

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Versöhnung und Vergebung

Schwache Empirie?

Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes*

„I wanted the whole movie,
nothing left out.“¹

Das Volk Gottes ist ein ekklesiologischer „Inbegriff“² des Zweiten Vatikanischen Konzils – und zugleich stellt es auch eine der „großen Unbekannten“³ von Theologie und Kirche dar. Denn zu ihm gehören nicht nur die Priester und Laien der Kirche, sondern im Modus ihrer „Berufung“⁴ letztlich sogar alle Menschen. Es handelt sich um eine Größe mit unscharfen Rändern, da es unter der Verheißung eines universalen Heilswillens steht. Deshalb gibt es auch die Praktische Theologie als ethnologische „Selbstbeschreibung“⁵ des Volkes Gottes. Und deshalb wird diese häufig als Empirische Theologie betrieben. Diese zielt auf ein Einspeisen von zumeist überhörten Stimmen einer kontextuellen „Leutetheologie“⁶ in den Diskurs, das ein *Empowerment* des

* Für ihre konstruktiven Rückmeldungen auf diesen Beitrag danke ich Ottmar Fuchs und Klaus Kießling sowie der Empirie-Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Innsbruck – insbesondere Martina Kraml, Anni Findl-Ludescher und Johannes Panhofer.

¹ Tom Wolfe (zit. nach Hannes Haas, *Fiktion, Fakt & Fake? Geschichte, Merkmale und Protagonisten des New Journalism in den USA*, in: Joan Kristin Bleicher – Bernhard Pörksen [Hg.], *Grenzgänger. Formen des New Journalism*, Wiesbaden 2004, 43–73, hier 48).

² Vgl. Elmar Klinger, *Auseinandersetzungen um das Konzil. Communio und Volk Gottes*, in: Klaus Wittstadt – Wim Verschooten (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Löwen 1996, 157–175. Trotz der katholisch-konfessionellen Einfärbung dieses Begriffs stellt der vorliegende Beitrag ein ökumenisches Gesprächsangebot dar, das auch aus der evangelisch-konfessionellen Fachkultur der Praktischen Theologie wichtige Impulse empfängt.

³ Hans-Joachim Sander in einer E-Mail vom 17. Juli 2003.

⁴ Vgl. LG 13.

⁵ Vgl. Armin Nassehi, *Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose. Soziologie als gesellschaftliche Selbstbeschreibung*, in: Cornelia Bohn u. a. (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematization in soziologisch-historischer Perspektive*, München 2001, 551–570.

⁶ Vgl. Matthias Sellmann, *Zuhören – Austausch – Vorschlagen. Entdeckungen pastoral-theologischer Milieuforschung*, Würzburg 2012. Ein individualbiographisches Beispiel („Anna“) dafür bietet Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart 1994, 171–350. Siehe auch die theologischen ‚Kurzformeln‘ der Personen Peter, Jutta, Michael und Zita in: Klaus Kießling, *Kurzformeln*

Volkes Gottes im Sinne der US-Bürgerrechtsbewegung darstellt: *Power to the people*. Die meisten Menschen sind nämlich „Theologen, ohne es zu wissen“⁷, die sich in einer „Gesellschaft ohne Baldachin“⁸ längst schon ihren eigenen Reim auf die großen Fragen des Lebens machen. Es geht um eine wertschätzende, wenn auch nicht kritiklose Wahrnehmung dieser impliziten Theologien einer „Religion der Sehnsucht“⁹, die deren viele kleine Geschichten mit den großen Erzählungen von Schrift und Tradition verwebt. Mit Blick auf die späten 1960er-Jahre sprach Michel Foucault einmal von einem Aufstand unterworfenen Wissensformen, der zu einer neuen „Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen“¹⁰ führen könnte:

„Unter ‚unterworfenen Wissen‘ verstehe ich [...] Wissensformen unterhalb [...] des erforderlichen Wissenschaftsniveaus. Und gerade über diese aus der Tiefe auftauchenden [...] lokalen Wissen der Leute [...] vollzog sich die Kritik.“¹¹

Konzilstheologisch gesprochen, bedeutet eine entsprechende Würdigung von kleinen Leutetheologien, neben dem „Licht des Evangeliums“ (GS 46) auch das „der menschlichen Erfahrung“ (GS 46) leuchten zu lassen. Und zwar im Sinne einer Fortsetzung des Evangeliums mitten im Alltag der eigenen Gegenwart – siehe Ernesto Cardenals berühmtes *Evangelium der Bauern von Solentiname*, dessen primäre theologische Leistung nicht allein darin bestand, leutetheologische Alltagsauslegungen der Heiligen Schrift in Form von

des Glaubens. Für Leo Karrer zum 70. Geburtstag, in: Religionspädagogische Beiträge 57 (2006) 83–101.

⁷ M.-Dominique Chenu, *La théologie est-elle une science?* Paris 1957, 15.

⁸ Vgl. Hans-Georg Soeffner, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist 2000.

⁹ Wilhelm Gräb, *Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie*, in: Christian Danz – Jörg Dierken – Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik*, Frankfurt/M. 2005, 153–172, hier 166. Es ist wohl nur eine Frage des jeweiligen Rahmenkonzepts von Religion, ob man diese mit Wilhelm Gräb in *kulturhermeneutischer* Weise sehr weit versteht und sie in diesem Rahmen als einen Dachbegriff auch für säkulare Erfahrungen verwendet – oder ob man sie mit der französischen Religionssoziologie nach Durkheim von der Differenz von Sakralem und Profanem her ansetzt, die es dann aber in Richtung eines *konzilstheologisch* entgrenzten Begriffs des Heiligen zu überschreiten gilt, der beide Sphären zugleich umgreift, durchdringt und entgrenzt, vgl. expl. Christian Bauer, *Religion in der Praktischen Theologie? Thesen zu einer prophetisch-kritischen Theologie des Heiligen*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28 (2008) 245–252 sowie ders., *Heiligkeit des Profanen? Spuren der „école Chenu-Schillebeeckx“* (H. de Lubac) auf dem Zweiten Vatikanum, in: Thomas Eggenesperger – Ulrich Engel – Angel Méndez Montoya (Hg.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert*, Ostfildern 2012, 67–83.

¹⁰ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*, Frankfurt/M. 1999, 17.

¹¹ Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft* (s. Anm. 10) 15f.

Gesprächsprotokollen empirisch zu sichern, sondern ihnen in einem gelungenen Kunstgriff auch den ‚Ehrentitel‘ eines Evangeliums zu verleihen. Ähnlich wie in folgender Trauerpredigt, die zum Tod eines Priesters aus dem Freckenhorster Kreis den Johannesprolog in kreativer Weiterführung¹² paraphrasiert:

„Es trat ein Mensch auf, der von Gott gesandt war; sein Name war Wilhelm Lammers. Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht (vgl. Joh 1,6–8). Mit diesem Prolog könnte sein Evangelium beginnen.“¹³

Letztlich ist das Evangelium ja auch selbst nichts anderes als ein diskursiver Niederschlag von menschlichen Erfahrungen mit dem Heilswillen Gottes: „Menschen sind die Worte, mit denen Gott seine Geschichten erzählt.“¹⁴ Praktische Theologie ist ein kontrastiver Mischdiskurs, den beides zugleich erleuchtet: das Licht des Evangeliums und das Licht der Erfahrung. Ein wesentlicher Treibsatz dieses produktiven Wechselverhältnisses sind die implizit-empirischen Gehalte der Theologie ebenso wie auch die implizit-theologischen Gehalte der Empirie. Letztlich ist jede theologische Rede von Gott¹⁵ immer auch empirische Theologie (mit kleinem E); es kann überhaupt keine nichtempirische Theologie geben. Denn nicht nur die Praktische, sondern auch die Biblische, Historische und Systematische Theologie sind in konstitutiver (und nicht nur applikativer) Weise auf die Empirizität von Erfahrungen des Volkes Gottes in Vergangenheit und Gegenwart bezogen – und damit auch auf die Empirische Theologie (mit großem E) angewiesen als wissenschaftgewordene Selbsterinnerung der Theologie an diesen Zusammenhang.

¹² Dieselbe bibelpastorale Kreativität kann auch erschreckende Züge annehmen wie im Falle jener mittelalterlichen Theologen, die das Schriftwort „Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“ (Mt 5,10) um die – ihren eigenen Optionen entsprechende, diesem Wort aber diametral entgegengesetzte – Aussage „Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgen“ ergänzten (vgl. Gerd Althoff, „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Stuttgart 2013; siehe auch Ottmar Fuchs, Kriterien gegen den Missbrauch der Bibel, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 12 [1997], 243–274).

¹³ Norbert Arntz, „Er kam, um Zeugnis abzulegen für das Licht“ (Joh 1,7). Beerdigungsgottesdienst für einen Priester, in: Diakonia 36 (2005) 208–211, hier 208.

¹⁴ Edward Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg/Br. 1990, 7.

¹⁵ Vgl. Stefan Hirschauer, Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis, in: Herbert Kalthoff – Stefan Hirschauer – Gesa Lindemann (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt/M. 2008, 165–187. Klaus Kießling versteht unter dem Empiriebegriff einen „Erfahrungsbezug [...], der jede lebendige Theologie charakterisiert“ (Klaus Kießling, Praktische Theologie als empirische Wissenschaft?, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber [Hg.], Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 120–127, hier 120).

Karl Rahner sprach bereits 1955 von einem ‚Herzenskatechismus‘, den es als eine empirisch zugängliche Ressource für Theologie und Kirche zu erschließen gelte:

„Der [...] Christ gibt sich selten Rechenschaft, daß der ungedruckte Katechismus seines Herzens [...] eine ganz andere Stoffverteilung hat als sein gedruckter Katechismus [...]. [...] Es wäre interessant, einmal den ‚inwendigen‘ Katechismus des durchschnittlichen Katholiken [...] zu erheben. Die amtliche Katechese könnte viel daraus lernen.“¹⁶

Ein entscheidendes Problem in diesem Zusammenhang ist die Verhältnisbestimmung jener beiden Wissenschaften, welche die Lichter von Evangelium und Erfahrung akademisch zum Leuchten bringen: Theologie und Sozialwissenschaften. Darum geht es im Folgenden. Im Rahmen einer kontrastiv arbeitenden Praktischen Theologie¹⁷ (1.) lässt sich die Empirische Theologie nämlich von beiden Seiten her weiterentwickeln: sowohl in ihrer Theologizität (2.) als auch in ihrer Empirizität (3.). Im Sinne des erweiterten Empiriebegriffs¹⁸ einer spätmodern ‚schwachen‘¹⁹ Empirischen Theologie (4.) könnte dabei vor allem der US-Soziologe Robert E. Park (5.) eine wichtige Rolle spielen, dessen journalistische Herkunft das quasi-ethnologische Vorgehen des *New Journalism* (6.) ins Blickfeld rückt. Entsprechende teilnehmende Beobachtungen werden dann einerseits anhand eines konkreten Forschungsbeispiels (7.) vorgestellt und andererseits im Rahmen einer ethnologisch (8.) ausgerichteten Praktischen Theologie des Volkes Gottes (9.) zumindest ansatzweise konzeptualisiert. Neben klassische empirisch-sozialwissenschaftliche Verfahren treten journalistisch-ethnologische Methoden. Damit ist das – akademisch wie kirchlich – höchst erfolgreiche Wissenschaftsformat der Empirischen Theologie keineswegs neu erfunden. Vielleicht aber wird es dadurch um einige praktische Möglichkeiten der Wirklichkeitserschließung bereichert, die außerhalb der üblichen Sozialforschung liegen, und als ‚schwache Empirie‘ gegenwartsfähig diskursiviert werden können. Sichtbar

¹⁶ Karl Rahner, Auferstehung des Fleisches, in: ders., Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 211–225, hier 211f.

¹⁷ Vgl. Christian Bauer, Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen, in: Lebendige Seelsorge 62 (2011) 30–35; ders., Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“ (2 Bde.), Münster 2010, 51–80; 793–837.

¹⁸ Vgl. Ottmar Fuchs, Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff, in: Pastoraltheologische Informationen 33 (1/2013) 15–46.

¹⁹ Vgl. Christian Bauer, Differenzen der Spätmoderne? Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart, in: Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89), Würzburg 2014, 29–49, bes. 49.

wird eine nur vermeintliche ‚Schwäche‘ dieser Form von empirischer Forschung, die bereits vorhandene Zugänge zur gelebten Wirklichkeit radikalisiert und die Empirische Theologie somit insgesamt *stärker* machen kann, als sie es ohnehin schon ist. Die folgenden Seiten stellen einen praktisch-theologischen Vorschlag dar, der methodologische Spielräume ausloten und den empirisch-theologischen Möglichkeitssinn beflügeln möchte: nicht in Form eines bereits ausgearbeiteten Gesamtkonzepts, sondern vielmehr in Form einer skizzenhaften Richtungsanzeige.

1. Praktische Theologie: Sehen – Urteilen – [Handeln]

Empirische Theologie ist keine Erfindung der Neuzeit. Schon der lukanische Paulus beispielsweise hat – *avant la lettre* – eine empirische Theologie (mit kleinem E) betrieben. Seine berühmte Rede auf dem Areopag gewinnt er aus einer genauen Wahrnehmung heraus. Bevor er zu den Bürgern von Athen spricht, durchstreift er ihre Stadt und sucht nach empirischen Anknüpfungspunkten²⁰ für seine Botschaft. In der evangelisch-katholischen Diskurskonstellation²¹ der Theologie im 20. Jahrhundert wäre dieses Vorgehen auf der Seite der Liberalen bzw. Korrelativen Theologie²² eines positiven, aber nicht unkritischen Gegenwartsbezugs²³ zu verorten. Dieser setzt bei „Freude und Hoffnung“ (GS 1) seiner Zeitgenossinnen und Zeitgenossen an, ohne zugleich deren „Trauer und Angst“ (GS 1) zu verschweigen. Der Apostelgeschichte zufolge sucht auch Paulus zunächst nach dem, was den Menschen

²⁰ Vgl. expl. Christian Bauer, Wann kommt die Flut? Spuren säkularer Eschatologie in der Popmusik, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013) 181–185 (als Versuch einer ‚kulturhermeneutischen‘ Suche nach Spuren einer säkularen Eschatologie in der Popmusik).

²¹ Vgl. Christian Bauer, Henning Luther – katholisch gelesen, in: Kristian Fechtner – Christian Mulia (Hg.), *Henning Luther. Anstöße für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*, Stuttgart 2013, 169–184 [im Druck], hier 172–176.

