist berechtigt; TheolLitZtg 82 (1957) 85: „Der Synergismus ist doch nichts anderes als der Versuch, mit Hilfe einer sehr tief begründeten Einsicht der antiken Philosophie, den christlichen Glauben vor der unchristlichen Verfälschung in Prädestinationismus und Sakramentalismus zu bewahren.“ Unverständlich aber ist es, wenn im gleichen Jahrgang, 14, G. Gloege den Vorwurf erhebt gegen die „katholische Grundlehre von der prinzipiellen Partnerschaft zwischen Gott und Mensch, also das, was dogmenhistorisch als Semipelagianismus, dogmatisch als Synergismus bezeichnet wird“.

Anteil bei, Gott wird das Seine tun, und im gemeinsamen Werk, oder im Mitwirken mit der Gnade erfüllt sich der christliche Lebenssinn. Auch das ist keine Lösung. Muß sich nicht gerade in der Frömmigkeit das christliche Grunddogma realisieren, daß Gott alles tut, daß dem gegenüber das menschliche Tun ein „Nichts“ bedeutet?

Seit Augustinus – und verschärft noch einmal seit dem Jansenistenstreit – ist diese Frage von Gnade und menschlichem Tun niemals zur Ruhe gekommen. Meist wurde sie unter dem Eindruck des paulinischen Evangeliums der Freiheit von den Gesetzeswerken gestellt. Aber die moderne Exegese erkennt immer mehr, daß die biblische Verkündigung kein monolithischer Block paulinischer oder anderer Prägung, sondern eine lebendige Vielfalt von Interpretationen der einen Botschaft Jesu ist. Somit darf sich auch die Spiritualität nicht ausschließlich auf den (vermeintlich) paulinischen Akzent der Abwertung aller „gesetzlichen“ Werke festlegen. Auch die von Luther so benannte „stroherne“ Epistel des Jakobus mit ihrem Lob der Werke muß zu Wort kommen. Und gerade in den Worten, die man bis zu dem vom Herrn gesprochenen aramäischen Urlaut zurückführen zu können glaubt, finden sich Begriffe wie Leistung, Lohn und Vergeltung, die Paulus mit der Ablehnung jedes Gesetzeswerkes nicht völlig eingefangen hat. Man wird also genauer hinschauen müssen, schon deshalb, weil sehr Verschiedenartiges unter dem Sammelbegriff der Werke der Frömmigkeit aufgezählt wird; und noch mehr, man wird eventuell sogar die eigene Einsicht dem größeren Glauben der Kirche und ihrer lebendigen Frömmigkeit unterordnen müssen. Ein „Werk“ der Frömmigkeit ist z. B. die Erfüllung des Kirchengebots der Sonntagsmesse, aber auch die Rezitation von drei oder mehr Vaterunser als Beichtbuße und ebenso eine Wallfahrt, die man unternimmt, um von Gott eine Gunst zu erhalten. Für Luther wird nicht zuletzt das unauflösliche Ordensgelübde zum Frömmigkeitswerk; denn hier verpflichtet sich der Mensch zu einer eigenständigen Leistung, und vergesse, daß doch „alles Gnade“ (Teresa von Avila) sei¹¹.

Schon diese kurze Aufzählung legt nahe, daß die christliche Spiritualität nicht unter der Alternative: Werk oder Gnade, Gesetzeserfüllung oder Geschenk Gottes gestellt werden darf. So wichtig die evangelische Kritik am katholischen „Werk“-Denken gerade für die Frömmigkeit sein mag, so falsch wäre eine Unterschlagung des menschlichen Eigentums, des

¹¹ R. H. Esnault scheint mit seiner Studie *„Luther et le Monachisme aujourd'hui“*, Genf 1964, unbekannt zu bleiben, trotz des ausführlichen Berichts von H. Badt in *Cath* 21 (1967) 222–251, worin mir allerdings die „reductio“ der Problematik „in ecclesiologiam“ zu kurz zu kommen scheint.

menschlichen Werks. Man muß dagegen paradox formulieren und trifft damit tiefer die Sache: *Alles* Tun der Frömmigkeit ist Gnadengeschenk Gottes, und *alles* Tun der Frömmigkeit ist zugleich menschliche Leistung. Aber diese Formulierung ist noch zu abstrakt, um für die Vielfalt der menschlichen Erfordernisse einen Anhalt geben zu können.

