

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit?

Abstract

Bei der Frage nach Ausdrucksformen des Christlichen in der gegenwärtigen Transformation der Volkskirche spielt die Volksfrömmigkeit eine zentrale Rolle. Eine Bestimmung dessen, was mit „Volkskirche“ und „Volksfrömmigkeit“ gemeint sein kann, führt zum Arbeitsbegriff einer „nachvolkskirchlichen Volksfrömmigkeit“. Ausgehend von einschlägigen Äußerungen von Papst Franziskus im Horizont der Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vaticanums und mit einem Seitenblick auf Entwicklungen in Frankreich ist zu fragen, inwiefern Kirche und Theologie dieses Locus theologicus gewahr und ihm gerecht werden können.

Popular piety plays a central role in determining what expressions Christian faith can assume in the current transformation of the “People's Church” (*Volkskirche*). Resolving what is meant by “People's Church” and “popular piety” leads to the creation of the working proposition of a “popular piety in the post-People's Church” (*nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit*). Based on relevant statements of Pope Francis concerning the People of God ecclesiology of Vatican II – and with a glance toward developments in France – this article asks how the Church and theology can understand and do justice to this locus theologicus.

Einleitung: Volk Gottes zwischen Volkskirche und Volksfrömmigkeit

Erleben wir gerade das Ende der Volkskirche? Was aber ist überhaupt gemeint mit „Volkskirche“? Und was könnte heißen, ihre Zeit sei vorüber? Im Folgenden soll die These entfaltet werden, dass die Kirche als „Volk Gottes“ immer „Volkskirche“ ist, allerdings künftig in unseren Breiten wohl in einer „nachvolkskirchlichen“ Form. Näherhin soll ausgehend von dieser paradoxen Formulierung gezeigt werden, wie ein zeitgemäßes Verständnis von „Volksfrömmigkeit“ das Potenzial transformierter und transformierender Aspekte von „Volkskirche“ zur Entfaltung bringen kann. Freilich gelten hier ähnliche Fragen: Was ist überhaupt gemeint mit „Volksfrömmigkeit“? Und was könnte heißen, sie habe Potenzial für die Kirche der Zukunft? Jenseits der letztlich nur heuristisch gebrauchten Begriffe „Volkskirche“ und „Volksfrömmigkeit“ geht es um die Fähigkeit des christlichen Glaubens, eine kulturprägend lebensrelevante „Frohe Botschaft“ für breitere Bevölkerungsschichten zu bleiben und zu werden – über eine „Elite von Laien“¹ hinaus und nicht zuletzt für jene, „die oft des Lichtes des Glau-

¹ Schreiben von Papst Franziskus an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, Kardinal Marc Ouellet, 19. März 2016, <http://go.wwu.de/hgfwp> (Stand: 22.5.2020).

bens beraubt sind, nicht wegen ihrer subjektiven Schuld, sondern weil sie am Rande unserer Pastoral stehen: eine Elitepastoral, die das Volk vergisst“².

Um zu klären, was mit „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“ gemeint ist und worin ihr Potenzial für Glaube und Gesellschaft besteht, werden zunächst Begriff und Sache der „Volkskirche“ und der „Volksfrömmigkeit“ betrachtet (2.). Sodann werden diese als Locus theologicus im Horizont konkreter Verortungen des Glaubens gefasst erörtert (3.). Abschließend wird gefragt, wie hierbei Konkretion und Universalität zusammen wirken (4.).

2. „Volkskirche“ – „Volksfrömmigkeit“ – „nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“

a. Begriff und Sache der Volkskirche

Der Begriff der Volkskirche ist evangelischen Ursprungs und geht auf Friedrich Schleiermacher zurück.³ In der protestantischen Theologie wird heute die Option seiner positiven Fortschreibung beherzt ergriffen.⁴ Katholischerseits wurde der Begriff erst nach dem II. Vatikanum leitend, näherhin in einer latenten oder grundsätzlichen Gegenüberstellung zur Gemeinde- oder Entscheidungskirche.⁵ Dabei ist die „deutsche“ Frage nach der Volkskirche auch in einem größeren internationalen soziohistorischen Kontext verortet, der durch Stichworte wie „Christenheit“⁶ oder „konstantinisches Christentum“⁷ markiert wird. Im Begriff „Volkskirche“ bündeln sich historische und soziologische, pastorale und ekklesiologische Faktoren, die in einer komplexen Wechselwirkung stehen und dem Begriff seine hier im Vordergrund stehende heuristische

² Papst Franziskus, Ansprache von Papst Franziskus an das Gericht der römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres, 29. Dezember 2019, <http://go.wwu.de/o54og> (Stand: 22.5.2020). Zur missionarischen Bedeutung der Vermeidung von Elitismus s. auch Papst Franziskus, Messaggio del Santo Padre Francesco alle Pontificie Opere Missionarie, 21. Mai 2020, <http://go.wwu.de/pqhb3> (Stand: 22.5.2020).

³ Andreas Leipold, *Volkskirche. Die Funktionalität einer spezifischen Ekklesiologie in Deutschland nach 1945* (Arbeiten zur Pastoraltheologie 13), Göttingen 1997, 11.

