

Kirchliches Brauchtum – Ausdruck oder Quelle des Glaubens?

VON DIRK ANSORGE

Aus dogmatischer Perspektive können drei wesentliche Dimensionen kirchlichen Brauchtums hervorgehoben werden: Es ist Vollzugsgestalt des Laienapostolats, Ausdruck der inkarnatorischen Grundstruktur der Offenbarung sowie Bezeugungsinstanz des Glaubens. Das kirchliche Brauchtum – oder auch die Volksfrömmigkeit, von der Papst Franziskus gerne spricht – ist eine Bezeugungsinstanz christlichen Glaubens, die Glauben voraussetzt und zum Glauben einlädt.

1. Ausdruck oder Quelle des Glaubens?

Die im Titel dieses Beitrags gestellte Frage verweist auf eine Alternative. Demnach gibt es entweder zunächst den Glauben, und aus diesem erwächst kirchliches Brauchtum. Oder es gibt zunächst das Brauchtum, und aus diesem ginge der Glaube hervor. Im zweiten Sinne wäre das Brauchtum nicht „Ausdruck“, sondern „Quelle des Glaubens“.

Im strengen Sinne einer „Quelle“ kann die zweite Möglichkeit freilich wohl kaum gemeint sein. Denn das hieße, aus einer gegebenen und vorläufig unreflektierten Praxis eine religiöse Überzeugung – den Glauben eben – herzuleiten. Schon neutestamentlich aber wird der Glaube als ein Geschenk, als eine Gabe Gottes verstanden (vgl. Röm 10,14-17). Diese Gabe setzt die Aufnahmebereitschaft von Menschen nicht nur voraus, sondern schafft sie allererst. Die theologische Tradition spricht in diesem Zusammenhang von „Gnade“, und sie

meint damit, dass Menschen dann, wenn sie sich auf Gott einlassen, etwas widerfährt, das sie selbst aus eigenem Vermögen nicht bewirken können. Glaube ist wesentlich und seiner Natur nach Antwort auf Gottes Heilstaten und deren Bezeugung durch Menschen.

Insofern wäre die im Titel dieses Beitrags gestellte Alternative rasch entschieden. Nun ist dort aber nicht einfach vom „Brauchtum“ als möglicher Quelle des Glaubens die Rede, sondern vom „kirchlichen Brauchtum“. Und damit ist eine entscheidende Differenz gesetzt. Denn auf diese Weise ist das gemeinte Brauchtum als ein solches qualifiziert, das sich als Antwort auf Gottes Heilswirken versteht. „Kirchliches Brauchtum“ hat seinen Ort im lebendigen Selbstvollzug jener Gemeinschaft von Menschen, die an den Gott Jesu Christi und an sein Heilshandeln in der Geschichte glauben. Als Gestalt gläubiger Praxis kann kirchliches Brauchtum eine Antwort auf die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes sein – neben der Liturgie, dem Gebet, der Caritas und vielen anderen Ausdrucksformen christlichen Glaubens.

„Quelle“ des Glaubens kann kirchliches Brauchtum deshalb insofern sein, als das, was sich mit ihm verbindet, den in der kirchlichen Gemeinschaft bereits vorausgesetzten Glauben bestärkt und festigt, vielleicht sogar auch verändert, insofern sich im kirchlichen Brauchtum

Dimensionen des Glaubens zeigen, die anderenorts nicht zur Geltung gelangen. Indem das kirchliche Brauchtum oftmals eine Brücke zum Alltag der Menschen schlägt, kann es beispielsweise den Schöpfungsgedanken vertiefen. Flurprozessionen beispielsweise stellen ja nicht nur apotropäische Riten dar, die vor Missernten oder Hagelschlag bewahren sollen; sie verweisen die Menschen vielmehr immer auch auf die guten Gaben Gottes und die Solidarität der Menschen untereinander (Heinz 1989). Insofern ist kirchliches Brauchtum „Ausdruck“ und „Quelle“ des Glaubens zugleich – wie auch die Feier der Sakramente den Glauben voraussetzt und ihn zugleich festigt (Knop, 2013).

2. Glaubensvollzug und kirchliches Brauchtum

Freundschaften oder eine eheliche Beziehung laden zum gemeinsamen Tun ein; das gemeinsam Getane aber und das dabei Erfahrene wiederum bestärken die Freundschaft oder die eheliche Gemeinschaft. Entsprechend hat der französische Jesuit Pierre Rousselot (1878-1915) diesen Zusammenhang mit Blick auf den christliche Glauben verdeutlicht: Dieser stützt sich nicht in erster Linie auf äußerliche Glaubwürdigkeitszeichen – darunter etwa Wunder oder den missionarischen Erfolg der Kirche, denen dann der Glaube nachfolgte. Vielmehr hat der Glaube selbst eine ihm eigentümliche Evidenz und Plausibilität – wie auch Freundschaft und Liebe zu einem anderen Menschen keiner äußeren Gründe bedürfen, ohne damit unvernünftig zu sein. Rousselot spricht in diesem Zusammenhang im Anschluss an Augustinus und Thomas von Aquin von den „Augen des Glaubens“ (*les yeux*

