

Ralph Sauer

Der göttliche Gott – der lebendige Mensch.

Die doppelte Treue als Leitmotiv der praktischen Theologie

A.

Kurz vor seinem Tode wurde der katholische Theologe und Jesuit Karl Rahner gefragt, was ihm am meisten Sorge bereite. Seine Antwort lautete: „Wenn Sie mich fragen, was ist denn meine größte Sorge, dann würde ich von einem theologischen Aspekt und von einer konkreten Erfahrung aus sagen: die Sorge, daß Gott angebetet und geliebt wird, daß die Kirche nicht in anderen Sorgen untergeht.“ Eine erstaunliche Antwort, wenn man bedenkt, daß sie aus dem Munde eines Wissenschaftlers stammt, der gemeinhin als Initiator der anthropologischen Wende der Theologie in der Neuzeit gilt, zumindest für den deutschsprachigen Raum, und dafür von bestimmten Kreisen in der Kirche heftig attackiert wurde.

Schon vor ihm hatte sein Ordensbruder A. Delp, der als Widerstandskämpfer und Mitglied des Kreissauer Kreises 1945 von den Nazis hingerichtet wurde, in einem Brief ähnliche Gedanken geäußert: „... das war der Sinn, den ich meinem Leben setzte, besser, der ihm gesetzt wurde: die Rühmung und Anbetung Gottes vermehren ...“¹

Schaut man sich auf diesem Hintergrund einmal die gegenwärtige religionspädagogische und pastoraltheologische Szenerie an, dann gewinnt man den Eindruck, daß die Religionspädagogen und Pastoraltheologen in „anderen Sorgen untergehen“. Ihr Interesse gilt vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich, dem bedrängten und geschädigten Menschen unserer Zeit, so daß dabei die Rühmung Gottes zurücktritt, wenn nicht ganz verstummt. Dieser Eindruck läßt sich u. a. an jüngsten Veröffentlichungen festmachen, in denen sich das gegenwärtige Gesicht der Religionspädagogik und Pastoraltheologie des deutschsprachigen Raumes widerspiegelt.

B.

1. In dem von H. G. Ziebertz und W. Simon 1995 herausgegebenen Buch „Bilanz der Religionspädagogik“ werden im letzten Kapitel verschiedene Lernorte des Glaubens dargestellt: die Familie, der Elementarbereich, der Religionsunterricht, die Hochschule, die Jugendarbeit, die Erwachsenenbildung und die Gemeindliche Katechese. Vergebens sucht man hier nach einem von alters her zentralen Lernort des Glaubens, dem gefeierten Gottesdienst. Allerdings wird hier der Spiritualität als Anleitung zur „Achtsamkeit“, d. h. dem Gebet und der Meditation, ein eigenes Kapitel gewidmet.²

¹ Brief vom 23.01.1945.

² Bilanz der Religionspädagogik. Herausgegeben von H.G. Ziebertz und W. Simon, Düsseldorf 1995.

2. Das gegenwärtige Standardwerk der Religionspädagogik aus der Feder von N. Mette, eine bewunderswerte, sich auf hohem Niveau bewegende Darstellung unserer Disziplin, die 1994 erschienen ist, spart ebenfalls bei der Aufzählung der Lernorte des Glaubens die Liturgie aus. Auf meine Nachfrage erhielt ich die Auskunft, er betrachte sie als eine Lerndimension, die also in allen Lernorten Beachtung finden müsse. Freilich findet auf den 277 Seiten der Monographie die Liturgie nur zwei Mal eine kurze Erwähnung, einmal nur als Adjektiv und in Klammern gesetzt, ansonsten wird Liturgie lediglich als Dankgebet für die geschenkte Freiheit verstanden. Das gleiche gilt für das Gebet, das nur zweimal Beachtung findet!³

Ist dies der Preis für eine religionspädagogische Handlungstheorie als Folge der anthropologischen Wende, die vornehmlich von der Sozialphilosophie J. Habermas' und ihrer theologischen Entfaltung durch H. Peukert inspiriert ist? Im Mittelpunkt steht hier der Mensch, weil das Ziel der religiösen Erziehung, so wie es A. Exeler formuliert hat, die Menschwerdung des Menschen unter dem An- und Zuspruch des Evangeliums ist. Es geht hier zentral um den heutigen Menschen in seiner Bedrohtheit und Beeinträchtigung in der Entfaltung seiner Kräfte und Möglichkeiten. Der handlungstheoretische Ansatz will dazu anleiten, „die bedrängenden Probleme menschlicher Praxis insgesamt in den Blick zu nehmen.“ (S. 234) Gott steht hier nicht im Mittelpunkt, er wird aber als Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit und zwischenmenschlicher Liebe erblickt, er steht auf der Seite der Armen und Unterdrückten und motiviert zum Freiheitskampf. Das immer wieder zitierte Arbeitspapier der Würzburger Synode „Das katechetische Wirken der Kirche“ hatte jedoch ausdrücklich betont, daß das „Gelingen des Lebens“ und „die Verherrlichung Gottes“ „nur zwei Aspekte ein- und derselben Sache sind“; leider wird dieser Passus meist nicht zitiert (Nr. 3. Aufgaben und Ziele).

3. Der Bamberger Pastoraltheologe O. Fuchs, der wie N. Mette zur sog. „Viererbande“ der Pastoraltheologen in Deutschland zählt, erblickt in der Liturgie lediglich eine Vollzugsweise und einen Vollzugsraum der Martyria (Verkündigung) und Diakonia, ja, er ordnet sie diesen beiden Grunddimensionen, welche die Sendung der Kirche charakterisieren, zu und unter.⁴ Die Martyria und Diakonia bilden für ihn die „Fundamentalkategorien kirchlicher Identität“, während dem Kult etwas Ambivalentes anhaftet. Wie anders dagegen hat das Mittelalter das Gotteslob eingeschätzt! Es hat in der Feier der Eucharistie das Zentrum kirchlichen Lebens erblickt. „L'église fait l'eucharistie“, heißt es in den „Meditations sur l'église“ (in den Betrachtungen über die Kirche) von H. de Lubac. Die Kirche ist erst dann Kirche, wenn sie die Eucharistie feiert. Hier hat sich in der Neuzeit eine entscheidende Akzentverlagerung vollzogen, die nicht ohne Folgen für das Selbstverständnis von

³ N. Mette, Religionspädagogik, Düsseldorf 1994.

