

Michael Schneider
Die abendländische Spiritualität im Vergleich
(Radio Horeb, 22. März 2022)

Schon im Neuen Testament gibt es eine Vielfalt von »Denkstilen« und Lebensmodellen der Christusfrömmigkeit, ohne daß diese sich gegenseitig ausgrenzen; sie scheinen sich sogar gegenseitig zu befruchten und zu bereichern. So ist die Kirche von Anfang an bestimmt durch das apostolische Zeugnis einzelner und ihrer Begegnung mit dem eingeborenen und auferstandenen Christus. Was sie erfahren, prägt ihre christologische Grundüberzeugung wie auch ihre Christusfrömmigkeit. Gleiches gilt aber auch für die verschiedenen Denk-, Glaubens- und Lebensstile der Kirche in Ost und West.

Der frühmittelalterliche Stil

Im Frühmittelalter kommt es zu einem neuen Glaubensverständnis, insofern man sich durch Askese und Gebet besondere »Verdienste« vor Gott erwerben will. Neu ist, daß menschliche Askese und Lohn Gottes in einem Entsprechungsverhältnis zu stehen scheinen. Der wahre, nämlich äußerst strenge und bußfertige Asket verfügt über wunderbare Kräfte und einen reichen Schatz an göttlichen Gnaden, der sich quantitativ nach Maß und Tarif aufrechnen läßt. Dem Gottesmann geht jedoch seine Heilkraft in dem Augenblick verloren, sobald er sich der Askese und dem Gebet nicht mehr in ausreichendem Maß widmen kann. Deshalb vermag der heilige Martin von Tours keine größeren Wunder mehr zu wirken, weil er als Bischof nicht mehr so asketisch wie in früheren Zeiten leben kann. ¹

Entscheidend für diese Zeit ist, daß die religiösen Lebensformen nicht mehr nach theologischen bzw. liturgischen Kriterien ausgestaltet werden, sie verselbständigen sich, so daß die religiöse Praxis eigene Wege zu gehen scheint. Ganz neue Aspekte treten in den Vordergrund, nämlich die Betonung der Bußfertigkeit, des Erwerbes von Verdiensten und der Gnadenanhäufung. Erst asketische Verdienste (wie Enthaltbarkeit und Sündenlosigkeit) geben, auch dem Amtsträger, die hinreichende geistliche Kraft, um den Teufel zu überwinden und die heiligen Mysterien auszuteilen. Dies führt zu einem quasi monastischen bzw. rein asketischen Priesterbild und einer ihm entsprechenden geistlichen Praxis.

Das *Ideal des asketischen Gottesmannes* bestimmt zunehmend die weitere kirchliche Amtsauffassung: Der Amtsträger hat in allem sündenlos zu sein, nur so kann er das Sakrament »effizient« spenden. Die zahlreichen asketischen Verdienste, die er erwirbt, geben ihm die nötige geistliche *virtus*, um das Sakrament würdig und effizient zu verwalten. Die mönchische Vollkommenheit wird derart als Voraussetzung für den priesterlichen Dienst hervorgehoben, daß die Forderung laut wird, alle Priester müßten wie Asketen leben, vor allem eben ehelos.

Die zu dieser Zeit stark asketische Ausdeutung des Christentums bringt grundsätzliche Neudefinitionen im Konzept des geistlichen Lebens und der Nachfolge. Das Gebet wird nicht mehr als das große Geschenk des Glaubens verstanden, das Christus uns überliefert hat und in dem uns ein ganz neues (Seins-)Verhältnis zu Gott eröffnet ist. Auch das Geheimnis der Erlösung wird kaum noch als

¹ Sulpicius Severus, *Dialogus* II,4.

Gegenstand der Betrachtung oder als Inhalt der Eucharistie und der Sakramente gesehen: Dies alles steht nun unter dem Aspekt der Leistung und des damit gewährten Schutzes. Das Gebet wird zunehmend zu einem »Pensum«, das verrichtet werden muß, nur so wird es vor den bösen Einwirkungen schützen und die nötigen göttlichen Hilfestellungen schenken, um einen Schatz im Himmel zu erwerben. Einzig mit Askese und Gebet läßt sich auch das bzw. der Böse bekämpfen und besiegen, sie gelten als ein sicherer »Panzer« (Lorica = »Panzerhemd«) gegenüber allen möglichen unheilvollen Einwirkungen des Bösen.² Die Segenskraft des asketischen Gottesmannes sichert den nötigen Erfolg im Leben der Bittsteller. Damit wird der asketische Gottesmann ein zuverlässiger Heilmittler, den man um seinen Beistand lieber anzuflehen scheint als Christus selber. Ebenso erhalten die Heiligen, nicht zuletzt die alttestamentlichen (besonders Moses und Elias), eine bisher nicht gekannte Bedeutung: Ihre Verdienste und Gnadenwirkungen werden über die Maßen gepriesen und gefeiert.

Der mittelalterliche Stil

Die Veränderungen, zu denen es vor allem in der Zeit von 1000 bis 1348, dem Jahr der großen Pest, kommt, vollziehen sich zunächst langsam und unauffällig, danach aber um so deutlicher und markanter. Als eigentliche »Wende« darf jene Zeit bezeichnet werden, die zwischen dem Gang Heinrichs IV. nach Canossa im Jahr 1077 und dem 14. Jahrhundert liegt. Es ist eine »*geschichtliche Wasserscheide*« (K. Flasch)³, die wir schon als die eigentliche Wendezeit in der westlichen Glaubensgeschichte bezeichnet haben. Durchaus bestehen in diesem Zeitraum die überkommenen Weisen und Wege der Theologie und des kirchlichen Lebens weiter. Doch die neuen Akzente und Tendenzen sind nicht zu übersehen. Sie treten im späteren Verlauf des Mittelalters immer deutlicher zutage und lassen schon etwas von dem sichtbar werden, was in der neuzeitlichen Frömmigkeit, vor allem seit der Reformation, endgültig bestimmend wird.

