

theol

ISSN 0555-93

# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

*Herausgeber:*

Beirat der Konferenz der deutsch-  
sprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft für  
Theologie

✓ ZU

**Gottes Spuren.  
Erfahrungen und Reflexionen**

28.07.1996

ZA 5629

1/1996



# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

*Herausgeber:*

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

*Vors.:*

Prof. Dr. L. Karrer, Fribourg

*Vors.:*

Prof. Dr. R. Preul, Kiel

## REDAKTION

Lic. Hartmut Heidenreich (Zornheim b. Mainz)

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Kiel)

## *Zuschriften, Beiträge:*

Hartmut Heidenreich

Kreuzstr. 6

D-55270 Zornheim

Telefon/Fax 06136/45931 (p)

Telefon 06131/253279 (d)

## *Bestellungen, Überweisungen etc.:*

Konferenz der deutschsprachigen

Pastoraltheologen — Geschäftsstelle —  
Saarstr. 20 (FB Kath. Theologie)

D-55099 Mainz

Telefon 06131/392743 (d)

Postbank Frankfurt 131 69-603 (BLZ 500 100 60)

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Fachgruppe Praktische Theologie der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft für  
Theologie  
Vors.:  
Prof. Dr. R. Freul, Kiel

Leitet die Konferenz der deutsch-  
sprachigen Pastoraltheologen

Vors.:  
Prof. Dr. J. Kämer, Fribourg

REDAKTION

Dr. Hartmut Heberich (Zornheim b. Mainz)  
Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Pöhl (Kiel)

ZA 5629

Pastoraltheologische Informationen (PThI)  
16. Jg., Heft 1, September 1996, Folge 35

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt  
Postfach 10 15 53  
D-53093 Bonn  
Telefon 0228/3152573 (b)  
Telefax 0228/3152571 (p)  
Zornheim, b. Mainz  
Postfach 8  
53870 Zornheim  
Telefon 06130/45931 (p)  
Telefax 06130/45931 (b)

# Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Heft

## A. "Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen".

Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Freising 18.-21.9.1995

Kongreßprogramm

Leo Karrer, Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen. Begrüßung und Einleitung 5

### 1. Vorträge

Ottmar Fuchs, Gotteserfahrungen und Gottesfinsternis. Herausforderungen an uns PastoraltheologInnen 13

Roman Siebenrock, Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentaltheologie 37

Stephanie Klein, Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie 53

### 2. Fishpool

Herausforderungen für die Praktische Theologie: Gottes Spuren. Gespräch im Fishpool 71  
(nach Bandaufzeichnung ausgewählt und sprachlich überarbeitet von Herbert Haslinger)

## B. "Amtshandlungen".

Von der Jahrestagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wiss. Gesellschaft für Theologie 1995 in Kassel

Ulrich Schwab, Amtshandlungen und Familienreligiosität 95

Reinhard Schmidt-Rost, Amtshandlungen und kirchliche Lebensordnungen 113

## C. Weitere Beiträge

Peter Cornehl, Stoffpläne im Fach Praktische Theologie 129

## D. Informationen: Personalia, Kongresse, Abstracts

1. *Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 161
  2. *Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* 169
- Autorinnen und Autoren dieses Heftes 174

5

13

37

53

71

95

113

129

## **Inhaltsverzeichnis**

Zu diesem Heft

Klaus Wegenast, Praktische Theologie zwischen Offenbarung und gesellschaftlichem Kontext 175

Friedrich Schweitzer, Introduction 181

### **A. The Tension between Normativity and Context in Theory and Praxis within Theology. Basic Votes**

Franz-Xaver Kaufmann, Normativity and Context in Sociological Perspective 187

James W. Fowler, The Emerging New Shape of Practical Theology. New Life for Practical Theology 205

### **B. The Tension between Normativity and Context in Different Locations**

Jürgen Henkys, Normativität und Kontext. Zu Erfahrungen aus dem geteilten Deutschland 227

Abraham A. Berinyuu, Normativity and Context in Practical Theology with a View to the Conditions in Africa 235

Joon Kwan Un, Doing Theology in the Context of Korea 245

### **C. Comparative and Fundamental Perspectives**

Paul Ballard, From faith to faith: norm and context in Practical Theology 255

Marcel Viau, What does „practical“ mean? 263

### **D. Different Models of Analysis**

Riet Bons-Storm, A Feminist Approach 271

Gerben Heitink, An Empirically Oriented Approach 279

### **E. The Contribution and Identity of an Academic Practical Theology**

Reiner Preul, Contextuality and the Unity of Practical Theology 291

**F. Practical Theology and its Relation to other Theological Disciplines**

Klaus Wegenast, Practical Theology and the Science of Exegesis. Remarks to a relationship to be structured anew 301  
 Duncan B. Forrester, Practical Theology and Ethics 311  
 James E. Loder, Normativity and Context in Practical Theology. „The Interdisciplinary Issue“ 323

**G. Nachrichten**

1. Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 341  
 2. Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 341  
 Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes 343

## Zu diesem Heft

Dieses Heft bringt Beiträge aus beiden Herausgebergremien. In Teil A zunächst und am umfanglichsten vom Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Freising vom 18. bis 21.9.1995. Er hatte als Thema "Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen" und verstand dies weiter in der Linie der letzten Kongresse über Evangelisierung, Diakonie, Planung und Vision.

Dem Thema entsprechend war der Kongreß auch mit erfahrungsbezogenen Einheiten und Gruppengesprächen angelegt, was der Dokumentation Grenzen setzt. Eine Vorstellung vom Ablauf gibt das abgedruckte Programm. Hier sind neben der Einführung des Vorsitzenden, Leo Karrer, vor allem die Referate von Ottmar Fuchs, Stephanie Klein und Roman Siebenrock sowie als Einblick in die Diskussion beim Kongreß der Fishpool in Überarbeitung wiedergegeben.

Teil B enthält Beiträge aus Gesprächen der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, die im Herbst 1995 stattfanden. Die Jahrestagung in Kassel war dem Thema "Amtshandlungen" gewidmet; daraus stammen die Beiträge von Ulrich Schwab und Reinhard Schmidt-Rost.

Der Beitrag von Peter Cornehl in Teil C kommentiert Probleme, die sich im Zusammenhang der Diskussion über eine neue Zwischenprüfungsordnung für Evangelische Theologie bei der Praktischen Theologie abzeichnen. Diese Diskussion prägte den Ev.-Theol. Fakultätentag in Bethel im vergangenen Oktober.

Im Informationsteil D ist diesmal vor allem der Tod mehrerer Praktischer Theologen zu beklagen. Wir haben bei den 'Nachrufen' die Unterschiedlichkeit der Informationsstränge belassen.

Hartmut Heidenreich

Reinhard Schmidt-Rost



# A. "Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen"

Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen  
in Freising 18.-21.9.1995

82294 Freising  
Doppelz. 33

Montag 18.9.1995

Kreuzweg-Diakonie

18.00

16.30

17.15

17.45

18.00

18.15

18.45

19.15

19.45

20.15

20.45

21.15

18.00 Eröffnung im Gotteshaus  
 (Ausgabe der Broschüre, Begrüßung)  
 18.15 Liturgie (Pastoraltheologie)  
 18.30 Gespräch mit Gerd Gammeter  
 18.45 Gottesdienst in verschiedenen Gruppen  
 19.00 Eröffnung in alle Themen der Gruppen  
 19.15 Gespräch  
 19.30 Predigt  
 19.45 Nachkaffee  
 20.00 Kongreß in verschiedenen Gruppen  
 20.15 Liturgie (Pastoraltheologie)  
 20.30 Gespräch mit Gerd Gammeter  
 20.45 Gottesdienst in alle Themen der Gruppen  
 21.00 Gespräch  
 21.15 Predigt  
 21.30 Nachkaffee  
 21.45 Eröffnung im Gotteshaus  
 22.00 (Ausgabe der Broschüre, Begrüßung)

## Zielsetzung

Mittlerweile ist auch innerkirchlich der Verdacht aufgekommen, daß uns "Gott möglicherweise abhanden gekommen" ist. Nicht selten wird das Gefühl formuliert, daß ein ausgeprägtes Traditions- und Sprachgut für die Benennung Gottes immer weniger mit dem Leben und den spirituellen Sehnsüchten der Menschen verbunden werden kann.

Wir gehen davon aus, daß Gott auch in unserer Gegenwart vielfach zur Wirkung kommt und entsprechend erfahren wird. Auch das Leiden an seiner Nichterfahrung markiert immerhin die leere Stelle und hält sie schmerzlich offen.

Als Fachleute in der Praktischen Theologie wollen wir uns der Herausforderung dieser Anfrage in einer Weise stellen, die auch in der Methode die eigenen und die fremden Erfahrungsbezüge wirken läßt. Wir dürfen nicht vorschnell in jene Wortwandheit übergehen, die hinsichtlich dieses Themas auch unser Problem ist. So machen wir uns auf die Suche nach Gottes Spuren in unserem eigenen Leben und hören zugleich, wie andere andere Erfahrungen mit seinen Spuren in Verbindung bringen.

In diesem Prozeß vermuten wir ein Lehnstück erfahrungsbezogener Theologie. Von daher könnten sich dann wohl auch einschneidende Konsequenzen für unser praktisch-theologisches Forschen ergeben.

Für den Beirat:

Prof. Dr. Leo Karrer  
Vorsitzender

Prof. Dr. Stefan Knobloch  
Geschäftsführer

Kongreß  
der Konferenz der deutschsprachigen  
Pastoratheologen

## GOTTES SPUREN

### ERFAHRUNGEN UND REFLEXIONEN

\*\*\*\*\*

18.-21. September 1995

Kardinal-Döpfner-Haus  
Bildungszentrum der Erzdiözese  
München und Freising

Domberg 27  
85354 Freising

## Programmverlauf

### Montag, 18.09.1995

- 15.00 Emplang bei Getränken  
(Ausgabe der Schlüssel, Tagungsunterlagen, Informationen - Bezug der Zimmer-  
Begegnung bei Getränken)
- 16.30 Kongreßöffnung durch Leo Karrer, Freiburg
- 17.15 Gottesbilder in verschiedenen Genera  
Einführung in die Themen der Gruppen  
des Abends
- 17.45 Pause
- 18.00 Abendessen
- 19.30 Gottesbilder in verschiedenen Genera  
A1 Literatur (Paul Konrad Kurz, Gauting)  
A2 Kunst (Peter Stelner, Frelising)  
A3 Film (Referent angefragt)  
A4 Brauchtum (Oliva Wiebel-Fandler,  
Passau)
- 21.30 Abendmusik in der Hauskapelle  
Abendsegnen

### Dienstag, 19.09.1995

- 7.30 Beginn der Liturgia Verbi
- 8.15 Frühstück
- 9.15 Erzählen: Den eigenen Gotteserfahrungen auf der Spur  
Hinführung: Othmar Fuchs, Bamberg  
Gespräch in Gruppen - ModeratorInnen:  
B1 Manfred Belok, Limburg  
B2 Martina Blasberg-Kuhnke, Dortmund

- B3 Anna Findl-Ludescher, Innsbruck  
B4 Norbert Mette, Paderborn  
B5 Evi Meyer, Brühl  
B6 Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien  
B7 Gabriele Rüttiger, München  
B8 Hermann Stenger, München  
B9 Herman van de Spijker, Heerlen  
B10 Christel Voß-Goldstein, Düsseldorf  
Mittagessen  
12.00 Kaffee  
14.00 Nachdenken: Wie kommen Gotteserfahrungen in unserem Leben vor?  
Hinführung: Othmar Fuchs, Bamberg  
Fortsetzung des Gesprächs in Gruppen  
16.45 Pause  
17.15 Agora - "Blitzlichter" aus dem Gesprächsverlauf in den Gruppen  
18.00 Abendessen  
19.00 Mitgliederversammlung des e.v.

### Mittwoch, 20.09.1995

- 8.00 Frühstück
- 9.00 Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie  
Stephanie Klein, Mainz  
Diskussion
- 10.15 Pause
- 10.45 Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentalthologie  
Roman Siebenrock, Innsbruck  
Diskussion  
Mittagessen  
12.00 Kaffee  
14.00 Die Erfahrungen anderer  
Einführung von Hanspeter Heinz  
Gruppengespräch:  
C1 Gotteserfahrungen älterer Menschen  
(Werner Brauchle, Augsburg)  
C2 Gotteserfahrungen im Religionsunterricht (Hans Schmid, Erlangen)

- C3 Gotteserfahrungen in sozialen Randgruppen (Imtraud Welbrock, Frankfurt)
- C4 Gotteserfahrungen Blindler und Gehörloser (Erich Jermann, Zürich)
- C5 Gotteserfahrungen in der Musikkultur Jugendlicher (Ilse Kögl, Wien)
- C6 Gotteserfahrungen Behinderter (Christoph Beuers, Aulhausen)
- C7 Gotteserfahrungen in Arbeiterinterviews (Guido Lorenz, Stuttgart)
- C8 Gotteserfahrungen bei Kindern (Helene Stegmeir, Friedberg)
- 17.00 Pause  
17.30 Liturgia Eucharistica  
18.30 Abendessen  
20.00 "Du bist gewachsen in diesen Jahren"  
Konzert mit Claudia Mitscha-Eibl, Wien

### Donnerstag, 21.09.1995

- 8.00 Frühstück
- 9.00 Herausforderungen für die Praktische Theologie  
Fishpool mit: Walter Fürst, Doris Nauer, Norbert Mette, Veronika Prüller-Jagenteufel, Reinhard Schmidt-Rost
- 11.00 Pause
- 11.30 Rückblick und Verabschiedung  
Reisesegen
- 12.00 Mittagessen  
Abschluss des Kongresses



Leo Karrer

[nein]

## **Gottes Spuren Erfahrungen und Reflexionen**

### **Begrüßung und Einleitung**

Meine sehr geehrten Damen und Herren,  
liebe Kolleginnen und Kollegen!

Sie alle, die Sie unserer Einladung zum Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen hier in Freising gefolgt sind, begrüße ich herzlich. Zugleich erkläre ich diesen Kongress als eröffnet.

Die Vorbereitungsgruppe, die im Auftrag des Beirats der Konferenz diese Tagung im Detail organisierte, hat mich beauftragt, Sie in die Thematik und in den Bauplan des Programms einzuführen. In einem längeren Prozess haben wir uns aus der Fülle der anstehenden Probleme für das Thema '**Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen**' entschieden.

### **1. Zum Werdegang des Kongress-Themas**

Eine erste Sorge, die sich bei der Vorbereitung stellte, war die Frage, ob wir nicht die heißen Themen der vorausgehenden Kongresse veruntreuten und sozusagen einen spiritualistischen Kurswechsel steuerten. Dazu ist zu vermerken, dass es in der Tat uns (Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen) kaum gelingt, den Zusammenhang von Diakonie und Gottesfrage aus eigenen Erfahrungen heraus miteinander zu verbinden und durchzubuchstabieren. Ich stelle mir auch persönlich die herausfordernde Frage: wo arbeite ich diakonisch und erfahre dabei Gott oder seine Abwesenheit? Diese Frage möchte ich nicht abreagieren, auch wenn sie mich verlegen macht.

Wer jedoch die letzten Tagungen in Wien, Freiburg, Freising und in Leitershofen genauer analysiert, wird feststellen können, dass das diesjährige Thema aus dem Weiterdenken der früheren Kongresse herausgewachsen ist und sozusagen sich unmittelbar erschliesst.

Im einzelnen sei erinnert an den Kongress in Wien 1987 zum Thema: "Evangelisierung in Europa". Schon dort stellte sich die Frage nach der Evangelisierung von uns selbst und die Vermittlung von Evangelium und gegenwärtiger Kultur. Dort wurde die Option für die Armen

erkennbar und die Perspektive, sich selber von den Armen evangelisieren zu lassen. Damit waren Anfragen an uns Theologen und Theologinnen in unserer Lebenswelt und im akademischen sowie kirchlichen Umfeld gegeben.

Die Option für die Armen liess 1989 in Freiburg nach der Diakonie als einer vergessenen Dimension der Pastoraltheologie fragen.

Der Kongress 1991 in Freising "Wenn Mauern fallen — Kirche im Europa der 90er Jahre" war von den aktuellen Umbrüchen in Osteuropa geprägt; auch dort zeigte sich, dass das Verständnis von "Kirche für die Welt" nicht im vorhinein als gesellschaftliche Instrumentalisierung der Kirche und als eine Entleerung ihres Mysteriums verdächtigt werden darf, sondern dass es um einen Welthorizont geht, der im Lichte des Glaubens gesehen und angenommen wird.

Der Leitershofener Kongress "Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge" vor zwei Jahren reagierte auf eine bereits in Gang befindliche Diskussion um diözesane Pastorkonzepte und verband das Thema der kooperativen Pastoral mit der diakonischen Leitidee der Sozialpastoral. Hinter diesen beiden Begriffen stand der Basiskonflikt: Soll die Kirche ihren Bestand sichern oder sich vorrangig um die Menschen und deren Selbstentfaltung in Freiheit kümmern. — Weil in Leitershofen keine Erklärung verabschiedet werden konnte, wurde der Beirat mit dieser Aufgabe betraut. Dies bildete damals den Hintergrund für die Planung des diesjährigen Kongresses. Dabei sahen wir uns vor die Notwendigkeit gestellt, die Fragen um unser Fach, die Praktischen Theologie, aufzugreifen, aber im Horizont der Gottesfrage; denn die Ausführungen von Gerhard Nachtwei am Schluss des Kongresses in Leitershofen blieben unvergessen, als auch er in eindrucksvoller Weise daran erinnerte, dass die eigentliche Krise unserer Zeit nicht die Kirchen-, sondern die Gotteskrise sei (vgl. PThl 12, 1994, 148ff).

Die Kongressplanung war — wie diese wenigen Hinweise schon zeigen — von jeweils aktuellen Fragestellungen oder Geschehnissen mitbestimmt; und dies muss auch so sein dürfen. Andererseits liegt es dann an unserem Bemühen, das spannungsvolle Verhältnis oder — um es in der Sprache von Karl Rahner zu sagen — die Einheit von Gottes- und Menschenliebe im Gespräch zu halten.

Nach Leitershofen (1993) galt es nun, zwei melodische Linien gleichsam kontrapunktisch zusammenzuführen. Wie stellt sich die Praktische Theologie der Gottesfrage? Was meinen wir, wenn wir von der Gottes-Vermutung in diakonischen Vorgängen ausgehen? Wo kommt Gott in der Wirklichkeit vor, in einzelnen Biographien, in einer Ge-

meinde, in der kirchlichen Planung? Und müssen Zugänge zur Kirche nicht letztlich Zugänge zu Gott werden? — sonst können wir es gleich bleiben lassen. Ist Gott nicht oft für z.T. subtile Herrschaftsansprüche funktionalisiert und moralisch instrumentalisiert worden? Verrät unsere liturgische Kultur etwas von Gotteserfahrung? Oder suggerieren Strukturen, als ob Kirche Gotteserfahrung herstellen könne und müsse?

## 2. Gottes Spuren

Es brauchte Zeit, um einen prägnanten Begriff für die vielseitige Problematik zu finden. "Praktische Theologie angesichts der modernen Gottesfrage" klang dann doch zu wissenschaftlich klinisch. Der Vorschlag "Gott der kleinen Leute" blieb zu offen. In den Vorschlag "Gott auf dem Oktoberfest" hatten wir uns zwar einen Moment lang verliebt; er erzielte aber keine bestimmende Wirkung. — Angesichts der Discretion der Fragestellung und der semantischen Vielschichtigkeit des Wortes einigten wir uns auf die knappe Formel: Gottes Spuren.

Die Äusserungen im Verlaufe unserer Suchbewegungen machten deutlich, dass wir den Erfahrungen der Abwesenheit Gottes Rechnung zu tragen hätten. An solchen Erfahrungen der Menschen vorbei darf die Kirche Gott nicht dauernd generalmobilmachen. Unsere Rede von Gott ist allzusehr normativ besetzt und unsere Sprache über Transzendenz ist allzuoft eine Behauptungskultur.

Im Ringen um diese Fragestellung wurde bewusst, dass die Gottesfrage nicht in Formeln zu verobjektivieren ist, noch zum seichten Thema verkommen darf. Über Gott ist weder von der Kirche noch von der Theologie wortgewandt und voreilig zu verfügen. Denn es ist doch zu fragen, ob es z.B. in unseren Gemeinden oder in paragemeindlichen Gruppierungen so etwas wie Gotteserfahrung gibt, für die wir kaum ein Sensorium oder entsprechende Kriterien entwickelt haben. Mindestens die Frage möchte ich hier deponieren.

Heute zeigte sich vielfach, dass wir Theologen und Theologinnen kein Monopol auf Gott beanspruchen können. Zum einen gibt es Transzendenzerfahrungen, die nicht christlich verortet und gedeutet sind; zum anderen traut man es der offiziellen Kirche nicht mehr zu, weil ihre Sprache zu weit weg ist von den Erfahrungen und Leiden der Menschen. Für manche scheint sie nicht mehr die Kraft dazu aufzubringen, weil sie die Buchstabierung der Gottesfrage allzusehr an der Sündhaftigkeit und Schuld des Menschen festgemacht und dadurch Gott als Anwalt des gelingenden Lebens, der Freiheit und Gerechtigkeit

keit sowie der Versöhnung und der Friedfertigkeit verdunkelt hat. Noch gestern, ehe ich zu diesem Kongress aufbrach, meinte unser Sohn im Zusammenhang mit unserem Kongressthema: "Wie kann man auf unbegreifliche Fragen so unproportioniert viele Antworten formulieren?" Die Sprache des Films, der Musik, der Kunst und auch der Naturwissenschaften scheint erfahrungsnäher und für manche plausibler zu sein. Diesen Bereichen traut man eher zu, die Gottesfragen und die Not mit Gott zu formulieren.

Da die Frage nach Gott nicht auf der Prinzipienebene zu verdinglichen ist, drängte die Erfahrungsdimension und der Ernst der Fragestellung auf eine entsprechende Methode und Vorgehensweise für unseren Kongress. Es sollten die eigenen Erfahrungsbezüge zum Ausgangspunkt für die Reflexion und für die Kommunikation werden. Über Gott ist nicht nachzudenken und zu sprechen, ohne sich selbst ins Spiel zu bringen. Das ist Tücke und Chance dieses Kongresses. Andererseits muss sich die eigene Erkenntnis anderen Erfahrungen und fremden Zugängen aussetzen.

Die Theodizeefrage an uns in der Kirche und an uns in der Theologie ist an ihrer Wurzel die Frage nach den Quellen unserer Hoffnung. Bei allen binnenkirchlichen Strukturfragen und pastoralen Pläneschmiedereien, aber auch bei den Herausforderungen im diakonischen Bereich kommen wir um diese fundamentale Frage nicht herum. Die Erfahrung der Gottesferne und des Leidens an seiner Abwesenheit sind dabei nicht abzureagieren oder zu dämpfen, sondern definieren die Situation.

Missverstanden wäre das Anliegen dieses Kongresses und auch sein inhaltlicher Schwerpunkt, wenn dies als Abkehr vom Ringen um eine prophetisch-kritische und diakonische Kirche gedeutet würde. Das würde bedeuten, Gott und Diakonie nur alternativ zu denken, statt letztlich Gottesdienst und Menschendienst in ihrer inneren Einheit zu bejahen.

Es geht somit nicht um einen Pfingstler-Kongress, sondern um einen Prozess, bei dem wir trotz aller begrenzter Möglichkeiten im Rahmen eines Kongresses Spuren Gottes suchen wollen und darüber das Gespräch anzetteln möchten. Es handelt sich somit um keinen Rückzug vor Herausforderungen, sondern um eine Art Rückkehr zu den Quellen, um die Weite des Weges in Angriff zu nehmen und eine echte Radikalisierung der Fragen zu erahnen.

3. Die **Dramaturgie** ist von solchen Absichten und Rücksichten getragen. Es ergibt sich der induktive Weg. Beabsichtigt ist ein wenn auch nur kurzes Stück des Weges erfahrungsbezogener Theologie, wo wir

nach den Spuren Gottes bei uns und bei anderen fahnden und suchen und womöglich darüber ins Stottern oder ins Gespräch kommen wollen.

Bleibt noch zu verraten, dass sich der Beirat in einem kleinen und in einem grösseren Symposium mit "Gotteserfahrungen und Gottesfindern. Herausforderungen an uns Pastoraltheologen/innen" auseinandergesetzt hat. Es war dies eine Vorbereitung auf unseren Kongress hin, aber kein Probefall, denn dem Thema kann man sich nur als Ernstfall nähern, nie im Probelauf.

Für den heutigen Tag ist nun vorgesehen, dass sich gleich anschliessend die Gruppenleiterin und die Gruppenleiter vorstellen und in das Thema ihrer jeweiligen Gruppe heute Abend einführen. Mit dem Arbeitsschritt "Gottesbilder in verschiedenen Erfahrungsbereichen" sollen wir gleichsam in das Kongress-Thema eingestimmt werden. Es ist keine Soirée mit gehobenen ästhetischen Ansprüchen oder gar ein bunter Abend, sondern eine Phase, in der die Erfahrungen aus der eigenen Biographie wachgerufen werden sollen. Wir sind ja nicht diejenigen, die das Problem einfachhin lösen, sondern die es haben. Im Anschluss an diese Runde nach dem Abendessen sind Sie um 21.30 Uhr zur Abendmusik und zum Abendsegen in der Hauskapelle eingeladen.

Nun zum morgigen Tag, an dem Karl Heinz Ladenhauf die Moderation übernehmen wird. — Der rote Faden dieses Kongresses sind die Spuren Gottes, immer wieder orientiert an unseren eigenen und fremden Erfahrungen. So gilt die Vormittagsarbeit am morgigen Tag dem Ziel, den eigenen Gotteserfahrungen auf die Spur zu kommen. Methodisch ist vorgesehen, dass nach einer Hinführung durch Ottmar Fuchs der Diskurs in Arbeitsgruppen nach Wahl erfolgen soll. Sie werden gebeten, sich bis 9 Uhr nach dem Frühstück morgen in bereitliegende Listen einzutragen.

Am Nachmittag soll auf die narrative Phase ein Nachdenken im Sinne einer ersten systematisierenden Sichtung folgen, woraus sich Erfahrungskategorien und Fragen ausarbeiten lassen. Keine Zählung des Gottesbegriffs ist damit anvisiert, sondern die Klärung eigener Gottesvorstellungen und deren Be-Deutung in unserem Leben. Auch hierzu wird Ottmar Fuchs eine kurze Einführung geben. Für diesen seinen Part im Kongressgeschehen möchte ich Ottmar Fuchs schon an dieser Stelle herzlich danken.

Im Anschluss an die Pause ist um 17.15 Uhr die Agora im Plenum eingeplant, wobei es sich um einen Austausch der Gruppenerfahrungen

gen handelt, wozu die Gruppenmoderatoren und -moderatorinnen des Vormittags kurz Stellung nehmen.

Am Mittwoch soll – unter der Moderation von Hanspeter Heinz – die Optik der eigenen Erfahrungswelt geöffnet und geweitet werden auf die Theologie hin. Gerade im Blick auf die Gottesfrage und die diakonischen Optionen wird die heimliche Arbeitsteilung akademischer Theoriebildung, wonach wir die Theorie produzieren, während die anderen handeln, absurd und widersprüchlich. Die Frage nach den Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie und der Fundamentaltheologie ist an ihrer Wurzel eine Frage nach dem Subjekt der theologischen Arbeit. An dieser Stelle sei jetzt schon ein Wort des Dankes der Referentin und dem Referenten von übermorgen, Stephanie Klein und Roman Siebenrock, ausgesprochen.

Der Mittwoch-Nachmittag will Raum geben für einen weiteren Schritt über unsere persönliche und berufliche Lebenswelt hinaus zu Erfahrungen anderer. Das Ziel liegt darin, uns durch andere Dimensionen von Gotteserfahrungen herausfordern zu lassen. Nicht umfassende Information ist beabsichtigt, sondern Lernen an konkreten Beispielen. Auch für diesen Austausch möchte ich all jenen Damen und Herren danken, die sich als Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen zur Verfügung gestellt haben.

Von einem ganz anderen, allerdings nicht fremden Genre ist der Mittwochabend inspiriert, nämlich der Konzert- bzw. Liederabend mit Claudia Mitscha-Eibl aus Wien.

Der Donnerstag steht unter der Moderation von Stefan Knobloch. Der Fishpool soll der Phantasie dienen, Konsequenzen für die Praktische Theologie bzw. für uns als Theologen und Theologinnen aus den Kongresserfahrungen heraus zu gewinnen. Damit wäre auch der Brückenschlag zur weiteren Arbeit im Beirat und für den nächsten Kongress bzw. für uns alle gegeben.

#### Zu unseren Gottesdiensten

Gerade von der Zielsetzung dieses Kongresses her wird die Gottesdienstgestaltung doppelt sensibel. Weil Gottesdienst und Arbeit bzw. Reflexion nicht als alternatives Nebeneinander, sondern als sich gegenseitig bedingende Pole zu verstehen sind, ist geplant worden, die Auseinandersetzung mit den eigenen und fremden Erfahrungen in den weiten Rahmen eines gottesdienstlichen Geschehens zu integrieren und umgekehrt.

Der Austausch unserer Erfahrungen mit Gott und über Gott soll auch in diesem Kongress Ausdruck und Wiederhall finden im Gemeinsamen *Gottesdienst*.

So wird die heutige Abendmusik in der Hauskapelle ausklingen in einen kurzen *abendlichen Segen zur Nacht*.

Am Ende unserer Spurensuche nach Gott in unserem persönlichen und beruflichen Leben werden wir im Rahmen der Verabschiedung am Donnerstagmittag noch einmal kurz innehalten, um in einem *Reisegebet und Reisesegen über*

- unsere Heimkehr,
- die Arbeit, die uns wieder erwartet,
- und die Menschen, die uns dort anvertraut sind, den lebendigen Gott anzurufen.

Die in unseren Kongressen selbstverständliche Messfeier, die wie immer den Höhepunkt unserer Gottesdienste bildet, wird — wie schon aus dem Programm ersichtlich — in ihren beiden eigenständigen, aber aufeinander bezogenen Teilen *Liturgia Verbi und Liturgia Eucharistica* ausführlich zur Geltung kommen.

Ausgehend von der besonderen Thematik und der spezifischen Methode unseres diesjährigen Kongresses erscheint es angebracht, einmal zu versuchen, der Messfeier als ganzer nicht nur an irgendeiner Stelle im Kongressverlauf einen bestimmten Platz zu geben, sondern sie vielmehr in das intendierte prozessuale Geschehen des Kongresses so einzubeziehen, dass dieses zugleich aus ihr herauswachsen und in sie münden kann.

Daher haben wir die beiden Teile der Messfeier auseinandergesogen zu einem Spannungsbogen, der den inhaltlichen Prozess umgibt: Liturgia Verbi am Dienstagfrüh und Liturgia Eucharistica am Mittwocha-bend.

Wir regen an, sich einmal darauf einzulassen, die Gruppenarbeit am Dienstag und Mittwoch als einen wesentlichen Teil der am Dienstagmorgen begonnenen Liturgia Verbi zu verstehen, als einen spirituellen Gesamtvorgang der Auseinandersetzung und Aneignung, wie er einem Wortgottesdienst eigen ist, in dem allerdings nicht nur Lektorin und Vorsteher, sondern wir alle mit unserer je eigenen Kompetenz ausführlich mitreden und ("erzählend", "nach-denken") das Wort führen.

Insofern verstehen sich Gruppen und Plenumsgespräche am Dienstag und Mittwoch als Ausweitung und Konkretion der am Dienstagmorgen begonnenen Liturgia Verbi.

Am Mittwochabend gilt es dann, die Erfahrungen der vorangehenden Arbeit in der Form des eucharistischen Mahles in eine symbolische Dimension zusammenzuführen.

Wir werden versuchen, diesem intendierten inneren Zusammenhang zwischen Liturgia Verbi und der sie weiterführenden Gruppenarbeit einerseits sowie dem gemeinsamen eucharistischen Mahl andererseits mit bescheidenen Mitteln im Verlauf des Kongresses auch sinnenhaft symbolisch erkennbar Ausdruck zu geben.

Ob all dies gelingt, bleibt offen. Oder: es hängt jedenfalls von uns allen ab, ob wir es einmal auf diese ungewohnte Weise versuchen wollen.

Zum Schluss:

Am Dienstag findet um 19.00 Uhr die Mitgliederversammlung des Vereins statt. Auch die Teilnehmer und Teilnehmerinnen dieses Kongresses, die nicht Vereinsmitglieder sind, darf ich als Gäste herzlich zur Generalversammlung einladen.

Zu guter Letzt und bevor wir uns nun sozusagen in das Kraftfeld des Kongressthemas begeben, möchte ich schon jetzt all jenen herzlich danken, die in vielen Stunden diesen Kongress vorbereitet haben, insbesondere unserer Crew in Mainz, Stefan Knobloch, Gundelinde Stoltenberg, Stefanie Klein und Barbara Wolf-Gröninger. Ebenso danke ich dem Kardinal-Döpfner-Haus, das uns gastfreundlich aufgenommen hat.

Das Anliegen dieses Kongresses ist hiermit in Ihre Hände gelegt. Ich freue mich darauf.

Ottmar Fuchs

## Gotteserfahrungen und Gottesfinsternis Herausforderungen an uns PastoraltheologInnen

Meine Hinführung zu einem solchen großen Thema kann nur klein sein, Farbtupfer abgeben, impressionistisch Richtungen vorleuchten, winzige Zusammenhänge andeuten. Ich will dies in einigen Anläufen tun.<sup>1</sup>

### I. Erzählen

#### 1. *Mit uns selbst anfangend*

Zuerst: ganz einfach ein Abstandnehmen von der Rede *über* Gott<sup>2</sup> zu Erfahrungen, wo und wie wir in unserer Biographie mit ihm geredet oder geschwiegen haben, wo wir glauben, daß er hilfreich oder beschädigend, heilend oder schmerzlich "vorübergegangen" ist. Solche Geschichten als Manifestationen einer erlebten Relation zwischen unserem Leben und Gott, gleichzeitig erfahren als Transzendenz, das dieses Leben übersteigt mit einer unerwarteten Tiefe und zugleich anders macht mit einer überzeugenden Berührung. Oder aber es sind

---

<sup>1</sup> Der folgende Text ist in zwei Hauptteile gegliedert, entsprechend der Gestaltung am Dienstagvormittag (Erzählen: den eigenen Gotteserfahrungen auf der Spur) und am Nachmittag (Nachdenken: wie kommen Gotteserfahrungen in unserem Leben vor?, wobei hier besonders das Leben als praktische TheologInnen gemeint ist). Da ich mehrmals gebeten wurde, meinen gesamten Text hier zu publizieren (die Vorträge waren um einiges kürzer), will ich dies auch tun. Mit den beiden Teilen waren folgende Arbeitsaufträge verbunden: 1. Am Vormittag sollten die TeilnehmerInnen einen kommunikativen Raum eröffnet bekommen, in dem sie das Erzählen anfangen können. Nachfragen sind möglich, aber keine Diskussion über die Beiträge. Auf die Ich-Form sollte soweit wie möglich geachtet werden. Dies schließt nicht aus, daß von anderen in der dritten Person erzählt wird, soweit sie das eigene Ich betreffen. Alles kann ungeordnet nebeneinander, auch gegeneinander stehenbleiben. 2. Am Nachmittag geht es um erste vorsichtige Reflexionsschritte hinsichtlich dessen, was vormittags bei sich und anderen erfahren wurde. Wichtig ist dabei, daß noch nicht auf eine allzu abstrakte oder professionelle Ebene abgehoben wird. Das Nachdenken sollte aus den Erfahrungen heraus entstehen und diese in einer ersten Distanz ihnen gegenüber betrachten.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Themenhefte Bibel und Liturgie 67 (1994) 4 (Thema: Fremdsprache Verkündigung), insbesondere R. Bucher, Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne, ebd. 195-202; Diakonia 26 (1995) 4 (Thema: Ich glaube an Gott); vgl. auch: Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 182-189.

Geschichten, in denen die Lücke seiner Nichterfahrung erlebt wird, die Entdeckung dieser Leere, vielleicht schon Jahre lang.

Unsere eigenen Grenzen werden wir in diesen Geschichten einholen, jenseits der oft grellen generellen Großspurigigkeit unserer theologischen Reden. Gott gibt es nur im Fragment, sobald es ihn gibt: Eine Wirklichkeit, die in der Spannung zwischen zwei "Erfahrungen" hängt, nämlich zwischen Erfahrung und Nichterfahrung, wie dies von zwei Frauen so formuliert wird, einer aus der Vergangenheit und einer aus der Gegenwart: "Gott hat in allen Dingen genug, nur allein die Berührung der Seele wird ihm nie genug" (Mechthild von Magdeburg).<sup>3</sup> Und: "Ich glaube schon irgendwie, daß es Gott gibt: Aber ich bin höchst unzufrieden über die Weise, wie er sich nicht offenbart, über die Weise also, wie ich ihn nicht erfahre!"

Daß religiöse Bedürfnisse zunehmend in Erlebnisbereichen, in Initiativen und Gemeinschaften außerhalb der Kirchen befriedigt werden, hat sicher außerkirchliche Ursachen, aber auch innerkirchliche. Eine davon ist die Problematik, daß man sich in kirchlichen Bereichen oft schon mit der Behauptungsebene begnügt (die auch leichter Integration ermöglicht), als daß man die dazugehörigen Erfahrungen austauscht (die immer aufgrund ihrer Verschiedenheiten Turbulenzen bringen). Hinsichtlich unseres Gottesglaubens kultivieren wir innerkirchlich eine unterstellte Selbstverständlichkeit von Erfahrungen, die aber als solche nicht mehr ausreichend kommunikativ eingeholt werden. Selbstverständlich gibt es auch viele Bereiche, wo letzteres geschieht: doch tendentiell dürfte meine Analyse zutreffen.

Dies gilt nicht etwa nur für unsere Gläubigen, sondern auch für die Hauptamtlichen und für den Klerusstand. Unterhalb einer normalisierten Glaubenssprache werden zwar einzigartige Erfahrungen unterstellt, doch diese werden nicht oder viel zu wenig in der ihnen eigenen authentischen und ursprünglichen Sprache zu Gehör gebracht. So täuscht unser reiches Sprachgefüge des Glaubens darüber hinweg, daß es dennoch nicht verfügbar ist für die suchenden, ansatzhaften und manchmal ursprünglich-evidenten Erfahrungen Gottes im Auf und Ab des Lebens. Dies gilt insbesondere für Erfahrungen seiner Abwesenheit, seiner Sperrigkeit und Andersartigkeit. Hans Scholl hat am 17.8.1942 an der Ostfront in seinem Rußlandtagebuch im Abschnitt "Über Schwermut" geschrieben: "Es zieht mich manchmal schmerzlich hin zu einem Priester, aber ich bin mißtrauisch gegen die meisten Theologen, sie könnten mich enttäuschen, weil ich jedes

<sup>3</sup> Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Einsiedeln 1955, 187.

Wort, das aus ihrem Munde kommt, schon vorher gewußt hatte."<sup>4</sup>  
Genau das ist das Problem!

Wir werden wieder auf neue Entdeckungen zugehen dürfen, in denen wir zögerlich und sensibel eine nicht mehr reglementierende (nur von der "Orthodoxie" her bewertende) Sprache des Glaubens nicht nur zulassen, sondern wollen, und dahinein dann die Worte des Evangeliums einpflanzen: außerhalb der bestehenden Ordentlichkeitskonzepte einer oft ebenso flüssigen wie überflüssigen belanglosen Sprache. Hier könnte man bei Dietrich Bonhoeffer lernen und auf die "Spur des vermißten Gottes", vielleicht des verfehmtten Gottes,<sup>5</sup> kommen. Eine Sprache entdecken, in der das Unaussprechliche unaufdringlich kommen kann, der man ansieht, daß sie erst viel hingehört hat, nicht perfektionistisch, sondern geistlich.

Erst auf diesem Hintergrund kann es dann auch die Erfahrung des Überwältigtwerdens durch Gott geben, die nicht mehr im Verdacht ist, von Menschen für die Überwältigung von Menschen eingesetzt zu werden: eine nicht mehr unterdrückende, sondern erlösende und befreiende Rückbindung der Existenz an die Transzendenz, die den Rücken stärkt und nicht mehr verkrümmt, die unverfügbar bleibt und auch nicht mehr dem voyeuristischen Zugriff einer Theologie zur Verfügung steht, die alles im Rundumschlag verstehen und durchschauen möchte: die aber doch mit einer (neuen) Theo-Logie zu tun hat. So steht die *Ehrfurcht* nicht nur vor dem Gott an, wie er in den Offenbarungstexten begegnet, sondern auch vor dem Gott, wie er in den Erfahrungen der getauften und gefirmten Christen und Christinnen und darüber hinaus erscheint. Ich denke mir immer wieder, daß wir die Sakramententheologie der Kirche noch lange nicht ausreichend auf ihre Ekklesiologie ausgelegt haben.

Stephanie Klein hat sich in ihrer Arbeit "Theologie und empirische Biographieforschung" auf eine theologische Bedeutung der Lebens- und Glaubensgeschichte der Frau Anna eingelassen, mit aller Vorsicht und Ehrfurcht.<sup>6</sup> Anna, eine ältere Frau, ist nicht religiös erzogen. Sie formuliert hinsichtlich ihrer Mutter: "Sie war nicht fähig, ich glaube

---

<sup>4</sup> Im Vorwort von H. Siefken zu der von ihm besorgten 1. vollständig kommentierten Ausgabe: Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher 1939-1945, Innsbruck 1989, 15.

<sup>5</sup> Vgl. dazu R. Ochs, Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille, Frankfurt a. Main 1995, 265-294.

<sup>6</sup> S. Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Die theologische Bedeutung der Lebens- und Glaubensgeschichte und der Zugang der qualitativen Sozialforschung zu ihr, Stuttgart 1994.

eher aus ... aus also ... Scheu, von Gott zu sprechen, ... ich glaube (es war) eher eine ehrfürchtige Scheu." Und hinsichtlich ihrer eigenen Erfahrungen sagt sie: "Ja hab ich überhaupt kein Gottesbild gehabt, ich ... glaub, ich hab mich immer ein bißchen dagegen gesträubt ... Du darfst hier kein Bildnis machen, irgendein Gleichnis ... das ist für mich ... alles mehr ... ja so ... sind es Strahlen oder sind es Wellen oder ist es ... ich weiß nicht was es ist ... das Verbindende und das ... das Strömende das ... das man fühlen kann ... wissen kann man sowenig, nicht ..." — "... es reicht eben alles ... alles Wissen nicht ... aber ... doch etwas ... was *da* ist ... und ... wunderbar ... wenn es sich eben auch ... bei den einen in Jubelgesängen, bei den andern in Tänzen äußert, und in Jubel und in ... (kaum noch hörbar) oder ganz in der Stille in der Andacht, oder ... ." Und: "... eigentlich freue ich mich ... auch. Ich möchte sehr bewußt sterben, ich möchte wirklich eine gute Sterbezeit haben."<sup>7</sup>

Dies ist ein beeindruckendes Beispiel für die Begegnung mit der Unbedingtheit Gottes im eigenen Leben, mit seiner unmittelbaren Evidenz. Ein Durchschein auf etwas Dahinterliegendes, ein Beispiel, wie sich religiöse Erfahrung und Sinndeutung mitteilen: in Fragen, im Ruf der Verwunderung, in Erfahrungen, die implizit mit dem Leben verwoben sind, im Geist der Beziehung und als Quelle von Lebenskraft, aber auch als Bezugspunkt der Verbindlichkeit für eine ganzheitliche ethische Existenz. Mehr eine sprachlich verknappende Vertiefung als eine geschwätzigte Ausweitung. Das Unsagbare bricht sich im Gesagten selbst noch Bahn. Es wird noch deutlich, wie wir Menschen in uns selbst herumirren und dann doch immer wieder das Unverrechenbare unserer selbst im Zuspruch des ganz Anderen erleben. Hier zeigt sich die Gottesfrage als Lebens- und Überlebensfrage, als Punkt im Alltag, von dessen Faszination man nicht loskommt. Als nicht mehr hintergehbare Unmittelbarkeit, die der Rationalisierung unhold ist. Als lebensprägende Kraft, die ebenso stark wie in ihrer Gebrochenheit unaufdringlich ist.

Hier begegnet keine Verfügungs-, sondern eine Entdeckungssprache. Die Menschen werden zu Trägern der Erscheinungsformen Gottes in der Welt. Und so möchte ich den Satz riskieren: Was für die Exegese die Wahrnehmung der biblischen Texte ist, was für die systematische Theologie die Wahrnehmung der lehramtlichen Zeugnisse ist, das ist für die praktische Theologie die Wahrnehmung *dieser* Wirklichkeit in den lebenden Menschen, ist das Sehenlernen, um, wie das Konzil sagt, die "Zeichen der Zeit" zu erspüren und zu erkennen: verbunden mit der Hermeneutik der Anerkennung und Erwartung, verbunden

<sup>7</sup> Klein, ebd. 310 und 345.

auch mit der Hermeneutik des Verdachtes und der Befürchtung. Denn in allen unseren Vollzügen des Glaubens und des Handelns haben wir Anteil an dieser unserer Ambivalenz.

## 2. Suchrichtungen

So werden wir uns auf den Weg machen, manches zu verlernen, von manchen religiösen Panzern abzurüsten, manche Haben-Mentalitäten abzubauen und unser persönliches, biographisches Sein anzugehen, darin Gottes Gegenwart oder Abwesenheit zu suchen und zu entdecken, mit aller Vorsicht und Erwartung, nicht-positivistisch, nicht-professionell, von unserem Alltag und von besonderen Situationen her, nicht allzu intim, aber doch auch entprivatisierend, im geschützten Raum unserer begrenzten Öffentlichkeit etwas ungeschützt zu reden, so, wie jeder und jede es verantworten und riskieren will. Voneinander glaubend und hoffend: daß wir Menschen in irgendwelchen Formen "TrägerInnen" der Erscheinungsformen Gottes und seiner Abwesenheit sein können. Darauf trotz so manchen Mißtrauens gegenüber uns und anderen dennoch Vertrauen setzen.

Alles anfangs wenigstens noch *jenseits* (auch dies ist eine Art Transzendenz) unseres professionellen Verwertungszusammenhangs: als die, die wir selbst aus unseren Kontexten heraus geworden sind. So machen wir uns auf die Suche nach manchen Elementen und Momenten unserer eigenen spirituellen und persönlichen Authentizität im Zusammenhang mit Gott.

Gregor der Große hat in seinem Hiobkommentar eine für unseren Zusammenhang sehr bereichernde Ermutigung: "Zu dir selber, Mensch kehre zurück. Deines Herzens Geheimnis erforsche. Wenn du dabei entdeckst, daß du Gott fürchtest, so bist du offensichtlich bereits von dieser Weisheit erfaßt. Du kannst sie zwar einstweilen noch nicht bestimmen in dem, was sie in sich selber ist; aber du weißt immerhin schon, was sie in dir ist."<sup>8</sup> Zugleich weiß Gregor aber auch, daß dies nur geschieht im Angesicht der Mitsuchenden: "Ich habe nämlich die Erfahrung gemacht, daß ich vieles in der heiligen Schrift, das ich allein nicht zu begreifen vermochte, vor meinen Brüdern stehend verstanden habe. Aufgrund dieser Einsicht habe ich mich bemüht, auch zu verstehen, wem ich mein Verstehen zu verdanken habe."<sup>9</sup> Vielleicht sehen wir auf einmal ganz anders, noch tiefer als bisher unser Eigenes, wenn wir den bzw. der anderen zuhören. Die Annäherungen an

<sup>8</sup> Zitiert bei R. Zerfaß, Vielleicht ist uns ja die Furcht Gottes abhanden gekommen, in: *Diakonia* 26 (1995) 4, 267-272, 269.

<sup>9</sup> Zitiert bei Zerfaß, ebd. 269 (aus den Homilien Gregors).

die verschiedenen Wege zur Wahrheit eröffnen in ihrer ganzen Ambiguität, aber auch in ihrer Lebenskraft analoge oder kontrastive Dimensionen im eigenen Bereich. Es gibt keine Teilhabe am Eigenen ohne Beteiligung am Anderen. Dies ist die Konsequenz des Satzes: Gott setzt seine Geschichte in vielen Geschichten in Gang.

*Wo gehen wir hin? Welche Orte suchen wir auf?* Roman Siebenrock hat auf dem letzten Beirat in seinem Kurzreferat<sup>10</sup> deutlich und ermutigend gesagt: es gibt in dieser Hinsicht keinen falschen Ausgangspunkt. Es gibt keine Einstiegsbedingungen. Einstiege sind von überall her möglich. Alles im Leben kann dazu führen. Keine Erfahrung ist dafür zu klein, als daß sie nicht Transzendenz ahnen könnte, daß sie nicht Gott darin aufscheinen oder verdunkeln ließe. Erfahrungen der Kunst, der Dichtung,<sup>11</sup> der Poesie, der Musik, des Dramas, der Bilder, einer Begegnung, eines Gedankens, einer Einsicht in Alternativen und Andersheiten, einer fremden Begegnung, eines Neuheitserlebnisses, einer Geschichte (biblisch oder gegenwärtig), beschreibend, narrativ, reflexiv, Pointenentdeckungen (wie bei einem Witz, wo mit einem Schlag etwas aufging oder aufgeht). Vielleicht gibt es auch eine besondere Faszination durch theologische Gedanken und Ideen. Alles ist möglich und erlaubt, wenn wir schon glauben, daß Gottes Gegenwart wie auch seine Finsternis "alles in allem" sei, nirgendwo sich raushaltend.