²² Vgl. James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004, 34ff. (als Gegenposition). Lieven Boeve optiert für eine gegenwartssolidarische „Rekontextualisierung“ (Lieven Boeve, *God interrupts history. Theology in a time of upheaval*, New York u. a. 2007, 30–49) der von *Radical orthodoxy* kritisierten ‚altliberalen‘ Korrelationstheologien auf einem aktuellen Diskursniveau.

²³ Vgl. Christian Bauer, Zeichen der Zeit? Ortsbestimmungen des Zweiten Vatikanums, in: *Lebendige Seelsorge* 63 (2012) 203–209 (zur Ambivalenz eines positiven Gegenwartsbezugs) sowie Ottmar Fuchs, Die Menschen in ihren Erfahrungen suchen. Zur Unentrinnbarkeit und Ambivalenz der persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungsorientierung, in: Rainer Bucher – Ottmar Fuchs – Joachim Kügler (Hg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*, Luzern 1998, 209–334 (zur Ambivalenz des Erfahrungsbezugs überhaupt).

seiner Zeit heilig ist – und das heißt: wofür sie Opfer zu bringen bereit sind. Von dorthin thematisiert er dann auch seine eigene Botschaft:

„Da stellte sich Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.“ (Apg 17,22f.).

Paulus scheitert im Fortgang der lukanischen Erzählung mit seiner Botschaft – was einen in positiver christlicher Zeitgenossenschaft ansetzenden Empiriebezug aber keineswegs widerlegt, sondern vielmehr auf dessen prinzipiellen Abenteuergehalt verweist: Man kann darin auch scheitern. Methodisch entspricht dieser ressentimentfreie Wirklichkeitszugang der aus der CAJ stammenden und meist in ihrer befreiungstheologischen Weiterverarbeitung rezipierten Grundmethode der jüngeren katholischen Praktischen Theologie: Sehen – Urteilen – Handeln. Dabei sollte man mindestens zwei Dinge beachten. Zum einen sind die ersten beiden Methodenschritte nämlich in ihrer wechselseitigen Durchdringung eng miteinander verschränkt: Empirisches Sehen und theologisches Urteilen implizieren einander. Und zum anderen wäre der dritte Methodenschritt, nicht zuletzt auch aufgrund der Möglichkeit seines Scheiterns, in eckige Klammern zu setzen. Gerade mit Blick auf das pastorale Handeln empfiehlt sich der Praktischen Theologie daher eine gewisse Bescheidenheit. Sie kann den Akteurinnen und Akteuren des pastoralen Praxisfeldes keine praktischen Handlungsrezepte ausstellen, sondern lediglich von ihren eigenen Recherchen im wissenschaftlichen Diskursarchiv her eine möglichst kreative Differenz zu deren Erfahrungen aufmachen. Dabei geht es nicht darum, pastorale Kopiervorlagen zu liefern, sondern vielmehr empirisch unterfütterte Inspirationen zu Eigenem – zu eigenen Lösungen für den eigenen Kontext. Es geht um Hilfestellungen zur theologischen Selbsthilfe, Anstöße zur gemeinsamen Lösungsfindung – und zwar auf prinzipieller Augenhöhe mit möglichst vielen Beteiligten und mit einer grundsätzlichen Lernvermutung: Praktische Theologie ist keine Einbahnstraße.

Das Fach kann sich guten Gewissens auf seine ersten beiden Methodenschritte konzentrieren und deren Ergebnisse dann auch risikobereit und selbstbewusst in die „Wahrheitsspiele“²⁴ des Praxisfeldes einspeisen. Dieser ‚schwache‘ Handlungsbezug der Praktischen Theologie verweist auf eine innovationsbezogene Verfahrenslogik, von der Charles S. Peirce in seinen Pragmatismus-Vorlesungen an der Harvard University sagte, sie sei die „ein-

²⁴ Michel Foucault, L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, in: ders., Dits et Écrits II (1976–1988), Paris 2001, 1527–1548, hier 1546.

zige logische Operation, die irgendeine neue Idee einführt“²⁵. Im Anschluss an Peirce lässt sich mit Blick auf die Empirische Theologie sagen: Eine vor allem am Methodenschritt des Sehens orientierte Praktische Theologie schließt *induktiv* von konkreten Einzelfällen (z. B. von Modellgemeinden) über praktische Handlungsregeln auf abstrakte Allgemeingesetze (z. B. der Gemeintheologie). Und eine vor allem am Urteilen orientierte Praktische Theologie schließt *deduktiv* von abstrakten Allgemeingesetzen (z. B. der Amtstheologie) über praktische Handlungsregeln auf konkrete Einzelfälle (z. B. in der Gemeindeleitung). Eine vor allem an der Differenz von Einzelfällen und Allgemeingesetzen ausgerichtete Praktische Theologie hingegen hat aufgrund ihrer *abduktiven* Schlüsse nur experimentelle Hypothesen anzubieten, die ihrerseits sowohl empirisch-induktiv als auch theologisch-deduktiv auf ihre jeweilige praktische Leistungsfähigkeit hin zu testen sind. Abduktives Schließen bricht mit der Linearität von Deduktion und Induktion, die entweder von einem Gesetz auf einen Fall oder von einem Fall auf ein Gesetz schließen. Stattdessen bringt sie deren jeweilige Einstiegspunkte in einen Kontrast und gewinnt ihre Regeln gerade aus der Differenz von Fall und Gesetz. Abduktion verlässt damit den festen Grund zwingender Argumentation und begibt sich auf den wackeligen Boden einer Hypothese. Sie transzendiert das Reich der Notwendigkeit und führt hinaus ins Weite. Damit ermöglicht sie immer neue Entdeckungsfahrten: heraus aus dem Diskursarchiv, hinein ins Praxisfeld – und umgekehrt.

2. Empirische *Theologie*: Wasser in Wein verwandeln?

„Bedarf die Theologie der Sozialwissenschaften?“²⁶ – eine Frage, welche die wissenschaftlichen Grundfesten der Empirischen Theologie berührt und kritisch hinterfragt. John Milbank, *spiritus rector* der angelsächsischen Bewegung *Radical orthodoxy*, verneint sie in seinem Buch *Theology and Social Theory* (zumindest im Sinne eines theologisch konstitutiven Empiriebezugs). Milbank versucht, den Verlust der diskursiven Oberhoheit der Theologie über die *Social theory* zu überwinden, indem er das Verhältnis beider in neobarthianischer Weise offenbarungspositivistisch bestimmt:

„Wenn die Theologie ihren Anspruch aufgibt, ein Metadiskurs zu sein, dann kann sie nicht mehr das Wort Gottes [...] artikulieren.“²⁷

Milbank erscheint in diesem Zusammenhang wie ein diskursiver Wiedergänger des Hl. Bonaventura, der seinem Gegenspieler Thomas von Aquin einst vor-

²⁵ Charles Sanders Peirce, Vorlesungen über Pragmatismus, Hamburg 1991, 115.

²⁶ John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond secular reason*, Oxford 1990, 245.

²⁷ Milbank, *Theology and Social Theory* (s. Anm. 26) 1.

warf, mit seinem Rückgriff auf ‚theologiefremdes‘ Denken wie die aristotelische Vernunft vermische dieser den „reinen Wein des Wortes Gottes mit Wasser“²⁸. Die ebenso prägnante wie schlagfertige Antwort des Hl. Thomas spielt auf das Wunder zu Kana an: „Es geht nicht darum, Wasser mit Wein zu vermischen, sondern Wasser in Wein zu verwandeln.“²⁹ Der französische Konzilstheologe M.-Dominique Chenu, der an diese mittelalterliche Kontroverse erinnert, war ein führender Kopf der *Nouvelle théologie* vor dem Zweiten Vatikanum und kann in mancherlei Hinsicht auch selbst als ein Wiedergänger des Hl. Thomas gelten³⁰. Denn auch er schätzte die Sozialwissenschaften als einen *locus theologicus alienus*. Und doch war er keineswegs naiv, was die möglichen Risiken einer Zusammenarbeit angeht:

„Ich stelle fest, dass die von den Humanwissenschaften entliehenen Kategorien [...] in bestimmten theologischen [...] Darstellungen auf eine Weise Eingang finden, dass sich der Glaube darin nur sehr reduziert wiederfindet. Das ist die eine Gefahr. Die andere Gefahr [...] aber besteht in einer Auflösung [...] der menschlichen Wirklichkeiten. [...] Man muss sein Schiff auf einen Kurs zwischen diesen beiden Gefahren steuern.“³¹

Das Empiriedefizit mancher Systematischer Theologie³² wäre in diesem Zusammenhang ebenso zu kritisieren wie – in gleicher Weise spiegelbildlich umgekehrt – das Theologiedefizit so mancher Empirischer Theologie. Chenu zitiert mit Blick auf eine ähnliche Problemkonstellation ein rustikales Wort aus dem Mittelalter, das sich auch auf deren ‚Theologieermüdung‘ beziehen lässt:

„All diese jungen Theologen schlafen zu lange mit den Mägden – und wenn sie dann die Weisheit ehelichen, sind sie längst schon unfruchtbar.“³³

Neben ihrem konstitutiven Sozialwissenschaftsbezug hat die Empirische Theologie immer auch einen ebenso konstitutiven Theologiebezug. Denn sie gründet auf einer Differenz von empirischer Wahrnehmungsschärfe („Licht der menschlichen Erfahrung“) und kritischer Urteilskraft („Licht des Evangeliums“), die erst in der wechselseitigen Verwiesenheit von Sozialwissenschaften und Theologie ein Erkenntnisfeld eröffnet³⁴. Theologie erweist sich in die-

²⁸ M.-Dominique Chenu, *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris 1959, 43.

²⁹ Zit. nach Chenu, *St. Thomas d’Aquin et la théologie* (s. Anm. 28) 43.

³⁰ Vgl. Bauer, *Ortswechsel der Theologie* (s. Anm. 17) 14.

³¹ M.-Dominique Chenu, *Un théologien en liberté*. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, 129.

³² Siehe zum Beispiel Thomas Pröppers ‚Münsteraner Schule‘ der theologischen Letztbegründung in Bezug auf die *reale* Erfahrbarkeit ihrer ‚spätidealistischen‘ Freiheitsdiskurse.

³³ Zit. nach Chenu, *Un théologien en liberté* (s. Anm. 31) 197.

³⁴ Vgl. dazu aus der Perspektive der ‚Nijmegener Empirie‘ Hans-Georg Ziebertz, *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*, Münster 2002.

sem Zusammenhang nicht, wie Milbank fälschlicherweise behauptet, als ein den Sozialwissenschaften überlegener „Metadiskurs“³⁵. Sondern vielmehr als ein ebenbürtig anzusetzendes, in seiner kritischen Funktion unverzichtbares und zugleich eng mit ihnen verquicktes Gegenüber. Ist einer der beiden Pole der Empirischen Theologie schwächer als der andere, droht die gesamte Konstellation in sich zusammenzubrechen. Denn nicht nur die Theologie bedarf der Sozialwissenschaften, die Sozialwissenschaften bedürfen auch der Theologie. Vor diesem Hintergrund fragt Ottmar Fuchs:

„Zeichnet sich nun, nachdem ‚wir‘ jahrzehntelang für den gleichstufigen [...] Dialog mit den Humanwissenschaften [...] gekämpft haben, eine Gegenbewegung ab: insofern die Humanwissenschaften so sehr an Gewicht gewonnen haben, dass sie die Theologie subordinieren? [...] Damit ich nicht missverstanden werde: Ich spreche hier als ein Freund der empirischen Theologie, nicht zuletzt weil ich es auch aus theologischen Gründen für unerlässlich halte, die Würde der Lebenden und ihrer sozialen Wirklichkeit zu rekonstruieren. Dennoch wird mir immer wieder unbehaglich, wie zwergenhaft sich gegenüber den riesigen elaborierten Forschungen dann die Theologie ausmacht.“³⁶

Fuchs befürchtet eine Ausdünnung des explizit-theologischen bzw. kritisch-normativen Pols der Praktischen Theologie, wenn man sich in der Empirischen Theologie einseitig auf sozialwissenschaftliche Verfahren verlässt und nicht mit ebenso großem Methodenaufwand auch „theologische Qualitätsstandards“³⁷ beachtet:

„Inhaltlich wie methodisch bleibt hier kein Raum mehr für die Sprengkraft [...] von seiten theologischer Eingaben [...]. Wofür Theologie steht, nämlich die Frage nach Gott offen zu halten und das Vorletzte nicht zum Letzten zu machen, wird hier konterkariert, indem das Vorletzte mit theologischen Mitteln als Letztes ausgegeben wird. [...] Die Gefahr muß zumindest benannt werden dürfen, ob die [...] Theologie dann nicht eine Banalisierung Gottes im eigenen Bereich betreibt [...]. [...] Denn wenn [...] die Praktische Theologie [...] ihr *wissenschaftliches* Renommee nur noch aus den Humanwissenschaften bezieht [...], dann sind die Tage ihrer Präsenz an der Universität gezählt. Dann kann all das, was [...] geforscht wird, [...] ohne substantiellen Verlust gleich unmittelbar in den jeweiligen Humanwissenschaften [...] stattfinden.“³⁸

Empirische Theologie darf nicht in Umkehrung des traditionellen Ancilla-Schemas zu einer „ancilla scientiae humanae“³⁹ werden, die explizit-theologischen Diskursen kaum eine „eigenständigen Gegenüberpositionen mehr zu-

³⁵ Milbank, *Theology and Social Theory* (s. Anm. 26) 1.

³⁶ Ottmar Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?*, in: *Theologische Quartalschrift* 180 (2000) 191–219, hier 195; 197.

³⁷ Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?* (s. Anm. 36) 196.

³⁸ Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?* (s. Anm. 36) 203f.