⁴ O. Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 209ff.

Kirche sein kann. O. Fuchs kann hier durchaus als Sprachrohr der Mehrheit der deutschsprachigen Pastoraltheologen gelten, die der Diakonie einen eindeutigen Vorrang vor den anderen Lebensvollzügen der Kirche erteilen. Diese Ansicht findet ihren Niederschlag auch in der sog. Leitershofener Erklärung der deutschsprachigen Pastoraltheologen aus dem Jahre 1993, in der sie für eine diakonisch strukturierte Sozialpastoral plädieren.⁵

Dagegen hat das II. Vatikanische Konzil in der Treue zur kirchlichen Tradition die Liturgie als Gipfel bezeichnet, „dem das Tun der Kirche zustrebt“, und zugleich „als Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“. Aus diesen Worten hören wir einen Widerhall der mittelalterlichen Einschätzung vom Rang der Eucharistie.⁶

Man könnte noch weitere Indizien für den Ausfall der Theozentrik anführen, so z. B. die Beschränkung auf das Bitt- und Dankgebet in Kinder-, Familien- und Jugendgottesdiensten, die keine eigentliche Rühmung Gottes erkennen lassen. Der Grazer Liturgiewissenschaftler Philipp Harnoncourt, ein Bruder des berühmten Dirigenten Nikolaus Harnoncourt, bemerkt dazu: „Der sogenannte Horizontalismus, d. h. die vorrangige oder ausschließliche Zuwendung zur Welt und zum Menschen, hat die vertikale Orientierung der Christen, d. h. die Ausrichtung in die Tiefe und nach oben, auf Gott hin, verschluckt. Dienst am Fortschritt von Welt und Gesellschaft galt als Gottesdienst und Liebe zum Menschen ersetzte die Liebe zu Gott.“⁷

Bei der religionspädagogischen Behandlung der Gottesfrage fällt auf, wie eindimensional und undialektisch, ja spannungsarm von Gott gesprochen wird, von einer „Gottesbetörung“, wie sie A. Holl fordert, ist hier nichts zu spüren. Gott erscheint hier vornehmlich als der menschenfreundliche gütige Gott, der allzeit Licht und den Menschen zugewandt ist, der sie wie das israelitische Volk von der Unterdrückung befreit und auf der Seite der Armen steht. Gott wird zur Überwindung der Lebensangst, zur Stabilisierung des eigenen Ichs gebraucht, man bedient sich seiner, ohne ihm zu dienen. P. M. Zulehrer spricht von einem Gott der Menschen, der vom Menschen gebraucht und in ihren Dienst genommen wird. Er ist der vielbeschriebene Herrgott oder liebe Gott, der auf Menschenmaß reduziert wird, der passende Gott (J. B. Metz). Auch wenn zu Recht die Rede von Gott im menschlichen Lebensvollzug verankert sein (Korrelation) und die Relevanz dieser Rede für den Menschen aufgezeigt werden muß, so dürfen wir ihn dennoch nicht auf das gelingende menschliche Leben reduzieren. Paradigmatisch für diese Rede von Gott ist das weit verbreitete Buch von A. Biesinger „Kinder nicht um Gott betrügen“, das mittlerweile eine 5. Auflage erreicht hat.⁸ Hier plädiert er für den

⁵ Abgedruckt in: Orientierung 54 (1994), 17-19.

⁶ Vgl. Liturgiekonstitution, Art. 10.

⁷ Ph. Harnoncourt, „Herr, lehre uns beten“, in: Treue zu Gott – Treue zum Menschen, Festgabe zum 60. Geburtstag von E.J. Korherr, Graz 1988, 66.

⁸ A. Biesinger, Kinder nicht um Gott betrügen. Anstiftungen für Mütter und Väter, Freiburg/Basel/Wien ⁵1997.

liebenden Gott, der als der Freund der Kinder aufscheint und die Kinder in seine Arme nimmt und sie segnet. A. Döblin schreibt dagegen in seinem autobiographischen Bericht „Schicksalsreise“: „Ich vermag mir von Gott kein liebliches Bild zu machen. ... Einen filtrierte[n], 'lieben Gott' kann ich nicht akzeptieren.“⁹ Aber nicht nur A. Döblin, auch andere namhafte Schriftsteller seit der Jahrhundertwende wie Arno Holz, Bert Brecht, Inge Merkel und Günter Grass polemisieren gegen den „lieben Gott“; am bekanntesten ist die Auseinandersetzung zwischen dem Heimkehrer Beckmann und dem „lieben Gott“ in Borcherts Heimkehrerstück „Draußen vor der Tür“ geworden.¹⁰ Bezeichnenderweise fehlen in dem Buch von Biesinger ausführliche Ausführungen zur Leid- und Todesproblematik. Wie sollen die späteren Heranwachsenden aber mit dem Einbruch des Atheismus aufgrund der sie bedrängenden Leiderfahrungen fertig werden, wenn das Leid und das Dunkel in der Welt in der frühen Kindheit nicht zur Sprache gekommen ist. Werden hier nicht ungewollt die Weichen für einen späteren Enttäuschungsatheismus gestellt? Nun scheint dieses auf Menschenmaß reduzierte Gottesverständnis keineswegs ein neuzeitliches Phänomen zu sein, schon Meister Eckhart hat sich gegen eine Gottesvorstellung gewehrt, die Gott wie ein Nahrungsmittel gebraucht. Er schreibt: „Manche Menschen wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen. Sie wollen Gott lieben, mit denen sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um des äußeren Reichtums oder des inneren Trostes willen lieben. Die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.“

Nun soll nicht geleugnet werden, daß all die Eigenschaften, die heute gemeinhin Gott zugesprochen werden und die in der Verkündigung im Vordergrund stehen, durchaus legitime Aspekte Gottes aufzeigen, doch erschöpft sich das unsagbare Geheimnis Gottes keineswegs darin; denn er ist nicht nur der Nahe, uns allzeit Zugewandte, immer ist er auch zugleich auf eigentümliche Weise uns wieder entzogen und erscheint, fern zu sein. Eine Erfahrung, die viele Menschen heute machen und die M. Buber mit dem Begriff „Gottesfinsternis“ oder M. Heidegger mit dem Wort „Fehl Gottes“ umschrieben haben. „Gott ist der Herr im Himmel, das steht ganz fest, das glaub ich sehr ernst, nur ich möchte ihm einmal begegnen! Bitte helf mir!!!“ so lautet der Hilfeschrei eines ausländischen jugendlichen Berufsschülers an die Adresse seines Religionslehrers gerichtet.¹¹ Er steht für viele Junge und Alte, denen Gott noch etwas bedeutet, die aber unter seiner als bedrückend empfundenen Abwesenheit, seinem Schweigen leiden. H. Halbfas dagegen mutet schon Viertklässlern im Religionsunterricht die Begegnung mit Gott als dem „dunklen Licht“ zu, einen Ausdruck, den er der Mystik entlehnt hat. Er

⁹ A. Döblin, Schicksalsreise, Serie Pieper, Nr. 549, 1986, 88.

