

Gemischte Gefilde – Chancen der Volksfrömmigkeit

Aus den Halbheiten und Vermengungen heraus?

Bereits vor über 40 Jahren stellte Romano Guardinis Zeitdiagnose ›Vom Ende der Neuzeit‹ ein dramatisches Auseinandertreten von Glauben und Kultur fest. Ohne äußere Stütze bleibe dem Christen immer mehr nur ein allein personaler verantworteter Glaube:

»Die Wahrheit der christlichen Offenbarung wird immer tiefer in Frage gestellt; ihre Gültigkeit für die Formung und Führung des Lebens immer entschiedener bestritten. Zur Kirche vollends tritt die kulturelle Gesinnung in immer schärferen Gegensatz. (...) Der christliche Glaube selbst aber wird eine neue Entschiedenheit gewinnen müssen. Auch er muß aus den Säkularisationen, den Ähnlichkeiten, Halbheiten und Vermengungen heraus. (...) Der Kulturbesitz der Kirche wird sich dem allgemeinen Zerfall des Überlieferten nicht entziehen können, und wo er noch fort dauert, wird er von vielen Problemen erschüttert sein. (...) (Dennoch vertraut Guardini für die Zukunft des Glaubens »auf Gott, der wirklich und wirkend ist«.) Diese Beziehung von Absolutheit und Personalität, von Unbedingtheit und Freiheit wird den Glaubenden fähig machen, im Ortlosen und Ungeschützten zu stehen und Richtung zu wissen.«¹

Ähnlich sprach wenig später Karl Rahner von der »bescheidenen und kargen« Gestalt heutiger Frömmigkeit des heutigen Christen. Bei ihr darf »in winterlicher Zeit der Baum sei-

¹ R. Guardini, *Vom Ende der Neuzeit* (Leipzig 1954), 108. 119. 123f.

ner Frömmigkeit weniger Blätter und Blüten treiben, wie Andachten und sonstige fromme Übungen der Vergangenheit«. Vielmehr ist nun alles auf die persönliche Begegnung mit dem unbegreiflichen Gott konzentriert.²

Zutreffend daran ist sicher die Feststellung, daß eine katholische Subkultur geschwunden ist, daß also etwa christliche Literatur im Sinn eines konfessorischen Schreibens in der Nachfolge des ›Renouveau catholique‹ eines Bloy, Péguy, Claudel, Bernanos oder Mauriac seit den 60er Jahren fast wie vom Erdboden verschwand oder daß von der erneuerten Liturgie bislang doch eher wenig Impulse in das zeitgenössische Musikleben ausgegangen sind, sieht man von neuer geistlicher Gebrauchskunst auf unzähligen Fotokopien oder von einigen Auftragswerken ab. Doch im Mißtrauen gegen die in Jahrhunderten gewachsene christliche Prägung unseres Kulturraums lag auch etwas von einer »self-fulfilling prophecy«: der Wunsch danach, in den ›mainstream‹ von Denken und Ausdruck deutscher Akademiker einzuschwenken, der Überdruß an der starken Institutionsbindung katholischer Intellektueller und gleichzeitig ein gewisser Antiintellektualismus, dessen erstes Gebot lautet: »Du sollst dich nicht verkopfen!«

Man staunt noch heute über die geradezu implosionsartigen Selbstzweifel der katholischen Kultur ausgangs der 60er Jahre in Deutschland. Mit tätiger Reue wurden an die Stelle saftiger Riten die Rituale politischer Korrektheit und an die Stelle von Prozessionen verbandliche Aushandlungsprozesse gesetzt, diverses Kirchengestühl zum Sperrmüll erklärt, Bilder übertüncht, die Tumba bei Beerdigungen als magischer Zauber aus der Kirche verbannt, dafür aber dem Klerus zahllose Gelegenheiten gegeben, den Dienst am Wort auf keinen Fall zu vernachlässigen. Was Wunder, daß der zugege-

² K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Rahner SVII, 11–31, hier 21. In die gleiche Richtung zielt die Warnung Papst Pauls VI. in ›Evangelii nuntiandi‹ 21 vor einem Bruch zwischen Evangelium und Kultur.

benermaßen für Außenstehende manchmal wunderbare, häufiger aber bloß wunderliche Kosmos katholischer Volksfrömmigkeit allenfalls im Windschatten der frischen Brise stehenbleiben konnte. Bis vor kurzem war diese jedenfalls in der pastoralen Literatur höchstens unter dem Stichwort »versöhnte Verschiedenheit« und »Ungleichzeitigkeit« abgehandelt, wobei stets klar blieb, wem die Zukunft gehört und wem nicht.

Wie meinte Guardini? »Der christliche Glaube selbst aber wird eine neue Entschiedenheit gewinnen müssen. Auch er muß aus den Säkularisationen, den Ähnlichkeiten, Halbheiten und Vermengungen heraus.« Da ist nun sein Grundmotiv heraus: die Vermengung als Ärgernis, deshalb tut Scheidung not, Reinigung, »Klärung der Fronten«, wie die Kulturkämpferproben wohl auch gerne gesagt hätten. Tatsächlich haben sich die kirchlichen Eliten häufig mit der Volksfrömmigkeit schwergetan. Das Unschärfe, nicht Festgelegte an ihr, das einem wie das »Ik been allhier« des Igels vor dem Hasen den Kopf verdrehen kann, eignete sich denkbar schlecht für cartesianische Klarheit. Eine Wallfahrt als Ausdruck des pilgernden Gottesvolkes, gut, vielleicht noch versehen mit einem Schuß Wandervogelromantik (»Aus grauer Kirchen Mauern«) oder noch besser als Manifest der »ecclesia semper reformanda«, das geht an, aber als schlichte Volksbelustigung? Schritt man nicht bereits in der Aufklärung gegen Fußwallfahrten ein, weil es nächstens zu mancherlei Unzuchtigkeiten, zu Raufereien oder Gelagen kam³? Oder Taufe als Eingliede-

³ Vgl. D. Höllhuber / W. Kaul, Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Formen religiösen Brauchtums im heutigen Bayern: Wallfahrtsorte, Wallfahrtskirchen, Lourdesgrotten und Fatimaaltäre zwischen Altötting und Vierzehnheiligen, Wigratzbad und Konnersreuth (Nürnberg 1987), 74: Das bayerische Verbot von Wallfahrten unter Kurfürst Max IV. Joseph wurde mit der Unzucht beim gemischtgeschlechtlichen Nachtlager begründet, aber auch ökonomisch damit, das Geld im Land halten zu wollen und den Arbeitsausfall einzudämmen. Ebd. 46 faßt lapidar zusammen: »Die Geschichte der Volksfrömmigkeit kennt viele Beispiele für außergeistliche Beweggründe für Wallfahrten.«

rung in die Kirche, als Gleichgestaltung mit Christus, als Sakrament des Glaubens, ja, aber als Vorzeige-Feier des jüngsten Sprößlings – und das mit Paten, die zwar der Familie verwandt, aber der Kirche fremd sind⁴? Anrühige Praxis! Erstkommunion als Höhepunkt der Gemeindekatechese, wer könnte etwas dagegen sagen, die kleinen Bräutchen aber erregen den gerechten Zorn der Aktiven. Kunstvolle Ostensorien bei Reliquienprozessionen, ja, aber auch der etwas gewagte Blickfang in den Trachten der weiblichen Dorfjugend? Und heute? Das inkarnatorische Prinzip, der Leib als Realsymbol, die Ganzheitlichkeit, der Protest gegen die Verkopfung, das steht auch einem zweifachen Doktor gut an, aber das Bizarre, offen Gesundheitsschädliche der auf den Knien rutschenden Gläubigen von Fatima oder gar der philippinischen Büsser an Karfreitag? Schon Gregor von Nyssa mahnte, nicht von Kappadokien nach Palästina, sondern im Geist zum Herrn zu pilgern, und Hieronymus brummte: »Antonius und all die Scharen der Mönche (...) haben Jerusalem nicht besucht, und doch standen ihnen die Tore des Paradieses weit offen.«⁵ Und die Bilderfeindlichkeit vieler Theologen der frühen Kirche bis hin zum Ikonoklasmus des 8. und 9. Jahrhunderts ist als Reaktion auf einen sich von der Theologie verselbständigenden Bilderkult des Volkes zu verstehen.⁶ Hier stehen wir an einem Grundkonflikt, der sich übrigens nicht nur im Christentum mit volkstümlicher Religiosität verbindet: die Spannung von religiösen Spezialisten und der Masse.⁷ So beobachtet die irischstämmige Anthropologin

⁴ Zur wechsellvollen und etwas ratlosen Geschichte des Patenamtes vgl. U. Schwab, Die Taufpaten. Praktisch-theologische Erwägungen zu Genese und Gestalt einer Institution: ZThK 92 (1995), 396–412.