Schon im 11. Jahrhundert löst sich die Frömmigkeit immer mehr aus ihrer Rückgebundenheit an die Heilige Schrift und die Sakramente. Der Mensch ist nun nicht mehr allein überwältigt von der Größe Gottes, sondern auch von der Größe der eigenen Seele. Die Aufmerksamkeit des Frommen richtet sich ganz nach innen auf den Weg der Seele, deren Kämpfe in all ihrer Komplexität und bis ins Detail niedergeschrieben werden.

Gegenüber dem Frühmittelalter und dem Institut des asketischen Gottesmannes erfährt der christliche Nachfolgeweg nun eine radikale *Verinnerlichung*. Statt der Anhäufung äußerer, asketischer Akte tritt der innere Weg des Gotterfahrens und des Mitleidens mit dem armen Christus in den Vordergrund.⁴ Der Gläubige sucht die Erfahrungen des Glaubens weniger in dem ihm schon

² J. A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*. Freiburg-Basel-Wien 1991, 63–65.

³ K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Stuttgart 1987, 194; J. A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, 98ff. Er schreibt: »Es ist in den zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch sowohl im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen erfolgt, als es in den fünf Jahrhunderten zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist.«

⁴ M. Mollat (Hg.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*. Paris 1974. – Das Prinzip: »Nackt dem nackten Christus folgen« (nudus nudum Christum sequi) findet sich schon bei Hieronymus († um 420), prägt aber die asketische Lebensweise und Armutslehre bis ins Spätmittelalter: Man strebt danach, durch eine asketische Lebensweise das einfache, demütige, verborgene und arme Leben des irdischen Jesus nachzuahmen (Mönch als »pauper Christi«). Das Evangelium wurde vor allem asketisch gedeutet, teils mit einem schroffen Biblizismus. (Manches von einem solchen Verständnis blieb auch in monastischen Kreisen der Ostkirche bis heute lebendig.) Bei Petrus Damiani heißt es: »Der Vollkommene, der ganz und gar dieser Welt gekreuzigt ist, weiß und spürt

objektiv vorgegebenen Glauben, d. h. in der kirchlichen Lehre und Liturgie, er zieht sich vielmehr zurück in die Betrachtung des eigenen Seelengrundes.⁵ Das Gebet steht in der Gefahr, in die »*Falle der reinen Innerlichkeit*« (H. de Lubac) zu geraten. In einer recht affektiven Hinkehr werden die Stationen des Lebens Jesu betrachtet, vor allem seine Armut, sein Leiden und Sterben.

Mystik und Askese erhalten mit *Bernhard von Clairvaux* ihren Einheitspunkt in der »imitatio Christi«, die bis zur christusförmigen Verähnlichung des Leibes im Empfang der Stigmata des Franziskus führt. Eindeutigkeit und Realismus, empfindsame Innerlichkeit und Hinwendung zum Konkreten mindern aber die Kraft der Symbolik und drängen diese ins Periphere. Doch was die Frömmigkeit an Objektivität (Rückbindung an Heilige Schrift und Liturgie) verliert, gewinnt sie an persönlicher (teils subjektiver) Innigkeit. Christus, in der Romanik als König dargestellt, ist nun der »Bräutigam der Seele«. Als seine »Braut« gilt nicht mehr die Kirche, sondern die einzelne Seele, die Christus in sich trägt und so in der Unmittelbarkeit zu Gott zu leben sucht. In diese (mystische) Erfahrung Gottes vertieft sich der Einzelne, um aus ihr seinen Glaubensweg in der Nachfolge zu gestalten.

Während im Frühmittelalter und selbst noch bis ins 11. Jahrhundert das *Werk* der Erlösung im Vordergrund steht, nämlich das Kreuz als Überwindung der Sünde und die Auferstehung als Beginn der neuen Schöpfung, richtet sich künftig das Interesse vor allem auf die *Person* dessen, der die Erlösung wirkt, und auf die äußeren Gegebenheiten seiner Erscheinung und seines Weges, wie sie in den Evangelien berichtet werden. Die liebevolle Betrachtung gilt dem irdischen Jesus, besonders seiner Geburt aus Maria der Jungfrau und seinem Leiden, das nunmehr nicht als siegreiche »beata passio«, sondern als bitteres Leiden verstanden wird. Die österliche Frömmigkeit der frühen Kirche ist fortan abgelöst von einer *Weihnachts- und Passionsfrömmigkeit*. Während das irdische Menschsein des Herrn zum bevorzugten Gegenstand der Betrachtung wird, bleibt das österliche glorreich-verklärte Fortleben des Herrn in seiner Menschheit, auf das der Blick der Frühzeit gerichtet war, zwar noch bekannt, aber kaum noch im lebendigen Bewußtsein verankert. Die Frömmigkeit des Volkes lebt zunehmend eher von der Peripherie als von der Mitte der christlichen Botschaft.

Der christliche Glaube durchdringt immer weniger das gesamte Leben, so daß sich der Vollzug des Glaubens in religiöse wie auch weltliche Akte aufspaltet. Die Religion tritt nunmehr zum Alltag hinzu, und zwar als Addition, nicht aber im Sinn einer Integration der Lebensvollzüge.