Möglich ist selbstverständlich auch das Einbringen und die Erinnerung von Erfahrungen oder Nichterfahrungen *anderer* Menschen aus Geschichte und Gegenwart, die uns berühren, vielleicht so nahe, daß wir keine eigenen "unmittelbaren" Erfahrungen brauchen? In ihren Texten, Bildern, Poesien, in ihrer Musik, bei heiligen und alltäglichen Menschen. Und: Wer schweigen will, soll schweigen. Auch Schweigen kann beredt sein, kann eine Transzendenzerfahrung repräsentieren und kann darin Wirkung haben.

Widersprüchliche Erfahrungen dürfen es sein: zärtlich und zwingend, unaufdringlich und unbedingt, alltäglich und befremdlich, im Säuseln und im Sturm, "häretisch" und orthodox, lösend und bindend, befreiend und beängstigend, lebenszumutend, -steigernd, -vertiefend und lebensgefährlich und entmutigend, dunkel und hell, als Bestätigung oder als Bruch, in jedem Fall als Widerfahrnis, als nichthergestellte

---

<sup>10</sup> R. Siebenrock, Umgang mit der Wirklichkeit angesichts der Gottesfrage und Gotteserfahrungen der Gegenwart, in: Pastoraltheologische Informationen 14 (1994) Folge 32, 223-234, 231f.

<sup>11</sup> Z. B. Robert Musils "Mann ohne Eigenschaften": ein dickes Buch voll von der Sehnsucht nach dem ganz anderen Zustand.

Gegebenheit, sei es als Gnade, sei es als Fluch, als Freude oder als Leid und Verzweiflung. Dann aber auch als *Hoffnung* auf Erfahrungen, wo und wenn jetzt keine ergriffen werden können oder wollen. Was darf, was kann ich noch hoffen?

*Möglicherweise kann eine gute Spur die Frage sein: Wovon lebe ich? Wenn wir schon an einen Gott des Lebens glauben, dürfen wir auch nach unserem Leben fragen: Wo sind meine vitalsten Sehnsüchte, tiefsten Hoffnungen, meine mächtigsten Lebenswünsche. Woher beziehe ich meine Lebenskraft...: könnte dies nicht mit Gott zu tun haben?*

*Hilfreich dürfte auch sein, den eigenen biographischen Phasen in der Gottes- oder Nichtgotteserfahrung nachzugehen. Lebens- und Glaubensalter hängen wohl phasenweise zusammen (von der Geborgenheits-Sehnsucht über die "Vaterötung" zur reifen Gottesbegegnung, in der sich der Mensch frei gegenüber Gott behauptet und weder sich noch ihn magisch instrumentalisiert, jenseits symbiotischer Verschmelzungen in der Begegnung zwischen Subjekten).<sup>12</sup> Wie empfinde ich es heute: Meine diesbezüglichen Wachstums- und Regressionsstufen, die Psychodynamik meiner Selbst- und Gotteserfahrung?*

*Auch Fehlanzeige darf der Fall sein, womöglich das Erschrecken darüber, daß lebendige Transzendenzenerfahrung hinter der religiösen Form verschwunden ist. Eine jüdische Frau hat einmal gesagt: Ich bin religiös, ich feiere den Sabbat und die jüdischen Feste, aber ich glaube nicht an Gott. Die reine Form trägt. Eine Religion "etsi deus non daretur". Und sie sagt weiter: Es ist, wie wenn ich einen Brief schreibe, den ich aber nie abschicke.*

Sicher die Extremform einer allerdings in kleinerer Münze verbreiteten Realität: Verwaltung des Symbolgefüges, letztes Festhalten an der liturgischen Form Gottes? Wo Gottes Handeln nicht mehr im Leben "physisch" erfahrbar ist, retten wenigstens die Symbole die Transzendenz als die letzte und alleinige physische Repräsentanz des Göttlichen: in der Form eines musealen Rituals. Aber auch das Positive, das darin liegt, wird man nicht vergessen: diese Form der Symbole muß geregelt sein, damit die darin aufbewahrten Inhalte nicht erodieren und ausdörren. Diese "Oberfläche" muß in Ordnung sein; dann erst kann man die Frage nach den Inhalten stellen.

*Oder ist es ganz anders? Gott im Chaos, nicht in der Ordnung, sondern in der Unruhe, nicht form-, plan- und vorhersagbar. Durchscheinend in der nicht-linearen Figuration wie ein "Fraktal", ein faszinieren-*

<sup>12</sup> Vgl. J.W. Fowler, Faith development and pastoral care, Philadelphia 1987.

der "Attraktor",<sup>13</sup> wie sie sich herausformen aus dem Chaos einer Wirbel- oder Wellenbewegung? Ein Gott in der Überraschung, gegen jede Art von "Verblüffungsfestigkeit" (J. B. Metz)?

*Nochmals der wichtige Hinweis:* Bitte, wenn nur irgendwie möglich, persönlich, biographisch und existentiell miteinander reden. So erleben wir die Situation der Gottesfrage in unserem eigenen Kreis. Sicher können wir dabei nicht abstrahieren, daß wir auch praktische TheologInnen sind. Aber nicht in der Hinsicht, daß wir vorschnell danach fragen: Was mache ich daraus, was habe ich davon, was bringt das für meine Tätigkeit? Nicht in dieser transzendenztötenden Ver zwecklichung der eigenen Person und Erfahrungen.

*Ich kann nicht verhehlen:* Was wir tun, ist ein Experiment, dessen Ausgang offen ist. Wir verstehen uns als Resonanzraum unserer eigenen Reaktionen als praktische TheologInnen auf unser Thema. Wichtig ist: Alles darf darin anklingen. Angesichts des Themas selbst gehört das Wagnis und das Scheitern zu diesem Prozeß dazu. Ansonsten würde man das Scheitern der Gotteserfahrungen nicht in die eigene Methode aufnehmen. Wir sind also nicht unter Leistungsdruck, daß hier etwas gelingen muß. Im Raum der Gotteserfahrung muß nichts gelingen im Sinne der Machbarkeit. Von daher ergibt sich auch eine neue soziale Realität untereinander: in Freiheit und Gnade.

So hat das Ganze dieser Erfahrungen seinen Sinn in sich. Dennoch haben wir die leise Hoffnung: Von daher ergeben sich vielleicht entscheidende Anforderungen, Modellvorschläge für "unsere" Praktische Theologie, Gestaltungswünsche für ihre Vollzüge und Methoden. Mit Abwehrreaktionen ist wohl zu rechnen. Alles, was hier passiert, ist interessant und wird zur pastoralen Herausforderung werden. Was immer sich dabei abbildet, ist Abbildung.<sup>14</sup> Wir sind nicht gefragt als die professionellen Retter der Gottesexistenz, als Bewältiger des Gottesproblems, sondern wir erfahren uns selbst dabei als Bestandteil dieses Problems.

### 3. Über was wollen wir reden?

Als inhaltliche Aspekte seien folgende Stichworte angeboten. Es handelt sich hier um Muster und Beispiele, die nicht festlegen, sondern lediglich die Kreativität anregen sollen. Was wirklich am Ende rauskommt, ist völlig frei und offen.

<sup>13</sup> Vgl. J. Briggs/F. D. Peat, Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaostheorie, München/Wien 1990, 143ff bzw. 52ff und 76ff.

<sup>14</sup> Eine Formulierung von H. Steinkamp in unserer Vorbereitungsgruppe.

## O. FUCHS GOTTESERFAHRUNGEN UND GOTTESFINSTERNIS

- Gott ist tot in meinem Leben: ist er es?
- Was (be)trifft mich zutiefst? Und unbedingt?
- Gotteserfahrungen: Wo glaube ich sie, wo sind sie selbstevident?
- Wo gibt es bei mir Erfahrungen des Überwältigtwerdens?
- Gottes Abwesenheit/Finsternis: Wo und wie leide ich darunter?
- Offenbarung und Gotteserfahrung (biblische Texte usw.)
- "Kindheitserinnerungen" und Gotteserfahrung
- Warum kommt er mir so fremd? Wo will ich widersprechen?
- Moratorium in dem theologischen "Hoppereiter" mit dem lieben Gott?<sup>15</sup> Will ich lieber schweigen?
- Gott und mein Leid/das Leid der Menschen! Wie "verstehe" ich dabei Gott, wie hoffe ich, wie wehre ich ab?
- Gott und der Zustand der Welt: sozial, ökologisch, kirchlich: Wie ich daran leide und daraus Gott nicht aus seiner Verantwortung entlasse?.
- Gotteserfahrung und Normalisierung bzw. Form, Gott und normative Ansprüche: Will ich mich aus *dieser* Vorgegebenheit nicht lieber befreien? (Du darfst nicht usw.).

Bevor wir das alles miteinander versuchen, sei noch ein letztes Beispiel aus der Poesie eingebracht: Auch "Ahnungen" sind möglich, die stotternd, unzusammenhängend, nur sprachlich angetippt werden können, die auch nicht alle zugleich verstehen und durchschauen können oder müssen, durchaus gegen jede Art von kolonialistischer Verstehenswut.

Ein Beispiel für solche zugelassene Sprachfetzen finde ich in dem Gedicht "AN GOTT" von Ernst Jandl:

### AN GOTT

daß an gott geglaubt einstens er habe  
fürwahr er das könne nicht sagen  
es sei einfach gewesen gott da  
und dann nicht mehr gewesen gott da  
und dazwischen sei garnichts gewesen  
jetzt aber er müßte sich plagen  
wenn jetzt an gott glauben er wollte  
garantieren für ihn könnte niemand  
indes vielleicht eines tages

---

<sup>15</sup> Vgl. O. Halver, Hoppereiter mit dem lieben Gott (zus. mit P. Kreyssing: Auskunft über den anderen Gott, und C. Denker: Wir sind Petrus), Stuttgart 1970, 7-23.

werde einfach gott wieder da sein  
und garnichts gewesen dazwischen

Dieses Gedicht: in der Schwebe zwischen ja und nein, zwischen positiver und negativer Theologie. Ein Stammeln, nicht-zugrifflich, nicht verdinglicht und nicht verdinglichend. Immerhin "an Gott": an ihn glaubend? Wohl besser an ihn gerichtet!

Einige Sprachfetzen möchte ich unterstreichen: "Gott da" kommt dreimal vor, dann aber auch zweimal "garnichts", zweimal "dazwischen", dann wieder zweimal "einfach". Ein großes "vielleicht",<sup>16</sup> entgegengestellt dem "garantieren", viel Vorsicht andeutend. Ein "plagen", aber auch ein zweifaches "einfach", leicht und geschenkt vielleicht. Ein "vielleicht" der Gnade, daß "Gott mit uns" ist.

## II. Nach-Denken

### 1. Transzendenz und Erfahrung

Jetzt wird die Frage wichtig: Welche Bedeutung haben diese Erfahrungen bzw. diese Erfahrungen von Nichterfahrungen für meine persönliche Theologie (nicht für *die* Theologie)? Wie kommen sie vor in meinem Denken? Wie sollte "Gott" vorkommen in meiner Wissenschaft? Könnte er neu damit zu tun bekommen, mit welchen methodischen und inhaltlichen Konsequenzen? Mit einer neuen Qualität, einem neuen Horizont, einem neuen Modus? Etwa in Richtung auf eine suchende Wissenschaft, auf eine entdeckende Wissenschaft mit entsprechenden Veränderungen (im Gegensatz zur thetischen Wissenschaft)? Welche Formen der Empirie sind dann zu entwerfen? Womöglich weniger eine Ordnungs- als eine kreative Chaowissenschaft?<sup>17</sup> Und dann ergeben sich daraus vielleicht auch bestimmte inhaltliche Optionen und methodische Konsequenzen für die Pastoral und für die praktische Theologie, bestimmte Kriterien und Postulate! Wir versuchen den Spagat, den Brückenschlag vom Erzählen zum konzeptionellen Denken, besser zu *unserem* konzeptionellen Denken, zwischen Spiritualität und Wissenschaft? Sicher ist dies ein schwieriges Unterfangen, wenn kein Bereich darunter leiden soll, sondern beide sich gegenseitig mobilisieren.

---

<sup>16</sup> Vgl. Ex 32,30; 2 Sam 16,12; Amos 5,15.

<sup>17</sup> Zur entsprechenden Qualität des nichtlinearen Gehirns vgl. Briggs/Peat, Chaos 282ff; zum Verhältnis von Chaos und Kreativität 251ff.

Wer ist Gott? Eine Wirklichkeit wohl, die die Welt, unser Leben, mein Ich und doch auch meine Wissenschaft überschreitet, untertieft oder hintergründet, eine nicht hantierbare Dimension (im Gegensatz zu den vordergründigen *Dingen*), die sich (selbst noch *in* der Wissenschaft) jeder Verobjektivierung und Verdinglichung entzieht, ein Geheimnis, das selbst eine Beziehung zu uns hat, die nicht zu verzwecken, nicht instrumentalisierbar ist. Eine Wirklichkeit, die *da* ist, aber nicht festgehalten werden kann, die ein Gesicht aufscheinen läßt, aber nicht abzubilden ist. Eine Wirklichkeit, die nicht wirklich scheint, aber doch nicht losgelassen wird, zwischen Entzogenheit und Spürbarkeit. Bezugspunkt unserer Sehnsucht, aber nicht dessen Produkt, sondern eine Wirklichkeit, die uns gegenüber eine eigene Sehnsucht besitzt.

Was wohl zuerst ansteht: ein Verzicht, ein Verlernen, ein Moratorium bezüglich jeglicher Transzendenzrede, die Gott im Haben verobjektiviert: bedürfnispsychologisch, magisch, ethisch, moralisch oder rationalistisch. Eine solche Transzendenzbehauptung hat oft wenig mit der wirklichen Transzendenz zu tun, ist manchmal dazu kontraeffektiv. Es gibt so etwas wie ein sattsam bekanntes Transzendenzgeschwätz, das nur noch sprachliche Form ist, nichts dahinter. Die Rede von Gott wie von Geld.<sup>18</sup> Beim Geld ist nichts dahinter bzw. es steht für alles, ist blanke Vordergründigkeit.

Dies ist auch eine Anfrage an unsere professionellen Deformationen einer theologischen Verfügbarkeitsprache, mit dem Mangel an Ausdrucksformen und theologischen Methoden, die in sich selbst die Nicht-Verdinglichung Gottes retten, inhaltlich und kommunikativ. Brauchen wir wohl eine religiöse und sprachliche Entziehungskur, nach dem Motto des Johannes von Kreuz: "Wer zum Ganzen kommen will, muß alles ganz verlassen!"

Nicht zuletzt als Selbstkritik seines ganzen Lebenswerkes hat Karl Rahner in seinem letzten Vortrag in der katholischen Akademie Freiburg im Februar 1984 gesagt: Wenn wir von Gott reden, dann müssen wir immer wieder das, was wir sagen, auch wieder zurücknehmen: "Die unheimliche Schwebel zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennes aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer Selbst an die un-

---

<sup>18</sup> Vgl. F. Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984.

durchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an heilige Unbegreiflichkeit." So seien wir "durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann", die "nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schweben zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt."<sup>19</sup>

Von daher ist auch der *Erfahrungsbegriff* neu zu belichten. Ich verstehe diesen Begriff nicht im Sinne der Erlebnisgesellschaft,<sup>20</sup> wo die Erfahrungssuche und -sucht inflationär in eine gehetzte Erfahrungstrunkenheit hinein explodiert, mit all den konsumistischen und narzißtischen Überschußanteilen. Es geht nicht um die Erfahrung um irgendeiner beeindruckenden Erfahrung willen (die könnte auch faschistisch und inszeniert bzw. simuliert<sup>21</sup> sein), sondern um die Bestimmung des Erfahrungsbegriffs von ihrem Bezugspunkt her, nämlich von der Transzendenz, von Gott her. Er oder sie ist das Gegenüber der Gotteserfahrung und qualifiziert von daher die menschliche Erfahrung und den Erfahrungsbegriff selbst neu.

Also: Nicht das Besitzheischende, Zugriffshafte, als könnten und wollten wir Gott wie alles andere erfahren. Auf der Suche nach der Gotteserfahrung werden wir vielmehr gleichzeitig auf der Suche nach einer neuen, *alternativen Qualität von Erfahrung* überhaupt sein, die dann allerdings auch unsere normalen Erfahrungen verändern wird. Man wird sich hüten dürfen, Gott in unsere gängige Erfahrungsweise einzuebnen. Auf die Suche ist zu gehen nach neuen, nach vorne, nach oben und nach unten wie auch nach den Seiten offenen Erfahrungsweisen, jenseits der geschlossenen und normativen Rede von und mit Gott. Ohne solche Offenheit hat Gott uns gegenüber keine Chancen, bei uns anzukommen.

Formal oder prinzipiell hat also von der Transzendenz her auch die entsprechende Erfahrung einen überschreitenden Charakter. Dies ist an ganz bestimmten inhaltlichen Qualitäten festzumachen, die Gott selbst auszeichnet: Liebe, Gerechtigkeit, Überstieg zu Fremden und

---

<sup>19</sup> K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg i. B. 1984, 105-119, 106-108; vgl. K. Rahner, Von Gott muß geredet werden, in: Orientierung 53 (1989) 6, 61.

<sup>20</sup> Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. Main 1992.

<sup>21</sup> Vgl. zum Unterschied von Inszenierung und Authentizität O. Fuchs, Suche nach authentischen Erfahrungen, in: Herder-Verlag (Hrsg.), "Wir sind Kirche". Das Kirchengemeinde-Begehren in der Diskussion, Freiburg i. B. 1995, 101-110.

Feinden<sup>22</sup>, usw. Nur indem wir *uns* selbst auf diese Inhalte hin (zumindest in der Sehnsucht) transzendieren, erreichen wir den Erfahrungsmodus, der mit Gott zu tun haben könnte.<sup>23</sup> In Röm 8, 26-27 ist dies formuliert: Sein Geist in uns ist die Bedingung der Möglichkeit, mit ihm zu sprechen. Es handelt sich dabei um seine eigenen Qualitäten im Aggregatzustand unserer menschlichen Existenz. Hier deutet sich ein ausschlaggebender Zusammenhang an: Spirituelle und soziale Transzendenz gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Unter Erfahrung sei hier alles verstanden, was der Mensch wahrnimmt und übersieht, weiß und tut, wünscht und erleidet, glaubt und bezweifelt, hofft und woran er verzweifelt, und dies alles im interaktiven Sinn der Wirkung auf Personen und Kontexte und der jeweiligen Rückwirkung des Umfeldes auf ihn.<sup>24</sup> Nach Aristoteles ist Erfahrung eine Wahrnehmung mit Zukunftsrelevanz: erworbene Erfahrungen konstituieren eine ganz bestimmte Fähigkeit, neue Erfahrungen zu machen und zu ordnen. Was haben *wir* erfahren? Vielleicht waren es vor allem diese beiden Wege: Die religiöse Erfahrung konstituiert sich als religiöse Dimensionierung *weniger* oder *vieler, außerordentlicher* oder *alltäglicher* Erfahrungen. Die MystikerInnen sprechen davon, daß in bestimmten Erfahrungen Gott auf ihr Leben durchscheinend war, so daß sie aus unmittelbarer Evidenz heraus ausriefen: das ist es, das ist die Wahrheit, das ist Gott, das ist das tiefste Sein usw.

Es gibt aber auch die andere Seite, die nüchterne: L. Wittgenstein hat einmal gesagt: Ich könnte glauben, wenn ich anders lebte. Darin wird eine praktische Selbstverpflichtung als hermeneutische Bedingung des Glaubens ausgedrückt. Wir haben hier in der Tat die zwei klassischen Möglichkeiten, zum Glauben zu kommen: über die mystische Erfahrung von Erfahrungen, welche das Leben verändern, oder über die Veränderung des Lebens, welche den Glauben ermöglicht, sozusagen eine idealistische und eine materialistische Chance, zur Gotteserfahrung zu gelangen. Zwei Wege, die hinreichend in der Bibel präsent sind, insbesondere im Leben und in den Reden Jesu.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Vgl. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 148ff, 154ff.

<sup>23</sup> Vgl. B.J. Hilberath, Karl Rahner. *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 36ff, 129-145.

<sup>24</sup> So in etwa nach J. Dewey, vgl. den Vortrag von M. Buckley (Boston) auf dem 2. Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie vom 27.-31.08.1995 in Freising, Thema: Der Aufstieg des modernen Atheismus und die religiöse Epoche.

<sup>25</sup> Vgl. Mt 22,36-40; 6,1-4 und 25,36ff..

In beiden Fällen dringt so etwas wie eine unausweichbare Bestimmung (Berufung!), eine Art Evidenz vom Bauch her, ins Leben, so oder so, mit einer Unabweisbarkeit, daß sie Unterwerfung verlangt. Viele Menschen haben entsprechende Erfahrungen, in und außerhalb der Kirche. In beiden Fällen vertieft sich das Leben. Die Volksfrömmigkeit, die Weisheit vieler Menschen ist voll davon. Ist es die Theologie auch?

Das ist die Grundfrage: Wie gelangen Erfahrungen in mein konzeptionelles Denken, ohne daß sich die einen oder das andere dabei aufgeben müßte(n)? Müssen wir letztlich doch von einer Apartheid beider Welten ausgehen? Ist Gott im konzeptionellen Denken nicht bestimmbar, sondern nur außerhalb dessen erfahrbar? Und wir reagieren in der Wissenschaft dann mit dem Motto: Weil wir nicht (mehr) laufen können, müssen wir eben fliegen!<sup>26</sup> Ich glaube und hoffe dies alles nicht. Ich gehe vielmehr von dem Vertrauen aus, daß Gott in dieser Welt tatsächlich universal ist und überall gegenwärtig sein kann, auch im konzeptionellen Denken: aber wie, das ist die Frage, auf die wir Antworten, wenigstens Richtungsanzeigen finden müssen. Vielleicht sind dies Vorversuche einer neuen Konzeptionalität. Denn was soll eine Theologie, in der wir uns Gott raushalten?

## 2. *In Persönlichkeit und Pluralität*

Ach ja: wir dürfen uns kein Bild von Gott machen. Irgendwie aber doch. Auch in Israel gab es Bilder.<sup>27</sup> Man darf sich wohl ein Bild machen, aber sicher kein "Abbild", das ihn festhält und magisch domestiziert. Aber Bilder, Erfahrungsvorstellungen, Inhalte... brauchen wir,<sup>28</sup> solche, die nie endgültig sind. Bezogen auf das Denken: Man darf sich auch konzeptionelle Gedanken machen, aber keine "Ab-Gedanken". Nicht-Endgültigkeit unserer Bilder und Gedanken ist ein notwendiger Reflex auf die Unendlichkeit Gottes in allen Dimensionen (in der Liebe, in der Gerechtigkeit, im Nachdenken usw.). So spiegelt sich im Modus der menschlichen Bild- und Denkerfahrung die Qualität dessen wider, den wir erfahren.

Ähnliches gilt auch für die unendliche Vielfalt, Kreativität und Oppositionalität in Gott. Plural, widersprüchlich: diachron in der eigenen Bio-

<sup>26</sup> Buckley war diesbezüglich in seinem Vortrag ziemlich hoffnungsarm: wie soll die mystische Erfahrung z. B. der Fremdheit Gottes im konzeptionellen Denken vorkommen können, wenn man sie vorher daraus ausgeschlossen hat?

<sup>27</sup> Vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder, Freiburg (Schweiz) Göttingen 1987.

<sup>28</sup> Vgl. B. Mecking, Bilder und Symbole einfachen Glaubens, in: Symbolon 8 (1986) 75-93.

graphie und synchron zwischen uns. Widerspruchsfreiheit ist keiner der Namen Gottes in der Geschichte.<sup>29</sup> Dies also ist ein integraler Modus der Transzendenz in unserem Leben: uns selbst auf die Andersheit anderer zu "überschreiten" und Pluralität zu wollen, auch zwischen uns und der Tradition, auch zwischen uns und Gott (auch im Widerspruch gegen ihn, z. B. in der Klage).<sup>30</sup> Für das theologische Denken bedeutet dies wohl eine permanente Unabgeschlossenheit und Kontrastivität.

Nach dem II. Vatikanum ist primäre Basis der Kirche nicht das kirchliche Amt, sondern das *Volk Gottes* ist für die Kirchenbildung konstitutiv. Wenn die Gläubigen über Taufe und Firmung in ursprünglicher Weise (also nicht an die priesterliche Vermittlung gebunden) den Geist Gottes haben, dann müssen sie auch im theologischen Prozeß als berufene Persönlichkeiten ernstgenommen werden. Dies geschieht einmal dadurch, daß ihre Erfahrungen in der Kirche vorkommen, zum andern aber auch, daß die Rhetorik der Verkündigung nicht mehr instrumentellen, sondern interpersonalen Charakter hat.<sup>31</sup> Im Verhältnis zu Gott darf man Pluralität nicht unterschlagen, weil sonst die Kreativität seines Geistes reduziert wird. Diese Pluralität bezieht sich einerseits auf die unterschiedlichen Subjekte und Kulturen untereinander, aber andererseits auch auf die geschichtlich dynamischen und psychisch dynamischen Prozesse von Kulturen bzw. Völkern und von Personen ineinander, insofern sie in sich selber auf zeitlicher Linie plural sind. Auf das Individuum bezogen: wir haben in vieler Hinsicht jetzt andere Meinungen als vor 20 Jahren, auch gegensätzliche. So gibt es eine inter- und intrapersonale bzw. -kulturelle Pluralität.

Eine verfehlte Form des Verhältnisses von Theologie und Erfahrung wäre sicher, allein der Hierarchie ein Geister unterscheidendes, Kriterien bestimmendes Interventionsrecht zuzugestehen. Das zeigt schon die historische Erfahrung. Dennoch bleibt die Frage der Kriterien, in denen die Pluralität von Transzendenzerfahrungen zu begrenzen ist. Ich kann dieses Thema hier nur andeuten und nahe legen, daß diese Kriterien nicht nur inhaltlicher, sondern auch kommunikativer Art sein

<sup>29</sup> Vgl. O. Fuchs, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?*, Frankfurt a. Main 1990.

<sup>30</sup> Gott selbst hat sich in bezug auf unsere radikale Andersheit ihm gegenüber auf uns zu überschritten: eine größere Kluft und Spannung gibt es nicht mehr. Damit ist jede Spannung und Spaltung, die wir in und zwischen uns erleben, längst in dieser göttlichen Spannung zu uns aufgefangen und gerettet (ein Gedanke von H.U. von Balthasar). Zur Klage vgl. O. Fuchs, *Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand*, Frankfurt a. Main 1993, 139-153.

<sup>31</sup> Vgl. O. Fuchs, *Von Gott predigen*, Gütersloh 1984, 57-67.

müssen. Die Wahrheit läßt sich nicht in Prozessen finden, die der Wahrheit faktisch ins Gesicht schlagen. Wer Gott als Liebe entdecken will, muß mindestens eine Sehnsucht danach haben, Menschen zu lieben. Wenn man hier noch den Gedanken einbezieht, daß sich Gottes Gegebenheit auch in widersprüchlichen Erfahrungen zeitigen kann, wird die Frage nach den Kriterien noch schwieriger, aber auch noch notwendiger. Bei Jesus ist jedenfalls abzulesen: Ein entscheidendes Kriterium seiner Gotteserfahrung ist die heilende, befreiende und teilende Wirkung auf die Gottes- und Menschenbeziehungen derer, die ihm nachfolgen. Was aber als heilend und befreiend, als empathisch und solidarisch teilend erfahren wird, kann wohl immer nur bei denen eingeholt werden, die solche Erfahrungen beanspruchen bzw. machen.

Diese Einsicht verändert rückwirkend auch die Theologie der *Offenbarung*: Auch dieses Wort Gottes kommt nicht anders als durch die Erfahrungen der biblischen Autoren zum Ausdruck, *in* deren situativen Begrenzungen und Möglichkeiten. So ist die Begegnung mit den Texten der Bibel letztlich eine interpersonale Begegnung der lebenden Gläubigen mit verstorbenen Gläubigen, die allerdings aufgrund ihrer Nähe zur Ursprungszeit eine besondere Autorität haben, indem man sich immer wieder auf sie bezieht, aber nicht in der Form der Unterwerfung, sondern in der Form der selbstkritischen Begegnung. Denn geistbegabt sind beide, die inspirierten Texte wie auch die Gläubigen, denen in der Taufe Inspiration geschenkt ist. Auf diesem Weg sucht die Kirche die Erfahrungen, die konkreten Sehnsüchte und Ängste und versucht diese mit den religiösen Ursprungstexten in Entsprechung zu bringen, durchaus nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch, nicht nur tröstlich, sondern auch provokant.

So gibt es eine theologische Wertigkeit dessen, was mit Hilfe der analytischen bzw. deskriptiven Methode bei den Menschen *empirisch*<sup>32</sup> an Transzendenzerfahrungen entdeckt werden kann. Kirchlich formuliert: die Glaubenserfahrungen der Gläubigen haben eine ursprünglich-eigenständige konstitutive, wenn nicht sogar normative Kraft. Erst durch diesen *theologisch motivierten methodischen* Schritt der Wahr-Nehmung als Wahr-Habung der Wirklichkeit bremsen wir erfolgreich die Entwicklung, die E. Goffman als "gierige Institutionalisierung" bezeichnet hat, die die gelebte Religion von oben nach unten

<sup>32</sup> So kann H. van der Ven seine "empirische Theologie" damit begründen, daß die empirischen Untersuchungen religiöser Einstellungen im Volk deswegen *theologisch* so wichtig sind, weil darin eine "konstitutive Kraft" für die Glaubens- und Kirchenbildung zur qualifizierten Wahrnehmung gelangt (in einer Themagruppe auf

frißt. Wenn der offizielle Glaube nicht mit dem Glauben des "kleinen Mannes" und der "kleinen Frau" zu tun bekommt, macht er sich selbst für die letzteren entbehrlich.

Am Horizont leuchtet für mich auf: die Kirche und nicht zuletzt die praktische Theologie als Sammlungsbewegung des Transzendenzpotentials bei den Menschen, als Versammlung ihrer diesbezüglichen Erfahrungen und Geschichten, als Gemeinschaft ihres Austauschs und ihrer dabei entstehenden Vielfalt und Begrenzung, — um diese mit den Urerfahrungen Gottes, wie wir sie aus der Tradition überkommen, in einer gleichstufigen gegenseitigen Anerkennung zum gegenseitig-kritischen Austausch zu bringen. Die Gnadentheologie wird dann zur Basis der Ekklesiologie. Dabei kann es kein nur einseitiges Interventionsrecht geben. Der Geist kann nicht den Geist auslöschen. So spüren wir dem Defaktoweg, wie Menschen zum Glauben kommen, nach, unterschlagen diese Wegbegleitung nicht von vorneherein mit Aprioriaussagen. Nur persönliche Zeugnisse können mit dem persönlichen Gott zu tun haben.

Gerade dann gibt es massive Konfrontationen: gegenwärtig besonders gegen den Gott der Verzweiflung, der defätistischen Zukunftslosigkeit, der neuen infernalischen Art von Unterwerfung unter die Götter, besser die Teufel, die alle aus dem Sumpf der Katastrophenstimmung herauswachsen, einschließlich des dazugehörigen, nur scheinbar gegenläufigen Pendantes der Unterwerfung unter den Gegengott der rücksichtslosen Herrschafts- und Erfolgssucht, um sich solange wie möglich in der Katastrophe auf Kosten der anderen oben zu halten.

### 3. *Im Horizont des Mysteriums*

Alles, was wir mit und von Gott sagen können, schwimmt wie eine Insel auf einem Meer von Nicht-Sagen-Können, auf dem Meer seines Geheimnisses auf. Nur, um im Bild zu bleiben: Wenn man in der Mitte der Insel ist, sieht man ihre Ränder und die Wasser der Unendlichkeit nicht mehr. Das ist das Grundproblem: Wie muß eine Theologie aussehen, die nicht nur an ihren Rändern die Negation ihrer selbst zuläßt,<sup>33</sup> ansonsten aber unbekümmert die Insel wie ein Festland bebaut und bewohnt, in festen Behauptungen und sicheren Argumenten? Besser wohl, man geht von einem anderen Landschaftsbild aus: Mit der Gottesvorstellung und füglich mit der Theologie ist es wie mit einem Sumpfland, wo sich Erde und Wasser, Festes und Flüssiges

---

dem Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Theologie im August 1995 in Freising).

<sup>33</sup> Vgl. J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976.

ständig vermischen und nahe beieinander bleiben, wo man an einer Stelle kurz stehen kann, an anderer aber zu versinken droht, wo jeder Schritt, jede Aussage durchtränkt ist von der "Schwebe", die Rahner erwähnt. Das Geheimnis Gottes als *integrierte* Dimension der Theologie, nicht nur als ihr zugegebener, aber die Theologie in ihrem Innenbereich dann doch nicht sehr affizierender Rand.

D. Bonhoeffer wendet seine Gedanken in die Richtung, daß uns Gott auch in seiner Fremdheit begegnen kann: "Entweder ich bestimme den Ort, an dem ich Gott finden will, oder ich lasse Gott den Ort bestimmen, an dem er gefunden sein will. Bin ich es, der sagt, wo Gott sein soll, so werde ich dort immer einen Gott finden, der mir irgendwie entspricht, gefällig ist, der meinem Wesen zugehörig ist. Ist es aber ein Gott, der sagt, wo er sein will, dann wird das wohl ein Ort sein, der meinem Wesen zunächst gar nicht entsprechend ist, der mir gar nicht gefällig ist."<sup>34</sup> Ähnlich formuliert aus einem ganz anderen Zusammenhang kommend Madeleine Delbrêl: "Er hat mit seiner Person die falschen Absolutheitsvorstellungen der Welt zerschlagen und in Freiheit zurückgewiesen: Geld, Ehre, Macht; aber er hat sie nicht wieder aufgebaut und eine andere menschliche Herrschaft errichtet, die eine neue Hierarchie der Ehre, der Macht und des Reichtums besäße. Er hat die Welt überwunden, indem er sie relativierte; denn der Sieg der Welt über die Menschen ist es, daß sie sich ihm als etwas Absolutes darbietet." Für sie ist die Erfahrung eines solchen Gottes, der alles entabsolutiert, "ein gewaltsames Ereignis". Und der damit verbundene Glaube ist das "schwarze Licht", welches das Leben trägt.<sup>35</sup>

Wie ist das zu verstehen? Damit uns Gott vertraut und fremd kommen kann, ist er wohl beides im Leben: notwendig und unbrauchbar, funktional und zwecklos, konkret und entzogen, sinnvoll und sinnwidrig. Die jeweils ersten Begriffe markieren seine Nützlichkeit für uns, was im bestimmten Sinn auch ganz legitim ist, etwa zugunsten der Ethik der Menschen, als Energiequelle für das diakonische Engagement, als Ressource gegen den Wärmetod dieses Engagements bei drohender Sinn- und Erfolglosigkeit. In dieser Inanspruchnahme Gottes für soziale Optionen besteht ja auch die Verbindung zwischen unseren letzten Kongressen und diesem hier. Auch in der legitimen Inan-

<sup>34</sup> D. Bonhoeffer in einem Brief an seinen Schwager Rüdiger Schleicher vom 8.4. 1936 aus Friedrichsbrunn, Gesammelte Schriften III, 27f; vgl. zur "Mystik" Bonhoeffers: F. Schlingensiefen, Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers, München 1985; vgl. dazu auch W. Kallen, Wo ist denn dein Gott?, in: Christ in der Gegenwart (1994) 40.

<sup>35</sup> A. Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Stuttgart 1994, 252 und 260.

spruchnahme Gottes für die pastorale Planung im Kontext einer praktisch wie theologisch angemessenen neuen Ämtertheologie bzw. sozialpastoralen Optionen. Was wir jetzt angehen, geschieht nicht, um diese Beanspruchungen Gottes im Nachhinein zu verkleinern oder gar durch eine "mehr mystische Sicht" der Dinge zu ersetzen, sondern um überhaupt einmal einen Schwerpunkt auf das zu legen, was dieses große Wort "Mystik" denn für uns selbst und für unsere Wissenschaft bedeutet.<sup>36</sup> Dieser Kongreß hier möchte mit aller Vorsicht eine neue Dimension angehen, die in irgendeiner Weise, die es eben noch zu ergreifen gilt, über die Brauchbarkeiten Gottes hinausgeht und nach den Erfahrungsgegebenheiten dieses "Darüberhinaus" der Gegenwart Gottes fragt.

Wir wissen, daß dieses Darüberhinaus theologisch äußerst schwierig erfaßt werden kann, obschon es das Zentrum einer Theologie ist, die Gott nicht nur bespricht, wenn sie ihn braucht. Sehr transzendenzfähig wäre sie dann nicht. Wenn Gott auch der uns immer wieder transzendierende, fremde und unverfügbare ist, dann ist dies nicht nur eine Qualität seiner absoluten Transzendenz jenseits der Welt, sondern diese Qualität hat auch ihre Präsenzform in der Welt: als Unerwartetes, als Geheimnis, als Fremdheit, als Unverrechenbarkeit (auch für die professionelle Theologie), als Unbegreiflichkeit, als permanenter Horizont der Entabsolutierung, der Überholbarkeit weltimmanenter Faktoren. Nichts davon darf sich selbst vergöttlichen. Gerade in der Wissenschaft des "Absoluten" darf es nichts Absolutes geben.

Vielleicht kann dies durch folgende Überlegung etwas Kontur bekommen: Im Grunde nehmen wir andere Menschen (die wirklich anders sind) nur dann um ihrer eigenen Existenz willen ernst, wenn wir sie auch dann anerkennen, wenn sie uns nichts nützen, wenn wir sie nicht als interessante Ergänzung unserer selbst vermarkten, wenn wir sie nicht narzißtisch absorbieren oder instrumentalisieren können, auch wenn wir sie nicht in unser Verstehen als dessen Bereicherung integrieren können: dies ist der Ernstfall der Fremdenbeziehung: Soll das Fremde als solches irgendwie verschwinden oder darf es als solches leben und überleben? Die Kategorie der Unbrauchbarkeit wird zum Testfall der Anerkennung.<sup>37</sup> Und auch von daher spüren wir, wie

<sup>36</sup> Ich werde den Eindruck nicht los, daß der Begriff der Mystagogie in der Pastoraltheologie bislang mehr beschwörend als in dieser Weise konsequent verwendet wurde.

<sup>37</sup> Wie fürchterlich wahr dies ist, zeigt sich in der schrecklichen Vernichtungsbereitschaft denen gegenüber, die nicht mehr zu brauchen sind, die keinen Nutzen mehr haben, nicht einmal mehr für Sklavenarbeit und Konsum, die nur noch lästig sind, wie etwa die Straßenkinder in Bogota und die Obdachlosen in Sao Paulo.

treffsicher die christliche Botschaft genau diese Problematik trifft: denn Gott selbst hat in Jesus Christus diejenigen, die ihm total fremd und für ihn "unbrauchbar" sind, bedingungslos in seine Anerkennung aufgenommen, nämlich uns als SünderInnen. Aus dieser Perspektive sind *wir* seine Transzendenz, seine Fremdheit, sein großes Geheimnis. In Jesus, den, wie Paulus einmal sehr bezeichnend formuliert, Gott selbst zur Sünde gemacht hat (vgl. 2 Kor 5,21), ist sich Gott selber fremd geworden. Aber das sei hier nur angedeutet.

So gibt es wohl eine doppelte kategoriale Gegenwart Gottes in der Welt: einmal in seiner Brauchbarkeit, aber auch in seiner Unnützlichkei, in seiner Antwortfähigkeit auf den Sinn des Lebens, aber auch in seiner Brechung menschlichen Sinnes (und systematisch-schlüssiger Denkfähigkeit), in seiner Inanspruchnahme für das Humanum, aber auch in seiner "Zwecklosigkeit" (in der Selbstwertigkeit der "Gloria Dei") darüberhinaus, in seiner Konkretheit (z. B. Jesus von Nazareth), aber auch in seiner Entzogenheit, in seiner Bekanntheit (z. B. in den biblischen Geschichten), aber auch in seiner Fremdheit (z. B. in den Geschichten der anderen Religionen). So gilt seine (auch in Jesus legitimierte Selbst-)Indienstnahme für menschliche Bedürftigkeiten, so gilt aber auch sein darüberhinausgehendes Grundgeheimnis unserer Existenz, unergründlich, unerschöpflich und unkalkulierbar.

Die Beziehung zu diesem Geheimnis ist es, die Jesus wochenlang in die Einsamkeit führt, fernab von allen Zwecken und Sinnvolligkeiten, geradezu kontrafaktisch etwa auch zur diakonischen Berechnung: Was könnte er anderen Menschen helfen in dieser Zeit? Und doch ist gerade diese Selbstvertiefung in das Geheimnis Gottes die mystische Bedingung der Möglichkeit, im Ernstfall alles zu geben, bis hin zum Kreuz, aus dem ja auch eine menschlich kalkulierte Sinnlosigkeit herauschreit: Wofür denn der frühe Tod? Könntest du nicht, wärest du kompromißbereiter, in deinen kommenden Jahrzehnten soviel Gutes tun? Hier steht die Bezeugung des diesbezüglich transzendenten Gottes mit seiner Deszendenz, das Martyrium, gegen die diakonische Kalkulation. Nicht um etwa die Diakonie und die Option für die Armen und Anderen zu schmälern, sondern um sie bis auf die Tiefe dieses Geheimnisses Gottes selbst zu und damit auf die Tiefe der eigenen Selbsthingabe hin zu radikalisieren. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten her) wird zum Perspektive*sein*, indem die diesbezüglich Engagierten selbst Bedrängte und Opfer werden! Dieser Aspekt ist sehr wichtig, ist er doch die Bedingung überhaupt jeder Mystik, die Gott als den nochmals ganz Anderen erfährt, der mit unabweisbarer Evidenz, unkomplementär zu unseren Denken und Erwartungen, die

Menschen überwältigt. Darin gründet der Schutzraum Gottes vor Verdinglichung.<sup>38</sup>

#### 4. *Spiritualität: ungespalten vom Leben*

Verstummt Gott selbst oder haben wir sein Wort blockiert? Durch zu viele Wörter und durch zu wenig Hinhören? Sind wir selbst demgegenüber desensibilisiert, den wir beanspruchen? Dann allerdings gerieten wir in die Komplizenschaft der Transzendenzverkleinerung im Leben der Menschen. Was also ansteht, ist ein Wiedergewinn der Erfahrungsfähigkeit der Theologie, genauer: ein Wiedergewinn des Vertrauens zwischen Wort und Erfahrung.

Wenn wir als TheologInnen zuständig sind für die Explikation der Urerfahrungen Gottes in Bibel und Tradition, dann sind wir als *praktische* TheologInnen in besonderer Weise (und dies macht unser Proprium innerhalb der theologischen Disziplinen aus) für die Explikation der Bezeugungen Gottes in der Gegenwart zuständig. Genau dies rettet uns vor dem Abdriften in die Gesetzlichkeit. Dann suchen wir den Vorrang der Evidenz vor allen Buchstaben des Gesetzes, der Gnade seiner Gegebenheit vor der Hybris, Gott moralisch geordnet und dogmatisch temperiert festmachen zu können.

Man muß sich ja vor Augen halten: Nur fünf Prozent aller EuropäerInnen beziehen eine explizit atheistische Position. Also gibt es eine breite und vielfältige, sicher auch ambivalente Offenheit für die Transzendenz im weitesten Sinne des Wortes. Umgekehrt sind nur zehn Prozent der Heranwachsenden religiös im kirchlichen Sinn (Kirchgang usw.). Kirchlicher Glaube ist nicht ein Schichten-, sondern ein Altersproblem: je jünger, desto unkirchlich religiöser. Was sich weltweit zeigt, bricht auch hier durch. Nicht die offiziellen Institutionen und Vertreter etwa in der Politik vertreten zunehmend die *entscheidenden* Anliegen der Bevölkerung, sondern die NGO's, die Non-Government-Organisations: in Peking auf der Weltfrauenkonferenz, mit der Greenpeace-Bewegung, mit den Bestrebungen für Volksentscheide usw. So ist es offensichtlich auch mit dem Verhältnis von religiösen Bedürfnissen und den alten offiziellen Institutionen der Religionen. Wer, wenn nicht die Praktische Theologie hat auf diese anwachsende Spaltung zwischen Institution und Leben den Finger zu legen! Erst in dieser

<sup>38</sup> Vgl. G. Ruggieri (Catania) in seinem Referat: Gott - ein Fremder in der Kirche? Auf dem 2. Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie vom 27. - 31.08.1995 in Freising.

praktischen Wahrnehmungs- und Urteilskraft ist die praktische Theologie nach Schleiermacher die "Krone" der Theologie überhaupt.<sup>39</sup>

Als kirchlicher Theologe stehe ich mit unserem Thema zusätzlich vor einer persönlichen und beruflichen Entscheidung, die sich stufenweise mit folgenden Fragen erfassen läßt.

1. Will ich kirchlicher Theologe bleiben, oder will ich (um wieder mehr mit der gelebten Religion in Kontakt zu geraten) Religionstheologie (-wissenschaftler) werden, durchaus nicht nur analytisch, sondern mit dem Impetus zu einer kritischen Theorie der gelebten Religion? Das wäre schon etwas: eine Kritik der realen religiösen Manifestation aus humanisierender Perspektive.

2. Wenn ich mich dazu entscheide, kirchlicher Theologe zu bleiben, dann gibt es wieder zwei Unterfragen:

2a. als kirchlicher Theologe, der die Fossilien einer Religion bewahrt, die sich ansonsten weitgehend vom alltäglichen Leben der Menschen ablöst und sich in das Getto einer für die Gesamtgesellschaft nicht mehr verantwortlichen jenseitsfixierten religiösen Sekte begibt?

2b. oder als kirchlicher Theologe im Sinne des II. Vatikanums, das schon längst den Weg gewiesen hat, nämlich die Verbindung von Glaube und Erfahrung, von Kirche und Gesellschaft, von Evangelium und Leben zu betreiben, im Sinne der gegenseitigen Vermittlung, des Ineinanders von Gnade und Welt?

Auch wenn dies nur nach einer rhetorischen Frage klingt, so sind dies doch, wenn manchmal auch nur unter der Hand besprochen, reale Alternativen.

Genau hier steht auch die inhaltliche und kommunikative Anschlußfähigkeit der männlich dominierten Theologie an die feministische Spiritualität und Theologie auf dem Spiel. Ursula King hat hier in Freising vor einigen Wochen gesagt: Die Frauen sind (durch Untersuchungen) erwiesenermaßen religiöser als Männer, aber in den religiösen Institutionen haben die Männer das Sagen, im Sinne des gesetzlichen Wortes. Auch hier also die gleiche drohende Spaltung, wie sie zusätzlich nochmal von der (nicht zu naturalisierenden)<sup>40</sup> Gender-Differenz

<sup>39</sup> Vgl. F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Leipzig 1910/Darmstadt 5. Auflage, 99-131.

<sup>40</sup> Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Patriarchale Herrschaft spaltet - Feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung, in: A. Berlis, u. a. (Hrsg.), Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext, Kampen/Mainz 1995, 5-29, 17 (= Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen Bd. 3).

verschärft wird: Männer tendieren mehr zu generell-objektiven Wertigkeiten der äußeren Dinge, während Frauen die inneren persönlichen Erfahrungen wichtig nehmen: in einer dichten Lebensbezogenheit, bis hin zur intensiven Verknüpfung von Spiritualität und dem Kampf für das Leben, in den Regionen der Armut und des Elends als Kampf um das Leben.<sup>41</sup>

Eine fundamentaltheologische Perspektive zum Thema kann keine ausführliche Diskussion bieten. Auch sollte keine zugehörige theologische Orientierung erwartet werden. Stellen Sie sich also auf einen holzschnittartigen Impuls ein, der das aufgetragene Thema persönlich zu beantworten versucht: Wo gehen wir Spuren Gottes heute auf? Welchen möchte ich auch weiterhin nachgehen?

Ich beginne mit einem assoziativen Einstieg ins Thema, um dann eine Typologie heutiger Gotteserfahrung vorzulegen, die dokumentarisch belegt wird. Dem schließt sich eine Bestimmung auf die vedutenische Fundamentaltheologie an. Eine Reflexion nach der Lesung beendet meine Ausführungen.

## 1. Spuren Gottes: Sprachliches Vorspiel zu einem theologischen Urbema

Dem Zufall des Augenblicks mag es zu verdanken sein, daß das Thema des Kongresses nicht Gotteserfahrung oder religiöse Erfahrung lautet, sondern 'Spuren Gottes'. Doch gerade dem Anschlag des Zufälligen darf nicht ausgewichen werden.

So vertraut das Thema der Spuren Gottes, zumal in seiner vedutenischen Formulierung der 'vestigia Dei' klingt, so wenig ist damit meine in der systematischen Theologie tatsächlich die Rede. Wir suchen also von Erfahrungen, die Maß nehmen, die Anhalt gewinnen an 'Spuren'. 'Spur' ist ein Wort der Jägersprache, vertritt aus der Fachtheorie-Phasen der Entwicklung. 'Spur' ist aber auch ein Begriff der Archäologie: wie jeder Krimi lebt von Spuren, hier Indizien genannt, und einem Detektiv, der aus dem Irrgarten der Eindrücke die Individualität der Täter in der großen Lösung sammelt.

