

Stephan Schmid-Keiser, St. Niklausen

„Theopraxis“

II Anmerkungen zur Theopraxis – formuliert aus pastoralliturgischer Sicht – im Interesse lebensdienlicher Gottes-Dienst-Feiern

Frauen und Männer bringen heute ihre Suche nach Transzendenz – damit auch nach ‚lebendiger Gottheit‘ – erfahrbar durch liturgische Feiern zum Ausdruck. Meist wählen sie dabei innerhalb ihres christlichen Kontextes den Zugang unmittelbar aus ihrer lebenspraktischen Realität. Dies bedeutet nun für eine vorab männerzentrierte Spiritualität seit einigen Jahrzehnten eine fundamental neue Herausforderung, da diese sowohl ihren Gottes- wie auch den Kirchenbegriff, das Verständnis Jesu wie auch die Konfrontation mit seiner Botschaft anders und neu zu buchstabieren hat. Der hier folgende Beitrag sucht auf dem Hintergrund dieser Zusammenhänge einige Hinweise zum Begriff der „Theopraxis“ zu geben.

Für eine lebensdienliche Theologie

Der Feminismus unserer Zeit birgt eine Kraft in sich, die letztlich zu neuer Differenzierung in Philosophie und Theologie führen muss. Was in dieser Hinsicht von Frauen selbst angedacht wurde, will letztlich der gesamten Lebenswelt dienlich sein. Und auch das Fortschreiten männlich geprägter Theologie ist nicht mehr unabhängig davon zu realisieren oder es setzt sich dem Vorwurf aus, nicht lebensdienlich zu sein.

Dorothee Sölle (30.9.1929–27.4.2003) sprach stets lebenspraktisch in ihrem Nachdenken über Gott. In wenigen Zügen sei hier skizziert, worum es ihr – aber auch anderen theologischen Denkern – in ihrer Ausrichtung auf die so genannte „Theopraxis“ ging. Dorothee Sölle formulierte aus spezifischer Frauensicht:

„Das Leben selber ist von dieser Qualität, die wir Gott nennen, so durchdrungen, dass wir gar nicht umhin können, von ihr zu zehren und nach ihr zu hungern. Nur wissen wir das oft nicht, weil wir sprachunfähig gemacht worden sind. Wir wagen nicht, das, was in der Tat ‚Gotteserfahrung‘ genannt zu werden verdient, mit dem Gott der von Männern verwalteten Religion in Beziehung zu setzen. Sie haben so lange geredet, die Priester und Theologen, bis wir stumm wurden. Sie haben Gott in Bibel und Liturgie eingesperrt, statt Bibel und Liturgie als Brillen zum Verständnis unseres Alltags zu brauchen [. . .] Praesentia Dei – in der Fülle des Gott-Seins und in der Leere der Verlassenheit –, das sind Grunderfahrungen, die ohne Gottessprache stumm und hilflos bleiben, die wir dann nicht teilen können und die uns nicht verändern. Die Gottessprache macht uns sprachfähig, hilft uns beim Kommunizieren dessen, worauf es ankommt, und sie schafft in uns immer wieder ‚das neue Herz und einen neuen gewissen Geist‘ (Psalm 51,12).“¹

Zeit ihres Lebens suchte D. Sölle als Theologin und Brückenbauerin zur Literatur mittels der Sprache eine Nähe zur Wirklichkeit, welche heutiges Gott-Erleben und Gott-Denken zusammenbringt. Damit forderte sie zu einer anderen Art auf, „Transzendenz zu denken, sie

¹ D. SÖLLE, Feministische Suche nach den Namen Gottes. In: DIES., Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott. Hamburg 1992, 44–63, zit. 49.55.61f. Vgl. N. KLEIN, Weggefährtin im Glauben. Zum Gedenken an Dorothee Sölle (30.9.1929–27.4.2003). In: Orien. 67 (2003) 106–108.

nicht mehr in der Unabhängigkeit von allem und in der Herrschaft über alles andere zu verstehen, sondern eingebunden in das Gewebe des Lebens“.

Ähnliche Überlegungen sind jener Sicht von Frauen nicht fremd, die sich im Rahmen heutiger Liturgiewissenschaft äußert. Man erfährt dies aus einschlägigen Veröffentlichungen, im unmittelbaren Gedankenaustausch wie auch mitten in gottesdienstlichen Feiern von Frauen. Erst bruchstückhaft wird dabei in der gottesdienstlichen Wirklichkeit unseres Sprachraumes sichtbar, wie die neu gewonnene Frauen-Kultur und -Sprache sich etwa mit dem seit über drei Jahrzehnten erneuerten römisch-katholischen Gottesdienst näher aufeinander abstimmt oder gar in fruchtbare Verbindung zueinander tritt.²

Darum wird es in der Gegenwart immer notwendiger aufzuzeigen, was letztlich der Sinn von Liturgiefeiern ist – dass sich nämlich darin für die versammelten Frauen, Männer, Kinder und Jugendliche – mithin öfters auch für mehrere Generationen! – die Erfahrung einstellen kann: Gott kommt an, ereignet sich unter uns, bei uns, durch uns. Lasst uns ihn und ihre Kraft feiern! Sonntäglich steht zudem die Einladung an, über ausgewählte Schrifttexte aus jüdisch-christlichen Quellen zu schöpfen, um sich dem Anruf Gottes zu stellen und die lebendige Gottheit mitten im Leben zu feiern.