³⁹ Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?* (s. Anm. 36) 207.

zutrauen“⁴⁰ vermag. Sozialwissenschaftlicher Aufwand und kritisch-theologische Diskursivierung von Methode und Gegenstand müssen in einem symmetrischen Wechselverhältnis stehen. Ist das in der Empirischen Theologie nicht der Fall, gerät die Balance von empirischer Deskription und kritischer Normativität in eine bedenkliche Schiefelage, die sich mit dem Ethnologen Clifford Geertz augenzwinkernd folgendermaßen auf den Punkt bringen lässt:

„Es lohnt nicht, wie Thoreau sagt, um die ganze Welt zu reisen, bloß um die Katzen auf Sansibar zu zählen.“⁴¹

3. *Empirische* Theologie: Erweiterter Empiriebegriff

Aber nicht nur die Theologizität der Empirischen Theologie, sondern auch ihre Empirizität gibt zu denken. Rainer Bucher plädiert für einen in Entsprechung zur Komplexität ihres Gegenstandes weit ausgefalteten Methodenfächer:

„Die Pastoraltheologie muss [...] Situationen des Kontrasts, der Fremdheit, des Neuen suchen. Für eine Wissenschaft bedeutet dies konstitutiv Methodenpluralität, ja Methodenneugier. Sie braucht dazu alles ihr erreichbare kulturelle Wissen: auch das der empirischen Wissenschaften [...]. [...] Methodisch [...] wäre dazu [...] notwendig, die [...] Stigmata des Faches als Charismata zu begreifen: die notorische Methodendiffusität der Pastoraltheologie [...].“⁴²

Es geht um einen empirisch-theologischen Methodenmix, in dessen Rahmen selbstverständlich weiterhin mit den Methoden quantitativer bzw. qualitativer empirischer Sozialforschung gearbeitet wird, wo man aber auch mit alternativen Wirklichkeitszugängen experimentiert:

„Pastoraltheologie muss die relative Methodenfreiheit, die sie besitzt, mit wirklicher Lust auf das Abenteuer der Wahrnehmung beantworten.“⁴³

Dabei gilt es nicht nur, die eigenen WahrnehmungsfILTER möglichst weit zu stellen, sondern auch jeden empirischen Methodenfundamentalismus zugunsten einer gesteigerten Möglichkeit der Wirklichkeitserfassung aufzugeben – ganz im Sinne des Zweiten Vatikanums:

⁴⁰ Fuchs, Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen? (s. Anm. 36) 206.

⁴¹ Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, 24.

⁴² Rainer Bucher, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 66–70, hier 69f.

⁴³ Rainer Bucher, Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: ders. (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses, Graz u. a. 2001, 181–197, hier 196.

„In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden [...]. [...] Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung.“ (GS 62).

Eine entsprechende Erweiterung der praktisch-theologischen Methoden eröffnet Möglichkeiten einer alternativen Welterschließung:

„Die Alternative ‚sozialwissenschaftliche Empirie versus Spekulation/Intuition‘, wie sie in der empirischen Theologie bisweilen suggeriert wird, [...] unterschlägt andere, nicht-sozialwissenschaftliche Wahrnehmungschancen von kultureller Wirklichkeit, welche die Theologie hat: von der aufmerksamen Rezeption fiktionaler Literatur und Kunst bis zur unmittelbaren Wahrnehmung der Erfahrungen des Volkes Gottes durch teilnehmende Beobachtung [...].“⁴⁴

Ähnlich arbeitet auch die Ethnologie, auf deren grundlegende Forschungsmethode Rainer Bucher hier anspielt:

„Teilnehmende Beobachtung ist eine Feldstrategie, die auf simultane Weise die Analyse von Dokumenten, Interviews mit Gesprächspartnern und Informanten, direkte Partizipation und Observation sowie Selbstbeobachtung miteinander kombiniert.“⁴⁵

Entsprechend schwer zu handhaben ist das ethnologische Methodenbesteck:

„Dem Feldforscher steht eine große Anzahl spezifischer Verfahren der Datengewinnung zur Verfügung. Gerade weil die ethnologische Feldforschung so wenig exakt erscheint [...], ist die Ausbildung in [...] diesen Verfahren so wichtig. [...] Eine Vielfalt unterschiedlichster Verfahren soll und kann sich gegenseitig ergänzen und kontrollieren.“⁴⁶

Diese Methodenvielfalt lässt sich im Rückgriff auf das empiriebezogene Konzept der „Triangulation“⁴⁷ an das sozialwissenschaftliche Theoriediskurs zurückbinden – ein auf den Soziologen Norman K. Denzin zurückgehender Begriff, der aus der Landvermessung stammt und ursprünglich die Lokalisierung eines bestimmten Punktes von zwei unterschiedlichen Orten aus bezeichnet:

„Viele Lebenssituationen sind zu komplex geworden, als dass man sie noch mit einem methodischen Zugang [...] analysieren könnte. [...] Gleichzeitig entwickelt die Kombination von methodischen Zugängen einen besonderen Reiz [...] im professionellen Dis-

⁴⁴ Rainer Bucher, Über Stärken und Grenzen der ‚Empirischen Theologie‘, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 128–154, hier 146f. (siehe auch den Sammelband von Kalthoff – Horschauer – Lindemann [Hg.], Theoretische Empirie [s. Anm. 15] als einen Versuch, empirisch-sozialwissenschaftliche und kritisch-spekulative Wissenschaft in der Soziologie zusammenzubringen).

⁴⁵ Norman K. Denzin (zit. nach Uwe Flick, Triangulation. Eine Einführung, Wiesbaden ³2011, 51 [Übersetzung: Ch. B.]).

⁴⁶ Hans Fischer, Einleitung: Über Feldforschungen, in: ders. (Hg.), Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung (Neufassung), Berlin 2002, 9–24, hier 9; 18f.

⁴⁷ Vgl. Flick, Triangulation (s. Anm. 45) bes. 11–26.

kurs der Sozialwissenschaften. Bei der Faszination, die das Thema ‚Mixed Methods‘ [...] auf viele dabei ausübt, sollte [...] nicht vergessen werden: Es können auch andere Methodenkombinationen als die aus qualitativen und quantitativen Methoden sinnvoll sein [...].“⁴⁸

Schon die klassische Untersuchung *Die Arbeitslosen von Marienthal* (1933) kombinierte die empirische Wahrnehmung von „objektiven Tatbeständen“⁴⁹ und „subjektiven Einstellungen“⁵⁰, indem sie die teilnehmende „Beobachtung des spontanen Lebens“⁵¹ mit einer „direkten, geplanten Befragung“⁵² von Betroffenen sowie einer Ergänzung durch „historisches Material“⁵³ verband. Die im Folgenden als Rahmenkonzept einer ‚schwachen Empirie‘ vorgeschlagene Ethnologie des Volkes Gottes arbeitet, an diese Terminologie rückgebunden, mit einer Form der „impliziten Triangulation“⁵⁴. Eine solche zielt auf eine „Befreiung von jenen Methodenzwängen“⁵⁵, die einen „unmittelbaren, persönlichen Kontakt mit dem sozialen Geschehen behindern“⁵⁶ oder zumindest einschränken können. Ein entsprechender Rückgriff auf „alle nur denkbaren und ethisch vertretbaren Optionen der Datengewinnung“⁵⁷ ermöglicht eine Erhöhung der empirischen Wahrnehmungskomplexität durch eine Reduktion der sozialwissenschaftlichen Methodenrigorosität:

„Triangulation hat ihren Preis. Ihre Anwendung bringt unter Umständen schwache Forschungsdesigns [weak designs] hervor. Und dennoch kann sie, wenn sie mit wissenschaftlicher Strenge [sophisticated rigor] angewendet wird, die auszuwertende Datenbasis einer jeden Studie verbreitern, verdichten und vertiefen [broaden, thicken, and deepen].“⁵⁸

Empirische Theologie weiterzudenken, hieße in diesem Zusammenhang, sie zunächst einmal weiter zu denken. Das gilt sowohl für die einzelnen Orte der empirisch-theologischen Wahrnehmung als auch für die jeweiligen Formen ihrer Darstellung. Denn es geht ja nicht nur darum, möglichst viel Wirklichkeit wahrnehmend einzufangen, sondern auch darum, sie möglichst genau darstellend wiederzugeben. Wahrnehmung und Darstellung stehen in einem sich gegenseitig intensivierenden Wechselverhältnis. Entsprechende Wahrnehmungs-

⁴⁸ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) I.

⁴⁹ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 7.

⁵⁰ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 7.

⁵¹ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 8.

⁵² Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 8.

⁵³ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 7.

⁵⁴ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 52.

⁵⁵ Klaus Amann – Stefan Hirschauer (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 54).

⁵⁶ Klaus Amann – Stefan Hirschauer (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 54).

⁵⁷ Christian Lüders (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 51).

⁵⁸ Norman K. Denzin (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 112 [Übersetzung: Ch. B.]).

orte können dabei die verschiedensten „kulturellen Bedeutungsträger“⁵⁹ sein – bis hin zu den Graffiti einer deutschen Universitätsstadt⁶⁰ oder einem zufällig in der Zeitung entdeckten Mauerbild eines Abrisshauses⁶¹. Mit diesen zumeist übersehenen, bisweilen überraschenden *loci theologici*⁶² korrespondieren wissenschaftliche Darstellungsformen, in denen zum Beispiel auch mit journalistischen Mitteln gearbeitet wird. In diesem Zusammenhang wird im Folgenden der Reportagestil des *New Journalism* vorgeschlagen, dessen experimentelle Formen im Anschluss an Robert E. Park ethnologisch konzeptualisiert und somit wissenschaftstauglich gemacht werden können. In entsprechend subjektiven Darstellungsformen kann die mehrdimensionale Komplexität des empirisch Wahrgenommenen dann auch in der performativen Art ihrer schriftlichen Wiedergabe durchscheinen – das aber depotenziert den wissenschaftlichen Ort, von dem aus wahrgenommen und dargestellt wird.

4. Schwache Empirie: Stärke durch Depotenzierung?

Empirische Theologie arbeitet mit einem außertheologisch hochanerkannten Methodenset, dessen erkenntnistheoretischer Geltungsanspruch – zumindest im Fall ihrer quantitativ-empirischen Ausrichtung – dem Objektivitätsideal der Naturwissenschaften gleichkommt. Man strebt möglichst objektive Wirklichkeitsbeschreibungen an, indem man die Ungenauigkeit von subjektiven Einzelwahrnehmungen zu überwinden sucht. Diesen Anspruch gilt es in Richtung einer *schwachen Empirie* zu depotenzieren, die sich dem Überlegenheitsideal eines vermeintlich objektiven Metastandpunktes verweigert. Das ermöglicht eine selbstreflexive Relativierung des eigenen empirisch-deskriptiven Zugriffs auf die gelebte Wirklichkeit, die kritisch-normativen Grundoptionen von Theologie und Kirche gerecht zu werden vermag. Der inhärente Objektivitätsanspruch der Sozialwissenschaften („Wir beschreiben die Wirklichkeit, wie sie ist.“) wird dabei auf dem Niveau spätmoderner Gegenwartsdiskurse überschritten – ohne zugleich ins rein Subjektive abzugleiten. Das alles geschieht längst schon im

⁵⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahr-Nehmung, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Grundlegungen*, Mainz 1999, 231–247.

⁶⁰ Vgl. Ottmar Fuchs, Neue ‚alte‘ Wandparolen in Tübingen, in: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 132–135.

⁶¹ Vgl. Hans-Günther Heimbrock, Empirische Theologie als Erforschung gelebter Religion, in: ders. u. a., *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, Göttingen 2007, 72–100, hier 84ff.

⁶² Vgl. Bauer, *Ortswechsel der Theologie* (s. Anm. 17) 716–753.

Bereich der empirischen Sozialwissenschaften⁶³, wobei qualitative Verfahren in Bezug darauf besonders sensibel zu sein scheinen. Es geht um ein methodologisch abgesichertes Arbeiten, das sich seiner eigenen subjektiven Anteile nicht nur bewusst ist, sondern diese auch auf der Ebene der Theoriebildung selbst in Rechnung stellt – und gerade dadurch einen höheren ‚Objektivitätsgrad‘ erreicht. Die jeweilige theologische oder andere wissenschaftliche Subjektivität des Forschenden steckt nämlich bereits in der Option für eine bestimmte empirische Methode. Sie schreibt sich in das entsprechende Forschungsdesign ein, in die Fragebögen und Interviewleitfäden, in die Durchführung der jeweiligen Untersuchung – und nicht erst in die Auswertung der gesammelten Daten.

Wissenschaftliche Objektivität kann es grundsätzlich nur im Komparativ einer *vergleichsweise* objektiven Wissenschaft geben, nicht aber im Modus eines nicht mehr überbietbaren Superlativs. Vollkommen exakte Wissenschaft ist ein immer wieder neu erzählter Mythos auf dem Feld akademischer Wissensproduktion. Denn selbst die Naturwissenschaften sind in gewissem Sinne auch nur empiriebezogene ‚Glaubenswissenschaften‘: Sie glauben, objektiv saubere, also um alle subjektiven Anteile bereinigte Wissenschaft zu betreiben und blenden dazu alle „lebensweltlichen“⁶⁴ Anteile ihrer scheinbar objektiven Forschungen aus. Bruno Latour hat demgegenüber anhand von teilnehmenden Beobachtungen eines biochemischen Forschungslabors die „soziale Kon-

⁶³ Vgl. expl. Franz Breuer, *Reflexive Grounded theory. Eine Einführung in die Forschungspraxis*, Wiesbaden 2009, bes. 115–141 („Subjektivität, Perspektivität und Selbst-/Reflexivität“). Besonders spannend ist in diesem Zusammenhang Adele Clarke, *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*, Wiesbaden 2012 (mit Bezügen zu Robert E. Park, Michel Foucault und Bruno Latour; siehe auch die Gegenüberstellung einer positivistisch-realistischen und einer konstruktivistisch-relativistischen *Grounded theory* ebd., 76).