Spuren setzen also voraus, daß etwas Spuren hinterlassen kann, und daß es einen Untergrund, eine Matrix gibt, in der Spuren erscheinen

---

<sup>41</sup> Vgl. R.A. Osorio Sierra, Kunaite - A Dream filled with Hope. A Latin American Perspective, in: A. Esser/L. Schottroff (Hrsg.), Feministische Theologie im europäischen Kontext, Kampen/Mainz 1993, 95-110, 108. (= Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen Bd. 1)



## *Roman Siebenrock*

### **Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentaltheologie.**

Eine fundamentaltheologische Perspektive zum Thema kann keine ausführliche Diskussion bieten. Auch sollte keine ausgewogene theologische Orientierung erwartet werden. Stellen Sie sich also auf einen holzschnittartigen Impuls ein, der das aufgetragene Thema persönlich zu beantworten versucht: Wo gehen mir Spuren Gottes heute auf? Welchen möchte ich auch weiterhin nachgehen?

Ich beginne mit einem assoziativen Einstieg ins Thema, um dann eine Typologie heutiger Gotteserfahrung vorzutragen, die repräsentativ belegt wird. Dem schließt sich eine Besinnung auf die traditionelle Fundamentaltheologie an. Eine Reflexion nach der Tagung beschließt meine Ausführungen.

#### **1 Spuren Gottes: Sprachliches Vorspiel zu einem theologischen Urthema**

Dem Zufall des Augenblicks mag es zu verdanken sein, daß das Thema des Kongresses nicht Gotteserfahrung, oder religiöse Erfahrung lautet, sondern 'Spuren Gottes'. Doch gerade dem Anspruch des Zufälligen darf nicht ausgewichen werden.

So vertraut das Thema der Spuren Gottes, zumal in seiner klassischen Formulierung der 'vestigia Dei'<sup>1</sup> klingt, so wenig ist davon heute in der systematischen Theologie tatsächlich die Rede. Wir reden also von Erfahrungen, die Maß nehmen, die Anhalt gewinnen an 'Spuren'. 'Spur' ist ein Wort der Jägersprache, vertraut aus der Karl-May-Phase der Entwicklung. 'Spur' ist aber auch ein Begriff der Archäologie; und jeder Krimi lebt von Spuren, hier Indizien genannt, und einem Detektiv, der aus dem Irrgarten der Eindrücke die Indizienkette als Beweis in der großen Lösung sammelt.

Spuren setzen also voraus, daß etwas Spuren hinterlassen kann, und daß es einen Untergrund, eine Matrize gibt, in der Spuren erhalten

---

<sup>1</sup> Vgl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. Pilgerbuch der Seele zu Gott. De reductione artium ad theologiam. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und erläutert von Julian Kaup. München 1961; Ders., *De triplici via*. Über den dreifachen Weg. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser. Fontes Christiani 14. Freiburg 1993.

bleiben. Wenn Spuren bleiben, dann möchte ich von einem Weg sprechen. Bleiben Spuren im Wasser? Was bleibt von frischen Spuren im Schnee, wenn der Föhn darüber hinwegbraust? Gibt es eine harten Untergrund, auf dem Spuren vielleicht nur mit viel Mühe und reicher Erfahrung entziffert werden müssen, die aber von Dauer sind?

Die Rede von der Spur bringt eine wechselseitige Beziehung zwischen drei Polen zum Ausdruck: Spurengeber, Untergrund und Spurenläser. 'Spurengeber' und 'Spurenläser' werden dabei als von einander getrennt und dennoch durch die 'Matrize' als miteinander verbunden angesehen. In der Gegenwart des Anderen sprechen wir nicht von Spuren. Erst in der Abkunft sammeln wir Spuren seiner ehemaligen Gegenwart, die Trauer und Sehnsucht tragen. 'Spuren' verschränken auf eigentümliche Weise die Zeit in Gegenwart und Vergangenheit, und den Raum in unmittelbarer Begegnung und Trennung. Dazwischen erstreckt sich ein Weg, zeitlich oder räumlich. Die verschiedenen Möglichkeiten dieses Bezugsfeldes brauchen hier nicht durchgespielt werden, nur einige Hinweise scheinen mir geboten.

Spuren können bewußt hinterlassen werden, um andere anzulocken, um sie zu einem Ziel zu führen. Spuren sind interpretierte Vorkommnisse. Und Interpretation setzt Befähigung voraus. Was einer Epoche ein Steinbruch war, sehen andere als Ausdruck einstiger Größe. Das Forum Romanum war bereits einmal eine Schaf- und Kuhweide. Es gibt Zeitalter der Erblindung und der Entdeckung, der Verfinsterung und des Aufgangs.

Wenn ich nun mit diesem Appell an ihre Phantasie und Erfahrung das Thema auf die 'Erfahrungen der Spuren Gottes' ausdehne, stellen sich augenblicklich Fragen über Fragen ein. 'Spur' setzt voraus, daß etwas unterscheidbar bleibt vom Untergrund. Wenn es aber einen Wirklichkeitsbereich gibt, in dem die Spuren Gottes nicht zu finden wären, wie könnte dann noch von den 'Spuren Gottes' gesprochen werden, der eben dann eine 'regionale Gottheit' wäre und nicht die alles bestimmende Wirklichkeit? Wie kann etwas Spur werden, wenn grundsätzlich alles Spur ist? Im Hinblick auf die Bedeutung der 'Matrize' aber darf die Frage nicht umgangen werden, wo die Spur Gottes dauerhaft wird? Und schließlich drängt sich die Frage auf, wer zur Wahrnehmung der 'Spur Gottes' befähigt ist, zumal Gott ja kein Vorkommnis in dieser Welt ist.

## 2. Orte des Aufgangs Gottes in unserer Zeit

Wenn wir nach den Spuren Gottes in unserer Zeit fragen, dann stellen wir insgeheim die Frage nach dem theologischen Ertrag unserer Zeit, der immer gewonnen wird aus der Erfahrungsgeschichte der Menschen vor und mit Gott. Gewiß können die hier genannten Ort auch in anderen Zeiten gefunden werden, wenn auch auf Nebenwegen.

Vorab muß auf drei Einschränkungen dieser Darstellung eindringlich hingewiesen werden. Mir liegt es fern, nur auf jene Spuren Gottes einzugehen, die im Kielwasser der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte entdeckt werden. Hier soll vielmehr aus der Sichtweise eines Christen versucht werden, mit Hilfe einer Form der 'natürlichen Theologie' aktuelle Möglichkeiten der Gottesbegegnung aufzuzeigen, die sich auch außerhalb der eigenen Tradition identifizieren lassen. Zweitens werde ich nicht auf persönlich oder gemeinschaftlich bezugte Sondererfahrungen eingehen, die auch in unserer Zeit nicht abgebrochen sind. Vielmehr hat es den Anschein, als ob Visionen und andere Phänomene sich häuften. Drittens soll nicht im Geringsten bestritten werden, daß die klassischen Paradigmen noch heute lebendig und fruchtbar sind. Dazu zähle ich die verschiedenen (Misch-) Formen der Aufstiegs-, Verinnerlichungs- und Einheitsmystik, die aus der Philosophie und der mystischen Tradition kommend seit ihrer klassischen Formulierung bei Augustinus und bei Gregor von Nyssa auch im christlichen Bereich an Faszination nichts eingebüßt haben.<sup>2</sup> Die tiefenpsychologische Reinterpretation dieses Modells hätte ohne diese lange Tradition keine Resonanz. Ihr gelingt es, die Einheit von Selbst- und Gottesbegegnung in heilenden Wirkung zu vermitteln. Darauf kann ich hier jedoch nicht eingehen. Die Aufmerksamkeit

---

<sup>2</sup> Das Höhlengleichnis Platons dürfte die prägende Formulierung in erkenntnistheoretischer Absicht sein, die eine Weltauslegung einschließt (Platon, *Politeia* VII., 514-518b). In seiner mystisch-mystagogischen Fortführung bei Plotin wird der Aufstieg zu ersten Ursache allen Seins zu einem Weg des Menschen zu sich selber in die Tiefen der Seele. Die darin zum Ausdruck kommende Vereinigungsmystik, die sich in verschiedenen Brechungen in allen religiösen Traditionen finden, halte ich für das Paradigma einer 'natürlichen Theologie'; einer Gottesrede vor oder außerhalb der Offenbarung. Auf vielfältige Weise ist diese Tradition auch in der christlichen Theologie und Spiritualitätsgeschichte aufgenommen und verwandelt worden. Stellvertretend seien genannt: Gregor von Nyssa (*Der Aufstieg des Mose*. Sophia. Quellen östlicher Theologie 4. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum. Freiburg i.Br. 1963), Augustinus (*Gespräch mit Monika* in Ostia im neunten Buch der "Bekenntnisse"; Auslegung von Psalm 41) und vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita, der uns durch seine Preisung der Namenlosigkeit und Unsagbarkeit Gottes die negative, die apophatische Theologie als bleibendes Erbe hinterlassen ist.

möchte ich vielmehr auf jene Wege richten, die mir für unsere Zeit als exemplarische erscheinen.

### 2.1 *Der gefährdete Gott – oder die Bestimmung der Bedeutung des Wortes 'Gott'*

Kaum zuvor war die Aufgabe als so dringlich wie heute angesehen, den Sinn des Wortes 'Gott' zu bestimmen. Damit ist keine Banalität und noch weniger eine überflüssige Fingerübung angesprochen, sondern bis in die philosophische Analyse hinein wird die Dringlichkeit des dritten Gebots gesehen. Nicht nur bleibt jede mögliche Spur Gottes von der insgeheimen Proklamation des Todes Gottes bedroht, der sich weniger in einem theoretischen, sondern in alltäglichem praktischem Atheismus äußert, mehr noch steht jede Rede von Gott vor der Aufgabe, vor Verunstaltungen und vor Entstellungen zu bewahren.<sup>3</sup> Das sorgsame Reden von Gott heute, weiß darum, daß das Wort Gott uns wie ein "erblindetes Antlitz"<sup>4</sup> anschaut.

In das Gedächtnis jeder künftigen Rede von Gott hat Karl Rahner daher die Unsagbarkeit, die Unverfügbarkeit, das Geheimnis Gottes eingebrannt, das uns vor das Ganze der Welt und unserer selbst bringt. Gott ist kein Gegenstand der Welt, und nicht für unsere partikulären Ziele (und seien es die geheiligsten Heilsziele) zu funktionalisieren. Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen Gott und den zahllosen Götzen möchte ich formulieren: Die Frage aller Fragen, die Frage nach dem uneinholbaren Ursprung und der nicht manipulierbaren Zukunft aller Wirklichkeit und darin unserer selbst, stellt sich stets als Frage nach Gott, auch wenn viele Menschen dieses Wort mit gutem Grund scheuen, weil der Ort Gottes in der Welt ein Ort höchster Gefährdung ist. Die semantische Klärung des Wortes Gottes klärt im Bewußtsein der atheistischen Negation und des vielfältigen, auch religiösen Mißbrauchs Gottes den Gebrauch des Wortes "Gott" auch innerhalb der Theisten. Die Rede von Gott hat ihre Unschuld verloren.

### 2.2 *Die Frage nach dem Ganzen als bleibender Ort möglicher Rede von Gott*

Ein zweiter Weg, der die Möglichkeit unzähliger Wege zu Gott grundlegt, gründet in den aktualisierten Interpretationen des klassischen

<sup>3</sup> Vgl.: Buber, Martin, Gottesfinsternis. In: Ders., : Werke. Bd. I. München-Heidelberg 1962, 508-510.

<sup>4</sup> Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976 (u.ö.), 56.

teleologischen Arguments, die alle mit den neuen Unendlichkeitserfahrungen der modernen Wissenschaft ringen. Natur und Geschichte, und daher auch der Mensch und das Ganze unserer Wirklichkeit sind nicht fertig und festgelegt, auch nicht hinreichend erklärt, sondern in Herkunft und Zukunft unübersehbar.

In der Frage nach dem Ganzen bekommt dabei die Ahnung einer nicht abschließbaren Zukunft besondere Bedeutung. Weil alle Wirklichkeit über sich selbst hinausweist, also Selbsttranszendenz und Symbol ist, kann grundsätzlich alles zum Verweis werden. Herkunft und Ziel aller Wirklichkeit ist der Weg, auf dem die unabweisbare Frage nach Sinn und Orientierung aufgeht. Diese Frage ruft von sich aus nach einer religiösen Antwort, da selbst atheistische Antworten mit religiöser Rhetorik und Symbolik hier arbeiten müssen.

Die vor kurzem als numinos abgetane Erfahrung wird durch die sich immer deutlicher aufdrängende Einsicht gestärkt, daß auch die Natur in ihrer intensiven und extensiven Universalität von der menschlichen Vernunft nicht letztlich durchschaut werden kann. Diese Undurchschaubarkeit der Wirklichkeit, das ist ein neues Phänomen, bezieht sich nicht allein auf die uns vorgegebene Natur, sondern auch auf die Erzeugnisse des Menschen selbst. Zur Beschreibung der Komplexität der neuen Medien werden in hohem Maße religiöse Metaphern und Sprachtraditionen eingesetzt. Erleben wir die Renaissance der antiken Götter-, sprich Götzenwelten im biblischen Sinne: Gott als Gemächte des Menschen?<sup>5</sup>

Wir sind bescheidener geworden. Das mechanistisch-rationalistische Weltbild des letzten Jahrhunderts, das den entscheidenden Hintergrund für den theoretischen Atheismus dargestellt hat, ist zusammengebrochen. Noch ist aber das Diastase nicht gefüllt und wird zunehmend mit neuen und alten Mythologemen besetzt. Wenn die Theologen nicht angemessen von Gott sprechen, dann werden es die Wissenschaften tun, weil der menschliche Geist stets das ganze Beden-

---

<sup>5</sup> Vgl. Dubuy, J.-P., *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris 1982 (in Bezug auf das ökonomische System: Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Paris 1979). Die religionsproduktive Wissenschaft scheint sich derzeit vor allem aus der Komplexität der modernen Medien in Rückgriff auf ein 'vorchristliches Heidentum' zu entwickeln (vgl. McLuhan, M., *Understanding Media. The Extension of Man*. With a new introduction by Lewis H. Laphan. Cambridge Mass. 1994; dazu: Niewiadomski, J., *Extra media nulla salus. Zum Anspruch der Medienkultur*. In: *ThprQ* 143 (1995) 227-233). Gerade in dieser gegenwärtigen 'religiösen Renaissance' scheint Feuerbach vergessen zu sein. Eine christliche Theologie jedoch kann Feuerbach gerade wegen seiner geradezu biblischen Götzenentlarung nicht vergessen.

ken muß. Daher werden wir weiterhin eine bunte Palette biologischer oder physikalischer 'Theologien' erwarten dürfen.<sup>6</sup>

### 2.3 Die Rückkehr der Apokalypse oder die Sterblichkeit der Welt

Die neue Qualität der Gefährdung unserer Wirklichkeit durch die mathematisch erweisbare Fähigkeit des Menschen, sich selbst und sogar alles Leben zu vernichten, läßt die Organisation der menschlichen Gesellschaft nicht unberührt.<sup>7</sup> Seit 1970<sup>8</sup> drehen wir, anscheinend ohne wirklich eine Kehrtwende einleiten zu können, an der Welt-Todesspirale. Im Bewußtsein einer Gesamtgefährdung der Welt gewinnt die Natur wieder eine Aura von Heiligkeit und unantastbarer Würde.<sup>9</sup> Andererseits erlangen die alten, vielfach bereits abgelegten Bilder der Apokalypse in säkularer Form drückende Gegenwartsbedeutung. Alle ökologischen Gruppen versuchen mit Vorwegnahmen der kommenden Selbstzerstörung wie einst die Propheten Israels in ihren Aktionshandlungen das selbstfabrizierte 'Endgericht' abzuwenden, indem sie es imaginativ in Szene setzen, es uns vorstellen.

Die alte Erfahrung der Kontingenz des Menschen in Leid, Krankheit und Tod, die immer schon zum ambivalenten Urgestein des Religiösen gehörte, ist eingebettet in die Möglichkeit der Sterblichkeit der Welt. In dieser Situation bleibt der Mensch aufgerufen, angesichts der umfassenden Gefährdung Orientierung und Sinn zu stiften.<sup>10</sup> Die Unbedingtheit als Einbruch Gottes fordert jeden Einzelnen, und damit alle Menschen in ihrer Verantwortung für die eine Welt ein. Der kategorische Imperativ hat Schöpfungsqualität erhalten.

<sup>6</sup> So schon Newmans Analyse und Verteidigung der Theologie innerhalb der Universität (vgl. Newman, J.H., Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Mainz 1960; v.a. 72ff).

<sup>7</sup> Vgl., Büchele, H., Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. Innsbruck-Mainz 1996.

<sup>8</sup> Vgl. Meadows, Denis, u.a. Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 14 1994; Mit der Natur rechnen. Der neue Club-of-Rome-Bericht. Vom Bruttosozialprodukt zum Ökosozialprodukt. Hrsg. Dieren, Wouter van, Basel 1995.

<sup>9</sup> Der einstige Pantheismus wandelt sich in die ethische Aufgabe an den Menschen, die Welt aller Lebendigen zu bewahren.

<sup>10</sup> Es gehört zu den erstaunlichen Entwicklungen der ehemals atheistischen Pionierwissenschaft, der Soziologie, daß in ihr die unersetzbare anthropologische Bedeutung der Religion fast konsenshaft eingeräumt wird (vgl. Berger, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Wissenschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt 1981 [heute: Freiburg i.Br. 21992; Luhmann, Niklas: Die Funktion der Religion. Frankfurt 1982; Lübke, Hermann, Religion nach der Aufklärung. Graz 21990).

Wenn der Erfahrung des richtig verstandenen, nicht billig mißbrauchten Trostes, der Hoffnung über alles Scheitern und aller Gefährdung jenseits unserer Prognostik und unseres Kalküls hinaus, in der Ermöglichung gelingenden Lebens trotz alledem in und durch alle Trauer und Tränen nachgegangen wird, dann ist eine markante Spur Gottes entdeckt.

#### 2.4 *Gottes Spur in der Begegnung des Anderen*

Mit der Beschreibung dieses Ortes kommt der besondere Beitrag unserer Zeit zur Gottesgeschichte des Menschen zur Sprache. Die Erfahrung des Anderen ist dabei persönlich-individuell und gesellschaftlich zu verstehen.<sup>11</sup> Der Ruf nach Gerechtigkeit und die Hoffnung auf die Rechtfertigung der Opfer gehören in diesen markanten Weg, sollen aber wegen seiner besonderen Bedeutung eigens dargestellt werden.

Die Wiederentdeckung des Anderen verdankt unsere Kultur vorrangig dem jüdischen Denken<sup>12</sup>, das die neuzeitliche Mißachtung des Anderen aufdeckt. Die neuzeitliche Selbstvergewisserung in der denkenden Vergewisserung des autonomen Subjekt angesichts des radikalen Zweifels erweist sich als Illusion. Immer wieder werden mittels der phänomenologischen Methode in interpersonalen Grundvollzügen wie Vertrauen, Verzeihen, Verantwortung und Liebe Strukturen aufgezeigt, in der die Relation zur Grundkategorie der menschlichen Person wird. Person ist von anderer Person her und auf andere Person hin. Die darin uns treffende unbedingte Anerkennung des Anderen und seiner unableitbaren Würde wirft ein Licht auf den inwendig Dritten.

Der Weg zu Gott im Aufweis der Würde mitmenschlicher Erfahrung und ihres uneingelösten Versprechens weist nicht allein auf die anthropologische Grundmatrize zeitgenössischer Spuren Gottes hin<sup>13</sup>,

<sup>11</sup> Die sich bis heute durchhaltende Diskussion über das Verhältnis von personaler und gesellschaftlicher Akzentuierung halte ich für vordergründig und letztlich künstlich.

<sup>12</sup> Es seien die drei Pioniere des dialogischen Denkens in diesem Jahrhundert genannt: Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929) und Ferdinand Ebner (1882-1931). Markant bringt heute diese Perspektive Emmanuel Lévinas zur Geltung (vgl. Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Vorwort v. Bernhard Casper. Übersetzt von Thomas Wiemer. Freiburg <sup>2</sup>1988; ders., Die Zeit und der Andere. Hrsg. Ludwig Wenzler. Freiburg <sup>2</sup>1989; ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Krewani. Freiburg i.Br. <sup>3</sup>1992).

<sup>13</sup> Umfassend aufgearbeitet bei: Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983; vgl. Splett, J., Über die Möglichkeit, Gott heute zu

sondern impliziert bereits die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.<sup>14</sup>

Zurecht fällt das Zeugnis jener Gruppen ins Gewicht, die lange verdrängt worden sind. Dabei kann mit Erstaunen festgestellt werden, daß diese Gruppen die Mehrheit der Menschen darstellen: Frauen, Arme, Unterdrückte.

Die Verflechtung der Menschen (Mit-sein) untereinander ist indes zutiefst geprägt vom Unrecht, dem zugefügten Leid, der Gewalt und der Zerstörung. Auch gelingendes Mit-sein vollzieht sich immer im Unheilskontext. Alle Religionen buchstabieren mit unterschiedlichen Akzenten, daß die täglich erfahrbare Wirklichkeit im Argen liegt. Die Frage nach dem Weg aus dem Unheil, nach Erlösung und Befreiung, nach Einsatz für und Anspruch auf Gerechtigkeit, ist auf Dauer nur als Weg zu Gott und damit als Weg mit Gott auslegbar, weil es die Frage nach dem Einsatz und der endgültigen Bestimmung des eigenen Lebens darstellt.<sup>15</sup> In der Einheit von Diakonie und Gottesfrage verbinden sich zutiefst die Frage nach der Endgültigkeit der eigenen Freiheit mit dem Schicksal des Anderen.

Die Wiederentdeckung des 'Exodus' in den unterschiedlichen Kontexten der verschiedensten Formen der Befreiungstheologie wird der Gottesgeschichte erhalten bleiben, auch wenn die marxistische Gesellschaftsanalyse einmal überholt sein wird (noch ist sie es lange nicht). Ihr besonderer Beitrag beruht darin, die Gottesgeschichte aus der privaten oder rein persönlichen Sphäre befreit zu haben, und die Geschichte einer gesellschaftlichen Befreiung aus Unterdrückung und Knechtschaft in den modernen Sklavenformen der politischen Totalitarismen und wirtschaftlichen Versklavungen dieses Jahrhunderts als Gottesgeschichte ansatzhaft zu vermitteln. Es gehört zu den großen Lücken unserer Wahrnehmung, die Gottesgeschichte in der gesamtgeschichtlichen Entwicklung der Zeit nicht mehr dechiffrieren zu können. Die Hegelsche Universalitätssicht bleibt uns auch wegen der ihr innewohnenden Totalisierung verschlossen; eine Grammatik endlich-

---

denken. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler. Bd. I.: Traktat Religion. Freiburg i.Br. 1985, 136-155.

<sup>14</sup> Tafferner, Andrea, Gottes- und Nächstenliebe in der deutsch-sprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Innsbrucker Theologische Studien 37. Innsbruck 1992.

<sup>15</sup> Insofern müssen sich alle säkularen Heilsangebote, die nach dem Verschwinden der traditionellen religiösen Institutionen mit großer Kraft in die Geschichte eingetreten sind, mit (pseudo-)religiöser Rhetorik und Ikonographie ausstatten. Das Ergebnis derselben war bislang immer noch ein menschenverachtender Totalitarismus (vgl. Bry, C.Ch., Verkappte Religion. Kritik des kollektiven Wahns. München 1979).

unvollkommener Sehen des Ganzen verbleibt ein dringendes Desiderat.

### 2.5 Die Zukunft der Opfer

Die Erfahrung der Ungerechtigkeit, der himmelschreienden, die Hölle fordernden<sup>16</sup> Unmenschlichkeit unseres Jahrhunderts ruft eindringlich nach einer möglichen Gerechtigkeit für die Opfer, die nach menschlich-weltlichen Maßstäben zynisch überspielt oder resignativ-tragisch beantwortet werden muß. Als Synonyme für das Golgotha dieses Jahrhunderts haben sich Orte wie 'Auschwitz' und 'Hiroshima' unauslöschlich in die Gottesgeschichte eingegraben. Die Frage nach der Zukunft der Opfer wirft aber in neuer Schärfe die Theodizeefrage auf. Gefragt wird nicht allein nach der argumentativen Abweisung des atheistischen Schlusses aus der Erfahrung der ungeheueren Leiddimension, sondern nach der Gegenwartsweise Gottes in dieser Leidgeschichte der Menschheit. Alle Rede von Gott bleibt im Schatten Golgothas; und damit wesentlich 'theologia negativa', die nicht in der Analogie der Begriffe, sondern in der Dunkelheit unserer realen Geschichte wurzelt. Der Ruf nach einer bleibenden Gerechtigkeit Gottes wird in der Erneuerung der vielfach versteckten Vorstellung von einem Endgericht wieder wach.

Aber auch die vielfach geahnte sanfte Abschaffung des Menschen in der konsumistisch-narkotisierenden Betäubung unserer 'schönen neuen Welt' läßt "die Sehnsucht nach dem ganz Anderen"<sup>17</sup> in der Hoffnung wachsen, daß der Mörder nicht endgültig über sein Opfer triumphieren möge und das Menschsein, das immer auch mit dem Bewußtsein von Sinn und einer unstillbaren Sehnsucht in der Erfahrung von Leid und Tod verknüpft ist, nicht abgeschafft wird. Vielleicht erscheint angesichts des prophezeiten Endes der Geschichte, das nicht apokalyptisch gedacht, sondern wohlstandsverwaltet kommt<sup>18</sup>, die bleibende universalgeschichtliche Kraft des Gottesgedankens:

<sup>16</sup> "Die monströse Tat heischt nicht nur nach Verurteilung, sondern nach *Verdammung* - und zwar in der ganzen religiösen Befrachtung des Wortes" (Berger, Anm. 11, [1981] 80).

<sup>17</sup> "Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt der Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. ... Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge" (Horkheimer, Max: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gammor. In: Ders., Gesammelte Schriften. Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt 1985, 385-404, hier 389).

<sup>18</sup> Fukuyama, F., Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992.

Gott führt heraus, in die Geschichte. Das Bewußtsein selber von der (einen) Geschichte ist eine urbiblische Anzeige Gottes.

## 2.6 Holzwege: Abwege der Gottes-Entstellung

In einer 'empirisch-konkreten via negativa' sind auch jenen Warnungen vor verschiedenen Gottesvergiftungen, die sich in bestimmten Religionsformen feststellen lassen, eine indirekte Aussage für die Gottesgeschichte zu entnehmen.<sup>19</sup> Gott wird nicht als Konkurrent des Menschen erkannt, sondern als Ermöglichung gelingenden Lebens für alle auf Endgültigkeit hin. Daher wird Gott nur im Zusammenhang mit gelingendem Leben für alle ansichtig: Gott ist ein Freund des Lebens.<sup>20</sup> Religion, auch das christliche Zeugnis, ist daher zutiefst gefährdet durch ihre 'unmenschlichen' Anhänger.<sup>21</sup>

Daher wird ein traditioneller Ort der Gottesgegenwart in der Welt nahezu ausgeschlossen: Das Gottesgnadentum der Macht. Nicht nur der säkulare demokratische Rechtsstaat, der politische Macht nur als Mandat auf Zeit, und daher als Dienst am Gemeinwohl begründet, kommt darin zum Ausdruck. Vielmehr wird im Bewußtsein der unvermeidbaren Gewaltanwendung der Macht unter den gegebenen Bedingungen Gott 'instinktiv' aus der Gewaltspirale herausgehalten.<sup>22</sup> 'Gewalt im Namen Gottes' ist zurecht im Verruf, gerade weil selbst 'säkulare' Politiker in extremen Situationen darauf zurückgreifen.

<sup>19</sup> Stellvertretend für autobiographische oder klinisch-diagnostische Dokumente zur Pathologie des Religiösen sei genannt: Moser, Tilmann, Gottesvergiftung. Frankfurt 1989. Es darf nicht übersehen werden, daß die bloße Abschaffung Gottes das Problem nur verschiebt: Der Mensch wird Subjekt der Allmacht. Während das Religiöse pathologisch werden kann, muß die Vergöttlichung des Menschen ihn zerstören (vgl. Richter, Horst-Eberhard, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbeck 1986).

<sup>20</sup> "Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Herr, Du Freund des Lebens" (Weisheit 11,24-26).

<sup>21</sup> In ganz anderem Kontext hat im Blick auf die englische Geschichte Bischof William Clifford von Clifton den Katholiken ins Stammbuch geschrieben, "daß die größten Feinde der Religion ihre maßlosen Verteidiger sind" (Mansi, 52, 281c. Zitiert nach: Schatz, K., Vaticanum I. 1869-1870. Bd. III: Unfehlbarkeit und Rezeption. Paderborn u.a. 1994, 39).

<sup>22</sup> Hier hat die "Innsbrucker Soteriologie" auch für die innerchristliche Debatte einen Weg eröffnet, den es weiterzuschreiten gilt (vgl. Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium. Hrsg. Józef Niewiadomski - Wolfgang Palaver. ITS 38. Innsbruck-Wien 1992).

### 3 Wie geht Gott in dieser Welt auf

Nachdem einige Wege beschrieben worden sind, die uns auf die Spur Gottes setzen, soll quer zu diesen Wegen auf zwei Gestaltzüge der Spuren hingewiesen werden. Es haben sich nicht nur die Orte der Gotteswege verschoben, auch die Spurenkontur weist auf eine neue Epoche der Gottesgeschichte hin.

Die Spur Gottes führt nicht mehr aus der Welt hinaus, wird nicht deutlicher im Zurücklassen des Irdischen, sondern weist als Mystik der Erde Gott als das Herz und Ziel von Welt und Geschichte aus: als Heil *der* Welt. Daher ist die deutlichste Matrize der Spur Gottes die Anthropologie, die in den letzten Jahren durch die neue Wahrnehmung der Einheit von Mensch und Natur eine Erweiterung erfahren hat: gerade auch durch die Gefährdung der Natur durch den Menschen. Der prophetische Kündler dieser Blickwende heißt Teilhard de Chardin (1881-1955). Wenn aber die sinnlich, weltliche Kontur der Spur Gottes nicht nur vorläufiger Anlaß ist, den es im Weg abzustoßen gilt, dann muß Gott nicht nur in der Welt vorkommen, sondern der Welt eignet ob dieser Gegenwart eine bleibende Würde, die eine Hoffnung auf Vollendung *der* Welt, auf eine Erlösung *der* Welt in sich birgt, nicht aus der Welt hinaus. Aber ist Gott so 'ver-rückt' sich auf die Realität dieser Welt im Ernst einzulassen?

Im Horizont des Atheismus und der Erfahrung der eigentümlichen Ortlosigkeit Gottes, seiner Nicht-Festmachbarkeit in der Welt, hat die religiöse Rede ihre selbstgewisse Unangefochtenheit verloren. Eine seltsame Brüchigkeit zeichnet sie aus. Nicht als ob ihr Anspruch aufgegeben wäre. Nein! Aber Gott drängt sich nicht auf. In seiner Schwachheit und Vertreibbarkeit liegt inwendig die Möglichkeit eines kleinen Weges der Alltäglichkeit, der wortlosen Liebe und der Schlichtheit: Gottesbegegnung in der Alltäglichkeit dieses Lebens. Therese von Lisieux (1873-1897), die exemplarische Heilige des ausgehenden Jahrhunderts, weist uns darauf hin, daß diese Entwicklung aus der Mitte der Gottesgeschichte aufbricht und nicht als auferlegtes Schicksal trotzig abzuwehren wäre.

### 4 Eine nicht nur fundamentaltheologische Aufgabe: Würdigung der universalen Möglichkeit zur wahren Gottesbegegnung

Wenn die im Thema von den 'Spuren Gottes' innewohnende "induktiv-empirische" Wende theologischer Rede nicht im leeren Raum bloßer Optionen hängen bleiben will, dann muß sie Maß nehmen an der in

der Tradition bewährten Reflexion. Dafür scheint es mir hilfreich und fruchtbar, das Dogma von der Erkennbarkeit Gottes kraft der natürlichen Vernunft (DH 3026) zu reinterpreten.<sup>23</sup> Das Dogma stellt weniger eine These als eine Aufgabe dar. Mein Vorschlag geht dahin, die atemberaubende Perspektive dieser Aufgabenstellung dadurch zu gewinnen, indem wir ihre Formulierung aus verschiedenen Zwängen befreien.

Statt von der Unterscheidung 'natürlich-übernatürlich' auszugehen, scheint es mir sinnvoller zu sagen: Alle Menschen können prinzipiell dem wahren Gott begegnen. Es gibt keine biographischen, kulturellen oder geschichtlichen Voraussetzungen. Weil jede Lebenssituation grundsätzlich zu einer Begegnung mit Gott werden kann, kann überall und jederzeit der Weg begonnen werden. Das eigentliche Problem der 'wahren Gotteserkenntnis' liegt nicht im Anfang, sondern in der Entwicklung und Wandlung auf dem Weg: im Exodus also.

Anstelle der rationalistisch gefärbten Unterscheidung von Glaube und Vernunft, die in der Aufgabe mündet, die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens herauszuarbeiten, schlage ich vor: Die Offenbarung ist dem Menschen kongenial, der Glaube ist dem Menschen gemäß. Wenn in dieser Weise die wechselseitige Zuordnung von Glaube und Menschsein betont wird, dann darf die dritte Kette des Dogmas nicht unberührt bleiben.

Menschliche Erkenntnis, zumal theologische, kann nur unzureichend als das Ergebnis von Prämissen, logischen Schlüssen und Regeln erfaßt werden. Zwar ist die Logik als Richtmaß des Denkens gerade in einer Zeit der Pluralität eine Mindestbedingung für Kommunikation. Menschliches Erkennen muß als Lebenshandeln bestimmt werden. Gotteserkenntnis im besonderen kann nicht hinreichend als Behaupten von Sätzen aufgefaßt werden, sondern impliziert eine umfassende Selbstbestimmung, eine Lebensorientierung, die Bekehrung einschließt. Gott denken, heißt Gott lieben!<sup>24</sup>

In Verbindung mit der 'Voraussetzungslosigkeit' für einen Lebensweg mit Gott ist die Erkenntnis nicht zu vernachlässigen, daß in der per-

<sup>23</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen. In: Karl Rahner in Erinnerung. Hrsg. Albert Raffelt. Düsseldorf 1994, 70-84.

<sup>24</sup> Sölle, D., Gott denken. Einführung in die Theologie. Stuttgart 1990, 11. In der Unterscheidung von zwei Erkenntnisweisen (kognitiv griechisch; vereinigend hebräisch) führt sie aus: "In diesem Sinn will ich diesen Satz von der Einladung zu dem Versuch, Gott zu denken, jetzt korrigieren und sagen: Ich lade ein, Gott zu lieben". Konsequenter reformuliert sie das Axiom Anselms von Canterbury 'fides quaerens intellectum' in: "amor quaerens intellectum" (ebd. 13).

sönlichen und gemeinschaftlichen Biographie der Ursprungsort der Theologie liegt, die daher – gerade wegen der Einmaligkeit von Person und Geschichte – unausweichlich plural ist. Hat die klassische Gottesrede die Analogie der Gottesrede in der Satzstruktur festgemacht, so stelle ich mir die Aufgabe, die Analogie der Gottesrede von ihrem biographische Ursprung her als dialogisches Geschehen unter und zwischen den verschiedenen Gotteszeugnissen zu lesen, in der die eine Rede immer die Ergänzung der anderen braucht. Das aufgegebene 'Dazwischenhören' wird ohne Spannung nicht möglich sein. Aber ohne die Vielfalt von Tönen, Akkorden, Instrumenten und Ausdrucksweisen erwächst die Symphonie der Ehre Gottes nicht.

Auf einige wenige Konsequenzen für Theologie und Kirchenpraxis sei noch hingewiesen. Zunächst scheint mir Kirche grundsätzlich bestimmbar zu werden als 'ecclesia', als jene Gemeinschaft, die auf die (geschichtliche) Spur Gottes herausgerufen worden ist; und die nur insofern diese 'ecclesia' realisiert, als sie Gott im Wandel der Geschichte auf der Spur bleibt. Weil aber die Spur in Raum und Geschichte sich wandelt, muß in der Kirche darum gerungen werden, neuen Wegen zu folgen und Irwege zu vermeiden. Theologie kann in diesem Prozeß bestimmt werden als die Kunst der Deciffrierung, als die Befähigung zum Spurenlesen, die deswegen immer wieder auf die PionierInnen der Gottesgeschichte hören und bei ihnen in die Schule gehen muß. Frühere Markierungen sind dabei sicherlich hilfreich, können aber die Zukunft nicht determinieren.

Dieser dramatische Prozeß der angemessenen Nachfolge ist nur als gemeinschaftliche Aufgabe zu realisieren, der sich immer wieder auf eine gemeinschaftliche Praxis besinnen muß. Der gestrige Tag hat schon angedeutet, daß dieser Prozeß nicht unter allen Bedingungen gelingt. Wenn wir uns auf die Bedingung der Möglichkeit besinnen, die eigene Gottesgeschichte mit anderen zu teilen, dann könnten daraus angemessene Kriterien der Kirchenkritik entwickelt werden.

## **5      Anschließende Reflexion nach Abschluß des Kongresses**

Es sei mir gestattet, an die Wiedergabe des Referates zwei Gedanken anzuschließen, die sich mir seit dem Kongreß immer wieder aufgedrängt haben. Die Vielfalt religiöser Rede in unserer Zeit, die Gott zu vergessen droht,<sup>25</sup> verlangt von der Theologie eine Rückbesinnung

---

<sup>25</sup> Johann Baptist Metz mahnt schon seit einigen Jahren, die existierende Gotteskrise nicht zu überspielen, sondern endlich damit zu beginnen, in dieser Situation leidenschaftlich von Gott zu sprechen. In der jüngsten Wortmeldung hierzu führt er aus:

auf ihre angestammtes Geschäft: die Kritik an der Beliebigkeit der Gottesrede.<sup>26</sup> Wir stehen in der realen Gefahr, Gott in der religiösen Sprachverwilderung ("Theolalie") zu verlieren.

Die Gottesrede hat ihr Kriterium nicht in der Rede selber, sondern in ihrer Gottgemäßheit. Daher dürfen wir die Unterscheidung von angemessener und unangemessener Rede nicht aufgeben. Nicht in jedem Satz, in dem das Wort 'Gott' vorkommt, kommt auch Gott zu Wort. Da aber jede menschliche Rede bleibend von der Ambivalenz des Menschen geprägt bleibt, ist es allein vom Menschen aus nicht möglich, eine letztlich angemessene Rede von Gott zu entwickeln. Allein ein Wort von Gott selber her, in dem er sich selber ausdrückt, bildet das formal gesehene Kriterium aller Kriterien für die angemessene Rede von Gott.

Wenn wir wissen wollen, wie Gott wirklich ist, dann müssen wir eine Spur Gottes in unserer sichtbaren Welt buchstabieren können, auch in der universal zu findenden Welt von Gewalt, Haß und Tod, Ungerechtigkeit und Aufbegehren, in der er sich als der erweist, der er ist. Wenn Gott überall, wirklich in allem zu finden ist, nicht nur hinter allem erwartet oder gar vermutet werden darf, dann müßte seine Spur, ja er prägnant dort zu finden sein, wo wir ihn per definitionem nicht errahnen, und wovor ihn die Religionsgeschichte aus gutem Grund immer bewahren wollte: in Leid und im Tod. Dieses Kriterium ist gewiß der christlichen Gottesgeschichte entnommen, scheint sich mir aber auch vom Thema der 'Spuren Gottes' aufzudrängen.

Eine Nach-Lese der von mir angegebenen Orte müßte sich der Frage aussetzen, ob ich mit meinen Darlegungen nicht implizit der alten

---

"Wir haben eine tiefsitzende Gotteskrise, ... Was wir mit dem Namen Gott meinen, steht heute ernster zur Debatte als je zuvor. ... Aber wir leben doch heute längst in einer Welt, die sich als Welt nach dem Tode Gottes versteht. ... Wenn wir endlich anfangen, von Gott zu reden, werden wir merken, wie viele Menschen das betrifft. Dieser Weg ist gefährlich, aber keine Glaubensidentität und schon gar keine Hoffnung kann von ihrem Wesen her ungefährlich sein. Aber dieser Weg hat auch seine Verheissungen. ... Und diese Gotteskrise ist auch die unterirdische Krise, in der sich Kirchenkrise und Gesellschaftskrise treffen. Gott ist nicht nur ein religiöses, sondern ein eminent politisches Schicksal" ("Wir müssen endlich anfangen, von Gott zu reden." Interview mit J.B. Metz. In: KathPress Nr. 272 vom 25.11.1995, 11f). Siehe auch: Titelgeschichte von: Psychologie heute. Heft 7/1995 (22. Jahrg.): "Was Gott ist, bestimme ich! Religion als Selbsterfahrung" (S. 20-33).

<sup>26</sup> Erstmals fällt das Wort 'Theologie' in der europäischen Denktradition in Platos Staat. Hierin werden die Mythenerzähler als 'Theologen' bezeichnet, deren Erzählungen durch 'tupoí' kritisiert werden, die am Wesen Gottes selber Maß nehmen müssen (Platon, Politeia II. 379a). Allein Gott selber kann Kriterium des angemessenen Redens von Gott sein.

Trennung der Traktate 'De Deo uno' und 'De Deo trino'<sup>27</sup> aufgesessen bin. Der exemplarische Ort des Anderen weist auf eine mögliche trinitarische Spurgestalt schon vor der expliziten Offenbarung hin.<sup>28</sup> Wäre es nicht eine Aufgabe, das Anliegen Bonaventuras unter den gegenwärtigen Bedingungen neu aufzunehmen und es mit der oben genannten allgemein-menschlichen Gottesbefähigung zu verknüpfen?<sup>29</sup>

Zuletzt drängt sich mir die Frage auf, ob wir der besonderen Gottesgeschichte des christlichen Glaubens, nicht nur im Evangelium, sondern vor allem in den Gemeinden von Anfang bis heute eine besondere Bedeutung für die angemessene Rede von Gott zuweisen. Kreuz und Menschwerdung jedoch werden überliefert in Feier und Alltag der christlichen Gemeinden. Was auch immer die christliche Gemeinde sich zutrauen mag, ohne diese, ihre zentrale Aufgabe, scheint sie ihren Zweck zu verlieren. Wenn die Kirche nicht als abstrakter Ort der Gottesbegegnung wiedergewonnen werden soll, dann kann nur die konkrete Gemeinde, in welcher Ausprägung auch immer, zum mystagogischen Ort werden.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vgl. Rahner, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte. In: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Hrsg. Johannes Feiner - Magnus Löhrer. Band II. Die Heilsgeschichte vor Christus. Einsiedeln-Zürich-Köln, 317-397, hier v.a. 319-327.

<sup>28</sup> Vgl. Balthasar, Hans Urs von, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: Ebd., 15-43, v.a. 15-20; Hemmerle, Klaus, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Kriterien 40. Einsiedeln 1976.

<sup>29</sup> Als Beispiel könnten hier die Versuche Wolfhart Pannenberg's anregend sein, Theologie und naturwissenschaftliche Theoriebildung miteinander zu vermitteln.

<sup>30</sup> Auch wenn mir vielfach die Kritik, insbesondere an Karl Rahner, wenig überzeugend vorkommt, darf das Grundanliegen von Paul Weß nicht verdrängt werden (vgl. Weß, Paul, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie.* Graz 1989).



*Stephanie Klein*

## **Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie**

Wir haben uns auf diesem Kongreß unsere Erfahrungen mit den Spuren der Wirklichkeit Gottes in unserem Leben erzählt und darüber reflektiert, wie Gott in unserem Leben vorkommt<sup>1</sup>. Gott wird von jedem und jeder anders erfahren; die Fragen nach Gott, die Zweifel und die Formen der Gottessuche sind sehr verschieden. Im Erzählen werden wir uns der unterschiedlichen Erscheinungsformen Gottes bewußt.

Die Frage nach der Erfahrung der Spuren Gottes ist für die Theologie zentral und durchaus nicht nachgängig. Als Theologinnen und Theologen können wir schwerlich von dem Gott der jüdisch-christlichen Glaubensgemeinschaft sprechen, wenn dieser Gott nicht auch im Leben der Menschen vorkommt und dort eine Rolle spielt. Wenn wir uns nicht auf die Erfahrungen und den Glauben der Menschen vor Ort beziehen, entsteht das seit langem beklagte "Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik"<sup>2</sup>, zwischen wissenschaftlicher Theologie und vor Ort gelebtem Glauben. Es ist eine dringende Aufgabe der Praktischen Theologie, einen wissenschaftlich reflektierten Zugang zu den Erfahrungen Gottes im Leben der Menschen zu schaffen, nicht nur, weil die Rede von Gott sonst unglaubwürdig und unverständlich wird, sondern vor allem auch deshalb, weil die Erfahrungen der Menschen von Gott unverzichtbare Erkenntnisquellen der Theologie selbst sind.

Im folgenden werde ich zunächst Überlegungen anstellen, was mit Erfahrungen der Spuren Gottes gemeint sein kann und dann im zweiten Teil auf den zentralen Stellenwert dieser Erfahrungen für die theologische Erkenntnis eingehen. Im dritten Teil werde ich die Verschiebung des Gegenstands- und Aufgabenbereiches aufzeigen, die sich daraus für die Praktische Theologie ergibt, und Überlegungen zu geeigneten Methoden anstellen, die der Praktischen Theologie einen Zugang zu den Erfahrungen der Menschen eröffnen. Abschließend werde ich einige Bereiche aufzeigen, in denen die Frage nach den

---

<sup>1</sup> Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um den am 20.9.1995 gehaltenen Vortrag. Der Bezug zum Verlauf des Kongresses wurde bei der Überarbeitung beibehalten.

<sup>2</sup> Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 196.

Erfahrungen und dem Glaubensleben der Menschen zu neuen Erkenntnissen für die theologische Reflexion führen kann.

## 1 Erfahrungen der Spuren Gottes

Die Frage, was unter der Erfahrung der Spuren Gottes genauer zu verstehen ist, ist in der Theologie völlig ungeklärt. Ich kann deshalb auch keine Definition zugrunde legen, sondern möchte hier zwei Richtungen aufzeigen, in denen dieser Begriff häufiger gebraucht wird: eine eher bewahrende, zur Tradition hin gerichtete und eine dynamische, aufbrechende, in die Zukunft weisende.

1. Menschen können ihr ganzes Leben von Gottes Spuren durchwaltet sehen. Sie fühlen sich geborgen in Gottes Fügung. Gegenstände und Ereignisse, Brauchtum, Riten und Symbole weisen auf Gottes Herrlichkeit, auf seine Fügung und seinen Willen hin. Sie sind Orte der Erfahrung des Göttlichen und zugleich Zeichen für Gott in der Welt. Wenn diese verschwinden, so wird befürchtet, gehen auch die religiösen Erfahrungen verloren.

Diese eher traditionsgebundene Form religiöser Erfahrung schwindet heute zumindest in den Großstädten stark. Sie setzt eine christliche Deutungsgemeinschaft voraus, die hier nicht mehr gegeben ist. Dafür bricht hier m.E. eine andere Form religiöser Erfahrung auf, an die in der Praktischen Theologie vor allem Henning Luther angeknüpft hat<sup>3</sup>.

2. Erfahrung des Göttlichen kann dort geschehen, wo der Alltag, d.h. die unhinterfragte Routine, die stimmige Lebenswelt, gesprengt wird. Gerade die Bruchstellen des Lebens sind Einfallstore des Transzendenten – hier blitzt, vielleicht nur für Augenblicke, die Frage nach dem Sinn und Unsinn, dem Urgund und Abgrund des Seins und Geschehens auf. Hier geschieht das, was J.B. Metz auch "Unterbrechung"<sup>4</sup> genannt hat: Ein Augenblick, wo die Selbstsicherheit nicht verlängert wird, wo die Zukunft nicht einfach aus der Vergangenheit reproduziert wird, sondern wo Zweifel und Fragen diese Sicherheiten durchbrechen, Sehnsucht nach etwas ganz anderem wach wird, wo das andere der messianischen Zukunft in das Leben einbricht: Einbruchstellen der Hoffnung, der Sehnsucht, der Ahnung des Transzendenten.

<sup>3</sup> Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

<sup>4</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 85-94.

Solche Brüche werden in unserer gegenwärtigen modernen Welt verstärkt erfahren. Wir erleben sie diachron in den Brüchen in den eigenen Lebensgeschichten und synchron darin, daß wir täglich in den Widersprüchen verschiedener Sinnwelten, Deutungsmuster, Handlungs- und Erlebnisweisen leben. Henning Luther hat immer wieder als Aufgabe der Religion angemahnt, diese Brüche nicht eiligst zuzuschütten und zu glätten, sondern sie einen Moment lang offenzuhalten<sup>5</sup>. Es sind meistens ja nur Momente, die die Routine des Alltags stören, keine Abbrüche, sondern Unterbrechungen.