⁵ Zit. nach H.-J. Vogt, Art. »Pellegrino«, in: Dizionario patristico e di antichità cristiane II (Casale Monferrato 1983), 2738–2741, hier 2740.

⁶ Vgl. H. Fischer, Die Ikone. Ursprung – Sinn – Gestalt (Freiburg-Basel-Wien 1995), 67–70.

⁷ Vgl. M. N. Ebertz / F. Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (= Religion – Wissen – Kultur 2), (München 1986), 8. 22–29.

Mary Douglas, daß es gerade der Klerus ist, der ihren Landsleuten, die sie wegen ihrer Traditionsversessenheit liebevoll »Sumpf-Iren« nennt, die allzu große Anhänglichkeit an eine rituelle Gläubigkeit des Freitagsgebotes und einer Beichtspiegel-Beichte austreiben will.⁸ Denn die Eliten hegen den verständlichen Wunsch, auf die Masse Einfluß auszuüben und, seitens des Klerus, ihre religiösen Äußerungen durchzuorganisieren. Und dies tut man am wirkungsvollsten dadurch, daß der eigene Lebensstil als allgemeiner Fortschritt ausgegeben wird. Fast puritanisch wird die Geste des »So und nicht anders« gepflegt. An die Stelle des Unschärfen soll nun die sprachliche Klärung, das Bekenntnis, die Idee oder der rechte theologische Ansatz treten. Trennung von Unkraut und Weizen ist angesagt. Es ist nicht auszuschließen, daß die starken Kontrollwünsche der neuzeitlichen Kirche sich hier in neuer Form durchhalten.

Die folgenden Gedanken plädieren dafür, Volksfrömmigkeit zunächst in ihrer Vitalität wahrzunehmen, die sich zunehmend von kirchlicher Organisation entfernt und die auch neue, ungewohnte Blüten treibt. Dieser autonome Charakter heutiger Volksfrömmigkeit ist nicht zu untergraben, sondern als Chance der Verbindung mit den Lebenswelten der Menschen zu gestalten. Dafür muß Kirche jedoch lernen, sich in die Vermengungen hineinzubegeben, wie es das Vorbild Jesu zeigt. Überlegungen für ein Ja der Pastoral zu einem sinnlichen, tunlichen Glauben, der kulturstiftend wirkt, sollen die Überlegungen abschließen. Wenn dabei auch der Begriff Volksfrömmigkeit noch unscharf gelassen wird, so bewußt, um das Schillernde an ihm nicht von vornherein einzuengen.

⁸ M. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur (Frankfurt a. M. 1986), 58–78. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt anhand der Liturgiereform P. Fuchs, Gefährliche Modernität. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Veränderung des Messeritus: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 44 (1992), 1–11.

Neue Vitalität der Volksfrömmigkeit

So überrascht es nicht mehr ganz, daß all diese prophezeiten Säkularisierungen nur zur Hälfte eingetreten sind. Genauer: Religiosität verselbständigt sich zunehmend aus kirchlicher Obhut, sie tritt in ein komplexeres Verhältnis zu ihren institutionellen Strukturen, so daß man heute von ihr in drei Formen sprechen muß: einer kirchlichen, einer kulturellen und einer individuellen Religiosität.⁹ Während erstere wie alle institutionsgebundenen Verhaltensweisen zweifellos in eine Krise geraten ist, bauen kulturelle und individuelle Religiosität zugleich neue Wechselbeziehungen mit zeitgenössischer Kultur und Lebenswelt auf. Freilich eben um den Preis des Diffundierens: christliche Elemente vermischen sich irreversibel mit anderen, ja das Uncharfe, Unklare erscheint geradezu als Signatur heutiger Religiosität. Die damit verbundene Beliebtheit, der Unernst, wie Guardini zweifelsohne richtig erkannt hat, sei hier nur angedeutet.

Man muß also genau hinschauen. Zunächst wäre es verfehlt, die Situation am Maßstab des Milieukatholizismus zu beurteilen. Gewiß hat sich das katholische Milieu weithin aufgelöst.¹⁰ Doch man vergißt zu bemerken, daß es sich dabei um

⁹ Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne: M. von Brück/J. Werbeck (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? (Würzburg 1994), 77–100, hier 88. Zur kulturellen Religiosität vgl. H. Lübke, Religion nach der Aufklärung (Graz-Wien-Köln 1986).

¹⁰ Ein einfaches Früher-heute-Schema ist für die Betrachtung der Milieubildung und seines Abbaus allerdings zu grob. Zunehmend wird dagegen deutlich, daß das katholische Milieu das Ergebnis einer spezifischen und sehr erfolgreichen Anpassungsleistung an die Bedingungen der Industriegesellschaft war (vgl. dezidiert im Sinn eines religiösen Marktmodells R. Finke/R. Stark, *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick 2|1994, 109–144). Auch die in diesem Zusammenhang gern erwähnte De-Institutionalisierung der Religion wird allerdings oft mißverstanden. Von einem eigentlichen Abbau der kirchlichen Institution kann keine Rede sein, ja sie ist seit 1945 gerade in der Administration und in der caritativen Betätigung enorm

eine sehr spezifische Sozialform des Katholizismus handelt, die nur unter den Bedingungen des preußisch-protestantischen Deutschlands recht gedeihen konnte und die selbst in dieser Zeit vielfältiger und widersprüchlicher war, als man gemeinhin annimmt.¹¹ Sie war durch den soziologischen Grenzfall gekennzeichnet, daß durch einen starken Außen- druck auf die Kirchenmitglieder die Spannung zwischen religiösen Eliten und Volk weitgehend in den Hintergrund treten konnte.¹² So kommt es heute bisweilen zur ungenauen Analyse, die eine christentümliche Gesellschaft von früher gegen eine entchristlichte von heute setzt. Zweifellos ist sie nicht einfach verkehrt, aber sie ist so passend wie ein Schwarz-Weiß-Foto für ›United Colours of Benetton‹ oder wie ein Chanel-Kleid aus Seemannsgarn. Daraus spricht auch die »modernistische‹ Moritat« von Soziologen und Volkskund-

gewachsen. Sie stellt vielmehr eine Modernisierung der kirchlichen Organisation dar, in der die Legitimierung von Macht weniger durch Repräsentation des Göttlichen als vielmehr durch ihre Funktionalität zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse gesucht wird. Kirchenkritik (übrigens kaum härter als die Kritik an anderen Großinstitutionen) ist der Ausdruck fehlender Kongruenz von Angebot und Nachfrage. Was freilich ekklesiologisch dazu zu sagen wäre, kann hier nicht weiter ausgeführt werden...

¹¹ »Auf die jahrhundertelange Geschichte des Katholizismus bezogen, bildet die Zeitspanne von 1850 bis 1950 eine Ausnahmeperiode«, meint U. *Altermatt*, *Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln?*, in: ders. u. a. (Hg.), *Moderne als Problem des Katholizismus* (= Eichstätter Beiträge 28. Abt. Philosophie und Theologie 6), (Regensburg 1995), 33–50, hier 46, und fügt an anderer Stelle hinzu: »Es wäre falsch zu glauben, die prämoderne Zeit vor 1800 sei eine total christliche Gesellschaft gewesen« (ebd. 36). Vgl. zur neueren Katholizismusforschung N. *Busch*, *Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen-Jesu: O. Blaschke / F.-M. Kuhle-mann, Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen* (= Religiöse Kulturen der Moderne 2), (Gütersloh 1996), 136–165, sowie die Arbeiten von W. *Loth* (so: *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands* [= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75], Düsseldorf 1984).