de la foi). Im Akt des Glaubens durchdringen einander Erkenntnis und Wille: „Nur weil der Mensch will, sieht er die Wahrheit“ (Rousselot 1963, 45). Dezisionismus ist diese Haltung deshalb nicht, weil das gläubige Erkennen des Menschen immer schon durch das „lumen fidei“ (Glaubenslicht) geleitet wird, welches die willentliche Zustimmung zum Glauben ermöglicht. Letztendlich sind für Rousselot Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaubensgewissheit identisch.

John Henry Newman hatte diesen Zusammenhang von Glaubenserkenntnis und Glaubensvollzug bereits 1870 in seinem „Essay in Aid of a Grammar of Assent“ ähnlich bestimmt. In der Neuzeit sieht er den Menschen unausweichlich mit der Frage konfrontiert: Wie kann ich mit Unbedingtheit glauben, wenn es hierzu immer nur wahrscheinliche Gründe gibt und geben kann? Glaubensgewissheit, so Newman, ist nicht in erster Linie eine Eigenschaft von Aussagen, sondern eine Qualifikation des glaubenden Subjekts. Verantwortbar ist die Glaubenszustimmung deshalb, weil sie nicht auf äußerliches Tatsachenwissen (*episteme*) zielt, sondern im Gewissen des Menschen dessen Personalität beansprucht. Die Unbedingtheit des im Gewissen erfahrenen Anspruchs sittlichen Sollens hat eine wesentlich andere Qualität als das wissenschaftliche Denken; es zielt auf die Vernunft der Lebensführung (*phronesis*), die umfassender ist als jedes Tatsachenwissen. Sie ist durch eine eigentümliche Fähigkeit ausgezeichnet, in der konkreten Lebensführung – und somit auch im Glauben – „die Richtung auf die zu findende Ganzheit einzuhalten“ (von Balthasar 1976, 119). Newman nennt diese Fähigkeit „illative sense“ und deutet in die gleiche Richtung, die

Rousselot beschreitet, wenn er die Gewissheit des Glaubens im „lumen fidei“ gewährt sieht.

Die Hinweise, die Newman und Rousselot zu Wesen und Vollzug des Glaubensaktes geben, tragen auch zum Verständnis kirchlichen Brauchtums bei. Denn sie verdeutlichen, dass es bei dessen Bestimmung als „Ausdruck oder Quelle“ des Glaubens nicht um eine Alternative, ja nicht einmal um eine zeitliche Abfolge geht. Kirchliches Brauchtum ist vielmehr beides zugleich und in einem.

Es ist klar, dass ein solcher, letztendlich auf das glaubende Subjekt zentrierter Zirkel nicht ungefährlich ist. Verschießt sich der Glaubende nämlich gegenüber einer dritten Instanz, die seinem Glauben auch kritisch begegnen kann, droht die Gefahr einer fundamentalistischen Hermetik. Fundamentalismen aller Art sind Beispiele für eine religiöse Haltung, die jede kritische Infragestellung ihrer selbst zurückweist.

Auch Christen sind fundamentalistischen Versuchungen keineswegs immer entronnen. Judenfeindschaft in Theologie, Liturgie und Frömmigkeit, der Hexenwahn der frühen Neuzeit, aber auch der katholische Triumphalismus des 19. Jahrhunderts bis hin zum Modernismusstreit können hierfür als Beispiele gelten. Eine Auto-Immunsierung des Glaubens begünstigt nicht selten kirchliche Bräuche, die aus der Distanz mehr als nur fragwürdig erscheinen müssen. Mögen eucharistische Flurprozessionen und Wettersegnen noch Ausdruck aufrichtiger Frömmigkeit sein (vgl. Browe 2009), so gilt dies für Wallfahrten zu Ritualmord-Gedenkstätten des Anderl zweifellos nicht mehr (Benz 2012).

Von daher eröffnet sich ein erster Blick auf die kritische Funktion von

Prof. Dr. Dirk Ansorge lehrt Dogmatik an der Philosophisch-theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt.



Theologie und Lehramt, wenn es um die Wechselbeziehung zwischen kirchlichem Brauchtum und christlichem Glauben geht. Denn jede Ausprägung kirchlichen Brauchtums ist in das Gesamtgefüge der Glaubensüberlieferung einzuordnen. Innerhalb dieses Gesamtgefüges aber kann und muss dann auch ein kritisches Urteil darüber gefällt werden können, was der Glaubensüberlieferung entspricht und was nicht (Fuchs, 2005, 1174).