In diesen Einbrüchen brechen nicht nur alte Sicherheiten auf. Sie können Momente religiöser Erfahrung sein, in denen sich auch eine neue sichere Erkenntnis, eine neue Gewißheit erschließt, die ein unbedingtes Handeln zur Folge hat. Ian T. Ramsey hat dies als Grundstruktur der religiösen Erfahrung beschrieben<sup>6</sup>: Es ist ein bestimmtes, neues Wahrnehmen der Wirklichkeit, das das Bekannte auf etwas Unbekanntes hin sprengt und das Innerste des Menschen anrührt. Es ist mit einer unmittelbaren Gewißheit, einer vorrationalen Evidenz, behaftet, und es nimmt den Menschen ganz in Anspruch: es drängt ihn zur Antwort, zum unbedingten Handeln aus dieser neuen Gewißheit heraus. Solche Erfahrungen sind kaum sprachlich wiederzugeben.

Solche Erfahrungen setzen die christliche Glaubenstradition nicht voraus. Doch ist diese ein Angebot, sie zu benennen und zu deuten und lebensgeschichtlich zu integrieren. Die vielfältige Glaubenstradition bietet Handlungsmuster, Gemeinschaften und Institutionen an, aus diesen Erlebnissen zu handeln.

Ich vermute, daß die Fähigkeit, vielleicht auch die Möglichkeit, das Leben und das Weltgeschehen durch Gottes Walten durchdrungen zu sehen, schwindet. Damit schwindet auch die selbstverständliche Rede vom Dasein Gottes. Durch die Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit der Erfahrung in der modernen Gesellschaft brechen im Alltag zugleich immer neue Risse auf, die Einfallstore des Transzendenten sein können. Die Sprache dieser Erfahrungen in der modernen Gesellschaft ist die der Anfragen, des Zweifels, der Suche, der leisen Hoffnung. Oder aber es tut sich eine Gewißheit auf, die zum Engagement bewegt, dessen Ausdrucksform weniger das sprachliche Glaubensbekenntnis als vielmehr die rettende Tat ist.

<sup>5</sup> Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag, z.B. 222ff.

<sup>6</sup> Ian T. Ramsey, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, Norwich <sup>2</sup>1969.

## 2      Zur Bedeutung der Suche nach den Spuren Gottes für die Theologie

Die Frage nach den Erfahrungen von den Spuren Gottes im Leben der Menschen gewinnt in der heutigen Theologie immer mehr an Bedeutung, nicht nur in theologischen Ansätzen wie der feministischen Theologie oder der Theologie der Befreiung, die explizit von der Erfahrung der Menschen vor Ort ausgehen. Für das Selbstverständnis und das Vorgehen der Praktischen Theologie hat dies Konsequenzen. Bevor ich diese entfalten werde, möchte ich ein Verständnis von Theologie skizzieren, das heute (neben anderen Ansätzen) noch wirksam ist, in dem die Menschen nicht als Ausgang und Quelle der Theologie, sondern allein als Adressaten begriffen werden. In einer überzeichneten und vergrößerten Schematik läßt sich diese Vorstellung einer spekulativ oder deduktiv gewonnenen Theologie vielleicht so wiedergeben:



Die Offenbarung speist die Tradition, diese die kirchliche Lehre und die Systematische Theologie, und die Praktische Theologie sorgt für die angemessene Vermittlung und Anwendung in der Praxis der Kirche bzw. im Leben der Menschen. Die Erfahrungen der Menschen tangieren hier die Theologie nicht. Die eher statisch gedachte Lehre und Tradition bestimmt "von oben" die sich in der Zeitgeschichte sich verändernden Lebensprozesse der Menschen.

Es liegt aber an der Eigenart des christlichen Glaubens selbst, daß er immer auf die Erfahrungen der Menschen von Gott verwiesen bleibt. Meine These, zu der ich im folgenden kurz einige Aspekte aufzeigen werde, lautet deshalb: Die Frage nach den Erfahrungen der Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen vor Ort, besonders aber der Mar-

ginalisierten, ist konstitutiv für die Theologie. Die Erfahrungen der Menschen sind eine Quelle der Erkenntnis von Gott.

1. Gott hat sich in die Welt der Menschen inkarniert. Er hat sich den Freuden und Leiden der Menschen, gerade aber der Armen und Marginalisierten verbunden. Der Gott des Exodus ist der Retter der Bedrängten, der Gott, den Jesus verkündigt hat, ist der Gott, der sich voraussetzungslos und unmittelbar den Marginalisierten, den Sündern und Armen zuwendet und ihnen "das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" (Mt 6,33) verheißt.

Diese Armen, von denen in der Bibel immer wieder gesagt wird, daß Gott ihnen sein Heil zugesagt hat, möchte ich im folgenden mit dem Ausdruck "die Bedeutungslosen" bezeichnen. Ich übernehme ihn von Gustavo Gutiérrez<sup>7</sup>, der auch von den "Nichtmenschen"<sup>8</sup> spricht. Es sind die, die gesellschaftlich oder auch kirchlich als nicht-existent angesehen werden, die unsichtbar gemacht oder ignoriert werden. "Der Arme ist der Unbedeutende, d.h. eine Person ohne Bedeutung für unsere Gesellschaft, denn unsere gegenwärtige Gesellschaft ist auf die Privilegien der Mächtigen gegründet und nicht auf die Bedürfnisse der Armen ausgerichtet. Sogar in der Kirche sind die Armen unbedeutend, die Namenlosen"<sup>9</sup>. Ich möchte damit nicht die ökonomische Frage ausklammern, aber ich möchte sie nicht zum alleinigen Bestimmungsfaktor machen und vermeiden, daß hier eine festumrissene Gruppe benannt wird, eine praktisch gut handhabbare Zielgruppe. Marginalisierung geht quer durch die Gesellschaft und zuweilen auch quer durch die Personen. Der oder die "Bedeutungslose" ist ein Suchbegriff: Der Blick auf die "Bedeutungslosen" läßt uns immer weiter nach denen suchen, die noch nicht entdeckt sind, die noch keine Stimme haben, sich hörbar zu machen, für deren Leiden es noch keine Lobby, vielleicht noch keine Kategorien gibt. Auch die Bibel nennt neben den Armen noch andere Gruppen, denen Gott besonders zugetan ist: Neben den Hungernden nennt z.B. Ps 146 die Unterdrückten, die Gefangenen, die Blinden und die Gebeugten, die Fremden, die Waisen und Witwen.

2. Das Leben dieser "Bedeutungslosen" ist ein Ort der Erfahrung und der Selbstmitteilung Gottes. Die Botschaft des Heils, die Jesus ver-

<sup>7</sup> Vgl. Gustavo Gutiérrez, Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: Johann Baptist Metz, Peter Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, München und Mainz 1988, 48-60, hier bes. 49-54.

<sup>8</sup> Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, München und Mainz 1984, 159.

<sup>9</sup> Vgl. Gustavo Gutiérrez, Theorie und Erfahrung, 52f.

kündigte, richtete sich als erstes an *sie*. Deshalb haben auch gerade sie einen besonderen Zugang zum Verständnis und eine besondere Erfahrung der Selbstmitteilung des lebendigen Gottes. *Sie* wissen, was Unheil ist und was Hoffnung auf Heil ist, was Bedrückung und Rettung ist, was Gerechtigkeit meint, was Tod und Leben ist. "Es geht darum", sagt Gutiérrez, "sich die Erfahrung zu eigen zu machen, die die Armen von Gott und seinem Willen haben, daß alle Menschen leben können"<sup>10</sup>. Die Definition und Reflexion der zentralen theologischen Kategorien muß also die Definition aus der Sicht der "Bedeutungslosen" beinhalten.

3. Das Verstehen der Selbstmitteilung Gottes hängt eng mit dem gelebten Leben, mit dem eigenen Existenzvollzug auch der Theologietreibenden zusammen. Die Selbstmitteilung Gottes ist nur gehört, sagt Karl Rahner, wenn sie "erfahren und angenommen wird, und zwar nicht als eine Theorie, sondern ursprünglicher im existentiellen Vollzug des Lebens. Die gehörte und in Verkündigung und – abgeleitet – in Theologie ausgesagte Offenbarung ist darum immer schon die durch das konkrete Leben vermittelte Offenbarung"<sup>11</sup>. Um also die Offenbarung Gottes – den Gegenstand der theologischen Reflexion – überhaupt richtig begreifen zu können, reicht das rein spekulative Nachdenken über sie nicht aus, sondern wir sind immer auch verwiesen auf die eigenen existentiellen Erfahrungen.

4. Die Kirche findet die Spuren der Wirklichkeit Gottes in der Lebenswelt der Menschen, in ihren Gewißheiten und Zweifeln. Sie wird Gott begegnen, wenn sie sich auf die Nöte, Leiden und Hoffnungen der Menschen vor Ort einläßt<sup>12</sup>. Ihre Aufgabe ist es dann nicht nur, Gott zu den Menschen zu bringen – und viele Menschen kaufen es ihr auch nicht mehr ab, daß sie im Besitz Gottes sei – sondern den lebendigen Gott, der bei den Menschen lebt und seine Spuren in ihren Lebensgeschichten und in ihrer Welt auf vielleicht ganz neue Weise<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Gustavo Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München und Mainz 1986, 39.

<sup>11</sup> Karl Rahner, Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion, in: Karl Rahner u.a. (Hg.), Volksreligion - Religion des Volkes, Stuttgart u.a. 1979, 16.

<sup>12</sup> Die enge Verbundenheit der Kirche mit allen Menschen betont auch die Pastoralkonstitution gleich im ersten Satz: "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1).

<sup>13</sup> Das heißt: Gott wird möglicherweise in der sich heute rasch verändernden Gesellschaft in Situationen erfahren, auf die die Kirche bislang ihre Aufmerksamkeit nicht richtete und für die die Theologie noch keine Kategorien hat. Indem sich Kirche auf neue Situationen einläßt, verändern sich auch ihre theologischen Kategorien. Da-

hinterläßt, als *den* Gott zu erkennen und zu benennen, von dem Jesu erzählt hat, und als den Gott der Mütter und Väter der Bibel. Kirche wird in der Hinwendung zu den "Bedeutungslosen" selbst evangelisiert<sup>14</sup>. Sie versteht durch die Vermittlung und das Verständnis der "Bedeutungslosen" das Evangelium und die Selbstoffenbarung Gottes besser.

5. Zusammenfassend läßt sich nun sagen: Wenn Theologie nach den Spuren der Wirklichkeit Gottes sucht, dann findet sie sie *auch* in den Erfahrungen gerade der "bedeutungslosen" Menschen in der säkularen Welt sowie in den Erfahrungen und dem Handeln der Christinnen und Christen, die in dieser Welt die Botschaft vom rettenden Gott in ihrem Leben bezeugen. Die Erfahrungen, der Glaube und das Handeln dieser Menschen sind somit eine Quelle der theologischen Erkenntnis.

### 3    Perspektiven für die Praktische Theologie

#### 3.1    *Verschiebungen in den Gegenstands- und Aufgabenbereichen der Praktischen Theologie*

Wenn das Leben und die Erfahrung der Menschen nicht nur Boden der Vermittlung von Theologie, sondern vor allem Quelle der Erkenntnis von Gott ist, dann kommt der Praktischen Theologie ein neuer Stellenwert innerhalb der theologischen Disziplinen zu. Sie hat nun zwei große Aufgabenbereiche:

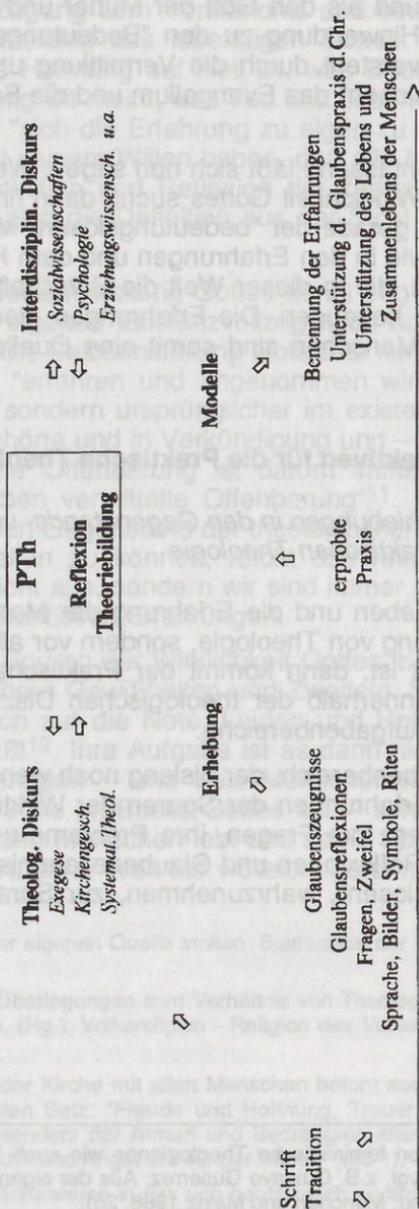
1. Ein Aufgabenbereich, der bislang noch wenig im Blick war, ist dann dieser: die Erfahrungen der Spuren der Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen, ihre Fragen, ihre Probleme und Problemlösungsstrategien, ihre Reflexionen und Glaubenszeugnisse, gerade aber die der "Bedeutungslosen", wahrzunehmen, zur Sprache zu bringen, zu re-

---

von berichten feministische Theologinnen wie auch Befreiungstheologinnen und -theologen (vgl. z.B. Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München und Mainz 1986, 25).

<sup>14</sup> Vgl. Dokumente der III. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla Nr. 1147.

## Modell der Gegenstands- und Aufgabenbereiche der Praktischen Theologie



flektieren und in den theologischen Diskurs einzubringen<sup>15</sup>. Dadurch werden sich theologische Frage- und Problemstellungen, theologische Kategorien und Redeweisen verändern. Außerdem wird die Tradition bereichert, denn nun fließen nicht mehr nur der Glaube und die Reflexionen der großen Kirchenmänner in die Traditionsbildung und die Deutung der Tradition ein, sondern verstärkt auch die Glaubenserfahrungen der Frauen und Männer vor Ort<sup>16</sup>.

2. Auch der zweite große Aufgabenbereich, der bislang mehr der Praktischen Theologie zugerechnet worden war, verändert sich. Es geht nicht (nur) um die Vermittlung des Depositum, das im Besitz der Kirche wäre, sondern es geht darum, den Menschen zu helfen, die Spuren Gottes in ihren Erfahrungen wahrzunehmen und als die Spuren des Gottes der christlichen Offenbarung zu identifizieren und zu benennen<sup>17</sup>. Und es geht darum, die Glaubenspraxis der Christinnen und Christen vor Ort als die genuine Glaubenspraxis der Kirche wahrzunehmen, zu reflektieren und die Menschen in ihrer Glaubenspraxis, in ihren Fragen und Problemen zu unterstützen. Die Kompetenz dazu erwächst der Praktischen Theologie nicht nur aus dem wissenschaftlichen Diskurs mit den anderen theologischen Disziplinen oder anderen humanwissenschaftlichen Disziplinen, mit der Psychologie, der Ökonomie, der Medizin usw., sondern auch aus dem Wahrnehmen der Glaubenspraxis der Christinnen und Christen selbst: Denn diese experimentieren mit Problemlösungen oft schon lange, bevor die Probleme von der Theologie überhaupt erst wahrgenommen werden. Christinnen und Christen in der Ökologiebewegung, in der Frauenbewegung, in Solidaritätsgruppen oder in Selbsthilfegruppen entwickeln vor Ort eine christliche Praxis mit einem großen Know-how bezüglich der brennenden gesellschaftlichen Fragen. Problemlösungen und

---

<sup>15</sup> In einem Theoriekonzept, das Theologie als eine praktische Wissenschaft bzw. als eine Handlungswissenschaft versteht, könnte dieser Aufgabenbereich möglicherweise auch der Systematischen Theologie zugeordnet werden; die Aufgabenverteilung der theologischen Disziplinen wäre dann neu zu klären. Solange aber die klassische Aufteilung noch allgemeine Gültigkeit besitzt, ist die Erhebung und Analyse der gelebten Wirklichkeit der Menschen eine Aufgabe der Praktischen Theologie.

<sup>16</sup> Die Reflexion des Glaubens der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen wird verzerrt, wenn nur die Äußerungen der Amtsträger und die Theorien der (in der Mehrzahl männlichen) Theologen reflektiert wird. Darauf weist schon lange die feministische Theologie hin, die sich um die Rückgewinnung der Glaubens Traditionen der Frauen in der Geschichte bemüht und die Sichtbarmachung, Institutionalisierung und Tradierung des gelebten Glaubens der Frauen in der Gegenwart fordert.

<sup>17</sup> Dies ist das Anliegen einer mystagogisch ausgerichteten Theologie; vgl. dazu Stefan Knobloch, Herbert Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

Veränderungen der Praxis lassen sich nicht nur im theoretischen Diskurs mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen gewinnen, sondern gerade auch im Diskurs mit den Praktikerinnen und Praktikern, die Problemlösungen in der Praxis erarbeiten und erproben.

### 3.2 *Methodische Bausteine zur Gewinnung von praktisch-theologischen Erkenntnissen und Theorien*

Wie kommt die Praktische Theologie nun zu Erkenntnissen über die Spuren der Erfahrung Gottes im Leben der Menschen, über die gelebte Glaubenspraxis vor Ort?

Mir scheinen zwei methodische Schritte notwendig, die auch in dem Verlauf dieses Kongresses angelegt sind<sup>18</sup>:

- die eigenen Erfahrungen wahrnehmen, benennen und reflektieren,
- die Erfahrungen anderer Menschen, gerade aber der "Bedeutungslosen" zur Sprache bringen und in den theologischen Diskurs einbringen.

#### 3.2.1 Die eigenen Erfahrungen wahrnehmen und sich gegenseitig erzählen

Durch das Erzählen und Reflektieren der eigenen Erfahrungen bekommen wir Zugang zu den Quellen der eigenen Spiritualität, zu den Quellen der eigenen Theorieproduktion, zu den eigenen Hoffnungen und Zweifeln. Die eigenen Erfahrungen, Fragen und Zweifel zu thematisieren ist nicht selbstverständlich, denn sie können der Schultheologie und ihren Problemstellungen sowie der kirchlichen Doktrin auch völlig quer laufen. Sie scheinen die Effektivität des wissenschaftlichen Forschens zu stören, sie irritieren. Doch aus zwei Gründen halte ich es für notwendig, die eigenen Erfahrungen zu benennen oder sie sich zumindest bewußt zu machen und ihnen einen eigenen Ort in der Methode praktisch-theologischer Theoriegenerierung einzuräumen.

Erstens hat Theologie immer etwas mit dem eigenen Glauben zu tun. Die Erfahrungen sind ein Zugang zur Quelle der eigenen Spiritualität, zu den eigenen Hoffnungen und Zweifeln, zu der Wirklichkeit Gottes im eigenen Leben. Sie sind Quelle einer authentischen Theologie, die

---

<sup>18</sup> Ich kann hier nur die methodischen Schritte skizzieren; zur Methodendiskussion selbst vgl. z.B. Johannes A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen, Weinheim 1990; Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart, Berlin, Köln 1994.

sich nicht über alle Zweifel und Erfahrung erhebt, sondern eine erfahrungsgesättigte Theologie sein will.

Zweitens ist es auch aus Gründen der Wissenschaftlichkeit der theologischen Entwürfe notwendig, die eigenen Erfahrungen als subjektive und partikuläre Erfahrungen zu reflektieren. Denn sie prägen, ob bewußt oder unbewußt, das Vorverständnis, das Interesse, die Frage- und Problemstellungen der Theologietreibenden. Die Allgemeingültigkeit und Objektivität der Aussagen sind weder dadurch herzustellen, daß sie völlig von den eigenen Erfahrungen abstrahiert werden — was letztlich gar nicht möglich und deshalb nur ein trügerischer Schein ist<sup>19</sup> —, noch dadurch, daß ein universaler Entwurf vorgelegt wird. Dabei wird nämlich die eigene subjektiv bedingte und partikuläre Erkenntnis generalisiert; andere Erkenntnisse werden dadurch unsichtbar gemacht oder untergeordnet. Die Generalisierung von Partikularität oder Subjektivität ist aber noch keine Objektivität. Vielmehr wird zur Allgemeingültigkeit der Aussagen dadurch beigetragen, daß die (sozialen, lebens- und zeitgeschichtlichen, geschlechtsspezifischen, kirchlichen, ökonomischen usw.) Bedingungen der eigenen Erkenntnisse wahrgenommen, reflektiert und benannt werden. Mit dem Blick darauf, daß die eigenen Erkenntnisse erfahrungsbedingt und partikular sind, wird der Blick und das Interesse frei für die *anderen* Erfahrungen und Erkenntnisse *anderer*. Die Allgemeingültigkeit der Aussagen wird dann gerade im Dialog und Austausch der unterschiedlich bedingten Erkenntnisse hergestellt. Es entsteht nun nicht nur der Raum, sondern auch die Notwendigkeit und das wissenschaftliche Interesse, mit *anderen* Erfahrungen und Reflexionen ins Gespräch zu kommen.

### 3.2.2 Die Erfahrungen anderer wahrnehmen, zur Sprache bringen und in den theologischen Diskurs einbringen

Methodisch schwieriger ist die Frage zu lösen, wie denn die Erfahrungen anderer wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden können. Es geht dabei ja gerade um die gesellschaftlich Bedeutungslosen, diejenigen, die sowieso leicht übersehen werden und die, *weil* sie bedeutungslos sind, oft keine Möglichkeit haben, ihre Erfahrungen und Fragen selbst zur Sprache zu bringen. Und da wir als Theologinnen und Theologen zu den gesellschaftlich bedeutenderen Menschen gehören, sind uns die "Bedeutungslosen" in der Regel selbst recht fern — was nicht heißen soll, daß wir in unserer eigenen Biographie (z.B. durch Krankheiten) oder durch unsere sozialen Kontakte nicht

<sup>19</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt 1969, 146-168.

auch Schnittstellen zu den "Bedeutungslosen" haben. Gerade insofern wir selbst betroffen sind, können wir hier auch aus eigenen Erfahrungen schöpfen. Ganz sicher ist aber, daß es nicht genügt, sich auf eher zufällige, punktuelle Begegnungen oder Erfahrungen zu beschränken oder sich auf eigene Vermutungen über die Erfahrungen anderer zu verlassen.

Die Vorbereitungsgruppe des Kongresses hat eine Möglichkeit gewählt: Menschen, die mit Gruppen von Marginalisierten arbeiten und damit an deren Erfahrungen, Sichtweisen, Hoffnungen und Ängsten teilhaben, erzählen zu lassen. Wir bekommen dadurch einmal einen Einblick in deren Erfahrungsweisen, zum anderen werden uns dabei aber auch Beispiele des engagiert vor Ort gelebten Glaubens, eines Lebens und Arbeitens inmitten der "Bedeutungslosen" gegeben. Für die wissenschaftliche Arbeit wird ähnlich wie hier die Zusammenarbeit mit den Praktikerinnen und Praktikern unentbehrlich sein.

Für die Praktische Theologie brauchen wir jedoch ein Instrumentarium, das methodisch reflektiert und verantwortet einen Zugang zu den Erfahrungen anderer eröffnet. Was müssen diese Methoden leisten?

1. Sie müssen wissenschaftlich sein, d.h. interkommunikativ vermittelbar und methodisch nachvollziehbar.
2. Sie dürfen den christlichen Optionen nicht widersprechen<sup>20</sup>.

Das bedeutet konkret: Die Methoden dürfen Menschen nicht instrumentalisieren, sie dürfen nicht der Machtsteigerung und Herrschaftsausübung über die Menschen dienen, sie dürfen Menschen nicht in ihrer Subjektivität zum Verschwinden bringen, sondern müssen gerade an den "bedeutungslosen" Menschen orientiert sein und ihrem Heil dienen.

Eine Grundform der gesuchten Methoden scheint mir das *Erzählen* und das genaue *Hinhören* zu sein. Erinnern, Erzählen und Zuhören gehören zu den Grundvollzügen christlicher Praxis. Es ist ein Zeugnisgeben des eigenen Glaubens, der durchaus nicht immer "gelungen" sein muß: Selbst die Geschichten der Bibel erzählen immer neu von Zweifel und Abfall, Klage, Hoffnungslosigkeit, Scheitern, Angst, Verrat und Lüge, bis hinein in den engsten Apostelkreis.

<sup>20</sup> Praktische Theologie muß "sich selbst als ein Stück sich vollziehender christlicher Praxis begreifen": Norbert Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978, 345.

Im Erinnern, Erzählen, Zuhören geschehen Deutung und Bewältigung, Tradierung, Bekenntnis, Ermutigung und gegenseitige Zusage.

Für die wissenschaftliche Arbeit der Praktischen Theologie halte ich die Erzählforschung und die Biographieforschung, die in den Sozialwissenschaften inzwischen gut grundlagentheoretisch wie auch methodisch reflektiert sind, für adäquate methodische Zugänge zu den Menschen<sup>21</sup>.

– Hier kommen die Subjektivität, die *eigene* Deutung des Menschen zum Ausdruck, seine eigenen Fragen und Zweifel, auch seine Leidenserfahrungen. Die Subjektivität und Einzigartigkeit des einzelnen Menschen ist eine theologisch nicht aufgebbare Kategorie. Sie liegt quer zu allen objektivierenden Tendenzen, die den Menschen unter allgemeine Kategorien subsumieren. Die Erzählung bewahrt das Subjekt vor der Unterwerfung unter diejenigen zentralen Deutungskategorien, die die Herrschaft der Namhaften in einem hermetischen Deutungssystem stabilisieren und den "Bedeutungslosen" genau diesen marginalen Platz in dem hierarchischen System zuordnen, der sie bedeutungslos sein läßt. Selbst wenn die Menschen, wie dies oft der Fall ist, das Deutungssystem der Herrschenden selbst internalisiert haben, so kommen doch in der faktischen Lebensgeschichte und in den Erfahrungen die Konsequenzen und auch das Leiden an dieser Randstellung zum Ausdruck; es kommen systemische Zwänge in den Blick.

– Hier kommen gemeinsam geteilte Glaubensdeutungen, Probleme und Fragen von Menschen mit ähnlichen Biographien zum Ausdruck. In jeder Biographie finden sich Spuren von gemeinsam geteilten Handlungstraditionen, Glaubenstraditionen oder Deutungsmustern. Hier finden sich Traditionsgehalte, die genuin zum gemeinsamen Glauben der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen dazugehören, die aber in den großen Linien der offiziellen Kirchentradition verlorenggegangen sind. Die Erzählung von "Bedeutungslosen" ist ein Zugang zu einer Geschichte der Besiegten und Unterprivilegierten; ein Zugang auch zur verdrängten und verschwiegenen Schuld des Bewahrens des Status quo durch die Namhaften, durch die, die durch Privilegien einen Gewinn aus dieser Geschichte oder diesem System ziehen.

– So findet sich hier, in den Erzählungen der "Bedeutungslosen", ein Zugang zur Leidensgeschichte der Menschen, die erinnernd und erzählend in der Kirche bewahrt und von ihr gegenüber der Erfolgs- und

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung (Anm. 18).

Siegergeschichte kritisch ins Bewußtsein gerufen werden muß. Nur so kann sich Kirche zur Tradentin der Hoffnungen und Leiden der Untergangenen machen<sup>22</sup>.

— Und schließlich geschieht im Erzählen und Zuhören bereits ein genuiner Grundakt christlicher Praxis im Wissenschaftsbetrieb: Ein "bedeutungsloser" Mensch kommt (auch stellvertretend für viele andere "Bedeutungslose" mit ähnlichen Biographien) öffentlich zur Sprache, ihm wird Mitsprache im theologischen Diskurs eingeräumt, und das System, das Menschen bedeutungslos und unsichtbar macht, wird durchbrochen.

#### 4 Der Ertrag für die theologische Reflexion

Was läßt sich in solchen Erzählungen entdecken? Was läßt sich für die praktisch-theologische Reflexion aus den Erfahrungen gewinnen?

1. Aus dem genauen Hören auf die Erzählungen der Erfahrungen werden wir neue *Sprachformen und Begriffe* entdecken, über Gott zu sprechen. Die Sprache der Amtskirche, der Liturgie, der Verlautbarungen ist vielen fremd und nicht mehr verständlich. Das überzeugte Bekenntnis, die Selbstsicherheit, über Gott zu reden, ist vielen suspekt. Wir werden genau hinhören müssen, wo wir die Rede, vielleicht das Stammeln von Gott, die Fragen nach Gott finden, auch in Umschreibungen und Metaphern, in denen der Begriff Gott gar nicht vorkommt.

2. Aus dem genauen Hinhören werden wir neue *Bilder und Symbole* als Benennungen für Gott finden: Bilder, die aus der Erfahrung stammen und die von heutigen Menschen vielleicht unmittelbarer verstanden werden als die alten Bilder der kirchlichen Verkündigung, die unermüdlicher Erklärungsarbeit bedürfen und häufig eine ganze Welt von Assoziationen mittransportieren, die viele Menschen heute als unterdrückerisch ablehnen. Die Bilder des Hirten, des Vaters, des Schafs sind, nicht zuletzt durch eine zuweilen herrschaftsförmige Art der Verwendung durch kirchliche Verkündigung selbst, bei manchen Menschen in Mißkredit geraten. Ich meine nicht, daß alte Bilder aufgegeben werden sollten oder könnten, aber sie werden vielleicht unwichtiger, wenn Bilder und Symbole hinzukommen, die die Beziehung, die Frauen und Männer heute zu Gott haben, besser darzustellen vermögen. Gott als lebendige und dynamische Kraft der Beziehung zu

---

<sup>22</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 77-103.

denken<sup>23</sup> oder Gott als beste Freundin zu bezeichnen<sup>24</sup>, scheint z.B. dem Glaubensleben vieler Frauen eher zu entsprechen als die Rede von dem Vater, dem Herrgott, dem Allmächtigen.

3. Auch ein verändertes Bedürfnis nach *Riten*, die dem Körper und der Seele, den heutigen Erfahrungen von Freude und Trauer, den heutigen Lebensformen und Lebensmöglichkeiten von Frauen und Männern entsprechen, könnte in den Erzählungen zum Ausdruck kommen. Wiederverheiratete Paare oder homosexuelle Paare wünschen sich z.B. zuweilen einen christlichen Ritus oder eine Segnung (die man immerhin Autos und dem Vieh unbedenklicher zukommen läßt). Es gibt viele vom Leben in der Moderne hervorgebrachte Situationen, die nicht nur die Sehnsucht nach christlicher Deutung und ritueller Begleitung hervorrufen, sondern in denen bereits längst die betroffenen Menschen neue christliche Riten entwickelt haben.<sup>25</sup> Umgekehrt ist auch die Kritik an den alten überlieferten Ritualen der Kirche aufzugreifen und zu reflektieren, denn sie entspringt häufig nicht einem Glaubensverlust, sondern eher einer Sehnsucht nach einem lebbareren Glauben und akzeptablen Glaubensformen.

4. Wir werden in den Erzählungen der Menschen auch auf *Deformationen des Glaubens* stoßen. Da sind einmal Gottesbilder und Glaubensformen, die Menschen krank machen, sie in Zwänge drängen, anstatt ihnen befreites Leben zu ermöglichen<sup>26</sup>. Zum anderen werden Gottesbilder und Glaubensformen zu finden sein, die sich unter der Hand mit gesellschaftlichen Ideologien oder mit geschlechtsspezifischen Rollenzuschreibungen zur Aufrechterhaltung des Status quo verbunden haben. Ich verweise hier auf die Forschungen der feministischen Theologie, die genau durch die Methode, auf die Erfahrungen von Frauen zu hören und sie zu reflektieren, zu kritischen Erkenntnissen darüber gekommen ist, wie christliche Bilder, Ideale und Tugenden in einem stillschweigenden Einverständnis zwischen Kirche und Gesellschaft zur Unterdrückung von Frauen funktionalisiert worden sind.

---

<sup>23</sup> Vgl. Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.

<sup>24</sup> Vgl. Hildegard Wustmans, Wenn Gott zur Freundin wird... Freundinnenschaft - der Weg zum neuen Himmel und zur neuen Erde, Frankfurt u.a. 1993.

<sup>25</sup> Vgl. Rosemary Radford Ruether, Unsere Wunden heilen / unsere Befreiung feiern, Stuttgart 1988.

<sup>26</sup> Vgl. Karl Frielingsdorf, Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung, Mainz 1992.

5. Wir werden in den Erzählungen auf *theologische Fragen* stoßen, die die Menschen heute umtreiben. In den heutigen Biographien stellen sich nicht nur die klassischen Fragen, wer denn Gott für mich ist, was konkret Sünde ist, was Heil meint usw. anders als früher. Auch durch die heute zum Alltag gehörenden Kontakte mit Menschen aus anderen Kulturen und Religionen sowie durch die Vielfalt verschiedener Welt- und Lebensdeutungen in der pluralen Gesellschaft stellen sich heute die theologischen Fragen in einer ganz spezifischen Weise.

6. Wir werden auf die *ethischen Fragen und Probleme* stoßen, die die Menschen in den unterschiedlichen Situationen (z.B. bei Entscheidungen in der Wirtschaft, im Finanzwesen, in der Erziehung, bei Umweltfragen, im partnerschaftlichen Zusammenleben u.a.) heute wirklich bewegen. Anstatt ihnen zu sagen, welche Probleme ihnen wichtig sein sollten, käme es darauf an, daß die Theologinnen und Theologen ihre wissenschaftlichen Ressourcen auf die brennenden Fragen und Probleme der Menschen vor Ort konzentrieren.

7. Im gelebten Leben und Glauben der Menschen vor Ort wird aber auch, unter dem Druck, handeln zu müssen, mit *Problemlösungsstrategien und neuen Lebensstilen* experimentiert, die zukunftsweisend für die zukünftige Praxis der Kirche sein können. Die Diskussionen und die verschiedenen Praxisformen in Pax Christi-Gruppen zum Frieden, in Ökogruppen zu ökologisch verantwortlichen Lebensstilen, in christlichen Frauengruppen zu einer befreienden Glaubenspraxis von Frauen usw. enthalten eine große Bandbreite von zukunftsweisenden Handlungs- und Lösungsmöglichkeiten aus dem Glauben zu den brennenden Problemen unserer Zeit.

8. Wir werden Beispiele von ergreifenden gelebten *Glaubenszeugnissen* finden – auch bei Menschen, bei denen wir dies nie vermutet hätten, bei den unscheinbaren Menschen, bei denen, die nicht weiter darüber sprechen, oder bei Menschen, die sich die Kirche wegen ihrer Verstöße gegen die offizielle Lehre selbst vom Leib hält.

Ich habe einige Bereiche benannt, in denen aus den Erfahrungen und dem Glaubensleben der Menschen neue Erkenntnisse für die Theologie zu erwarten sind. Die Aufgabe der Praktischen Theologie ist es, diese methodisch reflektiert zu erheben, zu reflektieren, zu Theorien zusammenzufassen und zu neuen wissenschaftlichen Fragestellungen zuzuspitzen. Sie muß diese Erkenntnisse und Theorien einbringen in den theologischen Diskurs einbringen, andererseits Modelle zur Unterstützung der Praxis entwickeln. Die Exegese wird daraus z.B. Erkenntnisse über Rezeption, Verständnisweisen und Fragen der heutigen Menschen bezüglich der Heiligen Schrift gewinnen; die Kirchengeschichte wird auf Spuren lebendiger und verschütteter Glau-

benstraditionen stoßen; die Systematische Theologie wird auf vielfältige Fragen der Menschen, auf Glaubeshandlungen, auf Erfahrungsweisen und Benennungen Gottes stoßen, sie wird die Art und Weise der Rezeption oder Rezeptionsverweigerung, des Verständnisses und der Umsetzung der kirchlichen Lehren in den verschiedenen soziohistorischen und kulturellen Kontexten der Menschen in den Blick bekommen. Praktische Theologie wird auf der Grundlage ihrer Erkenntnisse im Dialog mit den Praktikerinnen und Praktikern, mit den theologischen Disziplinen und mit anderen Wissenschaften Modelle entwickeln, wie die Menschen aus der christlichen Glaubensstradition heraus ihre Erfahrungen benennen und deuten können, wie die Praxis der Christinnen und Christen vor Ort konkret unterstützt und wie zur "Rettung der menschlichen Person ... [und zum] rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft" (GS 3) beigetragen werden kann<sup>27</sup>.

Wenn sich die Praktische Theologie mit dem Auseinandersetzen will, was die Menschen wirklich glauben, wenn sie es ernst meint mit der Suche nach den Spuren des Wirkens Gottes im Leben der Menschen, wenn sie Schluß machen will mit dem Instruktionsmodell von Verkündigungsgebern und Verkündigungsnehmern, dann wird sie induktiver und erfahrungsbezogener arbeiten müssen. Theologisches Expertentum wird sich dann weniger in der schlüssigen Deduktion pastoraler Großtheorien erweisen können als in der methodisch reflektierten Fähigkeit, die Glaubenserfahrungen der nichttheologischen Zeitgenossen zuallererst einmal in den Blick zu bekommen – und sie dann als Quelle theologischer Erkenntnis ins Spiel zu bringen.

Eine solche Vorgehensweise entgeht der scheinbaren Objektivität schlechter Verallgemeinerungen durch eine Einbeziehung der Erkenntnisse der Wissenssoziologie: Indem sie die subjektive Bedingtheit der eigenen Erkenntnis offenlegt und den Diskurs mit aus anderen Erfahrungen gewonnenen Erkenntnissen sucht, kann sie der je subjektiven Konstitution von Wirklichkeit gerecht werden, ohne in Subjektivismus zu verfallen.

Eine Theologie, die darauf vertraut, Spuren des Wirkens Gottes im Leben jedes Menschen zu finden, gewinnt ihre größte Anziehungskraft vielleicht aus ihrem gänzlich unängstlichen Optimismus. Die ständige Klage über den Verlust an Kirchlichkeit – Kirchlichkeit oft in einem Sinn verstanden, den so auch erst das 19. Jahrhundert geschaffen hat – darf für uns Pastoraltheologinnen und -theologen nicht zur fixen Idee werden, die uns den Zugang zu den Gotteserfahrungen

<sup>27</sup> Vgl. zur Veränderung der Praxis auch das Regelkreismodell von Rolf Zerfaß in seinem Aufsatz: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Ferdinand Klo-

der Gegenwart verstellt. Ich möchte mit einem Zitat aus dem neuen Buch des Wissenssoziologen Peter L. Berger schließen: "Der christliche Glaube läßt uns nicht nur wissen, daß Gott uns niemals verläßt, er zeigt uns auch die vielen Beweise, die Gott für dieses Versprechen an vielen Orten ausgestreut hat. Etwas weniger respektvoll ausgedrückt: Der christliche Glaube besagt, daß Gott ein großes Versteckspiel mit der Menschheit spielt, daß er aber auch zahllose Hinweise darauf gibt, wo er sich versteckt hält."<sup>28</sup>

---

sternmann, Rolf Zerfuß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München, 164-177.

<sup>28</sup> Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt 1995, 148.

## Herausforderungen für die Praktische Theologie: Gottes Spuren

#335 Gespräch im "Fishpool" חִשְׁבּוּן

(Nach Bandazeichnungen ausgewählt und sprachlich überarbeitet von Herbert Haslinger)

### I. Eingangsplädoyers

#### Walter Fürst:

Mir fällt auf, daß eine ganze Reihe von Arbeitseinheiten, z.B. am ersten Abend die Begegnung mit Kunst, Literatur, Musik, Brauchtum, Film, — wenn auch nur als kurze Berührung — das Hören von Erfahrungen, von anderen Erlebniswelten ermöglichten und daß die darin vermittelte Wahrnehmung der Not und der Lebenssehnsüchte der Menschen die Texte der Liturgie inspirierten. Die Inputs kamen mir vor wie Schübe von Wirklichkeits- und Lebenszufuhr, die mir als praktischem Theologen eigentlich so stark wie selten deutlich gemacht haben: Die Praktische Theologie als Wissenschaft muß zuerst Anderes empfangen, bevor sie das Ihrige geben kann. Das mag banal klingen, aber es ist das, was für mich ganz zentral geworden ist bei diesem Kongreß. Da ist ein Lebensreichtum, wenn auch vielfach ambivalent und hart, und ein Erfahrungsfundus an Leben, über den wir nicht verfügen, aber aus dem wir als Praktische Theologen schöpfen können, ja schöpfen müssen, wenn unser Reden nicht klirrendes Geschelle und Betriebsspielerei bleiben soll.

Ich spürte einen Ruck und ich glaube, genau diesen Ruck sollten wir nicht zu schnell überspringen. An diesem Schmerz, daß die Blässe unseres Gedankens so schwer mit Farbe zu füllen ist, daß unseren Reflexionen so schwer Leben hinzuzufügen ist, an diesem Schmerz sollten wir weiter arbeiten.

#### Stephanie Klein:

Ich sehe als Herausforderung der Praktischen Theologie jetzt die Frage, was wir mit den Erfahrungen, die wir gestern Nachmittag gemacht haben, mit den Erfahrungen anderer machen. Wie können wir eine Theologie entwickeln, die auf diesen Erfahrungen aufbaut? Angesichts dieser Herausforderung beobachte ich eine Hilflosigkeit, und ich denke, daß es dafür noch keinen klaren Weg gibt, sondern daß es gemeinsamer Experimente bedarf.

**Doris Nauer:**

Meinen Beitrag zum "Fishpool" sehe ich darin, einige Fragen an uns alle zu richten, um eine Diskussion anzuregen. Beginnen möchte ich daher mit einem relativ provokativem Zitat: "Wer sich als zweiter Christus fühlt und entsprechend handelt, sollte – wenn er sich wohlfühlt – gelassen werden. Lieber tolerieren als therapieren." (J. Zehentbauer: Psychopharmaka, 112) Zehentbauer spricht sich in diesem Zitat für ein tolerantes Umgehen mit Menschen aus, deren Gotteserfahrungen extreme Züge annehmen, indem sie sich mit Gott/Christus selbst identifizieren. Daß es derartige Erfahrungen tatsächlich gibt und sie somit zu unserer pluralen Wirklichkeit dazugehören, konnte ich speziell in psychiatrischen Kliniken "hautnah" erleben. Nun stellt sich m.E. die Frage, ob auch wir TheologenInnen die geforderte Toleranz gegenüber derartigen Erfahrungen und den Menschen, die sie machen, aufbringen? Für mich als praktische Theologin wird genau diese Extremerfahrung zum Prüfstein dafür, ob die im Verlauf des Kongresses entworfenen Theorien tatsächlich praktische Relevanz haben. Deswegen möchte ich auf der Folie dieser Extremerfahrung vier Fragen formulieren, die sicherlich zugespitzt und auch überspitzt formuliert sind:

1. Ich nehme Bezug auf das Referat von dir (sc. S. Klein) und bewege mich dabei auf der *biographisch-empirischen Ebene*: Wir sagen: "Die Erfahrung eines jeden Menschen ist ernstzunehmen; sie ist konstitutiv für die Rede von Gott. Zwischen den Erfahrungen und den Menschen, die die Erfahrungen machen, darf keine Hierarchie der Wertigkeit bestehen." Schöne Sätze! Sprechen wir aber faktisch nicht doch bestimmten Subjekten die Ernsthaftigkeit und die Bedeutung ihrer Erfahrungen ab? Dies scheint dann der Fall zu sein, wenn auch wir TheologInnen auf angeblich gesichertes Wissen aus fachfremden Disziplinen, im obigen Fall auf ein Klassifikationssystem der Psychiatrie, zurückgreifen und derartige Erfahrungen mit Hilfe des medizinischen Krankheitsbegriffs z.B. als "religiös besetzte Schizophrenie" einordnen. Durch diese Operationalisierung werden jedoch nicht nur die Erfahrungen als solche, sondern auch die Menschen, die diese Erfahrungen machen, disqualifiziert und damit praktisch stigmatisiert.

2. Im Folgenden bewege ich mich auf der *psychodynamischen Ebene*: Wenn es stimmen würde, daß spezifische Gotteserfahrungen im Kontext eines pathologischen Prozesses zu deuten sind, liegt dann nicht der uralte Verdacht nahe, daß letztlich alle Gotteserfahrungen nicht im Sinne der "Spuren Gottes", sondern als unterschiedliche Skalenwerte auf der Meßplatte "pathologischer Prozeß" zu werten sind? Der Unterschied bestünde dann lediglich darin, daß diese Pathologie für die einen eher persönlichkeitsstärkende und gesellschaftskonforme Folgen hätte, für die anderen dagegen persönlich-

keitsdeformierende und nonkonforme, d.h. mit öffentlichen Sanktionen belegte, Folgewirkungen mit sich brächte.

3. Die angerissene Problematik soll nun auf der *wissenschaftstheoretischen Ebene* konkretisiert werden: Hierbei möchte ich auf Ihre These (sc. R. Siebenrock) Bezug nehmen, daß alle Gotteserfahrungen letztlich disparat seien, wobei Herr Fuchs in der Diskussion anfügte, daß dies zwar stimme, aber dennoch ein gleichstufiger Umgang mit Verweis auf die Pluralität von Erfahrungen wie auch Wissen mit ihnen einzufordern sei. Nun frage ich: Können wir auch Extremerfahrungen, die außerhalb unserer gängigen Plausibilitätsstrukturen und unserer bürgerlich normierten Erfahrungsbereiche liegen, mit dem Verweis auf das Pluralitätssparadigma akzeptieren, ohne eine vorherige Überprüfung auf deren Konsensfähigkeit vorzunehmen? Zugespitzt gefragt: Gilt Paul Feyerabends menschenfreundliche Maxime des "anything goes" auch in Bezug auf Gotteserfahrungen? Lassen wir dies zu? Oder bedarf es doch einer Konsensüberprüfung, wobei geklärt werden müßte, wer hierzu warum und mit welchen Kriterien die Kompetenz besäße?

4. Bei meinem letzten Punkt bewege ich mich auf der Ebene meines konkreten Arbeitsfeldes, d.h. auf der Ebene der *wissenschaftlich-universitären Theologie*, und ich frage mich: Wenn derart extreme subjektive Gotteserfahrungen auch in der abstrakten Theologie Raum finden sollten, wie können derartige Erfahrungen dann überhaupt vermittelt werden, um sie in ihren Rückwirkungen auf gesamtheologische Zusammenhänge zu reflektieren? Die Problematik läge demnach nicht primär im Inhaltlichen oder Methodischen, sondern in der Hermeneutik. Sofort stellt sich aber die Frage ein: Müssen derartige Erfahrungen tatsächlich für wissenschaftliche Zwecke "instrumentalisiert" werden? Oder empfiehlt es sich, diese Erfahrungen und Menschen vor jeder "wissenschaftlichen Voyeur" zu schützen?

#### **Veronika Prüller-Jagenteufel:**

Wenn wir von Erfahrungen reden und auf Erfahrungen unsere Praktische Theologie aufbauen wollen, wie können wir das machen, ohne diese Erfahrungen zu vereinnahmen, sondern um ihnen wirklich gerecht zu werden? Für mich habe ich da einen Unterschied festgestellt zu dem anderen theologischen Feld, in dem ich mich auch sehr beheimatet fühle, dem Feld der feministischen Theologie. Da tu ich mich irgendwie leichter, und das hängt meines Erachtens damit zusammen, daß ich dort wirklich immer auch meine eigene Situation mit im Spiel habe. Ich treibe als Frau feministische Theologie. Das beinhaltet auch die Anfrage an mich hinsichtlich der Praktischen Theologie, inwiefern es nicht schwierig ist, auf diesem Feld die eigenen Erfahrungen, so wie wir es hier probiert haben, einzuholen.

Die andere Frage, die mich immer wieder beschäftigt hat, ist die Frage nach Kriterien. Gibt es Kriterien, nach denen bestimmte Erfahrungen im Raum der Gemeinschaft der Kirche integrierbar sind oder es auch nicht sein sollten? Und auch diesbezüglich möchte ich zur feministischen Theologie zurückkommen und ein Kriterium zur Diskussion stellen. Wenn es um die Rede von Gott geht, finden wir ein Kriterium in der Frage: Ist es eine befreiende Rede von Gott, die Frauen ermächtigt? Vor allem: Ist es eine Rede, die dazu dient, daß wir ganz praktisch im Leben miteinander Verschiedenheit in Vereinigung so leben können, daß keine Hierarchien entstehen, daß wir Verschiedenheit nicht mehr als ein Problem der Über- und Unterordnung erleben? Und das wiederum ist für mich eine Anfrage an uns. Wenn wir Praktische Theologie treiben im Wissenschaftsbetrieb, in kirchlichen Zusammenhängen, auch in der Liturgie, betreiben wir das so, daß wir eine Hierarchisierung fördern, oder betreiben wir es so, daß wir uns gegenseitig ermächtigen?

### **Norbert Mette:**

Was mir hier deutlich geworden ist während dieses Kongresses, ist eine Neuverknüpfung dessen, was wir als kirchlich Handelnde tun im Kontext von kirchlichem oder religiösem Handeln, und der Tatsache, daß wir auch darüber reflektieren müssen. Mir ist deutlich geworden, daß eine eminent wichtige Aufgabe des Handelns und der Reflexion darüber darin besteht zu lernen, Lebensgeschichten als Gottesgeschichten zu rekonstruieren, sie zu begleiten, zu fördern, zu deuten und möglicherweise auch zu kritisieren. Mit dem letzten Punkt bin ich auch bei der Kriterienfrage und denke, daß die Aufgabe der Praktischen Theologie in der theoretischen Begleitung dieses Prozesses besteht.