¹² *Altermatt*, a. a. O. 46.

lern, die Moderne ebne alles Regionale oder Volkstümliche ein.¹³ Das Gegenteil ist wahr – religiöser Volksglaube erwies sich trotz mancherlei Erosionen und Transformationen seit dem 18. und 19. Jahrhundert als zählebig, ja »es ist zu vermuten, daß die offiziellen christlichen Kirchen immer stärker unter den Druck der popularen Strukturen geraten werden, allen voran der immer autonomer werdenden Familie«. ¹⁴ Überhaupt diese Rückprojektionen: Gegenüber den Verunsicherungen der Industriegesellschaft hat vorwiegend das städtische Bürgertum besonders um die Jahrhundertwende den Mythos des frommen Volkes gepflegt, das noch in den Kreislauf der Natur eingebettet ist, das noch Oben und Unten und Himmel und Erde kennt und das die eigene kraftvolle Sinnlichkeit in farbenfrohen Festen zu feiern weiß. Eine solche Volkstümlichkeit stellt die entschärfte, domestizierte Form des Mythos vom guten Wilden dar, der noch nicht von der Dekadenz und Kränklichkeit der Stadt angesteckt ist – man denke etwa an Johanna Spyris ›Heidi‹ von 1880–81, die in Frankfurt einzugehen droht wie eine Primel ohne Wasser, aber auch jüngst an Jane Campions Cannes-gekrönten Film ›Das Piano‹. Und Robert Schneiders ›Schlafes Bruder‹ konnte wohl nur deshalb so erfolgreich sein, weil er als Gegen-Mythos die Versatzstücke des Heimatromans als bekannt voraussetzen konnte. Heimat, das ist danach die Sehnsucht nach vormodernen Nischen, in denen die Zeit stehengeblieben scheint – also eher das Allgäu als die Kö', eher Bauern, Frauen, Alte und Kinder als die, welche die Chefetagen der Deutschen Bank bevölkern. Heimat, das ist danach die romantische Volksseele, und diese Seele galt recht selbstver-

¹³ Ebertz / Schultheis, a. a. O. 30. Modernisierung ist ein äußerst vielschichtiger Prozeß, durch den oft Gegensätzliches nebeneinander stehen kann, vgl. M. Vester, Das Janusgesicht der Modernisierung. Sozialstrukturwandel und soziale Desintegration in Ost- und Westdeutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (1993), B 26–27, 3–19, mit aufschlußreichen Tabellen.

¹⁴ Ebertz / Schultheis, a. a. O. 30–34.

ständig als ›anima naturaliter christiana‹ – mit all den verhängnisvollen Gleichsetzungen von Christentum und Restauration. Man kann den historischen Wert solcher Heimatbilder getrost vernachlässigen. Gerade Brauchtum, Devotionen und Riten waren seit der Gegenreformation von den modernsten Orden wie den Jesuiten systematisch gefördert worden. Die Wallfahrten, das Bruderschaftswesen, die Präsentation des Übernatürlichen, die so typisch sind für die Volksreligion des 19. Jahrhunderts, gaben sich zwar gern als Erneuerung des christlichen Mittelalters. Doch durch die technischen Möglichkeiten (zum Beispiel der Einsatz der Eisenbahn und der Aufschwung der Rom- oder Lourdespilgerzüge, die Massenproduktion von Andachtsbildern und -statuen), durch die Zentralisierung (so in der Immaculata-Verehrung oder im Herz-Jesu-Kult) und die Dominanz des Klerus darin sind sie sehr genau in den genannten Bedingungen dieser Zeit zu situieren. Und was das christliche Mittelalter angeht, soll man nicht zu ideal denken, wenn etwa aus einem Visitationsbericht im damaligen Erzbistum Magdeburg zu hören ist, daß in einem Dorf mit 52 Familien nur gerade drei Personen das Vaterunser aufsagen konnten.¹⁵ Zudem ist auffällig, daß beim Gottesbild erst im 19. Jahrhundert der unberechenbare Gott der Rache dem Gott der Liebe weicht, wie Gérard Cholvy nachgewiesen hat.¹⁶ Das bedeutet freilich keineswegs, daß dieser Heimatmythos nicht geschichtsmächtig wäre – und das wohl bis heute, so bei der Selbstinszenierung vor allem touristisch erschlossener Gebiete. So wirkt all dies nach, wenn auch offensichtlich selbst wieder entschärft und mediengerecht verpackt wie bei Michel und Marianne.

¹⁵ G. Heiß, Konfessionsbildung, Kirchengzucht und frühmoderner Staat, in: H. Ch. Ehalt (Hg.), Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert (= Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 10), (Wien-Köln 1989), 191–220, hier 208.

¹⁶ G. Cholvy, ›Du Dieu terrible au Dieu d'amour. Une évolution dans la sensibilité religieuse au XIXe siècle (= Actes du 109e Congrès de la France contemporaine), (Dijon 1984).

Umgekehrt wäre auf die phantasiereiche Neubildung volksreligiöser Formen heutzutage zu achten, anstatt den allmählichen Verfall religiöser Praxis zu beklagen. So hat das Fotografieren und Filmen bei Lebenswend-Feiern¹⁷ zweifellos eine oft quasi-religiöse Bedeutung erhalten. Denn wo Wert fast ausschließlich durch Funktion zu erweisen ist, erhält das Sich-Zeigen an Stellen der Lebensgeschichte, welche die eigene Einmaligkeit verbürgen, besondere Bedeutung. Eher alltäglich wird deshalb unbedingte Zusammengehörigkeit gern durch das Foto von Familienangehörigen auf dem Schreibtisch oder im Portemonnaie oder das eines Verstorbenen an einem Ehrenplatz in der Wohnung gezeigt. Neu ist auch der Elan von Brautleuten für die Gestaltung ihrer kirchlichen Trauung mit regelrechten Kultliedern wie ›Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer‹ oder dem Bach-Gounod'schen ›Ave Maria‹ (auch bei ökumenischen Hochzeiten erlebt!) und Kultworten (eine zeitlang Exupéry's ›Der kleine Prinz‹, dann von Khalil Gibran ›Der Prophet‹ abgelöst). Überhaupt sind Liebe und Geburt als Verdichtungen privaten Lebenssinns geradezu die Motivwand der Moderne, an der sich eine Unzahl von quasi-religiösen Äußerungen aufhängt. Ein verengtes Vorverständnis von Volksfrömmigkeit, wenn zum Beispiel nur solche Formen gelten gelassen werden, die kirchlich genehmigt sind oder die bekenntnishaft christlich sind, schafft dagegen nur blinde Flecken oder führt in die Situationsanalyse vorschnell normative Elemente ein. Um vielmehr den Wandel nicht von vornherein als Verfall zu deuten, sind volksreligiöse Äußerungen möglichst weit zu verstehen. Das schließt auch Religionsäquivalente etwa des Sports und seiner Riten ein, natürlich auch der Popmusik¹⁸, ganz zu schweigen von der neuen Religiosität: Wer einmal einen Esoterik-

¹⁷ C. Gallini, Photographische Riten: Populare Religion im modernen Italien: Ebertz / Schultheis, a. a. O. 226–235.

¹⁸ Vgl. P. Bubmann / R. Tischer (Hg.), Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit? (Stuttgart 1992).

