
Subjektive und objektive Frömmigkeitsgestalt

Individuelle und sakrale Spiritualität

Wolfgang Buchmüller / Heiligenkreuz

Der Mensch ist in seinem Sein unterfangen vom Sein Gottes, sein Geist ist durchatmet vom Geiste Gottes.¹ Man hat den Heiligen Geist die Seele der menschlichen Seele genannt,² um damit auszudrücken, dass der von Gott gegebene und geschenkte Geist – bewusst oder unbewusst – unser spirituelles Lebensprinzip ist. Nach dem Menschenbild, das beispielsweise die Zisterzienserväter im Mittelalter aus der dreigliedrigen Anthropologie des Paulus mit Leib, Seele, Geist und den geistigen Vorarbeiten des Neuplatonismus der Spätantike entwickelt hatten, gibt es oberhalb der Sphäre der Rationalität im menschlichen Geist eine Sphäre des intellektuellen Verstehens, der Einsicht in höhere Wahrheiten und schließlich noch eine letzte Sphäre des intuitiven Erfassens, einer Art geistiger Schau, ein Berührtwerden vom Transzendenten.³

Bewusstsein ist nur möglich, indem das Ich (das Subjekt) einem Gegenstand (dem Objekt) gegenübersteht. Im Bereich der religiösen Erfahrung begegnet der Mensch aber einem Objekt, das seinen Horizont übersteigt, dem Göttlichen selbst. Abstrakte Erklärungen helfen hier nur begrenzt weiter, mehr wird erfahren im aufs Transzendentale hin offenen Bereich der Liturgie, die gleichsam den ganzen Kosmos auf das Göttliche hin transparent werden lässt. Aber auch das Subjekt selbst kann zum Erkenntnisgegenstand werden, auch hier kann der Mensch in den tieferen Seinsschichten seiner selbst Geisterfahrungen machen, die ihm ein intuitives Bewusstsein eines Getragenseins durch das Göttliche vermitteln.

¹ Vgl. H.U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: Ders., *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, 103f.

² Vgl. Hist.-Theol. Kommission für das Heilige Jahr 2000 (Hrsg.), *Gottes Geist in der Welt*. Übers. von F. Dörr. Regensburg 1997, 3 u. 46.

³ Vgl. Isaak von Stella, *De Anima*; Migne PL 194,1884f.; s. auch W. Buchmüller, *Die Rolle der Spiritualität in der Theologie, insbesondere nach dem heiligen Bernhard*, in: Ders., *Von der Freude, sich Gott zu nähern*. Heiligenkreuz 2010, 22–32, bes. 27f.

1 Geisterfüllte Räume

Nach christlicher Überzeugung wirkt der Heilige Geist aber nicht nur auf die höchste geistige Ebene ein – etwa vergleichbar dem Nous im Platonismus –, er durchleuchtet alle Bereiche des geistigen leib-seelischen Seins, aber je in verschiedener Weise. Daher kann man annehmen, dass verschiedene Wirkweisen des Heiligen Geistes mit den unterschiedlichen Bereichen geistigen Seins der menschlichen Seele korrespondieren. Mit derselben Berechtigung kann man annehmen, dass entsprechend unterschiedliche Gottes-Erfahrungen im Heiligen Geist geschenkt werden können, je nachdem im Bereich einer erleuchteten Rationalität, einer von Gott gegebenen Einsicht oder einer intuitiven Schau des Ganzen in einem kontemplativen Akt. Dabei ist es gut, zuvor die unterschiedlichen Wirkweisen des Heiligen Geistes aufzufächern, um zu erkennen, wem wir begegnen und auf welche Weise: Der Heilige Geist ist der schöpferische Geist, der das Chaos in Kosmos wandelt, der die wunderbare Ordnung der Schöpfung dem Menschen zum Staunen und zum Betrachten vorgibt. Er ist die schöpferische Macht, die das Antlitz der Erde erneuert, der Geist der spontanen Theophanien, der Eingebungen, der Erleuchtungen, des herabfallenden Feuers, der die kosmische und geistige Welt nicht nur in ihrem Dasein erhält, sondern durch immer neue Impulse auf Gottes Herrlichkeit hin transparent werden lässt.

So könnte man interpretierend sagen, der Heilige Geist gibt dem Menschen verschiedene Räume vor, in denen er dem transzendenten und doch so nahen Gott begegnen kann, wie etwa im Bereich der Liturgie, in dem sich nach der Lehre des *Dionysius Areopagita* der kosmische Lobgesang der Schöpfung verdichtet, widerspiegelt und gleichsam objektiv konkretisiert, und im Bereich der urpersönlichen subjektiven Schau des Herzens. Damit würde in etwa ein Zugang auf der eher objektiven Ebene der sakralen Frömmigkeit und ein Zugang auf der eher subjektiven Ebene der individuellen Spiritualität korrespondieren: Im einen Fall trete ich in einen vorgeprägten Raum ein und lasse mich vom Glauben der Kirche mittragen, im anderen Fall trifft mich etwas unmittelbar persönlich und vermittelt mir eine Ahnung vom Transzendenten.

Diesen zwei unterschiedlichen Zugangsweisen des Religiösen nachzuspüren, will sich dieser Beitrag zum Ziel setzen. Zuerst soll dabei die Untersuchung der verschiedenen Weisen der Gottesbegegnung gelten, der ein systematisch-historischer Teil über die Debatte um die objektive und die subjektive Frömmigkeit folgen soll, um schließlich in einem dritten Teil konkrete Propositionen für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens objektiven sakralen Tuns und der subjektiven individuellen Hingabe des Herzens in Anbetung und Meditation vorzubringen.

2 Unmittelbarkeit des Religiösen

Der Mensch entdeckt sein wahres Sein erst nach und nach. Sinn und Sein ent bergen sich insbesondere in der Konfrontation mit einer höheren existentiellen Wahrheit. Die Erschütterung, die eine Ahnung der Existenz einer höheren Seins weise auslöst, ist heilsam; die Griechen nennen sie *Katharsis*, innere Reinigung. Besonders zu erwähnen ist die *Mimesis-Theorie* des Aristoteles, nach der es der Natur des Menschen entspricht, sich im Mythos in Charakteren und Schicksalen zu spiegeln, um über ein inneres Betroffensein etwas von der letztgültigen objektiven Wirklichkeit, der transzendentalen Wahrheit zu erfahren.⁴

Ein Sonderfall ist die Begegnung des Menschen mit seinem religiösen Selbst im Rahmen der inneren Dramaturgie der Liturgie. Die Liturgie – von einigen als Sakrament des Heiligen Geistes bezeichnet⁵ – stellt auf verhaltene Weise das Drama der Erlösung da, das *Mysterium Christi*, wobei das Menschliche auf das Göttliche hingeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare verweist, die religiöse Handlung auf die Kontemplation, das Jetzige auf das zukünftige himmlische Jerusalem, wie das Konzil in seiner Einleitung über die Liturgie ausführt.⁶

In diesem Sinne kann und soll der Mensch im Rahmen der Liturgie und der Frömmigkeit in einer quasi verdichten Atmosphäre Gott begegnen können. Auf der anderen Seite gibt es aber noch Erfahrungen mit dem Numinosen rätselhafter, persönlichster und gewissermaßen „subjektiver“ Natur. Zuerst ist dabei fest zu halten, dass eine religiöse Erfahrung auf keinen Fall „machbar“ oder durch irgendeine einstudierte Methodik erreichbar ist: Sie trifft einen unmittelbar. *Romano Guardini* meint, dass die Entdeckung des Absoluten, des Heiligen an sich, ein menschliches Urphänomen darstellt. Nicht aufgrund von psychologischen Mechanismen oder von Einflüssen der Umwelt wird das Schöne als schön wahrgenommen oder das Heilige als ein heiliger Schauer empfunden, das Heilige verkörpert ein Sein einer höheren Ebene, es *ist*. Guardini erklärt: „So ist auch das Heilige seiend: das Geheimnishaftre, Scheu erzeugende, Bergende, Heil Gewährende – ob es uns nun aus einer Naturgestalt oder einer menschlichen Begegnung, oder einer Kathedrale, oder einer Schicksalsfügung entgegentritt. Die Begegnung mit dem Heiligen gibt uns Bewusstsein eines Sinnes, der nicht einzelne Seiten unseres Wesens, Gesundheit, ... Erkenntnis, ästhetische Gestaltung und anderes mehr – sondern unsere Existenz einfach hin betrifft. Es antwortet in einer letzten und allein erfüllenden Weise auf die Frage, warum ich da bin; warum ich der bin, der ich bin; wohin sich die Existenzperspektive meines Daseins richtet“.⁷

4 Vgl. Aristoteles, *Poetik* 1448b–1452a.

5 Vgl. *Gottes Geist in der Welt* (Anm. 2), 100.

6 Vgl. *Konstitution über die heilige Liturgie* »*Sacrosanctum Concilium*« (4.12.1963), n. 2; zit. n. ²LThK, Erg.-Bd. 1. Freiburg 1966, 14f.