⁶⁴ Vgl. Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt/M. 1990 (zur lebensweltlichen Konstituierung jeder Form von wissenschaftlicher Rationalität). Bei Rüdiger Bubner findet sich auch folgendes Plädoyer für eine entsprechende Erweiterung des Vernunftbegriffs: „Ich halte die auf [Natur-]Wissenschaft eingeschworene Rationalitätskonzeption für eine entscheidende Verkürzung, auf die [...] mit einer Flexibilisierung des Vernunftbegriffs zu reagieren ist. [...] Ich schlage vor, den Gedanken ernstzunehmen, daß Rationalität vor aller wissenschaftlichen Disziplin ihre unverwalteten Quellen in lebensweltlichen Dispositionen findet.“ (Ebd. 7f.) Bereits Edmund Husserl, auf dessen Lebensweltbegriff Bubner hier anspielt, hatte in seiner *Krisisschrift* eine „positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft“ kritisiert (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1996, 6). Die Lebenswelt sei ein weithin „vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft“ (ebd. 48f.).

struktions von naturwissenschaftlichen Tatsachen“⁶⁵ offengelegt: „un fait est fait“⁶⁶, so die einschlägige Einsicht Bachelards – auch wissenschaftliche Tatsachen werden ‚gemacht‘. Selbst im Bereich der vermeintlich ‚exakten‘ Naturwissenschaften gibt es immer nur bessere und schlechtere entsprechende Konstruktionen von Wissenschaft. Diese stellt dann bestenfalls eine *science fiction*⁶⁷ dar, die so gut wie möglich Transparenz schafft und Reichweiten absteckt, Kontingenzen benennt und Grenzen respektiert. Eine entsprechend ‚schwache Empirie‘, die sich an Gianni Vattimos *pensiero debole*⁶⁸ orientiert, gibt den vermeintlich starken Ort einer selbstgewiss und methodensicher auf ihre Gegenstände blickenden Forschung auf. Stattdessen nimmt sie die Perspektivität ihres eigenen subjektgebundenen Standortes ernst, deren Horizont die jeweilige Wahrnehmung des Empirischen zugleich begrenzt und ermöglicht. Zu der *weak theology* einer in spätmodernen Zeiten gegenwartsfähigen Rede von Gott, wie sie Theologen wie John Caputo⁶⁹ oder Hans-Joachim Sander⁷⁰ anstreben, gehört auch die *soft science* einer entsprechend konzipierten Sozialwissenschaft. Diese hat zum Ziel, dass empirisch-theologische „Wissenschaftlichkeit nicht reduziert, sondern entmonopolisiert und im Austausch und Konflikt unterschiedlicher Denkmethoden gesteigert und intensiviert“⁷¹ wird:

„Mit den anderen Geisteswissenschaften ist [...] dafür einzustehen, dass es nicht nur die ‚positiven‘ Wissenschaften mit den ‚harten Methoden‘ gibt, und dass ‚weiche Methoden‘ nicht keine, sondern eine *andere* Wissenschaft konstituieren.“⁷²

⁶⁵ Bruno Latour – Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979.

⁶⁶ Zit. nach Alfred Nordmann, *From metaphysics to metachemistry*, in: Davis Baird – Eric Scerri – Lee McIntyre (Hg.), *Philosophy of chemistry. Synthesis of a new discipline*, Dordrecht 2006, 347–362, hier 359 (diesen Hinweis verdanke ich Frau Dr. Elisabeth Pernkopf).

⁶⁷ Vgl. Michel Certeau, *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, 78 bzw. Michel Foucault, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, in: ders., *Dits et Écrits II (1976–1988)*, Paris 2001, 228–236, hier 236.

⁶⁸ Vgl. Pier Aldo Rovatti – Gianni Vattimo (Hg.), *Il pensiero debole*, Mailand 1983. Ein entsprechend ‚schwaches Denken‘ im Bereich der Empirischen Theologie wäre alles andere als denkschwach – im Gegenteil: Es wäre ein Denken zweiter Ordnung, dessen spezifische wissenschaftliche Stärke darin bestünde, der prinzipiellen Schwäche des eigenen epistemischen Ortes nicht auszuweichen.

⁶⁹ Vgl. John Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington 2006.

⁷⁰ Vgl. Hans-Joachim Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.

⁷¹ Ottmar Fuchs, *Der Verheißung auch in der Wissenschaft trauen*, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002) 69–71, hier 70.

⁷² Fuchs, *Der Verheißung auch in der Wissenschaft trauen* (s. Anm. 71) 69f.

Beispielhaft für eine Empirische Theologie, die sich gegen ein „positivistisch kontextfreies Objektivitätsideal“⁷³ wendet, ist die Frankfurter Forschungsgruppe um den evangelischen Praktischen Theologen Hans-Günther Heimbrock. Diese ist wohl nicht zufällig in räumlicher Nähe zur dortigen Kritischen Theorie angesiedelt, wo man seit dem sogenannten „Positivismusstreit“⁷⁴ einschlägig sensibilisiert ist. Mit ihrer *Einführung in die Empirische Theologie* (2007) setzt diese ‚Frankfurter Schule‘ das eigene Tun nicht nur sozialwissenschaftlich an, sondern auch philosophisch im Horizont der Phänomenologie⁷⁵ und darüber hinaus auch im Gespräch mit ethnologischen Konzepten:

„Von da aus wecken Strategien empirischer Forschung, welche den ‚subjektiven Faktor‘ betonen, die besondere Aufmerksamkeit des theologischen Interesses. Allerdings bleibt die konkrete Prüfaufgabe auszuloten, wie weit das theologische Subjektverständnis in humanwissenschaftlichen Methoden, etwa der teilnehmenden Beobachtung, aufgehoben ist [...]“⁷⁶

⁷³ Hans-Günther Heimbrock, *Empirie, Methode und Theologie*, in: Astrid Dinter – Hans-Günther Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie*, Göttingen 2007, 42–59, hier 57.

⁷⁴ Vgl. Theodor W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt 1969.

⁷⁵ Ethnologische Forschungspraktiken werden im Rahmen einer „Methodologie *phänomenologisch-empirischer Theologie*“ aufgegriffen (Hans-Günther Heimbrock, Einleitung: Im Anfang ist das Staunen, in: Dinter – Heimbrock – Söderblom [Hg.], *Einführung in die Empirische Theologie* [s. Anm. 73] 11–16, hier 16). Die Husserl’sche Phänomenologie ist eine in Bezug auf die Wahrnehmung ihrer Gegenstände höchst sensible Form von empiriebezogener Wissenschaft: Zurück zu den Sachen selbst! Mit dieser Parole ist die Vorsicht einer *möglichst wenig* zugriffigen Realitätswahrnehmung verbunden, die das jeweilige eigene Vorverständnis weitestgehend einzuklammern versucht („epoché“). Natürlich gibt es keine filterlose Wahrnehmung. Man kann eine solche höchstens anzielen, sie aber nie voll erreichen. Sie ist und bleibt subjektiv – und das heißt, nicht zuletzt auch durch Theorien gefiltert, die man sich als unbewusste Wahrnehmungsmuster angeeignet hat. Nur ist im Falle der Phänomenologie dabei eben eine besonders wahrnehmungssensible Theorie im Spiel. Sie hat natürlich auch ihre problematischen Seiten. Neben dem genannten Ideal einer filterlosen Wahrnehmungsobjektivität ist das vor allem die damit verbundene Bewusstseinsphilosophie, deren Fundamente in den Frakturen unserer spätmodernen Moderne längst brüchig geworden sind. Die Phänomenologie wäre daher vor allem in der gebrochenen Lesart französischer Gegenwartstheorien (vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983) aufzugreifen, die einen empirisch ‚schwachen‘ Wirklichkeitszugriff nahelegen (siehe dazu auch Reinhard Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie*, Münster 2002).

⁷⁶ Heimbrock. *Empirie, Methode und Theologie* (s. Anm. 73) 60. Siehe im selben Kontext Christopher Scholtz, *Teilnehmende Beobachtung*, in: Dinter – Heimbrock – Söderblom (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie* (s. Anm. 73) 214–225 sowie Achim Knecht, *Dichte Beschreibung*, in: ebd. 226–241.

5. Zurück zu den Anfängen: Robert E. Park

Manchmal lohnt es sich, einen wissenschaftlichen Weg bis zu jenem Punkt zurückzugehen, an dem man auch eine andere Abzweigung hätte nehmen können. So lässt sich auch der Ansatz einer sozialwissenschaftlich verfahrenen Empirischen Theologie bis zu Robert E. Park (1864–1944) zurückverfolgen, einen der Gründungsväter der *Chicago School of sociology*. Er gilt nicht nur als ein „Ahnherr der qualitativen Sozialforschung“⁷⁷, sondern darüber hinaus auch als ein Begründer der „soziologischen Ethnographie“⁷⁸. Beide Formen einer wissenschaftlichen Erfassung von empirisch zugänglicher Wirklichkeit gehen auf Theorieimpulse Parks zurück. Damit ist auch schon der Weg einer möglichen empirisch-theologischen Alternative zur klassischen empirischen Sozialforschung benannt: mit journalistischen Mitteln arbeitende Recherchen im Rahmen eines ethnographisch erweiterten Empiriebegriffs. Vertreterinnen und Vertreter beider Wege der Wirklichkeitserschließung können sich mit gutem Recht auf Park berufen. Im Bereich der Empirischen Theologie wurde bisher meist der erstgenannte Weg der qualitativ-sozialwissenschaftlichen Forschung beschritten, auch wenn von Park selbst her durchaus anderes denkbar wäre:

„Vor dem Hintergrund einer langjährigen Journalistentätigkeit [...] vertrat [Park] die Auffassung, dass sich Soziologen mit den Lebensumständen [...] der Beforschten aus nächster Nähe vertraut machen sollten. Unermüdlich forderte er seine Schüler zu Beobachtungsgängen ‚im Feld‘ auf. [...] Park will auf der Basis empirischer Feldforschungen – vorzugsweise durch Beobachtungen, Dokumentenanalysen und Lebensgeschichten – fundierte Wissensbestände über gesellschaftliche Gegenstände aufbauen und allgemeine theoretische Konzepte entwickeln.“⁷⁹

Im Folgenden wird vor allem dieser Linie gefolgt. Ihre biographische Fährte führt von der journalistischen Tätigkeit Parks zu seinem späteren Ansatz einer ethnologisch verfahrenen Soziologie, die „theoretische Konzepte aus empirischen Beobachtungen“⁸⁰ entwickelt – wobei die Ethnologie sich zu dieser Zeit „in methodischer Hinsicht letztlich gar nicht so sehr von den damaligen journalistischen Recherchemethoden unterschied“⁸¹. Park betrieb sein ganzes Leben hindurch entsprechende Feldforschungen. Zunächst schrieb er als Reporter für diverse Tageszeitungen in New York, Detroit und Chicago über zehn Jahre lang, von 1887 bis 1898, über alles Mögliche: „von der Ge-

⁷⁷ Vgl. Gabriele Christmann, *Robert E. Park*, Konstanz 2007, 95.

⁷⁸ Christmann, *Robert E. Park* (s. Anm. 77) 99.

⁷⁹ Christmann, *Robert E. Park* (s. Anm. 77) 7f.

⁸⁰ Christmann, *Robert E. Park* (s. Anm. 77) 104.

⁸¹ Christmann, *Robert E. Park* (s. Anm. 77) 102.

richtsreportage über den Lokalbericht bis zu Theaterkritiken⁸². Später, als Professor, unternahm er dann ausgedehnte vergleichende Forschungen zum Thema Rassenprobleme in China, Indien, Brasilien sowie einigen Ländern Afrikas. Dazwischen liegt eine exzeptionelle akademische Karriere. Diese begann mit einem Studium bei den Peirce-Schülern William James und John Dewey sowie anderen Geistesgrößen seiner Zeit, das er mit einem längeren Studienaufenthalt in Europa abschloss, wo er unter anderem Georg Simmel in Berlin hörte und 1903 schließlich in Heidelberg mit einer Arbeit zu *Masse und Publikum. Eine methodologische und soziologische Untersuchung* promoviert wurde. 1914 bis 1923 forschte und lehrte er als Lecturer an der *University of Chicago*, 1923 bis zu seiner Emeritierung 1933 als Full Professor. Als Soziologe war Park eine Art „Simmel americanized“⁸³: einerseits ein „tramper through cities“⁸⁴, der ständig auf urbanen Streifzügen unterwegs war, und andererseits ein „teller of stories“⁸⁵, der von seinen Wahrnehmungen dann auch fesselnd zu berichten wusste. Inhaltlich verfolgte er eine Option für die Rechte afroamerikanischer US-Bürger, deren berufliche Seite seine akademische Tätigkeit rahmt: 1905 bis 1912 arbeitete er als Referent für den Bürgerrechtler Booker T. Washington, 1936 bis 1943 unterrichtete er an einer Universität für Afroamerikaner in Nashville/Tennessee, wo er nach seiner Emeritierung lebte.

Park nannte seine journalistische Phase selbst eine sozialwissenschaftliche „Lehrzeit“⁸⁶; der Zeitungsreporter ist für ihn *der* soziologieverwandte „Archetyp einer Annäherung an die soziale Wirklichkeit“⁸⁷. Es spricht daher einiges dafür, dass seine spätere Tätigkeit ohne die Berücksichtigung seiner „Prägung durch die journalistischen Lehrjahre nicht angemessen zu interpretieren“⁸⁸ ist. Den umtriebigen Soziologen motivierte zeitlebens die „Neugier des Reporters an der Welt um ihn herum“⁸⁹, ein früh erwachtes Interesse an der Wirklichkeit des gelebten Lebens: „Life as it is lived“⁹⁰. Diese programmatische Formel signalisiert, dass es Park um das gelebte Leben von Menschen in jeder nur denkbaren Form ging – was über die in der evangelischen Prakti-

⁸² Rolf Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*, Frankfurt/M. 1990, 51.

⁸³ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 91.

⁸⁴ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 136.

⁸⁵ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 136.

⁸⁶ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 61.

⁸⁷ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 13.

⁸⁸ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 141.

⁸⁹ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 135.