Laden betreten hat – das Bild des Maharishi Yogi als Blickfang an der Kasse und zwischen den Regalen der Duft von Räucherstäbchen, die therapeutische Empathie der Stimmen, die sich über ihre Erfahrungen mit Ayurveda unterhalten –, der ahnt etwas von den »religionsproduktiven Tendenzen« der Moderne.¹⁹

Insgesamt ist Volksreligiosität somit im Fluß. Zum einen ist sie immer weniger eine Heerschau des Katholizismus. Das hat die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt von 1996 im Vergleich zu ihren letzten Vorgängerinnen von 1841, 1891, 1933 und 1959 deutlich unter Beweis gestellt. Ohne auf Motivforschungen zurückgreifen zu können, läßt sich doch vermuten, daß neben den amtlichen Deutungen als Christuswallfahrt und als Selbstverwirklichung der Ortskirche individuelle und kulturelle Gründe im Vordergrund standen: Erinnerungen und Erzählungen an die letzten Wallfahrten unter Verwandten und Bekannten, der zeitliche Abstand zwischen den Wallfahrten, der etwa eine Generation lang ist und die Vorstellung begünstigt: »Jetzt sind wir dran«, ein Stück Heimatverbundenheit oder ganz schlicht die Aussage: »Ich fahre mit, wenn du mitfährst« (und dies beileibe nicht nur bei der Jugendwallfahrt). Gerade darin war die Wallfahrt wohl geglückt, daß sich in ihr institutionelle Religion mit Lebenswelt und Alltagsmoral vermischen konnten, die ohne allzu engen Christlichkeitsausweis zu einem Element im Aufbau eines eigenen Lebens dienen konnten. Hier liegt die Stärke der Volksfrömmigkeit. Gewiß benötigt soziales Handeln Strukturen und Organisationen. Schon in der gegenreformatorischen Frömmigkeit führte meist der Klerus bestimmte Formen ein. Doch der entscheidende Punkt besteht nun darin, das Handeln aus der Hand zu geben: Breitere Schichten müssen es zur eigenen Sache machen, sonst bleibt sie ein Kraftakt, der zusammenfällt, sobald sie nicht mehr an allen Ecken und Enden hoch-

¹⁹ Vgl. H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (= QD 154), (Freiburg 1994).

gezogen wird. Genau daran krankt ja manche überlebte Form, die künstlich am Leben erhalten wird.

So erweist sich Volksfrömmigkeit in unserer weiteren Fassung als eigenständige Form von Religiosität. Die Alternative von institutioneller versus individueller und kultureller Religiosität muß ergänzt werden. Offensichtlich dienen Menschen bestimmte Formen sozialen Handelns, Traditionen oder Neugeschaffenes häufig weder dazu, einfach in den sie tragenden Institutionen aufzugehen, noch als Anlaß, sich davon emanzipativ zu distanzieren. Oft auswählend, punktuell und ephemär ergreifen sie diese Formen als Rahmen, als Raum zur Möglichkeit, eigenes Leben mit anderen zu gestalten. Die Chance der Volksfrömmigkeit liegt darin, transzendenzoffene Situationen gemeinsam zu begehen und dadurch einer drohenden Vereinzelung oder Sinnverlust in einer leiblich-symbolischen und noch vorwiegend vorsprachlichen Weise entgegenwirken können.

Volksfrömmigkeit und Christentum – eine legitime Ehe?

Spätestens an dieser Stelle dürfte sich Widerspruch gegen solche »Halbheiten und Vermengungen« anmelden. Die bekenntnismäßige Beliebigkeit der Volksfrömmigkeit, ihre Synkretismen, ihre hemmungslose Privatheit, die Augenblickhaftigkeit ihrer Riten, die für den Tag danach bereits folgenlos erscheint, was ist davon zu halten? Meldete nicht schon Karl Barth seine Zweifel an der Legitimität der Ehe von Religion und christlichem Glauben an? Und nicht zuletzt: Die Machtlosigkeit von Kirchenvertretern gegenüber einem solchen »Fremdgehen« ursprünglich christlich gebundener Äußerungen ruft gerne je nach Temperament Zorn, Enttäuschung oder resignative Innerlichkeit hervor. Hilft da nicht mehr allein das zweischneidige Schwert des Wortes Gottes,

um den heillos verwirren gordischen Knoten ihrer Formen zu entwirren? Welche Kriterien im Umgang mit Volksfrömmigkeit lassen sich also christlich verantworten?

In der Erzählung von der Heilung einer blutflüssigen Frau heißt es über Jesus: »Eine Kraft strömte von ihm aus« (Mk 5, 30). Wortlos, vopersonal, fast magisch geschieht das Wunder, nur als Über-Fluß leiblicher Berührung, in wirkungsvollem Kontrast zum sprachmächtigen Synagogenvorsteher Jairus in derselben Szene. Und, wir ahnen es schon, die Kirchenvertreter stehen dem Geschehen recht kritisch gegenüber, das im Tumult der Menge kaum auszumachen ist: »Du siehst doch, wie sich die Leute um dich drängen, und da fragst du: Wer hat mich berührt?« (V. 31). Doch Jesus schaut sich nur um, und die von Gottes Kraft Verwandelte »sagte ihm die ganze Wahrheit« (V. 33). Dann keine weitere Erörterung, nur die Bestätigung: »Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.« (V. 34). Entscheidend ist allein: Eine der Kleinen wendet sich in diffuser Hoffnung an Jesus. Dessen Kraft verströmt sich bedingungslos. Er schaut das Geschehene, und in seinem Blick klärt sich die ganze Wahrheit. Und am Ende steht Begegnung, versöhnt, in Frieden.

Wichtige Kriterien für Chancen und Probleme im Umgang mit der Volksfrömmigkeit sind in dieser kurzen Erzählung enthalten. Verwandelt wird das Sich-Verströmen Jesu: »Exerchesthai/ausströmen bzw. ausgehen« hat im Neuen Testament starke Nebenbedeutungen, so »abstammen, aus der Lebenskraft eines Mannes hervorgehen«²⁰ oder bei Johannes das ewige Ausgehen des Sohnes vom Vater.²¹ Wo daher Menschen hilflos, niedergebeugt und stumm sind, wo ihnen der Kopf nicht nach der Anstrengung des Begriffs, sondern allein nach Heil und Leben steht, bloß ahnend und schwanend von

²⁰ Von daher erhält die Anrede »meine Tochter« einen mehr als formelhaften Beiklang, vor allem wenn es auch als Kennzeichnung des Vorgangs der Auferstehung verstanden wird.

²¹ Vgl. TWNT II, 676–678.

heilsamen Kräften in Jesus, vielleicht nach Art eines der vielen Thaumaturgen ihrer Zeit, da ist Jesus doch bereit, seine göttliche Kraft zu verströmen. Er geht in ein solches Leben ein, auch wenn es ihn kaum begreift.

»Dynamis/Kraft und Macht« Jesu erhält dadurch eine wohl sehr spezifisch christliche Spannung. Sie läßt sich selbst los, sie macht sich zum Sklaven aller und geht den Launen fremder Herren zu Willen (vgl. das »exerchesthai« in Joh 13,3 bei der Fußwaschung). Christliche Macht ist deshalb »Vollmacht in Ohnmacht«²², ist Vollmacht durch Selbstentäußerung in den Dienst am Anderen. Das »*bei euch soll es nicht so sein*« (Mk 10,43) darf nicht in die Fußnoten der Pastoralpläne verschwinden. Diese Entäußerung ist keineswegs konfliktlos, führt sie doch bis hinein in die »paradosis«, das Ausgeliefertwerden an die Menschen in der Passion (Mt 17,22), an die Mächte im Volk (Mt 20,18) und von diesen an die Heiden (Mt 20,19). »In diesem Ausgeliefertwerden erleidet Jesus am eigenen Leib die Folgen mangelnden Machtverzichts«.²³ Tatsächlich ist »paradosis« zugleich das Wort für die Tradition: Die Weitergabe der Frohen Botschaft ist ihre Weggabe ins Fremde.

Aber wie kann sich die Botschaft denn dann noch treu bleiben? »*Bewahre, was dir anvertraut ist*« (1 Tim 6,20), diese Sorge um das Vermächtnis Jesu ist keineswegs zugunsten einer fröhlichen Beliebigkeit zu streichen, aber sie bemißt sich daran, wie es gelingt, in den verschiedensten Formen des Ausströmens Jesu die Begegnung mit ihm selbst und nicht mit irgendwelchen Chimären und Phantasmen zu ermöglichen. Wir können auch sagen: Wenn Menschen tatsächlich spüren, daß Jesus und seine Jünger sich selbst auf diese Begegnung hin loslassen, dann dürfen wir auch darauf vertrauen, daß sich die Wahrheit Christi durchsetzt. Dann werden

²² Vgl. zum folgenden P. Henrici, Vollmacht in Ohnmacht: die Macht der Kirche: *ders.*, Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze (Köln 1993), 11–19.

²³ Henrici, a. a. O. 18.

die Betroffenen nach seiner Botschaft zu fragen anfangen – »vielleicht anfangen«, müßte man hinzufügen, nicht notwendig und auch nicht mit offiziell vorgegebenen Worten. Treue besteht nicht im Verstopfen der Quelle, erst recht nicht in Trinkverboten, sondern im Vertrauen darauf, daß das Wasser seinen Lauf findet.²⁴ Ohne Bild gesprochen: Das Wort Jesu klärt die Situation, setzt aber das vorsprachliche Geschehen der Berührung nicht außer Kraft, sondern führt es zu einer Begegnung mit seiner Person hin.