Beide freilich, Lehramt wie Theologie, sollten sich dabei vor Augen halten, dass sie ihr Urteil keineswegs aus einer neutralen Position heraus fällen. Beide sind maßgeblich von ihren institutionellen Voraussetzungen und deren Methoden der Urteilsfindung her geprägt. Überdies sind Glaube und Theologie eines jeden Zeitalters durch vielfältige sprachliche und kulturelle Bedingungen geformt. Diese Voraussetzungen müssen Bischöfe und Theologie weitest möglich bedenken, soll ihre Brauchumskritik nicht eine Objektivität vorspiegeln, die ihr wegen der geschichtlichen Verfassung der Kirche prinzipiell versperrt ist.

Aus der Perspektive dogmatischer Theologie ergibt sich hieraus eine Reihe von Schlussfolgerungen. Drei Aspekte sollen im Folgenden hervorgehoben werden. Zunächst ist zu würdigen, dass

kirchliches Brauchtum auch – und vielleicht sogar wesentlich – eine Ausprägung des Laienapostolats darstellt. Sodann entspricht kirchliches Brauchtum in hohem Maße der inkarnatorischen Grundstruktur biblischen Offenbarungsverständnisses. Und schließlich besitzt kirchliches Brauchtum eine eminent theologische Bedeutung als Bezeugungsinstantz des Glaubens.

3. Kirchliches Brauchtum als Gestalt des Laienapostolats

Kirchliche Bräuche wurden meist nicht durch Kleriker etabliert, sondern durch die Initiative gläubiger Laien. Nicht selten war hierzu der Wunsch ausschlaggebend, sakramentale Handlungen auszudeuten. Dies zeigt sich besonders beim Ehesakrament (Deneke 1971; Richter 1989). Aber auch im Umfeld von Taufe, Firmung oder Priesterweihe gibt es ein reiches kirchliches Brauchtum, das wesentliche Aspekte des sakramentalen Geschehens ausdeutet, versinnbildet und vor allem in den lebensweltlichen Kontext einbezieht, auf den das Sakrament jeweils hingebunden ist.

Daneben findet sich ein reiches kirchliches Brauchtum losgelöst von den Sakramenten. Die Verehrung von Bildern oder Reliquien zählt ebenso dazu wie Wallfahrten zu Heiligengräbern oder Gnadenbildern. Diese können geradezu als „quasisakramentale Konkurrenz“ zu den kirchenoffiziellen Sakramentenfeiern interpretiert werden (Hartinger 1992) – auch wenn diese Konkurrenz wohl in den wenigsten Fällen unmittelbar beabsichtigt war. Denn meist waren es ja alles andere als Kirchenkritiker, die bestimmten Andachtsbildern eine heilkräftige oder wundertätige Wirkung zusprachen und sie auf diese Wei-

se als Quellen göttlicher Gnade verehrten. Faktisch aber stellten sie damit die betreffenden Andachtsbilder der sakramentalen Gnadenvermittlung durch den Klerus durchaus gleich.

Auch deshalb begegnete die Hierarchie der Verehrung von „Gnadenbildern“ durch das fromme Volk anfänglich meist mit großem Argwohn.

Obwohl Wallfahrten zu den „Gnadenorten“ in der Regel mit einer Eucharistiefeier am Zielort endeten, oblag ihre Leitung nicht selten engagierten Laien. Diese waren oft auch für die unterwegs gebeteten Litaneien oder Psalmen verantwortlich. Am Ziel von Wallfahrten entstanden jenseits von Lettner oder Chorschranken verschiedene Formen der Laienfrömmigkeit. Von ihnen hat vor allem das im Mittelalter entstandene Rosenkranzgebet bis heute überdauert (Frei/Bühler 2003).

Aus dogmatischer Perspektive lassen sich solche Formen kirchlichen Brauchtums als Ausdruck dessen würdigen, was die theologische Tradition „Glaubenssinn des Gottesvolkes“ (*sensus fidelium*) nennt (vgl. u.a. Wiederkehr 1994). Das Zweite Vatikanische Konzil sieht im Glaubenssinn (*sensus fidei*) einen Ausdruck der Teilhabe aller Getauften am prophetischen Amt Christi (LG 12). In Nr. 35 führt die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* aus, dass Christus „sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien“ ausübt. „Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus“. Letztendlich geht es dabei darum, dass „die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte.“

4. Die inkarnatorische Dimension kirchlichen Brauchtums

Indem kirchliches Brauchtum auf die „Heiligung des Alltags“ verweist, entspricht es in besonderem Maße der inkarnatorischen Grundstruktur der biblischen Offenbarung und des christlichen Glaubens.