¹⁰ Vgl. P.K. Kurz, Gott in der modernen Literatur, München 1966, 68.

¹¹ Zitiert in: R. Schuster, Was sie glauben. Texte von Jugendlichen, Stuttgart 1984, 123.

begnügt sich nicht mit einer harmonisierenden, verharmlosenden Gottesrede, sondern will schon früh Schüler auf die Spannung im Gottesbild aufmerksam machen, die wir meist in der Verkündigung ausblenden.

C

1. Die Hinreise – der göttliche Gott

Wie könnte nun die „Hinreise“ aussehen?, um einen Buchtitel von D. Sölle aufzugreifen; in diesem Buch geht es der Autorin um den Weg nach innen und in die Tiefe der menschlichen Existenz mit Hilfe von Meditation und Versenkung, dabei läßt sie sich von der deutschen Mystik inspirieren. Sie macht uns hier mit einem anonymen Brief eines der größten Zeugen der Mystik in deutscher Sprache bekannt. Darin heißt es: „Lerne Gott lassen um Gott, den verborgenen Gott um den bloßen Gott ... Willst du Fische fangen, so lerne im Wasser waten; willst du Jesum sehen am Gestade, so lerne vorher im Meer versinken!, Mein Kind sei geduldig und laß Dich, dieweil man Dir Gott nicht aus dem Grunde deines Herzens gräbt. O tiefer Schatz, wie wirst du ausgegraben? ... O lichter Glanz, ... bloße Verborgenheit, ... du stilles Geschrei, dich kann niemand finden, der dich nicht zu lassen weiß. Laß dich, mein Kind, und danke Gott, der Dir solch eine Stätte gegeben hat.“¹² Beim Hören dieses Textes fällt auf, wie paradox von Gott hier gesprochen wird: „bloße Verborgenheit, stilles Geschrei, glanzvolle Dunkelheit“, eine für den Mystiker kennzeichnende Redeweise; nur so vermag er, sich dem unbegreiflichen göttlichen Geheimnis zu nähern. Gott ist also nicht nur „ein Licht, er ist zugleich auch ein Dunkler“, in dem aber gerade sein Licht leuchtet. Hier wird eine andere Sprache gesprochen, als es in der herkömmlichen Verkündigung weitgehend geschieht, auch in Religionsunterricht und Predigt. Diese geht nicht so glatt in unsere Ohren ein, an ihr reiben wir uns, sie läßt sich nicht vereinnahmen. Will der Mensch Anteil haben am göttlichen Leben, muß er sich lassen, muß er den „bloßen Gott“ um Gottes willen lassen, d. h. den Gott, der sich unseren Vorstellungen und Kategorien anpaßt, der im Koordinatensystem unseres Denkens aufgeht. Für Eckhart muß der Mensch alles lassen, selbst sein Wollen, sein Denken, ja sich selbst, will er Gottes teilhaftig werden, mit ihm eins sein. Er nennt diese Haltung „Gelassenheit“. Dazu muß er im Meer versinken, damit er, von allem Menschlichen gereinigt, in die göttliche Seligkeit eintreten kann. Auch der zentrale Begriff der Mystik, die „Versenkung“, hängt mit Sinken zusammen: „In deine Lieb versenken, will ich mich ganz und gar, mein Herz will ich dir schenken, und alles, was ich hab“, heißt es bei Angelus Silesius, einen anderen deutschen Mystiker aus dem 17. Jahrhundert, dem wir unter anderem den „Cherubinischen Wandersmann“ verdanken.

Ein anderer hilfreicher Wegbegleiter bei dieser Hinreise kann der verstorbene Freiburger Religionsphilosoph B. Welte sein, der mein Lehrer war und dem

¹² Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, hg. von W. Gell, Darmstadt 1987, 634f.

ich hier ein dankbares Gedächtnis bewahren möchte. In seiner Religionsphilosophie denkt er Gott an als das dunkle Geheimnis. Glauben heißt für ihn, sich gleichsam fallen zu lassen in den nie zu begreifenden Abgrund Gottes. Dazu bedarf es des Mutes zum Nichts, angesichts des Dunkels zu glauben. Der Mensch ist gefordert, sich bedingungslos auf jenes Geheimnis einzulassen und das heißt, das Äußerste anzunehmen aus Gottes Hand, nämlich das, was wir das Böse nennen müssen, und mit dem wir nie ganz zurecht kommen können. Welte überspringt beim Gang des Denkens nicht die menschlichen Sehnsüchte, Ängste und Fragen, sondern setzt gerade hier an und zeigt, daß der Mensch seine tiefste Sehnsucht nicht aus eigener Kraft und Mächtigkeit erfüllen kann, er muß sich überschreiten, er muß den Schritt des Glaubens wagen. Zugleich verschweigt er nicht, daß der Mensch vor diesem dunklen Geheimnis Gottes erschreckt und erschauert, aber zugleich auch wieder sich davon angezogen und beglückt fühlt. Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit des Theologen, auch die beschwerliche, ja manchmal bedrückende Seite des Gotteserlebnisses zu betonen; denn der Weg zu Gott verläuft nicht ohne Gefährdungen und bedrängende Nöte. Dazu gehört auch die Erfahrung des Nichts, die ein Signum unseres Zeitalters ist, dessen besonderer Zeuge Friedrich Nietzsche ist, der wichtigste prophetische Denker unserer Zeit (S. 38). Die Erfahrung des Nichts ist für Welte die eigentliche charakteristische Grunderfahrung unseres Zeitalters. Sie ist das Nichts, die sich entziehende Anwesenheit der unendlichen Macht Gottes. Gott ist das Licht des Nichts, was wie Dunkel und Nichts erscheint, lichtet sich und hellt sich auf. Welte bezieht sich hier auf die Worte des Philosophen Wilhelm Weischedel, die lauten:

„Im dunkeln Bechergrund
Erscheint das Nichts des Lichts.
Der Gottheit dunkler Schein
Ist so: Das Licht des Nichts.“¹³

Zu dieser entscheidenden Erfahrung muß der Mensch bereit sein, er darf sich ihr nicht verweigern, sonst würde er im Nihilismus verharren. Erwächst hier nicht eine Aufgabe für die Verkündigung, den Blick für die Erfahrung des Nichts zu schärfen, und in ihr, im Nichts, das verborgene Geheimnis Gottes aufleuchten zu lassen. Hier wird keine heile Welt dem Menschen vorgegaukelt, hier werden aber auch die Erfahrungen des heutigen Menschen ernstgenommen, zugleich aber auch aufgehellt und gelichtet. Auf diese Weise bleibt das Geheimnis des göttlichen Gottes gewahrt und er wird nicht zu einem Gott der Menschen, der vom Menschen in den Dienst genommen wird. Dieser

¹³ Zitiert nach: B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980, 54.

göttliche Gott hat in der Welt überall seine Spuren hinterlassen, die zu deuten unsere Aufgabe ist.

Von L. Bloy stammt die tiefsinnige Geschichte mit dem Titel: „Es ist unstreitbar, daß Gott nicht mehr existiert.“ Darin erzählt er von einer Zigeunerin, die sich mit ihrem neugeborenen Kind auf die Suche nach Gott macht, von dem sie hat reden hören. Sie befragt die Bäume, die Quellen, die Tiere und die Priester, denen sie begegnete und erhielt von diesen keine Antwort, nur ein mitleidiges Lächeln. Die Geschichte endet damit, daß die Frau auf Anraten eines „weisen Mandarins“ in eine geschlossene Anstalt eingewiesen wird. Bloys theozentrisches Problem lautet: „Schlicht und einfach das Geheimnis feststellen, die Gegenwart des Geheimnisses, all den Schwachköpfen und theologischen Schulmeistern zum Ärgernis, die behaupten, alles sei aufgeklärt.“ Seine Polemik richtet sich gegen Theologen, die im Namen der Aufklärung Gott zu einer Chiffre für Mitmenschlichkeit, für Humanismus erklären, wie es z. B. der evangelische Theologe H. Braun getan hat, der das Wort Gott durch Worte wie Liebe und Gerechtigkeit ersetzt. Dieses Anliegen vertritt auch D. Sölle, zumindest gilt dies für das Buch „Die Hinreise“ und für ihr damaliges Plädoyer für eine Gott-ist-tot-Theologie. In diesen Fällen sollte man besser auf die so schwer belastete und mißbrauchte Vokabel Gott verzichten, die mittlerweile einem inflationären Gebrauch ausgesetzt ist. Dagegen hat der Münchener Soziologe U. Beck, Verfasser des Bestsellers „Die Risikogesellschaft“ und „Kirchenvater“ vieler moderner Theologen, die „irdische Religion der Liebe“ propagiert, die er an die Stelle der traditionellen Gottesreligion setzen möchte.¹⁴ Eine solche Haltung ist konsequenter und ehrlicher.

2. Die Rückreise – der lebendige Mensch

Bei dem einen oder anderen Leser bzw. bei Leserinnen mag sich vielleicht der Verdacht regen, hier würde zum Rückzug in die Innerlichkeit und Beschaulichkeit aufgerufen, hier würde für eine weltflüchtige folgenlose Frömmigkeit votiert und damit der Diakonie als einem Lebensvollzug der Kirche eine Absage erteilt. Ein derartiger Verdacht ist nicht ganz unbegründet, immer wieder hat es in der Kirche Gruppen und Gemeinschaften gegeben, die zur Weltflucht und zum Rückzug aus der angeblich bösen Welt aufgerufen haben. Nicht wenige neue religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen neigen zu einer weltflüchtigen Spiritualität, hinter dem das diakonische Engagement bewußt zurücktritt. So wollen beispielsweise die in Paris entstandene „Jerusalemische Gemeinschaften“ „mitten in der Welt den Bruch mit ihr leben“. Diese Tendenz gilt aber nicht durchgängig für alle in der Kirche neu entstandenen Bewegungen. Die 1967 von dem Franzosen Jean Vanier ins Leben gerufene „Arche“ bemüht sich um Behinderte, mit denen die Mitglieder der Gemeinschaft zusammen leben und arbeiten. Die Ökumenische Bruder-

¹⁴ U. Beck/E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M 1990.

schaft von Taizé hat Kampf und Kontemplation auf ihre Fahnen geschrieben, auch wenn Gebet, Meditation und Anbetung das geistige Zentrum bilden, so setzen sie sich doch zugleich engagiert für soziale und politisch Benachteiligte in aller Welt ein. In letzter Zeit scheint sich allerdings das Schwergewicht zugunsten der Spiritualität verschoben zu haben, so daß die notwendige Balance in Gefahr gerät. Die Einheit von Hin- und Rückreise hat dagegen auf überzeugende Weise der frühere Erzbischof von Recife, Dom Helder Camara, vorgelebt. In aller Frühe erhob er sich von seiner einfachen Schlafstätte und verbrachte einige Stunden in Meditation und Gebet vor dem Allerheiligsten, ehe er die Eucharistie zelebrierte und anschließend sich seinen bischöflichen Pflichten widmete. Aus seiner intimen Zwiesprache mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen Gott erwuchs ihm die Kraft, trotz mehrfacher Todesdrohungen sich im Kampf für die Armen seiner Diözese einzusetzen und für sie Partei zu ergreifen. In Roger Schutz und Helder Camara dürfen wir zwei Hoffnungsgestalten der gegenwärtigen Christenheit erblicken, die ökumenische Ausstrahlung besitzen.