Tatsächlich entspricht dieser Flußdynamik auch die soziale Gliederung der Anhängerschaft Jesu, in der sich klar ein engerer, mit Jesu Lebensweise und Worten vertrauter Jüngerkreis von einem weiteren Kreis gelegentlicher Sympathisanten abhebt, beide aber in Jesus aufeinander bezogen bleiben.²⁵ Denn beide heben sich nicht wie Elite und Masse voneinander ab. Bei Jesus findet sich kein Zwei-Stufen-Ethos. Auch die Sympathisanten versuchen »im weiteren Kreis der ortsfesten Jesusanhänger je nach Maßgabe der gegebenen Situation« die Botschaft Jesu zu leben.²⁶

Was heißt das für die Chancen der Volksfrömmigkeit, gerade auch in ihren neuen, kirchlich wenig gebundenen Formen? Entscheidend für eine zukünftige Pastoral dürfte es sein, nicht kirchliche Sonderwelten zu schaffen, sondern lebenswendende Beziehungen zwischen den Lebensenergien der Menschen und dem Evangelium zu stiften. Volksfrömmigkeit bietet nun offensichtlich unzählige solcher Gelegenheiten zum Anknüpfen der christlichen Botschaft an Denken, Fühlen und Gestalten von Lebenswelten der Menschen. Diese suchen Kraft für ihr Leben, sie wollen es begehnen, deuten

²⁴ Im Innenhof des französischen Kollegs in Rom krönt eine Jesusstatue den Brunnen, und eine Inschrift kündigt: »Ich bin das Wasser des Lebens«. Man mußte freilich eine Warnung anbringen: »Kein Trinkwasser«!

²⁵ Vgl. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (= NTD. Ergänzungsreihe 10), (Göttingen 1993), 37–46.

²⁶ Roloff, a. a. O. 46.

und feiern. Denn vornehmlich hier, nahe am Auf und Ab ihrer Lebensläufe und am Wohl und Wehe ihrer nächsten Mitmenschen, suchen sie Sinn und Beziehung – kurz: Heimat. Immer wenn dieses Anknüpfen gelingt, wenn also das Evangelium sich auf diese Suche beziehen läßt, strömt eine Kraft von ihm aus. Das bedeutet aber auch: Wenn das Evangelium Menschen umtreiben soll, muß es sich tatsächlich wie ein Sauer Teig mit jenem Stoff durchdringen, aus dem ihre Träume von heilem Leben sind. Unweigerlich mischen die Menschen dann ihre eigenen Träume und Wünsche, ihre großen Worte und auch manches, was Worte nicht fassen können, hinein. Mitmischen, dieses Wort drückt wohl genau Chancen und Probleme der Volksfrömmigkeit heute aus: Es macht sie schillernd, ein Gemenge aus Diesem und Jenem, aber es sagt auch: »Hier bin ich beteiligt. Ich darf mich selbst einbringen«. Das Gemisch ist die Wahrheit des Lebens, so könnte man deshalb etwas schlagwortartig sagen. Vielleicht dürfen wir spezifisch für die Probleme heutiger Lebensführung zudem etwas allegorisieren: Das Blutflüssige steht auch für das Auslaufen seiner selbst, das Sich-nicht-Abgrenzen-Können, der Verlust an Struktur, wohl auch für das Verwischen der Grenze zwischen Ich und Umwelt, für narzißtische Kränkung und Borderline-Syndrom. Natürlich ließe sich tausenderlei Kritisches dazu sagen. Aber vor alledem muß ein Sich-Einlassen auf diese Suche nach Leben stehen. Die Alternative wäre andernfalls der Rückzug auf ein kirchlich abgesichertes Christentum, das unter heutigen Bedingungen zwar vielleicht elitär, aber sicher auch sektenhaft würde.²⁷ Allen, die in

²⁷ Ganz im gleichen Sinn meint F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg-Basel-Wien 1979), 127: »Das Problem ist also, daß christliche Tradition für ihre Weitergabe auf soziale Verankerung angewiesen ist, daß die frohe Botschaft ohne die Menschen und ihre sozialen Organisationen nichts ist und daß sie sich in dieser gleichzeitig zwangsläufig mit Elementen vermengen muß, die in ihr nicht enthalten sind«.

der Seelsorge stehen, wird aber wohl heute viel deutlicher, daß dieses Sich-Einlassen auf die Lebenswelten der Menschen auch ein Stück Weggeben bedeutet, ein Leeren der Hände wie in den Gleichnissen von der Aussaat. Das muß man lernen, wohl lebenslang und immer wieder gegen die Neigung, den Lauf des Wortes Gottes mit Macht an sich zu reißen.

An dieser Stelle muß auch das geradezu unverschämt Leibliche der Volksfrömmigkeit zur Sprache kommen. Ich möchte nicht wissen, wie viele transalpine Touristen etwa vor dem Petrus im Petersdom gestanden haben und etwas betreten die italienischen »pie donne« betrachtet haben, die den Fuß des Heiligen küßten. Tatsächlich fällt es Menschen offensichtlich zunehmend schwer, etwa in der Kirche eine Kniebeuge zu machen oder gar im Wirtshaus ein Kreuz zu schlagen. Woran liegt das? Ich denke, es hat etwas mit der Scham leiblichen Ausdrucks in der Öffentlichkeit zu tun. Dazu muß kurz an das gewandelte Verhältnis zum eigenen Leib erinnert werden, um von dort aus noch einmal die Chancen einer leibfreundlichen Frömmigkeitspraxis beleuchten zu können. Jürgen Habermas hat im Anschluß an Emile Durkheim von der »Versprachlichung des Sakralen« in der Moderne gesprochen. Danach »gehen die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln über, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird.«²⁸ Einfacher: Es wird gesprochen, wo zuvor gebetet wurde. Dieses Axiom der Versprachlichung ist aber in seiner Allgemeinheit in Frage zu stellen. Wo Heiliges nur besprochen wird, geht es seiner integrativen Kraft gerade verlustig. Die bruchlose Überführung religiös-ritueller Formen der Sozialintegration in kommunikative erscheint deshalb gelinde gesagt naiv

²⁸ J. Habermas, Theorie kommunikativen Handelns. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (Frankfurt a. M. 1988), 118.

und zeugt nur vom enormen Begründungsnotstand einer Theorie kommunikativen Handelns, die auf eine transzendente Begründung des gesellschaftlichen Konsenses verzichten zu können glaubt. Unterm Strich ergibt das wohl meist nur eine Menge moralischen Gesinnungsdrucks, der die Tatsache verbirgt, daß die intellektuellen Eliten ihre Sprachmacht zur Durchsetzung eigener Interessen einsetzen. Wir hatten dagegen im Handeln Jesu festgestellt, mit welcher Freigebigkeit er sich ins Vorsprachliche hineingibt, in die Erwartung eines göttlichen Wundermanns, in Aura und Berührung. Sein Wort erwuchs daraus, führte weiter, ohne es doch überflüssig zu machen.²⁹

So könnte man gegen das genannte Axiom eine Versprachlichung durch Heiliges setzen. Dazu ist etwas weiter auszuholen. In der Tat zeigt insbesondere die neuere psychoanalytische Symboltheorie, daß der Leib zur Sprachfindung notwendig ist. Das gilt nicht nur biologisch, sondern auch im Rahmen der seelischen Entwicklung.³⁰ Seit Jean Piaget weiß man um eine eigene Form von Intelligenz des Kindes noch vor der Sprachfähigkeit. Sie ist ursprünglich operativ, d. h. auf den Körper und das Tun bezogen, wobei Piaget die »Andersartigkeit und Eigenständigkeit dieser archaisch-tieferen

²⁹ So könnte die Spannung von Elite und Masse (hier nicht pejorativ gebraucht) christlich in eine wechselseitige Verwandlung durch Berührung überführt werden: für die Eliten in einen Kontakt mit den treibenden leiblichen Kräften, die alle Menschen verbinden, und für die Masse in einem Sprechen-Lernen über Erfahrenes, das Sinn stiftet.