⁴ Bernd-Michael Haese – Uta Pohl-Patalong (Hg.), *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 7–15; Claudia Kohli Reichenbach – Matthias Krieg (Hg.), *Volkskirche und Kirchenvolk. Ein Zwischenhalt*, Zürich 2015; Jochen Cornelius-Bundschuh, *Warum wir auch zukünftig Volkskirche sein wollen*, in: *Konradsblatt* 103 (2019) 13, 15. Auf die evangelische und anglikanische (Stichwort „fresh expressions of Church“) Diskussion kann im Folgenden aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

⁵ Norbert Mette, *Art. Volkskirche. I. Katholisches Verständnis*, in: *LThK*, Bd. 10, ³2001, 862–863, 863.

⁶ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Quaestiones disputatae 141), Freiburg ⁶1998, 71.

⁷ Gianmaria Zamagni, *Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ und die Modelle aus der Geschichte für eine „Neue Christenheit“*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 2018.

Funktion zuweisen. Diese Faktoren sind zwar voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.

Mit Blick auf ein tatsächliches, vermeintliches oder gewünschtes „Ende der Volkskirche“ wäre im Rahmen einer (pastoral-)theologischen und (kirchen-)geschichtlichen Aufarbeitung⁸ zunächst zu fragen, welche Ausdrucksformen des Christlichen warum an ein Ende kamen bzw. kommen und generell wie sich deren Anfang und Ende auf der einen Seite zu Transformationen aller Art auf der anderen Seite verhalten.⁹ Hier wären auch unkonventionelle Fragestellungen notwendig, etwa ob bestimmte Dynamiken und Entwicklungen durch eine Art Selffulfilling Prophecy der Rede vom Ende der Volkskirche verstärkt wurden, insofern durch eine solche Redeweise gewollt oder ungewollt Menschen aus dem Blickfeld der pastoralen und theologischen Akteur*innen geraten konnten.¹⁰ Dies gilt gerade auch im Zusammenhang mit der erfolgten und unterbliebenen Rezeption des II. Vatikanums und der Würzburger Synode. Ergänzend wäre zu fragen, welche Wirkungen die Gegenstrategien (z. B. Entscheidungskirche, Gemeindeftheologie, Neuevangelisierung, neue geistliche Gemeinschaften) zeitigten. Viele Antwortelemente blieben hypothetisch, würden aber den Blick für weiterführende Fragen schärfen.

Selbst wenn das Ende der Volkskirche und die Art dieses Endes zweifelsfrei feststehen würden, hätte man mit einem vielgestaltigen Weiterwirken des „volkskirchlichen Erbes“¹¹ zu rechnen – nicht zuletzt familiengeschichtlich und medial. Hier ist z. B. zu denken an langfristig generierte Erwartungshaltungen z. B. im Bereich der Sakramenten- und Kasualienpastoral¹² oder bzgl. des Seelsorgepersonals¹³, aber auch an Ab-

⁸ Vgl. auch Andreas Henkelmann, Abschied von der Volkskirche – Thesen zu einer aktuellen Kirchendeutung in kirchenhistorischer Perspektive, in: *Lebendige Seelsorge* 70 (2019) 5, 352–356, hier 355f.

⁹ Entsprechende Leitfragen können nicht zuletzt aus früheren Zeitdiagnosen erarbeitet werden, vgl. z. B. Ulrich Ruh, Sekte oder Volkskirche? Zur Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland, in: *Salzkörner. Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft* 5 (1999) 5 (25. Oktober 1999), 10–11.

¹⁰ Ottmar Fuchs, Abschied von der Volkskirche? Was tun, wenn die Kirchen leerer werden?, in: *Das Prisma* 9 (1997), 6–12; Michael Welker, Das Ende der Volkskirche? Gestaltwandel der Kirche aus evangelischer Sicht, in: Klaus Hofmeister (Hg.), *Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Würzburg 1999, 60–73.

¹¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung*, 3., korrigierte Auflage 1996 (Die deutschen Bischöfe – Pastoral-Kommission 12), Bonn 1996, 14.

¹² Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*. 2., erweiterte Auflage (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Berlin 2006.

¹³ Das Bistum St. Gallen hat (auch deshalb?) die Bezeichnung der „Pastoralassistent*in“ in „Seelsorger*in“ verändert, vgl. Amtliche Verlautbarung, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 2/2019,

wehrhaltungen gegenüber kirchlichen Ansprüchen¹⁴ und diversen Vorurteilen, die sich mit der Missbrauchskrise radikalisiert haben. Das hier waltende „kulturelle Gedächtnis“¹⁵ bringt es mit sich, dass Erwartungs- wie Abwehrhaltungen durch die Rede vom erfolgten „Ende“ der Volkskirche ortlos zu werden drohen. Wenn etwa der Verweis auf die Chancen des Neuen verbunden wird mit der Forderung, erst einmal bisherige Denkmuster zu überwinden, erweisen sich nicht selten letztere ex negativo gerade durch die Notwendigkeit dieser Forderung als besonders leistungsfähig, ohne dass ihre Leistungsfähigkeit produktiv genutzt werden könnte. Wo aber vorhandene positive Konnotationen nicht ortlos werden, können sie Loci theologici sein – als Wegweiser und Anknüpfungspunkte für Transformationsprozesse, die nicht der Gefahr erliegen, das Kind mit dem Bade auszuschütten und eine Abwärtsspirale zu intensivieren, übrigens mitunter unter Zuhilfenahme von Strukturen, die man der Volkskirche verdankt. Für die negativen Konnotationen stellt sich die Frage entsprechend umgekehrt.