Bleibt darauf hinzuweisen, welche Folgen sich aus dem einmal gewählten Erfahrungszugang einstellen. Es geht um authentisches Liturgiefeiern und darum, einen Umgang mit Bibel und Liturgie zu finden, deren letzte Intention es ist, die ‚praesentia Dei‘ zur Sprache kommen zu lassen – sich also darauf einzustellen, dass die Gegenwart Gottes Raum gewinnt. Kommt in einer gottesdienstlichen Feier nicht zur Sprache, was ich hier zunächst als umfassend anwesende Wesenheit umschreibe, ist die Grundlage einer angemessenen Feier des christlichen Glaubens nicht oder nur kaum gegeben. Nun gehört es ebenso zum christlichen Gottesdienst, dass das zur Sprache kommen kann, was die sich versammelnden Menschen umtreibt: Ihr Suchen und Sehnen; ihr Bedürfnis nach Antworten – *auch aber nicht nur* in Verarbeitung von Schicksalsschlägen – und zugleich deren Suche nach Orientierung und Verankerung für das weitere Unterwegssein durch Alltag und Beruf. Genau darum folge ich hier nicht einem eng gefassten Liturgiebegriff, der sich definitorisch klar umreißen ließe; sich dadurch aber auch mancher Möglichkeit begibt, Freiräume zu zeitgemäßen Formen zu öffnen, welche das Beten und Feiern der Menschen unterstützen. Mit dem Gedanken aus einem der neueren Eucharistiegebete des römischen Ritus ist dies länger schon genügend ausgedrückt und bleibt eine jener Optionen, an welchem das Tun auch dieser Kirche immer wieder neu gemessen sein will. Im Hochgebet IV ‚Jesus, der Bruder aller‘, welches ursprünglich aus den 1970er-Jahren in der Schweiz (Synode 72) stammt, heißt die entsprechende Bitte: „*Mache deine Kirche zu einem Ort der Wahrheit und der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit, damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen.*“ Kirche, Ort der Theopraxis?

² Grundlegende Anstöße gaben die Beiträge aus: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990 (Pietas Liturgica 7). Ebenfalls T. BERGER, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. Stuttgart – Berlin – Köln 1993 (PThe 10). T. Berger führt motivierend weiter mit der Frage: Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi? Ein Blick auf den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen. In: FrauenGottesDienste. Modelle und Materialien. Bd. 1 Thema ‚Zeit‘. Hg. A. Knippenkötter – Ch. Voss-Goldstein. Ostfildern/Düsseldorf 1997, 62–72.

*Gottesdienste als Ausdrucks-Räume für mystische Sprache:
Vom theopraktischen Sinn gottesdienstlicher Feiern*

Die Frage brennt nicht nur kirchlichen Insidern auf der Zunge: Lassen sich Wirklichkeiten, wie sie Rituale und Gottesdienste, Gebete und Liturgien in unterschiedlichen Ausdrucksformen darstellen, überhaupt erfassen? Ist dies genuin und zu guter Letzt nur unter dem Modus mystischer Verstehensweise möglich? Wie denn anders kann auf der Ebene geistlicher Erfahrung transzendent Göttliches benannt werden? Auch dann, wenn über mehrere Sprachgrenzen hinweg daran gearbeitet werden soll, den christlichen Glauben in heutiger Zeit und Kultur zu verstehen? Selbst von zweisprachiger Herkunft sehe ich mich einem Denker wie Maurice Zundel nahe.³

Auf dem Hintergrund solchen Fragens muss gesagt sein: *Gott atmet eine größere Weite als wir sie denken!* Wer im Gottesdienst Gebete spricht, wird deshalb nicht darum herum kommen, die Sprache so auszurichten, dass sie sowohl im Alltag geerdet wird wie auch im biblischen Glaubensgut verortet bleibt. Der Sprache im Gottesdienst korrespondiert ein mystisch-religiöser Charakter in den jeweiligen rituell-kultischen Handlungen: Stille, Schweigen und längere Meditation zeugen davon. Dazu wenige Bemerkungen, die es für gottesdienstliches Feiern und Handeln mit zu bedenken gilt.⁴