³⁰ Im Blick auf Schleiermachers leibseelische Einheit des Verstehens hat D. Korsch, *Leibhaftes Verstehen. Grundzüge der Hermeneutik Friedrich Schleiermachers im Blick auf die Situation kirchlicher Beratungstätigkeit*, in: ZEE 39 (1995), 262–278, hier 265, vom Symbolisieren vom Lieblichen und Organisieren vom Seelischen aus als den »beiden Übergangsmodi, in denen Leib und Seele immer schon miteinander agieren«, gesprochen. »Damit ist eine Einheit in Anspruch genommen, die sich nie als reine, unmittelbare Einheit darstellt, sondern immer nur in Übergängen, Verweisungen und Bezügen«.

primären Logik« hervorhebt.³¹ Alfred Lorenzer hat diese Ansätze zu einer umfassenden Symboltheorie entwickelt.³² Dabei berichtet er von einem Tagtraum des Chemikers Kekulé, in dem er eine Schlange sah, die sich in den Schwanz biß. Im gleichen Moment entdeckte dieser die Konstitution des Benzolrings. Der Durchbruch gelang ihm durch die »Zertrümmerung der gewohnten Denkklišees«. Symbolisches Denken, Phantasie und bildhafte Vorstellung stellen somit keineswegs eine bloße Regression dar, wie noch Freud annahm, sondern sie durchbrechen die genormten gesellschaftlichen Weltbilder, wie sie in der Sprache tradiert werden. So stellt Lorenzer den Eigenwert dieser vorsprachlichen Symbolbildung heraus, die wohl ihren Sitz in der rechten Gehirnhälfte hat, zugleich die individuelle Selbsterfahrung und -verwirklichung ebenso wie eine »vorsprachlich-tiefe Übereinstimmung mit anderen Menschen und deren Lebenserfahrungen«. Deshalb spricht er von der »grundlegenden Wichtigkeit der Vermittlung ästhetischer Symbole für die Bildung kollektiver Lebenspraxis«. ³³ Leibhaftes, operatives Symbolisieren, wie es in der Volksfrömmigkeit besonders verdichtet ist, kommt damit den eigenen Bedürfnissen besonders nahe. Nur wo ihm Raum gegeben wird, ist der Unterordnung des

³¹ A. Lorenzer, Der Symbolbegriff und seine Problematik in der Psychoanalyse: J. Oelkers / K. Wegenast (Hg.), Das Symbol – Brücke des Verstehens (Stuttgart-Berlin-Köln 1991), 21– 30, hier 21f.

³² Zum folgenden vgl. A. Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs (Frankfurt a. M. 1970), bes. 84f. Am bekanntesten wurde seine Verteidigung des Symbolischen in der Attacke auf das II. Vatikanum: ders., Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik (Frankfurt a. M. 1984). 1992 (Erstausgabe Frankfurt a. M. 1981). Am Ende des Werkes entfaltet er die Utopie von Symbolsystemen für die Phantasie jedes einzelnen, die »gebildet werden muß in einem Spiel, dessen Figuren und Spielsteine den kollektiven Reichtum einer Kultur ausmachen« (ebd. 289). Zur Lorenzers Religionsauffassung vgl. G. Wilhelms, Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie religiöser Sozialisation (Stuttgart-Berlin-Köln 1991).

³³ Lorenzer, Der Symbolbegriff 28f.

Subjekts unter die Gesetze einer verwalteten Welt ein Riegel vorgeschoben. Wenn der Pariser Mai 1968 mit der Devise »Die Phantasie an die Macht!« auf die Barrikaden ging, hat er nach Lorenzer genau diesen Zusammenhang erkannt: Nur wo Traum, freie Assoziation, Spiel, in sich sinnvolles Tun einen Platz hat (und nicht nur eine Spielwiese bleibt), ist Neues möglich, was die Grenzen des Gegebenen sprengt.³⁴ Allerdings ist der Traum auch von der »Abwesenheit der moralischen und ethischen Eigenschaften, die über unser waches Dasein bestimmen«, geprägt. So müssen Traum und Wachheit, Sprache und Phantasie zusammengehen, um weltverändernd wirken zu können: »Im Traum sind wir also unsres teilnehmenden, verantwortungsvollen Ichs entäußert, im Wachen wiederum haben wir den Zugang verloren zu unsern innersten Wahrheiten«³⁵.

So müssen symbolische Handlungen auch nicht sprachlich aufgelöst werden, um vom Es zum Ich zu kommen, so wie es Freud noch angenommen hatte. Wichtig ist vielmehr, daß diese vorsprachlichen Symbolisierungen eine ihnen gemäße Sprache finden. Das ist es, was in unserem Zusammenhang Versprachlichung *durch* Heiliges genannt wurde. Sonst kommt es zu neurotischen Handlungen, in denen sich ursprüngliche Bedürfnisse in nicht mehr mitteilbarer und darum sinnloser Art und Weise ausleben. Kulturelle Sprache und persönliche Sprachfindungen müssen idealerweise zusammengehen. Genau dies ist aber in die Krise geraten: Die Sprache entfremdet häufig von den eigenen Bedürf-

³⁴ A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* (Frankfurt a.M. 1984). 1992 (Erstausgabe Frankfurt a. M. 1981), Lorenzer, *Konzil* 287. Im Hauptwerk von P. Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands* (Frankfurt a. M. 1975–1981), Dreibändige Ausgabe 1985, III, 199–210, ist der Abschiedsbrief eines kommunistischen Widerstandskämpfers im Dritten Reich wiedergegeben, in dem Weiss seine Ästhetik zwischen Traum und Wachzustand konzentriert entwirft. Nur ausgehend vom Traum »gelangten (wir) zu Visionen, die alles Bisherige überflügelten« (ebd. 204).

³⁵ Ebd. 208.

nissen, und dies gerade auch da, wo sie sich konsumistisch gibt.

Michel Foucauld hat verschiedentlich darauf hingewiesen, wie die wachsende Kontrolle des Leibes (als Selbst- und Fremdkontrolle) eine Voraussetzung der Neuzeit ist.³⁶ Der Leib wird wie eine Maschine vorwiegend als Funktionsträger gesehen, als möglichst gut arbeitendes Instrument zu bestimmten Zwecken. Der darin enthaltene Zwang zur Anpassung an die Umwelt zieht aber auch die Gegenbewegung nach sich: Der Leib wird zur Grenze, zur letzten Bastion, in der eine Person noch sich selbst gehört. Deshalb reagiert öffentliches Bewußtsein zu Recht dort am empfindlichsten, wo gewaltsam auf den Leib des anderen übergegriffen wird: in Folter und Todesstrafe, in Kindesmißbrauch und Vergewaltigung, auch in Körperstrafen oder im »ius in corpus«, dem »Recht auf den Leib (des anderen)« als alte Formel des ehelichen Rechtes.

Doch diese Zweiteilung ist nur der Spiegel der Arbeitsgesellschaft, die vom Zweitakt von Arbeit und Freizeit, Produktion und Reproduktion lebt. Mehr noch: Selbst für die Gestaltung der eigenen Leiblichkeit schwimmen tausendfach Bilder an, wie er sich geben soll. Der Kult des jugendlichen Körpers, die Illusion, dank Television nichts Fremdes auf der Erde mehr zu kennen, neuerdings auch die Werbebotschaft an die Männer, anderen nur durch allerhand kosmetische Kniffe unter die Augen treten zu dürfen, all das ist im Grunde nichts anderes als das Eindringen gesellschaftlicher Konformität noch in den eigenen Leib:

»Wir sind eine Gesellschaft von Künstlern und Kunstsammlern geworden. Wir inszenieren uns und unser Umfeld nicht mehr nur nach zweckrationalen Maßstäben, sondern vorrangig nach ästhetischen. Design und Sein verschmelzen zum

³⁶ Vgl. M. Foucauld, *Die Geburt der Klinik: eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (München 1973); *ders.*, *Überwachen und strafen; die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt a. M. 1989).