⁹⁰ Zit. nach Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 13.

schen Theologie gebräuchliche Formel der „gelebten Religion“⁹¹ sogar noch hinausgeht: „Mein Programm bestand darin, mir das anzusehen und das zu erkennen, was man das Leben nennt.“⁹² Deswegen wandte er sich auch stets gegen eine reine „Bibliotheks-Soziologie“⁹³, deren vornehmlicher Zugang zur empirischen Wirklichkeit in der Lektüre von Büchern besteht. Sein soziologisches Ideal bestand demgegenüber in der ethnologischen Gestalt eines „participant observer“⁹⁴, der nicht nur an den genannten Stadtreporter erinnert, sondern auch an Walter Benjamins „Figur des Flaneurs“⁹⁵. Parks Studierende sollten „reporters-in-depth“⁹⁶ werden, die wie er selbst die Wirklichkeit als „soziologische Feldforscher“⁹⁷ durchstreifen. Er forderte sie dazu auf, sich die „Hände mit wirklicher Forschung schmutzig zu machen“⁹⁸:

„Sie sollten ins Feld gehen und sich durch gründliche Beobachtungen einen eigenen Eindruck von der Lebenswirklichkeit der Beforschten verschaffen. Zusätzlich sollten sie verschiedenste Dokumente und weitere Methoden heranziehen. Dazu gehörten statistische Daten, räumliche Kartierungen, Zeitungsartikel, Polizeiberichte, Gerichtsakten, Aufzeichnungen von sozialen Diensten, aber auch Lebensgeschichten, informelle Interviews mit Informanten und vieles mehr.“⁹⁹

Aus diesem komplexen, verschiedene empirische Zugangsweisen zur Wirklichkeit kombinierenden Vorgehen ergibt sich ein „umfassendes, multimethodisches“¹⁰⁰ Forschungskonzept, von dem auch eine im Sinne Parks journalistisch-ethnologisch ausgerichtete Empirische Theologie profitieren könnte:

„Parks regelmäßige Aufforderungen bewirkten, dass in seinem Umkreis unzählige empirische Arbeiten angefertigt wurden, die man später als ‚Ethnographie‘ bzw. als ‚teilnehmende Beobachtung‘ bezeichnete. [...] Später ist der Begriff der teilnehmenden Beobachtung bisweilen mit dem der Ethnographie gleichgesetzt worden. Dabei handelt es sich jedoch um eine grobe Vereinfachung. Die Ethnographie bedient sich zwar der Methode der teilnehmenden Beobachtung; so wie es schon Park von seinen Studierenden verlangt hatte, zieht sie aber in der Regel zusätzliche Datenmaterialien [...] und weitere Methoden [...] heran. Die Ethnographie ist daher mehr als nur teil-

⁹¹ Vgl. expl. Gräß, Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie (s. Anm. 9) sowie Heimbrock, Empirische Theologie als Erforschung gelebter Religion (s. Anm. 61).

⁹² Zit. nach Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 14; 18.

⁹³ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 118.

⁹⁴ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 120.

⁹⁵ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10.

⁹⁶ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 141.

⁹⁷ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 141.

⁹⁸ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 97.

⁹⁹ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 97.

¹⁰⁰ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 99.

nehmende Beobachtung. Es handelt sich vielmehr um ein multimethodisch angelegtes Forschungsdesign.“¹⁰¹

Innerhalb dieses Forschungsdesigns verlangte Park von seinen Studierenden nicht nur die Fähigkeit zu subjektiver Empathie („Teilnehmende ...“), sondern auch zu objektivierender Distanzierung („... Beobachtung“):

„Sie sollten Gespräche mit den Akteuren des Feldes führen, Lebensgeschichten sammeln und akribische Aufzeichnungen anfertigen. Park verlangte auch, dass sie Forschungstagebücher führten, um den Fortgang der Untersuchungen festzuhalten. Er vermittelte ihnen, dass sie Empathie genauso anstreben sollten wie Objektivität. Empathie [...] sei notwendig, um die Bedeutungen zu eruieren, die Menschen den Dingen geben, Objektivität hingegen sei erforderlich, um die analytische Perspektive wahren zu können. Ihr Ziel sollte es sein, so intensiv wie möglich in die sozialen Welten einzutauchen, die sie erforschten. Gleichzeitig sollten sie jedoch Objektivität bewahren.“¹⁰²

Größtmögliche Objektivität, so wäre wohl präzisierend hinzuzufügen. In jedem Fall sind die einschlägigen Maximen von Parks „Art of looking“¹⁰³ auch im Sinne einer journalistisch-ethnologisch orientierten Empirischen Theologie noch immer anregend: „Go into the district“¹⁰⁴, „Get the feeling“¹⁰⁵ und „Become acquainted with people“¹⁰⁶. Grundlegend für diese jeweiligen Einzelschritte einer journalistisch-ethnologisch ausgerichteten Soziologie ist eine „Wendung aus dem Reporter-Jargon“¹⁰⁷, die an Peirces erkenntnistheoretisch aufgeladenen Begriff des „musing“¹⁰⁸ erinnert, des zweckfreien Herumstromerns: „nosing arond“¹⁰⁹. Auch die Empirische Theologie muss sich ins Praxisfeld aufmachen, um dort Witterung aufzunehmen. Um wahrzunehmen, was gerade in der Luft liegt. Sie muss herumschnüffeln, ihre Nase überall hineinstecken. Denn ihre wichtigste Erkenntnisquelle sind „human documents“¹¹⁰, deren Erfahrungshintergrund man in seiner ganzen Komplexität auf diese Weise am besten auf die Spur kommt. Sie könnte dabei den Weg Parks heute noch ein-

¹⁰¹ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 99.

¹⁰² Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 100f.

¹⁰³ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 117.

¹⁰⁴ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10, 118.

¹⁰⁵ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10; 116; 118.

¹⁰⁶ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10; 60; 118.

¹⁰⁷ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 11.

¹⁰⁸ Vgl. Sander, Einführung in die Gotteslehre (s. Anm. 70) 24f.

¹⁰⁹ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 11.

¹¹⁰ Zit. nach Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 97. Dieser Begriff erinnert an die spätere Rede von den „living human documents“ in der Praktischen Theologie der USA (vgl. expl. Henri Nouwen, Anton T. Boisen and theology through living human documents, in: Pastoral Psychology 19 [1968] 7, 49–63).

mal gehen – und zwar vom methodischen Grundansatz des *New Journalism* hin zu einer theologisch qualifizierten Ethnologie des Volkes Gottes.

6. *New Journalism*: Reportagen aus der Wirklichkeit

Wechseln wir nun vom soziologischen zum theologischen Diskurs. Der bereits zitierte M.-Dominique Chenu hat nicht nur lange vor dem Strukturwandel der kirchlichen Öffentlichkeit auf dem Zweiten Vatikanum erste Umriss einer „Theologie des Journalismus“¹¹¹ vorgelegt, sondern auch selbst eine ‚journalistische‘ Theologie betrieben – eine Theologie des jeweiligen Tages („le jour“)¹¹², die im Sinne des konziliaren *aggiornamento*¹¹³ auf eine *mise au jour* der gesamten Rede von Gott zielte:

„Der Journalist und der Theologe finden sich [...] nicht am Rand zweier disparater Bereiche wieder, [...] sondern vielmehr im gemeinsamen Innehalten vor derselben Realität, deren menschliche Dichte [densité humaine], die vom einen beobachtet wird, [...] unter dem Licht Gottes [...] die ureigene Materie der Reflexion des anderen ist.“¹¹⁴

Chenus tagesaktuelle Theologie einer „Inkarnation der Ideen in die Tatsachen“¹¹⁵ steht in einer gewissen Nähe zu Foucaults Konzept der „Ideenreportagen“¹¹⁶, die den „Kreuzungspunkt von Ideen und Ereignissen“¹¹⁷ erkunden sollten. Hinter diesem journalistisch-unschuldigen Begriff steckt eine veritable philosophische Provokation. Foucault behauptet damit nämlich, dass man Ideen nicht nur in überzeitlichen Traktaten erfassen kann, sondern auch in tagesaktuellen Reportagen. Denn auch sie haben eine Genealogie – und die Geschichte, so der nietzscheanische Erbe Kants¹¹⁸, ist die Bedingung ihrer

¹¹¹ Vgl. M.-Dominique Chenu, *Journalisme et théologie*, in: ders., *L'évangile dans les temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 213–224; (zum zeitgeschichtlich-biographischen Kontext siehe Bauer, *Ortswechsel der Theologie* [s. Anm. 17] 361–379).

¹¹² Siehe auch John Caputos faszinierenden Ansatz einer „quotidianen“ Theologie der Gegenwart (Caputo, *The weakness of God* [s. Anm. 69] 155–181).

¹¹³ Von ital. *il giorno* (= der Tag). Der Begriff des *aggiornamento* wird unter anderem in der Kaufmannssprache verwendet und bedeutet dort, dass man nach Feierabend die Bücher auf den Stand des jeweiligen Tages bringt. Analog dazu sollte das Konzil die heiligen Bücher der Kirche, Schrift und Tradition auf den Stand eines neuen pastoralen Tages bringen.

¹¹⁴ Chenu, *Journalisme et théologie* (s. Anm. 111) 217.

¹¹⁵ Zit. nach Michael Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum*, Münster 2007, 60.

¹¹⁶ Michel Foucault, *Les ‚reportages‘ d'idées*, in: ders., *Dits et Écrits II (1976–1988)*, Paris 2001, 706–707, hier 707.

¹¹⁷ Foucault, *Les ‚reportages‘ d'idées* (s. Anm. 116) 707.

¹¹⁸ Vgl. Andrea Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? (Monographien zur philosophischen Forschung 285)*, Berlin – Wien 2004.

Möglichkeit. Das zwingt nicht nur Journalisten, sondern auch Philosophen und Theologen vom abstrakten Ideenhimmel herunter in die konkrete Erdenwirklichkeit. Von dieser Einsicht aus ist es dann nicht mehr weit bis zu den gerade angestellten Überlegungen zu einer ‚schwachen‘ Empirischen Theologie, die sich für journalistisch-ethnologische Methoden interessiert. Auch sie muss sich den Ereignissen des jeweiligen Tages aussetzen und den darin verborgenen Ideen auf die Spur kommen. *New Journalism* und *Nouvelle théologie*, offenbarende Geschichten und geschichtliche Offenbarung, sind dabei auf eine untergründige Weise miteinander verbunden. Denn beide traten gegen die ‚Orthodoxie‘ einer alles beherrschenden Schulmeinung an: die *Nouvelle théologie* gegen den objektivistischen Faktenglauben der römischen Neuscholastik („Gottesmathematik“¹¹⁹) und der *New Journalism* gegen jenen des angelsächsischen Nachrichtenjournalismus („Conventional Journalism“¹²⁰):

„New Journalism versteht sich als Gegenkonzept zum Informationsjournalismus und dessen Objektivitätsglauben. Er kombiniert formal die klassische Reportage mit literarischen Narrationstechniken und ist durch umfassende Recherche und dramaturgische Präsentation, ein prononciertes Autorenprofil und offene Subjektivität gekennzeichnet. [...] In den Artikeln werden berufliche Vorgehensweisen thematisiert und subjektive Eindrücke geschildert. Formal erfolgen Rückgriffe auf literarische Mittel wie Dialog, innerer Monolog oder dramaturgische Konstruktionen. Das Ziel ist es [...], anstelle des isolierten Reports der Fakten deren atmosphärisches Umfeld mitzuliefern [...]. [...] Das wichtigste journalistische Genre des New Journalism war die Reportage, weil sie die Verbindung großer Mengen von recherchierten Daten [...] [und dabei gewonnenen] persönlichen Eindrücken [...] im erzählerischen Zusammenhang der Schilderung ermöglicht.“¹²¹

Der *New Journalism* ist ein Kind der US-amerikanischen Protestkultur der ausgehenden 1960er-Jahre („Woodstock des Journalismus“¹²²). In seinem Zentrum stand eine gesellschaftskritische Journalistengruppe um Tom Wolfe, der mit seinem Buch *The Bonfire of the Vanities* (1987) später Weltruhm erlangte. Diese neue Art des Journalismus oszilliert genauso zwischen den Diskursregeln unterschiedlicher Sprachspiele wie auch eine journalistisch-ethnologisch verfahrenende Empirische Theologie, die permanent zwischen verschiedenen Sprachen hin- und herpendelt:

„Viele literarische Journalisten wechselten ein Leben lang zwischen vorwiegend journalistischen und vorwiegend literarischen Schwerpunkten, manche [...] gelangten aus

¹¹⁹ Vgl. M.-Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985, bes. 151–165.

¹²⁰ Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 49.

¹²¹ Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 44f; 47; 49

¹²² Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 46.

der Literatur in den Journalismus, andere begannen als Journalisten [...]. Für alle aber diente die journalistische Arbeit als Training, [...] genaue Beobachter zu werden.“¹²³

Diese zugleich wahrnehmungssensible und darstellungsintensive Form des Journalismus ist keine rein US-amerikanische Angelegenheit. Ein bekanntes deutschsprachiges Beispiel ist Hans Ulrich Kempfski, der legendäre Chefreporter der *Süddeutschen Zeitung*. Dessen Reportagen waren zwar auch „für den Tag“¹²⁴ geschrieben, reichen in ihrer dokumentarischen Kraft aber weit „über den Tag hinaus“¹²⁵:

„Einer seiner Kollegen urteilte einmal: Wenn du nach einer internationalen Konferenz, einem Parteitag oder einer Wahlkampfkundgebung, bei der du selbst dabei warst, den Kempfski-Bericht gelesen hast, dann sagst du voller Neid und Anerkennung: Genau so war es, wie er es beschreibt, der Ablauf, die Reden, die Atmosphäre, alles.“¹²⁶

Kempfski war dafür bekannt, mit höchster Präzision auch „Aschenbecher, Fenster und Lampen“¹²⁷ zu beschreiben. Auf diese Weise entwickelte er ein „Modell der politischen Reportage“¹²⁸, das in seiner Entstehungsgeschichte eine gewisse Nähe zum späteren *New Journalism* aufweist. Kempfski selbst berichtet:

„Mehr und mehr bedrückte mich die strikte Trennung von Nachricht und Meinung, das angelsächsische Modell, das so vorbildlich war und doch die Darstellung der ganzen Wahrheit verhindert. Das ganze Grünzeug am Rande einer geplatzten Konferenz – darüber hätte ich ja kein Wort erzählen können. Da habe ich ein Modell entwickelt, dessen tragendes Strukturprinzip wohl die Personalisierung war. [...] Damals gab es noch kein Fernsehen. Mein Ziel war, die bis dahin sehr undurchsichtige Politik [...] sichtbarer zu machen.“¹²⁹

Herbert Riehl-Heyse, ein weiterer Meister der genau beobachteten Reportage, wurde vor allem durch seine entsprechenden Beiträge auf Seite 3 der *Süddeutschen Zeitung* zu einer journalistischen Autorität. Auch er glaubte im Journalismus nicht an eine „chemisch reine Objektivität“¹³⁰, sondern vielmehr da-

¹²³ Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 46.

¹²⁴ Gernot Sittner, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Hans Ulrich Kempfski berichtet. Große Reportagen eines legendären Journalisten*, München 2009, 7–9, hier 8.

¹²⁵ Sittner Vorwort (s. Anm. 124) 9.

¹²⁶ Sittner Vorwort (s. Anm. 124) 8.

¹²⁷ Hans-Ulrich Kempfski, „Für mich bis heute ein Traumberuf“, in: Sittner (Hg.), *Hans Ulrich Kempfski berichtet* (s. Anm. 124) 465–474, hier 467.

¹²⁸ Kempfski, „Für mich bis heute ein Traumberuf“ (s. Anm. 127) 467.