Das Erwachen der Sehnsucht nach Mystik ist ernst zu nehmen, denn seit mehreren Jahrzehnten wächst dieses Verlangen nach mystisch-religiösem Ausdruck. Wir Menschen werden von Riten und Feiern begleitet, suchen darin unserer Erfahrung Ausdruck zu geben. Es fallen Äußerungen wie: „Ich gehöre dazu und bestimme ehrlich und gut mit, was mit mir und meiner Familie gehen und geschehen soll – auch religiös und nicht zuletzt dort, wo ich eine uns gemäße kirchliche Feierform vermissem.“ Was steht hinter diesem hohen Anspruch, der eigenen religiösen Erfahrung selbst bestimmten Ausdruck geben zu wollen, gar zu müssen? Es könnte dies das letzte Aufbäumen der freien Entscheidung sein, das den gegenwärtigen Menschen in seinem Ritual-Bedürfnis und darin dem Bedürfnis nach eigenem religiösen Erleben drängt, sich auf die ihm eingewurzelte eigene Wahrheit (Guardini) einzulassen. Und als verborgener Antrieb erscheint darin die Suche nach ursprünglicher Erfahrung und dem Erleben dessen, was allgemein als Mystik bezeichnet wird. Dies ist auch dort festzustellen, wo sich die Gewohnheiten von Institutionen wandeln und sich die Ehrlichkeit und Selbstbestimmung auch hinsichtlich der Feier von Sakramenten im kirchlichen Kontext radikal Gehör verschaffen. Man mag dies auch als radikale Introversion bezeichnen, die ihren Platz wie spiegelverkehrt aufgrund intensivster Extraversion in den Erfordernissen des Alltags und Berufslebens im Leben der Einzelnen und ihrer Gemeinschaften zurückverlangt.

³ Vgl. A. ODERMATT, Welchen Menschen und welchen Gott meinen wir? Der Westschweizer Theologe Maurice Zundel (1897–1975) und die schwierige Kommunikation zwischen französischem und deutschem Sprachraum. In: Kirche, Kultur, Kommunikation. FS P. Henrici. Hg. U. Fink – R. Zihlmann. Zürich 1998, 647–670.

⁴ Vgl. auch die theologisch-ästhetischen Thesen zur Sprache im Gottesdienst von B. KRANEMANN, „Am Rande des Verstummens . . .“. In: Gd 34 (2000) 89–91. Betr. den Quellen deutscher Mystik seit Jahren A. M. Haas. Vgl. Bibliographie zu Radio-Sendungen DRS 2 vom 22./27.12.1996 „Mystik – Formen einer Sinnsuche“ (Autor: H. Ruoss). Dann A. M. HAAS, Anfänge christlicher Introversion. In: Kirche, Kultur, Kommunikation (s. Anm. 3) 167–182. Impulse für pastorales Handeln in ähnlicher Richtung finden sich bei G. FUCHS, Deus semper minor. Auf der Suche nach dem roten Faden in Bibel und Liturgie. In: BiLi 60 (1987) 4–16.

Mystik heißt aber nicht gleich Mystik. Nicht die diffuse Art von „mystischen Erlebnissen“ ist hier angesprochen. Vielmehr sind unsere Gottesdienste angewiesen auf „eine Mystik, die den Durst nach realer Befreiung nicht im Meer des Unbewussten absaufen lässt“, wie dies drastisch genug Dorothee Sölle ausdrückt. Denn letzten Endes steht das Einswerden mit der Liebe im Mittelpunkt: „Die mystische Gewissheit, dass uns nichts von der Liebe Gottes trennen kann, wächst, indem wir selber eins mit der Liebe werden, als solche, die sich – in Freiheit und ohne Erfolgsgarantie – auf die Seite der Liebe stellen.“⁵