7 Vgl. R. Guardini, *Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche*, in: Ders., *Religiöse Erfahrung und Glaube*. Mainz 1979, 62–78, hier 65f.

Der heilige Schauer lässt mich erahnen, dass meine Existenz rückverbunden ist mit dem Mysterium des Transzendenten, mit dem Urgrund, der mich trägt.

3 Präsenzerfahrungen des Göttlichen

Dass solche Erfahrungen urpersönlichster Art einen Menschen zur Reflexion über seine subjektive Wahrheit führen können und ihn schließlich über sich hinausführen hin zu einer kirchlichen und liturgischen Existenz, dies mögen einige zufällig gewählte Beispiele exemplifizieren: 1896 fährt der 24-jährige russische Intellektuelle *Sergeij Bulgakov*⁸ in einem Eisenbahnwaggon durch die ukrainische Steppe. Plötzlich taucht vor seinen Augen der blaue Schimmer der Bergwelt des Kaukasus auf. Seine Seele beginnt vor Begeisterung zu zittern. Was wäre, wenn sein theoretischer Marxismus, seine wissenschaftlich untermauerte Skepsis, die große Leere in seinem Herzen nur ein Trugbild wären? Das glitzernde Eis des Kaukasus lässt seine Seele gleichsam in Ekstase schmelzen. Friede und Freude lassen ihn in das ewige Jetzt eintreten, die Begegnung mit dem Göttlichen in der Natur lässt ihn quasi über Nacht zu einem gläubigen Menschen werden, der sein Leben der Suche nach religiöser Erkenntnis weihen wird.⁹ Das Erfassen der Majestät der Berge gibt den Blick frei auf eine intuitive Schau eines Schöpfungsplans, einer göttlichen Schönheit, die aus den Dingen hervorleuchtet: Die Schöpfung wird transparent im Hinblick auf ihren Schöpfergeist.

Einige Jahre später, 1935, tritt ein junger Mann von 20 Jahren namens *André Frossard*¹⁰ aus Langeweile in eine Kapelle ein, weil das Warten auf ein Rendezvous mit einer deutschen Studentin nervt. Der junge Marxist und Zeitungsredakteur, Sohn von Léon-Oscar Frossard, einem der Gründer der kommunistischen Partei und späterem Minister des Front populaire, findet im Inneren des dunklen Gebäudes nichts Ästhetisch-Schönes vor, dafür einen Chor von Anbetungsschwestern, die einen plätschernden Wechselgesang vor dem in einer Monstranz ausgesetzten Allerheiligsten vernehmen lassen, das er aber als solches nicht identifizieren kann. Sein Blick bleibt lediglich an der zweiten Kerze von links haften, dann schießt ihm das Wort „geistliches Leben“ durch den Kopf. Es ist wie ein glühendes Licht, das seinem Verstand urplötzlich Evidenz schenkt: Es gibt ihn,

⁸ Sergeij Bulgakov (1871–1944), russ.-orth. Theologe, zunächst marxistisch orientierter Prof. für Nationalökonomie in Petersburg, fand nach seinem „Bekehrungserlebnis“ durch Leo Tolstoi den Weg zurück zum Christentum. 1918 zum Priester geweiht, 1922 von der kommunistischen Regierung ausgewiesen. 1925 gründete er in Paris das theolog. Institut Saint Serge, wo er bis zu seinem Tod orth. Dogmatik unterrichtete. Seine Lehre über den Heiligen Geist („Sophiologie“) war Anlass zu theolog. Diskussionen.

⁹ Vgl. S. Bulgakov, *Das nie verlöschende Licht*. Moskau 1917; zit. n. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*. Freiburg 2007, 76f.

¹⁰ André Frossard (1915–1995), frz. Journalist und Publizist. *Dieu existe* (1969) beschreibt seine überwältigende Transzendentenfahrung; erfolgreich war vor allem sein Interview-Buch mit Johannes Paul II. *Fürchtet euch nicht!* (1982).

den die Christen „unseren Vater“ nennen, Gott existiert.¹¹ Die Wende ist vollzogen: Frossard wird zu einem großen Apologeten für die Sache des Glaubens im Frankreich des 20. Jahrhunderts.

Für uns stellt sich hier die Frage: War es die religiös verdichtete Atmosphäre dieses Augenblicks, der ein urplötzliches „Glaubenskönnen“ evoziert hat, oder war es tatsächlich mehr, etwas, was über die Kategorien des Ästhetischen hinausführt, eine Präsenzerfahrung¹² des Göttlichen, die eine geistige Dynamik ausgelöst hat? Der Mensch erfährt sich hier offenbar als derjenige, der *capax Dei*, der subjektiv empfänglich für Gottes Leben, für Gottes geistiges Licht ist.

Beispiele wie das letztere lassen sich reihenweise anführen. Zu nennen wäre auch *Paul Claudels*¹³ Besuch von Weihnachtsmesse und Vesper 1886 in Notre Dame de Paris, der ihn von einem positivistischen Skeptiker zu einem katholischen Dichter machen sollte.¹⁴ Der in seiner Subjektivität vom Mystischen des Augenblicks berührte Claudel schuf im Anschluss an diesen Prozess der Umorientierung eines der dichtesten Poeme über die Liturgie der Eucharistie, die uns das 20. Jahrhundert überliefert hat, er entdeckte somit für sich die Räume der objektiv präsenten Anwesenheit des Göttlichen.

4 Gottesbegegnungen in der Liturgie

Wenn wir auf der anderen Seite Gotteserfahrungen im Rahmen des heiligen objektiven Raumes der Liturgie von anderen Einbrüchen des Ganz-Anderen in den Lebenshorizont der menschlichen Psyche abgrenzen wollen, so müssen wir zum eigentlichen Gehalt der Liturgie vorstoßen: Wodurch unterscheidet sich eine Begegnung mit den christlichen Heilsmysterien von einer natürlichen Offenbarung des Transzendenten, was ist das Plus, die Steigerung an innerem Gehalt, das „Mehr“ an Leben, das sie vermitteln, was macht sie zu privilegierten Orten einer religiösen Erfahrung, die das Potential in sich bergen, das Leben zu verwandeln?

Zunächst einmal stellt die Liturgie Kulthandlungen dar, die Geistiges in körperlichen Gebärden vermitteln sollen. Inhaltvolle Zeichen und Bilder sollen mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auf verständliche Art und Weise Geistiges darstellen, Ewiges soll im Zeitlichen sichtbar werden. Dies geschieht mittels liturgischer Symbole, die Zeichen des Heils verhüllend enthüllen, Zeichen, die das Heil bewirken, die sie bezeichnen. Romano Guardini erklärt die liturgische

¹¹ Vgl. A. Frossard, *Gott existiert. Ich bin ihm begegnet*. Freiburg u.a. 1970, 129–141.

¹² Vgl. K.-H. Steinmetz, *Erhabener Geschmack der Gottheit. Überlegungen zur „Wolke des Nichtwissens“ und zum Diskurs über die Mystische Erfahrung im England des 14. Jahrhunderts*, in: E. Düsing u.a. (Hrsg.), *Geist und Heiliger Geist*. Würzburg 2009, 133–151, hier 134.

¹³ Paul Claudel (1868–1955), Diplomat und Schriftsteller. Als sein bedeutendstes Werk gilt das Drama *Der seidene Schuh* (1925).

¹⁴ Vgl. P. Claudel, *Religion* (Gesammelte Werke; 6). Einsiedeln u.a. 1962, 9–13.