Mit dem Begriff „inkarnatorische Grundstruktur“ ist – mindestens – ein Doppeltes gemeint. Zum einen ist der christliche Glaube nicht bloß ein intellektuelles „Für-wahr-Halten“ (*fides quae creditur*), sondern gelebte Praxis (*fides qua creditur*).¹ Zum anderen ist das, was kirchliche Tradition und Frömmigkeit traditionell „Gnade“ nennen, kein Geschehen, das sich bloß im Inneren des Menschen vollzieht. Sucht doch der Glaube immer nach Konkretionen in Raum und Zeit: in Werken der Liebe, aber auch in rituellen Vollzügen. Sinnenfälliger Ausdruck hierfür sind die Sakramente. Aber auch die Kirche in ihrer institutionell-amtlichen Gestalt kann als Konkretion des göttlichen Heilshandelns gelten (Menke 2012). Deshalb hat das Zweite Vatikanum die Kirche als Ganze „Sakrament“ nennen können: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Nach scholastischer Auffassung bezeichnet der Begriff „Sakrament“ das „sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Gnade“ (Auer 1980, 37-51). Das „Ursakrament“ aber ist Jesus Christus (Sammelroth 1963; Rahner 1968), denn in ihm wurden die Men-

schen der „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes“ ansichtig (vgl. Tit 3,4).

Die inkarnatorische Grundstruktur der göttlichen Offenbarung beschränkt sich keineswegs auf die Menschwerdung des Logos. Sie beginnt vielmehr heilsgeschichtlich mit der Berufung Abrahams und setzt sich fort in der Erwählung Israels. Nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu bleibt der dreifaltige Gott durch das Wirken seines Geistes in der Kirche den Menschen gegenwärtig.

Nach katholischem Verständnis hat dies zur Folge, dass die äußere Struktur der Kirche, ihre Ämter und Institutionen, aber auch ihr Recht (*ius*) und ihre Gebräuche (*mores*) dem Glauben nicht äußerlich sind. Über deren Gestalt mag man im Einzelnen streiten; dass aber die Kirche Jesu Christi wesentlich eine sichtbare Kirche ist, das ist katholische Grundüberzeugung. Sie stellt auf den verschiedenen Ebenen des ökumenischen Dialogs keine geringe Herausforderung für nichtkatholische Christen dar.

Entgegen der Kritik der Reformatoren hat die katholische Kirche auf dem Konzil von Trient (1545-63) nicht nur beispielsweise an der Transsubstantiationslehre, sondern auch am Reliquienkult, am Wallfahrtswesen und am kirchlichen Brauchtum festgehalten. In alledem hat das Konzil einen authentischen Ausdruck kirchlichen Lebens und katholischer Lehre erblickt. Dem reformatorischen Verständnis, wonach die Kirche Jesu Christi erst am jüngsten Tag offenbar wird², hat die nachtridentini-

2 Vgl. die vielzitierte Sentenz von Martin Luther in seiner Schrift gegen Erasmus von Rotterdam: „Abscondita est ecclesia, latent sancti“ („Verborgen ist die Kirche, die Heiligen sind unbekannt“ [De servo arbitrio [1525]: Weimarer Ausgabe 18, 652,23).

1 Vgl. zu dieser Unterscheidung Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, q.2, a.2.

sche katholische Theologie den Gedanken der Sichtbarkeit der Kirche entgegen gesetzt (Dantine 1988; Dietrich 1999). Dies betrifft auch das Verständnis der Sakramente. Es ist aus katholischer Perspektive eben nur die halbe Wahrheit, definiert man mit dem heiligen Augustinus ein Sakrament als „sichtbares Wort“. Zumindest bei Taufe und Eucharistie, aber auch bei der Krankensalbung sind die sichtbaren Elemente wesentlich für den sakramentalen Vollzug. Sie dienen nicht bloß der sinnenfälligen Veranschaulichung einer inneren Gnadenwirkung, sondern lassen die Zuwendung Gottes leibhaftig spürbar werden.

Vor geraumer Zeit hat der Kölner Dogmatiker Hans-Joachim Höhn (2002) in einem kleinen Buch von der „ästhetischen Kraft der Sakramente“ gesprochen. Sachgerecht wäre dieses Büchlein wohl um einen weitaus umfangreicheren Nachtrag zum kirchlichen Brauchtum zu erweitern. Denn wie die Sakramente, so setzt auch kirchliches Brauchtum den Glauben voraus, bestärkt ihn zugleich und bezeugt ihn – und dies alles in einer wesentlich „leibhaftigen“, d.h. inkarnatorischen Dimension.

Anders als manche protestantische Missionsbewegungen, die auf dem radikalen Neubeginn einer Bekehrung zum Christentum bestanden, haben katholische Missionare meist versucht, die Kulturen jener Menschen, die sie evangelisierten, aufzugreifen und nach Möglichkeit in das kirchliche Leben zu integrieren (Sievernich 2009). Unstrittig gab es folgenreiche Rückschläge – darunter etwa die negativen Entscheidungen, die das römische Lehramt in der Mitte des 18. Jahrhunderts im „Ritenstreit“ um die Integration des chinesischen Ahnenkultes in die katholische Liturgie fällt.