¹²⁹ Kempfski, „Für mich bis heute ein Traumberuf“ (s. Anm. 127) 467.

¹³⁰ Herbert Riehl-Heyse, zit. nach http://de.wikipedia.org/wiki/Herbert_Riehl-Heyse (Zugriff: 15. Mai 2012).

ran, dass eine „vorsätzliche Subjektivität des Beschreibenden für den Leser hilfreicher und ehrlicher ist“¹³¹:

„Hilfreicher, weil er auf diese Weise Dinge erfahren kann, die in einer ‚objektiven‘ Nachricht schon aus lauter Vorsicht nicht unterzubringen wären, ehrlicher, weil der Autor erst gar nicht den Eindruck zu vermitteln versucht, er schreibe die einzig wahre, gültige Geschichte [...]. Ideal wäre es in diesem Sinne, wenn der Leser am Schluss des Artikels genau wüsste, dass er nichts anderes gelesen hat, als die ganz persönliche Sicht eines bestimmten Schreibers, und dass er es trotzdem nützlich fand, sich gerade mit dieser Sicht auseinanderzusetzen.“¹³²

Maxim Biller, einer der deutschen „Hauptvertreter des New Journalism“¹³³, arbeitet dabei unter anderem mit der Technik verschiedener journalistischer „Kameraeinstellungen“¹³⁴ – so auch in einer Reportage mit dem Titel *München*, in welcher er von einem Treffen mit dem Feuilleton-Papst Joachim Kaiser berichtet:

„Und genau deshalb verlassen wir nun Joachim Kaiser, denn wir wollen noch viel, viel mehr von dieser verlogenen ehrlichen Stadt sehen, wir verbeugen uns noch einmal vor diesem in die Jahre gekommenen Wunderkind, wir zoomen aus seinem Büro heraus, und aus dem Close-up wird schon bald eine Super-Totale, die Kamera, von einem riesigen Kran bewegt, fliegt über die Kamine und Antennen. Sie landet auf dem Olympiaberg.“¹³⁵

Man muss in diesem Zusammenhang nicht gleich von „Intermedialität“¹³⁶ sprechen, um die Originalität dieser Art des Schreibens anzuerkennen. Ein weiteres Beispiel: Der Kriegsberichterstatte Josef Haslinger arbeitete für seine Reportagen aus dem Jugoslawienkonflikt vor allem mit „harten Schnitten“¹³⁷ wie man sie aus der damaligen CNN-Berichterstattung kennt. Eine zerrissene Syntax mit amputierten Sätzen. Wortfetzen, hingeworfen im Takt eines ratternden Maschinengewehrs und immer am Rand des imaginär Erträglichen. Dabei entstehen Bilder im Kopf, die sich ins Gedächtnis brennen. Auf eine brutale Weise lakonisch und bis an die Schmerzgrenze suggestiv liest sich auch der folgende Text. Damit führt er vermutlich dichter an die dargestellte Wirk-

¹³¹ Herbert Riehl-Heyse, zit. nach http://de.wikipedia.org/wiki/Herbert_Riehl-Heyse (Zugriff: 15. Mai 2012).

¹³² Zit. nach http://de.wikipedia.org/wiki/Herbert_Riehl-Heyse (Zugriff: 15. Mai 2012).

¹³³ Joan Kristin Bleicher, Intermedialität von Journalismus und Literatur. New Journalism aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, in: dies. – Bernhard Pörksen (Hg.), *Grenzgänger. Formen des New Journalism*, Wiesbaden 2004, 29–39, hier 32.

¹³⁴ Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 35.

¹³⁵ Maxim Biller, zit. nach Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 36.

¹³⁶ Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 36.

¹³⁷ Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 37.

lichkeit heran als ein Artikel im sachlich-objektiven Nachrichtenstil der *Tageschau*:

„Rote Klumpen mit gelben, schmierigen Patzen. Dazwischen weiße Splitter. Zerrissenes Fleisch. Kleidungsfetzen. Dann ein abgetrennter Fuß, gezoomt. Schwenk zu einer zugedeckten Blutlache. Jemand hebt das Papier. Darunter ein Kopf mit einer Schulter und einem Oberarmstummel. Großaufnahmen der offenen Augen. Schnitt. Schwarz gekleidete Frauen heulen, stützen einander. Schnitt. Weinendes Gesicht in Großaufnahme. Schnitt. Kinder mit Kalaschnikows, vor der Kamera posierend.“¹³⁸

7. Praxisbeispiel: ‚Montaillou‘ der Gemeindeftheologie?

Szenenwechsel. An diesem Punkt lohnt es sich nun, die subjektive (und daher notwendigerweise: kontingente) Empirie eigener Forschungserfahrung einzuspielen. Bereits bei Rolf Zerfaß in Würzburg hatte der Autor dieses Beitrags ein quasi-ethnologisches Arbeiten in der Praktischen Theologie kennengelernt. In einem Seminar zum Thema *Selbsthilfegruppen* konnten wir in teilnehmender Beobachtung eine selbstgewählte Gruppe besuchen. Dabei sollten wir nicht nur unser eigenes Erkenntnisinteresse offenlegen, sondern auch möglichst viel von der Atmosphäre des Ortes einfangen: Gerüche, Farben, Stimmen. Auf diese Weise gewannen Bodenbelag, Raumtemperatur, Wand schmuck und Sitzordnung eine ebenso große theologische Relevanz wie einschlägige Beiträge aus der Fachliteratur. In meiner fast abgeschlossenen Habilitationsschrift zum Thema *St. Franziskus in Dortmund-Scharnhorst – eine nachkonziliare Modellgemeinde in den Strukturprozessen der Gegenwart*, aus der im Folgenden einige Ergebnisse veröffentlicht werden, habe ich versucht, mit einem entsprechenden Methodenset zu arbeiten. Der erste Hauptteil der Untersuchung rekonstruiert auf empirisch-deskriptive Weise den in verschiedenster Hinsicht exemplarischen Weg der Scharnhorster Franziskusgemeinde in die Strukturprozesse der Gegenwart: Gründung der Gemeinde durch ein Franziskanerteam (1968–1983), Krise nach dem Weggang der charismatischen Gründungsgestalten (1983–1996), Stabilisierung mit einem neuen Pfarrer (1996–2006) und schließlich abermalige Veränderungen im Rahmen eines neu errichteten Pastoralverbundes (2006 bis heute). Wo in den Jesusbewegten Scharnhorster Aufbruchsjahren für eine Gemeinde noch vier Priester zuständig waren, ist in den neuen Strukturen der Gegenwart inzwischen nur noch ein Priester für vier Gemeinden verantwortlich. Diese wie im

¹³⁸ Josef Haslinger, zit. nach Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 36.

pastoralgeschichtlichen Brennglas gebündelte mikrohistorisch-lokalverwurzelte „Geschichte der Gegenwart“¹³⁹ legt einen Methodenmix aus verschiedenen empirischen Zugängen zu Vergangenheit und Gegenwart nahe, der mit den Problemen einer auch durch *oral history* erschlossenen „Vergangenheitsempirie“¹⁴⁰ rechnen muss: Verzerrungseffekte durch zeitbedingte Erinnerungslücken und interessenbestimmte Selbstlegitimation.

Neben der vorbereitenden Verarbeitung von Primär- und Sekundärliteratur¹⁴¹ sowie ersten Sondierungen ging es dabei vor allem um teilnehmende Beobachtungen, die zum Teil mehrwöchige Aufenthalte in Dortmund-Scharnhorst erforderten und in deren Zentrum zahlreiche Einzelbegegnungen mit Zeitzeugen sowie Engagierten von heute standen. Diese wurden ergänzt durch ein Erzählcafé mit ‚alten Kämpfen‘ aus der Gründungszeit, Nachforschungen im Gemeindearchiv, eine Fotosafari durch den Stadtteil, architektonische Wahrnehmungen, Beobachtungen im einzigen Café der Fußgängerzone sowie das Sammeln von Artefakten wie einem ausrangierten Sitzkissen der Kinderkirche, einer Tasse zum Gemeindejubiläum („40 Jahre τ-frisch“) oder einem Originalbutton mit dem berühmten Slogan *Wer mitmacht, erlebt Gemeinde*¹⁴². Nach dieser Phase der teilnehmenden Beobachtung vor Ort ging es dann wieder zurück an den Schreibtisch, um dort eine kritische Sichtung der Feldnotizen (Forschungstagebuch, Gesprächsmitschriften) vorzunehmen, die im Kontakt mit anderen Äußerungen aus dem pastoralen Praxisfeld (Pfarrbriefe, Bildvignetten, Meditationstexte, NGLs anderer Gemeinden) sowie aus theologischen und anderen Diskursarchiven (vor allem einer kulturwissenschaftlich informierten Zeitgeschichte) gewichtet und kontextuell eingeordnet wurden. Ein paar Notizen genügten, um die wahrgenommene Empirie noch einmal aufzurufen und in einem nächsten Arbeitsschritt dann

¹³⁹ Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1977, 43.

¹⁴⁰ Ottmar Fuchs, ‚Gute‘ Praktische Theologie, wie ich sie verstehe, in: Clemens Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie? Innsbruck 2003, 202–209, hier 205.

¹⁴¹ Vgl. expl. Werenfried Wessel – Reinhard Kellerhoff, Faszination Gemeinde. Erfahrung – Besinnung – neue Impulse, Freiburg/Br. 1980.

¹⁴² Auch hier lohnt ein näherer Blick auf den konkreten historischen Erfahrungskontext, der mit diesem vielkritisierten gemeindetheologischen Slogan verbunden ist. Das für das Gemeindefest 1972 geprägte Motto wurde nämlich schon damals nicht ambivalenzfrei bzw. durchaus selbstironisch gesehen: „Wer mitmacht, kann was erleben ...“. Es ist darüber hinaus auch kein Ausweis für gemeindliche Selbstbezüglichkeit bzw. Ausschlussmechanismen („Nur wer mitmacht...“). Das Gemeindefest der damals im Stadtteil hochaktiven Franziskusgemeinde war vielmehr das einzige ‚Sozialevent‘ in der gerade entstandenen Trabantenstadt (und der Slogan hatte entsprechendes Hoffnungspotenzial) – so wie auch die im Gemeindezentrum befindliche Gaststätte *Der Brunnen* lange die einzige in ganz Dortmund-Scharnhorst war.

schließlich auch zu einem Text zu verdichten – ein kurzer Auszug aus dem Forschungstagebuch:

„Man kommt sich vor wie ein breiter Trichter, der zunächst einmal möglichst ungefiltert und mit möglichst wachen Sinnen Wahrnehmungen aller Art aufnimmt und dann in einen nachvollziehbaren Text fließen lässt.“

Besonders aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang zwei kontextanaloge Seitenblicke: in eine andere nachkonziliare Modellgemeinde (Christkönig in Frankfurt-Eschborn¹⁴³), aber auch in eine bundesdeutsche Normalpfarrei (St. Nikolaus in Würzburg-Gerbrunn¹⁴⁴). Zeitgeschichtliche Vergleiche wie diese belegen, dass die Aufbruchsjahre der Gemeinden in Dortmund-Scharnhorst (1968–1983) und Frankfurt-Eschborn (1967–1983) jeweils mit einer spezifischen Reformphase in Kirche und Gesellschaft zusammenfallen: mit der unmittelbaren Nachkonzilszeit (1965–1985)¹⁴⁵ sowie mit der sozialliberalen Koalition (1969–1982). Diese makrohistorischen Rahmendaten lassen sich durch kulturgeschichtliche Beobachtungen ergänzen und lebensweltlich anreichern. So ist es wohl kein Zufall, dass in genau dieser Zeit Formate eines alternativen Kinderfernsehens auf Sendung gehen, die auch für die eigene Gemeindesozialisation bedeutsam waren: die *Sendung mit der Maus* (1971; „Das war ... Türkisch“) oder Peter Lustigs *Löwenzahn* (1979). Man trug damals Latzhosen, wohnte – zumindest ideell – in einem selbstgezimmernten Bauwagen und meditierte über die Kraft des Löwenzahns, den Asphalt einer Straße aufzubrechen. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch das entsprechende Echo der Neuen Sozialen Bewegungen im Neuen Geistlichen Lied: „Unser Weg, der uns bewegt, bringt Bewegung ins Land.“¹⁴⁶ Mentalitätsgeschichtlich besonders spannend ist dabei die Fernsehsendung *Hobbythek*. Selbstgemachtes statt Vorgegebenes – inklusive entsprechender gemeinde-theologischer Spiegelungseffekte unter den Vorzeichen von Emanzipation und Autonomie: Gemeinde als Hobbythek der Kirche. Ein in Dortmund-Scharn-

¹⁴³ Vgl. expl. Heinz-Manfred Schulz, *Damit Kirche lebt. Eine Pfarrei wird zur Gemeinde*, Mainz 1975.

¹⁴⁴ Vgl. Christian Bauer, *Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung im Kontext der Sinus-Milieustudie*, in: *Diakonia* 40 (2009) 119–126 (dort: „St. Jedermann in Musterstadt-Beispieltdorf“).

¹⁴⁵ Das Ende dieser ersten Phase der Konzilsrezeption markiert die Außerordentliche Bischofssynode 1985 (vgl. Klinger, *Auseinandersetzungen um das Konzil* [s. Anm. 2]), mit der unter Federführung von Joseph Ratzinger eine ganz römisch-offizielle Auslegung des Zweiten Vatikanums etabliert wurde, welche die kirchliche Ordnung der Dinge seither weitgehend dominierte.