Man wird besser zwei Grenzzäune aufstellen, hinter denen jeweils der Irrtum beginnt, innerhalb derer aber viele Verwirklichungen ihren genuinen Platz haben. Die eine Fehleinschätzung der Gnade würde den Menschen, religiös gesehen, zum Nichtstun, zu bloßem Empfangen verurteilen und würde ihn damit entmenslichen. Ohne personale Aktivität, ohne existentielles Tun, ohne Werk gibt es keinen menschlichen Vollzug und darum auch keine Frömmigkeit. Personale Aktivität kann sich darüber hinaus nicht allein in verborgener Innerlichkeit erschöpfen, sondern muß das ganze leib-geistige Wesen des Menschen und ebenso auch seine soziale Natur, sein Eingebettetsein in die Gesellschaft, mit einbringen. Leiblichkeit wie soziale Bindungen aber sind notwendig mit quantitativen Einteilungen und Ordnungen verbunden. Eine Gemeinschaft z. B. kann gar nicht „fromm“ sein und beten, ohne daß bestimmte Zeiten und irgendwelche, alle verpflichtende Werke festgesetzt werden. Kein Mensch kann also, aufs Ganze gesehen, seine innerliche Haltung zu Gott aktuieren, ohne daß sie raumzeitlich greifbar wird, ohne daß der Gesichtspunkt von „Werk“ und „Leistung“ eine Rolle spielt und die „Leistung“ am angestrebten Ziel gemessen wird: nur so wird der Mensch zum *Sünder* unter Gottes *Gnade*, um es lutherisch zu formulieren.

Die entgegenstehende Fehlhaltung überbetont nun den Gesichtspunkt des menschlichen Tuns, glaubt, mit eigener religiöser Anstrengung eine göttliche Gegenleistung beanspruchen zu können. In der Frömmigkeitsgeschichte kann man genügend – auch große – Beispiele für beide Grenzüberschreitungen des Christlichen aufzählen¹². Es mag sogar eine typische Anfechtung katholischer Frömmigkeit sein, die eigene Leistung an der göttlichen Vergeltung zu messen. Aber diese Versuchung hat die katholische Frömmigkeit nicht nur mit der griechischen Patristik und mit den ersten vier Jahrhunderten der lateinischen Väter gemein, sondern auch mit jenen Teilen des Neuen Testaments, die im syrisch-palästinensischen Raum entstanden sind, die der „ipsissima vox Jesu“ am nächsten stehen.

Wenn wir einmal davon ausgehen – und anders ist menschliche Frömmigkeit gar nicht möglich –, daß sich das Beten und das geistliche Leben in bestimmten Anstrengungen und Leistungen vollziehen, dann droht

¹² Die Barockzeit mit ihren in den kirchlichen Verurteilungen sich abspiegelnden Tendenzen zum „Quietismus“ oder zum „Moralismus“ kann als Paradigma dafür gelten.

notwendigerweise die Gefahr der Veräußerlichung und eines kaufmännischen Wertabschätzens. Dieser Gefahr dadurch begegnen zu wollen, daß man den Konfliktstoff aus dem Weg räumt, wäre ein Beschneiden der christlichen Frömmigkeit in wesentlichen Belangen. Verbale Vorsichtsmaßregeln – z. B. das Vermeiden von Worten wie Werk, Leistung, Lohn – würden vertuschen und nicht schützen. Wirksam kann nur eine ständige Korrektur, ein ständiges Achten auf die ganze spirituelle Breite sein. Auch ein Vergleichen der Haltung des Christen, der alles von Gott erwartet, mit dem äußeren Vollzug bestimmter Leistungen und dem Halten festumrissener Gebote wäre gefährlich. Das Vergleichen begänne schon wieder zu messen. Selbst Worte wie Innen–Außen können das Gemeinte noch entstehen.

Die Wirklichkeit ist reicher und läßt sich nicht systematisieren. Die rechte Haltung kann ein vielfältiges Gesicht haben. Sie kann in der scheuen Zurückhaltung eines Intellektuellen bestehen, der dasjenige, was wir Frömmigkeit nennen, möglichst aus den sichtbaren und greifbaren Formen in den inneren Vollzug zurückverlegt, der aber zugleich das katholische Verständnis hat für andere Formen der Frömmigkeit, an denen er aktiv nicht teilhaben will; denn er weiß um seine eigene soziale Verantwortung und sein Abhängigsein von dem größeren, gelebten christlichen Glauben.