Diese Rückschläge stehen aber dem grundsätzlichen Bemühen christlicher Missionare nicht entgegen, die jeweilige Sprache, aber auch Sitten und Gebräuche für die kirchliche Verkündigung und womöglich sogar für die Feier der Liturgie fruchtbar werden zu lassen (Minamiki 1985; Mungello 1994).

Weil es beim kirchlichen Brauchtum vorrangig um die konkrete Lebenssituation einer Familie, einer Gemeinde oder auch eines Einzelnen geht, ist es ebenso unvermeidlich wie in vielfältiger Weise kulturell geprägt. Diese Prägung wird heutzutage keineswegs als Verirrung gebrandmarkt, sondern als Ausdruck der Inkulturation des Evangeliums gewürdigt. Das Zweite Vatikanum betont schon in seiner Liturgiekonstitution: Die Kirche „pflegt und fördert [...] das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker; was im Brauchtum der Völker nicht unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten ist, das wägt sie wohlwollend ab, und wenn sie kann, sucht sie es voll und ganz zu erhalten“ (SC 37).

Katholische Missionstheologen haben für die Anpassung des Christentums an die jeweils angetroffenen Kulturen in der Vergangenheit oft den Begriff „Akkommodation“ oder „Adaption“ gebraucht; protestantische Theologen hingegen sprachen von „Einwurzelung“. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil setzte sich in der katholischen Theologie der Begriff „Inkulturation“ durch. Die Inkulturation des Christentums bei den verschiedenen Völkern betrifft zuallererst die Sprache, aber auch die Kunst (Malerei, Musik, Architektur) sowie die sozialen Gewohnheiten und Rechtsnormen. Häufig geraten gerade diese in eine Spannung zum geltenden

Kirchenrecht – etwa mit Blick auf die afrikanischen Riten einer gestuften Eheschließung (Mulago Gwa Cikala 1991, 64-67).

Eine Kultur ist immer auch Ausdruck und Symbolisierung menschlicher Selbstverhältnisse. In ihr spiegeln sich die Fragen der Menschen nach Sinn und Unsinn, Heil und Unheil sowie nach der letzten Bestimmung des Lebens. Insofern Kulturen unausweichlich dem geschichtlichen Wandel unterliegen, ist die Vielfalt möglicher Formen in der von ihnen selbst beanspruchten Authentizität wahrzunehmen. Dabei ist die Beziehung zwischen kirchlicher Lehre und kultureller Gestalt des Glaubens unausweichlich spannungsvoll. Gerade so aber ist sie möglicherweise auch innovativ. Um die Angemessenheit einer Integration autochthoner Traditionen in die kirchliche Praxis muss in einem respektvollen Dialog um eine gemeinsame, aber doch zugleich immer auch vorläufige Perspektive gerungen werden. Letztendlich ist dies eine Konsequenz der eschatologischen Natur der Kirche, wie sie das Zweite Vatikanum mit der Metapher des „pilgernden Gottesvolkes“ veranschaulicht (LG 48-51; dazu Faber 2013).

5. Die theologische Dimension kirchlichen Brauchtums

Damit ist bereits der dritte Aspekt kirchlichen Brauchtums aus dogmatischer Perspektive berührt, nämlich dessen theologische Dimension. Denn für jedes Brauchtum ist es wesentlich, dass es in Gemeinschaft ausgeübt wird, sei es in der diachronen Gemeinschaft der Generationen, sei es in der synchronen Gemeinschaft der Zeitgenossen. Entsprechend ist auch kirchliches Brauchtum auf die Gemeinschaft der Glaubenden

ausgerichtet. In der Kirche findet kirchliches Brauchtum seinen sinnstiftenden Rahmen; die Gemeinschaft der Glaubenden wiederum wird durch das von ihr gepflegte Brauchtum bestärkt.

In dogmatischer Perspektive ist das kirchliche Brauchtum ebenso wie die sakramentale Praxis der Kirche Ausdruck und Selbstvollzug der *communio sanctorum*, der Gemeinschaft der Heiligen (Ratzinger 2012, 489). Dies kommt nicht nur im gemeinsamen Gebet oder auf Wallfahrten zum Ausdruck, sondern auch bei der Anrufung der Heiligen oder bei Fürbitten für Verstorbene. Die offizielle Kanonisierung vorbildlicher Christen durch das römische Lehramt setzt deren vorausgehende Verehrung in volksreligiösem Kontext geradezu zwingend voraus. Auch vom Ablass wäre in diesem Zusammenhang zu reden, insofern dieser trotz aller unstrittig mit seinem Verständnis heutzutage verbundenen Schwierigkeiten als eine Vollzugsgestalt kirchlicher Solidarität und Fürbitte interpretiert werden kann (Demel 2013, 21,29).