Das Mysterium des Glaubens löst sich in zahllose Partikel auf, die zum Gegenstand der Verehrung werden. Es kommt zu einem maßlosen Vertrauen auf Reliquien, auf in bestimmter Zahl vollzogene Andachtsleistungen, auf Ablässe und kirchliche Segnungen. Die übertriebenen Erwartungen, die sich oft mit all dem verbinden, reichen tief in die Gefahrenzone des Aberglaubens hinein. Das Christusverhältnis der Glaubenden gründet in der »*applicatio*« des Erlösungswerkes Christi an die Menschen, und diese geschieht zentral und alle anderen Vorformen überbietend in den Sakramenten, vor allem aber in der Eucharistie, in der das Heilswerk als »perennierendes Mysterium«

nichts mehr von den irdischen Dingen; ganz zum ungesäuerten Brot geworden, ganz unversehrt, lebt er sozusagen wie ein Engel« (PL 144,325).

⁵ Eine ähnliche Entwicklung findet sich auf vielen anderen Gebieten. Auch die Naturwissenschaft wird zur experimentellen Erfahrungswissenschaft. Gerhard Ebeling hat in wichtigen Aufsätzen gezeigt, daß sogar Martin Luther von hierher zu deuten ist. »Das Lob, das der Reformator Johannes Tauler spendet, weil er eine 'sapientia experimentalis, et non doctrinalis' lehre, eine Erfahrungsweisheit und kein Schulwissen, trifft ihn, Luther, wohl viel stärker als den 200 Jahre älteren Dominikanermönch« (J. Sudbrack, *Christliche Begegnungsmystik*. Würzburg 1974, 145).

gegenwärtig ist. Im »heiligen Zeichen«, das auf das vergangene Heilshandeln Christi und seine gegenwärtige Heilsbedeutung hinweist und auf seine zukünftige Vollendung vorausweist, sind die Gläubigen, welche das Sakrament empfangen, dem Heilsmittler Christus gleichzeitig und empfangen aktuell die heiligende und heilende Wirkung seiner Erlösungstat.

In der Frömmigkeitsgeschichte ist dieser Denk- und Lebensstil mit der Leitidee des *Christus secundum carnem* verbunden, und zwar im Glauben an den menschengewordenen Herrn, der in seinem irdischen Leben Armut und Schmach, Leid und Tod auf sich nahm und der den Gläubigen auffordert, selber in diese Schicksalsgemeinschaft mit seinem Herrn einzutreten, um so das Heil des Lebens zu erlangen, vor allem aber seine Seele zu retten. Das entscheidende Erlösungswerk Christi wird im Ereignis von Kreuzestod und Auferweckung gesehen, mit dem die Sünde des Menschen getilgt und er vor seinem Gott »gerechtfertigt« ist.

Das Christusverhältnis der Glaubenden konkretisiert sich in der Schicksalsgemeinschaft mit dem irdischen Jesus in seinem armen und verachteten Leben. Ihren konkreten Ausdruck erhielt dieser Frömmigkeits- und Denkstil auf dem Tafelbild des *Isenheimer Altares*, das den Gekreuzigten mit seinen Pestbeulen und dem zerschundenen Leib zeigt, um den Kranken und Notleidenden auf diese Weise Hoffnung und Zuversicht zu geben. War die offizielle Lehre der Kirche zu dieser Zeit quasi »monophysitisch« geprägt, so wendet sich dieser Frömmigkeitsstil der menschlichen Natur des Herrn zu im Einklang mit den Aussagen des Philipperhymnus (Phil 2,5-11). Die *Stigmata* des »Poverello« und die blutströmenden Hostienwunder lassen die geistliche Praxis in einer neuen Unmittelbarkeit konkret *detailliert* werden. Vieles in der Frömmigkeitsausübung wird sehr *dinghaft*, bis hin zum Ablasshandel, gegen den die Reformation heftigen Protest einlegen wird.

Neben der scholastischen Theologie entwickelt sich unter Bernhard von Clairvaux eine »*monastische Theologie*« als Systematisierung der geistlichen Erfahrung auf dem Weg der Gottsuche: »Die eigene Lebensgeschichte und die Heilsgeschichte sollen gewissermaßen zur Deckung gebracht und die objektiven Geheimnisse der Heilsgeschichte in den Weg des Einzelnen zu Gott hinein transponiert werden.«⁶ Die wahre Erkenntnis Gottes wird darin gesucht, daß man gleichförmig zu werden strebt mit dem leidenden Herrn (*conformitas Christi*). Die Wahrheit ist kein abstrakter Begriff, sondern Jesus Christus, der Gekreuzigte. Denn der *ecce homo* ist der *vere homo*. Angesichts der zunehmenden Interiorisierung des geistlichen Lebens, die mit diesem Frömmigkeitsstil damals gegeben war, geraten wichtige sakramentale und ekklesiale Aspekte des Nachfolgeweges in den Hintergrund.

Die aufkommende Individualisierung des christlichen Glaubensweges führt dazu, daß neben das System des Scholastikers das persönliche Erleben des Mystikers tritt. Johannes Tauler († 1361) sagt hierzu, man müsse es erst konkret erfahren haben, bevor man darüber sprechen könne. Nicht anders schon Bernhard von Clairvaux, der in einer seiner Hoheliedpredigten über die mystische Erfahrung andeutet: *Illud licuit experiri, sed minime loqui*. Weil es auf die innere geistliche Erfahrung ankommt, wird es wichtig, sich den Weg zum »Wort« von einem, der um es aus Erfahrung weiß (*expertum*), weisen zu lassen.