Noch ein kurzes Wort zur Entdeckung und Rekonstruktion von Gottesgeschichten bzw. Lebensgeschichten als Gottesgeschichten. Für mich steckt sehr viel in dem Buchtitel von Leonardo Boff "Gott kommt früher als der Missionar". Er hält mich an zu lernen, mit Menschen und mit mir selbst in der Haltung umzugehen: Ich bin nicht der, der Gott zu bringen hat, sondern Gott ist schon längst da. Dem auf die Spur zu kommen, ist natürlich wahnsinnig schwierig, weil manche Gottesrede durch bestimmte Einflüsse verdorben wurde. Mit "kritisieren" meine ich nicht, irgendwo etwas besserwisserisch zu beurteilen, sondern Kritik heißt für mich, sich gemeinsam in einen Prozeß hineinzubegeben, sich gemeinsam zu ermächtigen. Ich bin nicht derjenige, der andere ermächtigt, sondern es ist ein gemeinsamer Prozeß der gegenseitigen Deutung, des gegenseitigen Verstehens.

Eine weitere Aufgabe sehe ich — das ist etwas, was ich von der Theologie der Befreiung gelernt habe — in der Erkenntnis: Wer Gott

sagt, muß auch Götze sagen; oder mit Martin Luther: Wer Gott sagt, muß auch Abgott sagen. Die Auslegung des 1. Gebotes in Martin Luthers großem Katechismus ist für mich immer noch die aktuellste Auslegung zur Gottesfrage, die wir haben. Da ist die Rede davon: Ist dein Gott wirklich der Gott, der tragfähig ist, oder ist es ein Abgott, der dich behindert? Das führt zu einer weiteren Kritik dieser Strukturen, die uns möglicherweise viel stärker beherrschen, als es uns bewußt wird, zu einer Kritik, die notwendig ist, um gerade die dahinter liegenden Gottesgeschichten freischaufeln zu können. Und dazu gehört eben auch, den strukturellen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen.

### **Roman Siebenrock:**

Ich sage es einmal provokant: Ich möchte die Praktische Theologie davor warnen, zum Superfach der Theologie werden zu wollen. Es soll auch für die Fundamentaltheologen und für die anderen noch etwas übrig bleiben. Ich habe gestern nicht mehr genau gewußt, als was sich die Praktische Theologie überhaupt versteht. Hier wurde mit Begriffen aus meinem Fach, der Fundamentaltheologie, umgegangen — Glaubenszweifel, biographische Erfahrung etc. —; das ist alltägliches "Brot", mit dem die Fundamentaltheologen auch umgehen.

Zum zweiten finde ich doch einen gemeinsamen Ansatz, nämlich bei der tatsächlich geschehenden Gottes- und Glaubensgeschichte. Da stellt sich aber unmittelbar die Frage: Was bedeutet gegenüber einer natürlichen Theologie, die wir in unserer Tradition haben, das Wort vom "Ruf Gottes"? Gibt es nur dort eine Spur Gottes, wo wir ihn suchen, oder auch dort, wo er uns ruft? Ein wichtiger Punkt für mich ist gerade die Erfahrung, daß es offensichtlich für die Konzepte des gegenseitigen Glaubensaustausches und der Mitteilung der Gottesgeschichte an den Orten, an denen wir arbeiten, keinen Platz gibt. Es ist nicht nur eine Aufgabe des Kongresses, einen Impuls zu setzen, solche Prozesse in Gang zu setzen. Könnte man nicht — jetzt bin ich vielleicht ein wenig kritisierend — die Bischofskonferenz dazu auffordern, gerade im Hinblick auf das Jahr 2000 nach Spuren Gottes in unserer Zeit zu suchen? Ich glaube, ein diesbezügliches Synodenpapier, eine Enzyklika oder ähnliches wäre etwas wesentlich Wichtigeres als das, was wir in den letzten zwanzig Jahren an Hauptthemen gesehen haben. Es wäre zu suchen, ob in dieser Welt nur die Annahme des "deus non daretur" gilt oder ob es nicht auch dort "vestigia dei" gibt.

## II. Erste gegenseitige Reaktionen auf die Eingangsplädoyers

### **Walter Fürst:**

Eine Einsicht auf diesem Kongreß ist, daß das Leben in seiner Vielfalt auch bedeutet, daß es eine monistische Praktische Theologie nicht gibt, ein Monopol der wissenschaftlichen Praktischen Theologie schon gar nicht. Wenn ich an den Vorgang des Erfahrungsaustausches am Dienstag morgen denke, dann ist das für mich praktische Gotteskunde. Theologie heißt auch Gotteskunde. Das ist eine Art von Gotteskunde, die anders ist als die theologische Wissenschaft. Und dazwischen gibt es Zwischenformen der Reflexion oder Befragung der Reflexion. Es gibt aber auch Varianten. Ganz sicher wird etwa eine feministische, eine von der Erfahrung der Frauen ausgehende Praktische Theologie anders sein. Ich glaube, daran hängt vieles, ob die wissenschaftliche Praktische Theologie, von der wir ja herkommen, die Eigenwertigkeit anderer Formen von Gotteskunde anerkennt. Wenn sie das tut, dann wird sie selber merken, daß sie auch gebraucht wird und ihr Beitrag der kritischen Begleitung, der kritischen wissenschaftlichen Reflexion benötigt wird.

### **Veronika Prüller-Jagenteufel:**

Ich möchte noch einmal auf den Punkt Kriterien oder Konzepte kommen. Wir sind da wieder bei der Frage der Optionen, genauer bei der Frage, ob wir, wenn wir Praktische Theologie betreiben, Optionen haben. Wenn wir im Dialog stehen, dann geht es nicht nur darum, was unsere Erfahrungen wert sind, sondern was wir daraus machen und welche Optionen wir getroffen haben. Noch einmal eine Erfahrung aus dem Bereich der feministischen Theologie: Dort wird ganz selbstverständlich Kritik geübt an bestimmten Gottesbildern, dort wird ganz selbstverständlich bestimmte Rede von Gott ausgeschlossen, die nicht mehr tragbar, akzeptierbar, integrierbar ist. Das kommt aus der Option, die getroffen worden ist. Auffallend für mich ist die bewußte Vorsicht, die wir haben, ja nichts zu beurteilen und niemanden auszugrenzen. Aber da, wo eine Option getroffen ist, da wird auch ausgegrenzt. Das ist sicher an manchen Stellen immer noch diskutierbar. Aber es werden ganz klar von der Option her Kriterien angelegt.

### **Stephanie Klein:**

Ich glaube, daß die Frage nach den Götzen nur richtig gestellt sein kann, wenn wir auf die Erfahrung schauen. Denn in der Erfahrung wirkt sich aus, ob es Gott oder ein Götze ist. Selbst die Rede vom christlichen Gott kann zum Götzen werden in der Erfahrung.

**Roman Siebenrock:**

Das Kriterium, das ich jetzt einführe, ist dazu da, eine Zielvorgabe zu geben. Und es stammt nicht aus Erfahrung, sondern aus der Reflexion dieses Jahrhunderts auf das Christentum. Ich nehme zwei Sätze, aus dem Evangelium und aus dem Alten Testament: "Gott will das Heil aller Menschen"; und zweitens: "Gott ist ein leidenschaftlicher Liebhaber des Lebens." Das kann ich aus meiner Erfahrung nicht herausholen. Und wenn Sie fragen würden, wo das Kriterium ist: Ich habe genügend Erfahrungen gemacht, wo religiöse, katholische, evangelische Sozialisierungen die Menschen so weit getrieben haben, daß sie nur noch diese Grundaussagen akzeptierten.

**Norbert Mette:**

Ich betrachte zunächst einmal von der Geschichte her die Praktische Theologie als ein "Verlegenheitsfach". Die übrige Theologie hat ihre Arbeit nicht mehr getan. Und da mußte dann die Praktische Theologie kommen, damit die Theologie endlich wieder geerdet werden konnte. Und wenn mittlerweile durch den Anschluß an die Praktische Theologie die systematischen, biblischen und anderen Theologien ihre Arbeit wieder gelernt haben, kann man wohl dankbar sein. Insofern liegt mir jetzt nicht daran, irgendwelche Aufgaben für die Praktische Theologie zu suchen. Aber eines muß man auch sehen: Ich denke, daß heute wirklich jede theologische Disziplin, jede theologische Reflexion, egal in welche Richtung sie zielt, gezwungen ist, in ihrem eigenen Bereich das zu betreiben, was wir die fundamentale Theologie nennen. Wir kommen nicht mehr darum herum, weil wir nicht an irgendeiner anderen Disziplin anknüpfen und von da aus — was von der Praktischen Theologie ja teilweise erwartet wird — deren Anwendung betreiben können. Wir müssen vielmehr in der Reflexion des jeweiligen Gegenstandes diesen auch nochmals fundamentaltheologisch reflektieren. Daraus ergibt sich eine Pluralität von Theologie, die möglicherweise gar nicht an den praktisch-theologischen Disziplinen festgemacht werden kann. Ich sehe das deutlich an der feministischen Theologie und an der Befreiungstheologie. Wo ist denn da noch die praktische Disziplin? Da wird doch deutlich, daß im Grunde genommen heute quer zu den klassischen Disziplinen gedacht und reflektiert werden muß. Darin sehe ich das Produktive.

Aber dennoch, denke ich, müssen wir auch uns eingestehen, daß nicht alle Erfahrungen reflektierbar sind, daß eine Sperrigkeit zwischen Erfahrung und Reflexion einfach da sein muß. Und ich warne auch aus dieser Perspektive wiederum vor den Omnipotenzphantasien der Theologie.

### III. Offene Diskussion

#### Rolf-Michael Schulze:

Ich möchte anknüpfen bei der Frage: Wer treibt und wie treiben wir Theologie? Mir scheint, daß wir Theologietreibenden die eigenen Erfahrungen zu wenig wichtig nehmen. Wir schauen mit einer ungeheuren Faszination auf das, was bei anderen Leuten passiert, auf uns fremde Milieus und sagen: Also da passiert was, da ist wirklich irgendetwas Besonderes los. Und das, was wir selbst auch an Erfahrungen haben, nehmen wir vielleicht wahr, aber wir schätzen es nicht genauso ein wie bei den anderen. Ich erachte es als wichtig für jede und jeden Theologietreibenden, vom Eigenen auszugehen, die eigene Erfahrung in den Blick zu nehmen und auch wertschätzen zu lernen. Ich kann nur bei anderen etwas schätzen, wenn ich es auch bei mir schätze. Und damit wären wir auch bei der Frage dieser anderen Erfahrungsweisen aus mir völlig unzugänglichen Bereichen. Meines Erachtens ist es wichtig, genauer darüber nachzudenken, wie die Person des Theologietreibenden die eigenen Erfahrungen reflektiert, wahrnimmt und dann in den Diskurs, in die Auseinandersetzung einbringt. Die Anforderung besteht also darin, redend zu hören, sich mit den eigenen Erfahrungen auch anderen auszusetzen und dadurch fähig zu werden, sich neuen Erfahrungen zu öffnen.

#### Walter Fürst:

Ich stimme dem ganz zu, was Sie gesagt haben. Praktisch erlebe ich es aber so, daß die eigene Erfahrung in dieser anstrengenden Reflexion immer mehr verschwindet und die Blässe des Gedankens Vorrang gewinnt. Und je mehr das passiert, um so angestrongter werde ich in meiner Wissenschaft, um so hektischer. Wir versuchen, das Eigengewicht des Lebens durch erhöhte Anstrengung zu ersetzen. Da kann eben die Begegnung mit anderen Erfahrungen mich auf meine eigenen Wurzeln zurückführen.

#### Martina Blasberg-Kuhnke:

Ich habe noch eine ganz kurze Anmerkung zum Streit um Praktische Theologie und Fundamentaltheologie: Sowohl Norbert Mette wie auch ich kommen aus Münster. Wir hatten dieses Problem eigentlich nicht, uns permanent abgrenzen zu wollen von einer praktischen Fundamentaltheologie. Trotzdem möchte ich jetzt noch gern aus der Perspektive als Praktische Theologin ein Element anfügen. Es gab da einmal den Streit zwischen Praktischer Theologie und Fundamentaltheologie um Narrativität und die narrative Grundstruktur des Glaubens, in dem Johann Baptist Metz sicher sehr verdienstvoll darauf

hingewiesen hat, daß die Grundstruktur unserer Tradition narrativ ist. Ein Kollege aus der Praktischen Theologie hat überspitzt und scharf, aber doch irgendwie etwas Richtiges treffend darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn ich weiß oder wiederentdeckt habe und systematisch begründen kann, daß Erzählen die angemessene Form des Theologietreibens in unserer Tradition ist, ich deshalb noch lange nicht erzählen kann. Genau das war – wie ich meine – der Punkt, an dem wir uns so schwer getan haben. Die Einsicht, die Sie [sc. R. Siebenrock] gestern sehr zurecht noch einmal von Ihrer Disziplin her zusammengefaßt haben, daß nämlich Erfahrung und biographische Buchstabierung des Glaubens elementar zu unserer Tradition gehören, bedeutet für sich allein genommen noch nicht, daß ich die Biographie eines einzelnen Menschen auch wirklich ernstgenommen habe. Der Unterschied also zwischen der Reflexion darüber, wie konstitutiv menschliche Erfahrungen sind, und den Erfahrungen selber ist ernstzunehmen.

Gestern tauchte beim Streit um die Konsequenzen in Richtung Kirchenstruktur der Gedanke auf: Wir brauchen synodale Formen des gerechten Diskurses, in dem unterschiedliche Erfahrungen ins Spiel kommen. Da sehe ich jedoch ein Problem: Wir und andere auch, die bestimmte Voraussetzungen mitbringen, tun uns da nicht schwer. Aber ganz viele, von denen gestern Nachmittag in den Gruppen die Rede war, etwa die AIDS-Kranken im Hospiz, können an einem solchen Diskurs nicht teilnehmen. Und das, glaube ich, ist der Unterschied zwischen unseren beiden Disziplinen, der Unterschied zwischen der Reflexion über die Bedeutung von Erfahrung und die Hereinnahme der Erfahrungen selbst in die Theologie. Deshalb bin ich leidenschaftlich eine Praktische Theologin, da ich mich ganz gerne in den "Niederungen" dieser ganz konkreten Erfahrungen aufhalte, obwohl ich nicht immer ganz genau weiß, wie ich das übereinkriege mit dem an sich richtigen Gedanken, daß die Biographie jedes Menschen, die Lebensgeschichte jedes Menschen auch wirklich seine oder ihre Gottesgeschichte ist.

### **Roman Siebenrock:**

Eine der für mich vielleicht faszinierendsten Erfahrungen meiner Studienzeit ist, daß in jener philosophischen Richtung der analytischen Philosophie, die massiv positivistisch und atheistisch angetreten ist, vor zwanzig Jahren der Gottesgedanke mit einer Massivität aufgetreten ist, daß heute auf den Kongressen der sprachanalytischen Philosophen Gott ein wesentliches Thema geworden ist. Es gibt offenbar eine Erfahrung des Menschen selber, und ich finde das ungeheuer faszinierend, weil sich der Gottesgedanke als das Großartigste erweist, was man denken kann, auch wenn ich nicht daran glaube.

**Werner Kallen:**

Mir ist noch nicht hinreichend klar geworden, wie verhindert werden kann, daß doch so was wie eine insgeheime Instrumentalisierung geschieht und zwar derart, daß sich die Theologie diese Erfahrungen abholt, sie abrufte und im Grunde genommen doch nicht die Personen meint, von denen sie glaubt, daß sie sie meint. Wie ist eigentlich zu verhindern, daß genau das passiert? Eine Antwort ist vermutlich zu suchen in der Überlegung: Wenn nicht eine Art von wirklicher, echter Beziehung besteht, und sei sie auch nur punktuell, dann passiert genau das. Die jüdische Schriftstellerin Gertrud Kolmar hat einmal als Leseanleitung für ihre Gedichte gesagt: "Der du dies liest, gib acht; Denn sieh, du blätterst einen Menschen um." Und ähnliches könnte analog gelten für den Umgang mit den Erfahrungen der sogenannten Bedeutungslosen. Das ist der eine Strang.

Der zweite Strang ist das, was Sie, Herr Siebenrock, gesagt haben: Mir wird hier zu leicht und zu vollmundig umgegangen mit dem Begriff Religion. Da ist doch schnell wieder alles religiös. Zweierlei müßte meines Erachtens beachtet werden: Das eine ist tatsächlich die Wertschätzung und auch Entdeckung oft namenloser und möglicherweise religiöser Erfahrungen in Einzelbiographien. Aber mit dem muß doch ein äußerst kritischer Umgang mit der gesellschaftlichen Bemächtigung von religiöser Symbolik und Sprache einhergehen. Als Beispiel nenne ich die Rede von der "gnadenvollen Einkaufszeit". Hier wird doch der Heiligsprechung des Konsums und des Warenabsatzes das Wort geredet. Und es ist eben kein Indiz für Reste einer Religiosität. Die Frage ist: Von welchem Gott sprechen wir eigentlich, und wozu dient die Rede von Gott? Es hat ja momentan auf dem Büchermarkt Hochkonjunktur, von den dunklen Gottesbildern und vom unheilen Gott zu sprechen. Das birgt insofern etwas Richtiges in sich, als dabei der Versuchung gewehrt werden kann, Gott zu mißbrauchen für ganz bestimmte Herrschaftsstrukturen. Ich möchte für mich aber daran festhalten, daß Gott nicht fügsam ist, daß Gott immer auch eine teure Zumutung bleibt und daß dies immer auch zum Ausdruck kommen soll.

**Norbert Mette:**

Hinsichtlich der Frage der Beziehungen hat Gustavo Gutiérrez sinngemäß einmal gesagt: Das Kriterium der Option für die Armen besteht darin, ob irgendwann einmal ein Armer oder Bedeutungsloser dich zum Freund oder zur Freundin hat. Das gilt in Bezug auf alle "Optionen für ...". Freundschaft kann ich mir nicht machen. Die wird mir zugesprochen. Ich denke, da wo Freundschaft beginnt, ist auch eine andere Beziehungsebene da. Da kann ich schlicht und einfach nicht

mehr die Erfahrung des anderen ausbeuten wollen, sondern da hat sie für mich auch in ihrer Authentizität noch einmal stehen zu bleiben. Es wäre ja wirklich die gewaltigste Bewegung in der Geschichte, wenn Gutiérrez recht hätte: Die Armen sind in die Geschichte eingebrochen. Das ist das markante Datum dieses Jahrhunderts oder der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Denn nur sie können letztlich authentisch für sich sprechen. Und ich merke sehr wohl diese Gefahr, mit den Erfahrungen der Menschen wie mit Bruchsteinen für die Theologie umzugehen.

### **Karl-Heinz Ladenhauf:**

Was mich in letzter Zeit mehr und mehr beschäftigt sind diese vielfältigsten Phänomene der Funktionalisierung von Religion und damit von Menschen. Und was mich gleichzeitig innerlich herausfordert, gerade als Pastoralpsychologen, ist der Eindruck, daß wir eine schwierige Gratwanderung zu gehen haben, wenn wir angesichts dieser vielen Vorstellungen von einer heilenden Wirkung des Glaubens, und was es da sonst noch gibt, zu einer eigenen Position kommen sollten. Da steckt eine wichtige Anfrage dahinter, ob wir nicht in gleicher Weise, ohne daß wir es merken, zu dieser Funktionalisierung von Religion, Gott und Mensch beitragen, wie sie gesamtgesellschaftlich in einem erschreckenden Maße passiert.

### **Stephanie Klein:**

Ich denke, es ist notwendig, Erfahrungen auch zu verobjektivieren. Wenn ich selbst meine Lebensgeschichte reflektiere, verobjektiviere ich mich selbst und lege sie vor mich hin und reflektiere darüber. So ist im gegenseitigen Umgang immer ein Stück notwendiger Verobjektivierung dabei. Das ist nicht schlimm, insofern der Prozeß reflektiert wird: In welcher Form verobjektivieren wir uns gegenseitig? Ist das herrschaftsförmig oder ist das ein Prozeß, um zu Erkenntnissen zu kommen, die befreiend sind?

### **Walter Fürst:**

Ich halte die wissenschaftliche Objektivation für sehr wichtig. Die Frage, ob das eine Enteignung von Erfahrung anderer ist, hängt davon ab, ob ich auch dann noch, wenn ich verobjektiviert habe, mit anderen Erfahrungen und den Personen, deren Erfahrungen ich mir zu eigen gemacht habe, im Dialog bleibe. Deswegen plädiere ich für eine Pluralität von Ansätzen praktischer Theologie, die nicht durch die wissenschaftliche Praktische Theologie aufgehoben und überflüssig gemacht werden.

**Markus Lehner:**

Wenn die Erfahrung derart im Zentrum steht, so ist dies durchaus ambivalent. Das Entscheidende an der Praktischen Theologie ist das Herstellen einer theologisch reflektierten Brücke von der Wahrnehmung der Wirklichkeit zum Handeln. Für mich ist die Absetzbewegung von einer Praktischen Theologie als Anwendungswissenschaft auch wichtig. Aber führt es nicht in den anderen Straßengraben, wenn wir das Handeln völlig ausblenden, uns nur noch darauf konzentrieren, Wirklichkeit wahrzunehmen? Wenn wir überhaupt nicht mehr nachdenken, was wir dann damit tun?

**Walter Krieger:**

Zwei Gedanken beschäftigen mich im Laufe dieser Tagung: Der eine betrifft den Umgang mit Biographie. Biographien sind alle unterschiedlich und sie sind auch nochmals zu unterscheiden von den Personen, die sie verfassen. Im Leben eines Menschen gibt es nicht nur Kontinuität, sondern auch Brüche, nach denen die jeweilige Person ihr Leben aus einer anderen Perspektive sieht und beurteilt – und die eigene Biographie nochmals ganz anders erzählen würde.

Ein anderer Gedanke geht in Richtung "Kriterien". Die Erfahrung Gottes ist einerseits eine sehr persönliche Erfahrung. Sie sollte so genommen werden, wie sie von der Person, die diese Erfahrung gemacht hat, gemeint ist. Andererseits ist eine Erfahrung Gottes keine Privaterfahrung, sondern hat Auswirkungen. Das heißt: Durch die Person, die eine Erfahrung macht, wirkt sich etwas auf die Umwelt und Mitwelt aus. Kann nicht der Gedanke, daß jede Erfahrung Früchte zeigt, der Gedanke also des Frucht-Bringens eine Art von Kriterium sein, um zu überlegen: Ist es eine echte Erfahrung oder ist es vielleicht doch eine Götzenerfahrung, eine Erfahrung des Aberglaubens?

**Veronika Prüller-Jagenteufel:**

Mich beschäftigt im Zusammenhang mit der Öffentlichkeit und Privatheit die Frage nach dem Zueinander unserer heutigen Erfahrungen zur Tradition. Ist die Tradition, die Bibel nicht so etwas wie veröffentlichte Erfahrung? Wo geschieht das auch heute noch, daß Gotteserfahrungen, gerade christlich gedeutete Gotteserfahrungen veröffentlicht werden in einer Form, die auch theologisch ist? Für mich ist eine der Konsequenzen aus der Rede von Erfahrung, daß wir in unserer Theologie zusehen, wie wir Räume schaffen, in denen eine Begegnung sowohl von veröffentlichten Erfahrungen als auch von ganz persönlichen Erfahrungen als auch von Wahrnehmungen politischer Realität stattfinden kann, in denen diese drei Elemente so zusammenkommen können, daß daraus politisches Handeln wird, in denen der Ruf aus dem Evangelium, der Anruf Gottes für mich Bedeutung hat.

Denn wenn wir von Optionen reden, dann reden wir auch davon, was wir verändern wollen an unserer Gesellschaft.

### **Hermann Stenger:**

Was mich bewegt auf diese Tagung hin ist meine dezidierte Intoleranz. Ich bin intolerant. Und ich muß es sein. Wenn von Optionen die Rede ist, von Parteilichkeit, von Kriterien, dann habe ich notwendigerweise eine Toleranzgrenze. Ich bin intolerant z.B. gegenüber dem Engelwerk, gegenüber einer "Sekte" innerhalb der Kirche; da plädiere ich für Ausgrenzung, damit die Konturen klar sind, sonst kennt man sich nicht aus. Wenn wir sektoide Gebilde innerhalb der Kirche dulden, machen wir uns selber kaputt. Wenn es zutrifft: "Gott ist ein Freund des Lebens", oder wie ich sage: "Die primäre Berufung ist die Ermächtigung zum Leben", dann bin ich dort intolerant, wo dieses Kriterium nicht beachtet wird. Deshalb braucht es für mich eine Toleranzgrenze, wenn solche Phänomene auftauchen, die man gewöhnlich pathologisch nennt, also z.B. eine Totalidentifikation mit Christus. Wenn ich solche Phänomene verteidige, wird das gefährlich für die Umgebung, denn hochgradig ideologische Persönlichkeiten sind gefährlich.

### **Doris Nauer:**

Wie gehen Sie mit Erfahrungen von Menschen um, die sich beispielsweise im Engelwerk oder in charismatischen Gruppen engagieren? Oft berichten diese Menschen ja von besonders starken bzw. extremen Erlebnissen und Erfahrungen? Können Sie diese als gleichwertige (Gottes-)Erfahrungen gelten lassen?

### **Hermann Stenger:**

Wenn sie als persönliche Erfahrungen für sich stehen, dann ja. Aber der gewalttätige Impuls, der von ihnen ausgeht, ist das Gefährliche. Jede falsche Identifikation mit Christus hat ungeheure Macht in der Kirche hervorgerufen. "In persona Christi" – wenn das pathologisiert und paranoid ausgedeutet wird, dann möchte ich wissen, was passiert! Viel gefährliche Machtausübung ist aus einer sekundären Rationalisierung gekommen, die da heißt: "Ich in persona Christi habe das Recht ..."

### **Stefan Knobloch:**

Wir müssen darauf achten, daß sich die Diskussion nicht in ein ganz anderes Thema verschiebt, auch wenn es eine spannende Frage wäre.

**Norbert Mette:**

Ich finde es schon wichtig, daß wir auch auf solche Fragen eingehen. Die Frage: "Können wir da schematisieren? Ist es berechtigt, einige Erfahrungen als pathologisch oder als gefährlich zu deklarieren?" hat ja zu tun mit dem Umgang mit Erfahrungen und mit der Qualität von Erfahrungen.

Zwei Punkte gehören dazu: Es gibt ja eine neue Epoche der Praktischen Theologie, die durch die Bewegung des "Pastoral Counseling" eingeleitet worden ist. Das war der Punkt, an dem Theologen darangegangen sind, sich wirklich menschlichen Extremerfahrungen zu stellen, und auf einmal bemerkt haben, daß alles, was sie in der Theologie gelernt haben, in ihrer Situation nicht mehr weiterhilft. Es ist wichtig für unsere Art, Theologie zu treiben, bereit zu sein, sich ständig solchen Extremerfahrungen auszusetzen, wo die theologische Rede ganz neu wieder gelernt werden muß, also so etwas wie Offenbarung passieren kann.

Der zweite Punkt: Ich stimme in der Wissenschaftstheorie nicht mit Feyerabend überein. Mir gefällt der Spruch "anything goes" nicht, weil ich Situationen kenne, wo er zynisch wird. In einer Situation extremster Armut kann ich nicht mehr sagen: "anything goes". Da ist meine Parteilichkeit gefragt. Ich weiß, daß das Feyerabend nicht unbedingt so gemeint hat, sondern daß es ein kritisches Korrektiv gegenüber einer ganz bestimmten Form von Wissenschaftstheorie war. Aber zum "anything goes" müßte man den anderen Satz ergänzen: "everyone goes", d.h. den Anspruch, jeden, wirklich jeden und jede zu akzeptieren. Hartmut v. Hentig hat ja in einem programmatischen Spruch die Frage beantwortet: Was ist Bildung? Er sagt: Es geht darum, Menschen zu stärken und Sachen zu klären. Und wenn wir die eine Seite davon aufgeben wollten, die Sachen zu klären, dann kann man unser Geschäft einpacken.

**Ottmar Fuchs:**

Gerade wir in unserer Religion und auch in unserer Kirche haben so sehr den Toleranzbegriff unter den Tisch fallen lassen, daß es wirklich Millionen von Menschen das Leben gekostet hat. Gerade deshalb muß ich nochmals eine Stufe tiefer gehen: Jesus hat genau die nicht geduldet, die nicht alle geduldet haben. Diese unbedingte Anerkennung ist eine Toleranz *inhaltlicher* Art, eine Pluralitätsfähigkeit, die Anderen die gleiche Lebensberechtigung zugesteht. Jesus hat gekämpft gegen diejenigen, die Andere ausgeschlossen haben.

Ein zweiter Gedanke zu den Kriterien: In Bezug auf das Verhältnis zwischen Theorie und Erfahrung will ich davor warnen, das Wort "theoretisch" mit einem größeren Interventionsrecht in Bezug auf die

Kriteriologie aufzuladen als die Erfahrung. Reflexion geschieht auch in der Erfahrung und Kriterien werden auch in der Erfahrung entdeckt.

### **Hanspeter Heinz:**

Ich möchte anknüpfen an die Provokation von Herrn Siebenrock. Mir scheint der Kongreß eine wichtige Übung zu sein, um an die Wurzeln und die Quellen unseres Theologietreibens in der Praktischen Theologie zu kommen. Praktische Theologie zu treiben bedeutet zu fragen: Wie wollen wir Lebensprozesse und Lebensräume gestalten — wie einen solchen Kongreß oder eine Gemeinde oder eine Liturgie oder ein Krankenhaus —, damit da Erfahrung Gottes zum Zuge kommt, sich entfalten kann? Wie sieht das aus? Wie wird sich das auswirken auf das Handeln der Kirche in verschiedenen Subjekten? Insofern habe ich Ihre [sc. R. Siebenrock] Wortmeldung verstanden als die Provokation dazu, mein eigenes Geschäft als Pastoraltheologe nun wirklich ernstzunehmen.

### **Christel Voß-Goldstein:**

Mir geht es um die Frage: Sind wir nicht in der Gefahr, vorschnell die Erfahrungen zu vereinnahmen? Es gibt bei mir zunehmend ein un-gutes Gefühl, weil ich den Eindruck habe, es geschieht genau das Gegenteil: Es erzählen sich Menschen heiser von ihren Erfahrungen und es ändert sich nichts. Ich möchte das an einem praktischen Beispiel festmachen, nämlich der Praktischen Theologie. Wir haben gestern abend festgestellt als Frauen: Wir reden seit 15 Jahren davon, daß männliche Gottesbilder uns unsichtbar machen und ausschließen, und wir haben das Gefühl, daß dieses Erzählen unserer Erfahrungen in gar keiner Weise irgendwas bewirkt, sondern daß eine Un-sensibilität für diese Leidenserfahrungen bleibt, die einen Gottesdienst wie gestern abend zustandebringt, in dem wir Frauen uns gefragt haben: Gibt es uns denn nicht? Leider sind wir alle wieder in die Falle der Individualisierung getappt und haben alle für uns gesagt: "Oh Gott, es geht mir leider nur alleine so." Es besteht nicht nur die Frage, ob ich jemanden vereinnahme. Vielmehr besteht auch die Frage, wie das, was an Erfahrungen von Menschen vermittelt wird, auch eine Anfrage an mich ist, mich zu verändern und darauf einzulassen.

### **Fritz Köster:**

Ich habe den Eindruck, daß wir oft sehr theoretisch und sehr akademisch über doch sehr konkrete Probleme, die unsere Leute draußen haben, reden. Es ist eine tolle Geschichte gewesen, daß wir einmal unsere eigenen Erfahrungen ausgetauscht haben. Aber ich habe mir immer die Frage gestellt: Sind wir eigentlich als Pastoraltheologen sensibel für die Erfahrungen der Leute in unseren Gemeinden?

Wir als Pastoraltheologen — so denke ich — müssen zwei Dinge tun. Erstens: den Menschen zur Personwerdung verhelfen. Ich glaube, das ist etwas, das mit Lebenskrisen, mit Brüchen, mit der Verbalisierung eigener Lebensgeschichten und Erfahrungen zu tun hat. Ich frage mich als Pastoraltheologe: Wie können wir als Kirche den Leuten helfen, sich selber zu artikulieren, sich selber zur Sprache zu bringen? Der zweite Punkt ist: Wie gelingt es eigentlich uns, in diesen so werdenden Personen Beziehungen zu anderen Menschen aufzubauen, also Gemeinschaften zu schaffen? Bei einer Tagung sagte mir ein Lehrer: Es gibt in unseren Schulen Leute, die haben einen außerordentlich intensiven Vertrauenskontakt zu ihren Schülern; und das sind aber nicht die Religionslehrer; diese Lehrkräfte kommen mit ihren Schülern oft auf religiöse Dinge in irgendeiner Form zu sprechen. Das hat etwas mit Beziehungen zu tun zwischen Lehrern und Schülern. Wie können auch wir als Kirche lebbar machen, was hier an Gutem z.B. zwischen Lehrern und Schülern passiert? Wie kann man das sakramental feiern? Und meine Frage an die Pastoraltheologie läuft darauf hinaus: Wie weit sind wir eigentlich befähigt, diese Erfahrungen der Leute aufzugreifen, zu begreifen, anstatt sie gleich zu instrumentalisieren und in unseren eigenen kirchlichen Betrieb hineinzuholen? Sind wir fähig, sie kritisch zu begleiten, an bestimmten Kriterien auszurichten, auch zu ermutigen?

### **Veronika Prüller-Jagenteufel:**

Wenn es um die Wahrnehmung von Wirklichkeit und Erfahrungen usw. geht, dann möchte ich auch Erfahrungen, die in bestimmten Bereichen schon gemacht worden sind, austauschen, also Erfahrungen damit, Riten und Rituale zu entwickeln, gemeinsam zu feiern, neue Gottesbilder und sprachliche Symbole einzubringen. Da gibt es Erfahrungen, die nicht zum ersten Mal gemacht werden, Erfahrungen, daß Frauen sich auf den Weg gemacht haben, diesen Prozeß ernstzunehmen, zu reflektieren, von da her kommend zu feiern und neue Formen zu entwickeln. Manchmal habe ich das Gefühl, wir versuchen immer wieder, das Rad neu zu erfinden. Aus der Frauenbewegung gibt es sehr viele Erfahrungen, nicht nur die persönlichen Gotteserfahrungen, sondern auch Erfahrungen, die Gotteserfahrungen in diesem Prozeß umzusetzen. Diese Erfahrungen ernstzunehmen, wenn wir Kirche bilden und Theologie treiben wollen, das würde ich mir wünschen. Wir sind immer noch die akademisch abgehobene Theologie, die das, was an der Basis, bei den Zielgruppen praktisch passiert, noch immer nicht wirklich genug wahrgenommen hat. Wir sind jetzt dabei, den Schritt zu machen, der dort schon vor 15, 20 Jahren gemacht wurde.

**Walter Fürst:**

Ich wehre mich gegen die Trennung: hier Erfahrung, dort Handlung. Das wäre ein Mißverständnis dieses Kongresses. Es geht darum, daß wir das Handeln in der Kirche so mitgestalten, daß es eine bestimmte Erfahrungsqualität bekommt, daß nicht Desymbolisierung, nicht zwingende Oberflächlichkeit, nicht Wahrheit an sich, sondern solche Erfahrung möglich wird, die Menschen freisetzt, leben läßt, kreativ sein läßt, aufatmen läßt. Darum geht es. Und deswegen diese Beschäftigung mit der Erfahrung, weil die pure Handlung tödlich sein kann.

**Norbert Mette:**

Ich frage mich: Hat sich denn wirklich noch nichts verändert? Haben wir überhaupt nicht wahrgenommen, daß es seit zwanzig Jahren Frauengruppen und feministische Theologie gibt? Sind wir denn so verbohrt? Ich denke, wenn wir – was wir ja hier versuchen – Erfahrungen ernstnehmen, dann verändert sich doch etwas. Da bilden sich doch Kreise, in denen auf einmal Gottesgeschichten erzählt werden. Ich kann von einer konkreten Begebenheit erzählen, die ich in einem Blockseminar über Spiritualität erlebte. Da hat sich auf einmal eine Dynamik ergeben, als die Rede von Gott ins Spiel kam, daß wirklich Befreiungsarbeit passierte. Die Leute sind aus dem Seminar anders herausgegangen, als sie hineingegangen sind. Und ich habe die Hoffnung und die Erwartung, daß das, was da verspürt worden ist, Kreise zieht. Wir müssen den Mut haben, solche Prozesse in Gang zu bringen. Das wäre für mich die Handlungskomponente.

**Doris Nauer:**

Ich möchte noch etwas über meine Erfahrungen mit dem Gottesdienst berichten: Der Gottesdienst, der sehr intensive Vorbereitungsarbeit erahnen ließ, hat mich persönlich sehr enttäuscht und auch etwas verletzt. Der Versuch, mit Symbolen zu arbeiten, ist sicherlich sinnvoll. In diesem konkreten Fall jedoch verstärkte sich bei mir das Gefühl, daß die Symbolsprache nicht ausreichte. Konkret hätte das passieren können, was Herr Mette gerade als Ideal des Umgangs miteinander entworfen hat. Auch wir hier hätten im Gottesdienst einen Raum schaffen können, in dem wir uns in einem dynamischen Prozeß unsere Erfahrungen mitteilen. Dann hätten wir auch auf praktischer Ebene unsere theologischen Behauptungen während der Kongreßzeit wenigstens ein Stück weit einholen können!

**Bernd Wacker:**

Ich möchte mir noch einmal Klarheit verschaffen, wovon eigentlich die Rede ist, wenn von "Erfahrung" gesprochen wird. Ich habe auf diesem Kongreß ganz stark den Eindruck, daß sozusagen nur ein einziger

Aggregatzustand von Erfahrung vorkommt, und das ist die Erzählung. Erfahrung hat scheinbar von vornherein immer Erzählform. Und alles, was nicht diese Form hat, kommt nicht in Betracht, Lieferant von Erfahrung zu sein.

Davor möchte ich doch dringend warnen. Denn ich glaube, daß man sich dadurch wichtiger Erfahrungsquellen beraubt. Ich betrachte es als einen Rationalitätsgewinn, daß es — gleichsam als notwendige Folge der Endlichkeit — Formen gibt der Verständigung und Weltbewältigung, die nicht erzählen. Müßten alle Geschichten immer wieder neu erzählt werden, wären nicht bestimmte Erfahrungen auch schon gemacht worden, und könnte man sich nicht darauf verlassen, daß sie — bei aller Problematik und Kontrollbedürftigkeit — in einer brauchbaren Form vorliegen, was wäre dann unsere Wissenschaft? Gäbe es all das nicht, dann könnten wir in der Tat mit unserer Wissenschaft nichts anfangen. Insofern möchte ich ein Plädoyer dafür geben, auch die Theorie als Quelle zu sehen, diese genauer anzuschauen und zu dechiffrieren auf das hin, was in ihr möglicherweise an Erfahrung bereits enthalten ist, und erst dann zu beschreiben, was ihr an Erfahrung fehlt. Das Problem ist nicht, daß eine Argumentation oder ein Gedankengebäude Theorieform hat. Die Frage ist vielmehr: Was ist in der Theorie ausgelassen, was kommt in ihr nicht zur Sprache? Kurz gesagt: Ich plädiere dafür, Erfahrung nicht auf den Aggregatzustand von face-to-face-Erzählungen zu reduzieren.

### **Markus Heil:**

Wenn wir von Erfahrung ausgehen, müssen wir am Schluß zu persönlichen Kriterien und nicht zu objektiven Kriterien kommen. Mich hatte während der Tagung immer wieder der Wunsch irritiert, auf objektive Kriterien zu kommen, da dabei Optionen von anderen auch auf mich projiziert werden. So habe ich den Eindruck, daß beim Treffen einer — wie ich erleben muß — ökonomisch verengten Option für die Armen mir nicht gestattet ist zu sagen: Ich habe die nicht; ich habe eine Option für eine Befreiung, die alle Menschen angeht, bei der ich kein formales ökonomisches Kriterium anlege, sondern vielleicht ein psychologisches Kriterium von Krankheit und Heilung oder von Einengung und Befreiung.

### **Norbert Mette:**

Giancarlo Collet, Missionswissenschaftler in Münster, hat gerade mit Blick auf die Option für die Armen vier Kriterien formuliert, die ich für sehr wichtig halte, und die bei der Verwendung des Optionsbegriffs im Hinterkopf zu behalten sind, damit wir aus diesem Begriff nicht einen x-beliebigen Begriff machen. Das erste Kriterium, das Collet anführt, ist die theologische Frage: Welche Option hat Gott getroffen, so wie

es in der biblischen Tradition für uns erkennbar wird? Wir treffen die Option für die Armen — mit "Armen" meint er nicht einfach die ökonomisch Armen, sondern gebraucht "Armut" als kulturellen Begriff — nicht als sozialwissenschaftliche Option, sondern legen damit Zeugnis ab davon, daß Gott als Liebhaber derer, die damals und heute am Rande stehen, diese grundlegende Erwählung getroffen hat.

Das zweite Kriterium ist ein politisches, analytisches. Es besagt, daß wir bei unseren Optionen nicht nur unsere Wünsche austauschen, sondern eine knallharte Analyse der Gesellschaft mit allen Mitteln der Wissenschaften betreiben müssen.

Das dritte Kriterium ist das der Parteilichkeit. Es ist ein Unterschied, ob ich die Gesellschaft aus der Perspektive der Bedeutungslosen oder aus der Perspektive der Privilegierten wahrnehme. Die Option für die Armen verlangt ersteres.

Das vierte Kriterium schließlich ist die Partizipation. Das Wort "Option für ..." ist unglücklich. Es müßte eigentlich heißen: "Option mit ...", um auszudrücken, daß es nicht um paternalistisches Handeln für die Betroffenen, sondern um partnerschaftliches Handeln mit ihnen geht.

#### IV. Schlußplädoyers

##### **Walter Fürst:**

Ihre Warnung, Herr Siebenrock, bezüglich der Praktischen Theologie als Universalwissenschaft sollten wir ernstnehmen. Freilich können wir auch Verbündete sein bei dem Bemühen, die historisch-kritische Methode in der Theologie — so wichtig diese Methode ist — mindestens um den weiteren Schritt zu ergänzen, daß eine praxis-kritische oder erfahrungsbezogene Methodologie in der Theologie insgesamt ihr Heimatrecht und ihre Bedeutung gewinnt. Da gibt es so viel zu tun, daß wir — Fundamentaltheologie und Praktische Theologie — uns nicht gegenseitig das Wasser abzugraben brauchen.

Was Herr Wacker gesagt hat, daß nicht nur die erzählte Erfahrung wichtig ist, hat mich sehr beeindruckt. Es veranlaßt mich zu folgendem Gedanken: Die Tradition wurde in der Neuzeit zur Gegeninstanz der Erfahrung gemacht. Wir in der Praktischen Theologie sehen da umgekehrt auch eine Aufgabe darin, das Erfahrungspotential der Tradition wieder freizusetzen und sich dagegen zu wehren, daß die Tradition benutzt wird als Schlagstock gegen die subjektiven Erfahrungen.

##### **Norbert Mette:**

Eine abschließende Stellungnahme zum Kongreß könnte das Motto haben: Der Trend zur Individualisierung hat auch die Praktische

Theologie eingeholt. Die Tatsache, daß wir uns in dieser Weise mit Biographien und mit einer subjektorientierten Praktischen Theologie beschäftigen, ist natürlich ein Reflex auf den gesellschaftlichen Vorgang der Modernisierung und Individualisierung. Wenn wir darüber nachdenken, ist natürlich das Doppelgesicht der Individualisierung im Blick zu behalten. Sie ermöglicht bisher unbekannte Freiheit, und sie schränkt gleichzeitig erheblich ein. Für diese Vorgänge sensibel zu bleiben und sie wahrzunehmen, ist eine Aufgabe, die uns als Praktische Theologie spätestens von heute an gestellt ist.

Eine andere Frage lautet für mich: Wie kommt das Moment der Solidarität, der kommunikativen Praxis oder dessen, was wir in der theologischen Tradition *Koinonia* nennen, im Trend der Individualisierung und Privatisierung zur Geltung? Ich bin bezüglich dieser Fragen mit sehr vielen protestantischen Theologen im Gespräch und spüre bei mir ein Unbehagen aufkommen, die Protestanten könnten den Prozeß der Individualisierung in der Tradition Schleiermachers sehr affirmativ bestätigen. Hier kommt dem Katholik doch noch die andere Akzentuierung "Kirche als Gemeinschaft" ein Stück näher, und ich hoffe auch, daß wir den Blick dafür nicht verlieren, daß der Vollzug christlichen Glaubens eben kein Privatakt ist, sondern eine geteilte Praxis, eine kommunikative Praxis.

#### **Veronika Prüller-Jagenteufel:**

Es genügt mir einfach nicht, Erfahrungen nur mit anderen auszutauschen und stehen zu lassen. Für mich gibt es bei aller Gefahr der Vereinnahmung ein Drängen, mit anderen nach einer christlichen Deutung solcher Erfahrungen zu suchen. Vor kurzem habe ich in einer Frauengruppe gemerkt, daß ich auch kribbelig werde, wenn von einem allzu offenen Du im Göttlichen gesprochen wird. Ich möchte da wirklich gern erkunden, wo unsere christliche Deutung bei solchem Reden zu suchen ist. Wenn ich darüber nachdenke, warum mir das so wichtig ist, dann hat das viel damit zu tun, daß ich nicht verzichten möchte auf das Element von Austausch, von Gemeinsam-in-dieser-Geschichte-unterwegs-Sein. Es ergibt sich notwendig angesichts des Gottesbegriffs oder der Gottesumschreibung aus unserer Tradition, wonach wir einen Gott der Geschichte haben, der Hoffnung heute, aber auch für die Vergangenheit ermöglicht, eine Hoffnung, in der wir uns der Opfer wie der Täter erinnern. Es geht mir darum, Räume zu entwickeln, in denen wir uns über gemeinsame Wege auch verständigen können und nicht dabei stehen bleiben, nur zu erzählen.

#### **Doris Nauer:**

Zum Schluß möchte ich noch etwas Persönliches zu diesem Kongreß sagen: Ich bin mit der Erwartung und Hoffnung hierhergekommen, auf

einer persönlichen Ebene Gotteserfahrungen nachzuspüren und gleichzeitig mit KollegInnen auch von mir persönlich abstrahiert über diese "Spuren Gottes" wissenschaftlich nachzudenken. Die Vorgaben durch die Kongreßleitung haben dabei m.E. sehr geholfen, die Gratwanderung zwischen beiden Bereichen positiv zu erleben. Der Austausch über "eigene Gotteserfahrungen" hat mir dabei einerseits gut getan, weil der gewährte Einblick in persönliche Erfahrungshintergründe von Theologen (in meinem Arbeitskreis waren außer mir nur Männer, überwiegend Priester) die Begrenztheiten meiner eigenen Erfahrungs- und Denkweisen erneut deutlich gemacht hat. Andererseits haben mich die Berichte persönlicher Gottesspuren / Gotteserfahrungen jedoch auch relativ verunsichert und erschreckt, da in meiner Biographie derartige Erfahrungen höchstens sehr versteckt zu erahnen waren. Die dadurch empfundene Distanz zu den Kollegen ließ in mir öfters die Frage aufkommen, ob ich in meinem suchenden und oft auch zweifelnden Status in einem Kreis der "Gotteserfahrenen" überhaupt noch richtig am Platz bin.

### **Roman Siebenrock:**

Wenn ich Theologie treibe, bin ich selbstverständlich gehalten zu reden von den Aufgaben, vor denen ich in meinem Leben stehe, von der Familie, vom Anspruch einer akademischen Theologie, in der man kaum die Literatur verfolgen kann, die man eigentlich lesen müßte, von den Aufgaben, die man an der Fakultät hat und denen man sich nicht entziehen will, und von vielen Kollegen und Kolleginnen, die behende losmarschieren und die dann einem immer als Beispiel, wie man eigentlich arbeiten müßte, vorgehalten werden. Da lese ich dann mit großer Beruhigung und Dankbarkeit in der Einleitung zum "Grundkurs des Glaubens" von Karl Rahner die Stelle, an der er von Dilettantismus spricht. Ich arbeite jeden Tag neben ihm und sehe: Der Mann schreibt in dieser Zeit wie wahnsinnig und nennt sich Dilettant. Dann frage ich mich: Was bin ich eigentlich? Soll ich mein Geschäft hinwerfen und lassen? Ich habe mich auch nie in die akademische Theologie hineinmanövriert, ich bin hineingefallen. Ich wollte eigentlich erst etwas ganz anderes machen. Und dann hat mich Pater Kern ins Rahner-Archiv geholt. Und komischerweise bin ich jetzt Universitätsassistent geworden, weil Österreich in die EU gekommen ist. Ich bin hineinverwoben, vernetzt worden in meine Lebensgeschichte, die ganz anders begonnen hat. Diese Vernetzung bewirkt, daß ich den Freunden, die ich habe, den vielen Freunden treu bleiben möchte. So fühle ich mich hier ein Stück weit als Stellvertreter für die, die sich nicht so recht zu Wort melden können. Und diese Vernetzung, in die ich hineingeworfen bin, ist zufällig, wenngleich ich manches auch gesucht habe, nämlich Erfahrungen, denen ich aus meiner eigenen Le-

bensgeschichte nicht begegnet bin. Also insofern ist natürlich "meine Theologie" zufällig, und das halte ich für legitim. Das mute ich der akademischen und der anderen Öffentlichkeit zu. Sie sollen darüber ein Urteil fällen.