Papst Franziskus schätzt das kirchliche Brauchtum in besonderer Weise. Bereits in seiner Ansprache am „Tag der Bruderschaften und der Volksfrömmigkeit“ am 5. Mai 2013 betonte er: „Die Volksfrömmigkeit [...] ist ein Schatz, den die Kirche besitzt“. Sie sei eine Form der Spiritualität oder Mystik; als solche sei sie imstande, einen „Raum der Begegnung mit Jesus Christus“ zu öffnen. Dabei betont Franziskus den ekklesialen Aspekt der Volksfrömmigkeit, wenn er seinen Zuhörern einschärft: „Die Volksfrömmigkeit ist ein Weg, der zum Wesentlichen führt, wenn sie in der Kirche in tiefer Gemeinschaft mit euren Hirten gelebt wird.“ Auch in seiner Apostoli-

schen Exhortation *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013 widmet Franziskus mehrere Abschnitte der Volksfrömmigkeit. Diese, so der Papst, sei ein „authentischer Ausdruck des spontanen missionarischen Handelns des Gottesvolkes“ (EG 122). Gestalten der Volksfrömmigkeit deutet Franziskus als Ausdruck göttlichen Geistwirkens.

Zweifellos ist der vom Papst bevorzugte Begriff der „Volksfrömmigkeit“ nicht identisch mit dem, was „kirchliches Brauchtum“ meint, ist ihm aber doch semantisch benachbart. Der in der Forschung bisweilen überhaupt abgelehnte Begriff „Volksfrömmigkeit“ (Brückner 1998, 38) oder auch der alternative Begriff einer „popularen Religiosität“ (Ebertz/Schultheis 1986, Einleitung) betonen womöglich klarer als der Begriff „kirchlichen Brauchtums“ die existenzielle Dimension gläubiger Praxis.

Als Kardinal Jorge Bergoglio leitete der spätere Papst Franziskus die Redaktionskommission des Schlussdokuments der 5. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats, die 2007 in Aparecida zusammen trat. In diesem Dokument wird die Volksfrömmigkeit eine wahre „in der Kultur der Einfachen verkörperte Spiritualität“ genannt (Nr. 263). Sie drücke ihre Inhalte weniger begrifflich als vielmehr symbolisch aus. „Zu den Ausdrucksformen dieser Spiritualität zählen Patronatsfeste, Novenen, Rosenkranz und Kreuzweg (*via crucis*), Prozessionen, Tänze, religiöse Volkslieder, die Vorliebe für Heilige und Engel, Gelübde und Familiengebete. Die Wallfahrten heben wir besonders hervor: da ist das Volk Gottes auf dem Weg“ (Nr. 259).

„Im Dokument von Aparecida“, so der Papst in *Evangelii gaudium*, „werden die

Reichtümer beschrieben, die der Heilige Geist in der Volksfrömmigkeit mit seiner unentgeltlichen Initiative entfaltet“ (EG 124). „Sie ist nicht etwa ohne Inhalte, sondern sie entdeckt und drückt diese mehr auf symbolischem Wege als durch den Gebrauch des funktionellen Verstandes aus, und im Glaubensakt betont sie mehr das *credere in Deum* als das *credere Deum*.“ Wichtiger als die Inhalte des Glaubens (*fides quae*) ist demnach dessen Vollzug (*fides qua*) (Waldenfels 1985, 321; 2014, 130f).

Die christliche Volksfrömmigkeit deutet Franziskus als Frucht des Heiligen Geistes, der mit den autochthonen Kulturen eine Synthese eingegangen sei. Wie schon Benedikt XVI. brandmarkt Franziskus diese Synthese nicht als Relativismus, sondern würdigt sie als Schutzwall gegen eine zunehmende Säkularisierung aller Lebensbereiche. Deshalb zählt die Volksfrömmigkeit zur missionarischen Dimension der Kirche: „Tun wir dieser missionarischen Kraft keinen Zwang an und maßen wir uns nicht an, sie zu kontrollieren!“ (EG 124).

Mit diesem erstaunlichen Appell erinnert Franziskus unmissverständlich an die Grenzen des kirchlichen Lehramts. Begründet wird dies mit dem theologalen Stellenwert der Volksfrömmigkeit. Denn der theologisch-dogmatische Spitzensatz, auf den Franziskus in diesem Zusammenhang zusteuert, lautet: „Die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit haben vieles, das sie uns lehren können, und für den, der imstande ist, sie zu deuten, sind sie ein *theologischer Ort*“ (EG 126; vgl. Nr. 129).