Anstatt nun mit der Rede vom „Ende“ der Volkskirche auch das „volkskirchliche Erbe“ brachliegen zu lassen – und damit faktisch anderen Kräften das Feld zu überlassen –, wäre z. B. besser zu reden von einer „Volkskirche im Wandel“¹⁶. Eine solche „überdachte Form der Volkskirche“¹⁷ wäre „in der Lebenswelt der Menschen vor Ort verankert“, fühlte „sich allen verantwortlich, die an einem Ort leben, und nicht nur den eigenen Verbündeten“ und könnte so „zu einer Fürsprecherin der sozialen und religiösen Bedürfnisse werden, die in einem Stadtteil bestehen“. Denn nur durch einen entschiedenen Verzicht auf einen Rückzug aus dem Gemeinwesen ist Kirche in diesem überhaupt – als „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) – wahrnehmbar und wirksam.¹⁸ Gerade von dieser Sakramentalität der Kirche als „Volk Gottes“ her sind Begriff und Sache der „Volkskirche“ stets neu zu füllen.

<http://go.wwu.de/kib4k> (Stand: 22.5.2020); vgl. auch die „Außensicht“ Barbara Just, „Eine zeitgemäße Figur“. Öffentlich-rechtliche Sender setzen auf den guten priesterlichen Seelsorger, in: Konradsblatt 103 (2019) 12, 27; aus evangelischer Perspektive Thomas Stahlberg, Professionelle Seelsorger und volkskirchliche Religionsbeamte. Narrative Perspektiven auf einen Berufsstand; in: Joachim Matthes (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000, 233–260.

¹⁴ Eindrücklich z. B. Rupert M. Scheule, Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert (Campus-Forschung 843), Frankfurt 2002.

¹⁵ Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München³2006.

¹⁶ Sakramentenpastoral (s. Anm. 11) 9.

¹⁷ Michael Hartmann, Stadt mit Gott?! Das ökumenische Kirchenprojekt im Freiburger „Vorzeige“-Stadtteil Vauban (Forum Religion und Sozialkultur. Abteilung B, 28), Münster 2014, 163. Dort auch die folgenden Zitate.

¹⁸ Im Anschluss an ebd., 165. Zur Sakramentalität vgl. Michael Quisinsky, Barmherzigkeit ist die Mission. Spiritualität des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Thomas Arnold – Michael Meyer (Hg.), Seht, da ist der Mensch. Und Gott? Herausforderungen missionarischer Spiritualität (Edition Weltkirche 1), Ostfildern 2019, 87–126, hier 97.100.111–115.

Zum Begriff „Volkskirche“ sind natürlich Alternativen denkbar, die freilich ebenso ihre jeweiligen Stärken und Schwächen haben. So kann etwa eine „Kirche im Volk“¹⁹ sich als Teil des Volkes begreifen, aber auch als Fremdkörper oder Parallelgesellschaft in diesem. Eine „Kirche des Volkes“²⁰ kann Offenheit für ein ganzes Volk anzielen, aber auch eine Gegenüberstellung zu denjenigen insinuieren, die man nicht als Teil des Volkes betrachtet. Eine „Kirche für das Volk“²¹ kann den Dienstcharakter der Kirche betonen, aber auch paternalistisch (bzw. maternalistisch) missverstanden werden.

Vor diesem Hintergrund möchte ich zu heuristischen Zwecken die Formulierung „nachvolkskirchliche Volkskirche“ ins Spiel bringen. Sie ist natürlich eher Problem-anzeige denn Lösungsansatz, hat aber den Vorteil, pastorale Zeitdiagnosen nicht frei von geschichtlichen Zusammenhängen zu treffen (die „Volkskirche“ wirkt eben „nach“) und bei der Entwicklung von ekklesiologischen Zukunftsperspektiven die genannten theologischen Ortlosigkeiten zu vermeiden. So könnte sie mit den Pfunden des Potenzials „volkskirchlichen Erbes“ wuchern (vgl. Mt 25,14–30 bzw. Lk 19,12–27) anstatt dieses zu vergraben oder zu verschleudern. Zu diesem Erbe gehört besonders auch die Volksfrömmigkeit, freilich in einer vielfach transformierten Form.

b. Begriff und Sache der Volksfrömmigkeit

Ähnlich wie der Begriff „Volkskirche“ bürgerte sich im deutschen Katholizismus ebenfalls im Nachgang zum Konzil der Begriff der „Volksfrömmigkeit“ ein, v. a. als Übersetzung von „popularis religiositas“.²² Auch bei den immer nur plural zu denkenden „Volksfrömmigkeiten“²³ kann der Begriff weniger eine „klar definierbare historische Realität“ umschreiben, sondern hat eine „heuristische Funktion“. Wie beim Begriff der „Volkskirche“ sind historische und soziologische, pastorale und theologische Aspekte zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.

Gerade nach dem Konzil („1968“) waren freilich „Volk“ und „Frömmigkeit“ dem Begriff wie der Sache nach einem gewaltigen Umbruch unterworfen. Dieser führte zu einer auch konflikthafter Vielfalt von Bedeutungskonstellationen innerhalb wie außerhalb der Kirche, was auch die heutige Analyse der entsprechenden Zusammen-

¹⁹ Wolfgang Bahr, Von der Volkskirche zur Kirche im Volk. Kirche und Religion in Österreich, in: Stimmen der Zeit 230 (2012) 1, 63–66.

²⁰ Ernst Leuninger, Eine Volkskirche auf dem Weg zu einer „Kirche des Volkes“? Neue Ansätze in der pastoralen Arbeit zusammen mit Laien, in: Jahrbuch Mission 29 (1997), 121–130.