›schönen Leben‹: Wohnungsgegenstände, Autos, Kleidung, Arbeitsmittel, aber auch Freizeitbeschäftigungen, Meinungen und Ausdrucksweisen verbinden sich zu einem möglichst unverwechselbaren, bisweilen aber hochgradig standardisierten Lifestyle!«³⁷

Der Leib, eigentlich *das* Medium des Da-Seins, wird zum Träger des Sekundären, von »virtuellen Gegenwarten« eines perfekt gestylten Aussehens. Der Leib ist dadurch kein Bedeutungsträger mehr, in dem der einzelne sich zu seiner Umwelt in Beziehung setzt, sondern er reproduziert darin nur die tausendfach anschwemmenden Bilder. Gerade weil diese Bilder so rasch wechseln und in Bruchteilen von Sekunden Botschaften transportieren müssen, sind sie in hohem Maß vereindeutigt. So erstickt die Bilderflut gerade die Phantasie, das Entwerfen des eigenen Selbst in seiner Kultur, also gerade das spielerische Sich-Verbinden mit Vorgegebenen, das für heutige Volksfrömmigkeit typisch ist.

Der Leib als Objekt von Funktionen, der Leib als Grenze, der Leib als Inszenierung eines Lifestyle, in alledem ist Selbstwerdung und In-Beziehung-Treten zur Umwelt nicht wirklich gegeben, so wie sie Lorenzer fordert. Hier erkennen wir die Bedeutung der Volksfrömmigkeit. Entgegen einer platonisierenden Geringschätzung der Leiblichkeit hat es in der Spiritualitätsgeschichte immer auch die Einsicht gegeben, daß Sinnenhaftes nicht restlos in Sprache aufgelöst werden kann. So gibt es eine eigene Tradition geistlicher Sinnlichkeit, die vom Riechen, Schmecken und Fühlen Gottes spricht.³⁸ Gerade die Mystik war dafür sensibel, daß die Wirklichkeit Gottes in ihrer Unvergleichlichkeit jedes begriffliche Erfassen sprengt und nur in paradoxen Aussagen und Bildern angenähert werden kann, so etwa Johannes vom Kreuz im Be-

³⁷ Gesellschaft von Künstlern. Die Ästhetisierung symbolisiert die Sehnsucht nach Sinn: EvKomm 28 (1995), 189f., hier 189.

³⁸ Vgl. etwa K. Rahner, Die »geistlichen Sinne« nach Origenes: Rahner S XII, 111–136; ders., Die Lehre von den »geistlichen Sinnen« im Mittelalter, in: ebd. 137–172.

wußtsein, seine geistlichen Gedichte nicht adäquat auslegen zu können. Klassisch formuliert deshalb Thomas von Aquin: »Wie die Darbietungen der Dichtkunst von der menschlichen Vernunft nicht begriffen werden, weil in ihnen nicht alles wahr ist (*propter defectum veritatis*), so vermag auch die menschliche Vernunft das Göttliche nicht vollkommen zu erfassen, weil dessen Wahrheit so überragend hoch ist (*propter excedentem ipsorum veritatem*). Daher muß es hier wie dort Darstellung in sinnfälligen Bildern geben.«³⁹ Das heißt gerade weil Gott nicht in der Welt aufgeht, deshalb auch nicht verrechenbar ist oder ideologisch vereindeutigt werden kann, eignet dem Reden und Handeln auf ihn hin eine ursprüngliche Bildhaftigkeit.

Die Grenze des Leibes bedeutet somit immer auch die Notwendigkeit eines Grenzübergangs. Denn Im-Leib-Sein heißt Verwoben-Sein, heißt auch In-Beziehung-Treten mit der Umwelt. In dem Maß, wie die funktionalen Bezüge zur Welt komplexer werden, gewinnt ein einfaches, ursprüngliches In-der-Welt-Sein durch den Leib an Bedeutung. Hier liegt eine Aktualität der Volksfrömmigkeit begründet:

In einer Fußwallfahrt gewinnt man *das Gefühl für Distanz* wieder, die Abhängigkeit vom Wetter, die sich wohltuend vom »Sunny-funny« der Wetterberichte abhebt. Auch der Aufbruch aus dem Gewohnten wird erlebt, das Zurücklassen von Wohlstandskrücken, Improvisation statt Planung wird eingeübt. Statt allgemeinem Weltschmerz stellt sich rasch ein genau lokalisierter Schmerz, zum Beispiel der Blasen an den Füßen oder der müden Knochen, ein.

Überhaupt läßt sich durch handelnde Aneignung *die Zugehörigkeit zu einer Region* mit bestimmten, unterscheidenden Traditionen erfahren. Eine Wallfahrt oder Prozession gibt einer Gegend ein Gesicht.

³⁹ S.Th. I qu. I, a. I, Resp., zit. nach A. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (Frankfurt a. M. 1996), 260.

An die Stelle verzwecklichter, genau durchgeplanter Arbeitsabläufe treten *verdichtete Zeiten*, die das Ganze des Daseins repräsentieren. Auch jene Seiten des Lebens wie Lieben und Lassen, Gebären und Sterben, die niemals Mittel zum Zweck werden dürfen, können darin symbolisch begangen werden.

Angesichts zunehmender Fragmentierung ist *das Gemeinschaftserlebnis* im gemeinsamen Tun nicht zu unterschätzen. Dabei ist es wiederum eine Stärke der Volksfrömmigkeit, diese Gemeinschaft nicht durch Gesinnung einzufordern, sondern in einem verbindenden Erleben zu stiften. Das gibt ihr eine große Gelassenheit und öffnet ihren Kreis weit über Gleichgesinnte hinaus. Wo diese Stärke von Veranstaltern bewußt aufgegriffen wird, können entsprechende Ereignisse geradezu urbane Formen des Miteinanders prägen, wie etwa Kirchen- und Katholikentage immer wieder unter Beweis stellen.

Schließlich kann in symbolischen Formen die Dominanz einer an Fakten und Zwecken orientierten Sprache unterlaufen und so *eine Ahnung des Sakralen* zurückgewonnen werden. Gerade wo im Alltag immer weniger von Gott die Rede ist, sind Erschließungserfahrungen um so wichtiger.

Insgesamt also eröffnen die Formen der Volksfrömmigkeit die Möglichkeit, dem unverbundenen Selbst einen Ort im Ganzen vor Gott zu geben. Subjektwerdung geschieht darin nicht in bloßer Abgrenzung zur Umwelt, sondern in einer neuen Beziehung auf sie. Gerade indem sie symbolisches Handeln für den Leib bietet, das nicht schon restlos eindeutig ist und das deshalb auch nichts von militärischem Drill an sich hat, wartet sie auf eine persönliche Gestaltung jedes einzelnen.

Von hier aus läßt sich noch einmal im Rückblick der Vorwurf kulturellreligiöser »Vermengungen« beantworten, wie sie Guardini genannt hat. Das Vorbild Jesu ermutigt, Vermischungen zuzulassen, ja das Mitmischen-Können der Menschen, d. h. das ungefilterte Einbringen ihres Lebens, erscheint geradezu als Voraussetzung der heilenden Begegnung mit ihm. Die

dabei entstehende Uneindeutigkeit ist zweifellos stets eine Gratwanderung, wie etwa die Auseinandersetzungen um das Karlsruher Kreuzifix-Urteil gezeigt haben. Dabei kam es zum erstaunlichen, aber nach dem zu Eliten und Massen Gesagten gut verständlichen Paradox, daß die Verfassungsrichter das Kreuz entschiedener als ein Glaubenssymbol von der öffentlichen Kultur absetzen wollten, als Teile der Bevölkerung es offensichtlich empfinden. Insgesamt dürfte entscheidend sein, welche Worte aus den jeweils dabei gemachten Erfahrungen erwachsen. Die Kunst, das treffende Wort zu finden, ein Geschehen auf Christus hin zu verworten und zu verorten⁴⁰, gehört notwendig zu einer christlichen Kultur der Volksfrömmigkeit hinzu. Das treffende Wort – es muß noch einmal deutlich hervorgehoben werden – ist nicht das vereinnahmende Wort, sondern das, an dem die betroffenen Menschen eine Förderung ihres eigenen Lebens erfahren. Aber damit sind wir bereits bei Anstößen für die pastorale Praxis der Kirche angelangt.

Anstöße für die pastorale Praxis der Kirche

Fragen wir abschließend kurz nach einigen Orientierungen zum kirchlichen Umgang mit Volksfrömmigkeit.