*Was aber ist dann Mystik?*⁶ In den Zeiten des frühen Christentums waren es die Väter und die Seelenkenner unter ihnen, die über Bibelworte nachsannen. Sie waren es, welche den verborgenen Sinn des biblischen Wortes als ‚*mystikos*‘ bezeichneten. Letztlich war damit Jesus aus Nazareth gemeint. *Mystisch* war demnach der im Sakrament verborgene Sinn und nachträglich allgemein der verborgene erfahrene Gott. Folglich bringt die sakramentale Erfahrung die Feiernden in Kontakt mit „der Gotteskraft unter sichtbarer Gestalt“ (J. Sudbrack). Damit kommt in der Erfahrung der Welt je wieder die Begegnung mit dem unverfügbar verborgenen Gott ins Spiel. Es ist jedoch immer der ganze Zusammenhang einer Existenz, welcher die spezifische Färbung einer mystischen Erfahrung ausmacht und in verschiedenen Glaubensrichtungen und Weltanschauungen an den Tag kommt. *Christliche Mystik* lässt dann in ihrer Mitte die „*cognitio experimentalis de Deo*“ erkennen. Erkenntnis Gottes durch Erfahrung nennen dies Thomas von Aquin und Bonaventura.⁷ In der mystischen Erfahrung zeigt sich der Gott der Offenbarung, der als dreifaltiger – Vater, Sohn und Geist – zu den Menschen spricht. Und dies auch in einer heutigen Liturgie, welche für das subjektive Miterleben einen offeneren Rahmen hat und gleichzeitig objektiv der Erfahrung dieser Dreifaltigkeit immer neue Räume offen hält. Dementsprechend üben die Menschen kraft ihrer Weltanschauung ebenfalls einen prägenden Einfluss aus auf das in Ritualen und religiösen Feiern Erfahrene. Der Bedarf nach authentischer religiöser Erfahrung ist deshalb nie von der Subjektivität der Einzelnen abzukoppeln. Ja es ist darüber hinaus geradezu wichtig für das Ganze der Feiern des Glaubens, dass sich in ihnen die Türen zu den verschiedenen Ebenen religiöser Erfahrung öffnen. Nach Karl Rahner sind dies die Selbst-Mystik, die kosmische Mystik und die Gottes-Mystik. Mit anderen Worten: Wo Mitfeiernde in einer Liturgie – durchaus auch selbstbewusst – Zeugnis darüber ablegen, was für sie und ihre eigene Geschichte (!) entscheidend ist, muss(t)en dies in der Folge liturgische Ordnungen mehr und genügend berücksichtigen. Wo eine Einheits-Erfahrung durch gemeinschaftlichen Tanz oder künstlerischen Ausdruck geschehen kann, soll dies in

⁵ SÖLLE (s. Anm. 1) 62.

⁶ J. SUDBRACK, Art. ‚Mystik‘. In: Wörterbuch der Mystik. Hg. P. Dinzelbacher. Stuttgart 1989, 367–370. Zur Thematik des Gebetes vgl. P. DYCKHOFF, Kosmisches Gebet. Einübung nach Origenes. München 1994. Zur Mystik als eigentlich *theopraktischem* Ausdrucksraum vgl. die anregenden Passagen bei H. R. SCHLETTE, Was bedeutet „die Frage nach Gott“ heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen. In: *Orien.* 63 (1999) 1. Teil: 50–53, hier: 52f, 2. Teil: 63–66. Aus bibeltheologischer Warte sehr wertvoll und kritisch K. BERGER, Das Verhältnis zwischen Spiritualität und Mystik. In: DERS., Was ist biblische Spiritualität? Gütersloh 2000, 228–241.

⁷ Vgl. SUDBRACK, ebd. und R. PANNIKAR, In: P. Lapide – R. Panikkar, Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch. München 1994, Abschnitt ‚Vorahnung vom verborgenen inwendigen Gott‘ (57–60) hier: 60. Im Blick auf kontemplative und mystische Sprache, die nicht zuletzt in eucharistischer Mitte verankert ist, bleibt das Lebensbild Charles de Foucaulds zu beachten. Dazu ausführlich J. AMSTUTZ, Beni-Abbès. Das Klösterchen von Charles de Foucauld. Modell der missionarischen Präsenz? In: *NZM* 50 (1994) 1–32 (1. Teil), 81–127 (2. Teil).

Gottesdiensten seinen angemessenen Platz finden. Schließlich: Wo die Erfahrung Raum greift, dass Transzendent-Göttliches ankommen kann, hat eine entsprechende Gestaltung gottesdienstlicher Feiern auch den sorgfältigen Umgang mit der Übung des Schweigens und der Stille zu pflegen. Atmosphärisch kann Letzteres jedem Gottesdienst nur gut tun.