Auch der hl. Petrus erlag bei der Verklärung auf dem Berge Tabor der Versuchung, die Rückreise verweigern zu wollen, er wollte auf dem Berge Tabor drei Hütten bauen, um hier für immer Wurzeln zu schlagen, aber ein dauerhaftes Verweilen war ihm versagt. Er mußte mit den anderen Jüngern und mit Jesus den Berg wieder hinabsteigen, die Rückreise antreten; denn unten im Tal warteten Menschen auf ihn, denen er zu dienen hatte.

Wer sich dem Gott und Vater Jesu Christi vertrauensvoll anheimgegeben hat, wer in ihm eingewurzelt ist – das verstehen wir heute unter Mystik –, der muß sich dem Weg Jesu zu den Menschen anschließen; denn Jesu Leben und Lehre standen im Zeichen der doppelten Treue zum Vater und zu den Menschen. Jesus hat Anteil genommen an den Sorgen und Freuden der Menschen, er hat ihr Leben geteilt und sich auf die Seite der Kleinen, Schwachen und an den Rand Gedrängten gestellt. Durch Zeichenhandlungen hat er Gottes Option für die Armen unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: „Mich erbarmt des Volkes“, lautete seine Devise und danach hat er konsequent gehandelt. In der Gleichnisrede, die Matthäus überliefert hat, wird der Maßstab aufgezeigt, mit dem wir am Ende bei unserer Rechenschaftsablage gerichtet werden: Dem Hungrigen Essen geben, dem Durstigen zu trinken geben, die Fremden beherbergen, die Nackten bekleiden, die Kranken versorgen und die Gefangenen besuchen (Mt 25,35-37). „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 40f.) So ist der Kirche insgesamt die Proexistenz Jesu für die Menschen aufgetragen. A. Delp, dessen Stimme schon einmal erklang, und der den Sinn seines Lebens in der Rühmung und Anbetung Gottes erblickt hatte, hat sich in der Zeit zwischen seiner Verhaftung und Hinrichtung Gedanken über das künftige Schicksal der Kirche gemacht und dabei erschien ihm für die Zukunft der Kirche zweierlei entscheidend: die Überwindung der Spaltung der Christenheit und die Rückkehr der Kirche in die Diakonie. Er ist davon zutiefst überzeugt: „Es wird kein Mensch

an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutiggeschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen“. Damit meinte er „das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen. ... Das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verschwiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein, genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verschwiegenheit umgeben.“¹⁵ Seiner Überzeugung nach ist nur der Anbetende und nach Gottes Ordnung lebende Mensch frei und lebensfähig. Darum muß es uns gehen, daß der Mensch zum Leben gelangt und nicht vom Todesbazillus einer entfremdeten, auf Leistung und Konsum ausgerichteten Gesellschaft infiziert wird. Hier kann der christliche Glaube Gegenkräfte mobilisieren und den Todeskräften Einhalt gebieten, weil der Gott und Vater Jesu Christi ein Gott der Lebendigen ist und nicht der Toten, ein „Liebhaber des Lebens“ ist. Für den in seiner Würde bedrohten und in seiner Freiheit eingeschränkten Menschen muß der Christ sich einsetzen, weil das sich aus der Anbetung und Rühmung Gottes ergibt.

Unter einem Mystiker stellt man sich gemeinhin einen der Welt abhanden gekommenen, ganz der Versenkung hingegebenen Mensch vor, der für die Probleme der Menschen und der Natur keine Antenne mehr hat. Dies ist aber nur ein Zerrbild des wahrhaft mit Gott verbundenen Menschen, wie das Leben der großen Mystiker uns belehren kann. Sie alle haben im Orden verantwortliche Positionen eingenommen, sind herumgereist und haben sich um die Reform ihrer Klöster und der Kirche kämpferisch eingesetzt, denken wir nur an die große Theresia von Avila, an Hildegard von Bingen und Meister Eckhart. Letzterer hat die der Welt entrückte Mystik in den Alltag zurückgeholt, für ihn kann selbst beim Küchendienst das Eine-Notwendige geschehen. Die enge Verzahnung von Mystik und politischem und sozialem Engagement hat die Diözesansynode von Rottenburg/Stuttgart auf die prägnante Formel gebracht: „Je mystischer wir Christen sind, umso politischer werden wir sein!“ Zwischen beiden Polen muß das Leben des Christen sich bewegen, auch wenn der Primat der Mystik gilt, das eine schließt das andere nicht aus. Gleichwohl kann im Leben des einzelnen Christen der eine Pol stärker gewichtet und erfahren werden als der andere, doch darf der andere nie völlig aus den Augen verloren gehen. So verlangt das Brotbrechen der Eucharistie nach der brüderlichen Gemeinschaft im Alltag, das uns gebrochene Brot verlangt danach, daß wir es mit anderen teilen. Umgekehrt verflacht und verkümmert die Caritas, wenn sie nicht mit den Quellen verbunden bleibt. Viele praktische Theologen beider Konfessionen schließen sich heute der programmatischen Aussage D. Bonhoeffers an: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ O. Fuchs stellt so seinem Beitrag in der Zeitschrift „Concilium“ „Kirche für andere – Identität der Kirche durch Diakonie“,

¹⁵ A. Delp, *Im An*ge*?sicht des Todes*, Frankfurt/M 1958, 139ff.

diesen Ausspruch von Bonhoeffer gewissermaßen als Leitmotiv voran.¹⁶ Bei der Identitätsfrage der Kirche müssen wir uns jedoch vor Einseitigkeiten hüten, die in ihrer Radikalität andere Aspekte kirchlichen Selbstverständnisses verdunkeln. Daher möchte ich sie ergänzen: Kirche ist nur Kirche, wenn sie für Gott ist und vor Gott steht und ihn feiert. Beide Aussagen gehören für mich unlösbar zusammen. Zu Recht hat K. Rahner unterstrichen: „So sehr eine Gemeinde nicht nur eine Servicestation sein darf für die Befriedigung individualistischer Bedürfnisse der Frömmigkeit und der Heilssorge des einzelnen für sich selbst, sondern eine gesellschaftspolitische und gesellschaftskritische Verantwortung hat ..., so sehr darf eine wirklich christliche Gemeinde nicht nur ein gesellschaftspolitischer Zusammenschluß für die Gerechtigkeit in der Welt sein, sondern muß auch eine Gemeinde sein, die auf Gott ausgerichtet ist, eine Gemeinde der Anbetung Gottes, kurz eine Gemeinde des Gebetes.“¹⁷ Es muß uns hellhörig machen, daß im „Gemeinsamen Wort“ der evangelischen und katholischen Kirche „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ prononciert gesagt wird: „Das kirchliche Leben hat im Gottesdienst sein Zentrum. Im Gottesdienst empfängt die Kirche Gottes Gabe und antwortet mit Gebet, Bekenntnis und Lob. Diese Antwort ist vor allem Dank. Wer aus dem Dank lebt, kann die ganze Wirklichkeit als verdankt verstehen und darum mit größerer Zuversicht an die Aufgaben herangehen, die sich dem wirtschaftlichen und sozialen Handeln stellen. Gesellschaftliches Handeln der Christen verliert an Kraft, wenn es nicht mehr an das Beten und Feiern zurückgebunden ist.“