Erfahrung folgendermaßen: „Der Mensch sucht im Liturgischen, bewusst oder unbewusst, die Epiphanie, das Aufleuchten der heiligen Wirklichkeit im kulturellen Geschehen; das Auftönen des ewigen Wortes im Sprechen und Singen; die Gegenwärtigkeit heiligen Geistes in der Leibhaftigkeit des Greifbaren.“¹⁵

Die Sakramente, die mit ihrem Symbolgehalt und in ihrer ästhetischen Gestalt die feiernde Gemeinde und den einzelnen dahin führen wollen, das Gefängnis der eigenen Existenz im Hinblick auf die eschatologischen Wahrheiten aufzubrechen, durchbrechen in gewisser Weise den Rahmen der Zeitlichkeit.¹⁶

Odo Casel,¹⁷ einer der Pioniere der liturgischen Bewegung, geht noch einen denkerischen Schritt weiter als Guardini, indem er erklärt, dass die Mysterien der Sakramente nicht nur als sichtbare Zeichen geistiger Wirklichkeiten anzusehen sind, sondern dass sie vielmehr als wirklichkeitserfüllte Symbole das Göttliche unmittelbar angreifbar werden lassen.¹⁸ Gott bleibt zwar transzendent, aber ist zugleich auch der ganz Nahe.

Wir verstehen in diesem Zusammenhang, wie notwendig die Liturgie, die letztlich auf dem Ur-Symbol Christus gründet, für den leib-seelisch konstituier-ten Menschen sein muss, denn hier wird die eschatologische Wahrheit für ihn gleichsam greifbar zugänglich,¹⁹ der Mensch wird auf sinnenhafte Weise in das geistige Leben des geistigen Gottes hineingenommen und allmählich gewandelt. Dennoch darf festgehalten werden, dass der Charakter einer religiösen Uerfahrung nicht grundsätzlich eine andere ist, sei es in der Konfrontation mit einer intuitiven Schau des Urgrunds des kosmischen Schöpfungswerkes, sei es in Ge- genwart der auf die eschatologische Fülle hin offenen Liturgie, die eine sakramentale Teilhabe am göttlichen Leben vermitteln will.

Der biographische Kontext sowohl von *Sergeij Bulgakov* als auch von *André Frossard* und *Paul Claudel* zeigt, dass ein solches unvermitteltes Eintauchen in die Sphäre des Numinosen eine explizite Suche nach Wahrheit, Lehre und Kirche auslöst. Auch eine wenig präzisierte „natürliche“ Gotteserfahrung löst die Frage nach dem im Konkreten zu suchenden Gott aus, auch wenn eine solche intellektuelle Suche Jahre benötigen mag, bis der skeptische Verstand die lebendige

15 R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis: Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung*. Würzburg 1950, 55.

16 Vgl. J. Wohlmuth, *Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente*, in: W. Baier u.a. (Hrsg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Ratzinger*, Bd. 2. St. Ottilien 1987, 1109–1128, hier 1123.

17 Odo Casel (1886–1948), Benediktiner der Abtei Maria Laach, entwickelte in zahlreichen Schriften eine Mysterientheologie, die die Glaubenswahrheit betont, dass die durch Symbole geprägten Kulthandlungen ein Berühren der Wirklichkeit des Heilsmysteriums implizieren und auf diese Weise eine Transformation des Gläubigen bewirken wollen.

18 Vgl. O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1941) 155–306, hier 248 u. 275.

19 Vgl. A. Schilson, *Symbol und Mysterium als liturgiewissenschaftliche Grundbegriffe*, in: H. Hoping/B. Jeggble-Merz (Hrsg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*. Paderborn u.a. 2004, 57–84, hier 68.

Wahrheit der Religion eingeholt hat. Die objektive liturgische Erfahrung wird dabei von allen als eine notwendige Verlebendigung des rational zu erfassenden Glaubens erlebt. Im Licht des göttlichen Lebens, das hier greifbar nahe erscheint, erhält der Mensch Einsicht in sein wahres Sein.

5 Liturgische Bewegung und „Andachtsfrömmigkeit“

Es ist die Blütezeit der *Liturgischen Bewegung*. Aus der gesellschaftlichen Krise des Ersten Weltkriegs war die Kirche als Massenbewegung und imponierende Konkurrenz der verschiedenen divergierenden Weltanschauungen hervorgegangen und hatte durch eine verstärkte Pflege hoher liturgischer Formen wie des gregorianischen Chorals einen gleichsam mystischen Glanz zurück gewonnen. Ursprünglich ausgehend von der 1833 wiederbegründeten Benediktinerabtei *Solesmes*, die es zuerst gewagt hatte, die zeitlos schöne römische Liturgie der offiziellen, im Zuge der Aufklärung eingeführten und vielfach akkomodierten gallikanischen Liturgie entgegenzusetzen,²⁰ war die Liturgische Bewegung durch vielfache Multiplikatoren zu einem Massenphänomen geworden. Jugendbewegungen wie der *Quickborn* machten sich die Wiederentdeckung der geistigen Potenzen der Liturgie zum Programm, wobei Richtungs- und Flügelkämpfe natürlich nicht ausblieben. Es genügt hier nur anzuführen, dass der seit dem Erscheinen seines Jahrhundertwerkes „Der Geist der Liturgie“ 1918 allgemein anerkannte Theologe Romano Guardini 1921 von der Mitarbeit an dem führenden Organ der Forschung, dem „Jahrbuch für Liturgiewissenschaften“, ausgeschlossen wurde, weil er ein durchaus theologisch reflektiertes Büchlein über den Kreuzweg herausgegeben hatte. Bereits damals hatte eine heiße Diskussion zwischen Odo Casel und Romano Guardini über das von Dom *Maurice Festugière*²¹ geprägte Theologumenon des „Objektiven im Gebetsleben“ stattgefunden.²²

²⁰ Vgl. P. Guéranger, *In a Great and Noble Tradition*. Transl. and edd. D. Hayes/H. Defos du Rau. Leominster 2009, 178: „At the same time (the bishop of Le Mans Carron) was preparing more remotely for the restoration of the Roman liturgy by giving us permission to use it publicly in a church of his diocese.“

²¹ Dom Maurice Festugière (1870–1950), Benediktiner der Abtei Maredsous, Belgien, gilt als einer der Wegbereiter der Liturgischen Bewegung im französischen Sprachraum. Insbesondere durch seinen philosophischen und phänomenologischen Ansatz wollte er die objektive, d.h. von außen zugängliche, Seite der liturgischen Mystik aufschließen als einen Raum des Glaubens, in dem man eintreten kann (vgl. Ders., *La liturgie catholique. Essai de synthèse, suivie de quelques développements*. Maredsous 1913). Ihm wurde von den Anhängern der „piété personnelle“, der persönlichen Frömmigkeit, z.T. heftig widersprochen.

²² Vgl. H.B. Gerl, *Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk*. Mainz 1985, 127–130: Guardini hatte Festugière 1913 erschienenen Artikel kritisch kommentiert, was wiederum eine Kontroverse mit dem Herausgeber des Jahrbuchs, Odo Casel, auslöste. Guardini plädierte für das „sowohl als auch“ und lehnte einen rigoristischen Standpunkt gegenüber der „Volksfrömmigkeit“ ab, die er selbst schätzte und als legitime „Liturgie“ betrachtete. Es gab für ihn „keine liturgiefreie Frömmigkeit“.

In die breite Öffentlichkeit wurde diese Debatte getragen, als im März 1931 das von *Pius Parsch*²³ geleitete Organ des volksliturgischen Apostolats Klosterneuburg einen zwei Jahre zuvor in Belgien auf Französisch erschienenen Artikel veröffentlichte. Damit begann eine mit lebhaftem Interesse verfolgte Diskussion über objektive und subjektive Frömmigkeit, die gleichzeitig ein Diskurs über die Frage war, wem die Führerrolle im kirchlichen Glaubensleben zukomme, der neuen Liturgischen Bewegung mit ihrer Begeisterung für objektive Heilsgegenwart in den Sakramenten allein oder auch der eher subjektiven romantischen Frömmigkeit mit ihren diversen Andachtsformen und ihren angeblich skurrilen Blüten.