²¹ Stephan Reimers, Wir sind keine Volkskirche mehr, wohl aber eine Kirche für das Volk, in: Jahrbuch Mission 29 (1997), 62–67.

²² Wolfgang Brückner, Art. Volksfrömmigkeit. I, in: LThK, Bd. 10, ³2001, 858f.

²³ Heribert Smolinsky, Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte, in: Hans-Georg Molitor – ders. (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (KLK 54), 1994, 9–16, hier 12f. Dort auch die folgenden Zitate.

hänge erschwert.²⁴ Wo im Umfeld des Konzils in einer gesellschaftlich bewegten Zeit bisherige Formen von „Volksfrömmigkeit“ als Ausdrucksformen des Christlichen überholt und obsolet erschienen, wurden sie mitunter in einer Weise abgeschafft, aufgrund derer die Gegner des Konzils dieses diskreditieren konnten. Nicht selten sind sie aber auch einfach eingeschlafen, weil sie nicht mehr „passend“²⁵ waren. In zunehmendem zeitlichem Abstand zum Konzil warfen die Transformationen und Neuerungen die Frage nach einer sensiblen Fortschreibung auf, zumal mehr und mehr der Glaube als solcher infrage gestellt wurde.²⁶ Mit den Veränderungen in den Formen ging auch eine Veränderung in der Terminologie von „Frömmigkeit“ zu „Spiritualität“ einher.²⁷ Die zugrundeliegende gesellschaftliche Transformation beinhaltete die schleichende Entkoppelung von Spiritualität, Kirche und Gottesglaube. Bilden sich heutzutage einerseits dies- und jenseits kirchlicher Verfasstheit vielfältigste spirituelle Haltungen und Praktiken mit christlicher Dichte,²⁸ so ist andererseits auch eine „Spiritualität ohne Gott“²⁹ salonfähig geworden.³⁰

Zwar stehen manche Konnotationen des Begriffs der „Volksfrömmigkeit“ ebenso wie manche ihrer Ausprägungen³¹ ihrem Potenzial im Weg, sodass es immer auch einer „Traditionskritik“ ganz eigener Art bedarf. Jenseits der Terminologie aber geht es um eine Ausdrucksweise des Christlichen, die sich an den religiösen Bedürfnissen der Menschen orientiert, dabei als „diskretes Christentum“³² bzw. „scheue Frömmigkeit“³³ aber Grenzen von Scham und Resonanzfähigkeit respektiert sowie besonders auch die advokatorische Funktion von Kirche und Theologie im Blick hat. Vor dem Hintergrund einer immer diffuser werdenden Individualisierung der „Spiritualität“ kann

²⁴ Dies zeigt nicht zuletzt die Liturgiereform, auf die hier nicht eigens eingegangen werden kann. Zur Rolle unterschiedlicher Generationen s. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: HThK.Vat II 2 (2004), 1–267, hier 36 – wie wäre dies mit Blick auf weitere Generationen fortzuschreiben?

²⁵ Vgl. Bernd Hillebrand, *Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral der Zeichen der Zeit* (zeitzeichen 36), Ostfildern 2015.

²⁶ Dafür sensibilisieren Zeitzeugenberichte, s. z. B. Katrin Gallegos Sánchez – Barbara Henze – Thomas Herkert – Michael Quisinsky (Hg.), *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog* (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg 2011; Regina Heyder – Gisela Muschiol (Hg.), *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien*, Münster 2018.

²⁷ Josef Sudbrack, Art. Spiritualität. I. Begriff, in: LThK, Bd. 9, ³2000, 852–853.

²⁸ Hubertus Lutterbach, *So prägt Religion unsere Mitmenschlichkeit. Aktuelle Initiativen gesellschaftlichen Engagements*, Kevelaer 2018.

²⁹ André Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008.

³⁰ Grundsätzlich auch Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt 2009.

³¹ Besonders die mit der Herausbildung eines „katholischen Milieus“ verbundenen, s. z. B. Gabriel, *Christentum* (s. Anm. 6) 95f. Zur „Volksreligiosität“ im Katholizismus s. ebd., 183.

³² Kristian Fechtner, *Diskretes Christentum. Die Volkskirche ermöglicht ihren Mitgliedern Distanz und Eigensinn*, in: *Zeitzeichen* 12 (2011), 22–24.

³³ Bernd Hillebrand, *Scheue Frömmigkeit*, in: *Geist und Leben* 89 (2016) 3, 235–244.

„Volksfrömmigkeit“ als heuristischer Begriff helfen, im weitesten Sinn gemeinschaftliche oder zumindest überindividuelle Ausdrucksformen des Christlichen zu bezeichnen.

Der (Arbeits-)Begriff der „nachvolkskirchlichen Volksfrömmigkeit“ zeigt demnach an, dass eine „nachvolkskirchliche Volkskirche“ bei aller multiplen Transformation im Feld des Religiösen und Spirituellen eine herausgehobene Rolle spielt, die auch eine gesellschaftliche Verantwortung beinhaltet.