Wie diese beiden Aspekte miteinander verbunden werden können, zeigt anschaulich der Bericht von F. B. Schulte: „Die offene Tür – eine Option für die Anderen“ in dem von N. Mette und H. Steinkamp herausgegebenen und lesenswerten Buch „Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral“.¹⁸ Hier werden die Konzeptionen und die Leitideen der Häuser der Offenen Türen vorgestellt und biblisch begründet. Der Verfasser bekennt aber auch ganz offen: „Einfach ist es nicht mit der Option für die Anderen ... Wir spüren, daß wir weder uns selbst, noch den Anderen annehmen können, wenn nicht bereits ein Anderer uns angenommen hätte. In dieser Grenzerfahrung tut sich eine neue Option auf, eine Option für den ganz Anderen, für Gott.“ Im Sinne von A. Delp, wo in dem nach ihm benannten Haus in Brillon diese Erfahrungen gesammelt worden sind, prägt beides ihre Arbeit: Anbetung und Hingabe. „Die gemeinsame Gebeterfahrung der Mitarbeiter“ habe die OT-Arbeit qualitativ verändert. So treffen sich die Mitarbeiter regelmäßig zu

¹⁶ O. Fuchs, Kirche für andere – Identität der Kirche durch Diakonie, in: Concilium 24 (1988), 281-289.

¹⁷ K. Rahner, Über die Zukunft der Gemeinden, in: Schriften zur Theologie, XVI, Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, 160-177, hier 177.

¹⁸ F.B. Schulte, Die offene Tür – Eine Option für die Anderen, in: N. Mette/H. Steinkamp (Hg.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Mainz 1997, 145-158.

Gebetszeiten, um für ihre Arbeit, für ihr Dasein, für die andere Kraft zu schöpfen. Dabei tragen sie auch die jungen Menschen mit ihren Problemen vor Gott, den sie in ihrem pädagogischen Handeln als Verbündeten mitwirken lassen. So können sie zu „Zeugen der Menschenfreundlichkeit Gottes“ werden!

D. Konsequenzen für die Religionspädagogik und Pastoraltheologie

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der doppelten Treue für die Religionspädagogik und Pastoraltheologie?

1. Wenn die gegenwärtige Glaubens- und Kirchenkrise sich bei näherem Hinsehen als Gotteskrise erweist, wenn der Gottesglaube in den westlichen Kulturen immer mehr zu verdunsten droht und einem vagen, diffusen kosmischen Gefühl Platz macht, dann muß das Andenken Gottes in der praktischen Theologie an die erste Stelle ins Zentrum rücken. Gottdenken verstehe ich als andenkendes Denken, aus dem das Denken erwächst, als das radikale Sich-dem-Geheimnis-Anvertrauen, dem der Mensch sich verdankt. Wie dringlich sich diese Gewichtung der Gottesfrage in der Theologie insgesamt und insbesondere in der praktischen Theologie erweist, wird neuerdings durch eine großangelegte repräsentative Emnid-Jugendstudie aus dem Frühjahr 1996 unterstrichen: Danach sind nur noch 9,5 % der jungen Menschen vom christlichen Gottesbild überzeugt, dagegen vertreten 36,1 % ein kosmisches Gottesbild; sie verstehen unter Gott so etwas wie eine kosmische Unergie. Auf der anderen Seite „gibt es im Zeichen der radikalisierten, ihrer selbst nicht mehr sicheren Moderne da und dort auch eine neue philosophische Offenheit für so etwas wie einen 'göttlichen Gott' und damit für den lebendigen Gott der religiösen Überlieferung oder sogar den 'Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs', wie ihn Blaise Pascal zu Beginn der Neuzeit erfahren hat.“¹⁹

Angesichts der weit verbreiteten Gottesfinsternis, der Gottunfähigkeit des modernen Menschen können wir nicht mehr so unbekümmert von Gott sprechen, wie es immer noch im Religionsunterricht, Katechese und Predigt geschieht. Ein halbiertes Gottesbild, das Gott auf menschliche Bedürfnisse und Einsichten zurückschraubt, wird der gegenwärtigen Not nicht gerecht, es erweist sich als nicht tragfähig. Wir müssen den Mut haben, das Abgründige und Widerständige in Gott zur Sprache zu bringen, dabei kann die Beschäftigung mit dem Alten Testament und seinem Gottesbild uns eine große Hilfe sein; denn hier wird auf existentielle Weise mit Gott gerungen, was bis zur Anklage und Verwünschung der eigenen Geburt gehen kann.

Wir müssen den Menschen wieder Räume eröffnen, wo sie mit dem Geheimnis Gottes im Leben Erfahrungen machen können; satzhafte Aussagen über Gott im Stile von Katechismusantworten genügen nicht mehr. Sie erreichen den

¹⁹ U. Ruh, Auf dem Rückzug? In: Herder Korrespondenz 8 (51. Jg.), August 1997, 379-381, hier 381.

Tiefengrund menschlicher Existenz nicht, wir müssen vielmehr auf Entdeckungsreisen gehen, den „Spuren der Engel“ in unserem Leben und im Leben anderer nachgehen, dann kann uns vielleicht aufgehen, daß Gott immer schon da ist, ja dort ist, wo wir ihn oft gar nicht vermuten.