Mit dem Begriff „theologischer Ort“ (*locus theologicus*) bezieht sich der Papst auf ein Kernstück theologischer Erkenntnislehre. Der Reformator Philipp

Melanchthon hat 1521 erstmalig von „Orten“ der Theologie gesprochen. Darunter versteht er – im Anschluss an die aristotelische *Topik* – die zentralen Themen der Glaubenslehre wie Gott, Gnade, Rechtfertigung und Sakramente. In der katholischen Reform werden die „theologischen Orte“ zu Bezeugungsinstanzen des Glaubens. Zu ihnen zählt der spanische Dominikanertheologe Melchior Cano natürlich die Bibel (*sacra scriptura*), aber auch die kirchliche Überlieferung (*traditio*). Beide sind die ursprünglichen Bezeugungsinstanzen der Offenbarung. Sie werden interpretiert durch Papst, Konzilien, Kirchenväter und Theologen. Hinzu kommen die menschliche Vernunft, die Philosophen und die geschichtliche Erfahrung (Kern/Niemann 1981, 49-53; Pottmeyer 1988, 132-136).

Alle diese verschiedenen Instanzen sind für Cano nicht eigentlich „Quellen“ des Glaubens. Das ist allein der dreifaltige Gott. Wohl aber sind sie Instanzen, die den Glauben zu verstehen suchen, ihn interpretieren und bezeugen. Konkret handelt es sich bei den „theologischen Orten“ um glaubende Menschen, nicht um abstrakte theologische Prinzipien (Körner 1994). Ihr Denken und Handeln erschließt den Glauben der Kirche, bezeugt ihn und lässt ihn praktisch werden.

Es ist diese Pragmatik des Glaubens, die im kirchlichen Brauchtum konkret wird. Natürlich gibt es auch andere Formen gläubiger Praxis – die tätige Nächstenliebe etwa oder das kontemplative Gebet. In der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums heißt es dazu, die Kirche führe „in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittle allen Geschlechtern alles, was

sie selber ist, alles, was sie glaubt“ (DV 8). In dieser Perspektive ist kirchliches Brauchtum eine unmittelbare Bezeugungsinanz des christlichen Glaubens – eben ein „theologischer Ort“.

Die Marienverehrung beispielsweise hat die theologische Reflexion Jahrhunderte lang maßgeblich befruchtet. Die beiden Dogmen der „immaculata conceptio“ und der „assumptio Mariae“ besiegeln diese Entwicklung in aller Vorläufigkeit, die dogmatischen Lehrformeln eigen ist (Greshake 2014). Lässt man sich überdies auf den – keineswegs unproblematischen – Gedanken ein, dass Strenge und Gerechtigkeit männliche und väterliche Eigenschaften sind, Milde und Barmherzigkeit hingegen weibliche und mütterliche, dann haben Theologie und Lehramt in den letzten Jahrzehnten Eigenschaften Gottes wiederentdeckt, die Jahrhunderte lang nirgendwo anders als im Kontext marianischer Frömmigkeit bewahrt worden sind. Nicht zuletzt hier wird deutlich, in welchem Maße marianisches Brauchtum als „locus theologicus“ gelten darf, als eine authentische Bezeugungsinanz christlichen Glaubens.

6. Ausblick

Mit Blick auf Volksfrömmigkeit und kirchliches Brauchtum würdigt die dogmatische Theologie beide Vollzugsgealten gelebten Glaubens als Bezeugungsinstanzen christlichen Glaubens. In ihnen erschließt sich der Glaube in seinen vielfältigen Dimensionen theologischem Verstehen und fordert dieses zu je neuer Reflexion heraus. Gerade wegen ihrer Kirchlichkeit aber haben sich Volksfrömmigkeit und kirchliches Brauchtum immer auch der Kritik der Theologie und dem Urteil des Lehramtes

auszusetzen. Die durchaus ambivalente Geschichte kirchlichen Brauchtums verdeutlicht, dass diese Forderung kein bloßer Ausdruck theologischen Dünkels oder lehramtlichen Machtstrebens ist. Völlig grundlos war Luthers Kritik am kirchlichen Brauchtum seiner Zeit ja keineswegs. Jede kritische Prüfung sollte freilich aus einer Haltung prinzipiellen Wohlwollens heraus erfolgen.