In seinem Artikel „*Piété eucharistique*“ bzw. „Eucharistische Frömmigkeit – was sie sein soll“ unterzieht der belgische Benediktiner Dom *Gommaire Laporta*²⁴ der Abtei Keizersberg bei Löwen (frz. Mont César) das liturgische Geschehen seiner Zeit einer interessanten Analyse: Auf der einen Seite ortet Laporta einen sentimental, individualistischen Anbetungskult der Eucharistie vorwiegend außerhalb des liturgischen Geschehens der Messe, aber auch innerhalb der Messe in Form der Zelebration vor dem ausgesetzten Allerheiligsten. Auf der anderen Seite kann er auf eine erneuerte lebendige Praxis einer vom ganzen Volk mit innerer Anteilnahme gefeierten Eucharistie verweisen.

Als solche ist die Liturgie, insbesondere in ihrem sakramentalen Teil, Handlung wie auch wirksames Gebet. Das eucharistische Opfer und die Sakramente haben einen höheren übernatürlichen Wert und vermitteln eine tiefere religiöse Erfahrung als ein Gebet auf einer rein subjektiven Ebene. Daher gehört die Feier der Eucharistie grundsätzlich einer höheren Ordnung an und ist somit substantiell verschieden und von einer höheren Wertigkeit.²⁵

An Brisanz gewinnen die Ausführungen des belgischen Benediktiners aber durch die These, dass der außerliturgische Kult der Eucharistie im Rahmen der Anbetung und der Andachten zum Ersatz für eine richtig verstandene Partizipation an der Eucharistiefeier geworden, ja so prädominant geworden sei, dass sie sogar mit der Eucharistiefeier eine zweifelhafte Synthese eingegangen sei, wie die Messen mit ausgesetztem Allerheiligsten beweisen würden. Nun gelte es, nicht nur diese Überwucherungen zu beseitigen, sondern darüber hinaus den

²³ Pius Parsch (1885–1954), Augustinerchorherr im Stift Klosterneuburg bei Wien, gilt als einer der großen Protagonisten der Liturgischen Bewegung. Durch sein „volksliturgisches Apostolat“ war es ihm gegeben, breite Kreise der katholischen Öffentlichkeit für eine erneuerte und bewusst gefeierte Liturgie zu gewinnen. Ausdruck der allgemeinen Anerkennung war die Feier seiner „*Betsingmesse*“ auf dem Wiener Katholikentag 1933.

²⁴ Dom Gommaire Laporta, Benediktiner der Abtei Keizersberg bei Leuven, Belgien, Weggefährte von Dom Lambert Beaudouin, mit dem er 1927 das ökumenisch ausgerichtete Priorat Amay gründete, das, 1939 nach Chevetogne verlegt, berühmt wurde für seine Adaption der orthodoxen Liturgie. Beaudouin gehörte durch das „Mechelner Ereignis“, die Übertragung der Liturgie in die Landessprache, zu den großen Gründergestalten der Liturgischen Bewegung.

²⁵ Vgl. G. Laporta, *Eucharistische Frömmigkeit – was sie sein soll*, in: Bibel und Liturgie 5 (1931), 233–237. 261–265. 296–298, hier 233f. (Orig. *Piété eucharistique*. Louvain 1929).

Einfluss dieser Frömmigkeitsübungen zurückzudrängen, um wieder zu einem richtigen Eucharistieverständnis zu gelangen. Dazu müssten die Dinge in den Köpfen der Menschen wieder zurechtgerückt werden.

6 Realpräsenz und Anbetung

Mit einem Schuss Ironie karikiert der durch die Auseinandersetzung mit der Orthodoxie geprägte Dom Laporta die triumphierenden Glaubenskundgebungen des Katholizismus, die er als höchst oberflächlich charakterisiert: Der eucharistische König empfängt in der goldglänzenden Monstranz die Huldigung der Massen.²⁶ Als geradezu tragisch verdunkelt beschreibt Laporta das defizitäre Glaubensverständnis vieler Gläubiger, die sich individualistischen, sentimental-Andachtsformen verschrieben haben, insbesondere den Gebetsstunden vor dem Tabernakel oder dem ausgesetzten Altarsakrament: Jesus leidet in der Tiefe des Gefängnisses der Liebe (gemeint ist der Tabernakel), verlassen in den leeren Kathedralen der Großstädte als Mann der Schmerzen, dem nur eine kleine Schar von auserwählten Seelen die Treue hält²⁷ – nicht wissend, dass er damit beispielsweise auch die karmelitische Spiritualität einer Teresa von Avila trifft.²⁸

Weitergehend sind die Folgerungen Laportas, die herausstellen, dass die eigentliche Wirksamkeit der Gestalt der Eucharistie mit dem Ende des rituellen Aktes der Messe zu Ende sei.²⁹ Es sei ein schwerer dogmatischer Irrtum anzunehmen, dass die ausgesetzte Eucharistie eine reale Präsenz Christi, des Gottmenschen, darstelle. Dies würde eine Interpretation in dem Sinne evozieren, dass das irdische Leben Christi natürlicherweise noch heute andauere. Vielmehr gäbe es gemäß dem *Konzil von Trient* nur eine „sakramentale Gegenwart“, die an die Eucharistiefeier gebunden sei, in der Gestalt der Eucharistie sei sie aber definitiv verhüllt. Wer also die Gegenwart Christi suche, der könne sie jederzeit in der Lehre der Kirche und insbesondere bei den Armen, den Ausgestoßenen und den Kranken entdecken.³⁰ Die sich aus diesen Thesen geradezu stringent ergebenden Folgerungen werden nicht weiter ausgeführt, sondern der Phantasie des Lesers überlassen. Dass damit die Diskussion nicht beendet war, musste jedem

²⁶ Vgl. *aaO.*, 234.

²⁷ Vgl. *aaO.*, 234f.

²⁸ Zu verweisen wäre hier auf die emotionalen Gebetsaufrufe der Mystikerin, in denen sie die Profanierung von Tabernakeln im Zuge der Reformation anklagt. Hierbei wird der Tabernakel eindeutig als Wohnstätte angesehen; vgl. Teresa von Avila, *Weg der Vollkommenheit* 4,2, in: Dies., Gesammelte Werke, Bd. 2. Übers. und hrsg. von U. Dobhan/E. Peeters. Freiburg u.a. 2003, 91f.: „Mein Schöpfer, wie kann denn ein so liebendes Herz wie das deine es ertragen, daß das, was dein Sohn mit so glühender Liebe getan hatte, nur um dich zu erfreuen (denn du hattest ihm aufgetragen, uns zu lieben), in einem solchen Maß geringgeachtet wird, wie es diese Häretiker heutzutage mit dem Allerheiligsten Sakrament tun, denn sie nehmen ihm seine Wohnstätten weg und zerstören seine Kirchen?“

²⁹ Vgl. G. Laporta, *Eucharistische Frömmigkeit* (Anm. 25), 236.

³⁰ Vgl. *aaO.*, 262f.

klar sein. So nahm der Schriftleiter von „Bibel und Liturgie“, Pius Parsch, die zentralen Thesen Laportas zwei Jahre später in einer Artikelserie erneut auf, um sie historisch noch weiter zu begründen und zu verifizieren.

Mit großer Emphase und mit glaubwürdigem Engagement spricht Parsch hier zugunsten einer Wiedergewinnung des wahren Opferverständnisses der Eucharistiefeier: „Christus will geopfert werden, nicht angebetet“³¹ ist eine seiner Kernthesen. Der eucharistische Anbetungskult habe die Erkenntnis des Opfers verschleiert. Hierzu rekurriert Parsch auf die damals populäre „Verfallshypothese“: Die objektive Frömmigkeit der spätantiken Urkirche sei einer subjektiven, individualistischen Frömmigkeit gewichen, woran die entsprechenden Folgen für das Gottesbild zu beobachten seien. Der verklärte Christus, der von der durch die Reich-Gottes-Erwartung geprägten Gemeinde in den Mittelpunkt gestellt worden war, sei spätestens im Hochmittelalter dem leidenden Erlöser gewichen, der stärker zu einer individualistischen Meditation einlud. Während in der Frühzeit der Kirche die objektiven Wahrheiten im Vordergrund gestanden seien, der Bundesschluss mit Gott, die Annahme an Sohnesstatt in Christus, was sich in einer freudigen, enthusiastischen Spiritualität niedergeschlagen habe, habe die Subjektivierung der Spiritualität den Anteil des Menschen an seinem Heil überbetont. Diese Betonung des Subjektiven habe der Rückkehr einer gewissen Werkefrömmigkeit Vorschub geleistet, die bei Buße und Reueakten ihren Anfang nimmt. Einer theo- und christozentrischen, objektiven Spiritualität, die das Erlösungsverdienst Christi im Auge habe, stehe also eine subjektive und anthropozentrische Spiritualität entgegen, die den Sühnegedanken kultiviere, als ob Christus nicht bereits alle Sühne geleistet hätte.³²