Katholische Frömmigkeit kann aber ebenso in einer kindlichen Spiritualität bestehen, die ihr Vertrauen zu Gott spontan und unreflex äußert. Die Frau z. B., die nach Lourdes wallfahrtet, große Entbehrungen auf sich nimmt und lange Gebete verrichtet, um von Gott irgendeine Gnade zu erflehen, die mit felsenfester Gewißheit der Erhörung die Reise antritt, und dann nicht-erhört zurückkehrt, aber keineswegs enttäuscht und verzweifelt, sondern in ihrem Vertrauen auf Gottes helfende Gnaden gefestigt, diese Frau hat die rechte Synthese von eigener Leistung und Vertrauen auf Gottes Gnade gefunden – eine Synthese, die richtiger und lebenskräftiger ist als lange theoretische Erörterungen. Vielleicht wird die Entwicklung der Frömmigkeit neue Wege einschlagen; aber diese werden immer Fortsetzung der alten Tradition sein¹³. Die eben beschriebene, heute noch lebendige Haltung der Frau zeigt aber, wie wenig überscharfe Eindeutigkeit dasjenige umschreiben kann, was wir mit der richtigen und zugleich falschen Alternative benannten: Frömmigkeit und Werk.

¹³ Vgl. die Bedeutung, die H. Küng der „Kontinuität mit der Kirche der Vorzeit“ beimißt; s. o. Anm. 2.

Die magische Komponente

Eine zweite Anklage, die man gegen die christliche Spiritualität richtet, und innerhalb des Christentums besonders gegen die katholische Frömmigkeit, lautet auf Magie. Besonders der sakramentalen Frömmigkeit gilt dieser Vorwurf, aber er umgreift letztlich das ganze christliche Leben. Natürlich wird kein ernstzunehmender Mensch das christliche Frömmigkeitsbrauchtum mit Magie gleichsetzen; aber irgendwelche Schatten magischer Trübung und „magischer Reste“¹⁴ lasten doch – nach der Meinung vieler – auf ihm.

Unter Magie versteht man die Beherrschung und Anwendung von Gesetzen, in denen die kausalen Naturwissenschaften überschritten werden, durch die der materielle und der geistige Kosmos zusammengehalten wird. Wer z. B. ein Amulett um den Hals trägt oder ein Maskottchen ins Auto hängt, um sich dadurch gegen böse Zufälle zu schützen, huldigt einer Art Magie, „glaubt“ an einen ursächlichen Zusammenhang des Amuletts und der eigenen Gesundheit; er hält z. B. daran fest, daß von der Zahl Dreizehn ein bössartiger Einfluß ausgehe, den man nur durch dreimaliges Klopfen auf Holz abwenden könne.

Die genaue Begriffsbestimmung und die Unterscheidungen von Aberglaube, Zauberei, Magie, Hexerei, Animismus usf. interessieren hier nicht; wohl aber, wie es damit in der katholischen Frömmigkeit bestellt sei.

Was bezweckt z. B. eine Flurprozession, in der das Allerheiligste oder ein Heiligenbild durch die Felder oder die Straßen der Stadt getragen wird? Wird hier etwa versucht, die im Kirchenraum angesammelte Aura des Sakral-Mächtigen zu erweitern, möglichst große Räume an der Kraft teilnehmen zu lassen, die geheimnisvollerweise vom Sakrament oder von der Marienstatue ausströmt? Möchte man vielleicht durch lokale Veränderungen den heilbringenden Einfluß der göttlichen Anwesenheit ausdehnen? Die Wand zwischen Frömmigkeit und Magie kann hauchdünn sein und wird sicherlich auch oft genug durchbrochen.

¹⁴ G. Hierzenberger gibt in: *Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums*, Düsseldorf 1968, eine ausführliche Phänomenologie dieses Zugs. Viele seiner Beobachtungen sind unabweislich und alle sollten zu denken geben. Zu wünschen wäre allerdings eine noch tiefergreifende hermeneutische Besinnung etwa in folgende Richtung: Sind nicht alle menschlichen Äußerungen zweideutig und lastet nicht auf jedem religiösen Vollzug die Gefahr der Perversion? Vonnöten wäre also nicht zuerst ein Ersetzen dieses Tuns durch jenes oder ein Reduzieren und Entmaterialisieren von Brauchtum und Gewohnheit; zuerst, scheint mir, muß die grundsätzliche hermeneutische Zweideutigkeit jeder „Religiosität“ gezeigt werden; dann erst darf die Einzelkritik beginnen; und in ihr sollten neben theologischen Argumenten auch die soziologischen nicht zu kurz kommen. Was uns heute zweifelhaft vorkommt, braucht es nicht immer gewesen zu sein, und was diesem verdächtig scheint, kann für jenen ein Ansatz (d. h. nicht die Mitte; die ist Gott in Jesus Christus) der Religiosität bilden.