So gesehen ist ein *rein abstraktes Gottesdienstverständnis* unserer Zeitsituation wenig angemessen. Seit mehreren Jahren kann nämlich festgestellt werden, dass sich im deutschen Sprachraum eine Form von Liturgiewissenschaft entwickelt hat, die gezwungen ist, überwiegend theologisch-systematisch zu arbeiten, anstatt sich verstärkt darauf auszurichten, auf die liturgische Versammlung der Menschen selber hinzudenken und damit letztlich das Feiern als Ausdruck des Glaubens heutiger Menschen angemessen zu ermöglichen. Ausnahmen bestätigen die Regel! Dies sei kritisch angemerkt, da sich im gegenwärtigen „Geschäft“ der Theologie mehr Engführungen auf spekulativ-abstrakte Denkschemata vorfinden als die systematische Verstärkung der Praxisorientierung – nicht ohne Folgen auf die gelegentlich mangelhaft vorhandene liturgische Kompetenz eines größeren Teils unter dem Seelsorgepersonal. Gleichwohl beklagt man tapfer seit Jahren das Fehlen ‚liturgischer Bildung‘. Damit wird es notwendig, vom gewandelten Spannungsverhältnis von Theorie und Praxis zu handeln. Im Anschluss an die Spitzensätze der Fundamentaltheologie von Johann Baptist Metz und in Anlehnung an Aloysius Pieris verwende ich hier den etwas unüblichen Begriff ‚*theopraktisch*‘. In erster Linie darum, weil insgesamt gottesdienstliches *Handeln und Feiern* Grundstein ist für eine *Orthopraxie* des gesamten christlichen Lebens, ganz im Sinne des konziliaren Redens von der Liturgie als „Höhepunkt“ (culmen) und „Quelle“ (fons) des gesamten kirchlichen Tuns (SC Nr.10). Eben dieses ist unabdingbar von der Liturgie geprägt. Das Handeln der Kirchen wird aus ihr gespeist, von diesem ‚roten Faden‘ inhärent mitgetragen. Dennoch sind Kirchen nie auf ihr gottesdienstliches Tun allein zu beschränken. Bleibt nämlich kirchliches Tun auf „Liturgisches“ eingeschränkt, erliegt es einem Trugschluss. Es erweist sich angesichts der Lebensexistenz Jesu und der kreativen Kraft des Geistes als nicht angemessen für die Kirchen selber und ihre Funktion in der Gesellschaft. Mit dem Begriff ‚*theopraktisch*‘ will darum ausgedrückt sein, dass sich eine Gottes-Dienst-Feier letztlich praktisch vollzieht, worin in jedem Falle – vermittelt durch mystisches Sprechen – die Gottes-, Geist- und Christus-Beziehung Mitte und Ursprung bleibt. Dabei ist ausdrücklich der Glaube an die lebendig machende Kraft des Pneuma der eigentliche *point of no return* für die Wiedergewinnung der *Glaubens-Würdigkeit* und der *Glaub-Würdigkeit* jeder kirchlichen Identität in Geschichte und Gesellschaft.⁸ Darum ist auch eine Pastoral-Liturgik bei aller Wissenschaftlichkeit eminent theopraktisch auszurichten. Ihre Primäraufgabe ist jene Theopraxie, welche es in der Ausbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern anzustreben gilt. Angezielt würde damit auch eine eigentlich *angewandte Theologie*, die sich der Entwicklung und Entfaltung positiv geprägter christlicher Identität verpflichtet sieht, welche durch das II. Vatikanum angestoßen wurde. Analog zur ‚angewandten Psychologie‘ ist diese Art Theologie auf praktische Umsetzung hin ausgerichtet. Denn letztlich kann auch das Feiern einer Liturgie nichts anderes als ein Ort dafür

⁸ Es geht wesentlich um eine „konkrete Pneumatologie“. Vgl. dazu G. FUCHS, „Wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte“ (Num 11,29) Der Glaube an den creator spiritus und die Kreativität in der Kirche. In: BiLi 62 (1989) 235–247. Die in der gegenwärtigen Kirchenstunde herrschende Ekklesiozentrik wird allzu sehr aus einem Christomonismus genährt, welcher der kreativen Kraft des Geistes wenig Raum lässt. Dies scheint mir der eigentliche Grund für den Reformstau in der katholischen Kirche und ihrer länger schon anhaltenden Verschließung auf innerkirchliche Probleme zu sein.

sein, wo der persönlichen und kollektiven Glaubensfindung eine Ausdrucksform gegeben ist. Dies scheint zwar eine recht banale Erkenntnis zu sein. Angesichts der Suche nach einer neuen Standortbestimmung für die Liturgiewissenschaft insgesamt aber ist eindringlich darauf hinzuweisen.⁹ Erst eine ausgesprochen *theopraktische* Intention gibt liturgisch-religiöser Bildung im Kontext zeitgenössischer Gesellschaften das nötige Fundament.

Alle Menschen sind vor Gott solidarische Subjekte (Johann Baptist Metz)

Johann Baptist Metz ist der Schöpfer einer bedeutenden praktischen Fundamentaltheologie, deren Grund-Impuls die mit viel Verve vorgetragene Aussage ist: Alle Menschen sind vor Gott solidarische Subjekte.¹⁰ Einige Spitzensätze dieser Theologie lassen sich auch nach einem Vierteljahrhundert in fruchtbare Nähe zur Realisierung liturgischer und nicht-liturgischer Glaubensvollzüge bringen. Unter dem *Stichwort Mystik(-Politik)* ging es J. B. Metz insgesamt um die „Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung“ (11). Aus sich selbst sei der christliche *Gottesgedanke* ein praktischer Gedanke (47). Gegen eine reine Ideen-Christologie wollte J. B. Metz das Narrativ-Praktische der Christologie und Soteriologie betonen (52). Praxis hat darum bei diesem Theologen eine pathische Verfassung, nicht nur als Handeln, sondern als „Leiden“ (54). Auch Jesu erster Blick galt elementar dem fremden Leid. Nicht zuletzt darum wählte Metz in jüngerer Zeit das Wort „Compassion“. Es gilt ihm als Schlüsselwort, welches das Christentum im globalen Pluralismus der Religionen und Kulturen eindeutig positioniert. Indirekt bestätigt Metz damit die Intention einer Theologie im Dialog mit der asiatischen Lebenswelt.¹¹ Er versteht das Moment der Compassion ausdrücklich als „Mitleidenschaftlichkeit“, „teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids“, „tätiges Eingedenken des Leids der andern“. Diese aktivisch umschriebene Einstellung lässt eindeutig schließen: Gott christlich zu denken, ist ein erfahrener Vollzug. Er trägt jene dramatische Grundfärbung, die von einer *theopraktischen Aus-*