Im Sinne einer Rückkehr zu den wahren Quellen des geistlichen Lebens erbringe eine Sichtung der frühen liturgiegeschichtlichen Quellen folgenden Befund: Auch wenn Parsch von der Anbetung der Eucharistie im Zuge des Einzugs der Papstmesse bei *Gregor dem Großen* berichtet, so hält er doch fest, dass es keinen eucharistischen Anbetungskult außerhalb der Eucharistiefeier und keine persönliche Beziehung zum eucharistischen Christus gegeben habe. Spätere Entwicklungen einer Verehrung der Eucharistie seien daher eher als fragwürdige Surrogate einer wahren eucharistischen Feier anzusehen denn als organische Ausfaltung eines urkirchlichen Erbes. Hingegen übergibt die Kommunion uns selbst Christus, allerdings nicht den ganzen Christus, denn dieser sitzt für uns entrückt zur Rechten des Vaters. Die Schlussfolgerungen ähneln wiederum dem bei Laporta Beobachteten: Die Gegenwart Christi gilt es, in den Armen, Kranken und Unglücklichen zu entdecken, nicht im Tabernakel.

³¹ P. Parsch, *Die objektive und subjektive Frömmigkeit*, in: *Bibel und Liturgie* 7 (1933), 233–236. 257–261 u. 283–289, hier 261.

³² Vgl. *aaO.*, 258–261.

7 Enzyklika »Mediator Dei« (1948)

Erwartungsgemäß ließ die Replik auf diese provokanten Thesen, die gleichwohl in eine versöhnliche Sprache gekleidet waren, nicht lange auf sich warten. Noch im selben Jahr erschien in der Jesuitenzeitschrift „Stimmen der Zeit“ von *Emmerich Raitz von Frentz*³³ eine schriftliche Erwiderung auf diese Herausforderung des Klosterneuburger Chorherren, die die jesuitische Spiritualität mitten ins Herz getroffen hatte. Dennoch zeigt sich der junge Jesuit an keiner überspitzten Konfrontation interessiert: Subjektive und objektive Frömmigkeit seien nicht konträr, sondern komplementär, beide ergänzten sich und dienten der gegenseitigen Vertiefung.³⁴

Raitz gelingt es, das Thema dogmatisch tiefer zu durchleuchten: Wie die objektive Frömmigkeit das göttliche Wirken in den Sakramenten hervorhebe, so berge sie doch in sich die Gefahr dessen, was Raitz von Frentz „Semiquietismus“ nennt, nämlich ein passives Sich-Zurückziehen auf den Genuss der Gnade, das jede Art von frommer Anstrengung als Werkgerechtigkeit verdächtigt. Umgekehrt trage die so genannte subjektive Frömmigkeit den Gefahrenquell des „Semipelagianismus“ in sich, was bedeuten könne, dass der Mensch hier innere Betriebsamkeit mit Frömmigkeit verwechsle.³⁵

Mit aller Zurückhaltung macht der Jesuit Raitz auf den pädagogischen Wert der subjektiven, d.h. auf die Psyche des Menschen ausgerichteten, Elemente der Spiritualität aufmerksam; gerade die verschiedenen geistlichen Übungen, insbesondere die Exerzitien, waren es mit ihrer psychologischen Wirksamkeit, die eine nachhaltige Erneuerung und Vertiefung des Glaubens in vielen Menschen vieler Generationen gewirkt haben. Allein durch den Einsatz solcher pädagogischer Meditationsformen sei es gelungen, den Fernstehenden erneut die Zentralität des eucharistischen Dogmas nahe zu bringen. Dieses habe schließlich auch zu liturgischen Formen wie der eucharistischen Anbetung geführt, die in sich aber auch einen „objektivierenden“ Zug besäßen.³⁶

Diese Diskussion über die wahren Formen der Frömmigkeit nahm die Kirche so wichtig, dass nach der theologischen „Feuerpause“ des Zweiten Weltkriegs *Pius XII.* in seiner Enzyklika »Mediator Dei« (1948) eigens darauf einging. Ohne die Namen Gommaire Laportas oder Pius Parschs explizit zu erwähnen, aber doch in getreuer Wiedergabe einiger ihrer Thesen, insbesondere derjenigen, dass alle Formen, die nicht eng mit der heiligen Liturgie verwoben seien und sich außerhalb der Eucharistiefeier vollzögen, hintanzusetzen oder wegzulassen seien,

³³ Emmerich Raitz von Frentz SJ (1912–1968), Sproß eines Kölner Freiherrengeschlechts, Verfasser verschiedener Schriften zur Spiritualität, u.a. *Selbst-Verleugnung. Eine aszetische Monographie* (1936).

³⁴ Vgl. Ders., *Objektive und subjektive Frömmigkeit*, in: *Stimmen der Zeit* 64 (1933), 361–372, hier 371.

³⁵ Vgl. aaO., 366.

³⁶ Vgl. aaO., 362–369.

äußert sich der damalige Inhaber des päpstlichen Lehramts mehr als deutlich: Solche Thesen seien sehr leicht als „trügerisch, hinterhältig und sehr verderblich“ zu durchschauen.³⁷

Zu diesem harschen Urteil sieht der Papst sich hier berechtigt, weil die liturgische Frömmigkeit, die ganz die Einheit im mystischen Leib der Kirche betone, gewahr sein müsse, dass alles religiöse Tun ohne „persönliche“ und daher „subjektive“ Beziehung zum heiligen Geschehen in Gefahr sei, zur Heuchelei zu degenerieren. Der Aufbau einer persönlichen und somit subjektiven Beziehung sei keine Sentimentalität, sondern eine notwendige Wahrhaftigkeit: „So prüfe sich denn der Mensch, dann esse er von dem Brot und trinke aus dem Kelch.“ (1 Kor 11,28). Die Übungen der Frömmigkeit zielen nicht auf romantische Gefühls-ergüsse, wie ihnen unterstellt werde, sondern gemäß der Lehre Thomas' von Aquin auf die *devotio*, die Hingabe.³⁸

Der Wichtigkeit des Themas entsprechend widmet Pius XII. der Anbetung der Eucharistie ein eigenes Kapitel. Entgegen dem historischen Argument der Gegner dieser Frömmigkeitsform, die darauf hingewiesen hatten, dass man zwar eine Aufbewahrung der Eucharistie in der Urkirche gekannt habe (das sog. *fermentum*), nicht aber eine Anbetung der Eucharistie, kann der Papst zumindest ein Augustinuszitat anführen: „Niemand isst von diesem Leib, ohne ihn zuvor angebetet zu haben.“³⁹ Außerdem spricht sich *Augustinus* bei der angeführten Stelle nicht nur für eine Legitimität der eucharistischen Anbetung aus, sondern er meint, dass es eine Sünde sei, diesen Akt der *latreia* zu unterlassen.

Nicht die Verwechslung mit dem historischen Leib Christi sei die Gefahr bei der Aussetzung und Verehrung der Eucharistie, sondern die künstliche Unterscheidung, die man hier hineininterpretiere. In der Eucharistie sei der ganze Christus mit seiner ganzen Geschichtlichkeit real präsent. Dafür kann der Papst wiederum ein Väterzitat anführen, diesmal aus einer Homilie des *Johannes Chrysostomus*: „Sprich zu dir selbst: ... es ist der Leib, der blutig entstellt war, von der Lanze durchbohrt, ... diesen Leib schenkte er uns ..., ein Werk tiefer und starker Liebe.“⁴⁰

³⁷ Vgl. Pius XII., *Enzyklika >Mediator Dei. Rundschreiben über die heilige Liturgie*. Nürnberg 1948 (Päpstliche Dokumente; 6), 25.

³⁸ Vgl. aaO., 26f.

³⁹ Aurelius Augustinus, *Ennarrationes in Psalmos* 98,9. Edd. E. Dekkers/J. Fraipont. Turnhout 1956 (CSEL; 39), 1385.