Oder was ist mit den Segnungen und Weihehandlungen? Die Muttersegnung nach der Taufe impliziert in ihrer ursprünglichen Form zweifellos magische Vorstellungen, als sei die Frau nach der Geburt unrein, stehe unter dem Gesetz des Bösen, und müsse rituell entsühnt werden – eine alttestamentliche Vorstellung, die z. T. schon im Alten Testament entmythologisiert wurde.

Oder – um in der Mitte des katholischen Glaubensbewußtseins anzusetzen: Was stellt sich eigentlich ein Katholik vor, wenn er zu den Sakramenten geht? Ist er Jesus Christus beim Empfang der Hostie näher als im rein inneren Gebet? Ist die sakramentale Lossprechung wirksamer als die von der Gnade getragene innere Reue? Wer theologisch bewandert ist, kennt die Kontroversen um diese Fragen; er wird auch wissen, daß die Fachleute immer einhelliger dahin tendieren, die Nähe des Herrn zum Gläubigen, den Kontakt des Gläubigen mit Jesus Christus, die – traditionell gesprochen – Gnade ebenso wirklich in der sogenannten geistigen Kommunion, also in jedem Gebet, wie in der sakramentalen Begegnung mit Jesus Christus zu finden. Ein manchmal recht gequälter Versuch, letzte Reste von Magie aus der Frömmigkeit zu bannen.

Wenn wir aber den Weg in die Mitte der Frömmigkeit zu Ende gehen, wendet sich dasjenige, was wir gerade noch als magiefeindliche Tendenz zur reinen Innerlichkeit glossierten, hin zum Katholisch-Allgemeinen. Muß man nämlich nicht noch schärfer und radikaler fragen? Müssen Frömmigkeit und Gottesbegegnung nicht ganz und gar losgelöst werden von dinglichen, örtlichen oder zeitlichen Komponenten? Der Herr selber wandte sich doch gegen den Tempelkult! Warum Gott also noch im Kirchenraum verehren? Schreibt man damit dem Raum nicht magische Kräfte zu, die ein anderer Raum nicht besitzt! Warum Gott unter bestimmten Formulierungen und Riten anbeten? Macht man dadurch den Gebetsritus nicht zur magischen Beschwörung?

Hier wird schon der Psychologe Einspruch erheben und zeigen, daß ohne äußere Gestalt und Form kein innerer Vollzug möglich ist. Mehr aber noch muß der Theologe – und gerade der modern sein wollende – protestieren, denn er sieht die Rolle Jesu Christi gefährdet. In wohl noch keiner Epoche der christlichen Theologie hat man die religiöse Bedeutung der Gegenwart Gottes in Jesus Christus so stark hervorgehoben wie gerade heute. Stets lag es einer intellektuellen Frömmigkeit nahe, die Greifbarkeit, die historische und lokale Umgrenzung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu bagatellisieren. Von Origenes bis zu den modernen Ausläufern der existentiellen Theologie zieht sich wie ein roter Faden die Versuchung, das Greifbare, Sichtbare, örtlich und räumlich Lokalisierbare, buchstabenmäßig und rituell Festlegbare der christlichen Botschaft zugun-

sten einer rein geistigen, existentiellen oder personalen Begegnung mit Gott in den Hintergrund zu drängen, oder auf die Vorläufigkeit einer Religion für Einfache und Ungebildete zu reduzieren¹⁵. Ist der historische Jesus Christus nur ein Sprungbrett für die eigentliche Begegnung mit der Gottheit, wie auch manche geistlichen Schriftsteller nahelegen? Oder ist er nur die vorbildliche Gestalt, an der wir die Reinheit der Gottesbegegnung und der Selbstwerdung ablesen können, wie man im vergangenen und gegenwärtigen Rationalismus lehrt? Ist Jesus nur der Mensch, an dessen lauterem Leben das Kerygma von der Christusbotschaft anknüpfte und der uns die einmalig-einzige Möglichkeit eröffnete, unser eigenes Leben in die Geborgenheit Gottes hineinzustellen? Oder ist Jesus Christus eben doch mehr, nämlich der *Ort*, an dem und in dem uns Gott begegnet? Und ist die Kirche Jesu Christi in ihrer räumlichen und zeitlichen Gestalt nicht ebenfalls der *Ort*, an den wir uns begeben müssen, um Gott zu finden? *Ort* muß an dieser Stelle so raum-zeitlich bestimmt klingen, wie es auch der historische Jesus und die Urgemeinde von Jerusalem waren.