Als zweiten Punkt möchte ich noch folgendes einbringen: Wir haben viel davon gesprochen, daß man vorsichtig von Gott reden müsse. Ich habe in meiner Begegnung mit der Synagoge in München gelernt: Wenn das Wort nicht ausgesprochen wird, gibt es einen Riß. Irgendwo muß es Ausdruck und Formen geben, wo wir ohne Skrupel die Freude des Glaubens teilen dürfen. Sonst — so meine ich — ist es keine Liebesgeschichte mehr. Jede Liebesgeschichte ist auch sentimental. Jeder schnitzt sein Herz in den Baum und fragt sich nach zwanzig Jahren, wie verliebt man einmal war. Aber es gehört zu dieser Geschichte. Zu dieser "Sentimentalität des Glaubens" möchte ich stehen.

### **Stephanie Klein:**

Ich möchte nur kurz auf zwei Fragmente der Diskussion eingehen. Eines ist die Frage nach den Kriterien im Umgang mit Erfahrungen. Und da sind wir meines Erachtens wiederum auf die Erfahrungen verwiesen. So besteht für mich ein Kriterium in der Frage: Wird hier jemand beherrscht oder nicht beherrscht? Erzeugt es Leiden, wie wir miteinander umgehen? Ob aber jemand beherrscht wird und ob Leiden erzeugt wird, kann ich nicht allein klären, sondern da muß ich auf andere hören, ob sie leiden oder beherrscht werden.

Eine andere Frage wäre das, was Christel Voß-Goldstein vorhin gesagt hat: Verändern mich die Erfahrungen, die mir erzählt werden? Laß ich mich durch die Erfahrungen in Frage stellen? Diese Frage halte ich für die theologische Reflexion für grundlegend.

Ulrich Schwab<sup>1</sup>

## Amtshandlungen und Familienreligiosität

### I. Der Bezugspunkt der Kasualpraxis

Wem gehört eigentlich eine Taufe? Die Frage mag auf den ersten Blick seltsam formuliert erscheinen, wenn man allerdings an die eigenen Erfahrungen im und mit dem Pfarramt denkt, dann ist sie unter Umständen so weit hergeholt, nun doch nicht. Ich möchte das zunächst an einem Fallbeispiel verdeutlichen:

Eine Krankenhauspfarrerin betreute eine alleinstehende schwangere Frau in der Klinik. Diese war ewigeliert worden, weil die Wehen viel zu früh eingesetzt hatten. Hinzu kam, daß sie sich nicht sicher war, ob sie das Kind wirklich behalten will. In mehreren intensiven Gesprächen mit der Pfarrerin kam es zur Entscheidung, daß dies ihr Kind ist, das sie auch behalten möchte.

### B. "Amtshandlungen"

Es wurde dann zwar eine Frühgeburt, aber es ging doch alles gut und einige Wochen nach der Geburt gelang es, das Kind zu Hause bei der Mutter zu versorgen. Die Pfarrerin sollte die Taufe durchführen. Sie soll die Taufe durchsetzen, wenn die Mutter es will. Die Pfarrerin hat sich mit ihren Kollegen aus der Heimatkirche an dem Ort an, Der war gar nicht begeistert vom Wunsch der Mutter. Er war noch nicht sehr lange in der Gemeinde und hatte mit seinem Kirchenvorstand ein großangelegtes Gemeindeaufbauprogramm entwickelt, welches eben auch die Betreuung junger Familien als wichtigen Baustein darin vorsah. Kurzum, die Taufe sollte seines Erachtens von dem gehalten werden, der dafür von Amts wegen zuständig war: also von ihm selbst.

Der Mutter war ein solches Amtsbegahren aber nicht einsehlich zu machen. Sie bestand auf der Taufe durch die Pfarrerin, zu der sie eine besondere Vertrauensbeziehung aufgebaut hatte und konnte dies – resolut wie sie war – schließlich auch im Gespräch mit dem Ortspfarrer durchsetzen. Zurück blieb in diesem Fall ein leidlich verstimmter Pfarrer, der sich über die Willkür seiner Kollegen ärgerte, die damit seinen sowieso schon schwierigen Dienst vor Ort nur noch schwerer mache.

Trotzdem: man ist versucht zu sagen, alles gut gegangen – sofern man bereit ist, Kasualien primär eben nicht als missionarische oder

<sup>1</sup> Leicht überarbeitete Fassung meines Vortrags auf der Tagung der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, am 3. Oktober



Ulrich Schwab<sup>1</sup>

## Amtshandlungen und Familienreligiosität

### I. Der Bezugspunkt der Kasualpraxis

Wem gehört eigentlich eine Taufe? Die Frage mag auf den ersten Blick seltsam formuliert erscheinen, wenn man allerdings an die eigenen Erfahrungen im und mit dem Pfarramt denkt, dann ist sie unter Umständen so weit hergeholt nun doch nicht. Ich möchte das zunächst an einem Fallbeispiel verdeutlichen:

Eine Krankenhauspfarrerin betreute eine alleinstehende schwangere Frau in der Klinik. Diese war eingeliefert worden, weil die Wehen viel zu früh eingesetzt hatten. Hinzu kam, daß sie sich nicht sicher war, ob sie das Kind wirklich behalten will. In mehreren intensiven Gesprächen mit der Pfarrerin kam sie schließlich zu der Entscheidung, daß dies ihr Kind ist, das sie auch behalten möchte.

Es wurde dann zwar eine Frühgeburt, aber es ging doch alles gut und einige Wochen nach der Geburt meldete die frischgebackene Mutter bei der Pfarrerin ihren Wunsch an, daß diese Pfarrerin ihr Kind taufen soll. Die Pfarrerin war dazu auch bereit und rief den zuständigen Kollegen aus der Heimatgemeinde der Mutter an. Der war gar nicht begeistert vom Wunsch der Mutter. Er war noch nicht sehr lange in der Gemeinde und hatte mit seinem Kirchenvorstand ein großangelegtes Gemeindeaufbauprogramm entwickelt, welches eben auch die Betreuung junger Familien als wichtigen Baustein darin vorsah. Kurzum, die Taufe sollte seines Erachtens von dem gehalten werden, der dafür von Amts wegen zuständig war: also von ihm selbst.

Der Mutter war ein solches Amtsbegehren aber nicht einsichtig zu machen. Sie bestand auf der Taufe durch die Pfarrerin, zu der sie eine besondere Vertrauensbeziehung aufgebaut hatte und konnte dies — resolut wie sie war — schließlich auch im Gespräch mit dem Ortspfarrer durchsetzen. Zurück blieb in diesem Fall ein leidlich verstimmt Pfarrer, der sich über die Wilderei seiner Kollegin ärgerte, die damit seinen sowieso schon schwierigen Dienst vor Ort nur noch schwerer mache.

Trotzdem: man ist versucht zu sagen: alles gut gegangen — sofern man bereit ist, Kasualien primär eben nicht als missionarische oder

---

<sup>1</sup> Leicht überarbeitete Fassung meines Vortrags auf der Tagung der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, am 5. Oktober

dem sog. Gemeindeaufbau dienende Gelegenheit anzusehen, sondern als Praxis der Volkskirche<sup>2</sup> im Sinne eines kirchlichen Arbeits- und Lebensfeldes *sui generis*<sup>3</sup>. Hier wird dann nicht das predigende oder leitende Amt, sondern hier werden die unmittelbar Betroffenen in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt. Dabei ist ja der vorliegende Fall ein eher gemäßigttes Beispiel, war es doch der Mutter nur darum zu tun, die Taufe ihrer Tochter von einer Vertrauensperson ihrer Wahl durchführen zu lassen. In der Praxis des Pfarramts gibt es ja noch ganz andere Problemlagen, die hier eine Konfrontation zwischen den Beweggründen der Betroffenen und dem Anspruch der die Amtshandlung Durchführenden ergeben können: sei es der Wunsch nach einer außergewöhnlichen Gestaltung der gottesdienstlichen Feier, die Wahl eines nicht der eigenen Kirche Angehörigen als Taufpater<sup>4</sup>, diverse Segnungen wie etwa die Segnung eines homosexuellen Paares und ähnliches mehr.

Bekanntlich hat Joachim Matthes angesichts solcher Konflikte den Begriff einer integralen Amtshandlungspraxis<sup>5</sup> eingeführt und dafür plädiert, Kasualien gerade an den Beweggründen der Betroffenen auszurichten. Kasualien sollen also in den Lebenszusammenhang der Betroffenen hineingestellt werden, darin integriert werden, statt daß die Betroffenen an eine ihnen fremde Kasualfunktion angepaßt werden. Matthes sieht den Hintergrund solcher wie oben angedeuteter Konflikte in einer Wahrnehmungsasymmetrie der Perspektive amtskirchlicher Vertreter, in der die Beweggründe der Betroffenen diffus, unspezifisch, ja in sich widersprüchlich gelten müssen, weil die Wahrnehmung der Kirchenleute von vornherein auf die kirchlich-theologische Perspektive focussiert und damit auch verengt sei.

Für eine integrale Amtshandlungspraxis ist es dagegen zunächst einmal unerläßlich, den Lebenszusammenhang der Betroffenen immer wieder zu studieren, um dann das eigene Amtshandeln darauf abstimmen zu können. Denn auch hier gilt immer noch das alte Diktum

---

1995 in Kassel.

<sup>2</sup> *Wilhelm Gräß*: Rechtfertigung von Lebensgeschichten, in: PTh 76 (1987), 21-38, hier: 26.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu *Werner Jetter*: Der Kaser und das Ritual, Amtshandlungen in der Volkskirche, in: WPKG 64 (1975), 208-223.

<sup>4</sup> Zum Problem der Taufpaten vgl. *Ulrich Schwab*: Die Taufpaten. Praktisch-theologische Erwägungen zu Genese und Gestalt einer Institution. In: ZThK 92 (1995), 396-412.

<sup>5</sup> *Joachim Matthes*: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens.

von Friedrich Niebergall: *"Die Menschen erlauben sich immer wieder anders zu sein als wir uns in unseren Theorien über sie träumen lassen"*.<sup>6</sup>

Die Amtshandlungen als Bestandteil einer geistlich-religiösen Kommunikation können aber wohl erst dann dieser professionell-ekklesialen Engführung entzogen werden, wenn sie sich über die Bedingungen Rechenschaft ablegen, die dazu geführt haben, die religiösen Sichtweisen der Menschen entweder gar nicht oder wenn doch, dann lediglich als defizitäres Symptom im Rahmen eines umfassenden Programms zur Veränderung der religiösen Lage der Gegenwart wahrzunehmen. Im Hintergrund steht dabei dann häufig eine nicht näher ausgewiesene Vorstellung von Früher, die als unreflektierte Positiv-Folie zur Kennzeichnung des religiösen Verfalls der Gegenwart dienen muß.<sup>7</sup>

Ich möchte im folgenden im Ausgang von Joachim Matthes Forderung nach einer integralen Amtshandlungspraxis einen Blick auf diesen Lebenszusammenhang der Menschen in und neben der Volkskirche werfen. Dabei kann es nicht darum gehen, das, was als Unbestimmtheit religiöser Lebenslagen definiert wird, sofort in eine wie auch immer näher zu qualifizierende Bestimmtheit zu überführen, sondern mit Matthes ist m.E. daran festzuhalten, daß zunächst einmal zu klären ist, was dazu führt, *das* als Unbestimmtheit zu sehen, was so bezeichnet wird.<sup>8</sup> Im Rahmen einer derart bestimmten ethnographischen Rekonstruktion volkscirchlicher Verhältnisse käme es dann darauf an, die Vielfalt und die Eigenarten ihrer lebensweltlichen Verankerung ebenso zu zeigen wie die Blockaden, denen die Selbstwahrnehmung dieser Modalitäten als christliche unter dem Überdruck amtskirchlicher Bestimmtheit unterliegt.<sup>9</sup>

Als Bezugspunkt meiner Überlegungen wähle ich das soziale Netz der Familie. Das liegt einerseits natürlich nahe, wenn von Kasualien die Rede sein soll. Kasualien haben es ja durchgängig mit Knotenpunkten

In: Ders. (Hg.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?* Gelnhausen, Berlin: 1975, S. 83-112, hier: 104.

<sup>6</sup> *Friedrich Niebergall*: Die Kasualrede. Göttingen 1905, S. 37.

<sup>7</sup> Hierzu *Volker Drehsen*: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisations-theoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis. Gütersloh 1994.

<sup>8</sup> *Joachim Matthes*: Unbestimmtheit: Ein konstitutives Merkmal der Volkskirche? Anmerkungen zu einem Thema der Diskussion um die EKD-Mitgliedschaftsstudien 1972 und 1982. In: Ders. (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel: Untersuchungen zur Realität der Volkskirche: Beiträge zur 2. EKD-Umfrage Was wird aus der Kirche?*, hrsg. von Joachim Matthes. Gütersloh 21991, 149-162, hier: 162.

<sup>9</sup> A.a.O., 161.

unserer Lebensgeschichten zu tun und diese sind wiederum nicht denkbar ohne familiale Zusammenhänge. Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Das soziale Netz der Familie scheint sich doch nicht so schnell aufzulösen, wie dies gelegentlich propagiert wird<sup>10</sup>, sondern sich gerade in der sozialen Individualisierung als eine Möglichkeit für einen überschaubaren und stabilen Bezugsrahmen anzubieten. Dies möchte ich in einem ersten Punkt anhand der Darstellung wichtiger – wenngleich kontrovers diskutierter – Ergebnisse der gegenwärtigen Familienforschung veranschaulichen. Wenn man dann schließlich Religiosität im Kontext von Familien und Familiengeschichten betrachtet, so erhält man zugleich die Möglichkeit zu verfolgen, wie sich bestimmte religiöse Sichtweisen im Generationenverlauf durchhalten oder modifizieren und was dies dann schließlich für das Verhältnis der familienbezogenen Religiosität zur Amtskirche bedeutet.<sup>11</sup>

## II. Individualisierung und familiale Netze

Die Familie verändert sich. Blickt man auf die Entwicklung der Diskussion um die Familie seit bald 150 Jahren, so könnte man versucht sein zu formulieren, daß gerade darin die Stabilität der Familie liegt. Der Wandel der Familie wird eigentlich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts permanent thematisiert. Immer wieder ist dabei von einem Verfall, von einer Krise familialer Lebenszusammenhänge die Rede. Gleichzeitig hat sich aber auch gezeigt, daß die Familie durch funktionspezifische Anpassungen durchaus in der Lage war, sich im gesellschaftlichen Wandel zu behaupten. Von daher weisen Historiker wie Michael Mitterauer und Reinhard Sieder<sup>12</sup> mit einigem Recht darauf hin, daß die Familie historisch gesehen nach dem Zweiten Weltkrieg in eine Phase nie gekannter Stabilität eingetreten ist. Nun ist es allerdings auch evident, daß die Familie der achtziger und neunziger Jahre sich von der Situation der fünfziger Jahre unterscheidet. Ulrich Beck<sup>13</sup> und Elisa-

<sup>10</sup> In die Diskussion um die Veränderungen der Familienformen führt gut ein *Kurt Lüschner u.a. (Hg.): Die postmoderne Familie*. Konstanz 1988.

<sup>11</sup> *Ulrich Schwab: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen*. Stuttgart 1995.

<sup>12</sup> *Michael Mitterauer/Reinhard Sieder: Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*. München 1991.

<sup>13</sup> *Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M. 1986, 161 ff.

beth Beck-Gernsheim<sup>14</sup> haben versucht, diese Entwicklung im Rahmen des Individualisierungskonzepts zu erfassen und sprechen von einer Entwicklung weg von der Einheitsfamilie hin zu einer pluralen Gestaltung sozialer Lebensformen. In der Tat, Zahlen wie in der Zeit um 1960, als etwa 90% aller Deutschen zwischen 18 und 55 Jahren verheiratet waren, gehören heute der Vergangenheit an. Die langfristigen Entwicklungstendenzen, die hier zum Tragen kommen, gehören nach Beck/Beck-Gernsheim zu einem Modernisierungsschub, der etwa nicht zuletzt durch die sozialstaatliche Absicherung dafür sorgte, daß die Familie die Funktion einer *notwendigen* Solidargemeinschaft verlor. Zugleich war damit den Frauen die Möglichkeit gegeben, ihr Leben nicht länger im Rahmen der Familienkarriere festmachen zu müssen, sondern sich über den ehemaligen Normalentwurf Familie hinaus den Plan für ein eigenes Leben<sup>15</sup> zurechtzulegen. Blickt man genauer hin – und das meint hier: in historischer Perspektive –, so zeigt sich freilich, daß ein solch umfassender Normalentwurf – wonach es für jedermann selbstverständlich war zu heiraten und eine Familie zu gründen – ein eher junges Gebilde darstellt, wie es sich eben hauptsächlich in den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts herausgebildet hat.<sup>16</sup> Historisch gesehen galt es lange Zeit für die Mehrheit der Bevölkerung durchaus als ungewiß, ob die ökonomischen Verhältnisse eine eigene Familiengründung erlauben würden.<sup>17</sup> Wie auch immer, gegenüber einem solchen scheinbar erratischen und umfassenden Normalentwurf Familie sieht Elisabeth Beck-Gernsheim die gegenwärtige Entwicklung auf dem Weg zur postfamilialen Familie, worunter sie eine Auflösung des einheitlichen Normalentwurfs in eine Vielzahl von Zwischenformen, Nebenformen, Vor- und Nachformen des familialen Zusammenlebens versteht.<sup>18</sup> Folgt man diesem Ansatz, so muß der Familie im Rahmen der Individualisierung in der Tat der Verlust ihrer stabilen Beziehungsstrukturen zugunsten einer auf Zeit angelegten Beziehungsbricolage attestiert werden. Scheidungen, Fortsetzungsehen, Wahlverwandtschaften sowie das Aufwachsen mit nur einem Elternteil bzw. einem Stiefelternteil

<sup>14</sup> *Elisabeth Beck-Gernsheim*: Auf dem Weg in die postfamiliale Familie. Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 29-30 (1994), 3-14.

<sup>15</sup> *Elisabeth Beck-Gernsheim*: Vom Dasein für andere zum Anspruch auf ein Stück eigenes Leben: Individualisierungszusammenhänge im weiblichen Lebenszusammenhang. In: *Soziale Welt* 34 (1983), 307-340.

<sup>16</sup> *Franz-Xaver Kaufmann*: Familie und Modernität. In: Kurt Lüscher (Hg.), *Die postmoderne Familie*. Konstanz 1988, s. 391-415.

<sup>17</sup> *Mitterauer/Sieder*, a.a.O.

<sup>18</sup> *Beck-Gernsheim* 1994, a.a.O.

wären dann allgemeiner Bestandteil der sich neu entwickelnden Möglichkeiten. Genauso stellt sich dann immer wieder in den Medien auch die Situation der Familien heute dar. Demnach ist die herkömmliche Familie, wenn nicht schon abgestorben, so doch massiv in eine Krise geraten — und die Sozialisation der Kinder mit ihr.<sup>19</sup>

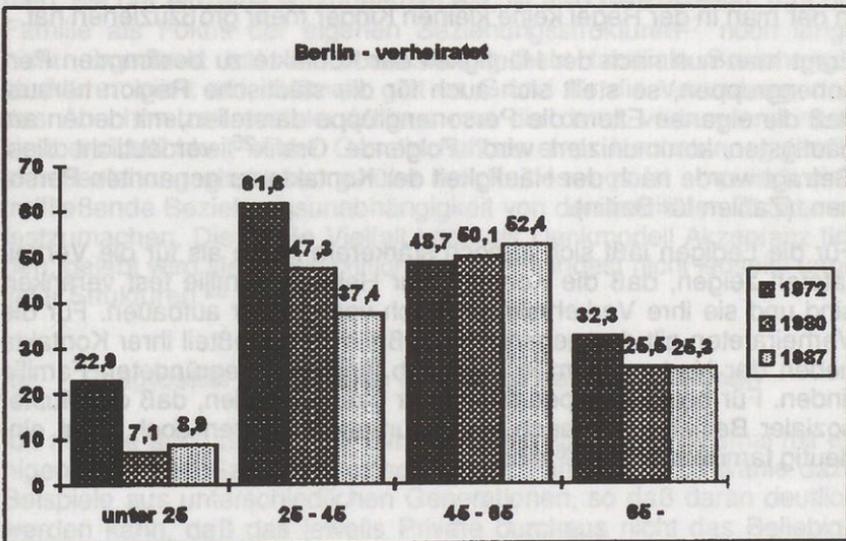
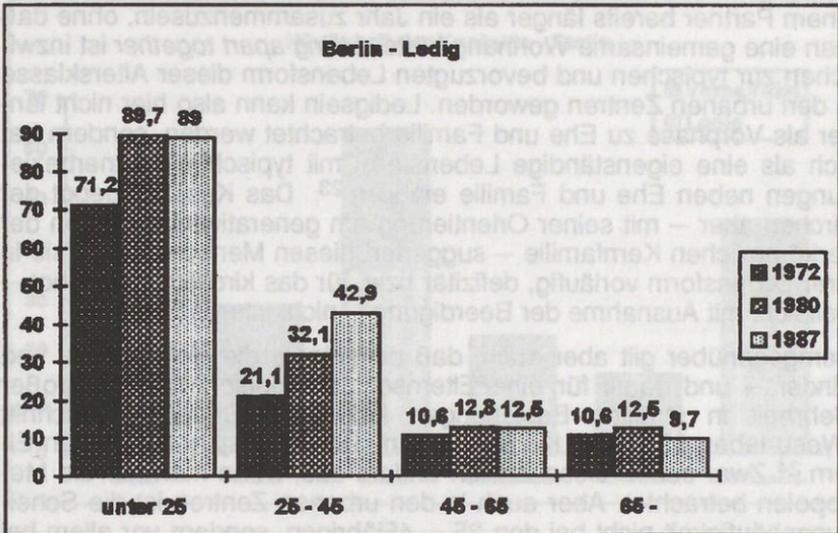
Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim weisen m.E. zurecht darauf hin, daß sich hier eine Veränderung der Normaltypologie sozialen Zusammenlebens zumindestens gegenüber der Nachkriegszeit vollzogen hat. Der einheitliche Entwurf Familie löst sich auf. Das so gezeichnete Bild wird aber doch noch einmal korrigiert, wenn man diese makrosoziologische Analyse mit empirischen Einzelbefunden konfrontiert. Zwar zeigt sich auch dann eine Veränderung des Einheitsentwurfs insofern, als neben die Lebensform Ehe und Familie wieder das Ledig-Sein als eigenständige Lebensform, und nicht bloß als Vorform zur Ehe tritt — wieder deshalb, weil auch dies historisch nichts Neues darstellt, sondern bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts heran mit zum sozialen Normalentwurf der Lebensgeschichte gehörte. Es ist aber weniger eine Pluralität, die hier sichtbar wird, als vor allem eine *Polarität* zwischen denen, die auf lange Sicht ledig bleiben und denen, die heiraten und eine Familie gründen. Hans Bertram gibt hierfür eine interessante Übersicht an Zahlen<sup>20</sup>, indem er für Berlin — als Typus einer modernen Großstadt — die prozentualen Anteile der Ledigen und Verheirateten an der Gesamtbevölkerung gegenüberstellt.

Bertram stellt fest: In einer Großstadt wie Berlin ist also Ledigsein in der Altersgruppe der 25- bis unter 45jährigen die häufigste Lebensform geworden und hat die Ehe an die zweite Stelle verdrängt.<sup>21</sup> Ähnliches ließe sich anhand der Zahlen für die ländliche Region feststellen, allerdings hier mit einer gewissen Zeitverzögerung. Festzustellen bleibt, daß die signifikante Änderung der letzten 15-20 Jahre nicht im Anschwellen der Scheidungshäufigkeit besteht, sondern im Anwachsen der Anteile der Ledigen bei den bis unter 45jährigen. Eine Kasualpraxis, die mit dem erklärten Anspruch auftritt, Lebensgeschichte zu begleiten, wird hier neu zu überlegen haben, wie sie ihr Angebot auf diesen wiedergekehrten Normalentwurf Ledig-Sein einstellen kann.

<sup>19</sup> Vgl. zum Beispiel das SPIEGEL-special Nr. 9 (1995) mit dem Titel: Kinder, Kinder. Erziehung in der Krise.

<sup>20</sup> Die Zahlenangaben nach Hans Bertram: Die Stadt, das Individuum und das Verschwinden der Familie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 29-30 (1994), 15-35, hier: 20.

<sup>21</sup> A.a.O., 21.



Zu beachten wäre dabei etwa, daß diese Ledigen keineswegs alle alleine leben. In einer Untersuchung des Deutschen Jugend-Instituts gaben nach Bertram<sup>22</sup> ungefähr 2/3 der ledigen 18-55jährigen an, mit

<sup>22</sup> A.a.O., 23

einem Partner bereits länger als ein Jahr zusammenzusein, ohne daß man eine gemeinsame Wohnung hätte. *Living apart together* ist inzwischen zur typischen und bevorzugten Lebensform dieser Altersklasse in den urbanen Zentren geworden. Ledigsein kann also hier nicht länger als Vorphase zu Ehe und Familie betrachtet werden, sondern hat sich als eine eigenständige Lebensform mit typischen Partnerbeziehungen neben Ehe und Familie etabliert.<sup>23</sup> Das Kasualangebot der Kirchen aber – mit seiner Orientierung am generativen Verhalten der herkömmlichen Kernfamilie – suggeriert diesen Menschen, daß sie in ihrer Lebensform vorläufig, defizitär bzw. für das kirchliche Angebot – vielleicht mit Ausnahme der Beerdigung – nicht interessant sind.

Demgegenüber gilt aber auch, daß diejenigen, die sich für Ehe und Kinder – und damit für eine Elternschaft – entscheiden, in großer Mehrheit in stabilen Beziehungen leben. Im Bundesdurchschnitt (West) leben 85% aller Kinder bis zum 18. Lebensjahr bei beiden Eltern.<sup>24</sup> Zwar sehen diese Zahlen anders aus, wenn man nur die Metropolen betrachtet. Aber auch in den urbanen Zentren ist die Scheidungshäufigkeit nicht bei den 25 – 45jährigen, sondern vor allem bei den 45 – 65jährigen deutlich angestiegen, also in einer Lebensphase, in der man in der Regel keine kleinen Kinder mehr großziehen hat.

Fragt man nun nach der Häufigkeit der Kontakte zu bestimmten Personengruppen, so stellt sich auch für die städtische Region heraus, daß die eigenen Eltern die Personengruppe darstellen, mit denen am häufigsten kommuniziert wird. Folgende Grafik<sup>25</sup> verdeutlicht dies. Gefragt wurde nach der Häufigkeit der Kontakte zu genannten Personen. (Zahlen für Berlin).

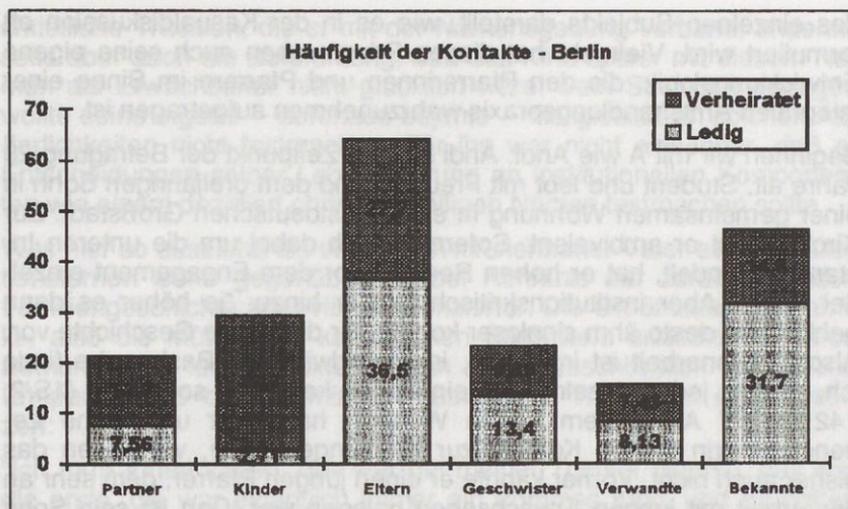
Für die Ledigen läßt sich in noch stärkerem Maße als für die Verheirateten zeigen, daß die Kontakte zur Herkunftsfamilie fest verankert sind und sie ihre Verkehrskreise auch von dorthin aufbauen. Für die Verheirateten gilt demgegenüber, daß sie den Großteil ihrer Kontakte neben der Herkunftsfamilie innerhalb ihrer neu gegründeten Familie finden. Für beide Gruppen kann aber gesagt werden, daß die Muster sozialer Beziehungen auch in den urbanen Zentren doch recht eindeutig familienzentriert<sup>26</sup> sind.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> A.a.O., 26.

<sup>25</sup> Zahlen nach *Bertram* 1994, a.a.O., 29.

<sup>26</sup> *Bertram*, a.a.O., 29.



Bei aller notwendigen und möglichen Selbstdefinition der Lebensformen, die der einzelne vorzunehmen hat, ist also festzustellen, daß die Familie als Fokus der eigenen Beziehungsstrukturen<sup>27</sup> noch lange nicht abgedankt hat. Individualisierung hebt familiäre Beziehungsstrukturen nicht auf, vielmehr gibt es Grund für die Vermutung, daß das Abschmelzen sozialer Milieus und die damit verbundene neue Unübersichtlichkeit in der Gesellschaft zu einer Neubetonung familiärer Beziehungsstrukturen geführt hat. Keineswegs ist empirisch eine freifließende Beziehungsunabhängigkeit von den familialen Strukturen festzumachen. Die große Vielfalt kann als Denkmodell Akzeptanz finden, gelebt wird sie offensichtlich bisher zumindest nicht jenseits familialer Strukturen.<sup>28</sup>

### III. Religiosität und Familie im Prozeß der Generationen

Ich möchte auch hier wieder mit der Praxis einsetzen, diesmal mit eigenen religiösen Szenarien verschiedener Familien.<sup>29</sup> Ich wähle dazu Beispiele aus unterschiedlichen Generationen, so daß daran deutlich werden kann, daß das jeweils Private durchaus nicht das Beliebige

<sup>27</sup> Bertram, a.a.O., 30.

<sup>28</sup> Auf den Unterschied zwischen dem Wandel der Denkmodelle und den konkreten Veränderungen in der Realität weist Franz-Xaver Kaufmann, a.a.O., hin (Anm. 14).

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Ulrich Schwab: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Kontext der Generationen. Stuttgart 1995.

des einzelnen Subjekts darstellt, wie es in der Kasualdiskussion oft formuliert wird. Vielmehr hat dieses Private eben auch seine eigene Entwicklungslogik, die den Pfarrerinnen und Pfarrern im Sinne einer integralen Amtshandlungspraxis wahrzunehmen aufgetragen ist.

Beginnen wir mit A wie Andi. Andi ist zum Zeitpunkt der Befragung 28 Jahre alt, Student und lebt mit Freundin und dem dreijährigen Sohn in einer gemeinsamen Wohnung in einer westdeutschen Großstadt. Zur Kirche steht er ambivalent. Sofern es sich dabei um die unteren Instanzen handelt, hat er hohen Respekt vor dem Engagement einzelner Leute. Aber institutionskritisch fügt er hinzu: "je höher es dann geht, desto desto ähm sinnloser kommt mir die ganze Geschichte vor. Also Kirchenarbeit ist irgendwo, ist irgendwie eine Basissache finde ich, wo halt jeder einzelne sich einbringen kann und so weiter" (1S/2, 142;291).<sup>30</sup> An seinem neuen Wohnort haben er und seine Lebenspartnerin keinen Kontakt zur Kirchengemeinde, vermissen das bisher auch nicht. Vorher kannte er einen jungen Pfarrer, dem sehr an der Arbeit mit jungen Erwachsenen gelegen war. Dort ist sein Sohn auch getauft worden.

Diese Taufe gab nun Anlaß zu Auseinandersetzungen in der Familie. Der Sohn sollte den Namen Ali bekommen, einfach weil der Name beiden Eltern gut gefiel. Der katholische Stiefvater von Andi war damit aber gar nicht einverstanden. Es folgten lange Debatten und man einigte sich auf den Namen Ali Lukas. Der Vater hierzu:

"Also mein, mein großer Sohn ... der hat ein Kind bekommen, und hat das Ali, hat gesagt, er tauft es Ali, hab ich gesagt: warum? Weil das ein total guter Name ist. Dann sag ich: Du, das mag stimmen, Ali hat ja im Islam glaub ich auch die Bedeutung von Gott kommend oder so, ist also ein durchaus islamisch-religiöser Name, Ali. Dann hab ich gesagt: Du, aber sei so lieb, der wird auch mal 50, dann heißt er vielleicht nicht mehr so wahnsinnig gern Ali, dann gibts ihm einen christlichen Namen noch dazu, und da haben wir dann den Lukas durchgedrückt, das war eher Überzeugungsarbeit, und dann hab ich gesagt, wenn er will, kann ers dann einmal umdrehen, aber denkt auch ein bißchen an das Kind, und nicht, ob ihr jetzt irgendwas total gut findet..." (V/2, 105;248)

Der Vater interveniert also, es kommt zu einem Streitgespräch mit Überzeugungskraft, am Ende steht ein Kompromiß. All dies sind Hinweise darauf, wie weit eine solche Entscheidung eingebunden sein kann in intergenerative familiäre Netze: für den Vater hing daran eine

<sup>30</sup> Alle hier verwendeten Zitate stammen aus o.g. Untersuchung. Die 96 Interviews können auf CD-ROM beim Verfasser bestellt werden.

christliche Tradition, die er mit der Namensgebung verband, andererseits aber auch die Befürchtung, daß das Kind später mit diesem Namen als Erwachsener nicht glücklich wäre. Sein Stiefsohn dagegen wollte seine eigene – durchaus bejahte – Religiosität an solchen Äußerlichkeiten nicht festmachen. Für ihn war nicht einsehbar, daß er Entscheidungen seiner Lebensführung an institutionellen Komponenten wie einem dezidiert christlich-heiligen Namen festmachen sollte.

Was hier so aussieht, als stünde ein kirchennaher Vater einem institutionsfernen Sohn gegenüber, ist bei Kenntnis der zurückliegenden Familiengeschichte aber viel differenzierter. Die Großmutter der Familie, also die Mutter des katholischen Stiefvaters erzählte von ihren Bemühungen, für ihre Kinder wenn nicht ausschließlich katholische Ehepartner, so doch zumindest katholische Trauungen durchzusetzen:

"Ich muß Ihnen sagen, das war bei meiner Tochter [Name], das war die erste, die war eigentlich immer ein frommes Kind, und da hatten mein Mann und ich immer das Gefühl, also, einen andersgläubigen Mann, das wäre schrecklich, das wäre schrecklich, ja. Und dann hat sie diesen [Name des Schwiegersohnes] kennengelernt, und der war evangelisch, und da ging das schon los, ja ... und da hieß es: 'ja, der ist evangelisch, ja, um Gottes willen', das war natürlich ein Schlag für uns [Pause]. Also, er wäre nicht bereit, katholisch zu heiraten, und wir wollten es, wir wollten es erzwingen, daß die katholisch heiraten ... und dann war natürlich ein großes Problem, die [Name der Tochter] wollte unbedingt katholisch heiraten, und dann hat sie eines Tages gesagt: 'Papa, also das geht nicht.' Denn diese, denn diese Großmutter, glaub ich, nein Großtante, die Schwester, die Schwester seiner Großmutter war's, die hat gesagt: 'Was anderes kommt nicht in's Haus.' Ja. Und dann hat mein Mann noch sich dazu herabgelassen, und hat einmal einen Bittgang gemacht, das heißt, wir fuhren nach [Ortsname] zu der Familie seiner leiblichen Mutter, die mit dem [Name] verheiratet war, das war also der Stiefvater vom Schwiegersohn, und da hat mein Mann, ich war dabei, und hat gesagt: '[Name des Stiefvaters], ich komme also deswegen, ich möchte zur Frau [Name] hinauf nachher gehen, und möchte mit ihr sprechen, wegen des katholischen Heiratens.' Hat er gesagt: 'Sie werden auf Granit stoßen, da ist nichts zu machen.' Und sie muß dann zu meinem Schwiegersohn [Name] gesagt haben: 'Katholische Enkelkinder kommen mir nicht über die Schwelle.' Dabei war sie gar nicht so religiös gebunden, gell. Und als sie uns kennenlernte, und wir also genehm waren, sie waren ja alle sehr vornehm, da hat sie sich dann entschlossen, sie hatte keine Kinder, meinen Schwiegersohn [Name] zu adoptieren wegen des Vermögens, und da hat die [Name der Tochter]

gesagt: 'Das alles wird nicht geschehen. Der wird nie ein Erbe kriegen von da oben, es wird alles vorbei sein, der darf nicht mehr ins Haus, wenn er mich katholisch heiratet.' Und dann haben wir nachgegeben" (GMv/2, 92;266).

In diesem Beispiel von Familienreligiosität wird deutlich, wie sich hier ganz unterschiedliche Motivlagen miteinander vermischen. Da gibt es die Frömmigkeit, die Stellung zur Kirche – vor allem aber zeigt sich wohl, wie die damals noch festgefügtten konfessionellen Milieus hier als Familientraditionen aufeinanderprallen. Glaubenstragen inhaltlich-dogmatischer Art spielen in einer solchen Argumentation nur eine geringe Rolle. Vielmehr ist es die soziale Bindung an eine Gruppe, die hier handlungsleitend wird. Es zeigt sich ein sehr geschlossenes Bindungsverhalten innerhalb dieser konfessionellen Milieus, welches unter dem Etikett der konfessionellen Kirchenzugehörigkeit zutage tritt. Was kirchlicherseits also u.U. vornehmlich unter dem Aspekt der Treue zur Kirche einzelner wahrgenommen wurde, erweist sich als ein komplexes Gemenge familienspezifischer Traditionen.

Der nächste Sohn der Großmutter war dann unser Stiefvater aus dem ersten Beispiel, der ebenfalls eine evangelische Frau heiratete. Allerdings verweigerte hier die katholische Kirche die Trauung, weil die Frau schon einmal kirchlich verheiratet war. Diese Verweigerung einer Trauung hat den Stiefvater sehr getroffen und seine Bindung an die katholische Kirche stark gelockert. Heute ist er ein scharfer Kritiker der katholischen Kirche, wenngleich er auch nicht an einen Austritt denkt. Und dieses Moment einer Kritik an der Institution verbindet heute über die Generationen hinweg zumindest Stiefvater und Sohn miteinander. Freilich leben beide dies in unterschiedlichen Kontexten aus. Die Distanz zur Kirche als Institution ist aber auch hier bereits zur *familien-eigenen Tradition* geworden.

In dieser Familie war die Distanz zur Kirche in der Großelterngeneration noch nicht aufgebaut, sondern entstand erst in der nächsten Generation, nicht nur aber sicher auch durch die Konfliktsituation der verweigerten Trauung.

Wie sehr in den Aufbau solcher Einstellungen familieneigene Traditionen hineinspielen, wird noch deutlicher, wenn man ein Beispiel wählt, in dem die Distanz zur Institution Kirche bereits in der Großelterngeneration fest verankert war:

Es handelt sich hier um eine Arbeiterfamilie, in der die mittlere Generation vom Land in die Großstadt gezogen ist. Beide Eltern sind noch berufstätig, er als Facharbeiter, sie als Lageristin, die zum Zeitpunkt

der Befragung 28jährige Tochter ist ebenfalls bereits verheiratet und arbeitet im Geschäft ihres Mannes mit.

Die Großmutter in dieser Familie ist als kleines Mädchen mit ihren Eltern von Schlesien nach Bayern gezogen. Der Vater fand Arbeit als Facharbeiter in einem kleinen industriellen Betrieb in Oberbayern. Fernab von der Verwandtschaft und inmitten eines tief katholisch geprägten Umfelds wuchs die Großmutter mit dem Bewußtsein auf, Angehörige einer konfessionellen Minderheit zu sein. Auch die Tochter, die die als Köchin arbeitende Frau später ledig bekam, erzählt noch von den konfessionellen Diskriminierungen in der damaligen Dorfschule.

Aber auch mit der eigenen Kirche ergaben sich Schwierigkeiten. Im kleinen evangelischen "Kircherl" erlebt die Großmutter einen Pfarrer, den das ehemalige Arbeiterkind als "von oben herab" in Erinnerung hat. Trotzdem ist für sie der Bezug zur Kirche selbstverständlich geblieben, verbindet sich aber mit einer ausgeprägten ethischen Komponente. Bei der Großmutter steht damit das geforderte richtige Verhalten im Mittelpunkt ihrer Religiosität und sie achtet darauf, daß niemand, sei's aus dem Dorf oder aus der Kirche, "da was sagen" kann.

Die Mutter in dieser Familie erlebt als Kind auf dem Dorf den Zwang zum sonntäglichen Gottesdienst als stark beengend. Sie entwickelt sowohl gegenüber ihrer Mutter als auch gegenüber der Kirche eine deutliche Bereitschaft zum Konflikt. Anders als in der Generation vorher steht in ihrer Handlungsmotivation nicht das Bemühen im Vordergrund, alles richtig zu machen. Wichtig für die Mutter ist dagegen die Betonung des Individuums — auch gegenüber Institutionen. Einen katholischen Kaplan, der ihr ebenfalls diese Linie zu vertreten schien, hat sie noch heute sehr lebhaft in Erinnerung. Die diskriminierenden Erfahrungen in der Diasporasituation haben sicher auch zur Entwicklung dieser Einstellung beigetragen. Ein an der Institution orientierter Zwang in der religiösen Erziehung ihrer Kinder war ihr von dieser Einstellung her verwehrt.

Auffallend bei beiden Frauen ist die ähnliche Formulierung des Gottesverständnisses. Beide sprechen davon, Gott sei jemand, dem man "alles erzählen" kann. Gott ist hier also jemand, der sich auch für die alltäglichen Dinge interessiert, der zuhört, wenn man ihm "alles" erzählt. Für beide gilt auch, daß die Beziehung zu Gott stets intensiver war als die Beziehung zur Kirche. An einen Austritt aus der Kirche dachten allerdings beide nie. Ihre heutige Stellung zur Kirche umschreibt die Mutter so:

"Sie, ich komme abends von der Arbeit heim, und der Haushalt und alles Drum und Dran, also da bin ich ehrlich ausgelastet genug. Weil ich gehe um viertel nach sechs aus dem Haus und komme, viertel nach vier komme ich dann heim, also bis ich gewaschen und gebügelt und das ganze Zeug, was dazukommt, und ich sage, beten kann ich daheim auch, da muß ich nicht in die Kirche gehen". (M/6, 486;180)

Die Tochter in der Generationenfolge dieser Familie wächst bereits in der Großstadt auf. Angehörige einer konfessionellen Minderheit zu sein, — was auch für ihr Umfeld gilt — ist hier kein Problem mehr. Sie findet einen näheren Bezug zur Kirche über die Person ihres Konfirmators. Als dieser allerdings die Stelle wechselt, schwinden auch wieder die nahen Kontakte der Tochter zur Kirche. Sie wollte unbedingt diesen Pfarrer für ihre eigene Hochzeit bekommen. Als sich das aber nicht realisieren ließ, führte dies bei ihr zu einer großen Enttäuschung. Ähnlich wie die Mutter trennt auch die Tochter ganz bewußt zwischen Glaube und Kirchlichkeit. Dabei machen beide Fremdheitserfahrungen innerhalb der eigenen Gemeinde, die das Interesse an einem näheren Kontakt gegenwärtig nicht aufkommen lassen.

Die Distanz zur Kirche, verknüpft mit einer am Alltagsgeschehen individuell ausgerichteten Religiosität, verbindet die Familienmitglieder untereinander. Es zeigen sich allerdings unterschiedliche Faktoren für diese Entwicklung: das Übersiedeln der Familie in eine anders strukturierte Region; die Schichtzugehörigkeit; der Zusammenhalt der Familie; Diasporaerfahrungen; der Verlust personaler Beziehungen zu kirchlichen Repräsentanten. Keineswegs ist hier also die Distanz zur Kirche einlinig ableitbar, bzw. ein Phänomen nur der jüngsten Generation.

Ganz anders die Religiosität. Sie hat hier durchgängig eine stabilisierende Funktion für den Lebenslauf. Trotz aller Fremdheitserfahrungen wird in dieser Familie auf Kasualien großer Wert gelegt, so als ob erst dadurch alles seine Richtigkeit habe. Als die Tochter einen Mann heiratete, der selber schon ein kleines Kind mit in die Ehe brachte, war es für die Familie unerlässlich, daß auch dieses Kind nachträglich getauft und später konfirmiert würde — das betont die Mutter nachdrücklich. Auch in diesem Fall war es keine Entscheidung, die einer allein trifft, sondern ein komplexes Geschehen innerhalb der Generationen.

Beachtenswert ist darüber hinaus, daß auffallend selten von Hilfeleistungen der Kirche in Glaubensfragen berichtet wird. Die Konstruktion des persönlichen Glaubens vollzieht sich im privaten Bereich. Die dogmatische Kompetenz der Kirche kommt da nicht zum Tragen, wo vertrauensvolle personale Beziehungen fehlen. Für die Tochter verlie-

ren dann auch Kasualkontakte dort ihre Relevanz, wo sie nicht an den vertrauensvollen Beziehungen anknüpfen kann.

Das hier sichtbar gewordene Transformationsprofil dieser Arbeiterfamilie führt die Linien aus, wie sie schon in der Großelterngeneration mütterlichseits deutlich geworden sind. Die damalige Arbeiterfamilie (mütterlichseits) nahm die Kirche als ein Anderes im Anderen des katholischen Umfelds wahr, dem sie sich durch Einhalten der Riten und Konventionen anzupassen versuchte. Für Mutter und Tochter wird der Bezug zur Kirchengemeinde schließlich zur personalen Option. Eine strukturelle Notwendigkeit, sich in ihren alltäglichen Lebensvollzügen an die Kirchengemeinde zu halten, sehen sie nicht.

Unabhängig davon gilt aber auch, daß alle Familienmitglieder nicht auf den Glauben verzichten, sondern an ihm, quasi im Schatten ihrer Beziehung zur Kirche, festhalten. Im "Schatten" deshalb, weil es einerseits aus institutioneller Perspektive schwer fallen dürfte, die Konturen dieses Glaubens wahrzunehmen. Dafür sind die Kontakte auf Gemeindeebene wohl doch zu gering. Andererseits orientieren sich aber die Inhalte dieses Glaubens nach wie vor am traditionell gesteckten Rahmen, freilich ohne dabei die Hilfe für ihre Glaubenskonstruktion in Anspruch zu nehmen, die die Tradition den Familienmitgliedern bieten könnte.

Fassen wir zusammen: ich wollte anhand verschiedener religiöser Szenarien darauf hinweisen, wie wichtig auch in einer sich zunehmend individualisierenden Gesellschaft familiäre Netze über Generationen hinweg für die Ausprägung religiöser Einstellungen sind. Religiosität ist hier eingebettet in einen historischen Prozeß der eigenen Lebensgeschichte, die wiederum Bestandteil einer größeren Familiengeschichte ist. Während diese Prozesse ansonsten weithin ohne institutionellen Kontakt zur Kirche ablaufen können, bieten die Kasualien doch eine Schnittstelle, an der solche in der Familiengeschichte verankerten religiösen Szenarien ans Tageslicht treten. Die Amtshandlungen sind also aus der Sicht der Betroffenen nicht Sache eines abstrakten Einzelsubjekts, sondern intergenerative, gruppendynamische Prozesse.

Aus der professionell-ekklesiogenen Perspektive werden solche Befindlichkeiten gerne als Meinungsreligiosität oder modische Zeitgeisterscheinungen abgetan. Damit ist aber mitnichten begriffen, daß es hier Entwicklungslogiken eigener Art gibt, ohne deren Wahrnehmung Kasualpraxis wohl immer fremdbestimmt wird bleiben müssen. Kasualien stehen von daher m.E. nicht unter einem bestimmten, schon gar nicht vorher bestimmten Thema. Vielmehr käme es darauf an, diese Entwicklungslogiken ernstzunehmen, ihnen nachzuspüren

und von daher in der Tat die Möglichkeit zu schaffen, Kasualien in die religiösen Traditionen der Betroffenen zu integrieren. Eine solche neue Aufmerksamkeit würde vielleicht die Konflikte nicht verringern, sondern gelegentlich erst zum Ausdruck bringen, freilich notwendigerweise dann im Bewußtsein der wechselseitigen Anerkennung der Konfliktgegner<sup>31</sup>. Dies könnte dann auf der anderen Seite zur Folge haben, daß die Menschen die das Amt verwaltende Kirche wieder mehr als eine Institution für sie statt gegen sie wahrnehmen lernen. Der Kasualpraxis — und mit ihr der Kirche — würde so vielleicht wieder die Fähigkeit zuwachsen, auf die differenzierte Szene kirchlich-emanzipierter Religiosität reflexiv und produktiv eingehen zu können<sup>32</sup>, wie Volker Drehsen dies anmahnt.