2. „Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“:

Locus theologicus und Verortungen des Glaubens

Bei der Rede von einer „nachvolkskirchlichen Volksfrömmigkeit“ ist also weniger eine genaue Definition anvisiert, sondern die Eröffnung eines Problemhorizonts, der zugleich einen pluralen Locus theologicus darstellt. Dieser kann markiert werden durch eine Verschränkung der Aussagen zu „Volksfrömmigkeit“ (*piedad popular*) und „Volk Gottes“ bei Papst Franziskus einerseits und der auf den Begriff der „*religion populaire*“ (*popularis religiositas*) aufbauenden einschlägigen, hier allerdings nicht eigens darstellbaren Analysen des französischen Religionssoziologen Yann Raison du Cleuziou andererseits.

a. „Volksfrömmigkeit“ als theologischer Ort bei Papst Franziskus

Zwar ist der im Deutschen beheimatete Begriff der „Volkskirche“ bei Papst Franziskus nicht präsent. Umso umfassender ist seine Verschränkung eines allgemeinen Verständnisses von „Volk“ als „Schöpfer der eigenen Kultur und der Protagonist der eigenen Geschichte“ (EG 122) mit einem vom II. Vatikanum her profilierten Verständnis des Volkes Gottes (EG 114). Dieses nimmt „in den Völkern der Erde Gestalt an“ (EG 115), die mittels ihrer jeweiligen Kultur zu ihrer füreinander offenen Identität finden. In dieser fruchtbaren Spannung aus Einheit des Volkes Gottes in der Vielfalt der Völker der Erde ist Kirche „Ferment Gottes inmitten der Menschheit“ als „Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit [...], wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben“ (EG 114). In ebendieser Spannung ist das Volk Gottes auch insgesamt „heilig in Entsprechung zu dieser Salbung, die es ‚in credendo‘ unfehlbar macht. [...] Als Teil seines Geheimnisses der Liebe zur Menschheit begabt Gott die Gesamtheit der Gläubigen mit einem Instinkt des Glaubens – dem *sensus fidei* –, der ihnen hilft, das zu unterscheiden, was wirklich von Gott kommt. Die Gegenwart des Geistes gewährt den Christen eine gewisse Wesensgleichheit mit den göttlichen Wirklichkeiten und eine Weisheit, die ihnen erlaubt, diese intuitiv zu erfassen, obwohl sie nicht über die geeigneten Mittel verfügen, sie genau auszudrücken“ (EG 119).

Hier nun hat die Volksfrömmigkeit ihren Ort, die man auch „Volksspiritualität“ oder „Volksmystik“ (EG 124) nennen könne und die mittels individueller und gemeinschaftlicher Inhalte des Glaubens „mehr auf symbolischem Wege als durch den Gebrauch des Verstandes“ „entdeckt“ und „ausdrückt“ (EG 124). So kann man in der Volksfrömmigkeit „die Weise erfassen, in der der empfangene Glaube in einer Kultur Gestalt angenommen hat und ständig weitergegeben wird“ (EG 123). Ihre Formen evangelisieren Kirche und Gesellschaft gleichermaßen und sind deshalb „für den, der imstande ist, sie zu deuten, [...] ein theologischer Ort“ (EG 126). Als solcher steht dieser freilich im „topologischen“ Zusammenspiel anderer Orte und Andersorte,³⁴ die sich in der Dynamik der Katholizität „wechselseitig ent-grenzen“.³⁵

Dass der Papst insbesondere „traditionelle“ Formen als Beispiel aufführt (EG 125), darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es strukturanalog auch „moderne“ bzw. zeitgenössische Formen gibt bzw. geben sollte³⁶ – kurz: Ausdrucksweisen des Christlichen, die „passen“³⁷. So kann man auch das Dokument von Aparecida lesen, mit dem der Papst die Verbindung von Volksfrömmigkeit und Heiligem Geist belegt (EG 124), worin denn auch die Schnittmenge der Volksfrömmigkeit mit den „Zeichen der Zeit“ (GS 4) begründet liegt. In diesem Sinn ist eine zeitgenössische Volksfrömmigkeit zugleich Ergebnis und Voraussetzung gelungener Inkulturation (vgl. EG 126).³⁸

Aufgrund ihrer Bedeutung für das Volk Gottes wie für dasjenige Volk, in dessen Kultur sich der Glaube inkulturiert, führt die Volksfrömmigkeit als „hermeneutischer Schlüssel“³⁹ auch zu ekklesiologischen Grundfragen. Diese können hier nicht eigens behandelt werden.⁴⁰ Im Zusammenhang mit der Volksfrömmigkeit ist hier nur darauf zu verweisen, dass diese dem Papst zufolge nach dem Konzil „zu den wenigen Räumen“ gehörte, „wo das Volk (einschließlich seiner Hirten) und der Heilige Geist einander begegnen konnten ohne den Klerikalismus, der versucht, die Salbung Gottes an den

³⁴ Michael Quisinsky, Prolegomena einer Theologie als Lebenswissenschaft „auf der Grenze“. Papst Franziskus und die theologische Erkenntnislehre, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017) 2, 137–156, hier 141–143.

³⁵ Michael Quisinsky, „Katholisch“. Leben und Denken zwischen „De-finition“ und „Ent-Grenzung“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 70 (2019) 3, 239–253, bes. 247.

³⁶ Päpstliches Beispiel wäre hier der Valentinstag, vgl. *Amoris laetitia* 208.

³⁷ Grundlegungen und Beispiele bei Hillebrand, Schön und passend? (s. Anm. 25).

³⁸ Dazu auch Michael Quisinsky, In(sub)kulturation und Ex(sub)kulturation. Grenzen und Ent-Grenzungen von Kirche und Theologie in pluraler Gesellschaft, in: *Theologie der Gegenwart* 63 (2020) 2, 142–153.