Es kann hier nicht darauf ankommen, die dogmatischen Präzisierungen und Abgrenzungen, die theologischen Neuinterpretationen und die Versuche, die sich mit dem hiermit aufgeworfenen Problem beschäftigen, zu repetieren und explizieren. Der Blick soll einzig und allein darauf gelenkt werden, daß im christlichen Glauben das zeitlich-räumliche Element eine unüberholbare Rolle spielt. So sehr es richtig ist, daß der Mensch überall Gott finden kann, so unabweislich glaubt der Christ, daß nur in Jesus Christus das Licht Gottes zu erblicken ist.

Hier gewinnt die Bindung der Frömmigkeit an bestimmte Orte, Zeiten, Vollzüge, Formeln und Riten ihre Berechtigung, ja sogar ihre christliche Notwendigkeit. Hier aber muß auch die kritische Reflexion einsetzen, die nicht abschaffen und negieren, sondern vertiefen und auf den Ursinn Jesus-Christus zurückführen sollte.

¹⁵ J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, München 1968, arbeitet an vielen Stellen den geheimen Platonismus heraus, der in den existenztheologischen Ansätzen K. Barths und R. Bultmanns liegt. Zweifellos trifft er damit manche katholische „Entsakralisierungs“-Tendenzen, die zumeist nur einen überholten evangelischen Ansatz der Existenztheologie im katholischen Raum repristinieren. „Für den Menschen aber entsteht durch Geist, Erkenntnis und Liebe aus der durchlebten Umwelt eine ‚objektive Außenwelt‘. Man könnte vielleicht sogar sagen, daß die ‚Vergegenständlichung‘ der Umwelt und des darin Widerfahrenden eine Form der Liebe zum Eigenwert des Begegnenden sein kann ... Die Versachlichung personaler Beziehungen bedeutet noch nicht deren ‚Entmenschlichung‘, sondern ohne eine gewisse Versachlichung können personale Beziehungen keine Dauer gewinnen. Mag man das als eine Entfremdung in die Uneigentlichkeit der Existenz bezeichnen, – ohne eine solche Entäußerung gewinnt das Leben keinen Bestand“ (71–73).

Recht deutlich kann man z. B. die Bewegung von einem magischen zum christlichen Verständnis in der Theologie des Ablasses beobachten. Die rein magische Auffassung, als ob durch äußere Verrichtung bestimmter Gebete, durch Buße oder durch Ableistung bestimmter Wallfahrten usw. ein Heilseffekt ausgelöst werde, war niemals im christlichen Raum heimisch. Aber zweifellos sah man in der Ablasspraxis oft genug eine zu direkte, kausale Verknüpfung zwischen Verrichtung und Gnadenwirkung. Dabei spielte nicht, wie im vorherigen Punkt, die menschliche Leistung eine Rolle, sondern der Mechanismus, den wir in dem bekannten Vers aus der Reformationspolemik kennen: „So oft das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt.“

Schon die Auffassung vom „Gnadenschatz der Kirche“ ist eine Entmagisierung dieser Ansicht. Heute aber wird der Ablass noch mehr von seiner christologischen Wurzel her verstanden: Weil auf Christus der Geist des Heils ruhte, und weil er diesen Geist des Heils am Pfingstfest über seine Kirche ausgoß, deshalb glauben wir an die Verheißung des Herrn: wo die Kirche ist, da ist Heil; oder mit den Worten des Evangeliums: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen. Ablass aber heißt im Grund nichts anderes, als sich bewußt, ausdrücklich und in greifbarer Aktualität in diese Heilsgemeinschaft hineinzustellen. Die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des göttlichen Heilswillens in Jesus Christus wird, in einer hier nicht näher zu umreißenden Bestimmtheit, sichtbar und greifbar im Ablass¹⁶.