Die mittelalterliche Frömmigkeitsweise ist Ausdruck einer neuen *Laienspiritualität*. Sie konkretisiert sich in zahlreichen Andachten, Gebetsübungen, Wallfahrten, aber auch in der darstellenden Kunst,

⁶ C. Benke, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux*. Würzburg 1991, 38ff.

die immer volkstümlich-anschaulicher wird. Mit dem Betrachtungsbuch der »*Nachfolge Christi*«, die Thomas a Kempis († 1471) zugesprochen wird, erhält der einfache und theologisch ungebildete Laie ein umfassendes Kompendium geistlichen Lebens, das mit seinen Übungen zunehmend methodisch bis ins Kleinste erklärt und eingeübt werden muß. Doch scheint diese Glaubensweise eher rein asketischer Natur zu sein, so daß es zu einem Loblied auf die Haltung der Selbstverleugnung, der Verdemütigung und des Gehorsams kommt.

Eine wichtige Bewegung gegen diverse Engführungen der Glaubenspraxis, die im Mittelalter aufkommen, ist in der *Deutschen Mystik* zu sehen. Zu ihren großen Gestalten gehören Meister Eckhart († 1327/28), Heinrich Seuse († 1366) und Johannes Tauler († 1361). Von einer Leidensmystik ist ebenso auch die Schöpfungsmystik des Poverello aus Assisi bestimmt. Franziskus († 1226) sieht in allen Geschöpfen und Elementen der Erde ein »Wort« Gottes: »Es sind Buchstaben, aus denen man den glorwürdigsten Namen des Herrn unseres Gottes zusammensetzen kann.«⁷ Gott spricht nämlich nicht nur aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Glaubensverkündigung, sondern auch aus dem Kosmos. Die Schöpfungsmystik des Poverello aus Assisi erwächst keiner voreiligen Naturfrömmigkeit: Als Franz von Assisi seinen Sonnengesang verfaßt, ist er »von Krankheiten und Schmerzen geplagt, von einem Trachom, einer schmerzlichen Augenentzündung, von chronischer Malaria, von einem Milztumor und einer Lebervergrößerung, von Darm- und Magengeschwüren, von einer schweren Anämie, von Depression und Zweifeln«⁸. Vor seinem Tod wird Franziskus von solchen Leiden heimgesucht, daß alle Kräfte dahinschwinden und nur noch die Haut an seinen Knochen klebt. Trotz aller Leiden heißt es dennoch von Franziskus: »Obwohl grausame Schmerzen seinen Körper quälten, nannte er diese Qualen nicht Peinen, sondern Schwestern.«⁹

Die Erneuerung der Kirche steht für Franziskus im unmittelbaren Zusammenhang mit der Annahme der Leiden des armen und wehrlosen Herrn am Kreuz, die er in der Stunde der Begegnung mit dem Gekreuzigten in San Damiano übernimmt: »Von der Stunde an war sein Herz ganz wund und weich beim Gedenken an das Leiden des Herrn. Stets trug er von da an die 'Male des Herrn' in seinem Herzen, wie es später zutage treten sollte, da er dieselben Male auf wunderbare Weise 'am Leib' empfing, so daß sie äußerlich sichtbar wurden.«¹⁰ Ursprünglich hoffte Franziskus, am Ende seines Lebens dem Herrn gänzlich verbunden zu werden durch das Erleiden des Martyriums. Aber das Leben in Armut und Wehrlosigkeit wie auch der Einsatz für die Erneuerung der Kirche führen schließlich in die gnadenhaft ihm ermöglichte Form des (Mit-) Leidens mit dem Herrn, und zwar im Empfang der Stigmata.

Eine solche Glaubensauffassung ist gefeit gegenüber allen Ansätzen eines Dokerismus oder gar einer Gnosis, schließlich auch einer modernen »Christusidee« oder »Christusmythe«; diese Verkürzungen des Glaubens insinuierten, daß der Glaubende auf den geschichtlichen Jesus verzichten könnte, würde nur die »Sache Jesu« gewahrt bleiben und weitergehen. Doch eine allzu konkrete Rückbindung an den »Christus secundum carnem« läßt kaum noch ein theologisches Nachdenken

⁷ 1 Cel. 82. – Vgl. die Textausgaben: *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*. Hrsg. v. K. Esser, Grottaferrata 1976; *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*. Ed. K. Esser, Grottaferrata 1978; *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*. Hrsg. v. L. Hardick u. E. Grau, Werl 1980.

⁸ Vgl. Franz von Assisi, *Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete*. Hrsg. v. A. Rotzetter u. E. Hug, Zürich-Einsiedeln-Köln 1977, 16f.

⁹ Bonaventura, *Legenda major S. Francisci*, XIV, 2 (= *Analecta Franciscana X*), Quaracchi 1926–1941, 621; S. Clasen, *Franziskus. Engel des sechsten Siegels*, Werl 1962, 376.

¹⁰ *Ebd.*, 41.

über die »Mysterien« des Lebens Jesu zu, vielmehr kommt es zu einer »Frömmigkeit des Heiligen Landes« (bis hin zu den Kreuzzügen und ihrem bitteren Ende), die in der Kunst dazu führt, anmutende oder Mitleid erweckende Szenen aus dem Leben Jesu darzustellen, ohne darüber die Gesamtheit des Glaubensgeheimnisses zu bedenken, die in jeder Begebenheit des Lebens Jesu verborgen gegenwärtig ist. Schließlich verliert sich die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu in einer neuen Form des geistlichen Lebens, da man eher »fromm« als gläubig sein will, wie auch die Feier der Sakramente meist nur noch eine Andachtsübung zu sein scheint.