Dies alles setzt allerdings voraus, daß Religionslehrer und Prediger selbst echte Erfahrungen mit Gott und Jesus Christus gemacht haben und daraus leben. Denn der Gottesglaube kann nur personal erschlossen werden, durch gelebte Überzeugungen, an denen wir andere teilnehmen lassen. Dies meinte L. Wittgenstein, als er auf dem letzten von ihm hinterlassenen Zettel notierte: „Gott kannst Du nicht mit einem Anderen reden hören“, d. h. nicht aus der Distanz betrachten, „sondern nur, wenn du der Angeredete bist.“²⁰ Wiederholt hatte daher Karl Rahner auf die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie, einer Einweisung in das Geheimnis Gottes, hingewiesen. Darin müssen wir den suchenden und fragenden Menschen unserer Zeit einweisen. Mystagogen sind gefordert! Müßten nicht auch die angehenden Religionslehrer/innen mit dieser mystagogischen Kompetenz ausgestattet werden? Läßt dies aber der gegenwärtige Lehrbetrieb an einer wissenschaftlichen Hochschule überhaupt zu? Eine bedrückende Frage!

In der zeitgenössischen Literatur wird anders von Gott gesprochen als in den theologischen Handbüchern, ganz zu schweigen von den Katechismen herkömmlicher Art. Die Lektüre dieser Autoren ist keine leichte Kost, sie ist vielmehr schwer verdaulich. Es fällt auf, daß nicht wenige unter ihnen auf diese Weise ihre eigene christliche Erziehung verarbeiten wollen, indem sie sich vom Gott ihrer Kindheit distanzieren, ja oft wenden sie sich ganz von ihm ab. Statt den allmächtigen Gott zu loben, wird ihm bescheinigt, daß seine Schöpfung mißraten sei, so G. Grass in seinem „Meissner Tedeum“ als Persiflage auf den Ambrosianischen Lobgesang oder in Ernst Jandls Sprachspiel auf den Johannesprolog, in dem am Ende das Wort Gott ganz verschwindet. Diese Schriftsteller sind mit dem lieben und allmächtigen Gott aufgewachsen und geben ihm als Erwachsener den Laufpaß. Muß uns das nicht nachdenklich stimmen? Welche Konsequenzen hat das für die Theologie und die religiöse Erziehung?²¹

Wollen wir eine Gewichtung der Themenbereiche vornehmen, so würde das Gottdenken den ersten Platz einnehmen, an zweiter Stelle stünde die Frage nach dem Menschen und erst an dritter Stelle die Kirche. „Wir haben“, so schrieb Andrey Sinjawski im Sibirischen Gulag, „uns lange genug Gedanken über den Menschen gemacht, es wird Zeit, an Gott zu denken.“ Das Engagement der Kirche für Mensch und Welt bezieht seine Kraft aus ihrer Hingabe an den transzendenten Gott. Mit dieser Gewichtung ist aber nicht über die Frage entschieden, wie das konkrete Vorgehen in Religionsunterricht, Kate-

²⁰ L. Wittgenstein, Zettel, Oxford 1967, 124.

²¹ Vgl. L. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Mainz 1996, 132-142.

chese und Pastoral sich gestaltet. Sehr oft wird hier am Anfang die uneigen-nützige, selbstlose Zuwendung zum Menschen stehen, das Zeugnis ohne Worte, wie es Papst Paul VI. in Evangelii Nuntiandi beschrieben hat. Erst zu einem späteren Zeitpunkt kann und muß dann auch das ausdrückliche Zeugnis vom lebendigen Gott hinzutreten. Das kann zur Folge haben, daß wir auf weite Strecken auf theo-logische Aussagen und Begründungen verzichten müssen, weil der Resonanzboden dafür noch gar nicht bereitet ist. Dieser induktive Weg in Katechese, Religionsunterricht und Pastoral steht aber nicht im Widerspruch zu der oben vorgenommenen Reihenfolge der Sache nach, während zeitlich gesehen die Reihenfolge sich umkehren kann.

2. Bei diesem Bemühen um eine stärkere theozentrische Ausrichtung von Religionspädagogik und Pastoral kann die Beschäftigung mit der Philosophie bzw. Religionsphilosophie der praktischen Theologie eine wertvolle Hilfe leisten. Leider wird das Gespräch zwischen diesen beiden Disziplinen heute kaum oder gar nicht gepflegt. Ein negatives Beispiel dafür bietet die von Ziebertz und Simon herausgegebene „Bilanz der Religionspädagogik“, die eine Reihe von Bezugswissenschaften für die Religionspädagogik auflistet, z. B. die empirische Entwicklungspsychologie, die Pädagogik, die Religionswissenschaft und die Wissenschaftsforschung. Philosophie bzw. Religionsphilosophie finden hier jedoch keine Beachtung. Dabei bietet sich gerade für die Behandlung der zentralen Gottesfrage die spekulative Mystik Meister Eckharts, die eine negative Theologie nahelegt, oder die theologische Religionsphilosophie eines Bernhard Welte an, der ein Schüler Husserls und Heideggers war, aber auch mit der Philosophie des hl. Thomas auf vertrautem Fuße stand. Wem Meister Eckhart zu weit zurückliegt, der kann sich in das Denken Simone Weils vertiefen, die vom Judentum den Weg zum christlichen Glauben gefunden und Aktion und Kontemplation in ihrem Leben verbunden hat. Sie steht in der mystischen Tradition und hat in ihrem Hauptwerk „Schwerkraft und Gnade“ die Konzeption der „décréation“, der Entschöpfung entwickelt. Damit meint sie eine totale Entäußerung des Menschen bis hin zur Nicht-Existenz vor Gott. Nur Gott allein existiert. Sicher eine extreme Position, wie ihr ganzes Leben von Extremen gekennzeichnet war; Charles de Gaulle hat sie für verrückt erklärt. Nicht jeder wird zu einer solchen Entäußerung fähig und willens sein; gleichwohl lohnt sich die Beschäftigung mit ihrem Gedankengut.