Wenn wir von dieser Auffassung her an bestimmte Äußerungen der Volksfrömmigkeit herantreten, werden wir vielleicht manche Korrektur anbringen müssen, aber wir werden doch erstaunt sein, wie unaufgebar christlich die Phänomene sein können, die wir vorhin beschrieben.

Die vielen Vermittlungen und die eine Mitte

Nach Leistung und Werk, nach Magie und Sakramentalismus bildet die Hierarchie der Vermittlungen durch Heilige, durch Maria, durch die Mitmenschen eine weitere Angriffsstelle der katholischen Spiritualität. Ein, wie mir scheint, noch kaum beachtetes Beispiel soll dies erläutern.

An einigen Stellen der Exerzitien des Ignatius von Loyola findet sich ein sogenanntes „Triplex Colloquium“, ein „dreifaches Gespräch“. Die

¹⁶ Eine solche, von K. Rahner insinuierte Deutung als „theologischen Klimmzug“ zu bezeichnen (wie es in einer öffentlichen Diskussion geschah), klingt nach einem radikalen Individualismus, der die Brücken zur Vergangenheit abreißen will, und deshalb höchstwahrscheinlich auch nicht imstande ist, die Brücken zur Gegenwart und zur Zukunft zu schlagen; vgl. o. Anm. 2.

üblichen Kommentare bis zu Hugo Rahner, bis zur Deutung der ignatianischen Mystik von Adolf Haas und Peter Knauer machen daraus eine Perle ignatianischer Spiritualität.

Der Übende soll ein dreifaches Gebet verrichten: Zuerst an Maria „Unsere Herrin, daß sie mir von ihrem Sohn und Herrn die Gnade erlange, um die zu beten ist; auf gleiche Weise zum Sohn, damit Er es mir vom Vater erwirke; und drittens dann auf gleiche Weise zum Vater, damit Er selbst, der ewige Herr, es mir gewähre“.

Hier wird zweifellos – in einer verhältnismäßig maßvollen Form – eine typisch katholische Frömmigkeitsform sichtbar¹⁷. Das Bild von den zwei Himmelsleitern, das der Kirchenlehrer Alfons von Ligouri gebraucht, ist gröber: Eine schwierige und gefährliche Leiter führt zur Seligkeit, an deren Fußende der Sohn steht, und eine leicht zu besteigende und sicherere, an deren Fuß Maria begegnet. Das ist nicht mehr nur mißverständlich, sondern falsch. Aber auch an dem „dreifachen Gespräch“ des Ignatius muß eine tiefgreifende Korrektur vorgenommen werden. Man darf die Mittlerschaft Mariens niemals auf der gleichen Linie wie die Mittlerschaft des Sohnes betrachten. Man müßte eigentlich, wenn man – etwa nach dem Hebräerbrief – vom Mittler Jesus Christus spricht, dieses eine Wort für jede andere „Vermittlung“ zu Gott sperren und verbieten. So groß ist der Unterschied, und so qualitativ verschieden ist das Verhältnis des Menschen zu einem Heiligen – und sei es selbst Maria – und von da zu Jesus Christus.

Die Frömmigkeitsgeschichte kann viele Gründe für das Aufkommen und zeitweilige Überhandnehmen der Heiligen- und Marien-Verehrung namhaft machen. Die Opposition zum Arianismus, der den Logos zum Geschöpf erniedrigte, hob den menschengewordenen Logos so sehr in den Himmel, daß die sich nun öffnende Lücke von Engeln und Heiligen besetzt wurde. Das neuplatonische, hierarchische Denken der späten Kirchenväter kam dem feudalistischen germanischen Denken entgegen, und man stellte sich auch die himmlische Hierarchie in der Form einer karolingischen Königspfalz vor, also mit einer Vielzahl von Hofbeamten, von Heiligen und Engeln. Und als im späten Mittelalter die Frömmigkeit

¹⁷ In der Anm. 1 erwähnten Festschrift bringt Oberman einige spätmittelalterliche Zeugnisse, die den Hintergrund zum Verständnis der ignatianischen Geistigkeit beleuchten; „... daß das Königreich Gottes zur Zeit der Himmelfahrt Marias so aufgeteilt war, daß die Jungfrau Maria als ‚mater misericordiae‘ die Verantwortung für das regnum misericordiae übernahm, während Christus als der ‚iudex‘ für das regnum iustitiae verantwortlich wurde“ (345). I. Zarndke, *Die Exercitia spiritualia des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen*, Leipzig 1931, dokumentiert eindeutig die maßvolle Haltung des Ignatius.

immer personalistischer und individueller wurde, als man immer mehr Wert auf die ganz ausschließliche Ich-Du-Beziehung des Beters zu dem „anderen“ legte, zu Gott, zu Jesus Christus, zu Maria, zu den Heiligen, zu den Armen Seelen usw., konnte es leicht geschehen, daß die unüberbrückbaren Differenzen verharmlost wurden, die zwischen der Frömmigkeitsbeziehung des Menschen zu Gott und seiner Beziehung zu irgendeinem Heiligen bestehen.