Der reformatorisch-lutherische Stil

Die Zeit der Reformation ist gekennzeichnet von einem Nebeneinander wie auch Gegeneinander verschiedener dogmatischer Schulen, Theologien und Rechtsformen, woraus eine theologische Unklarheit resultierte, so daß das Volk kaum noch wußte, was wirklich »katholisch« sein sollte. Ein zunehmendes Autonomiestreben und eine undogmatisch moralisierende Frömmigkeit, die recht markante Übermacht des kanonischen Rechts und die Hochstilisierung des Amtes wie auch der Sittenverfall im Klerus und der kirchliche Zentralismus weckten den Ruf nach einer neuen Rückkehr zur Ursubstanz des Glaubens, die in der Heiligen Schrift und in der Tradition der frühen Kirche gesehen wurde. Gegenüber einem – teils rein äußerlich – objektiv feststehenden und festgelegten Bekenntnis mit dogmatischer Bindung möchten *Martin Luther* und die Reformatoren das geistliche Leben erneuern durch den Zugang der Gläubigen zu einem direkt wirksamen Gnadengeschehen, das von menschlicher Seite nicht korrumpiert werden kann. Die Predigt, die Sakramente, das Gebet, das Kreuz Christi sind die »Gnadenmittel«, die, durch die Autorität der Heiligen Schrift gestützt, im Glauben empfangen werden und das Leben der Glaubenden tragen. Die Ansätze der sogenannten »Rechtfertigungslehre« wie der »Schriftgemäßheit« sind zunächst pastoral ausgerichtet und werden in Katechismen und Kirchenliedern in den Gemeinden verbreitet. Erst später gerinnen sie auch zu dogmatischen Prinzipien.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts kennzeichnet ein positiver Aufbruch zu einem schriftgemäßen Glauben in Ablehnung aller Mißstände, wie man sie damals im Leben der katholischen Kirche erlebte. Die Ablehnung des Papsttums führte zu einem Neuansatz im christlichen Glaubensleben, indem alles auf das im offenbarten Wort gefangene Gewissen gesetzt wird. Für die Reformatoren gelten als Norm des Glaubens das Evangelium im Wort der Heiligen Schrift, das allgemeine Priestertum, der unmittelbare Zugang zum Heil im »Glauben allein« und das gläubige Ergreifen der Rechtfertigung im Gekreuzigten. Die Reinheit und Kraft der sich selbst deutenden Heiligen Schrift ist die Instanz, die den Menschen allein zu retten vermag, nicht aber das Lippengebet (der Stundenliturgie), die Zeremonien und anderes Menschenwerk (»Werkgerechtigkeit«). Gegenüber Gottes Heiligkeit weiß der Mensch um seine sündhafte Verlorenheit, nur im reinen Glauben vermag er das Heil zu erlangen. Wer das Wort des Evangeliums im Glauben (»sola fide«) und im Sakrament (der Taufe und des Abendmahls) als der konkreten Handlungsgestalt des Wortes annimmt, weiß sich in der Innerlichkeit des Glaubens wie auch der persönlichen Christusbeziehung im eigenen Herzen verpflichtet zum Dank für das Heilsgeschenk, das ihm aus reiner Gnade (»sola gratia«) gewährt wird. Denn Christus, obwohl sündenlos, erlitt stellvertretend das Los des Sünders und nahm die Strafe für die Sünde auf sich, um anstelle des Sünders das Gesetz Gottes zu erfüllen. In einem »fröhlichen Wechsel« wurde so die Sünde des Menschen zur Sünde Christi, auf daß seine Gerechtigkeit dem Geschöpf als Gerechtigkeit angerechnet wird. Immer neu hat der Christ dieses

Geschenk der Gnade zu erbitten, er kann ihrer nie habhaft werden, auch nicht in und mit den Sakramenten.

Der reformatorisch-calvinistische Stil

Christus, der Herr und König seiner Erwählten, führt in absoluter Souveränität aus dieser Welt in das Reich seiner neuen Herrschaft. Seinem Wort haben sie Folge zu leisten, denn in ihm erkennen sie das Geschenk der Erlösung wie auch den Anspruch ihrer Erwählung. Ein solches Christusbild richtet sich gegen jede vorschnelle Vereinnahmung des Evangeliums durch politische oder gesellschaftliche Ideologien. »*Christi Königsherrschaft*« widersetzt sich nämlich allen bestehenden Verhältnissen und zeitlichen Gepflogenheiten und stellt sie unter das Gericht des Gottesreiches. Nach *Johannes Calvin* († 1564) sollte der Stadtstaat Genf vielmehr restlos unabhängig sein von aller politischen Macht. Die von Gott eingesetzte Obrigkeit der Kirche hatte zu gewährleisten, daß alles nach Gottes Wort regiert würde (*Presbyterialverfassung*). Ziel war die Mehrung der Gottesliebe und der Ehre Gottes. Der ganze öffentliche Gottesdienst der Gemeinde galt als »Stehen vor Gott«. Die Christen sollen sich innerlich in die Gegenwart Gottes versenken und der Verkündigung des Evangeliums »par cœur« nahe sein. Der ganze Psalter wird als Gemeindegang eingeführt und als Schule des Gebetes betrachtet. Die Bild- und Schmucklosigkeit des reformierten Gottesdienstes ist keine Polemik gegen die ostkirchliche Theologie der Ikone, sondern als Brauch einer Meditations- und Konzentrationsübung zu verstehen. –

Vieles in der Frömmigkeit des Spätmittelalters blieb durch äußere Andachtsformen, Devotionalien, Ablasshandel und Geldgeschäfte fern vom Kern des Evangeliums und der Fülle sakramentaler Wirklichkeit. So wurde die katholische Kirche durch die Reformation neu dazu aufgefordert, sich auf das Wesen des christlichen Glaubens zu besinnen, was auf dem *Konzil von Trient* (1545-1563) eine verbindliche und dogmatisch ausformulierte Antwort auf die Reformation suchen ließ und zur Erneuerung des geistlichen Lebens in der Kirche der Barockzeit führte, vor allem auch aufgrund des aufblühenden Ordenslebens und eines Aufbruchs in die Mission.