¹⁴⁶ Die von Wilhelm Willms getextete Liedzeile stammt aus dem Musical *Wagnis und Liebe. Der gefährliche Weg des Joseph Kentenich* (1985) und wurde von Ludger Edelkötter vertont, einem langjährigen Chorleiter der Scharnhorster Franziskusgemeinde.

horst, Frankfurt-Eschborn, Würzburg-Gerbrunn und anderswo gesungenes Lied bringt das recht plastisch zum Ausdruck:

„Wir spinnen, knüpfen, weben; wir säen neues Leben. / Wir spinnen, träumen, schauen; wir fangen an zu bauen. / Wir teilen, was wir haben, wir bringen unsre Gaben. / Ref.: Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt.“¹⁴⁷

Folgende Notizen aus meinem Scharnhorster Forschungstagebuch bauen auf exemplarische Weise eine Brücke vom ersten empirisch-deskriptiven Hauptteil der Untersuchung zu ihrem zweiten, der vom ekklesiologischen Diskursarchiv her eine kritisch-normative Differenz zu den skizzierten Wahrnehmungen aufmacht:

„Die Methode hat mich wirklich überrascht. Zunächst dachte ich, fünf Tage in Scharnhorst wären viel zu kurz. Nun weiß ich gar nicht, wie ich all die gesammelten Daten überhaupt je verarbeiten soll. Je schärfer man die eigene Wahrnehmung einstellt, desto enger wird auch der Fokus dessen, was man betrachten kann. Und desto länger braucht man. Die Methode verlangsamt – und sie macht bescheiden. Man muss zu Fuß durch den Stadtteil gehen (und durch die erzählte Erinnerung der Beteiligten). Schon das Fahrrad wäre zu schnell. Erst zu Fuß fallen einem die vielen kleinen und doch so prägenden Dinge auf. Auf einmal sieht man die Schuhe eines Jungen, der während der Sakramentenvorbereitung neben einem auf dem Boden sitzt. Er ist ein waches Kerlchen und trägt abgetragene Discounter-Turnschuhe mit Löchern. Familienhintergrund: Unterschicht? Ich weiß es nicht. Aber nun beginne ich, die Schuhe der anderen Kinder zu betrachten ...“

Verbunden mit den soziologischen Daten der Sinus-Milieustudie verdeutlicht diese Beobachtung eine der größten pastoralen Herausforderungen der Franziskusgemeinde heute: die unausweichliche empirische Tatsache, dass Territorialpfarrei (inzwischen ein Dortmunder Problembezirk) und Personalgemeinde (größtenteils Akademiker von außerhalb) – im westfälisch eingefärbten Gemeindejargon: Pfarrgemeinde und „Fahrgemeinde“ – schon lange nicht mehr deckungsgleich sind. Die Menschen, die seit Jahrzehnten die Gemeinde tragen, sind ganz andere als jene, die auf dem Pfarrgebiet wohnen. Angestoßen durch Strukturprozess und Konzilsjubiläum, entdeckt die Franziskusgemeinde inzwischen etwas wieder, das sie von Beginn an stark gemacht hatte: ihre diakonische Präsenz im Stadtteil. Damit ist der Schritt vom empirisch-deskriptiven Hauptteil der Untersuchung hinüber zu ihrem kritisch-normativen bereits fast getan. Dort werden die Wahrnehmungen des ersten Teils im Sinne einer gegenwartsfähigen Gesamtpastoral¹⁴⁸ auf dem

¹⁴⁷ Text: Wilhelm Willms; Musik: Peter Janssens (1976).

¹⁴⁸ Vgl. Christian Bauer, Hildesheim, das nächste Poitiers? Inspirationen einer konzils-gemäßen Gesamtpastoral, in: *eùangel. Magazin für missionarische Pastoral* (2/2013), Online unter: <http://www.euangel.de/ausgabe-2-2013/lokale-kirchenentwicklung/hildesheim-das-naechste-poitiers>.

Boden der „dualen Ekklesiologie“¹⁴⁹ des Zweiten Vatikanums konzilstheologisch ausgewertet. Mit Blick auf die aktuellen Strukturreformen der Pastoral ist die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang eine doppelte: Wie können Gemeinden (wie St. Franziskus) mit ihrer Tendenz zur Milieuverengung zu nach außen offenen Orten der Nähe werden, die möglichst vielen Menschen Heimat schenken? Und wie können Pastoralverbände (wie der von Derne-Kirchderne-Scharnhorst) mit ihrer Tendenz zur Kirchenverdunstung zu nach innen pluralen Räumen der Weite werden, in denen auch Neues möglich ist? Insgesamt geht es um eine konzilsgemäße Gesamtpastoral, in der die missionarische Weite der Räume die milieubezogene Enge der Orte ausgleicht und die kommuniale Nähe der Orte die kirchenorganisatorische Ferne der Räume¹⁵⁰. In dieser Gesamtpastoral kommen zwei ekklesiologische Prinzipien gleichberechtigt zum Zug, die sich auf die beiden Kirchenkonstitutionen des Konzils beziehen lassen: ein mit *Lumen gentium* liturgisch-koinonial rekonstruiertes Personalprinzip und ein mit *Gaudium et spes* diakonisch-martyrial rekonstruiertes Territorialprinzip. Auf diese Weise können sowohl die beiden *ad intra* als auch die beiden *ad extra* gerichteten Grundvollzüge der Kirche in der komplementären Dynamik von Sammlung und Sendung ausbalanciert werden. Im Rahmen dieser ‚Zweiheit‘ einer zugleich intro- und extrovertierten Gesamtpastoral kann die heilsuniversal entgrenzte Volk-Gottes-Ekklesiologie des Konzils zu einem neuen Leitbild der Pastoral werden. Diese kommt in einer geistlichen Übung zum Ausdruck, die aus dem Kontext einer vorkonziliaren französischen Modellgemeinde stammt, auf deren Erfahrungen man sich auch im nachkonziliaren deutschen Gemeindeaufbruch¹⁵¹ bezogen hat:

„Sie besteht darin, dass man auf dem Stadtplan den Umriss seiner Pfarrei betrachtet [...] und sich dann sagt: Meine Pfarrei, das ist dieses ganze Gebiet, [...] selbst der verlorene Pfad im unbebauten Ödland [...]. ‚Meine Pfarreimitglieder‘, das sind ohne Ausnahme alle, die auf diesem Territorium wohnen [...]. Das Leben meiner Pfarrei ist [...] das religiöse Leben derer, die noch eines haben [...], aber darüber hinaus ist es auch [...] das Leben aller anderen Menschen [...]: [...] ihr Leben im Quartier, ihr Kommen und Gehen.“¹⁵²

¹⁴⁹ Vgl. Christian Bauer, Optionen des Konzils. Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: Zeitschrift für katholische Theologie 134 (2012) 141–162, hier 151–153.

¹⁵⁰ Vgl. Christian Bauer, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken, in: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg/Br. 2013, 349–371, hier 351–353.

¹⁵¹ Schulz, Damit Kirche lebt (s. Anm. 143) 20.

¹⁵² Georges Michonneau, Paroisse, communauté missionnaire, Paris 1945, 43.

Empirische Feldpräsenz im ersten und theologische Distanznahme im zweiten Hauptteil der Untersuchung, wobei die Empirie des ersten Teils theologisch und die Theologie des zweiten Teils empirisch unterfangen ist – auf diese methodisch doppelte Weise hoffe ich mit meiner Untersuchung, die Zukunft der katholischen Gemeintheologie¹⁵³ nicht nur auf der Ebene abstrakter theologischer Ideen verhandeln zu können, sondern vielmehr von einem konkreten pastoralen Ort her. Verbunden mit der Hoffnung, mithilfe der Überblendung verschiedener empiriebezogener Forschungsverfahren eine Art „Montaillou“¹⁵⁴ der Nachkonzilszeit zugänglich zu machen, an dem sich das Ganze einer historischen Konstellation im Fragment eines bestimmten Ortes zeigt. Dem entsprechenden Methodenmix eines möglichst breiten *und zugleich* möglichst tiefen Zugangs zur Empirie einer nachkonziliaren Modellgemeinde entspricht vor allem im ersten Teil der Habilitationsschrift auch deren experimentelle (und damit: sicherlich unvollkommene) journalistisch-ethnologische Darstellungsform. Es ist der Versuch einer empirisch-theologischen ‚Reportage‘ aus dem Praxisfeld, wie sie vor kurzem auch der milieusoziologisch geschulte katholische Praktische Theologe Matthias Sellmann mit seinem Buch *Katholische Kirche in den USA* vorgelegt hat. Dabei handelt es sich um das schöne Beispiel einer journalistisch arbeitenden und locker erzählenden Praktischen Theologie, die auf den teilnehmenden Beobachtungen eines internationalen Forschungsprojekts („Crossing-Over“) basiert und der Kirche im deutschen Sprachraum eine „kräftige USA-Injektion von Tatkraft, pastoralem Unternehmmergeist, Experimentierfreude, Gründermentalität und Erfolgslernen“¹⁵⁵ verpassen möchte:

„Dieses Buch will Geschichten erzählen. Es versteht sich im wahrsten Sinn des Wortes als *appetizer*. Reportagen zu ausgewählten Themen sollen Geschmack machen, sich ausführlicher mit der Pastoral der USA zu beschäftigen. [...] Von schreienden Predigern ist die Rede, Teppichen im Kirchenraum, cleveren Ökonomen und findigen Pastoralplanern; von pfiffiger Öffentlichkeitsarbeit und Fitness-Trainings für Pastoralteams; von ganz viel Frömmigkeit und ganz viel Raffiniertheit; von gescannten Charismen, klug versetzten Priestern und enormer Großzügigkeit.“¹⁵⁶

¹⁵³ Siehe die spannende Debatte in: Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft?* (s. Anm. 150) 19–244.

¹⁵⁴ Emmanuel Le Roy-Ladurie, *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor (1294 bis 1324)*, Berlin 2000.

¹⁵⁵ Matthias Sellmann, *Katholische Kirche in den USA – was wir von ihr lernen können*, Freiburg/Br. 2011, 9.

¹⁵⁶ Sellmann, *Katholische Kirche in den USA* (s. Anm. 155) 11f.

8. Rahmenkonzept: Ethnologie ...

Neben dem Katholiken Sellmann, der ebenfalls auf eine „ethnologisch ausgerichtete Pastoraltheologie“¹⁵⁷ zugeht, ist in diesem Zusammenhang – außer dem bereits erwähnten Hans Günther Heimbrock – evangelischerseits vor allem Kristian Fechtner zu nennen, der Praktische Theologie als eine „Erkundung“¹⁵⁸ spätmoderner Gegenwartskultur auffasst, die auch „selbst ein Teil dessen ist, womit sie sich beschäftigt“¹⁵⁹:

„Es gilt, die Pfade und Spuren des Religiösen zu verfolgen innerhalb und außerhalb von Kirche. [...] Mit guten Gründen ist die neuere Praktische Theologie materialreich geworden. Zugrunde gelegt werden biographische Äußerungen, aufgezeichnet werden unterrichtliche Arrangements und alltagsseelsorgerliche Tischgespräche, beschrieben werden liturgische Inszenierungen und Rituale der Festkultur und vieles anderes mehr. Methodisch kann hier den Prinzipien der ‚dichten Beschreibung‘ (Clifford Geertz) gefolgt werden [...].“¹⁶⁰

Fechtner spricht in diesem Zusammenhang von einer „empirisch-kritischen“¹⁶¹ Wissenschaft. Darin kommt ein Kontrast von empirisch-deskriptiver Beschreibung und kritisch-normativem Urteilen zum Ausdruck, der auch für das hier vorgeschlagene Konzept einer journalistisch-ethnologisch verfahrenenden Praktischen Theologie von Bedeutung ist. Auch sie verdankt ihre potenzielle Kreativität der Differenz von notwendigerweise subjektiver Feldpräsenz („*teilnehmender* Beobachtung“) und möglichst objektiver Schreibtischdistanz („*teilnehmender Beobachtung*“). Der jeweilige Autor kann sich dabei nicht vornehm in den Subtext des diskursiv Ungesagten zurückziehen. Er kommt vielmehr auch explizit vor. Und zwar mit allen positiven wie negativen Kontingenzen. Darum macht er sich auch angreifbar. Aber dieses Risiko muss er eingehen, wenn er sich die Chancen einer möglichst vieldimensionalen Annäherung an die Wirklichkeit gelebten Lebens offenhalten möchte. Angreifbarkeit ist der Preis der Feldnähe empirisch-deskriptiver Beschreibungs-dichte. Umso notwendiger ist die Distanznahme kritisch-normativer Urteilskraft: *Thick description*¹⁶² allein reicht nicht aus. Dabei erweist sich nicht nur die Ethnologie,

¹⁵⁷ Sellmann, Zuhören (s. Anm. 6) 117.

¹⁵⁸ Vgl. Kristian Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung, in: ders., Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen, Stuttgart 2010, 155–168.

¹⁵⁹ Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung (s. Anm. 158) 157.

¹⁶⁰ Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung (s. Anm. 158) 156f.

¹⁶¹ Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung (s. Anm. 158) 157.

¹⁶² Vgl. dazu katholischerseits Sellmann, Zuhören (s. Anm. 6); evangelischerseits Wilhelm Gräb, Clifford Geertz: Religion dicht beschreiben, in: Volker Drehsen – Wilhelm Gräb – Birgit Weyel (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 204–215.

sondern auch die Praktische Theologie als eine „Allerweltswissenschaft“¹⁶³, die aufgrund ihrer epistemologischen Begründungsprobleme seit jeher unter methodologischem Rechtfertigungsdruck steht:

„Alles hängt davon ab, ob es ihr gelingt, über bloße Intuition hinauszugelangen, [...] der Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie entscheidet sich beim Methodenproblem.“¹⁶⁴

Mit der Ethnologie teilt sie aber nicht nur die Methodenprobleme einer epistemisch ‚schwachen‘ Wissenschaftlichkeit, sondern auch die Erkenntnischancen einer engen „Tuchfühlung mit dem Volk Gottes“¹⁶⁵. Dieses sucht sich mit Tapferkeit, Erfindungsgeist und Lebenswitz nämlich längst selbst seine eigenen Orte im spätmodernen Alltag – und hat dem theologischen Diskurs damit einiges voraus:

„Die Theologie ist [...] zur Zeit eher mit bilanzierenden Projekten beschäftigt [...] denn mit der Bearbeitung innovativer Themen [...], wie sie sich aus der Situation des Volkes Gottes [...] ergeben. [...] Es soll daher [...] zur Diskussion gestellt werden, dass die [...] Theologie [...] nach ihrem Status als Hoffnungsträgerin [...] im konziliaren Aufbruch [...] gegenüber der realen Problemlage des Volkes Gottes [...] in einen spezifischen Rückstand geraten ist.“¹⁶⁶

Im empirischen Kontakt mit dieser „Problemlage“¹⁶⁷ könnte sich die Praktische Theologie vom intellektuell nicht selten marginalisierten Randdiskurs zu einem Zentrum diskursiver Innovation für die verschiedensten anderen theologische Disziplinen mausern – letztlich war das Neue immer schon eher an der Peripherie eines Diskurses zu finden als in dessen Zentrum. Vorgemacht hat das der Praktischen Theologie die Ethnologie, die aufgrund ihrer spätmodern-reflexiven Selbstdifferenz längst zu einer entsprechenden Leitdisziplin für andere Wissenschaften avanciert ist:

„Die [...] metawissenschaftliche Perspektive wird in Frage gestellt und die eigene Anwesenheit im erforschten Feld zum Ausgangspunkt genommen. [...] Das paradoxe, in sich spannungsgeladene Konzept der teilnehmenden Beobachtung [...] ist [...] in die

¹⁶³ Vgl. Waltraud Kokot, Eine ‚Allerweltswissenschaft‘ lehren, in: Waltraud Kokot – Dorle Dracklé (Hg.), Wozu Ethnologie? (FS Hans Fischer), Berlin 1999, 241–252.