Die Theologie blieb sich dieser Unterschiede immer bewußt, obgleich auch ihr systematisierendes Katalogdenken manche Grenzüberschreitung insinuierte. Ihre Stufenordnung des Betens, der Verehrung der Heiligen, Marias und Gottes: *Dulia*, *Hyperdulia*, *Latria*, klingt dem ignatianischen *Triplex Colloquium* nicht unähnlich. Aber mehr noch dadurch, daß sie jahrhundertlang die Sozial-Struktur des menschlichen Verhaltens und auch der christlichen Frömmigkeit vernachlässigte, hat sie zu den Mißwüchsen im Heiligenkult beigetragen. Genau hier nämlich, im Integrieren der Gemeinschaft, ist der katholische Sitz im Leben von Marienverehrung und von Fürbitte zu den Heiligen. Wiederum kann ein Beispiel dies verdeutlichen.

Eine der Frömmigkeitsübungen, die früher viel Raum im christlichen Leben einnahm und heute fast in Vergessenheit gerät, ist die Bitte um den Beistand der Heiligen in der Todesstunde. Todesbruderschaften, Armen-Seelen-Andachten, Heilige für die Todesstunde, Messen und Kommunionempfang im Blick auf eine gute letzte Stunde kommen außer Gebrauch. Dennoch: Ehe die Theologie solchen frommen Übungen den Todesstoß versetzt, sollte sie sich über den christlichen Kern dieser Übungen Gedanken machen.

Sie legt doch, besonders in der Gestalt der Existenztheologie, nahe, daß die Todesstunde des Menschen die einsamste Stunde sei. Stimmt das mit dem christlichen Glauben voll überein? Oder genauer gefragt: Ist damit das ausgeschöpft, was wir glauben und hoffen? Oder steckt z. B. im Gebet um die Fürbitte der Heiligen in der Stunde des Todes nicht doch noch eine andere, gleich wesentliche Sicht des Todes wie im Blick auf die Todes-einsamkeit?

Eine Überlegung kann das Gemeinte vor Augen führen: Unsere Frömmigkeit wurzelt genau dort, von wo auch der Glaube zu Gott aufsteigt. Aber glauben heißt doch immer, in der Gemeinschaft der Kirche glauben. In der Kirche glauben aber heißt weiter nicht nur, das überlieferte oder moderne Glaubensbekenntnis annehmen, heißt nicht nur von außen her gestützt werden durch die Überzeugung anderer; glauben in der Kirche meint auch und vielleicht zuerst, daß nicht der allergeringste Raum in meiner Glaubensanstrengung besteht, in dem ich mich allein betätige, son-

dern daß bis in die letzte Faser meiner christlichen Existenz die Kirche existentiell mit eintritt¹⁸.

Oder dasselbe anders gesehen: Kein Bruchteil unserer Frömmigkeit kann sich, wie wir sahen, aus eigener Kraft zu Gott erheben, wir sind vielmehr ganz und gar von Gottes Gnade getragen: Hundert Prozent Gnade Gottes und hundert oder weniger Prozent eigene Leistung, das ergibt allein die hundert Prozent des christlichen Glaubens und besonders der christlichen Frömmigkeit. Die kirchliche Gemeinschaft ist nun nicht der Behälter, der die Gnade Gottes auf uns ausschüttet, ist nicht das Rohr, durch das Gottes Beistand uns zufließt, sondern die Gegenwart und Wirksamkeit der Gnade Gottes selbst. Die Kirche gibt die göttliche Gnadenmacht nicht nur auf den Händen ihres Betens an uns weiter, sondern ihr Beten ist diese göttliche Gnadenmacht in Identität.

Wenn wir „fromm“ sind, wenn wir beten, wenn wir christlich leben, dann lebt also in uns die Kirche, betet in uns die Kirche, ist die Kirche in uns „fromm“ – und zwar genau in der Realistik, die Paulus meint, wenn er schreibt: „Ich lebe, nein nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“ Ich lebe, nein nicht mehr ich, sondern die Kirche lebt in mir. Und auch: ich sterbe, nein nicht mehr ich, sondern die Kirche stirbt in mir.