⁹ Vgl. A. GERHARDS – A. ODENTHAL, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung. In: LJ 50 (2000) 41–53. Andrea GRILLO führt dann in der Frage der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis weiter: ‚Intellectus fidei‘ und ‚intellectus ritus‘. Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie. In: LJ 50 (2000) 143–165.

¹⁰ J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977 (= GGG) Im Folgenden Seitenverweise und eigene Hinweise durch Metz. Für einen ähnlichen Ansatz angewandter Theologie steht Reinhold BÄRENZ. Der Pastoraltheologe zeigt sich akzentuiert offen für *Mystik und Poesie*. Vgl. schon dessen Antrittsvorlesung 25. April 1996 in Luzern: Von der Frage „Wer ist Gott?“ zur Frage „Wo ist Gott?“ Ermutigung zu einer neuen Praxis in der Kirche. In: Jahresbericht der Hochschule Luzern 1995/96, 90–104. Vertieft in DERS., Frisches Brot. Seelsorge, die schmeckt. Freiburg 1998.

¹¹ J. B. METZ, Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen. Vortrag an der Thomas-Akademie der Theologischen Fakultät/Universität Luzern 25.01.2001. S. 5 des Manuskripts. Näher noch beim Dialog der Religionen befindet sich Aloysius PIERIS. Auch von ihm wird der Begriff „Theopraxis“ verwendet. Vgl. DERS., Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus. Aus d. Engl. übers. u. hrsg. von W. Siepen. Mainz 1989, 60 u. ö. Pieris will, „dass Theologen ihren Dialog mit christlichen Mönchen, die nachdrücklich am östlichen Ethos teilnehmen, wieder aufnehmen. Dies würde dazu beitragen, die Kluft zu schliessen zwischen Theologie und Theopraxis, zwischen Philosophie und Religion, zwischen Betrachtung über zeitgenössisches Denken und Teilnahme an zeitgenössischer Wirklichkeit, zwischen mönchischer Theologie, die ‚Gottes-Rede geboren aus der Gottes-Erfahrung‘ bedeutet, und wissenschaftlicher Theologie, die ‚Gottes-Rede zur Beurteilung von Erfahrung‘ ist, oder, wie die Buddhisten sagen würden, zwischen der Suche nach dem *Pfad* und der Suche nach der *Wahrheit*“ (60f).

richtung von Gottesdienst und Liturgie sprechen lässt. Genau dies zeigen die im Gottesdienst zur Sprache kommenden Glaubensgeschichten des Ersten und Zweiten Testaments, welche – in den Worten von Metz – „Geschichten der dramatischen Konstitution des Subjektseins der Menschen“ sind. „Menschen werden herausgerufen aus den Zwängen und Ängsten archaischer Gesellschaften. Sie sollen zu Subjekten einer neuen Geschichte werden. Die Bestimmungen ihres Subjektseins haben dynamischen Charakter: Angerufen werden in der Gefahr, Herausgerufen werden aus der Angst, Exodus, Umkehr, Erheben des Hauptes, Nachfolge [. . .]. Religion ist kein zusätzliches Phänomen, sondern ist am Aufbau des Subjektseins beteiligt“ (58). Schmerzlich genug erfahren dann Menschen in ihrer Geschichte und ihrem Handeln, wie die Dialektik von Subjekt und Objekt nicht verschwindet, sondern ausgetragen werden muss (62, Anm. 34).

Verknüpft mit diesen Einsichten gelangte Metz zu einem theologischen Begriff des Subjekt-Seins aller und zwar in kritischer Differenz zur reinen Utopie. Metz führte aus, dass die Utopien eines Subjektes dieses selbst ändern. Subjekte handeln – leiden dabei auch (!), um zu etwas zu gelangen, was für sie noch nicht ‚auszumachen‘, ja nur zu errahnen ist. Sie handeln damit auch genuin utopisch. Auf dem Weg praktischer Erfahrung also ändern sich auch die Vorstellungen und Bilder dessen, was noch nicht gesehen werden kann.