Zur Leiblichkeit braucht es zugleich Mut und Respekt. Man kann fast mit Sicherheit vorhersagen, daß Reaktionen auf Veranstaltungen zurückkommen, wenn die Teilnehmer mit ihrem Leib beteiligt werden: Schon der Händedruck zum Friedensgruß bringt manchen schmerzlichen Konflikt oder einfach die Fremdheit der Gottesdienstgemeinde zum Bewußtsein; ob

⁴⁰ So T. Meurer, Trauernde trösten – aber wie? Dem Andenken an Willi Neu (1903–1975), in: GuL 67 (1994), 373–379, hier 373.

Kinder an Fastnacht verkleidet in die Kirche kommen dürfen, erst recht die berühmte Frage nach den Kommunionkleidern, das bewegt Gemüter; eine bloß gesprochene Meditation zu Beginn einer Pastoralkonferenz läßt rasch zur Tagesordnung übergehen, aber allein eine Atemübung kann die Atmosphäre verändern; eine Fastenzeit ohne Fasten ist wie ein Fußballspiel ohne Ball; mancherorts reißt bei der Beerdigung die Frage, wann der Sarg eingesenkt wird, alle Zwiespältigkeiten im Umgang mit der Trauer auf. Aber weil eine leibhafte Gläubigkeit verbindlich macht, weil sie die Grenze des Leibes ins Spiel bringt, sind Menschen an dieser Stelle auch sehr empfindlich. Man muß immer zunächst mit Distanz rechnen und sie auch respektieren. So braucht es Mut, leibliche Zeichen anzubieten, aber zugleich auch Respekt, Form und Maß der Beteiligung jedem einzelnen zu überlassen.

Gewachsene Formen sind nicht sakrosankt, aber ein Ausgangspunkt. Jahrhunderte Christentumsgeschichte haben in unserer Kultur eine unübersehbare Vielfalt von Spuren hinterlassen. Sie sind nicht einfach »Evangelium pur«, aber ebensowenig dürfen sie als Formen einer überholten »christentümlichen« Gesellschaft abgetan werden. Die Alternative »Evangelisieren« statt »Sakramentalisieren« könnte zu verfehlten Reinheitsträumen führen, die gerade eine Inkulturation verhindern. Entscheidend ist vielmehr, daß der Austausch über das Erfahrene gelingt. Das Gespräch etwa über die etwas nostalgischen Gesänge bei der Trauung kann tieferliegende Wünsche nach Harmonie und Einfachheit der Geschlechterbeziehungen oder nach dem Eingehen in die Generationenfolge freilegen; über die Renovierung eines Pestkreuzes kann auch ein Stück Regionalgeschichte ins Bewußtsein kommen, einschließlich der Sündenbockmechanismen gegenüber Hexen, Zigeunern oder Juden. Es geht um ein Zum-Sprechen-Bringen der Formen, nicht um sie aufzuheben, sondern um das verborgene Potential an Sinn- und Beziehungstiftung wirksam werden zu lassen.

So schließt Traditionsbewußtsein den Mut zum Experiment nicht aus. Allzu leicht wird die eigene kulturelle Herkunft oder der gewohnte ästhetische Stil mit dem Evangelium selbst gleichgesetzt. Das Erbe des 19. Jahrhunderts, gerade weil es so nachhaltig war, transportiert in manchen Devotionen auch sein eigenes Weltbild mit, etwa die Kirche als »acies bene ordinata« oder eine eigenartige Mischung aus Vernunftfeindlichkeit und Weiblichkeit. Volksfrömmigkeit muß darum ihrer Herkunft bewußt bleiben, aber den Hauch des Gestrigen ablegen. Während etwa bestimmte überlebte Formen der Andacht mit viel Aufwand und entsprechendem Zähneknirschen über die Abwesenden weitergetragen werden, bleibt etwa das weite Feld der Suche nach Entspannung unbeackert. Lügen hier etwa nicht viele Möglichkeiten, die Sonntagsruhe zu fördern und nicht nur einzuklagen? Experiment bedeutet auch Mut zur Gestaltung. Volksfrömmigkeit darf sich nicht vom Gängigen, vor allem dem unter Eliten Gängigen, den Mund verbieten lassen. Das Rituelle, das Sakrale, die heiligen Dinge, Räume, Zeiten und Personen, auch das Lockere, zwischen Ernst und Spiel Tändelnde, all das darf sein, nicht verschämt, sondern erfinderisch. Traditionsbindung und Phantasie schließen einander nicht aus, sondern ein. Man darf übrigens sicher sein, daß eine solche Erwehr gegen das Übliche auch wieder Künstler der verschiedensten Couleur anziehen wird.

Wenn der Austausch wesentlich ist, dann braucht Volksfrömmigkeit die Begegnung mit Menschen, die christlichen Glauben verkörpern. Wie der engere Jüngerkreis um Jesus und der weitere, ortsfeste Sympathisantenkreis vielfältig aufeinander einwirkten, so braucht die Evangelisierung der Volksfrömmigkeit Repräsentanten des Glaubens, die zum gemeinsamen Tragen ihrer Formen und zum Gespräch über das Erlebte bereitstehen. Dies schafft eine Offenheit, gerade in dem Maß, wie die Repräsentanten selber im Glauben verwurzelt sind. Statt Kontrollwünschen wird Begegnung ermöglicht, Heimat – wenn

auch oft nur auf Zeit, wie es für die Volksfrömmigkeit vielfach typisch ist. Der ortsfeste Kreis *par excellence* ist bis heute aber die Pfarrei. Alles Gesagte ermutigt deshalb zur Pfarrseelsorge, gerade auch zur Feier der Kasualien, einschließlich dem Sich-Einlassen auf teilweise sehr gemischte Motivationen.

Ein Quellgebiet von Volksfrömmigkeit ist mehr denn je die Familie. Jede Familie steht heute vor der Aufgabe, ihren eigenen Stil zu finden – auch religiös. Die Herkunft aus einer bestimmten Tradition ist nicht mit einer unbesehenen Übernahme ihrer Ausdrucksformen gleichzusetzen. Untersuchungen zeigen freilich auch, wie aufgeschlossen für unterschiedliche Formen religiösen Lebens viele Familien sind und wie überraschend positiv dies häufig auch von der nachwachsenden Generation angenommen wird. Vor allem für Kinder ist das vorsprachliche Lernen in affektiv hochgradigen Beziehungsgefügen wohl kaum zu überschätzen, aber es stellt auch für Eltern eine Chance da, vernachlässigte Seiten wie Umgang mit Symbolen, Spiel und Staunen mit ihren Kindern neu einzuüben. Familienpastorale Angebote und Begleitung durch angemessene Formen traditioneller oder neuer Volksfrömmigkeit kann das Familienleben strukturieren helfen und vom Anspruch entlasten, alles *ab ovo* neu erfinden zu müssen.⁴¹

Diese Überlegungen zur Volksfrömmigkeit sollen nicht in unverbindlicher Religionsseligkeit enden, Konflikte zwischen Glauben und einer sich verselbständigenden religiösen Kultur etwa an Weihnachten oder anlässlich von Kasualien nicht schöngeredet werden. Differenzen, gemischte Motivationen oder auch lebensgeschichtliche Erfahrungen sind zu thematisieren. An dieser Stelle ging es jedoch um ein Plädoyer dafür, sich auf die Vielfalt, den Fluß und das Vieldeutige der

⁴¹ Vgl. das Modell einer familienbezogenen Sakramentenkatechese aus Chile bei A. Biesinger, *Erstkommunion als Familienkatechese. Zur Relevanz von »catequesis familiar«*, in: ThQ 174 (1994), 120–135.

Volksfrömmigkeit heute einzulassen. Den Vermengungen, vor denen Guardini warnte, ist nicht durch scharfe Grenzen zu wehren, sondern durch eine Haltung der Selbstentäußerung im Dienst an gelingendem Leben. Wo Menschen diese Haltung bei Vertretern der Kirche erleben, können sie auch offen für das Wort des Evangeliums werden. Denn es wird ihnen dann nicht auf den Kopf zugesagt, sondern in die Hände gelegt – dieselben Hände, die »hineingreifen ins volle Menschenleben«. ⁴²

⁴² So die »lustige Person« im »Vorspiel auf dem Theater« von Goethes »Faust«.