Vergangene Zeiten haben diese theologische Wahrheit durch Heiligenverehrung, durch Andachten um eine gute Todesstunde, durch Bittgebet zu Maria explizit gemacht. Es müßte unser Anliegen sein, die gleichen Bezüge auch in moderner Sprache und Haltung zur ausdrücklichen Bewußtheit zu erheben. Vieles geschieht schon, was in diese Richtung weist, Gemeinschaft wird immer mehr zur Form des religiösen Lebens, wenn auch nicht mehr in der romantisch-jugendbewegten Begeisterung der zwanziger Jahre, sondern der nüchternen Sachlichkeit der modernen technisierten Welt.

Aber vieles bleibt noch zu tun. Ein Blick in die moderne Soziologie, in das Ringen um neues Verständnis des Marxismus zeigt nur zu deutlich, daß unsere Theologie immer noch zu individualistisch denkt und der Frömmigkeit noch lange nicht die Brücken gebaut hat, auf denen sie zur modernen Reflexion ihrer sozialen Komponente gelangen könnte. Von der Soziologie her werden wir dahin geführt, das eigene, individuelle Leben auch in gesellschaftlichen Kategorien zu reflektieren; und der Glaube lehrt uns, daß die gesellschaftliche Verknüpfung unseres christlichen Daseins mit der Sichtbarkeit der Gegenwart nicht aufhört, sondern sich weiter erstreckt in die Bereiche, die man früher triumphierende und leidende Kirche nannte.

¹⁸ In meditativer Form habe ich das darzustellen versucht, in: *Die Glaubwürdigkeit des Glaubens*, Mainz 1969, 111 ff.

Aus diesen beiden Feststellungen aber resultiert ziemlich genau das mit Heiligenverehrung und Marienkult Gemeinte. Gewiß in einer neuen Form und in anderen Verwirklichungen als vielleicht vor fünfhundert Jahren. Aber die Grundintention ist dieselbe: In der Heiligen-Verehrung wird die gesellschaftliche Bezogenheit des Glaubens und der Frömmigkeit ausdrücklich gemacht. Eine höchst moderne Angelegenheit also!

Gemeinschaftsbezug als Aufgabe

Vielleicht gründet es auf persönlicher Vorliebe, aber es ist sicher auch sachlich berechtigt, daß unsere kritischen Ansätze ihre positive Lösung fanden in Kirche, Gemeinschaft, Gesellschaft, sozialer Bindung. Hier liegt zweifelsohne eine der wichtigsten Aufgaben für eine kommende christliche Spiritualität.

Man hat diese Zukunftsperspektive natürlich schon oft genug und von den verschiedensten Seiten her analysiert. Statt an dieser Stelle auf die vielfältigen Aspekte dieses Anliegens einzugehen¹⁹, soll nur an eines erinnert werden: an die Schriftgemäßheit der sozialen Dimension christlicher Spiritualität. Man könnte als Beleg die johanneische Theologie von Gottliebe und Nächstenliebe anführen: Wer seinen Bruder haßt, wie kann der Gott lieben? Oder auf die lukanische Geist-Theologie hinweisen: Der Geist Jesu Christi ist der Geist der kirchlichen Gemeinschaft, die ein Herz und eine Seele war. Bei Paulus läßt sich das gleiche in vielfältiger Weise zeigen. Sein „in Christo“ ist fast immer auch grammatikalisch auf ein „wir“, einen „Plural“, eine Gemeinschaft bezogen. Fundament all dieser biblischen Theologien aber ist das Gebet des Herrn: Als er auf die Anfrage seiner Jünger sein Beten zum Vater an die Kirche weitergab, sprach er im Plural: Vater unser im Himmel!

Ein kleines, aber vielsagendes Zeichen der Situation unserer heutigen Spiritualität ist es wohl auch, daß wir ein ökumenisches Beten wiedergefunden haben, und daß sich dieses ökumenische Beten in dem gemeinsamen Vaterunser-Text niedergeschlagen hat: Vater unser im Himmel!

¹⁹ Vgl. das Kapitel über Wahrheit und Gemeinschaft, in: J. Sudbrack, *Probleme – Prognosen einer kommenden Spiritualität*, Würzburg 1969.