¹⁶⁴ Rolf Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München – Mainz 1974, 164–177, hier 165.

¹⁶⁵ M.-Dominique Chenu, Homélie prononcée durant la célébration eucharistique, in: Concilium 7 (1971) 43–46, hier 43.

¹⁶⁶ Rainer Bucher, Die Theologie im Volk Gottes. Die Pastoral theologischen Handelns in postmodernen Zeiten, in: ders. (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft, Graz 2001, 13–39, hier 30f.

¹⁶⁷ Bucher, Die Theologie im Volk Gottes (s. Anm. 166) 31.

Rolle eines Paradigmas für einen neuen Zugang zum Praxisfeld der Wissenschaften gelangt.“¹⁶⁸

Ein prominentes Beispiel für diesen „neu erwachten intellektuellen Reiz“¹⁶⁹ des Faches ist Foucaults Projekt einer „Ethnologie der eigenen Kultur“¹⁷⁰. Eine Nagelprobe dieser Entwicklung ist die mögliche Selbstanwendbarkeit von Ethnologie („Ethnographie der Ethnographie“¹⁷¹) im Rahmen von metareflexiven Beobachtungen der zweiten Ordnung („Beobachtung teilnehmender Beobachter“¹⁷²):

„Die [...] Ethnographie des ethnographischen Erkenntnisprozesses ist [...] einerseits Teil einer breiteren Bewegung verstärkter Selbstobjektivierung der Wissenschaft. Zugleich ist ihre Bedeutung nicht auf die [...] Ethnologie beschränkt, im Gegenteil wird die ethnographische Haltung [...] zu [...] einem Modell für reflexive Bemühungen in anderen Sozialwissenschaften – wie [...] schon zu Zeiten der Konjunktur des Strukturalismus wird die Ethnographie bzw. Ethnologie [...] vor allem wegen ihrer methodischen Einstellungen rezipiert. [...] Die selbstkritische Wendung der Ethnographie erschließt einen Komplex von Problemen, die den [...] kulturwissenschaftlichen [...] Erkenntnisprozeß insgesamt tangieren. Wie ist der Zusammenhang zwischen Teilnahme und Distanznahme, zwischen Präsenz im Feld und Repräsentation [...] zu konzipieren?“¹⁷³

9. ... des Volkes Gottes

Diese Grundfragen lassen sich nun abschließend auch theologisch rekonstruieren. Denn alle wesentlichen Begriffe der Ekklesiologie sind spannungsvolle Differenzbegriffe, deren einzelne Bestandteile dem Zweiten Vatikanum zufolge

¹⁶⁸ Eberhard Berg – Martin Fuchs, Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: dies. (Hg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. ³1999, 11–108, hier 17f. (der Untertitel *Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation* dieses Beitrags dürfte eine Anspielung auf den Untertitel von Axel Honneths Habilitationsschrift *Kritik der Macht* sein: *Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [Frankfurt/M. 1989]).

¹⁶⁹ Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 23.

¹⁷⁰ Paolo Caruso – Michel Foucault, Qui êtes-vous, professeur Foucault?, in: Michel Foucault, Dits et écrits I (1954–1975), Paris 2001, 629–648, hier 633 (vgl. Christian Bauer, Vom unbekanntem Europa, in dem wir leben. Ethnologische Streifzüge mit Michel Foucault, in: Wort und Antwort 43 [2002] 168–173). Siehe dazu auch das Foucault gewidmete Kapitel in der bereits genannten Habilitationsschrift von Axel Honneth, der diese Selbstbeschreibung Foucaults zu einem Ausgangspunkt seiner eigenen Reflexionen macht (vgl. Honneth, Kritik der Macht [s. Anm. 168] 121–167).

¹⁷¹ Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 20.

¹⁷² Vgl. Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 20.

¹⁷³ Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 15; 24.

in einer „nicht unbedeutenden Analogie“ (LG 8) zum inkarnatorischen Mysterium Christi stehen: Leib und Christus („Corpus Christi“), Tempel und Heiliger Geist („Templum sancti spiritus“), Gemeinschaft und Heilige („Communio sanctorum“¹⁷⁴). Jeder einzelne dieser ekklesiologischen Doppelbegriffe spannt eine empirisch zugängliche Immanenzgröße (Leib, Tempel, Gemeinschaft) mit einer theologisch kontrastierbaren Transzendenzgröße (Christus, Geist, Heilige) zu einer kirchenkonstitutiven Differenz zusammen. Und zwar in der Form einer paradoxen Überschreitung: Der in der christlichen Kirche durch Raum und Zeit fortlebende Christus überschreitet seinen historischen Leib. Der potenziell überall wehende Heilige Geist überschreitet die Mauern seines sichtbaren Tempels. Und die vielen Heiligen aus Vergangenheit und Zukunft überschreiten die Gemeinschaft der gegenwärtigen Kirche. Analog dazu ist auch der ethnologisch anschlussfähige Begriff des Volkes Gottes ein „geistlicher und zugleich weltlicher Begriff“¹⁷⁵, der eine immanente Größe („Populus ...“) und eine transzendente Größe („... Dei“) in paradoxer Weise aufeinander bezieht. Dabei erweist sich der Gottesbegriff als ein ekklesiologischer Entgrenzungsfaktor, der die Ränder der Kirche vor dem Horizont eines universalen Heilswillens prinzipiell offenhält:

„Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen [...]. [...] Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes [...] sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.“ (LG 13)

Dieser heilsuniversal weitgespannte Transzendenzbegriff Gottes entgrenzt den Immanenzbegriff seines Volkes und nimmt ihm – im ethnischen wie im übertragenden-kirchlichen Sinn – somit auch alles gefährlich Völkische:

„Das Volk der ‚Völkischen‘ ist [...] ein vordefiniertes Volk, [...] von dem man bestimmen kann, wer dazugehört und wer nicht. Zum ‚Volk Gottes‘ aber gehören [zumindest

¹⁷⁴ Dieser Begriff ist dem differenzfreien Kirchenbegriff der nachkonziliaren Communio-Ekklesiologie (vgl. Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil [s. Anm. 2]) vorzuziehen – wobei aber auch der Communio-Begriff von seiner Etymologie her (vgl. Albert Rouet, Préface, in: Joseph de Mijolla, La paroisse dans la mission. Relecture d’une page de notre histoire, Châteaufort 2002, 7–12, hier 11; unter Berufung auf Yves Congar) einen ekklesiologisch weiterführenden Kontrast beinhaltet: Die *communio* der Kirche weist über sich selbst hinaus auf das kollektive Dienstamt („munus“) ihrer Sendung in die Welt und sprengt somit jede kirchliche Binnenzentrierung von Innen her auf bzw. treibt sie über sich selbst hinaus.

¹⁷⁵ Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil (s. Anm. 2) 174.

potenziell] alle, Gott bestimmt, wer zu ihm gehört, denn er beruft sein Volk. Die Universalität des Gottesbegriffs [...] verhindert im ‚Volk-Gottes‘-Begriff eine völkische [...] Regionalisierung des Volks-Begriffs. Nur als Gottes Volk [...] ist das Volk eine Kategorie jenseits des ‚Völkischen.‘¹⁷⁶

Damit ist eine wichtige Differenz zum säkularen Ethnologiebegriff gegeben. Denn das Volk einer ethnologisch ausgerichteten Praktischen Theologie ist ein heilsuniversal entgrenzter *laos tou theou* und kein ‚völkischer‘ *ethnos* einer bestimmten Ethnie. Es wäre ein ‚ethnisches‘ Missverständnis des Fachs, sich im Horizont einer ekklesiozentrischen „*my tribe*-Ideologie“¹⁷⁷ nur noch auf binnenpastorale Kirchenprobleme des Volkes Gottes zu beschränken. Stattdessen gilt es, ohne Furcht vor ekklesiologischen Randunschärfen auch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 4) der Menschen überhaupt und insbesondere der „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 4) in den Blick zu nehmen. Das Zweite Vatikanum schickt eine entsprechend wahrnehmungssensible Praktische Theologie auf die Suche nach einem Volk Gottes, dessen ekklesiologisches Innen-Außen-Mysterium sich nur in teilnehmender Beobachtung erschließt:

„Es sind viele draußen, die drinnen zu sein scheinen; und es sind viele drinnen, die draußen zu sein scheinen.“¹⁷⁸

Der theologischen Strukturgrammatik des Volk-Gottes-Begriffs gemäß, ist eine solche Praktische Theologie auch selbst zweieitlich verfasst: Sie ist empirisch-deskriptiv forschende Ethnologie („Volk ...“) und *als solche* zugleich auch kritisch-normativ argumentierende Theologie („... Gottes“). Beide untrennbar verbundene Weisen, sich der *einen* Wirklichkeit des Volkes Gottes in Kirche und Welt zu nähern, stehen in einer konstitutiven Differenz zueinander. Diese ergibt im Falle des Gelingens einen produktiven Kontrast im Sinne des bereits genannten Dreischritts der Praktischen Theologie¹⁷⁹: Teilnehmende Beobachtung („Sehen“) und kritische Distanzierung („Urteilen“) begeben sich in ein möglichst gleichstufiges Gespräch mit den übrigen Akteurinnen und Akteuren des Volkes Gottes („Handeln“). Die Praktische Theologie darf dabei in keinem ihrer Forschungsschritte die Ehrfurcht vor ihrem Gegenstand verlieren. Denn sie ‚hat‘ ja beides nicht: weder ihren Gott noch ihre Menschen, die auf eine geheimnisvolle Weise dessen Volk bilden. Das ist

¹⁷⁶ Rainer Bucher, Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und ‚Gaudium et spes‘ für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt, in: Hans-Joachim Sander – Hildegund Keul (Hg.), Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung, Würzburg 1998, 64–82, hier 79.

¹⁷⁷ Fischer, Einleitung (s. Anm. 46) 21.

¹⁷⁸ Augustinus: De baptismo 5,27.

¹⁷⁹ Vgl. expl. Bauer, Ortswechsel der Theologie (s. Anm. 17) 801–811.

eine gewisse empirisch-wissenschaftliche Schwäche. Zugleich ist es aber auch eine theologische Stärke, da sie das Mysterium beider¹⁸⁰ stets offenhalten muss. Dabei wird sie sich immer wieder auf die Suche nach ihren Menschen und nach ihrem Gott machen. Denn beide sind zwar prinzipiell unverfügbar, aber eben doch auch konkret zu entdecken:

„Unerlässlich ist, dass durch alle Forschungsprozesse hindurch die Ehrfurcht vor Mensch und Gott nicht verloren geht, weder in den methodischen Zugängen noch im theologischen Diskurs. [...] Denn die Unverrechenbarkeit des Geheimnisses Gottes schützt zugleich die Unverrechenbarkeit des Geheimnisses der Menschen.“¹⁸¹

Resümee

Die empiriebezogenen Verfahren von Sozialwissenschaften, Journalismus und Ethnologie folgen jeweils eigenen Diskursregeln¹⁸², die diese verschiedenen Weltzugänge in ihrer ganzen Unterschiedlichkeit differenzierbar halten. Und doch können sie im Rahmen einer noch zu entwickelnden Ethnologie des Volkes Gottes¹⁸³ einen potenziell kreativen, empirisch wie theologisch produktiven Methodenkontrast bilden. Journalistisch aufbereitete teilnehmende Beobachtungen im Sinne Robert E. Parks ermöglichen es der Praktischen Theologie, in der konstitutiven Differenz von Feldpräsenz und Archividistanz nicht nur möglichst nah an das Volk Gottes als den ‚Gegenstand‘ ihrer Untersuchungen heranzuzoomen, sondern es in ihrer jeweiligen Darstellungsform auch möglichst dicht zu beschreiben. Ein solches Vorgehen kann natürlich klassische empirisch-sozialwissenschaftliche Forschung im engeren Sinne nicht ersetzen, vielleicht aber – zum Beispiel in entsprechenden Pilotstudien – neue Zugänge zu ihr bahnen und die methodologisch präzisen Untersuchun-

¹⁸⁰ Vgl. Karl Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 43–65.

¹⁸¹ Fuchs, ‚Gute‘ Praktische Theologie (s. Anm. 140) 209. Für das Geheimnis Gottes und des Menschen gilt die doppelte Negation einer chazedonensischen Strukturgrammatik: Wie in Christus die göttliche und die menschliche Natur *weder* voneinander getrennt *noch* miteinander vermischt werden dürfen, so kann auch im Geheimnis Gottes beispielsweise die Spannung von Barmherzigkeit („Gnade“) und Gerechtigkeit („Gericht“) weder in die eine noch in die andere Richtung aufgelöst werden – oder im Geheimnis des Menschen beispielsweise die Spannung von Natur („sex“) und Kultur („gender“).

¹⁸² Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France, Frankfurt/M. 1998.

¹⁸³ Vgl. Bauer, *Ortswechsel der Theologie* (s. Anm. 17) bes. 839 sowie ders., *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: ders. – Michael Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216, bes. 181–194 (als bereits veröffentlichte eigene Vorstudien).

gen der Empirischen Theologie auf der Basis eines erweiterten Empiriebegriffs ergänzend bereichern: bescheiden, neugierig und entdeckungsfreudig. In seiner spezifischen *softness* könnte ein solches journalistisch-ethnologisches Vorgehen vielleicht sogar mehr vom „whole movie“¹⁸⁴ einer stets größeren sozialen Wirklichkeit erschließen als die ‚starken‘ Verfahren der empirischen Sozialwissenschaften. Einen Versuch wäre es wert.

Prof. Dr. Christian Bauer
Universität Innsbruck
Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1 (Zi. 229)
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0)512 507 8650
Fax: +43 (0)512 507 2713
eMail: christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at

¹⁸⁴ Tom Wolfe (zit. nach Haas, Fiktion, Fakt & Fake [s. Anm. 1] 48).