Der evangelisch-orthodoxe bzw. katholisch-neuscholastische Stil

Die katholische Neuscholastik im 19. und 20. Jahrhundert wie auch die reformatorische »Orthodoxie« des 17. und 18. Jahrhunderts teilen ein gemeinsames Anliegen, nämlich das Bekenntnis zur richtigen Lehre und ihrer bis in alle Einzelheiten durchdachten authentischen Ausformulierung. Es scheint, als ob die Spiritualität und das geistliche Leben einzig von einer derart durchdachten Lehre abhängen würden. In der Theologie und Verkündigung war man kaum an der Frömmigkeit und der konkreten Praxis gläubigen Daseins interessiert. In der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts mit ihren Diskussionen um die »Kenosis und Krypsis« Jesu Christi wie auch in den katholischen Debatten über die Unfehlbarkeit des Papstes oder die Unbefleckte Empfängnis Mariens kommt es zu fachinternen Diskussionen jenseits des pastoralen Alltags kirchlichen Lebens. Gegenüber allen Subjektivismen, wie sie sich bis heute in der Glaubensvermittlung finden, betont dieser evangelisch-orthodoxe und katholisch-neuscholastische Typus die nötige Treue zur Bekenntnisüberlieferung der Kirche, ohne die sich der Glaube in eine bloße Weltanschauung verflüchtigen würde. In einem solchen Stil der Glaubensweitergabe wie auch des geistlichen Lebens spiegelt sich ein Denkfehler im Ansatz der *Aufklärung* wider, da man davon ausgeht, ein geschichtliches Ereignis ließe sich in eine »allgemeine Vernunftwahrheit« oder »Theorie« transponieren, die als solche –

gleichsam zeitenthoben – reproduzierbar und in ihrer Wahrheit überprüfbar wäre. Im Hintergrund eines solchen Denkstils steht auch die philosophische Voraussetzung von *Gotthold Ephraim Lessing* († 1781) und seiner Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten: Erstere sind notwendig, letztere rein zufällig. In seinem Traktat »Die Erziehung des Menschengeschlechts« von 1780 beschreibt Gotthold Ephraim Lessing die Geschichte als einen Prozeß, in dem der eine Schöpfergott und Herr die Menschen zur ihnen immer schon eingestifteten Wahrheit erzieht: Die Offenbarung schenke nur etwas schneller, wozu man letztlich auch selber hätte kommen können. Gott habe sich aber ein Volk erwählt, das zwar in manchem grob und ungeschliffen war, aber er habe es zum »künftigen Erzieher des Menschengeschlechts« bilden wollen, indem er ihm ein Elementarbuch gab, bis Christus ihm dies aus den Händen riß, da es noch voller Mängel war und sich inzwischen erübrigt hatte. Mit seinen Einwänden möchte Gotthold Ephraim Lessing das Christentum als solches nicht in Frage stellen, denn es ist seiner Meinung nach aufs vorzüglichste vernünftig, was seine innere bzw. ewige Wahrheit angeht. Doch Jesus selbst gilt ihm nur noch als Mittler einer a priori gegebenen Wahrheit; seine Bedeutung bemißt sich fortan zunehmend nach dem, was der jeweilige Theologe für die Essenz der Botschaft Jesu hält.

Aus der Behauptung eines »*garstigen Grabens*« zwischen ewigen Vernunft- und geschichtlichen Tatsachenwahrheiten folgt ein Relativismus in den Aussagen des Glaubens, sie scheinen in den Bereich der Subjektivität und nicht weiter ergründbarer Beliebigkeit zu geraten.

Zu den theologiegeschichtlichen Strömungen, welche das 19. Jahrhundert wesentlich mitbestimmten, gehören der Ultramontanismus, der Liberalismus und die »Neuscholastik«. Auch wenn sich alle drei aus ganz unterschiedlichen Gründen und Ursprüngen her erklären, hängen sie doch unmittelbar mit der *Neuen Scholastik* zusammen. Die Neuscholastik entsteht nicht aufgrund einer inneren Erneuerung oder neuen theologischen Erkenntnis, sondern stellt eigentlich eine Reaktion auf den verwirrenden Zeitgeist (Hermesianer, Güntherianismus, Tübinger Schule) dar.

Das »Haupt« der Neuscholastik *Joseph Kleutgen* († 1883) rechtfertigt ihren Wert gegenüber der »älteren Scholastik« damit, daß sie sich nicht mehr erdreiste, dem heiligen Thomas kritisch zu widersprechen, sei dessen Theologie doch »die Reinheit der Lehre«. Joseph Kleutgen wendet sich entschieden gegen die Philosophie und Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts und sieht sie als eine Fehlentwicklung an. Als Konsultor der Indexkongregation ist er wesentlich beteiligt an der Verurteilung von *Johann Baptist Hirscher* († 1865) und von *Georg Hermes* († 1831), welcher die Glaubenswahrheiten als mit der Vernunft unzweifelhaft einsehbar behauptet (Hermesianismus), wie auch von *Anton Günther* († 1863), der einen rein bewußtseinsphilosophischen Ansatz in der Gotteslehre vertrat. Joseph Kleutgen war Berater von Papst Pius IX. in der Ausformulierung des Dogmas der Unfehlbarkeit und zugleich Mitarbeiter an der Konzilskonstitution »*Pastor aeternus*« (18. Juli 1870).