³⁹ Schreiben von Papst Franziskus (s. Anm. 1).

⁴⁰ Stella Morra, Un popolo fedele tra i popoli: elementa di ecclesiologia fondamentale, in: Michelina Tenace (Hg.), *Dal chiodo al chiave. La teologia fondamentale di papa Francesco*, Vatikanstadt 2017, 73–85; Carlos Maria Galli, Die Ekklesiologie von Papst Franziskus. Die Gestalt des Volkes Gottes in missionarischer Konversion, in: Kurt Appel – Jakob Helmut Deitl (Hg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Freiburg 2016, 59–70.

Seinen zu kontrollieren und zu bremsen“⁴¹. So wirbt der oberste Kleriker Franziskus in seinem Einsatz gegen den Klerikalismus für „nichtklerikale Kleriker“⁴², und wendet sich zugleich, wie bereits eingangs angesprochen, gegen jedweden Elitismus: „Wir haben, ohne uns dessen bewusst zu sein, eine Elite von Laien hervorgebracht, in dem Glauben, dass nur jene engagierte Laien sind, die mit den Dingen ‚der Priester‘ befasst sind, und haben den Gläubigen vergessen, vernachlässigt, dessen Hoffnung oft im täglichen Kampf, den Glauben zu leben, schwindet.“⁴³

b. Volksfrömmigkeit und Verortungen des Glaubens – das Beispiel Frankreich

Hier treffen sich nun die Grundlegungen von Papst Franziskus und die Beobachtungen von Raison du Cleuziou. Allgemein beobachtet er, dass in Frankreich eine „um die überzeugtesten Katholiken herum erfolgende“ „Rekomposition der Pfarreien“ (gemeint ist die Bildung von Großpfarreien) dazu führt, „dass die Schwelle der Kompetenzen erhöht wird, die man haben muss, um sich dazu legitimiert zu fühlen, einen Ritus zu erbitten. Mit dem Priestermangel kann die Ausübung der klerikalen Macht, die darin besteht, die Grenze zwischen legitimen und illegitimen katholischen Praktiken zu ziehen, auf die engagiertesten Laien übergehen.“⁴⁴ Die „Rekomposition der Pfarreien“ könne „einen sektiererischen (im soziologischen Sinn), d.h. qualifizierte Virtuosen versammelnden, Katholizismus begünstigen“⁴⁵. Diverse Exklusionsmechanismen beschleunigen dabei die ungebremst fortschreitende Exkulturation des Christentums, insofern auf der einen Seite „die weniger überzeugten Katholiken als Fremde und Randständige doppelt gehemmt sind, was dazu führen kann, dass sie sich selbst zensieren und sich woandershin wenden“⁴⁶; auf der anderen Seite werden die zunehmend auf ein einziges Milieu beschränkten Gemeinden mehr und mehr von einer „tradismatischen“⁴⁷ Grundhaltung geprägt, die gerade nicht auf breitere Bevölkerungsschichten einladend wirkt, worin das Potenzial der Volksfrömmigkeit bestehen würde.

⁴¹ Schreiben von Papst Franziskus (s. Anm. 1).

⁴² Pilgerfahrt von Papst Franziskus nach Bozzolo (Diözese Cremona) und Barbiana (Diözese Florenz). Besuch des Grabes von Don Primo Mazzolari. Gedenkansprache des Heiligen Vaters. Apostel-Petrus-Kirche – Bozzolo (Cremona), Dienstag, 20. Juni 2017, <http://go.wwu.de/zzo9m> (Stand: 22.5.2020).

⁴³ Schreiben von Papst Franziskus (s. Anm. 1).

⁴⁴ Yann Raison du Cleuziou, Une revanche du catholicisme festif? Les rites catholiques sur le marché du rituel en France aujourd’hui, in: La Maison-Dieu, n° 283, 2016, 125–138, hier 130; s. auch Michael Quisinsky, Verortungen des Glaubens – à suivre? Die französischsprachige Diskussion um die Pfarrei geht weiter, in: Lebendige Seelsorge 68 (2017) 4, 275–281.

⁴⁵ Raison du Cleuziou, Une revanche (s. Anm. 44) 130; s. auch Danièle Hervieu-Léger, Mutations de la sociabilité catholique en France, in: Études, n° 4256, février 2019, 67–78, hier 67.

⁴⁶ Raison du Cleuziou, Une revanche (s. Anm. 44) 129.

⁴⁷ Henri Tincq, La grande peur des catholiques de France, Paris 2018, 87.

Hier zeigt sich in aller gebotenen Kürze eine ekklesiologische Herausforderung „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“, die anhand zweier Bilder verdeutlicht werden kann. Jorge Mario Kardinal Bergoglio erregte im Konklave 2013 Aufsehen mit dem Bild, wonach Jesus an die Kirchentüre klopfte – um aus der Kirche herauszukommen, woran er von denen, die in der Kirche sind, gehindert wird.⁴⁸ Jesus Christus bleibt gleichsam eingeschlossen. Die „religion populaire“ bringt Raison du Cleuziou ins Bild des früher in Ostfrankreich auftretenden Brauches, demzufolge das Innere der Kirchen „offiziell und ordentlich dekoriert“⁴⁹ war (mit Bildern aus dem Leben Jesu, Heiligenfiguren, Kreuzweg, Votivtafeln), während die von der Bevölkerung ohne Systematik an die Außenwände der Kirche angebrachten Bilder und Symbole von einer ebenso urwüchsigen wie vielgestaltigen Volksfrömmigkeit zeugen, in der sich unterschiedlichste Zeichen- und Interpretationszusammenhänge in je lebensgeschichtlich generierter Weise verbinden. Die Volksfrömmigkeit blieb gleichsam ausgeschlossen.

„Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ müsste inspiriert von der „pastorale d’engendrement“ just von „Passagen“⁵⁰ zwischen „Innen“ und „Außen“ (nicht nur des Kirchengebäudes) geprägt sein und benötigt dafür „passeurs“, die diese Passagen ermöglichen.⁵¹ Dazu bedarf es eines spezifischen Zueinanders von Taufe und Amt, bzw. allgemeiner gesprochen des Miteinanders von „einem“, „einigen“ und „allen“⁵². Insofern Ämter und Dienste – u. a. – helfen können und vielleicht auch müssen, alte und neue Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit „zu fördern und zu verstärken, um den Prozess der Inkulturation zu vertiefen, der niemals abgeschlossen ist“ (EG 126), wäre mit Eva-Maria Faber statt vom „Ende der Volkskirche“ von einer „notwendigen Differenzierung der Pastoral“⁵³ zu sprechen – auch, um professionelle Seel-Sorge nicht als Versorgungsdenken zu diskreditieren. Nebenbei bemerkt sollten nicht (französische)

⁴⁸ Vgl. <http://go.wwu.de/ikho1> (Stand: 22.5.2020).

⁴⁹ Yann Raison du Cleuziou, Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale. La controverse sur le catholicisme populaire, in: Archives de Sciences sociales des religions, n° 176, octobre-novembre 2016, 101–118, hier 116.

⁵⁰ Michael Quisinsky, Lebenschenkender Glaube. Eine pastorale Konzeption aus dem französischen Sprachraum, in: ders., Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l’Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d’)après Vatican II (Studia Oecumenica Friburgensia 68), Münster 2016, 419–428, bes. 422.

⁵¹ Ebd. Zu in der „pastorale d’engendrement“ noch unterbelichteten Fragen der Amtstheologie s. Henri-Jérôme Gagey, Les ressources de la foi, Paris 2015, 149.157.161.173–175.

⁵² Alain Faubert, „Tous“, „un“, „quelques-uns“. La présidence, expression de l’interdépendance entre pasteurs et Ecclesia, Quebec/Paris 2010, <http://go.wwu.de/h3ail> (Stand: 22.5.2020).

⁵³ Eva-Maria Faber, Ende der Volkskirche oder Differenzierung der Pastoral?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 179 (2011) 43, 681–683 bzw. in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen – Berlin – Essen – Hildesheim – Köln – Osnabrück 64 (2012), 35–38.

Inspirationen wie die der „pastorale d'engendrement“ gegen (deutsche) Institutionalisierung ausgespielt werden.⁵⁴

3. „Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ – konkret und universal

„Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ mit ihren Schwierigkeiten, aber auch mit ihren Ressourcen⁵⁵ prägt kirchliches Leben noch bzw. bereits in hohem Maße. Herausragendes Beispiel sind sicherlich die vielgestaltigen Praktiken der „Weihnachtschristen“⁵⁶, ob sie nun die Christmette oder das Kinderkrippenspiel mitfeiern oder beim offenen Weihnachtsliedersingen oder Turmblasen singen und lauschen. Ähnlich wären aber auch zu nennen z.B. Gottesdienste an „heimlichen Hochfesten“ wie Erntedank; gesellschaftlich eingebundene Patrozinien; ökumenische Gottesdienste an Stadtteilstetten; Segnungsfeiern aller Art (Fahrzeuge, Tiere, Wohnungen ...); Schulgottesdienste; Martinsfeste und Nikolausfeiern in Kindergärten und Schulen; Jugendkirchen; Nightfeverabende; Freiluftgottesdienste; Pilgertage oder -reisen; in gleicher Weise auch sozial und diakonisch akzentuierte Ereignisse wie Jugendlager, Sternsinger- oder die 72-Stunden-Aktion; Krankenbesuchsdienste; Einladung an die „Freunde von der Straße“; und schließlich auch die unmittelbar ins Kulturleben hineinreichenden Aktivitäten von Kinder- und Jugend- bzw. Kirchen- und Projektchören; Konzerten in Kirchen und Online-Communities; und nicht zuletzt auch ein nicht nur liturgisch kreativer Umgang mit weit über Kerngemeinden hinaus identitätsstiftenden Kirchengebäuden u.v.m. Solche alten oder neuen Formen „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“ (man könnte sie auch „refreshing expressions of faith“ nennen) sollten in einer Pastoral der Zukunft weniger denn je lästiges „Beiwerk“ zu einem „eigentlichen“ kirchlichen Leben sein, sondern (auch wenn es Arbeit macht bzw. routiniertes Arbeiten durchbricht) ekklesiologisches Kerngeschäft, und zwar deshalb, weil es jedwede Selbstbezüglichkeit durchkreuzt und darin Ausdruck der Zeichen- und Werkzeughaftigkeit der Kirche ist. Denn in diesen und anderen Ausdrucksformen „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“ geschieht „mehr“: Bei all diesen und vielen anderen Anlässen wird es vielen Beteiligten und sich Beigesellenden ermöglicht, „intuitiv“ (EG 119) mit dem Geheimnis des Glaubens in Berührung zu kommen und es zu leben, ohne dass

⁵⁴ So einen bestimmten deutschen Blick nach Frankreich exemplifizierend Tobias Kläden, *Pastorale Chancen der Säkularität*, in: Julia Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Spiritualität unter säkularen Bedingungen (Quaestiones disputatae 297)*, Freiburg 2019, 245–259, hier 255.