<sup>31</sup> So Falk Wagner. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Gütersloh 1995, 179.

<sup>32</sup> Volker Drehsen: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenumspraxis. Gütersloh 1994, 34.

## Reinhard Schmidt-Rost

### Amishandlungen und kirchliche Lebensordnungen

#### Zum aktuellen Zusammenhang dieses Vortrags

Im Herbst 1992 beschloß die Generalsynode der VELKD nach dringenden Anfragen zur Taufpraxis der Pfarrer in verschiedenen Gemeinden die Einsetzung einer Kommission zur Niederschreibung einer kirchlichen Lebensordnung. Diese Kommission trat im Sommer 1993 erstmals zusammen. Beteiligt sind seitdem Laien und Theologen aus den meisten VELKD-Landeskirchen, also aus Hannover, Braunschweig, Sachsen, Mecklenburg, Thüringen, Bayern, Nordrhin und Schaumburg-Lippe.

Die bisherige Arbeit der Kommission wurde der Generalsynode in Friedland im Oktober 1998 von der Kommission, vertreten durch Dr. G. Beckers aus Wolfenbüttel, vorgestellt. Im Herbst 1998 ist vorgesehen, der Synode einen ersten vorläufigen Textentwurf zu unterbreiten. Meine Bemerkungen sind demnach teils Freiwort, teils Projekt, oder überwiegend Protokoll und ein wenig Projekt. Was Interesse richtet in dieser Lage an Sie als Fachberater?

### C. Weitere Beiträge

#### 1. Lebensordnungen – eine Form kirchlicher Gewohnheitsrechts?

Auf der Suche nach einer kurzen begrifflichen Erklärung für die Problematik des Kommissions-Auftrags fand sich Ausschlußverbot in der RGG, 3. Aufl., also im zeitlichen Umkreis der Abtötung der bis her in der VELKD geltenden Lebensordnung.

Der Studieninspektor von Finkenwalde und nachmalige Bistums-Superintendent Wilhelm Rott schreibt zu Art. 10 Kirchengesetz in der RGG, 3. Aufl. 1959:

„Nach lutherischer und reformierter Tradition ist Kirchenzucht Abendmehlzucht. Diese Verengung würde heute die Kirchenzucht weithin gegenstandslos machen, wenn nicht die gegenwärtige Praxis eine Verlagerung der Kirchenzucht von der Abendmehlzucht auf die ‚Versagung‘ von Taufe, Konfirmation, Trauung und Segnung erkennen läße ...“

Die Lebensordnungen der VELKD und der EKD bemühen sich um eine inhaltliche Füllung des Begriffs Kirchenzucht. Treten gemeinsam ist die Betonung ihres seelsorgerlichen Charakters sowie die Fort-



*Reinhard Schmidt-Rost*

## **Amtshandlungen und kirchliche Lebensordnungen**

### **Zum aktuellen Zusammenhang dieses Vortrags**

Im Herbst 1992 beschloß die Generalsynode der VELKD nach dringenden Anfragen zur Taufpraxis der Pfarrer in verschiedenen Gemeinden die Einsetzung einer Kommission zur Neuformulierung einer kirchlichen Lebensordnung. Diese Kommission trat im Sommer 1993 erstmals zusammen. Beteiligt sind seitdem Laien und Theologen aus den meisten VELKD-Landeskirchen, also aus Hannover, Braunschweig, Sachsen, Mecklenburg, Thüringen, Bayern, Nordelbien und Schaumburg-Lippe.

Die bisherige Arbeit der Kommission wurde der Generalsynode in Friedrichroda im Oktober 1995 vom Vorsitzenden der Kommission, OKR Becker aus Wolfenbüttel, vorgestellt. Im Herbst 1996 ist vorgesehen, der Synode einen ersten vollständigen Textvorschlag zu unterbreiten. Meine Bemerkungen sind demnach teils Protokoll, teils Projekt, oder überwiegend Protokoll und ein wenig Projekt. Mein Interesse richtet sich in dieser Lage an Sie als Fachberater.

### **I. Lebensordnungen — eine Form kirchlichen Wohnheitsrechts ?**

Auf der Suche nach einer kurzen begrifflichen Erklärung für die Problematik des Kommissions-Auftrags fand sich Aufschlußreiches in der RGG, 3.Aufl., also im zeitlichen Umkreis der Abfassung der bisher in der VELKD geltenden Lebensordnung.

Der Studieninspektor von Finkenwalde und nachmalige Koblenzer Superintendent Wilhelm Rott schreibt im Artikel Kirchenzucht in der RGG, 3.Aufl. 1959:

"Nach lutherischer und reformierter Tradition ist Kirchenzucht Abendmahlszucht. Diese Verengung würde heute die Kirchenzucht weithin gegenstandslos machen, wenn nicht die gegenwärtige Praxis eine Verlagerung der Kirchenzucht von der Abendmahlszucht auf die 'Versagung' von Taufe, Konfirmation, Trauung und Begräbnis erkennen ließe. ...

Die Lebensordnungen der VELKD und der EKU bemühen sich um eine inhaltliche Füllung des Begriffs Kirchenzucht. Beiden gemeinsam ist die Betonung ihres seelsorgerlichen Charakters sowie die Fest-

stellung, daß alle Kirchenzucht der Erhaltung und Festigung der Gemeinde und der Gewinnung des in Glauben und Leben irrenden Bruders diene."<sup>1</sup>

Wenige Spalten zuvor liest man unter dem Stichwort Kasualien aus der Feder von Manfred Mezger/Mainz:

"Kirchenzucht sollte nicht ausgerechnet bei den Kasualien beginnen oder hier besonders konsequent sein wollen"<sup>2</sup>.

Dieser kritischen Auskunft ist zu entnehmen: Als die Amtshandlungen zu Kasualien wurden, traten die Lebensordnungsidee und die Lebensordnungen auf den Plan oder, mit anderen Worten, als die Orientierung am einzelnen Fall einsetzte, reagierten die Synoden mit der Formulierung von Lebensordnungen.

Das Projekt Lebensordnung repräsentiert in der Diskussion über Sinn und Funktion der Amtshandlungen die Sehnsucht nach einheitlicher Praxis und enthält zugleich eine Ahnung von der Unmöglichkeit, eine solche Einheitlichkeit mit kirchenrechtlichen Mitteln in einer volkswirtschaftlichen Situation herzustellen.

Eine eigene, um nicht zu sagen eigenartige Sicht des Phänomens Lebensordnungen präsentiert Albert Stein in seinem "Lernbuch. Evangelisches Kirchenrecht" im Zusammenhang einer Zuordnung von Kirchenrecht und Lebensordnung: Lebensordnungen bezeichnet er als eine Form von Gewohnheitsrecht, das aber nicht die kirchliche Ordnung vor Mißbrauch durch den einzelnen Nutzer schützen soll, vielmehr das einzelne Gemeindeglied vor einem falschen Gebrauch der Ordnung durch 'engerzige' Pfarrer.

"Von daher, vom Gewohnheitsrecht nämlich, ist auch das Phänomen der 'Lebensordnungen' zu verstehen, die im Anschluß an die Erfahrungen des Kirchenkampfes in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands weithin eingeführt worden sind. Sie ordnen den Bereich der Amtshandlungen und des sonstigen kirchlichen Lebens der Gemeindeebene auf eine Weise, die unter Verzicht auf eine förmliche Rechtssprache in seelsorgerlichem Tone zugleich Anleitungen geben und Verständnis wecken, ordnen und werben will. Lebensordnungen sind nicht schon als solche kirchliche Rechtsnormen. Teilweise betonen sie ausdrücklich, daß ihre pastoralen Weisungen in geistlicher Freiheit gehandhabt werden wollen. Jedoch geben die in den Lebensordnungen enthaltenen Anweisungen über die Verwaltung der Amts-

<sup>1</sup> W.Rott, Art.Kirchenzucht II. In der evangelischen Kirche, RGG<sup>3</sup>, Bd.3, Sp.1601.

<sup>2</sup> M.Mezger, Art. Kasualien, RGG<sup>3</sup>, 3.Aufl., Sp. 1166.

handlungen für die jeweilige Kirche in ihrem Kerngehalt dennoch gewohnheitsrechtlich verfestigte liturgische Ordnung wieder. Ein Pfarrer, der sich mit diesem in erklärten Widerspruch setzen und beispielsweise eine durch die Lebensordnung geregelte Amtshandlung auch bei Vorliegen aller vorgesehenen Voraussetzungen aus Gründen mißverständener evangelischer Freiheit grundsätzlich verweigern wollte, verstieße damit gegen innerkirchliches Gewohnheitsrecht." (S. 33).

Die Anfragen, die zum Plan einer Revision der 1973 revidierten Lebensordnung der VELKD von 1955 geführt haben, sehen indessen ganz im Gegenteil die Ordnung gefährdet und erhoffen sich von dieser Kommission die Formulierung einer neuen stabileren Ordnung. Steins Begriff des Gewohnheitsrechts deutet aber mindestens an, daß hier ein Ermessensspielraum gegeben ist, den auszufüllen offenbar nicht leicht ist.

## II. Die Vorstufen der heutigen Lebensordnungs-Arbeit

*"Erläuterungen zum Gesamtprojekt 'Leitlinien kirchlichen Lebens' (Arbeitsvorlage für die Arbeitsgruppe Ordnung des Kirchlichen Lebens)"*

### *A Hintergrund und Anlaß*

*a) Die folgenden vier Texte bilden den Hintergrund der Neuformulierung der Lebensordnung.*

#### *1. Die Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD aus dem Jahr 1955*

*Diese steht in einem inneren Zusammenhang mit der schleswig-holsteinischen Lebensordnung, die wiederum geprägt ist von den apologetischen und volksmissionarischen Herausforderungen der Kirchenkampfszeit.*

#### *2. Die Revisionsversuche der Lebensordnung aus den Jahren 1972-76*

*Unter Einbeziehung des Modells der zur Gesellschaft hin offenen Volkskirche wurde der seelsorgerliche Aspekt gegenüber dem rechtlichen Aspekt, z.B. im Bereich der Bestattung, herausgestellt. Diese Revisionsbemühungen sind nicht vollständig zum Abschluß gelangt. Tatsächlich verabschiedet wurden nur die Entwürfe zur Taufe und zur Bestattung.*

#### *3. Der Entwurf einer Lebensordnung des Bundes der evangelischen Kirchen der DDR*

*Diese Lebensordnung ist konsequent vom geistlichen Auftrag der Kirche Jesu Christi her konzipiert und sieht in der versammelten Ge-*

meinde die wesentliche Gestaltwerdung der Kirche. Eine Beschlußfassung dieser Lebensordnung kam, auch durch die Ereignisse des Jahres 1989, nicht mehr zustande.

4. Die Musterlebensordnung der Arnholdshainer Konferenz (AKF) Hierbei handelt es sich um eine Musterlebensordnung, für die gegenwärtig das Stellungnahmeverfahren in den in der Arnoldshainer Konferenz zusammengeschlossenen Kirchen läuft.

b) Die unmittelbaren Anlässe zur Neuformulierung der Lebensordnung in der VELKD sind:

1. Ein Regelungsbedarf besteht im Bereich der Bestattung und der Trauung im Blick auf Ausgetretene; weiterhin in diesem Zusammenhang durch konkurrierende Praxis von Kirchengemeinden und unterschiedliche gliedkirchliche Regelungen. Dazu zählen Amtshandlungsgesetze, Rundverfügungen (Bayern und Hannover) oder Grundlinien für das kirchliche Handeln (Nordelbien).

2. Die neue Gemeinschaft der Kirchen in Ost- und Westdeutschland hat ebenfalls die Frage nach einer Neuformulierung der Lebensordnung dringlich gemacht.

3. Auf Kirchenkreisebene bzw. Dekanats- und Propsteiebene kommt es zu eigenständigen Versuchen, das kirchliche Handeln zu regeln."

Ein Beispiel für einen solchen Regelungsversuch auf Propstei-Ebene bildet z.B. die "Handreichung der Synode der Ev.-luth. Propstei Vorsfelde" aus dem Jahr 1994 mit dem Titel "Die seelsorgerliche Verantwortung in der Gemeinde in Verbindung mit Kirchenvorstand und Pfarramt". Als Absicht ihrer Schrift nennen die Autoren im Vorwort: "Sie will Richtlinie sein für einen Weg zu einer einheitlichen und glaubwürdigen Amtshandlungspraxis in der Ev.-luth. Propstei Vorsfelde."

Damit ist das erste und Haupt-Motiv zur Formulierung von Lebensordnungen — gerade im Zusammenhang mit den Amtshandlungen — genannt: Glaubwürdige Kirche durch einheitliche Praxis.

### III. Das Grund- und Hauptmotiv der Erarbeitung von Lebensordnungen: Glaubwürdige Kirche durch einheitliche Amtshandlungs-Praxis

Erste Formulierungen von Lebensordnungen finden sich unter diesem Titel in der Weimarer Zeit zuerst in den Kirchengebieten Reuß ältere Linie und Bayern rechts des Rheins (1922); von dort wird der Begriff Lebensordnung von der Kirche der APU übernommen. Er bot sich offenbar als Harmonisierungschiffre an, denn darunter konnten sich

Konfessionelle, Kirchenjuristen, staatskirchenrechtliche Diastatiker, romantische Restaurative, um das Evangelium besorgte Theologen und lebensphilosophisch Geprägte etwas je eigenes vorstellen (vgl. F. Winter, Die Problematik einer kirchlichen Lebensordnung, ThLZ 97/1972).

Dem Material nach enthalten die Lebensordnungen von Anfang an Äußerungen zu fast allen Bereichen, die normalerweise das Leben der Ortsgemeinde ausmachen, wobei der Akzent allerdings doch stets auf den Kasualien liegt.

Die Gliederung der "Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD" von 1955 bietet das Grundmuster:

- I. Von der heiligen Taufe
- II. Vom Dienst der Gemeinde an ihrer Jugend (Konfirmation u.a.)
- III. Vom Leben der Jugend in der Gemeinde
- IV. Vom Gottesdienst
- V. Von der Beichte und Lossprechung (Absolution)
- VI. Vom heiligen Abendmahl
- VII. Von christlicher Ehe und kirchlicher Trauung
- VIII. Vom Sterben des Christen und vom christlichen Begräbnis
- IX. Vom Amt
- X. Vom Dienst der Glieder der Gemeinde
- XI. Vom Übertritt, von den Folgen des Austritts und von der Wiederaufnahme in die Kirche
- XII. Von der Zucht in der Gemeinde

Die Revisionsvorschläge zur Lebensordnung der VELKD von 1972 beziehen sich dann nur noch auf die Kasualien Taufe, Trauung und Bestattung.

Das Vorwort zur Fassung von 1955 läßt den Anspruch erkennen, aber auch die Schwierigkeiten ahnen, die einer Durchsetzung dieser Ordnung alsbald in den Weg treten würden:

*"Diese Ordnung will dazu beitragen, das Leben in Familie, Beruf und Gemeinde nach dem Willen Christi zu gestalten und kirchliche Sitte zu festigen. In der gesamten Kirche stärkt die gemeinsame Ordnung die brüderliche Verbundenheit der Gemeinden. Die heilenden Kräfte lebendiger Zucht bewahren die Gemeinden vor innerem Zerfall und wirken helfend und ordnend in die Welt hinein.*

*Von Segen wird die Ordnung nur dann sein, wenn sie recht gebraucht wird. Sie ist kein Gesetz, dessen Erfüllung uns vor Gott rechtfertigt. Sie erspart auch im Einzelfall nicht die persönliche Entscheidung seelsorgerlicher Verantwortung. Einem geistlichen Mangel in den Gemeinden kann nicht allein durch gesetzliche Zucht abgeholfen wer-*

*den. Aber wo die Ordnung im Glauben und in der Liebe Christi, der das neue Leben aus Gottes Geist schenkt, geübt wird, kann sie dazu dienen, daß Gottes Wort Kirche und Gemeinde, unser Haus und unser persönliches Leben heiligt*<sup>3</sup>.

Diese Lebensordnung der VELKD von 1955 ist in Hannover, Hamburg und Lübeck nicht übernommen worden. Sie faßt Kirche als Segment in der Gesellschaft auf, das es zu stabilisieren gilt. Sie ist zunächst und vor allem defensiv. Sie wehrt und wertet die Vielfalt individueller, privater Frömmigkeit ab zugunsten einer Einheitlichkeit kirchlicher Lebensvollzüge. Sie konstruiert das Bild einer einheitlichen kirchlichen Praxis, die als ideale Lebensform in einer idealen Orts-Gemeinde vorgestellt wird. Alle Lebensvollzüge, die dieser Norm nicht entsprechen, gelten dann als unangemessen.

Man kann aus der Tonlage vor allem der restriktiven Bestimmungen durchaus den Eindruck gewinnen, hier sollte ein Gesetz formuliert werden:

"Nach dem Befehl Jesu Christi wird das Taufsakrament nur da recht verwaltet, wo es mit der christlichen Unterweisung verbunden ist. Darum sind die Eltern, die Paten und die ganze Gemeinde verpflichtet, für die christliche Unterweisung und Erziehung der in ihrer Mitte getauften Kinder Sorge zu tragen. Die Taufe muß daher versagt werden, wenn die evangelische Erziehung des Täuflings ernstlich in Frage gestellt ist.

Gehört nur der Vater oder nur die Mutter der evangelischen Kirche an, so ist die Taufe nur zulässig, wenn der evangelische Elternteil seinen christlichen Erziehungspflichten gewissenhaft nachkommen will, wenn ferner mindestens zwei evangelische Paten bestellt sind, und wenn der der evangelischen Kirche nicht angehörende Elternteil schriftlich erklärt, daß er die evangelische Erziehung des Kindes nicht hindern will.

Die Taufe muß versagt werden, wenn Vater und Mutter der evangelischen Kirche nicht angehören, ferner wenn die Eltern die Kirche und ihr Bekenntnis zu Jesus Christus offensichtlich verwerfen oder öffentlich schmähen; wenn die Eltern zwar die Taufe des Kindes begehren, es aber ausdrücklich ablehnen, die mit der Taufe gegebene Verpflichtung zur christlichen Erziehung zu übernehmen; wenn die Eltern sich ausdrücklich weigern, bei schon getauften Kindern ihre Verpflichtung zur christlichen Erziehung zu erfüllen. Die Taufe kann in solchen Fäl-

<sup>3</sup> Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 27.4.1955.

len ausnahmsweise gewährt werden, wenn an Stelle der Eltern evangelische Christen für die christliche Erziehung des Kindes zuverlässig sorgen"(ebda.).

Die diesen Regelungen zugrundeliegende Kasuistik will den Einzelfall durch Grenzziehung regeln, formuliert aber faktisch – und wohl un-  
ausweichlich – Extremfall nach Extremfall. Immer wieder wird zur  
Untermauerung einer restriktiven Aufgabenstellung für die Lebensord-  
nung auch in der gegenwärtigen Situation das allgemeine Empfinden  
zitiert und der Zerfall beschworen:

"Die Menschen wollen wissen und sollen wissen, was gilt, wie die  
Dinge gehandhabt werden müssen, was ein Kirchenmitglied zu tun  
hat." "Es muß Klarheit gegeben sein. Es kann nicht einfach der eine  
Pfarrer dies und der andere das tun".

So hört man es immer wieder von Verfechtern einer Lebensordnung,  
die sich aus Regeln zusammensetzt. Die Pluralität der Auffassungen  
ist schwer erträglich. Es sind die engagierten – um nicht zu sagen die  
'kernigen Mitglieder' – die auf Klarheit drängen. In ihrer Perspektive ist  
Kirche ein Verein mit klaren Regeln für Mitglieder, der – sofern er  
Dienstleistungen anbietet – diese nur für Mitglieder bereithält.

Die Sorge der Verteidiger einer konsequenten Einheitlichkeit der Ka-  
sualpraxis ist die Sorge um die Bewahrung des Sinnes dieser Hand-  
lungen. Wenn jeder alles machen könnte, dann würde kirchliches  
Handeln bedeutungs- und sinnlos. Ob aber die starr bewahrten For-  
men den Sinn noch bewahren, den sie zu vermitteln vermeinen, ist  
fraglich. Es ist durchaus denkbar, daß gerade das Beharren auf den  
Formen zu einer Sinnentleerung geführt hat. Das Verhältnis von Geist  
und Buchstabe erscheint in solchen Formulierungen nicht ausgewo-  
gen.

Lebensordnungen nach dem Muster von 1955 richten ihren Blick auf  
die Kasualien und auf die Gesellschaft allein aus einer Binnenper-  
spektive von Kirche und Gemeinden. Daß aber gerade die Kasualien,  
Schnittstellen zwischen der Aktivitas und den zurückhaltenden Kir-  
chenmitgliedern sowie den anderen Gliedern der Gesellschaft sind,  
wird bei ihrer Bewertung nicht berücksichtigt: Horst Reller notiert im  
Vorwort zur Revision von 1974 zwar mögliche soziologische und  
theologische Einwände gegen eine Lebensordnung, unterstreicht aber  
schließlich doch die defensive Perspektive.

Dabei sind gerade die Kasualien jene Situationen, die in besonderer  
Weise den Kontakt mit Menschen herstellen, die nicht im engeren  
Umkreis der Kerngemeinde leben und mitarbeiten. Oder anders ge-  
sagt: In den Lebensordnungen werden die Themen verhandelt, mit

denen das Individuum sich gerade nicht im organisatorischen Segment Kirche, sondern im gesellschaftlichen Teilsystem "Sinnggebung-Lebensdeutung-Religion" bewegt.

Das mit der Formulierung einer Lebensordnung gestellte Problem kann sich unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen gar nicht erledigen, denn die Formulierung von kirchlichen Lebensordnungen soll *die* Schwierigkeiten überwinden, die sich durch das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments stellten, eine solche Überwindung kann aber in einer individualisierten und funktional-differenzierten Gesellschaft nicht gelingen, wenn dazu Ordnungsmaßnahmen herangezogen werden, die nicht nur dem Titel nach – Lebensordnung – sondern auch dem Geist nach auf eine traditionale Gesellschaft zugeschnitten sind, in der die gesellschaftliche, kirchliche und private Gestalt christlicher Religion keiner Legitimation bedurfte.

Das Verlangen nach kirchlichen Lebensordnungen wurde jedenfalls – wie eingangs behauptet – virulent, als die Amtshandlungen zu Kasualien wurden, als die Geltung einer staatlich garantierten kirchlichen Ordnung verloren ging, die kirchlichen Handlungen in der Außenperspektive primär mit der Situation des Individuums und erst sekundär mit der Organisation in Verbindung gebracht wurden, die auf die Wünsche der Individuen eingeht.

Die "Kundenorientierung" ersetzt in der modernen Gesellschaft die Orientierung an einer vorgegebenen Ordnung. Dem muß das Nachdenken über Lebensordnungen und Amtshandlungen Rechnung tragen. Ehe dieser Problematik weiter nachzugehen ist, ist eine Sonderentwicklung zu protokollieren, die bei der Formulierung der VELKD-Lebensordnung eine nicht unerhebliche Rolle spielt:

#### **IV. Das 2. Motiv für Lebensordnungen: "Profil" Profilierung von Kirche im Gegenüber zur Gesellschaft – Die Situation im Kirchenbund in der DDR**

Im Vorfeld der jüngsten Beratungen der VELKD-Kommission muß die Lebensordnung des Kirchenbundes der DDR vorgestellt werden, weil sie ein anderes Motiv repräsentiert, das in den Arbeitsprozeß immer wieder mit hineinspielt. Die Lage der Kirchen im Kirchenbund der DDR war auch im Blick auf die Funktion einer Lebensordnung grundverschieden von den Verhältnissen in den westdeutschen Landeskirchen: Die Kirche mußte ihr eigenes Profil deutlich herausstellen. Es war etwas Besonderes, zur Kirche zu gehören, etwas durchaus schmerzlich Besonderes.

Die "Ordnung des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" mit dem Titel "Mit der Kirche leben" wird mit folgender Präambel eingeführt:

*"Ordnungen und Traditionen der evangelischen Kirche sind vor allem Angebot. Sie wollen den einzelnen Christen und den einzelnen Gemeinden helfen, Glauben verbindlich zu leben und die Gemeinschaft untereinander zu wahren.*

*Das gilt auch von der folgenden Ordnung des kirchlichen Lebens. Sie möchte informieren und einladen, sich auf evangelischen Glauben einzulassen und mit der Kirche zu leben.*

...

*Als gemeinsame Lebensordnung der Evangelischen Kirchen, die sich 1969 zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zusammengeschlossen haben, ist sie Ausdruck gewachsener Zeugnis- und Dienstgemeinschaft und will das größere Maß an Einheit widerspiegeln, das diese Kirchen gewonnen haben.*

*Sie will Christen und Gemeinden darin bestärken, das Evangelium von Jesus Christus in einer nicht-christlichen Umwelt zu leben."<sup>4</sup>*

Auch hier liegt der Akzent auf Bestandswahrung; diese Ausrichtung aber ist veranlaßt durch die Gefährdung der Existenz von Kirche in einer nicht-christlichen Gesellschaft. Die Abgrenzungen richten sich deshalb auch nicht primär gegen einzelne Gemeindeglieder, um deren Nähe oder Ferne zu überprüfen, sondern auf eine *Profilierung des christlichen Sinnes der Handlungen* — und deshalb behält z.B. der Abschnitt über die Taufe auch dort seinen Einladungscharakter, wo über die Taufhindernisse geredet wird:

*"Bei der Taufe eines Kindes wirken Paten mit. Können die Eltern keine geeigneten Paten finden, sollen durch die Kirchengemeinde Paten gesucht werden. Die Paten bekennen gemeinsam mit den Eltern und der Gemeinde stellvertretend für das Kind den christlichen Glauben."* (S. 5)

Erst danach folgen Mitteilungen über Voraussetzungen für das Patenamtsamt.

Bezeichnender als der aus Gründen der Profilierung selbstverständlich konservierende Charakter gerade auch dieser LO des Kirchenbundes ist die ausführliche Behandlung des Themas Kirche und Gesellschaft; das Wirken der Christen als Christen in der Gesellschaft war in der DDR offenbar ein erklärungsbedürftiger Sachverhalt; darauf aber ist im Zusammenhang der Amtshandlungsthematik nicht weiter

<sup>4</sup> Mit der Kirche Leben (Ms.), S. 1.

einzugehen. Zu bemerken ist allerdings, daß dieses Thema in den neuen Entwurf der VELKD eingehen soll, damit deutlich wird, daß es sich um ein west-östliches Gemeinschaftswerk handelt und weil inzwischen die Handlungssicherheit auch in den westlichen Gliedkirchen abgenommen hat.

### V. Das 3. Motiv für Lebensordnungen: Entfaltung – Lebensmöglichkeiten entdecken

Ich beginne diesen Teil mit einem Hinweis auf zwei andere Versuche, das Problem Lebensordnung zu bearbeiten:

#### a) Die Grundlinien in Nordelbien

Die nordelbischen Oberkirchenräte Gerd Heinrich und Klaus Blaschke haben 1992 eine ausführliche Handreichung für die Amtshandlungspraxis herausgegeben unter dem Titel "Die Taufe/Das Brot und das Evangelium. Grundlinien für das kirchliche Handeln".

Programmatisch stellen sie einen Abschnitt aus Luthers Traubüchlein ihrer ausführlichen Kommentierung der einschlägigen Kirchengesetze voran:

*"Aber wenn man von uns begehrt, sie (die Brautleute) vor oder in der Kirche zu segnen, über sie zu beten oder sie auch zu trauen, dann sind wir das zu tun schuldig. Darum habe ich diese Worte und diese Weise zusammengestellt für die, die es nicht besser wissen, falls es einigen gelüftet, eine einheitliche Form zusammen mit uns hierin zu gebrauchen. Die anderen, die es besser können, d.h., die durchaus nichts können und trotzdem sich dünken, alles zu können, bedürfen dieses meines Dienstes nicht, außer sie wollen ihn überklügeln (übertrumpfen) und übermeistern. Und sie sollen sich ja fleißig hüten, daß sie mit niemandem etwas Gleiches einhalten, man möchte sonst denken, sie müßten von anderen etwas lernen; das wäre eine große Schande."<sup>5</sup>*

Die Leitgedanken der nordelbischen Grundlinien ringen mit der Spannung von Ordnung und Beliebigkeit, ohne den Boden der kirchenrechtlich festgelegten Ordnung zu verlassen, die sie kommentierend zugrundelegen.

Unübersehbar auch hier die entsprechenden Sätze unter den Leitgedanken:

<sup>5</sup> M. Luther, Traubüchlein 1529, zit. n. G. Heinrich/K. Blaschke, Die Taufe/Das Brot und das Evangelium, Kiel 1992, S. 5, nachfolgendes Zitat ebd., S. 14.

*"Eine seelsorgerlich ausgerichtete Amtshandlungspraxis verlangt einen Mindestkonsens. Dem dienen die folgenden Grundlinien. Sie wollen das Einvernehmen unter den Ordinierten fördern, die geistliche Verantwortung der Gemeinde, insbesondere der Kirchenvorstände, stärken und die Gemeindeglieder informieren.*

*... Die Grundlinien sind kein Gesetz. Sie enthalten keine ausgeführte Theologie der Amtshandlungen. Sie wollen Richtlinie und Hilfe auf dem Weg zu einer einheitlichen und glaubwürdigen Amtshandlungspraxis der Nordelbischen Kirche sein."*

Die eingehende Erläuterung der einschlägigen Kirchengesetze macht deutlich, daß die Autoren – im Auftrag des Propste-Konventes übrigens – einen Ersatz der Lebensordnung von 1955 anstreben. Sie bleiben allerdings, so weitherzig viele Bestimmungen ausgefallen sind, der Tendenz nach bei der Konservierung stehen. Eine Besinnung auf die theologische Bedeutung der Amtshandlungen wäre wohl der wichtige neue Weg.

b) Auch prinzipiell stärker aufgenommen wird die Situation der Menschen in der modernen Gesellschaft im *Votum des theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz von 1978*:

*"Die Betrachtung von Trauung und Bestattung unter dem vorherrschenden Gesichtspunkt von Rechten und Pflichten eines Gemeindegliedes erscheint nicht sachgemäß. Die hier dargelegte Öffnung ermöglicht auch in diesem Handlungsfeld der Kirche die Wiederentdeckung der missionarischen und der seelsorgerlichen Dimension der Verkündigung. Mißdeutungen im Sinne einer bloßen Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen sind damit nicht ausgeschlossen. Dennoch sollte die der Kirche entgegengebrachte Erwartung, sich in besonderer Weise für die entscheidenden Lebenssituationen der einzelnen offenzuhalten, von ihr nicht nur zögernd, sondern bewußt angenommen werden. Der Kasus stellt die Betroffenen in die Situation des Außergewöhnlichen, die sie kaum bewältigen können. Wenn die christliche Gemeinde durch ihre kirchlichen Handlungen dazu beitragen kann, daß die von einem Kasus Betroffenen sich in ihrer Situation zurechtfinden, so erfüllt sie hier eine diakonische Aufgabe. Die Kirche sollte nicht versuchen, die 'Ferne' der zu ihr Kommenden zu prüfen, sondern für die gesuchte Nähe dankbar sein und Menschen mit der ihr aufgetragenen Botschaft zur Seite stehen."*

Dieser Leitgedanke wird zwar in den Ausführungen nicht ganz durchgehalten, aber eine Richtung wird gewiesen.

c) Die Grundgedanken der "Leitlinien" – die Kommissionsarbeit in der VELKD.

Vom Gedanken der Zuwendung zu denjenigen, die sich vom Handeln der Kirche allgemein und den Amtshandlungen insbesondere "Orientierung und Vergewisserung" für ihr Leben versprechen, ist auch die Arbeit in der VELKD-LO-Kommission in ihrer derzeitigen personellen Zusammensetzung angeregt und bestimmt.

Die Gliederung der Leitlinien lehnt sich an die Ordnung des Kirchenbundes der DDR an, vor allem durch die Übernahme des Abschnitts D:

*"Einführung*

*A. Die Kirche Jesu Christi*

- 1. Bestimmung und Auftrag der Kirche*
- 2. Die Taufe: zugehörig zur Kirche Jesu Christi*
- 3. Die Taufe: beteiligt am Auftrag der Christen*

*B. Das Leben in der christlichen Gemeinde*

- 1. Gottesdienst und heiliges Abendmahl*
- 2. Formen gemeindlichen Lebens*
- 3. Dienste, Ämter und Gemeindeleitung*
- 4. Seelsorge, Beratung und Beichte*

*C. Die persönliche Lebensgestaltung der Christen*

- 1. Partnerschaft, Ehe und Familie*
- 2. Tod, Trauer und Bestattung*
- 3. Persönliche Lebensgestaltung und öffentliche Verantwortung*

*D. Die christliche Mitgestaltung der Gestaltung*

- 1. Die diakonische und missionarische Verantwortung*
- 2. Öffentliche Verantwortung und persönliche Lebensgestaltung."*

Über "Charakter und Funktion der Leitlinien kirchlichen Lebens" formulierte die Kommission folgende Überlegungen:

*"a) Ausrichtung und Charakter*

*1. Die Ausformulierung der Leitlinien ist von einer seelsorgerlich-missionarischen Haltung bestimmt.*

*Unter den Gegebenheiten der Individualisierung und Privatisierung kommt der seelsorgerlichen Verantwortung eine überragende Rolle zu. Eine Gestaltung des missionarischen Auftrages von Kirche und Gemeinden besteht darin, Menschen in ihrer jeweiligen biographischen Situation Anknüpfungsmöglichkeiten zu bieten.*

2. Die Leitlinien weisen den Weg für eine zu den Menschen und zur Welt hin offene Gemeinde.

Es wird ein Gemeindebegriff verwendet, der Raum läßt für unterschiedliche Formen des Mitgliederverhaltens und der Kirchenbindung. Dies ist z.B. im Abschnitt 'Gottesdienst und Abendmahl' ersichtlich. Dem breiten Spektrum von Gottesdienstgestaltung entspricht die sehr unterschiedliche Form von Teilnahme daran.

3. Die Leitlinien spitzen die Verhältnisbestimmung von Lehre und Leitung zu.

Nach lutherischem Verständnis geschieht Leitung durch Verkündigung. Leitung ist damit ein seelsorgerliches und missionarisches Geschehen zugleich: als Zuspruch und Anspruch in einer bestimmten Situation.

Auch das Leitungshandeln der Kirche im weiteren Sinn ist ein kommunikatives Geschehen. Die Leitlinien eröffnen Prozesse, die ein begründetes und abgestimmtes Handeln ermöglichen.

#### b) Adressaten und Funktion

1. Die Leitlinien haben die Funktion, die gesamtkirchliche Dimension aller Leitungsentscheidungen deutlich zu machen. Sie bereiten eine Basis, die das Gemeinsame und Verbindende in den Blick bringt.

2. Die Leitlinien kirchlichen Lebens sind in diesem Sinn in erster Linie ein Leitungsinstrument, das die Steuerungsfähigkeit von Kirchenvorständen und Kirchenkreisvorständen verbessern und erhöhen soll.

3. Durch die Leitlinien kirchlichen Lebens sollen die situativen Unterschiede von Gemeinde zu Gemeinde und von Landeskirche zu Landeskirche ebenso in den Blick kommen wie auch die spannungsvolle Wirklichkeit, in der Christen heute leben.

4. Die Leitlinien eröffnen in ihrer seelsorgerlich-missionarischen Ausrichtung Perspektiven für die zukünftige gemeindliche und kirchliche Arbeit.

5. Eine allgemeine katechetische Funktion haben die Leitlinien allerdings nicht. Diese Funktion kann nur ein ergänzendes Werk ausfüllen, das alsbald in Angriff zu nehmen ist (vgl. Projekt: 'Was jeder vom christlichen Glauben wissen sollte')<sup>6</sup>.

Ob diese Freiheit im Umgang mit kirchlicher Ordnung, die sich an CA VII orientiert, von der Generalsynode der VELKD akzeptiert wird, wird von den Kommissionsmitgliedern mit Spannung – und auch Skepsis – erwartet.

---

<sup>6</sup> L. Stempin, Vorarbeiten zu den "Leitlinien" (Ms.)

## VI. Die Vermittlung der Motive – oder: Die produktive Kraft von Leitlinien.

Die Formulierung von Lebensordnungen muß in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft überführt werden in eine Formulierung von *Leitlinien für kirchliches Leben*, im Interesse einer sinnvollen Beziehung von Geist und Buchstabe. Diejenige Gestalt, die die Verfechter einer konservierenden Linie anstreben, ist in den Bestimmungen des Kirchenrechts gegeben. Wenn es aber über das Kirchenrecht hinaus noch sinnvoll sein soll, eine LO zu formulieren, dann muß diese auch eine andere als die konservierende Funktion haben.

Die drei Motive – Einheitlichkeit, Profil und Entfaltung – sind nicht völlig voneinander zu trennen. Ohne einen organisatorischen Rahmen bleibt Kirche gestaltlos und die Abgrenzung von Kirche in der Gesellschaft ergibt sich von selbst durch eben diese organisatorische Gestalt von Kirche.

Gerade deshalb, weil die Motive 1 und 2 selbstverständliche Bestandteile der Entfaltung kirchlichen Lebens sind, ist das dritte Motiv zu diskutieren. Es geht darum, kirchliche Lebensvollzüge in ihrem besonderen Reichtum und in ihrer produktiven Kraft zu entfalten.

Meine These: Die Kirche leidet nicht an der Uneinheitlichkeit der Amtshandlungs-Praxis, sondern sie leidet an ihrem Leiden an der Uneinheitlichkeit.

Wer aber hindert die Verantwortlichen daran, die Einheitsvorstellung durch die Differenz-Vorstellung als Ausgangsvorstellung zu ersetzen, wie es moderne Soziologen tun?

Warum sollte die Einheitsvorstellung als Einheitlichkeitsvorstellung mit Vorstellungen wie Leib Christi o.ä. gestützt werden, wo schon diesem Begriff, aber auch dem Wort von den zwei oder drei, die in Christi Namen versammelt sind, die aufgehobene, aber fortbestehende Differenz als Grundvorstellung eigen ist. Zu erinnern ist auch an E. Neuberts Beitrag zur Situation in den ostdeutschen Landeskirchen, der die zerstörerische Potenz des Vereinheitlichungsstrebens als Entstrukturierung vor Augen geführt hat.

Also muß über das Aushalten von Differenzen nachgedacht werden – und es muß probiert werden.

Folgende Konsequenzen für die kirchliche Praxis wären danach zu diskutieren:

1. Die Amtshandlungspraxis muß Familienreligiosität, öffentliche Religion und christliche Tradition verbinden in einem Akt öffentlicher Lehre

und Feier. Die Orientierung an der Lehre und an den Bedürfnissen der Menschen, die eine Handlung begehren, muß und kann verbunden werden.

2. Es ist nicht Sache der Menschen, die die Handlung begehren, sondern der kirchlichen Amtsträger, eine Praxis zu entfalten, die diesen vielseitigen Anforderungen gerecht wird. Die Kirche muß sich auch und gerade bei den Kasualien als Sachwalterin öffentlich relevanter Themen: Grund, Grenzen, Motiv und Richtungssinn menschlichen Handelns (Preul) erweisen.

3. Die Einheit der Kirche besteht nicht durch die Einheitlichkeit ihrer Praxis, sondern durch die Einheit ihrer Botschaft, um die sich die beauftragten Interpreten bemühen in der Hoffnung, daß der Geist die Einheit schenkt.

Der Geist der Handlungen hängt nicht an der Kirchenmitgliedschaft: Manche evang. Ehe wurde schon bald geschieden.

4. Die Taufe sollte allen, die sie begehren, ermöglicht werden. Die Bedeutung der Taufe muß aber sowohl öffentlich als auch privat offensiver bewußt gemacht werden. Das Angebot des Katechumenats ist selbstverständlich, jedoch ist nicht jede Freizeit-Aktion ein Katechumenat. Je weniger traditionale Strukturen tragen, desto wichtiger ist es, personale Einwirkung zu ermöglichen — deshalb müssen unbedingt geeignete kirchliche Mitarbeiter gewonnen und erhalten werden.

5. Organisatorische Probleme einer offenen Amtshandlungspraxis sind mutig zu regeln:

— Wenn Amtshandlungen Kundendienstleistungen werden, so ist eine Reduktion der Kirchensteuer und die Wiedereinführung einer Art von Stolgebühren zu überlegen.

— Die Differenzen zwischen den Kollegen sollten nicht überbewertet werden, dazu gibt die Quantität der konkreten Streitfälle auch nicht unbedingt Veranlassung, sie sind oft Symptome allgemeinerer Probleme.

6. Die Amtshandlungen sind nicht von ihren Voraussetzungen, sondern von ihren Folgen her zu bedenken und zu nutzen. Sie binden die Menschen, die sie erleben, in die kirchliche Gemeinschaft ein.



*Peter Cornehl*

## **Stoffpläne im Fach Praktische Theologie. Mit zwei Nachträgen zur Liturgik und zur Entscheidung über die Zwischenprüfung**

### **Vorbemerkung**

*Das Jahr 1995 war für die Arbeit an der Studienreform ein wichtiges Jahr. Die beiden Reformvorhaben — die Erarbeitung einer Rahmenordnung für die Zwischenprüfung und von Stoffplänen für alle theologische Fächer — standen auf der Tagesordnung der drei überregionalen Gremien, die sich mit der Materie zu befassen haben, der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums (Fachkommission I), der Ausbildungsreferentenkonferenz der EKD (= ARK) und dem Evangelisch-theologischen Fakultätentag, der am 13./14. Oktober in Bethel getagt hat. Vielleicht ist es nur ein subjektiver Eindruck und vielleicht ist er zu pessimistisch, aber am Ende dieses Jahres hat sich bei mir der Eindruck verdichtet, daß die Praktische Theologie durch die getroffenen Entscheidungen in ihrer Bedeutung für das Theologiestudium geschwächt worden ist. Davon ist zu berichten.*

*Was die Zwischenprüfung angeht, so wird es nach den Beschlüssen bzw. Nicht-Beschlüssen des Fakultätentages in Bethel sehr schwer sein, der Praktischen Theologie künftig im Grundstudium einen angemessenen Platz zu sichern und einen überwiegend historischen Zugang zum Theologiestudium zu verhindern. Darüber muß nun auf örtlicher und regionaler Ebene zwischen Fakultäten und Landeskirchen bei der Umsetzung der Rahmenordnung in konkrete Zwischenprüfungsordnungen verhandelt werden.*

*Die Debatte um die Stoffpläne ist noch nicht abgeschlossen. Die Gemischte Kommission hat zunächst im Winter/Frühjahr 1994/95 in einer Serie von Anhörungen jeweils zwei Fachvertreter aus den fünf Hauptdisziplinen der Theologie gebeten, ihre Überlegungen für solche Stoffpläne vorzustellen. Für die Praktische Theologie haben Prof. Christian Grethlein (Halle) und ich diese Aufgabe übernommen und im März 1995 in Kassel referiert. Die Kommission hat dann im Oktober 1995 eine Vorlage verabschiedet, die den Fakultäten/ Fachbereichen im Frühjahr 1996 zur Stellungnahme zugeleitet werden soll. Es ist geplant, daß der Fakultätentag darüber auf seiner Sitzung im Oktober 1996 beraten soll. Ich kenne die Vorlage nicht, aber ich bin nach den Erfahrungen dieses Jahres der Meinung, daß eine breite und mög-*

*lichst eingehende Diskussion nötig ist. Denn die Ergebnisse des ganzen Prozesses werden für das Studium insgesamt, aber auch für das Fach Praktische Theologie weitreichende Konsequenzen haben.*

*Deshalb dokumentiere ich im folgenden zunächst das Referat über die Stoffpläne vom 24.3.95 und ergänze das in Kassel Vorgetragene durch zwei Nachträge.*

## **Stoffpläne im Fach Praktische Theologie**

Sie haben mich gebeten, zu drei Fragen Stellung zu nehmen<sup>1</sup>. Es geht um den unverzichtbaren Anteil praktisch-theologischer Stoffe, ihre Organisation und ihre zeitliche Anordnung im Pfarramtsstudium. Ich will darauf gerne eingehen und entsprechende Vorschläge machen (II). Aber ich muß einige Vorbemerkungen (I) vorausschicken. Mich beschäftigt dabei vor allem eine Reihe wichtiger Vorentscheidungen, die in den drei Fragen enthalten sind, ohne daß darüber (so weit ich sehe) diskutiert worden ist. M.E. handelt es sich um Vorentscheidungen von beträchtlicher Tragweite. Ich konzentriere mich auf vier Punkte.

### **I.**

#### **1. Das "Wesentliche" und das "Unverzichtbare"**

Daß die geltenden Stoffpläne überprüft und neue Stoffpläne erstellt werden müssen, ist in der derzeitigen Phase der Diskussion wohl unvermeidlich. Und doch bekommt diese Arbeit unter der Hand eine Tendenz, die man wenigstens kenntlich machen muß, um ihr (vielleicht) zu entgehen. Das läßt sich an der Doppelformulierung der ersten Frage zeigen: Was ist "unverzichtbar", was ist "wesentlich"?

Ich teile die Intention der Gemischten Kommission, das "unverzichtbare" Basiswissen, also das gemeinsame Minimum an Kenntnissen in den einzelnen Fächern zu ermitteln. Aber solche Listen mit Stoffplä-

---

<sup>1</sup> "(1) Welcher Stoff ist im Fach Praktische Theologie bei der Ausbildung zum Pfarramt unverzichtbar und wesentlich? (2) Wie und in welcher Lehrform kann dieser Stoff zeitlich angeordnet, d.h. auf die insgesamt 32 zu belegenden Semesterwochenstunden verteilt werden? (3) Welche Lehrveranstaltungen sollten am Anfang des Studiums bzw. im Grundstudium bis zur Diplomvorprüfung/Zwischenprüfung stehen?"

nen haben die Neigung, sich auf wunderbare Weise zu vermehren und die Unterscheidung zwischen "Wesentlichem und "Unverzichtbarem" zum Verschwinden zu bringen. Denn natürlich ist alles Wesentliche auch unverzichtbar. Die bisher vorgelegten Stoffpläne (soweit ich sie kenne), vornehmlich der aus der Systematischen Theologie, dokumentieren diese Tendenz. Das ist ja auch nicht ganz unverständlich, wenn man sich klarmacht, daß die Vorlage von Stoffplänen immer auch eine Maßnahme im Verteilungskampf zwischen den Fächern ist. Da die übergreifende politische Absicht der derzeitigen Phase der Studienreform nun einmal dezidiert eine merkliche Studienzeitverkürzung ist, wird der Kuchen, der insgesamt zur Verteilung ansteht, kleiner. Die Strategie, erst einmal alles "Wesentliche" zum "Unverzichtbaren" zu erklären, macht Sinn. Aber ist sie auch sinnvoll?

Was ist unverzichtbar? Ich glaube, daß eine lückenlose Übereinkunft darüber, was wirklich "unverzichtbar" ist, allein aus der Sache heraus gar nicht erzielt werden kann. Sie wird vielmehr wesentlich mitdiktiert durch die politischen Vorgaben. Wer die staatlich vorgegebene Studienzeitverkürzung akzeptiert (und niemand, der für die Ausbildung Verantwortung trägt, kann sich dem entziehen), kommt am Ende nicht umhin, äußere Setzungen vorzunehmen und damit das "Unverzichtbare" wenigstens mitzudefinieren. Eine Lösung des Dilemmas erfordert die Anerkennung von Wahlmöglichkeiten auch im Bereich des eigentlich unverzichtbaren Basiswissens. Ohne Wahlmöglichkeiten wird das Ergebnis dieser Runde der Studienreform, die allein von den Stoffplänen her operiert, mit Sicherheit nicht studienzeitverkürzend, sondern -verlängernd sein. Ich komme darauf zurück.

## 2. Zum Rahmen der Stundenkontingente für die einzelnen Fächer

In Ihrer Vorgabe liegt eine Entscheidung über den Rahmen der Stundenverteilung, die in meinen Augen höchst problematisch ist. Daß die Gemischte Kommission jedem der fünf Hauptfächer der Theologie jeweils 32 SWS zur Verfügung stellt, das Gesamtkontingent von 160 SWS, das für das Theologiestudium ohne die alten Sprachen in 8 Semestern zur Verfügung steht (und zwar nach allem, was politisch bekannt ist, definitiv), einfach durch fünf teilt, halte ich für einen schweren Fehler. Ein solches Vorgehen hat erhebliche Konsequenzen:

- Es bedeutet, daß kein eigenes Stundenkontingent für die Studien-  
eingangsphase zur Verfügung steht, wenn man darin eine Auf-

gabe sieht, die über die Einführung in die einzelnen theologischen Fächer hinausgeht.

- Es bedeutet, darauf zu verzichten, ein eigenes Stundenkontingent für die Fachgruppe Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaft vorzusehen (deren Themen, soweit sie überhaupt berücksichtigt werden, dann an die fünf etablierten Fächer delegiert werden).
- Es bedeutet, daß Stundenanteile für das, was in vielen gültigen Prüfungsordnungen unter dem Begriff Wahlpflichtfach eingeführt worden ist, oder, falls stattdessen doch noch ein Philosophikum obligatorisch gemacht wird<sup>2</sup>, für Philosophie fehlen (und folglich der Systematischen oder Praktischen Theologie abgezogen werden müßten).
- Es bedeutet ferner, daß weder für interdisziplinäre Lehrveranstaltungen bzw. Projektstudien noch für so etwas wie persönliche Schwerpunktbildung nach eigener Wahl außerhalb der 32 SWS, die für das Fächerstudium vorgesehen sind (das ist zugegebenermaßen ein großzügiger Rahmen!), Raum bleibt.