Manche Neuscholastiker blieben nicht bloß darauf bedacht, Bewährtes nachzudenken. Sie suchten auf der Basis der bewährten Tradition auch dem Zeitgeist zu erwidern und ihm eine solide Antwort zu geben. Ein vortreffliches Beispiel hierfür ist *Matthias Josef Scheeben* († 1888), indem er zu einer Neubesinnung auf die Vätertheologie anregt. Gegenüber den Vertretern der Neuscholastik, welche von Geschichte und Entwicklung der kirchlichen Lehre und des Glaubens absahen, geht Matthias Joseph Scheeben einen eigenen Weg, indem er nach Gott als dem Ursprung und Ziel des menschlichen Lebens fragt, der an seinem Lebensgrund Teilhabe gewährt. Scheebens bedeutendste Werke sind »*Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben*

nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt« (1865) und das damals weit verbreitete »Handbuch der katholischen Dogmatik« (1873-1887).

Der pietistische / charismatische Stil

Im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts ist das Glaubensleben bestimmt von einer Sehnsucht nach persönlicher Christusbegegnung, die man recht konkret und unmittelbar anstrebt. Fern aller fachimmanenten Diskussionen in der akademischen Theologie wird eine Unmittelbarkeit in der Glaubensvermittlung propagiert, die allen Zweifeln und Abgründigkeiten des Glaubens enthoben zu sein scheint. Zur gleichen Zeit wird die Religion in Europa immer mehr zu einer Staatsangelegenheit (Frühabsolutismus), so daß die Kirche in ihrer Administration teils unmittelbar mit der jeweiligen Obrigkeit verquickt ist. Die religiöse Bildung der breiten Schichten wie auch deren Sittlichkeit sind eher verflacht, auch fehlt es an der nötigen Liebestätigkeit der Christen.

Da sich die protestantische Christenheit inzwischen recht gut in der Welt eingerichtet hat, propagiert *Johann Arndt* († 1621) ein neues, »wahres Christentum« durch eine Reformation des Lebens und eine Hinwendung zu einem lebendigen Glauben, indem man sich auf die erste Christenheit besinnt, da die Kirche noch »ein Herz und eine Seele« war. Der Pietist verläßt die übliche Kirchlichkeit, um in der Innerlichkeit »geistreiche Gebete in die Seelen zu pflanzen«. Als weitere pastorale Hilfen gelten Bußpredigten, Selbsterforschung, Katechismusunterricht, Hausbesuche der Pfarrer, Reform des Theologiestudiums mit Ausrichtung auf die Praxis. Indem man sich von der Großkirche absetzt, gründet man eigene Konventikel als neue Gemeinschaftsform im Glauben. Gegenüber den modernen Denkformen distanziert, kapselt sich der Pietist ab durch ein frommes Leben der Innerlichkeit und durch einen selbständigen Umgang mit der Heiligen Schrift. Das Papsttum wird radikal abgelehnt (als »Hure Babel«). Gleichzeitig gibt es durchaus Berührungspunkte zum damaligen Katholizismus, wie beispielsweise im Ruf nach Innerlichkeit und durch eine Hochschätzung des vorbildlichen und heiligen Lebens, hier jedoch auch im Einsatz für Caritas und Mission.

Zur Zeit der Aufklärung betont man neu die Menschlichkeit Jesu, der in und mit seiner Weisheit, Tugend und Religiosität einzigartig gewesen sei. *Friedrich Schleiermacher* († 1834) beschreibt Jesus als das Urbild vollkommener Frömmigkeit, während er den Ereignissen und Geschehnissen seines Lebens kaum eine Bedeutung beimißt. Auch *Albrecht Ritschl* († 1889) stellt Jesus als Ideal sittlicher Berufung vor, da er bis in sein Leiden und Sterben hinein seinem Auftrag treu geblieben sei. Das Frömmigkeitsleben verlief zu dieser Zeit außerhalb des kirchlichen Lebens, also fern von den Sakramenten und offiziellen Vorgaben. Ein ähnlicher Frömmigkeitsstil findet sich gegenwärtig in der römisch-katholischen Kirche, meist in den Geistlichen Bewegungen charismatischen Ursprungs.

Der politisch-theologische / befreiungstheologische Stil

Glaube und Nachfolge stehen im Gegensatz zu allem, was Welt und Kirche zu sehr einander angleichen könnte. Was in der abendländischen Kirche in den letzten Jahrhunderten als »geistliches Leben« praktiziert wurde, und zwar meist nur im »Kämmerlein« der eigenen Innerlichkeit, zielt nun auf »Aktion« und Veränderung von Gesellschaft und Politik. Mit diesem Programm sucht man den Glauben und den Auftrag zur Nachfolge in das Licht der Öffentlichkeit zu stellen. Auch die Erfahrungen von Erlösung und Heil werden in ihrer erneuernden, sogar revolutionären Dynamik für

das öffentliche Gemeinwesen gesehen, vor allem wo soziale Unterdrückung und politische Ungerechtigkeiten überhandnehmen.