Literatur

- Auer, Johann (1980): *Allgemeine Sakramentenlehre und das Mysterium der Eucharistie*, Regensburg, 3. Aufl.
- Balthasar, Hans Urs von (1976): *Theodramatik*, Bd. II/1, Einsiedeln.
- Becker-Huberti, Manfred (2001): *Feiern – Feste – Jahreszeiten*. Freiburg.
- Benz, Wolfgang (2012): Das Anderl von Rinn, in: *Jüdische Kulturzeitschrift*, Heft 94 (9/2012).
- Brückner, Wolfgang (1998): Probleme der Frömmigkeitsforschung, in: *Dippold, Günter u.a. (Hg.): Verbindendes*. Würzburg, 21-40.
- Buttaroni, Susanna / Musiał, Stanisław (Hg.) (2003): *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Wien.
- Dantine, Wilhelm (1988): *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus*, in: *Andresen, Carl (Hg.): Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 2)*, Göttingen, 411-498.
- Demel, Sabine (2013): *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg.
- Deneke, Bernward (1971): *Hochzeit*, München.
- Dietrich, Thomas (1999): *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Paderborn.
- Ebertz, Michael N., Schultheis, Franz (Hg.) (1986): *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München.
- Faber, Eva-Maria (2013): *Volk Gottes*, in: *Delgado, Mariano, Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg.
- Frei, Urs-Beat, Bühler, Fredy (Hg.) (2003): *Der Rosenkranz. Andacht – Geschichte – Kunst*, Bern.
- Fuchs, Ottmar (2005): *Art. Volksfrömmigkeit/Volksreligion, III. Christentum, 1. Katholische Sicht*, in: *RGG 8*, Tübingen, 1173-1176.
- Greshake, Gisbert (2014): *Maria-Ecclesia*. Regensburg.
- Hartinger, Walter (1992): *Religion und Brauch*, Darmstadt.
- Heinz, Andreas (1989): *Bittprozessionen*, in: *Meurer, Wolfgang (Hg.): Volk Gottes auf dem Weg*. Mainz, 127-131.
- Höhn, Hans-Joachim (2002): *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg.
- Kern, Walter, Niemann, Franz-Josef (1982): *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie 4)*, Düsseldorf.
- Knop, Julia (2012): *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg.
- Knop, Julia (2013): *Lex orandi – lex credendi*, in: *Wahle, Stephan u.a. (Hg.): Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg, 269-302.
- Körner, Bernhard (1994): *Melchior Cano: De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz.
- Melanchthon, Philipp (1997): *Loci communes. 1521 (lateinisch – deutsch)*, Gütersloh, 2. Aufl.
- Menke, Karl-Heinz (2012): *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg.

Minamiki, George (1985): *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times*, Chicago (Il.).

Mulago Gwa Cikala, Vincent (1991) *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien*, Kinshasa.

Mungello, David E. (Hg.) (1994): *The Chinese rites controversy. Its history and meaning*, Nettetal.

Newman, John Henry (1986): *An essay in aid of a grammar of assent* (London 1870), Notre Dame (Ind.) u.a., 3. Aufl.

Peter, Peter (2009): *Die eucharistischen Flurprozessionen und Wettersegnen*, in: *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht (Vergessene Theologen 1)*, Berlin, 4. Aufl., 291-300.

Pottmeyer, Hermann Josef (1988): *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: hg. von Walter Kern u.a., Freiburg, 132-136.

Rahner, Karl (1968): *Kirche und Sakramente (Quaestiones disputatae 10)*, Freiburg, 3. Aufl.

Ratzinger, Joseph (2012): *Kritik an der Kirche. Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder*, in: *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Freiburg, 482–494.

Richter, Klemens (Hg.) (1989): *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? (Quaestiones disputatae 120)*, Freiburg.

Rousselot, Pierre (1963): *Die Augen des Glaubens (Christ heute 2)*, Einsiedeln.

Semmelroth, Otto (1963): *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt 2. Aufl.

Siebenrock, Roman (1996): *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systema-*

tisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (NSt 15), Sigmariningendorf.

Siebenrock, Roman (2012): *John Henry Newman: Essay in Aid of a Grammar of Assent*, in: *Danz, Christian (Hg.): Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait*, Darmstadt, 3. Aufl., 159-163.

Sievernich, Michael (2009): *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt.

Tolksdorf, Wilhelm (2000): *Analysis fidei. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjektes beim Glaubensakt in theologiegeschichtlichem Kontext (NSt 18)*, Frankfurt.

Tomberg, Markus (2002): *Glaubensgewißheit als Freiheitsgeschehen. Eine Relecture des Tractats „De analysi fidei“ (Ratio fidei 8)*, Regensburg.

Utz, Richard (2005): *Remembering Ritual Murder. The Anti-Semitic Blood Accusation Narrative in Medieval and Contemporary Cultural Memory*, in: *Eyolf Østrem (Hg.): Genre and Ritual. The Cultural Heritage of Medieval Rituals*, Kopenhagen, 145-162.

Waldenfels, Hans (1985): *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn.

Waldenfels, Hans (2014): *Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen*, Paderborn.

Wiederkehr, Dietrich (Hg.) (1994): *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts (Quaestiones disputatae 151)*, Freiburg.

zur Mühlen, Karl-Heinz (1973): *Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“ in der Theologie Luthers*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche 70*, 50-76.