⁴⁰ Vgl. Johannes Chrysostomus, *Homilien über den I. Korinther-Brief* 24,4. Übers. von J.Ch. Mitterrutzner. Kempten 1881 (BKV, 1. Reihe; 71), 415f.

8 Versuch der Rehabilitierung einer Eucharistie-Verehrung

Es spricht für Pius Parsch, dass er in seinem 1952 in zweiter Auflage erschienenen Hauptwerk „Volksliturgie, ihr Sinn und Umfang“ sich im Vorwort in aller Form von den vorgebrachten Thesen über subjektive und objektive Frömmigkeit distanziert und die Dinge in dem Sinne richtig stellt, dass er allein auf den Vorrang des Gnadenwirkens Gottes abgezielt habe, allerdings ohne menschliches Mitwirken ausschalten zu wollen.⁴¹ Damit war die Diskussion zwar vorerst entschieden, allein die Argumente, die Laporta und Parsch vorgebracht hatten, waren weiterhin wirksam und durchsäuertern als Ferment die tragenden Kräfte der Liturgischen Erneuerung. Tatsächlich war in den Texten des *II. Vatikanums* weder von der eucharistischen Anbetung noch von den anderen Andachtsformen und geistlichen Übungen explizit die Rede, höchstens inklusive im Hinblick auf Revision und Reform der Volksfrömmigkeit.⁴² Vielmehr wurde voller Begeisterung entdeckt, dass die Mitte des eucharistischen Sakramentes der Vollzug des heiligen Geheimnisses ist, durch das der Herr sein Volk versammelt und mit sich vereint.

Mit einem gewissen Erschrecken scheint *Paul VI.* dies bald wahrgenommen zu haben, so dass er noch im Jahr 1964 die Enzyklika *›Mysterium Fidei‹* nachschob, in der er verschiedene umstrittene Punkte zum Opfercharakter der Messe, aber auch zur Legitimität der eucharistischen Anbetung richtig stellen wollte. Dennoch blieb die Darstellung der Lehre von der eucharistischen Anbetung seltsam verschwommen und wenig konkret, indem sie zwar von der real präsenten Gegenwart Christi in der Eucharistie und der Notwendigkeit, diese ehrfürchtig aufzubewahren, handelte, aber einen eucharistischen Anbetungskult nicht weiter thematisierte.⁴³ So wurde das neue Liturgieverständnis bald optisch dokumentiert, indem der Altar immer mehr als Versammlungsstätte des Gottesvolkes hervorgehoben wurde, der Tabernakel aber wanderte zweitplaziert an die Seite oder gar in eine Nebenkapelle.

Für den Versuch einer Renaissance subjektiver Frömmigkeitsformen steht das Schreiben *Johannes Pauls II.* „Über das Geheimnis und die Verehrung der Heiligsten Eucharistie“ von 1980, das in gewisser Weise die „Versäumnisse“ des Rundschreibens Pauls VI. wieder wettmacht. Hier werden alle Formen der eucharistischen Frömmigkeit aufgelistet, so dass an ihrer kirchlichen Legitimität

41 Vgl. P. Parsch, *Volksliturgie, ihr Sinn und Umfang*. Hrsg. von A. Redtenbacher. Würzburg 2004, 65–68.

42 Vgl. *Sacrosanctum Concilium*, n. 13 (Anm. 6), 27: „Die Andachtsübungen des christlichen Volkes werden sehr empfohlen, sofern sie den Vorschriften und Regeln der Kirche entsprechen. Dies gilt besonders, wenn sie vom Apostolischen Stuhl geordnet sind.“

43 Vgl. Paul VI., *Enzyklika ›Mysterium Fidei. Über die Lehre und den Kult der heiligen Eucharistie.* Luzern, München 1965, 20f.; es ist lediglich die Rede von Ordensleuten, die in besonderer Weise zur Anbetung des Allerheiligsten Sakramentes beauftragt sind.

kein Zweifel mehr bleiben kann: Anbetungsstunden, Aussetzung, Sakramentaler Segen, Prozessionen und Eucharistische Kongresse.⁴⁴

Für eine theologische Rehabilitierung der Verehrung der Eucharistie soll hier nur auf das von der historisch-theologischen Kommission für das Heilige Jahr 2000 herausgegebene Schreiben: „Eucharistie – Sakrament des Neuen Lebens“ Bezug genommen werden. Bemerkenswert ist dabei allerdings, dass hier die Anbetung des Allerheiligsten Altarsakramentes als definitiv mit der Feier der Eucharistie verbunden und in gewissem Sinne als vertiefende Vorbereitung und Ergebnis der Messfeier angesehen wird.⁴⁵

Zum anderen bringt die historisch-theologische Kommission neue Argumente für die Anbetung der Eucharistie vor, die sie dem Einsetzungsbericht selbst entnimmt. Sie weist darauf hin, dass die Worte Jesu nicht einfach „Esst meinen Leib!“ und „Trinkt mein Blut!“ lauten, sondern: „Das (ist) mein Leib“⁴⁶ und „Das (ist) mein Blut“, was auch mit „Seht, mein Leib“ und „Seht, mein Blut“ übersetzt werden könnte, – und somit zu einer affirmativen Glaubenszustimmung auffordern wollen. An das Mysterium dieses geheimnisvollen Mahls zu glauben, bedeutet aber, die göttliche Präsenz in Christus anzuerkennen, und damit einen ersten Schritt der Anbetung zu setzen.⁴⁷

Ein salomonischer Vorschlag zur Beendigung der lange Debatte zwischen den Anhängern der objektiven und der subjektiven Frömmigkeit stammt schließlich von Benedikt XVI. selbst, der auf den engen Zusammenhang zwischen *Kommunion* und *Kommunikation* hinweist: Derjenige, der den Leib Christi sakramental in der Kommunion empfängt, möchte natürlich auch mit Christus kommunizieren. Das unendlich reiche Mysterium der Eucharistie, das uns im Heiligen Geist gegeben wird, will auch bedacht, bedankt und interiorisiert werden. Letztlich versinkt der Mensch im Schweigen der Anbetung als dem höchsten Akt, zu dem er in seiner Kreatürlichkeit fähig ist.⁴⁸ Soweit also der Stand der theologischen Auseinandersetzung, der allerdings indirekt auf einen gegenwärtigen Begründungsnotstand hinweist, der eine gewisse Krise der subjektiven – und mittlerweile auch der objektiven – Frömmigkeit mit bewirkt haben dürfte. Diese Krise des kirchlichen Lebens bedarf noch einer genaueren Untersuchung.

⁴⁴ Vgl. Johannes Paul II., *Über das Geheimnis und die Verehrung der Heiligsten Eucharistie*. Wien 1980, 11.

⁴⁵ Vgl. Hist.-Theol. Kommission für das Heilige Jahr 2000 (Hsrg.), *Eucharistie – Sakrament des Neuen Lebens*. Übers. von F. Dörr. Regensburg 1999, 142.

⁴⁶ Vgl. Mk, 14,22,24: τοῦτο ἔστιν τὸ σῶμά μου ... τοῦτο ἔστιν τὸ 血肉 μου.

⁴⁷ Vgl. *Eucharistie – Sakrament des Neuen Lebens* (Anm. 45), 138–143.

⁴⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*. Hrsg. von G.-L. Müller. Freiburg u.a. 2008 (Gesammelte Werke; 11), 475: „Kommunion und Verehrung stehen nicht nebeneinander oder gar gegeneinander, sondern sind untrennbar eins. Denn kommunizieren heißt: in Gemeinschaft treten ... Wir können nicht sakramental kommunizieren, ohne es personal zu tun.“

9 Kirchliche Situation der Gegenwart

Wenn wir die heutige kirchliche Situation analysieren, stellen wir fest, dass die Begriffe einer subjektiv stimmigen oder auch einer objektiv theozentrischen Frömmigkeit längst aufgehört haben, Leitbilder für die Entwicklung einer kirchlichen Kult- und Frömmigkeitspraxis zu sein. Diesen Bruch kann man relativ genau datieren: Im Mai 1968 wurde auf Druck der protestierenden Studentenschaft des Institut Catholique in Paris am Institut Supérieure de Liturgie eine Professur für die humanwissenschaftliche Analyse der Liturgie eingerichtet. Von nun an hieß das Zauberwort „religionsanthropologische Liturgie“⁴⁹ – in Zukunft sollte also der Mensch Ausgangspunkt aller liturgischer Praxis werden, der Gott geschuldete heilige Dienst an die Bedürfnisse und den Horizont des modernen Menschen angepasst werden.