Aus der Konfrontation wie auch in der Begegnung mit der Erfahrung der Säkularisation entfaltet sich eine »politische Theologie«, die sich als ein sehr plurales Gebilde gestaltet, zumal sie auf den verschiedenen Kontinenten, wo sie anzutreffen ist, einen je anderen »theologischen Ort« einnimmt. Rahners früherer Mitarbeiter *Johann Baptist Metz* († 2019) forderte eine anthropologische Wende der Theologie als Erwiderung auf eine rein weltlich gewordene Welt. Mit all den Nöten und Herausforderungen der Welt und Geschichte konfrontiert, sei die Kirche heute aufgefordert, den »Glauben in Geschichte und Gesellschaft« zu entfalten, und zwar als eine »gefährliche Erinnerung« an den menschengewordenen Gottessohn; die Kirche habe sich heute gesellschaftsverändernd einzusetzen. Unter dem Signum des Kreuzes und der leidvollen Erfahrungen von »Auschwitz« bedürfe es neben einer »Sündenempfindlichkeit« heutzutage ebenso einer »Leidempfindlichkeit«, und statt metaphysischer Letztbegründungen sei eine politische Theologie mit dem Konzept »Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens« zu gestalten, fern von einem »heilsgeschichtlichen Triumphalismus« und einer zeitenthobenen »Ostersonntagschristologie«. Mit seinem Werk »Theologie der Hoffnung« (1964) gibt *Jürgen Moltmann* (* 1926) eine theologische Antwort auf »Das Prinzip Hoffnung« von Ernst Bloch († 1977). Die Hoffnungen Israels seien mit der Erlösung durch Jesus Christus erfüllt, und zwar als Angeld der noch zu erwartenden Neuschöpfung des ganzen Kosmos. So führt die Gotteslehre nach Jürgen Moltmann zu einer politischen Theologie. Die Theologie der Hoffnung ist ebenso als eine »eschatologische Theologie« zu verstehen, wie sie *Wolfhart Pannenberg* († 2014) vorstellt.

Zu den zahlreichen Neuaufbrüchen in der Theologie der letzten Jahrzehnte gehört auch die *Befreiungstheologie*; sie ist der bekannteste außereuropäische theologische Ansatz. 1971 erschien in Lima der erste systematische Aufriß der Befreiungsthematik: »Die Theologie der Befreiung« (von Gustavo Gutiérrez). Heute gibt es nicht nur *eine* Befreiungstheologie, sondern mehrere (in Afrika, Asien, Lateinamerika). Gemeinsam ist ihnen der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden und für die unantastbare Würde des Menschen im Licht des Glaubens (»Option für die Armen«). Da jeder Theologie eine spirituelle Erfahrung vorausgeht, ist der theologische »Text« vom lateinamerikanischen »Kontext« her zu lesen, denn hier hat 70% der Bevölkerung nicht einmal das Nötigste zum Leben. Die Befreiungstheologen betrachten die Geheimnisse des Lebens Jesu weniger in ihrer genuin theologischen bzw. dogmatischen Bedeutung, sondern vor allem als Anleitung zum Widerstand gegen Unterdrückung und soziale Ungerechtigkeit.

Der Ansatz einer Befreiungstheologie bzw. einer Politischen Theologie wird insofern aus dem Evangelium abgeleitet, als Glaube und Christusbeziehung in einem alltäglichen Lebenskontext stehen, dort aber auch die nötigen Korrekturen und Freiheiten freisetzen. Ebenso muß der Glaube interkulturell übersetzbar sein, und zwar als eine neue Artikulation des Evangeliums in den außereuropäischen Lebenskontexten. Die Stärke eines solchen Ansatzes ist, daß er an eine Grundaussage des Christentums rührt, die unleugbar einen Wesenszug christlichen Lebens und Hoffens enthält. Doch besteht die Gefahr, daß der theologische Eigen- und Mehrwert der Mysterien des Lebens Jesu nicht mehr berücksichtigt wird. Ferner läßt sich einwenden, daß das Reich Gottes schon »mitten unter uns« ist, so daß die Gläubigen es in der Liturgie und im Dienst am Nächsten (vgl. Mt 25,31-46) als gegenwärtig erfahren können und nicht erst heraufführen müssen.

Im *Rückblick* auf die verschiedenen Denk- und Frömmigkeitsstile mag die Darstellung der westkirchlichen Spiritualitätsgeschichte vielleicht ein wenig schematisch erscheinen, doch sie läßt – wenigstens mit Blick auf unsere Fragestellung – deren Grundzüge, vor allem ihre Gefahrenmomente und Engführungen recht gut erkennen.

Theologen wie Josef Andreas Jungmann († 1975), Karl Adam († 1966) und Karl Rahner († 1984) sprechen von einem faktischen Monophysitismus in der Kirche vor dem II. Vatikanum, während in der Kirche heute eher ein neuer »Arianismus« bzw. »Nestorianismus« herrsche. Die eigentliche *Krise der Westkirche* liegt derzeit in der Christologie, nicht nur in der Ekklesiologie: Christus überläßt man der Kirche, während man sich selber an Jesus hält, was dazu führt, daß man den Glauben (bis in die Liturgie hinein) auf seine Erlebnisdimension reduziert. Aber das Grundverständnis von Glaube und Nachfolge wird einseitig und mißverständlich, wenn man nur dem Menschen Jesus, nicht jedoch dem Gottessohn nachfolgen will. Damit reduziert man den Glauben auf die Nachahmung eines menschlichen Vorbildes, während die Gottessohnschaft nicht tangiert, vielleicht sogar geleugnet wird.

Die Theologie und die Spiritualität verlieren ihren Inhalt, wenn sie im rein Humanen verhaftet bleiben und nicht zur Theo-Logie werden, in der Gott zur Sprache kommt. Die Tatsache, daß Gott Einblick in sein Wesen gegeben hat, bedeutet für die Theologie und die christliche Spiritualität, daß sie, was ihre Begründung angeht, wieder neu auf die Botschaft der vier Evangelien besinnt, in der Christus als der menschgewordene Gottessohn verkündet wird, der uns ein neues, nämlich sein göttliches Leben eröffnet hat.