Menschen werden nun letztlich vor Gott Subjekte. Dieses Subjekt-Werden ist es, welches mit dem Namen „Gott“ konfrontiert. „Der Name Gott steht [. . .] dafür, dass die Utopie der Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten nicht reine Projektion ist, was sie freilich wäre, wenn nur Utopie wäre und kein Gott“ (64). Gleichzeitig diagnostizierte J. B. Metz einen „grassierenden Schwund an verinnerlichten, extrem belastbaren Glaubensüberzeugungen“ (66). Man mag noch heute solche Analyse teilen, gar noch radikaler urteilen – fragt sich nur, was hinsichtlich der „Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten“ schon nur im Fall einer Liturgiepastoral getan wurde und wird. Der Ansatz von Metz reklamierte unwiderruflich die mystisch-politische Doppelverfassung der Praxis des Glaubens, die sich nicht zuletzt auch im gemeinsamen Beten von Subjekten zeigen kann, welche sich zu Gottesdiensten und Liturgien versammeln. „Versuchsweise“ legte dann Metz eine ‚Definition‘ des Glaubens der Christen vor, welche mit ihrer Positivität die von mir gemeinte Auslegungs-Option *liturgischer Vollzüge als theopraktisch dimensionierte* stützt:

„Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.“ (70)

Für Metz war alsdann eine „Ausbildung kirchlicher Spiritualität als [. . .] Spiritualität befreiter Freiheit“ anzustreben, welche sich in der Ausbreitung gesellschaftskritischer Freiheit bezeuge und bewähre (82). Solcherart Spiritualität lasse sich „nicht auf eine reine Kulturfahrung einschränken“, gewinne hingegen an Macht, „wenn die Bereitschaft wächst, am Leiden anderer zu leiden; wenn sich die Menschen nicht nur über das ein Gewissen bilden, was sie anderen tun oder nicht tun, sondern auch über das, was sie unbekümmert zulassen, dass es anderen geschieht; wenn sie nicht nur – nach den Regeln des Tauschs – in Gleichgesinnten ihre ‚Brüder‘ sehen und alle anderen zur augenlosen Masse degradieren“ (83).

Die von Metz im weiteren Verlauf seiner praktischen Fundamentaltheologie verstärkt reklamierte ‚Orthopraxis‘¹² möchte ich in die Nähe der Gottesfrage überhaupt rücken. Ihr

¹² Vgl. die Passagen in J. B. Metz GGG 120–135: § 8 Kirche und Volk. Vom vergessenen Subjekt des Glaubens. Dieser Subjekt-Vergessenheit scheint neuerdings Karl LEHMANN in seiner Eröffnungsrede vor der Deutschen Bischofskonferenz am 20.09.1999 nicht zu entgehen: DERS., Gott ist

können sich alle Subjekte besonders durch ihr Mittragen im gottesdienstlichen *Handeln und Feiern* solidarisch stellen. Im Hier und Jetzt finden sie sich als Subjekte vor Gott und erfahren darin letztlich jenen theopraktisch-kreatorischen Impetus des Geistes, der sie über das liturgische Tun hinaus befähigt, in die Nachfolge Jesu zu *treten* und dies angemessen in Kirche und Gesellschaft zu *vertreten*.

Unmittelbar von diesen Subjekten tangiert sind auch *Theologen* – Seelsorger und Seelsorgerinnen. Ihre eigene und des Volkes religiöse Erfahrung nötigt sie, ihre Rolle radikaler Änderung zu unterziehen. Darum fragte J. B. Metz auch:

„Muss der Theologe nicht immer auch die Leute selber zur Sprache bringen? Hat er nicht kirchlicher Maieutiker des Volkes zu sein? Muss er nicht dafür einstehen, dass die Leute ‚dabeisein‘, ‚mitmachen‘ können, dass sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden? Und alles dies nicht etwa als bloße Aufklärungsarbeit, als Bildungs- und Informationshilfe, sondern um der Orthodoxie der Theologie willen? Kaum etwas nämlich braucht die Theologie m. E. mehr als die in den Symbolen und Erzählungen des Volkes sich niederschlagende religiöse Erfahrung. Nichts braucht sie mehr, wenn sie nicht an ihren eigenen Begriffen verhungern will, die so selten Ausdruck neuer religiöser Erfahrung sind und so oft bloß Begriffe früherer Erfahrungen reproduzieren“ (131).

Wenn es gilt, in unserer Zeit liturgische *und* nicht-liturgische Glaubensvollzüge *als theopraktische* zu erkennen, ist abschließend jenem Dreiklang Raum zu geben, für den der Name des Theologen J. B. Metz seit Jahrzehnten steht: Da die Glaubens-„Subjekte“ in ihrer „Praxis“ eine je durch sie akzentuierte „Geschichte“ in der sie umgebenden „Gesellschaft“ leben – was allein schon lebensgeschichtlich ein eindeutiger Prozess ist – sind die Kategorien von *Erinnern*, *Erzählen* und der *Solidarität* immer aufeinander angewiesen, bedingen einander wesentlich.¹³ Der Ausgangspunkt für jedes Subjekt ist die Erfahrung und Geschichte, welche die einzelnen Gläubigen – ob als Frau oder Mann – gemeinsam mit ihrem Gott *erinnern*, *erzählen* und in *solidarische* Beziehungen untereinander bringen. Wo denn anders als in liturgischen Glaubensvollzügen wird dies emotional erfasst und einsichtig erkannt werden können?