Zur gleichen Zeit kam auch die individuelle Spiritualität als Träger der Subjektivität in die Krise, man suchte vielmehr nach einer neuen, gemeindebezogenen Perspektive, die stärker dem Leitbild des lebendigen feiernden »Volkes Gottes« entsprach. Unbestritten ist, dass die erneuerte Liturgie durch die Verstehbarkeit der Messtexte, die nun in ihrer Objektivität an personaler Strahlkraft gewonnen hatten, zu einem anderen Erleben des Gemeindeseins geführt und so viel zur religiösen Erneuerung und Vertiefung der Teilnahme an der Eucharistie beigetragen haben.

Äußerlich manifest wurde dieses neue Kirchenbild bei einigen spektakulären Neubauten: Der Tabernakel, Ort der subjektiven Frömmigkeit, rückt immer mehr an die Peripherie, hingegen bildet sich ein Stuhlkreis um den Altar. Die Gemeinde feiert sich nun in gewisser Weise selbst und blickt sich selbst ins Angesicht, um aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christus Kraft zu schöpfen. Aufgrund dieses Leitbildes nimmt man unter Umständen sogar in Kauf, dass der Priester der Hälfte seiner Gemeinde wegen der nach außen weisenden Position des Ambo beim Predigen den Rücken zukehrt. Ein Defizit einer solchen liturgischen Neuordnung kann die Schwierigkeit sein, zur Sammlung und zu einem innerlichen Vollzug der heiligen Geheimnisse zu kommen.

Soweit der äußere Aspekt, der anzeigt, dass eine subjektiv-individuelle Frömmigkeitsform kaum noch Raum findet in liturgischen Konzepten und pastoralen Strategien. Wenn sie sich beim gläubigen Volk einer festen Anhängerschaft sicher sein kann, so verhalten sich einige Liturgen und Pastoralplaner offensichtlich sehr distanziert zu den Formen der so genannten außerliturgischen Frömmigkeit. Ein Indiz hierfür ist beispielsweise der Eintrag im 2008 erschienenen „Lexikon Christlicher Spiritualität“, wo diese Situation von *Anton Rotzetter* auf den Punkt gebracht wird: „Anbetung ist die verlorene gegangene Form

⁴⁹ Vgl. P. Dondelinger, *Der religionsanthropologische Ansatz in der Liturgiewissenschaft*, in: H. Hoping/B. Jeggle-Merz (Hrsg.), *Liturgische Theologie* (Anm. 19), 106–129, hier 108f.

spezifisch christlicher Meditation.“⁵⁰ Auf der anderen Seite ist vielerorts aber auch eine erneuerte Kontemplationspraxis und eine neue Betonung des Privatgebets festzustellen, so dass eine erneute Synthese von objektiver Sakralität und moderner Existenzialität nicht außerhalb des Möglichen zu sein scheint. Eine „gereinigte“ Subjektivität könnte dabei eine Rolle spielen.

10 Thesen für eine kirchliche Erneuerung

Auch wenn subjektive Stimmigkeit einer individuellen Spiritualität und eine objektive sakramentale Frömmigkeit als Leitbilder für den christlichen Kult an den Rand gedrängt worden sind, bleibt dennoch im Interesse einer Ganzheitlichkeit des religiös empfänglichen Menschen die Suche nach ausgewogenen Lösungen ein Desiderat der Stunde, zumal die derzeitige Liturgie- und Frömmigkeitspraxis der Kirche im Urteil der Mehrheit der Liturgiker schlechte Noten bekommt.⁵¹ In diesem Sinne seien hier einige Thesen gewagt, die als Anhaltspunkte für eine denkbare Erneuerung der kirchlichen Liturgie- und Frömmigkeitspraxis denkbar wären, wobei die Beispiele als bewusst willkürlich ausgewählt anzusehen sind.

- Die Liturgie und insbesondere die Eucharistiefeiern sind ein kosmisches Geschehen. Sie durchbrechen die Grenzen von Raum und Zeit. Sie treten ein in das Geheimnis des Todes, sie nehmen teil am Fest der Auferstehung. Daraus ergibt sich, dass sie kein Menschenwerk sind. Den heiligen Raum der Liturgie betreten bedeutet, sich den objektiven Gegebenheiten des Kultes zu stellen, der vorgegeben ist und sein muss. Auch Jesus hat möglicherweise Formen eines jüdischen Pesachs für die Feier des Abendmahls adaptiert,⁵² Eucharistiefeier und Stundenliturgie sind der jüdischen Liturgie stufenweise entwachsen. Die frühe Kirche hat behutsam auf dem jüdisch-christlichen Fundament weitergebaut und ein eigenes Kunstwerk geschaffen, die römische Liturgie, die allerdings jeweils den gegebenen Zeitumständen mit Empfhlungsvermögen angepasst worden ist. Die Bewahrung der Objektivität der sakramentalen Frömmigkeit bedeutet daher keine Einengung, sondern eine kosmische Weitung über die Zeiträume der Geschichte hinweg. Daher ist ein eigenmächtiges pastoralliturgisches Experimentieren mit Texten und Aktionen während der Messe fragwürdig, es besteht die Gefahr der Dege-

50 A. Rotzetter, *Lexikon christlicher Spiritualität*. Darmstadt 2008, 25.

51 Vgl. B. Jeggle-Merz, *Im Feiern erst erschließt sich Liturgie*, in: H. Hoping/Dies., (Hrsg.), *Liturgische Theologie* (Anm. 19), 131–164, hier 134.

52 Vgl. J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie* (Anm. 48), 388; s. auch Ders., *Grußwort*, in: W. Nyssen (Hrsg.), Simandron: Der Wachklopfen. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989). Köln 1989, 13–15; dagegen der dekonstruktivistische Ansatz bei R. Messner, *Über einige Aufgaben bei der Erforschung der Liturgiegeschichte der frühen Kirche*, in: Archiv für Liturgiewissenschaften 50 (2008), 207–230, bes. 213–218.

neration im Zuge einer Inkulturation in die Gegenwartskultur in der Weise, dass das Abendmahl durch banales Zerreden sein Faszinosum verliert und das Mysterium seines Kerns entkleidet wird.⁵³

- Die Welt der Liturgie vermittelt ein objektives Bild des Glaubens: Die *lex orandi* korrespondiert mit der *lex credendi*. Sie ist von dem überlieferten Schatz der Wahrheit der Offenbarung ganz durchtränkt. Seit den Tagen *Tertullians*, als sich in Afrika eine erste offizielle lateinische Liturgie bildete, hat die Kirche an den kunstvollen Orationen gearbeitet, allesamt Kurzformeln des Glaubens. Messe und Stundenbuch sind durchsetzt von den Lesungen der Heiligen Schrift und provozieren immer wieder ein Nachdenken über die biblischen Texte. Die große Chance dieser existentiellen Gebetsform ist, dass der Einzelne sich von seinen eigenen Ideen frei machen kann, um gemeinschaftlich in die ganze, objektive Wahrheit des christlichen Glaubens einzutreten.⁵⁴
- Die sakramentale Frömmigkeit der Liturgie hat eine eigene Gefühlsqualität. Der Mensch als leib-seelisches Wesen ist über diese gleichsam sinnliche Erfahrbarkeit umso mehr ansprechbar, als der Glaube nun erlebbar wird. Wie es *John Henry Newman* ausdrückt, will sie das Herz des Menschen ergreifen und ihm das wahre Bild Christi einprägen.⁵⁵ Die Liturgie und die mit ihr verbundenen Andachtsformen können gleichzeitig Verstand und Emotionen ansprechen und dadurch auf die affektive Seite des Menschen Einfluss nehmen. Dies scheint umso wichtiger zu sein, als die großen Lebensentscheidungen nicht allein auf der rationalen Ebene getroffen werden, sondern in der Personmitte. Eine tiefere Einsicht und ein intuitives Erfassen der großen Wahrheiten, die an sich Gabe des Heiligen Geistes sind, werden aber vorbereitet über eine emotionale Empfänglichkeit der Geistseele. In diesem Sinne bedeutet es keine Deviation vom wahren Geist der Liturgie, wenn eine Sängerin bei einer Hochzeit das Ave Maria von Gounod vorträgt, wenn bei einer Beerdigung der dumpfe Schall der Totenglocke dröhnt oder bei einem Jugendgebet die Teilnehmer mit Kerzen durch die Dunkelheit ziehen. Diese leib-seelisch wahrnehmbaren Elemente schließen vielmehr den inneren Gehalt der gemeinschaftlichen Feier auf, der gewissermaßen intuitiv erfasst und existentiell verarbeitet werden kann.
- Des weiteren ist auf die symbolbildende Kraft der Gesten hinzuweisen. Gebärden wie das Niederknien, das Händefalten, der Friedensgruß⁵⁶ bewegen den unbedarften Teilnehmer einer christlichen Kulthandlung und öffnen die inneren Augen für die Realität des sich ereignenden Mysteriums. Ge-

⁵³ Vgl. B. Jeggle-Merz, *Im Feiern erschließt sich Liturgie* (Anm. 51), 132–135.