⁵⁵ Étienne Grieu, *Les ressources de la religiosité populaire*, in: *Études*, n° 4233, décembre 2016, 51–60.

⁵⁶ Jan Löffeld, *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral* (Erfurter theologische Studien 99), Würzburg 2011, 48.

dies immer eigens in einer Weise zum Ausdruck gebracht werden müsste, die womöglich „bald zu viel“⁵⁷ wird ...

In einer solchermaßen „gastfreundlichen“⁵⁸ Kirche führt die „nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ auch zur Frage nach der Feier der Sakramente als sprachlich-ritueller Verdichtungsformen, in der die biografische Einmaligkeit des Lebens mit dem kulturell-soziologisch eingebetteten Zeichenvorrat des Glaubens zusammenkommt. Gerade aufgrund der z.T. wenig übereinstimmenden Eigendynamiken von kirchlicher Binnensicht und gesellschaftlich-biografischer Außenwahrnehmung ist hier im Sinne des oben Gesagten die Gefahr des Ortloswerdens besonders groß. Nicht zuletzt eingedenk der bisweilen exkludierenden Wirkung bestimmter kasualien- und sakramentenpastoraler Zielsetzungen in „volkskirchlichen“ Zeiten wäre hier der *Locus theologicus* einer „nachvolkskirchlichen“ Seelsorge zu stärken, demzufolge „den Kasualienfrommen nicht nur die Gnade gegönnt wird“, sondern auch erkannt wird, „dass sie selbst eine Gnade für die Kirche und für die Gesellschaft sind“⁵⁹. Jegliches Gegeneinanderauspielen von „Volksfrömmigkeit“ und „Sakramenten“ würde sich so erübrigen.

Dies gilt analog auch für die Eucharistie, die ja „nicht [als] eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern [als] ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“ (EG 47) gefeiert wird. In diesem Sinn wäre anstelle einer gegenwärtig ganz unterschiedlich (und aus teils gegenläufigen Interessen) generierten Relativierung der Eucharistie und als Teil des Zusammenhangs von Inkulturationsfähigkeit der Eucharistie und Eucharistiefähigkeit der Inkulturation neu zu entdecken, dass kirchliches Leben just durch die regelmäßige (nach LG 26 ekklesiogenetische) Eucharistiefeier als „Quelle [!] und [!] Höhepunkt“ (LG 11) nicht eucharistiezentriert ist.⁶⁰ Vielmehr ermöglicht eine ihrem Wesen gemäße Relationalisierung der Eucharistie dem Volk Gottes in der Welt jenes Beziehungsgefüge, ohne das die je „in sich“ wertvollen Ausdrucksformen des Christlichen auf Dauer „für sich“ zu bleiben drohen.⁶¹ Umso mehr begründet und

⁵⁷ Hans-Joachim Höhn, *Generation Worship*. Notizen zur Mehr-Konferenz, in: *Herder Korrespondenz* 74 (2020) 2, 39–40, hier 39.

⁵⁸ Zum Motiv der Gastfreundschaft s. Christoph Theobald, *Christentum als Stil*. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg 2018, 58–61 u.ö.

⁵⁹ Ottmar Fuchs, *Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral*, in: Först – Kügler (Hg.), *Mehrheit* (s. Anm. 12) 151–188, hier 187.

⁶⁰ Dieser unsachgemäße Vorwurf an das Konzil scheint eine Art Wanderlogion zu werden, s. z. B. Markus Uhl, *Immer nur Messe? Fachtagung der Kirchenmusiker*, in: *Konradsblatt* 103 (2019) 11, 13.

⁶¹ Vgl. dazu Quisinsky, *In(sub)kulturation* (s. Anm. 38), hier 152, aber auch z. B. die Analysen im Umfeld der Amazonas-Synode oder die Konsequenzen der zunehmend flächendeckenden Verflüchtigung der Eucharistie in Frankreich (dazu bereits und immer noch François Wernert, *Le dimanche en dérouté. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3^e millénaire*. Préface de Mgr Albert Rouet, archevêque de Poitiers, Paris 2010). S. jetzt auch Paul M. Zulehner,

eröffnet in lebendigem Austausch mit Erfahrungen und Erkenntnissen der „nachvolkskirchlichen Volksfrömmigkeit“ die Eucharistie für die vielfältigen Beziehungen zwischen den vielgestaltigen Ausdrucksformen des Christlichen je konkret einen universalen Horizont „wechselseitiger Ent-Grenzung“⁶², „vereint“ sie doch „Himmel und Erde“ und „umfasst und durchdringt die ganze Schöpfung“ (LS 236).⁶³

Prof. Dr. Michael Quisinsky
Katholische Hochschule Freiburg
Karlstr. 63
79104 Freiburg im Breisgau
+49 (0) 761 200 15 54
michael.quisinsky(at)kh-freiburg(dot)de
https://www.kh-freiburg.de/de/contact/quisinsky-michael_841

Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020, Ostfildern 2020, 229–233.

⁶² S. Anm. 35.

⁶³ <http://go.wwu.de/zyrv2> (Stand: 22.5.2020); vgl. auch Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Band 2 (Cogitatio Fidei 261), Paris 2007, 1047.