Unter diesem Licht erscheinen dann die liturgische *Doxologie* (Theopraxie/Mystik) und die theologische *Doxographie* als unauflöslich miteinander verschränkt. Diese Verflechtung lässt sich an folgendem Abschnitt der Gedanken von J. B. Metz erkennen – denen so genauerhin auch eine europäische Option der „Theopraxie“ nahe kommt:

„Lebensgeschichtliche Theologie erhebt ‚das Subjekt‘ ins dogmatische Bewusstsein der Theologie. Damit ist aber keineswegs einem neuen theologischen Subjektivismus das Wort geredet. ‚Subjekt‘ ist ja nicht eine beliebige, austauschbare Bestimmung. Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichte verstrickte und aus ihnen immer wieder sich neu identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben; heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen, heißt schließlich: theologische Doxographie und mystische Biographie zusammenbringen“ (196).

Darum lässt sich einer *Liturgiepastoral* für heute grundsätzlich ins Stammbuch schreiben: Weil alle Menschen vor Gott solidarische Subjekte sind, werden deren vielfältige und vieldeutigen Erfahrungen in Gottesdiensten und Liturgien ebenso ernst genommen werden

größer als der Mensch. Vom Suchen und Finden Gottes als zentralem Schlüssel für die Zukunft von Religion und Kirche im 21. Jahrhundert. Vor allem den letzten Abschnitt von: III. Gottesvorstellungen in neuen Religionen. Vgl. Den Text im Internet www.kath.de/bistum/mainz.

¹³ Ebd. 159–211: Teil III zu den Kategorien (Erinnerung, Erzählung und Solidarität). Besonders anregend bleibt der seinem Lehrer Karl Rahner gewidmete „Exkurs: Theologie als Biographie?“ (ebd.).

müssen wie die Worte der Verkündigung, die auf die Versammelten treffen. Oder anders gesagt:

Wenn Gott zur Sprache kommt, kommt seine Anwesenheit nicht unwesentlich über die versammelten Subjekte vermittelt zur Sprache. Was an Worten und kultischer Handlung ausgedrückt und vollzogen wird, ist für Menschen bestimmt, ist ihnen auszurichten und wird mit ihnen vollzogen – in ihre Erfahrungen, ihre Zeit und Gesellschaften hinein. Über die Köpfe der Menschen hinweg Liturgien und Rituale zu feiern, das wird damit unmöglich. Wird es dennoch lieblos getan, wird der Virus der Unglaubwürdigkeit, der Kälte und Starre mehr verbreitet als die Nähe zu einem Gott, der sich letztlich den Menschen jeder Zeit zuwenden will. So betrachtet hat die pastorale Situation vor Ort das letzte Wort, weil sich hier bewähren muss, was von Bibel und Tradition her auf die Menschen zugesagt sein will. Auch die Vorgaben der Liturgiegeschichte haben dahingehend interpretiert zu werden. Schließlich steht und fällt der christliche Glauben mit seiner Nähe zum Dasein der Menschen in ihrer je unterschiedlichen Situation.

In memoriam Arno Schilson († 29. März 2005)

Mit einiger Bestürzung und sehr berührt lese ich vom Hinschied von Professor Dr. Arno Schilson. Es ist ihm zu verdanken, dass sich die kulturwissenschaftliche Dimension innerhalb unseres weit gefächerten Faches in den vergangenen 10 Jahren mehr und mehr entfalten konnte. Die große Aufmerksamkeit, welche Schilson für das von ihm so benannte Medienreligiöse aufbrachte, und sich immer wieder durch hohen Anschluss an O. Casel und R. Guardini mit der Kerngestalt liturgischer Phänomene befasste – wird weiter gepflegt werden müssen. Dabei verdanken wir nicht wenig seiner spezifisch aktuellen Sicht von Gottesdienst. Denn ihm ging es im Blick auf die christliche Liturgie um einen vierfachen Mut:*

- *Mut zu sympathisch-kritischer Zeitgenossenschaft*
- *Mut zum schlichten und erlebnisnahen Ritual*
- *Mut zum Symbol und ästhetischer Inszenierung der Liturgie*
- *Mut zu liturgischer Rezeption der säkularen Religiosität.*

* A. SCHILSON, *Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult?* In: *Drama ‚Gottesdienst‘: zwischen Inszenierung und Kult.* Hg. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 13–76, 54ff.

Stephan Schmid-Keiser