⁵⁴ Vgl. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg 1951, 1–9.

⁵⁵ Vgl. H. Newman, *Sermons 1824–1843*. Ed. P. Murray, Bd. 1: *Sermons on the liturgy and sacraments and on Christ the Mediator*. Oxford 1991, 71.

⁵⁶ Zu den symbolbildenden Gebärden vgl. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Anm. 54), 44.

rade die Aufgabe, die Liturgie, die nun in der Volkssprache leichter zugänglich ist, ins Mysterium zurückzuübersetzen,⁵⁷ bleibt vordringlich angesichts der Glaubensnot vieler Menschen. Die Selbstdarstellung des Geistes im Leib durch die großen Gesten und Gebärden der Anbetung macht die unverfügbare objektive Wahrheit der Geschöpflichkeit des Menschen anschaulich und erleichtert den Zugang zur Feier der Glaubensgeheimnisse.

- Die sakrale Liturgie und die individuelle, subjektiv ansprechende Frömmigkeitspraxis der verschiedenen Andachtsformen und geistlichen Übungen ermöglichen eine Vielfalt, die der Weite der Kirche und der Diversität der Individuen entspricht und als Werk und Inspiration der Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes anzusehen sind. Sie zielen darauf, die Grundhaltungen Christi im Leben der Christen als Glaube, Hoffnung, Liebe, Selbstüberwindung und Ehrfurcht Gestalt werden zu lassen, um es mit Paulus zu sagen, die Gläubigen zu einer Opfergabe zu machen, „die Gott gefällt, geheiligt im Heiligen Geist“ (vgl. Röm 15,16). In diesem Sinne empfiehlt Pius XII. im Schreiben ›Mediator Dei‹ auch die verschiedenen Andachtsformen, weil sie auf das Herz des Menschen einwirken, indem sie ihn zum Nachdenken über die ewigen Wahrheiten führen und durch die von ihnen angeregte Vertiefung der Gefahr entgegenwirken, dass die liturgischen Gebete in „nichts sagende Formeln absinken.“⁵⁸ So tragen die verschiedenen Meditations- und Andachtsformen, Litaneien und stille Gebetsmomente eine Chance der kirchlichen Erneuerung in sich.
- Eine leicht zu übersehende Stärke der als zur Eucharistiefeier komplementär anzusehenden Andachts- und Frömmigkeitsformen ist ihre Eigenheit, den Beter über seinen eigenen Horizont hinauszuführen zu einem Eintreten für die Anliegen anderer. Aus dieser Erkenntnis heraus bittet Paul VI. in seiner Enzyklika ›Mysterium Fidei‹ die Ordensleute, die mit der Anbetung des Altarsakramentes betraut sind, in besonderer Weise für die Einheit der Kirche und aller Christen zu bitten.⁵⁹ Ein klassisches Gebet für alle Anliegen ist aber ohne Zweifel für eine große Zahl von Gläubigen immer noch die aus der Betrachtung der Glaubensgeheimnisse schöpfende Gebetsform des Rosenkranzes, der von Johannes XXIII. und anderen Päpsten als ein – der Eucharistiefeier und dem Breviergebet nachgeordnetes – Gebet der Kirche angesehen wurde.⁶⁰ Wie kaum eine andere Gebetsform wirkt der Rosenkranz erfahrungsgemäß innerlich frei machend, weil der Mensch hierbei aus dem

57 Vgl. J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie* (Anm. 48), 392–395.

58 Vgl. Pius XII., *Mediator Dei* (Anm. 37), 95.

59 Vgl. Paul VI., *Mysterium Fidei* (Anm. 43), 72.

60 Vgl. Johannes XXIII., *Il religioso convegno* (29.9.1961), in: *Acta Apostolicae Sedis* 53 (1961), 641–647, hier 643: „Il Rosario, come esercizio di cristiana devozione tra i fedeli di rito latino, che sono notevoile porzione della famiglia cattolica, prende posto, per gli ecclesiastici dopo la S. Messa ed il Breviario, e per i laici dopo la partecipazione ai Sacramenti. Esso forma devota comunione con Dio, e sempre di alta elevazione spirituale.“

Kreisen um sich selbst herausgeführt wird und durch das inständige Gebet für andere in der Liebe wachsen kann.

- Stille und Sammlung sind subjektiv wahrnehmbare Wirkungen des Heiligen Geistes, die insbesondere von der Anbetung der Allerheiligsten Eucharistie ausgehen. Visuell wird der Beter gleichsam automatisch vom Ich zum göttlichen Du weitergeführt. Gott ist da, ihn erkennt das Auge des Glaubens, das gleichwohl oft verschleiert ist, ihn erfährt das offene, bereite Herz. Hier erfährt der Mensch erst die Wahrheit über sein eigenes Wesen. Von Gott her und auf Gott hin erfasst der Mensch den tieferen Sinn seiner Existenz.⁶¹ Der Mensch, der auf Gott hin geschaffen ist, kann in der Selbstingabe der Anbetung am ehesten seine wahre Identität und Bestimmung intuitiv erkennen.

Von hierher verstehen wir auch den überraschenden Erfolg von Initiativen, die gerade suchende Jugendliche zu einer Begegnung mit Gott in der Anbetung führen wollen. Völlig unerwartet etwa war der Side-Effekt der Gebetsvigil auf dem Marienfeld bei Köln während des *Weltjugendtags 2005*. Dort war zum ersten Mal bei einem solchen Großereignis eine Aussetzung der Eucharistie eingeplant worden: In einem Lichtermeer der Kerzen kniete Benedikt XVI. vor der Eucharistie und eine unübersehbare Schar von Jungendlichen mit ihm. In der Folge fand in verschiedenen Großstädten des deutschsprachigen Raums monatlich ein so genanntes *Nightfever-Jugendfestival* statt.⁶²

Diese „Erfolgsstory“ sollte uns sensibel für die Chancen eines komplementären Zusammenspiels von objektiven und subjektiven Elementen einer lebendigen Frömmigkeit machen, die Hoffnung für die Zukunft einer die Ganzheitlichkeit des Menschen behahenden Kirche empfinden lässt, die offen für die Impulse des Heiligen Geistes ist. So sei zum Schluss noch einmal eine Option zur Förderung der Rahmenbedingungen für eine sich entfaltende „objektive“ sakramentale Frömmigkeit sowie zu Initiativen für eine ansprechende individuelle, „subjektive“ Spiritualität ausgesprochen im Vertrauen, dass der Geist Gottes diese geistigen Freiräume mit seinem Leben erfüllen wird. Eine ganzheitliche, geistgewirkte Erneuerung anzustößen, erscheint umso wichtiger, als das Christentum von vielen als reine aufgeklärte Rationalität angesehen wird. Für die Zukunft des Christentums erscheint ein solcher holistischer Ansatz überlebensnotwenig, als in Europa mit scharfer Konkurrenz durch andere Weltreligion wie Islam, Buddhismus und Hinduismus zu rechnen ist – allesamt Religionen, die den ganzen Menschen in seiner Tiefendimension ansprechen wollen.

61 Vgl. R. Guardini, *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen*, in: Ders., Religiöse Erfahrung und Glaube. Mainz 1974, 102–117, hier 109.

62 Vgl. <http://www.nightfever-online.de/idee.htm> [Stand: 08.02.2011].