Eine besondere Affinität sollte die Religionspädagogik zur dialogischen Philosophie des 20. Jahrhunderts entwickeln, für sie stehen Namen wie Martin Buber, Franz Rosenzweig und Ferdinand Ebner. Der Individualisierungstrend der Moderne erschwert es dem heutigen Menschen, Beziehungen einzugehen, die Gestalt des Singles und die hohe Zahl der Ehescheidungen sind dafür signifikante Beispiele. Wollen wir den heutigen Menschen wieder beziehungs-fähig machen und Erziehung verstehen wir heute vornehmlich als Beziehung (siehe die kommunikative Didaktik), dann müssen wir ihm aufzeigen, daß er

nur zu sich selbst kommen, eine eigene Identität (auch eine eigene konfessionelle Identität) nur entwickeln kann in der Begegnung mit dem Du und Wir. „Ich werde am Du“, lautete der Kernsatz der dialogischen Philosophie von Martin Buber. In den zwischenmenschlichen Begegnungen kann aber zugleich ein unvergänglicher Sinn aufleuchten. Bei Buber können wir lesen: „Die verlängerten Linien der Beziehung schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelter Du ist ein Durchblick zu ihm.“²²

Eine Radikalisierung hat die dialogische Philosophie durch die erste Philosophie des französischen jüdischen Philosophen Emanuel Levinas erfahren, der 1995 verstorben ist. Er hat eine Philosophie des Anderen entwickelt, derzufolge der Mensch nicht vom Ich, vom Subjekt, sondern vom Anderen her definiert wird. Ohne den Anderen, für den ich verantwortlich bin, kann ich nicht existieren. „Die Ich-Werdung geschieht in dieser Verantwortlichkeit für den anderen.“ Im Gesicht des Anderen leuchtet das Antlitz des ganz Anderen (Gottes) auf, der immer schon vorübergegangen ist, sich nicht festhalten und nicht begreifen läßt. Auch Levinas bedenkt die Fremdheit Gottes, der uns Theologen immer noch allzu vertraut erscheint. Hier bei Levinas begegnet uns ein neues Sprechen von Gott, der, wie einer seiner Buchtitel lautet, in das Denken einfällt. Er hat versucht, Gott als in der Gegenwart nicht Festzuhaltenden darzustellen, der aber zugleich immer wieder in die Gegenwart hereinbricht. Schon diese wenigen Hinweise lassen erkennen, wie fruchtbar der Beitrag des jüdischen Philosophen für die gegenwärtige praktische Theologie sein kann, die sich um eine neue Rede von Gott bemühen muß. Die Theologie bedarf der philosophischen Denkbemühungen um ihrer eigenen Selbstvergewisserung, sie kann sonst aber auch nicht im Gespräch mit anderen Disziplinen an der Hochschule von ihrer Hoffnung Rechenschaft ablegen.

3. Wenn, wie wir gesehen haben, der Rühmung und Anbetung Gottes in der Existenz des Christen eine so fundamentale Bedeutung zukommt, dann darf die Liturgie als Lernort des Glaubens keine marginale Rolle in der praktischen Theologie spielen; denn die Anbetung Gottes erfolgt in der Gemeinschaft der Glaubenden, in der Feier Gottes. Wenn Christen sich versammeln zum gemeinsamen Gotteslob, dann üben sie hier diesen Lobpreis ein. So ist der Gottesdienst eine herausgehobene Gebetsschule, dabei darf das Beten sich nicht im Bitten und Danken erschöpfen, wie es heute oft der Fall ist. Wollen wir etwas vom Glanz der göttlichen Liturgie verstehen oder ahnen, so können wir dies von unseren orthodoxen Glaubensbrüdern und -schwestern lernen, die sich nicht unter Zeitdruck stellen lassen und auch auf eine „Anbetung des Wortes“ wie bei uns oft verzichten. Für sie bilden Liturgie und Theologie eine Einheit, während bei uns beides getrennt nebeneinander besteht. Bedenklich muß uns allerdings stimmen, daß in den orthodoxen Kirchen die Diakonie fast völlig ausfällt, hier ist die unauflösbare Einheit von Liturgie und Diakonie aufgegeben. Diese aber ergibt sich aus der Einheit von Gottes- und Nächsten-

²² M. Buber, *Ich und Du*, Heidelberg 1954, 76.

liebe, auch wenn die Gottesliebe das tragende Fundament bleiben muß. Bei der Hinführung zu den liturgischen Vollzügen muß auf diesen Zusammenhang hingewiesen werden, noch mehr, er muß im Leben der Gemeinden deutlich hervortreten, sonst verliert das Gotteslob seine Glaubwürdigkeit; „denn in der Liturgie erfährt der Mensch“, wie O. Fuchs zu Recht unterstreicht, „die Diakonie Gottes, nämlich sein helfendes und befreiendes Handeln sich selbst gegenüber, das ihn befähigt, solche Diakonia auch an die Menschen weiterzugeben.“²³

Solange jedoch Religionspädagogen und Pastoraltheologen selbst ein distanziertes Verhältnis zum Gottesdienst haben, solange für sie der einseitige Primat der Diakonie besteht und der Liturgie nur eine dienende Rolle zugesprochen wird, dürfte sich hier kaum viel ändern. Muß es uns nicht zu denken geben, daß aufgrund einer mündlichen Aussage von R. Schlüter, Siegen, bei einer Befragung von angehenden katholischen Religionslehrern und Religionslehrerinnen an der Gesamthochschule/Universität Siegen 80 % erklärten, daß sie über keine gottesdienstliche Praxis verfügten. Gottlob hat eine Befragung in Vechta unter Lehramtsstudenten ein günstigeres Ergebnis zutage gefördert. Etwa drei Viertel der künftigen Religionslehrer/innen nehmen noch am gottesdienstlichen Leben teil. Dennoch, eine wachsende Distanz, auch unter Religionslehrern, zum Gottesdienst ist nicht zu übersehen. Hier müssen schon in der Ausbildung die Weichen gestellt werden, damit das Wort des hl. Benedikt in Erfüllung gehen kann: „Nichts darf dem Gottesdienst vorgezogen werden!“

E.

Ich möchte meine Ausführungen zur doppelten Treue als Leitmotiv für die praktische Theologie mit einer Legende aus dem asiatischen Raum beschließen:

„Einige Engel schauen dem Schöpfer bei seiner Schöpfung voller Interesse zu. Der erste Engel fragt: 'Wie machst du das?', der zweite: 'Warum machst du das?', der dritte: 'Was kostet das?', der vierte: 'Kann ich dir helfen?' Ein fünfter stellt im Augenblick keine Fragen, er erlebt, wie die Schöpfung ins Dasein gerufen wurde und stand dabei voller Staunen und Ehrfurcht.“

²³ O. Fuchs, Heilen und befreien, a.a.O., 210.