Das alles scheint mir anachronistisch und nicht akzeptabel. Ich will deshalb eine Gegenrechnung aufmachen: M.E. müssen von den 160 SWS auf dem Vorwege ca. 60 SWS anbezogen werden (über den genauen Umfang kann und wird man streiten und sich dann auch einigen müssen):

*(1) Etwa 10 SWS einführende Veranstaltungen.*

Genauer: 2 Vorlesungen à 3 SWS mit Kolloquium, dazu 3-4 SWS für Übungen, in denen für die persönliche Klärung von Motivations- und Berufsfindungsfragen Zeit und Raum ist. Dies ist eine unabdingbare Forderung, wenn man das Resultat der Kommission zur Frage Spiritualität im Studium ernstzunehmen geneigt ist — ein Desiderat v.a. der Kirchen! Es ist im übrigen nicht einzusehen, weshalb in den Curricula der Lehramtsstudiengänge (selbst für das Lehramt an Volks- und Realschulen — in Hamburg für die Grund- und Mittelstufe der allgemeinbildenden Schulen, das in Hamburg insgesamt nur 40 SWS für das gesamte Fach Ev. Religion umfaßt) mehrere einführende Veranstaltungen obligatorisch vorgesehen sind und von den Fachstudien

---

<sup>2</sup> Vgl. den Entwurf der Rahmenordnung für die Zwischenprüfungsordnung von 1993, § 4,9.

abgezogen werden, für den Pfarramtstudiengang dagegen keine einzige<sup>3</sup>.

Daß in einem Theologiestudium mit dem Studienziel Pfarramt die Eingangsphase von enormer Bedeutung ist, kann kaum strittig sein. In ihren "Grundsätzen" hat die Gemischte Kommission als eine der Voraussetzungen für ihre Arbeit auf die veränderte Studiensituation der Studierenden hingewiesen<sup>4</sup>. Auch die Spiritualitätskommission hat dies mit großem Nachdruck geltend gemacht – und zwar übereinstimmend auch bei ganz unterschiedlichen inhaltlichen Ausrichtungen ihrer Mitglieder<sup>5</sup>. Kein Zweifel: Es besteht seit einiger Zeit und vermehrt in Zukunft ein großer subjektiver und objektiver Orientierungsbedarf. Die unterschiedlichen und oft ungeklärten Motivationen für das Studium und den Beruf und die dramatisch angestiegene Unsicherheit über einen Arbeitsplatz in der Kirche, das alles verlangt danach, daß angemessene Zeiten und Räume für individuelle und gemeinsame Klärung zur Verfügung stehen, und zwar im Studium selbst und nicht außerhalb, also in ESG/SMD o.a. Gruppen<sup>6</sup>. Wenn dafür nicht vorab ein bestimmtes Stundenkontingent gesichert und den Fächern entzogen wird, ist alles Reden, wie wichtig diese Thematik sei, bloße Rhetorik.

Aber wer fühlt sich dafür zuständig? Bisläng offenbar niemand. Sonst hätte die Kommission selbst für einen entsprechenden Vorabzug gesorgt. Leider (soweit ich die Referate kenne) auch die Einzeldisziplinen nicht. Ist es zufällig, daß die Thematik erst jetzt ganz am Ende zur Sprache kommt, wenn die Praktische Theologie dran ist?

---

<sup>3</sup> Im Entwurf der Rahmenordnung für die Zwischenprüfung ist wenigstens von einer einführenden Veranstaltung die Rede (§ 4,1 Ziff.3). War das der Gemischten Kommission nicht mehr in Erinnerung, als sie die 160 SWS vollständig auf die Fächer verteilt hat?

<sup>4</sup> Vgl. Reform der theologischen Ausbildung Bd.14, 1993, 15 und die Verstärkung im Diskussionsbericht, aaO., 91.95.

<sup>5</sup> Vgl. den vorläufigen Bericht, der dem Fakultätentag im Oktober 1994 in Halle vorgelegt wurde. Leider ist die Studie als ganzes in ihrer Endreaktion immer noch nicht veröffentlicht und den Fakultäten/Fachbereichen zur Diskussion vorgelegt worden. Das hat zur Folge, die darin enthaltenen sehr wichtigen Argumente und Vorschläge bei den anstehenden Erörterungen nicht ausreichend zur Geltung gebracht werden können. Das ist sehr bedauerlich!

<sup>6</sup> Das wird in Reform Bd.14,33 im Prinzip anerkannt und wird im Diskussionsbericht 111 unterstrichen.

*(2) 10 SWS für den Bereich Religionswissenschaft, Missions- und Ökumenewissenschaften.*

Genauer: 2 Seminare aus dem Bereich Religionswissenschaft und Missions- oder Ökumenewissenschaft, dazu je eine Vorlesung (oder ein Äquivalent) aus allen drei Bereichen.

Der Bereich Religionen – Mission – Ökumene ist allerdings nicht an allen Fakultäten und Hochschulen mit Professuren vertreten, aber doch immer öfter. "Ökumenische Kompetenz" als unverzichtbare Dimension des pastoralen Handelns ist in der Debatte um die "Grundsätze" mehrfach angemahnt und im Prinzip von der Gemischten Kommission auch anerkannt worden<sup>7</sup>. Es ist deshalb unverstänlich, warum das keinerlei Konsequenzen für die Verteilung der Stundenkontingente hat! Die betreffenden Themen und Stoffe sind für die Pfarramtspföhrung nicht nur "wesentlich", sondern im Zeitalter einer immer selbstverständlicher werdenden ökumenischen Zusammenarbeit, einer zunehmend multikulturellen und multireligiösen Prägung auch der deutschen Gesellschaft "unverzichtbar". Dafür zunächst nur 10 SWS anzusetzen, ist realistisch, solange nicht überall eine entsprechende Breite in der Vertretung dieser Fächer und ein entsprechend differenziertes Lehrangebot vorausgesetzt werden kann. Dort, wo der Bereich RMÖ voll ausgestattet ist (wie z.B. in Heidelberg und Hamburg) und wo die Prüfungsordnungen der Landeskirchen und Fakultäten diesen Themen ein normales Maß an Repräsentanz einräumen, kann der Anteil erhöht (und der Anteil des freien Schwerpunkstudiums entsprechend reduziert) werden.

*(3) 5 SWS für das Wahlpflichtfach oder für Philosophie.*

Genauer: für eines der zur Wahl stehenden nichttheologischen Fächer Philosophie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik (ich würde gern ergänzen: Kommunikationswissenschaft/Semiotik/Journalistik/Medientheorie) oder für Philosophie, falls stattdessen ein obligatorisches Philosophikum eingeföhrt werden soll.

*(4) Bis zu 10 SWS für fächerübergreifende, interdisziplinäre Veranstaltungen, themenorientierte Studienprojekte und ein Praxisprojekt.*

Sie müssen aus dem Kontingent der fünf Hauptfächer ausgegliedert werden. Festzuhalten ist: Solche themenorientierten Studienprojekte sind keine Domäne der Praktischen Theologie, auch wenn die Praktische Theologie sich erfahrungsgemäß gern daran beteiligt. Ein eige-

---

<sup>7</sup> Vgl. Reform Bd.14, 110.

nes Praxisprojekt würde eine Praktikumsphase (3 SWS) und ein Auswertungsseminar (2 SWS) einschließen<sup>8</sup>.

*(5) 20-25 SM für persönliche Schwerpunkte zur Vertiefung nach eigener Wahl.*

Von allen mir bekannten Studienordnungen deutschsprachiger theologischer Fakultäten haben nur Bochum und Hamburg ausdrücklich Stundenanteile für (4) und (5) reserviert. In Bochum ist ein Schwerpunktstudium von 2 Semestern sogar als dritte Phase ("Differenzierungsphase") eigens ausgewiesen<sup>9</sup>.

### 3. Zum Verhältnis der Stoffpläne zur Zwischenprüfung

Eine weitere Vorentscheidung bedarf der Diskussion. Der Entwurf der Gemischten Kommission für eine Rahmenordnung für die Zwischenprüfung/Vordiplom hat erhebliche Auswirkungen auch auf die Stoffpläne der Einzelfächer und die Organisation der Ausbildung im Grund- und Hauptstudium, also für die Frage, wann und wie die betreffenden Stoffe vermittelt und geprüft werden. Der Entwurf enthält Vorgaben, die zu begrüßen, aber auch solche, die zu korrigieren sind.

Zu begrüßen ist v.a. die Möglichkeit, bestimmte Leistungen aus der Zwischenprüfung in der Abschlußprüfung anzuerkennen und diese dadurch zu entlasten (1-2 Klausuren). Dies ist eine Grundbedingung dafür, daß es tatsächlich zu einer Studienzeiterkürzung kommen kann (und daß man eine derartige materiale Zwischenprüfung überhaupt akzeptieren kann).

Kritisch zu werten ist der von der Gemischten Kommission vorgesehene Charakter einer "Blockprüfung". Denn eine Blockprüfung erschwert die Verbindung zwischen den Lehrveranstaltungen des Grundstudiums und der Zwischenprüfung. Den Bedenken des Fakultätentages ist Rechnung zu tragen. Es muß möglich sein, daß die Auswahl der Prüfungsthemen (z.B. in den Klausuren) mit den vor Ort angebotenen einschlägigen Lehrveranstaltungen abgestimmt werden kann. Das impliziert zugleich die Anerkennung von Wahlmöglichkeiten auch im Blick auf das Grundwissen/Basiswissen.

---

<sup>8</sup> Vgl. das Diskussion-Votum von Jürgen Ziemer (Leipzig), Reform Bd.14, 219f. unter Verweis auf die Praxis der theologischen Ausbildung in der ehemaligen DDR, wie sie von F.-H.Beyer dokumentiert und ausgewertet worden ist (Theologiestudium und Gemeinde, Göttingen 1993).

<sup>9</sup> Vgl. die Studienordnungen von Bochum (§12) sowie Hamburg.

Problematisch aus der Sicht der Praktischen Theologie (aber nicht nur aus Fachegoismus) ist jedoch vor allem, daß praktisch-theologische Gegenstände und Veranstaltungen im Entwurf der Zwischenprüfung nicht ausdrücklich vorgesehen sind. Der Name der Disziplin wird nicht genannt. Auch wenn § 2, Abs.2 der Rahmenordnung von 1993 festhält: "Prüfungsfächer können alle an dem Fachbereich vertretenen Fächer sein", wird dies in den folgenden Paragraphen doch sehr restriktiv gehandhabt<sup>10</sup>. Das bedeutet für die Plazierung des gesamten Faches und seiner Stoffe eine fast gänzliche Verlagerung ins Hauptstudium. Dabei kann es nicht bleiben. Diese Entscheidung muß revidiert werden, denn sie hätte zur Folge, daß dadurch faktisch ein ganz einseitiger Studienaufbau festgeschrieben würde (und, nebenbei gesagt, eine Beantwortung der dritten Frage sich erübrigt).

#### **4. Zum Status der Praktischen Theologie in der ersten Ausbildungsphase**

Art und Umfang der Stoffpläne im Fach Praktische Theologie hängen davon ab, wie die Eigenart dieses Faches und ihre Aufgaben im akademischen Studium definiert werden. Hierüber besteht kein Konsens. Die Gemischte Kommission vertritt in ihren "Grundsätzen" eine Position, die von vielen Fakultäten, natürlich insbesondere von vielen Praktischen Theologen, interessanterweise aber auch von den Predigerseminaren, als einseitig und nicht konsensfähig eingeschätzt worden ist — ohne daß dies im Diskussionsbericht angemessen erörtert, differenziert oder korrigiert worden ist<sup>11</sup>. Die Gemischte Kommission hat zu diesem Punkt mehr oder weniger vornehm geschwiegen und ist der Debatte ausgewichen. Das ist umso auffallender, als sie an anderen Stellen die Bereitschaft erklärt hat, ihre Auffassungen zu überdenken oder zu präzisieren. In der Frage nach dem Stellenwert der Praxis besteht also nach wie vor ein grundsätzlicher Dissens. Er wirkt sich aus auf die praktisch-theologischen Stoffpläne und die Vorstellungen, wie das praktisch-theologische Studium beschaffen sein sollte. Es kann nicht sein, daß die abweichenden Meinungen vom Standpunkt der Kommission mit Berufung auf die Zustimmung, die sie natürlich auch gefunden hat (mögen die Namen noch so prominent sein), ein-

<sup>10</sup> Vgl. § 4,6+7 mit § 7,2 des Entwurfs der Rahmenordnung vom 2.9.93

<sup>11</sup> Vgl. Reform Bd. 14,1 25f. In den Empfehlungen der alten Gemischten Kommission zum Ersten Theologischen Examen von 1969 wurde das Ziel noch so definiert: Es geht im praktisch-theologischen Studium darum, kirchliches Handeln zu reflektieren, zu planen und zu praktizieren.

fach erledigt werden. Ich stimme jedenfalls dieser Position nicht zu und halte sie auch für widersprüchlich. Auch dazu später mehr.

Genug der Vorbemerkungen. Ich komme zu den drei Fragen.

## II.

### **(1) Welcher Stoff ist im Fach Praktische Theologie bei der Ausbildung zum Pfarramt unverzichtbar und wesentlich?**

Um nicht in den Verdacht völliger Intransigenz zu geraten, beeile ich mich jetzt zu betonen, daß ich den Zielvorstellungen der Grundsätze im wesentlichen zustimme. Danach zielt das Studium auf die Gewinnung der Grundfertigkeit, die für theologische Kompetenz unverzichtbaren elementaren Kenntnisse und Einsichten in eigenen Argumentations- und Artikulationsleistungen persönlich zu vertreten. Das schließt ein, daß der/die Studierende "zu einer eigenen *Vorstellung* vom Auftrag des Pfarramts — seinen Herausforderungen, aber auch von den Bedingungen und Formen des Bestehens dieser Herausforderungen und der Erfüllung des Auftrags — gelangt"<sup>12</sup>. Ich hoffe, daß Sie das nach aller vorangegangenen Kritik beruhigt! Von dieser gemeinsamen Zielvorstellung ausgehend plädiere ich für eine dreifache Bestimmung und Organisation praktisch-theologischer Themen und Stoffe:

*1. Die Studierenden sollten sich eine begründete, hinreichend differenzierte Vorstellung von der kirchlichen Wirklichkeit, genauer: von der Situation des gegenwärtigen Christentums, speziell in seiner kirchlichen Gestalt, erarbeiten.*

Dazu gehört die Kenntnis einer hinreichend genauen, historisch fundierten "Landkarte" des kirchlichen Lebens und Handelns, seiner wesentlichen Institutionen, Entwicklungskräfte, Motive, Hauptprobleme und Problemlösungen — wobei ich es als hilfreich erachte, dies in Anlehnung an die von D.Rössler vertretene These von der "dreifachen Gestalt des neuzeitlichen Christentums" zu entfalten, weil sie geeignet ist, eine Engführung des "kirchlichen Christentums" zu verhindern und die Unterscheidung wie den Zusammenhang des kirchlichen mit dem "persönlichen" und dem "gesellschaftlichen Christentum" zu wahren<sup>13</sup>. Die "Grundsätze" geben z.B. auf S.35 nützliche Hinweise, was in einer solchen "Kirchenkunde" alles zu behandeln ist.

---

<sup>12</sup> Reform Bd.14, 31.

Es gibt m.E. für eine derartige Beschäftigung mit der Wirklichkeit der Kirche einen doppelten Ort, zu Beginn und gegen Ende des Studiums. Die geeignete Form scheint mir jeweils eine 3st. Vorlesung (mit Kolloquiumsanteilen).

a) An den Anfang des Studiums gehört eine möglichst anschauliche, faktenreiche *empirische Kirchenkunde* — etwa mit dem Titel "*Die Evangelische Kirche in Deutschland — Bestand und Perspektiven*". (Der Begriff Kirchenkunde knüpft an das Programm an, was seinerzeit von Paul Drews u.a. entwickelt worden ist. Wie sinnvoll eine derartige Arbeit ist, haben in jüngster Zeit u.a. Christian Grethlein und Eberhard Hauschildt herausgestellt<sup>14</sup>).

b) An das Ende des Hauptstudiums gehört eine zusammenfassende Vorlesung "*Theorie des kirchlichen Handelns*". Sie dient auch der Verarbeitung des im Studium der Teildisziplinen der Praktischen Theologie Gelernten. Die Kirchentheorievorlesung hat eine integrative Funktion. Deshalb sollte sie auch Raum für die Verarbeitung der vorher erworbenen Kenntnisse, Einsichten und Fertigkeiten in den Teildisziplinen enthalten (Kolloquium).

Kirchenkunde und Kirchentheorie unterscheiden sich nicht nur durch den Grad der theoretischen Verdichtung und begrifflichen Komplexität, sondern auch dadurch, daß in der Kirchentheorie die normativen, systematischen Aspekte einen ungleich größeren Stellenwert haben. Insbesondere die Kirchentheorievorlesung übernimmt dabei Aufgaben und Stoffe aus dem Bereich der kirchlichen "Kybernetik" (Gemeindefortbildung, Kirchenrecht, Kirchenleitung, Kirchen- und Religionssoziologie)<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Vgl. D.Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986.

<sup>14</sup> Vgl. Chr.Grethlein: Die Praktische Theologie lechzt nach Tatsachen ...- Eine Praktisch-theologische Erinnerung an Paul Drews. In: Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, Berlin/New York 1995, 377-397; und E.Hauschildt: Die Globalisierung und Regionalisierung der Praktischen Theologie. Beschreibung und Plädoyer, in: PrTh 29, 1994, 175-193, 192.

<sup>15</sup> Deshalb reduzieren sich die im "Gesamtplan" 1978 genannten fünf Teilfächer der Praktischen Theologie auf vier.

*2. Die Studierenden müssen eingeführt werden in die Themen, Aufgaben, Methoden, Traditionen, Probleme und Problemlösungen, die für das kirchliche und pastorale Handeln wesentlich sind und in den vier Teildisziplinen der Praktischen Theologie gebündelt und wissenschaftlich bearbeitet werden.*

Es handelt sich um die vier Bereiche und wissenschaftlichen Teildisziplinen

- Homiletik,
- Liturgik (die beide in ihrem Zusammenhang und in ihrer Unterschiedenheit wahrzunehmen sind),
- Religionspädagogik (als schulische und als kirchliche Pädagogik),
- Seelsorge und Beratung (evt. ergänzt durch Diakoniewissenschaft).

Die Ausbildung in den vier Teildisziplinen geschieht sachgemäß in Form von Vorlesungen und Seminaren, z.T. auch durch Übungen und Praktika.

Was die *Vorlesungen* angeht, so empfiehlt es sich, die Themen und Stoffe so zu ordnen, daß sich eine gewisse Parallelität im Aufbau der Untersuchungen ergibt. Unverzichtbar ist ein dreifacher Überblick: Informationen über Positionen und Traditionen in den Fächern, Einführung in wesentliche Aufgaben, Entwicklung von Handlungsperspektiven:

*a) Vermittlung von Basiswissen zur Geschichte des betreffenden Bereiches (Wissenschaftsgeschichte und Praxisgeschichte):* Kenntnisse der maßgeblich prägenden Traditionen und Positionen (jeweils in Längsschnitten mit den Stationen Reformation, Neuprottestantismus in seinen verschiedenen Schulrichtungen, Dialektische Theologie, Entwicklung seit dem 2. Weltkrieg);

*b) Ein Einführung in die elementaren Aufgaben der drei/vier Handlungs-/Lebensbereiche im Rahmen des kirchlichen Auftrags und im Blick auf die Erfüllung des Auftrags;*

*c) Rechenschaft über gegenwärtige und künftige Hauptprobleme, Herausforderungen und Lösungsansätze in globalen und regionalen Kontexten (vgl. noch einmal E.Hauschildt 1994).*

Untersucht man die Formulierungen aus den "Empfehlungen zum Ersten theologischen Examen" von 1969 sowie der geltenden Prüfungs-

ordnungen (soweit sie uns zugänglich gemacht worden sind<sup>16</sup>), daraufhin, wie das Verhältnis von "Grundwissen" und "Spezialwissen" definiert und jeweils inhaltlich gefüllt wird, so zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung in den Anforderungen, aber auch ein beträchtlicher Mangel an Konkretion. "Grundwissen" bedeutet: "Kenntnis der Hauptprobleme in den Unterdisziplinen der Praktischen Theologie (Homiletik, Religionspädagogik/Katechetik, Seelsorge, Liturgik, Struktur- und Rechtsfragen der Kirche)." Was darunter zu verstehen ist, bleibt offen. Unter "Spezialwissen" verstehen die "Empfehlungen" und eine Reihe von Prüfungsordnungen: "Bearbeitung eines gegenwärtig relevanten Problems aus einer der Unterdisziplinen der Praktischen Theologie und sachverwandter Wissenschaften" — wobei "im Speziellen das Allgemeine sichtbar gemacht werden" soll. Die Themenkataloge für das Spezialwissen in den Teildisziplinen sind untereinander wenig konsistent und kaum koordiniert. Es werden v.a. Beispiele genannt — mit gewissen Variationen. Meiner Ansicht nach könnten die eben genannten drei Punkte a-c helfen, das Grundwissen so zu strukturieren, daß in entsprechenden Überblicksvorlesungen die Behandlung der Stoffe vergleichbar wird, indem Positionen, Aufgaben und Perspektiven unterschieden werden.

#### Zu a) *Positionen:*

In jeder Teildisziplin geht es zunächst darum, repräsentative Traditionen und Positionen vorzustellen. Welche das jeweils sind, darüber könnte vielleicht doch ein gewisser Konsens hergestellt werden. Dazu gehören auf jeden Fall bestimmte Grundlegungen reformatorischer Theologie und Praxisgestaltung, außerdem die kontroversen Positionen liberaler und konfessioneller Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts sowie der Dialektischen Theologie, schließlich die Hauptetappen der Konzeptionsgeschichte in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Hier ist ein Vergleich zwischen den Entwicklungen in den vier Teilbereichen lehrreich.

Festzuhalten ist: Eine Darstellung des Grundwissens in den Teildisziplinen der Praktischen Theologie ist positionell nie neutral. Deshalb ist der schlichte Verweis auf vorhandene "Grundrisse" in den Empfehlungen zum Ersten Theologischen Examen von 1969, die in manchen Prüfungsordnungen wieder auftauchen<sup>17</sup>, zu einfach. Als ob es derartige Grundrisse für das ganze Fach und alle Teilfächer bereits gäbe

<sup>16</sup> Vgl. Reform Bd.4, 1969, 29f. und die Synopse der Stoffpläne zum Ersten Theologischen Examen zusammengestellt von Th. Zippert von 1994.

<sup>17</sup> Vgl. Reform Bd.4, 1969, 29f. und die Prüfungsordnungen von Hessen-Nassau und Lippe.

oder alle vorhandenen Kompendien eo ipso geeignet wären! Es wäre auch eine Täuschung anzunehmen, daß positionelle Urteile, Optionen und Selektionen erst jenseits des quasi objektiven Stoffminimums relevant würden. Die wirklich guten Grundrisse enthalten immer auch eine positionelle Option und sind geprägt durch eine entsprechende Sicht der Geschichte des Faches, der Aufgaben und Perspektiven<sup>18</sup>.

#### Zu b) *Aufgaben:*

Eine Übersicht über die leitenden Urteile in der Wahrnehmung der Aufgaben und Perspektiven zu gewinnen und diese dann exemplarisch an Spezialthemen zu konkretisieren, gehört zu dem, was das sog. Grundwissen vermitteln soll. Gleichwohl wäre es verfehlt, die positionelle oder konfessionelle Sichtweise als den einzigen Modus der Beschreibung der Themen und Aufgaben der praktisch-theologischen Teildisziplinen anzusehen. Gewiß sind in diesem Zusammenhang die normativen kirchlichen Bekenntnisse als Grundlagen für die Urteilsbildung wichtig, einschließlich relevanter konfessioneller Denkfiguren (z.B. Gesetz und Evangelium) und Gestalt gewordener kirchlicher Traditionen (Katechismen, Gottesdienstordnungen). Dazu kommen die diversen positionellen Optionen. Und doch dürfen die unterschiedlichen Schulmeinungen und die Überzeugungen der dahinter stehenden kirchlichen Richtungen und Frömmigkeitsbewegungen von der richtigen Weise der Pfarramtsführung nicht absolut gesetzt werden. Sie sind vielmehr zu verstehen als je spezifische Lösungen allgemein vorgegebener Aufgaben. Es gibt in den vier Teilbereichen der Praktischen Theologie, wie sie aus dem kirchlichen Leben und der pastoralen Praxis erwachsen sind, Aufgaben, die als Modifikationen des der Kirche vorgegebenen Auftrags Anspruch darauf haben, beachtet und bearbeitet zu werden. Ein gewisses Kriterium sachgemäßer Problembearbeitung — darauf haben u.a. F.Wintzer und D.Rössler aufmerksam gemacht<sup>19</sup> — besteht dann darin, die Faktoren, welche das kirchlich-pastorale Handeln in den verschiedenen Teilbereichen konstituieren, in ausreichender Komplexität und Differenziertheit wahrzunehmen. Ob und wie das geschieht, läßt sich dann an Beispielthemen wie

<sup>18</sup> Das Verhältnis zwischen Grund- und Spezialwissen ist nicht klar. Das, was im Spezialwissen z.B. unter dem Titel Homiletische Theorien abgehandelt wird, gehört z.B. strukturell eigentlich zum Grundwissen.

<sup>19</sup> Vgl. F.Wintzer z.B. in seiner Einleitung zur Problemgeschichte der Predigt, in dem von ihm hg. Reader: Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit (ThBü 80), München 1989, bes.12f. Für D.Rössler ist das geradezu ein Kriterium seiner Darstellung im Grundriß der Praktischen Theologie, weshalb dieses Buch interessanterweise gerade nicht die Entfaltung des ersten Teils seines pro-

"Die Predigt zwischen Text und Situation", "Anthropologische und theologische Faktoren in der Kasualpraxis", "Seelsorge und Psychologie", "Religions- und Konfirmandenunterricht" überprüfen.

Zu c) *Perspektiven:*

Zu den unverzichtbaren Kenntnissen und Einsichten in der Praktischen Theologie und ihren Teilfächern gehören auch begründete "Vorstellungen" über die künftige Entwicklung der Kirche und ihrer Praxisfelder. Die Urteile über solche Zielvorstellungen sind kontrovers. Es ist nicht einfach, daraus prüfungsrelevante "Stoffe" zu machen. Aber wenn deutlich ist, daß die "theologische" oder "pastorale Kompetenz" auch ein Stück Perspektivkompetenz einschließt, sollten entsprechende Bemühungen ohne gesinnungsmäßige Zensur auch im Zusammenhang mit dem praktisch-theologischen Grundwissen gefördert werden.

*3. Zur Eigenart der Praktischen Theologie gehört, daß für sie die Einheit von Theorie und Praxis auch bereits in der ersten Phase der Ausbildung unverzichtbar ist. Kenntnisse, Einsichten und Fertigkeiten bilden einen Zusammenhang, in dem auch bestimmte methodische Fähigkeiten eine Rolle spielen, die über die Analyse und Produktion von Texten (auch in weiterem Sinne) hinausgehen und anfänglich und probeweise auch die praktische Gestaltung bzw. den Vollzug bestimmter institutionalisierter Handlungen einschließen. Dies muß situationsgerecht geschehen, und zwar so, daß die Unterschiede zwischen Studium und Vikariat ebenso berücksichtigt werden wie die Gemeinsamkeiten.*

Ich habe das etwas umständlicher formuliert, weil über diesen Punkt — wie gesagt — keine Übereinstimmung unter uns besteht. Ich will damit begründen, warum m.E. in den vier Teilbereichen der Praktischen Theologie neben der Informationen und Einsicht in den Sinn der betreffenden Einrichtungen und Handlungen auch die entsprechenden Fertigkeiten zu vermitteln und einzuüben sind. Ich schließe mich hier der Meinung von Jürgen Ziemer an, der dies in seinem kritischen Diskussionsvotum zu den "Grundsätzen" überzeugend dargelegt hat<sup>20</sup>.

Dieser Einbezug von Praxis erfolgt in Seminaren, Übungen und Praktika. Er geschieht z.B. in der homiletischen Ausbildung im Studium *anfänglich, exemplarisch, punktuell und probeweise*, also nicht wie im

---

grammatischen Aufsatzes Positionelle und kritische Theologie (ZThK 67, 1970, 215-231) ist.

<sup>20</sup> Reform Bd.14, 216-221.

Vikariat im Rahmen einer kontinuierlichen Teilnahme an den objektiven Aufgaben der Pfarramtspraxis, wie die "Grundsätze" m.R. feststellen<sup>21</sup>, sondern in *selektiver Partizipation* und z.T. unter "*Laborbedingungen*". Gleichwohl hat die Erarbeitung und das Halten einer Predigt (Analoges gilt für eine Unterrichtsstunde, ein seelsorgerliches Gespräch usw.) für die Betroffenen sehr wohl den Charakter eines "*Ernstfalls*", sie geschieht *subjektiv verbindlich, engagiert*. Es handelt sich um eine *persönlich prägende, neue und wichtige Erfahrung* (und nicht nur um die "Vorstellung über eine eigene Maßnahme"<sup>22</sup>).

Deshalb sind in das *methodische Instrumentarium* der Praktischen Theologie zumindest anfangsweise auch diejenigen Methoden einzu beziehen und einzuüben, die zur *Reflexion von Erfahrung* anleiten und

<sup>21</sup> Vgl. Reform Bd.14, 61ff.

<sup>22</sup> So die Grundsätze" aaO ., 54. Man braucht nur die Beschreibungen für die Praxisbezüge (bzw. Nichtbezüge), die in den "Grundsätzen" in den Abschnitten über Studium (52ff.) und Vikariat (64ff.) enthalten sind, genauer zu vergleichen, um zu sehen, daß die dort behaupteten Gegensätze in der apodiktischen Form, wie sie formuliert worden sind, falsch sind. Gerade von den sehr treffenden Beschreibungen der Bedingungen, unter denen im Vikariat eigene Praxis erlebt und gestaltet wird, her lassen sich — in modifizierter Form — analoge Aussagen auch für das Studium machen. Die abstrakten Gegensätze, mit denen die Grundsätze ihre These "die Praxis ist die Theorie" in immer neuen Wendungen durchdeklinieren, können nicht überzeugen. Sie verhindern eine zur Erfassung der je spezifischen Eigenarten und Kontexte notwendige Differenzierung. Auch die plakative Formel: "Sie (die Praktische Theologie als Theorie der Amtspraxis) beschreibt diese Praxis, aber betreibt sie nicht" (53), ist rhetorische Suggestion. Ähnlich abstrakt ist die Gegenüberstellung: "Die Gegenstände der ersten Phase begegnen in der Gestalt von 'Quellen' als Dokumente abgeschlossener Handlungen anderer Subjekte. Hingegen der *spezifische* Gegenstand der zweiten Phase begegnet in Gestalt von *Erfahrung eigener Praxis* im Rahmen eines zwar vorläufigen, aber verbindlichen Auftrags." (65) Die unsensible Rigidität, mit der hier versucht wird, dem praktisch-theologischen Studium in der ersten Ausbildungsphase die Momente von Erfahrung, Phantasie, Experiment, Planung auszutreiben, kann nur verwundern. Wenn z.B. behauptet wird, die Gegenstände, mit denen sich die Studierenden in praktisch-theologischen Veranstaltungen während des Studiums zu befassen haben, seien alle in dem Sinne "historisch", "daß sie als geschichtliche Situationen, Ereignisse und Ereigniszusammenhänge vorgegeben sind; sie sind zu *studieren*, nicht aber zu *projizieren*"(34), dann zeigt auch diese Überpointierung, daß die Verfasser der Grundsätze das Mißverständnis, sie seien Verfechter einer positivistischen Konzeption des ekklesiologischen status quo (90), selbst zu verantworten haben. Wenn die Kirche heute in eine neue Phase rapider Veränderungen hineingerät und die kirchliche Praxis in vielen Bereichen — sicher nicht nur, aber auch — den Charakter von Experimenten und Projekten annimmt, wäre es der Gewinnung von pastoraler Kompetenz ganz abträglich, wenn die Studierenden daran keinen Anteil haben dürften. Ein Innovationsverbot wäre das letzte, was die Problemlösungskreativität des Faches fördern würde. Vielleicht ist das alles von den Verfassern nicht so gemeint. Dann sollten die Grundsätze in dieser Hinsicht überarbeitet werden. Das Schweigen an dieser Stelle

den *Zusammenhang von Entwurf, Durchführung und Auswertung* umfassen (einschließlich elementarer Momente von Selbsterfahrung), so wie dies in den "Grundsätzen" sehr prägnant und überzeugend für die zweite Ausbildungsphase herausgearbeitet worden (freilich aber auch strikt auf diese beschränkt worden) ist<sup>23</sup>. Der Umgang mit Texten wird im Fach Praktische Theologie erweitert durch den Umgang mit Menschen (Gruppen und Einzelnen) in bestimmten Situationen, mit praktischen Vollzügen von Traditionen und institutionalisierten religiösen Handlungen bzw. Teilhandlungen (Riten, Sakramenten und Symbolen). Der Begriff der "theologischen Kompetenz" im Blick auf die erste Phase der Ausbildung zum Pfarramt muß so präzisiert werden, daß er auch diese Aspekte und Dimensionen von Theologie — noch einmal sei wiederholt: in einer anfänglichen und in vieler Hinsicht durchaus vorläufigen Form — mit einschließt.

*4. Die Spannung zwischen "unverzichtbaren" und "wesentlichen" Stoffen läßt sich in der eingeschränkten Zeit nicht lösen, ohne daß auch im Bereich des Basiswissens Wahlmöglichkeiten eingeräumt werden. Das Moment des Exemplarischen ist bei der Erhebung des unverzichtbaren Minimums nicht zu eliminieren.*

Das ließe sich sicher auch wissenschaftstheoretisch oder wissenschaftsdidaktisch erhärten. Es wird zwingend, wenn man das Ganze unter den gegebenen oder diktierten Knappheitsbedingungen erörtert, wie es derzeit nötig ist. Das zeigt sich in allen wesentlichen Handlungsbereichen und Lebensformen, die für den Grundbestand und Grundvollzug kirchlicher und pastoraler Praxis wirklich unverzichtbar sind: im Blick auf

- *Gottesdienst und Kasualien, Andacht, Sakramente, Fest und Feier,*
- *Predigt und Verkündigung in den diversen Situationen, Formen und Medien,*
- *Unterricht, Gruppenarbeit, Erwachsenenbildung,*
- *Seelsorge, Beratung, Diakonie,*

aber auch im Blick auf die kybernetischen Aufgaben von *Gemeindeleitung, Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung.*

Sie sind alle wesentlich und eigentlich unverzichtbar. Aus Zeitgründen muß jedoch eine Beschränkung vorgenommen werden. Dies kann bis zu einem gewissen Grade auf dem Wege der Elementarisierung ge-

---

(vgl. noch einmal die Antwort auf die entsprechenden Anfragen S. 125f) spricht jedoch nicht dafür, daß es sich nur um ein Mißverständnis handelt.

<sup>23</sup> Vgl. AaO., 67ff.

schehen. Die lineare Reduktion des Stoffes auf das wirklich Wesentliche reicht aber nicht aus. Sie muß ergänzt werden durch die Möglichkeit der exemplarischen Auswahl im Bereich des Wesentlichen, und insofern auch hier durch persönliche Schwerpunktbildung.

Die *Nordelbische Prüfungsordnung* zeigt dafür m.E. vorbildlich die Richtung. Sie scheidet nicht ganze Bereiche aus (wie viele andere Prüfungsordnungen, die sich auf Predigt und Unterrichtsentwurf beschränken). Sie differenziert innerhalb der Praktischen Theologie zwischen fünf Bereichen: Homiletik, Liturgik, Religionspädagogik, Seelsorge und Kybernetik und läßt den Kandidaten im Blick auf die mündliche Prüfung, in der Grundwissen verlangt wird, die Wahl eines Bereiches. Sie setzt einen klaren Schwerpunkt und präferiert in den beiden kleinen praktisch-theologischen Hausarbeiten den Bereich Homiletik: Die Abfassung einer Predigt ist für alle obligatorisch. Aber sie läßt für die zweite Hausarbeit eine Wahlmöglichkeit: Man kann eine Aufgabe aus dem Bereich Liturgik oder Religionspädagogik oder Seelsorge oder Kybernetik wählen (gewisse Koppelungsverbote sorgen dafür, daß unangemessene Kumulationen ausgeschlossen sind). Das scheint mir ein vernünftiger Ausweg aus dem Dilemma.

Ich fasse zusammen und summiere die Veranstaltungen, die ich für den Erwerb der praktischtheologischen Kenntnisse, Einsichten und Fertigkeiten für unabdingbar halte. Das ist bereits die Antwort auf die zweite Frage:

**(2) Wie und in welcher Lehrform kann dieser Stoff zeitlich angeordnet, d.h. auf die insgesamt 32 (nach meiner Rechnung 20) zu belegenden Semesterwochenstunden verteilt werden?**

Folgende zeitliche Aufteilung scheint mir sinnvoll:

— 3 SWS *Orientierungsvorlesung: Die Evangelische Kirche in Deutschland – Bestand und Perspektiven. Eine kritische Kirchenkunde (2st. Vorlesung mit 1st. Kolloquium)*. (Nicht anzurechnen, da im Kontingent der Eingangsveranstaltungen enthalten)

Dazu für die einzelnen Teildisziplinen:

— 5 SWS *Homiletischer Doppelkurs (Proseminar 2 SWS und Hauptseminar 3 SWS - 1 zusätzliche Stunde für den Praxisanteil)*

— 5 SWS für einen zweiten Doppelkurs in einer der anderen Teildisziplinen der Praktischen Theologie, in der die zweite kleine Hausarbeit

geschrieben wird (*Religionspädagogik, Seelsorge oder Liturgik*<sup>24</sup>) und entsprechend

– 8 SWS für jeweils 2st. Überblicksvorlesungen in den vier Teildisziplinen (dort, wo keine Hausarbeit geschrieben wird, ersetzbar durch Übung, Seminar, Praktikum).

Gegen Ende als Zusammenfassung

– 2 (lieber 3) SWS Vorlesung "Theorie des kirchlichen Handelns".

Ein spezielles Problem ergibt sich bei dieser Verteilung im Blick auf den Status des Bereichs *Liturgik*. Dazu eine Anmerkung: Viele landeskirchliche Prüfungsordnungen beziehen die Liturgik m.R. in den Kreis der unentbehrlichen Unterdisziplinen der Praktischen Theologie mit ein. Trotzdem fristet das Fach noch immer ein Dasein am Rande des praktisch-theologischen Betriebes. Die Aufstellung der Studienordnungen und -pläne der Theologischen Fakultäten und Fachbereiche zeigt, daß Liturgiewissenschaft an nicht wenigen Orten nur als fakultatives Spezialfach erwähnt und nur durch Lehrbeauftragte aus der kirchlichen Praxis vertreten wird. Nach wie vor gibt es in Deutschland keinen einzigen praktisch-theologischen Lehrstuhl mit einem liturgiewissenschaftlichen Schwerpunkt an einer evangelischen Fakultät oder Theologischen Hochschule. Ja, es muß angesichts der staatlichen Sparpolitik und der erkennbaren Tendenz, die Zahl der Lehrstühle pro Fach auf zwei zu reduzieren, befürchtet werden, daß diese Randständigkeit in Zukunft eher noch verfestigt wird. Die Marginalisierung der Liturgik ist aber theologisch unverantwortbar. Der Bereich Gottesdienst (und nicht nur Verkündigung und Predigt) ist für eine verantwortliche Wahrnehmung der gemeindlichen und pastoralen Praxis zentral und unverzichtbar. Doch wie soll man das Problem praktisch lösen, wenn man die Situation realistisch einschätzt?

Ich sehe eine Lösung nicht in der Ausdehnung des obligatorischen Stoffes in den Prüfungsordnungen. Ich plädiere zwar dafür, daß in diesem Bereich eine Veranstaltung in den Kanon der Pflichtveranstaltungen aufgenommen werden sollte (s.o.). Ich sehe im übrigen aber eine vertretbare Regelung nur in der *Etablierung von Wahlmöglichkeiten* im Sinne des nordelbischen Modells. Wenn man Liturgik als Bereich für die zweite praktisch-theologische Hausarbeit wählen kann, dann muß dafür allerdings auch ein qualifiziertes Lehrangebot bereit-

---

<sup>24</sup> Ich persönlich würde dafür plädieren, daß der Bereich Kybernetik entweder aus dem Kreis der Hausarbeitsfächer ausgegliedert wird oder daß man sich auf andere Weise dafür vorbereitet, da ich einen entsprechenden Doppelkurs unter den gegebenen Umständen nicht für vertretbar halte.

gestellt werden. Die Erfahrung zeigt im übrigen, daß es dann auch genutzt wird.

Die Alternative dazu besteht in einer immer wieder vorzunehmenden *Verklammerung der Bereiche Homiletik und Liturgik*. Recht besehen, ist die gewohnheitsmäßige Trennung der beiden Disziplinen und Praxisbereiche sachlich nicht zu rechtfertigen. In jedem Homiletischen Seminar (und natürlich auch in jedem Seminar mit dem Schwerpunkt Kasualpredigt) müssen die liturgischen Aspekte unabdingbar mitbedacht und mitgestaltet werden. Das heißt freilich nicht, daß damit eigene Veranstaltungen zur Liturgik entbehrlich werden (vgl. zu diesen Fragen Nachtrag 1).

### **(3) Welche Lehrveranstaltungen sollten am Anfang des Studiums bzw. im Grundstudium bis zur Diplomvorprüfung/ Zwischenprüfung stehen?**

Die Antwort ergibt sich aus dem bereits Dargelegten.

a) Im *Grundstudium* hat zunächst die einführende *Orientierungsvorlesung "Die Evangelische Kirche in Deutschland"* (o.ä.) ihren Ort<sup>25</sup>.

Von den o.g. Vorlesungen und Seminaren zu den *Teildisziplinen der Praktischen Theologie* können einige ebenfalls mit Erfolg bereits im Grundstudium besucht werden, andere verlangen methodische und inhaltliche Vorkenntnisse und gehören deshalb eher ins "Hauptstudium". Es scheint mir möglich (aber nicht zwingend), wenn der *zweite*

---

<sup>25</sup> Nach dem im WS 1995/95 überarbeiteten Modell der Hamburger Studieneingangsphase (reformiertes Theologisches Propädeutikum) gibt es zwei sog. Orientierungsvorlesungen mit jeweils unterschiedlichen Profilen. Während zwei neue Modelle zur Erprobung freigegeben worden sind, in denen eine "Einführung in die (gesamte) Theologie" gegeben werden soll (einmal in Form einer Vorstellung der theologischen Disziplinen, von einem Koordinator, einer Koordinatorin moderiert, abgekürzt: Ringvorlesung — einmal durch eine von zwei Professoren/innen gehaltene gemeinsam geplante Vorlesung zu einem bestimmten theologischen Thema und unter Hinzuziehung von Gästen, abgekürzt: integrierter Dialog), bleiben die alten, bewährten Orientierungsvorlesungen erhalten. Dabei wechseln sich ab: eine Einführung in gegenwärtiges systematisch-theologisches Denken ("Theologische Positionen der Gegenwart") und eine Einführung in die gegenwärtige Lage des Christentums, entweder unter kirchengeschichtlichem ("Jüngste Kirchengeschichte", seit 1945) oder ökumenewissenschaftlichem Aspekt ("Jüngste Christentumsgeschichte") oder eben auch mit einem praktisch-theologischen Schwerpunkt ("Die Ev.Kirche in Deutschland"). Alle drei stärker an der Realgeschichte orientierten Vorlesungen versuchen, unter je spezifischem Fokus eine Landkarte der gegenwärtigen religiösen Lage zu zeichnen und damit einen Rahmen zu liefern für die Verortung der eigenen theologischen, religiösen und kirchlichen Situation.

*Themenbereich*, in dem ein *Doppelkurs* aus Pro- und Hauptseminar und eine entsprechende *Vorlesung* belegt werden (also wahlweise in Religionspädagogik, Seelsorge, Liturgik), schon im Grundstudium absolviert wird. Ob dies tatsächlich sinnvoll ist, hängt wesentlich von den dabei behandelten Themen und Voraussetzungen ab. Die Vorlesungen (oder Seminare, Übungen, Praktika) zu den *übrigen Bereichen* (in denen keine Hausarbeit geschrieben wird), können ebenfalls teilweise bereits im Grundstudium belegt werden (falls sich dies von den Themen her nahelegt). Das bedeutet, daß in der *Zwischenprüfung/Diplomvorprüfung* auf jeden Fall vorgesehen werden muß, daß auch praktisch-theologische Gegenstände darin vorkommen können.

b) Im *Hauptstudium* haben sinnvollerweise die stärker auf eine Integration des theologischen Fachstudiums bezogenen Veranstaltungen ihren Ort: in der Regel das homiletische Pro- und Hauptseminar, auf jeden Fall die zusammenfassende Vorlesung "Theorie des kirchlichen Handelns" sowie fächerübergreifende Veranstaltungen oder Studienprojekte mit praktisch-theologischen Anteilen.

Dieser Vorschlag enthält die Empfehlung, die beiden gewählten Doppelkurse und die dazu gehörige Vorlesung möglichst in einem engen zeitlichen Zusammenhang zu besuchen. Dieser Intention wird man nach unseren Erfahrungen am besten gerecht durch eine homiletische/seelsorgerliche/religionspädagogische *Sequenz* (zwei aufeinander folgende Kurse, Pro- und Hauptseminar in der gleichen Gruppe und mit der gleichen Leitung). Dennoch sollten solche Empfehlungen nicht zu starr gehandhabt werden. Es ist selbstverständlich auch möglich und legitim, die praktisch-theologischen *Proseminare* z.T. im *Grundstudium* zu besuchen, die dazu gehörigen *Hauptseminare* erst im *Hauptstudium*.

Sachlich plausibel dürfte die Regelung sein, die vorsieht, daß der Besuch des homiletischen Hauptseminars den erfolgreichen Besuch eines exegetischen und vielleicht auch eines systematisch-theologischen Proseminars (Hauptseminars?) voraussetzt. Man muß sich nur darüber im klaren sein, daß bei einem solchen Aufbau das homiletische Seminar *ganz ans Ende des Studiums* rückt und als dessen Abschluß, Zusammenfassung oder 'Nagelprobe' erlebt wird (mit subjektiv durchaus ambivalenten Aspekten). Es erfüllt damit eine sinnvolle Funktion für das Ganze des Studiums. Freilich sollte dieser Ort nicht der einzige sein. Denkbar wäre ja auch, daß von einem früher besuchten homiletischen Seminar Impulse für ein vertieftes Studium etwa systematischer, ökumenewissenschaftlicher oder auch bibel-theologischer Themen ausgehen. Auch dafür muß im Studium ein Freiraum erhalten bleiben — ein weiteres Argument dafür, neben dem

Kontingent für die Hauptfächer im Hauptstudium noch ausreichende Räume für vertiefende und fächerübergreifende Veranstaltungen freizuhalten.

### **Nachtrag 1: Zur Rolle der Liturgik im Theologiestudium**

Die Debatte in Kassel nach den beiden Referaten sowie einige Erfahrungen in der Zwischenzeit haben mich veranlaßt, meine Meinung an einem Punkt noch einmal zu überdenken. Die entsprechenden Überlegungen habe ich am 11.5.95 der ARK in Ratzeburg vorgetragen.<sup>26</sup>

Kann man den Bereich Liturgik im Studium wirklich dem freien Spiel der Kräfte überlassen? Reicht es aus, nach nordelbischem Vorbild, im Ersten Theologischen Examen das Wahlangebot so auszuweiten, wie es dort geschieht — auch auf die Gefahr hin, daß der Bereich Liturgik u.U. ganz abgewählt wird?

Diese Lösung setzt auf das gestiegene Interesse der Studierenden. Dazu ist zu sagen: Gewiß, es gab und gibt hier immer wieder schöne Zeichen solchen Interesses. Aber das wechselt. Die durchaus ambivalente Einstellung der meisten Studierenden zum Gottesdienst hat sich insgesamt noch nicht geändert. Ich beobachte im Augenblick eine Entwicklung, die eher dagegen spricht, das Fach fröhlich dem freien Markt studentischer Nachfrage zu überlassen. Denn die anstehenden Maßnahmen zur Studienzeitverkürzung, die Einführung der Zwischenprüfung, die Festlegung verbindlicher Stoffkataloge in den einzelnen Fächern und die damit verbundene Konzentration auf das examensrelevante Grundwissen, all das wird von den Studierenden in ihrem Studienverhalten vielfach bereits antizipiert, noch ehe es realisiert worden ist. Das Augenmerk verlagert sich zunehmend auf die 'harten' Pflichtfächer und Prüfungsstoffe. Die freien Kapazitäten an Zeit und Kraft gehen dorthin, wo etwas besonders interessant zu sein scheint, vor allem dorthin, wo sich die Studierenden etwas für sich selbst erhoffen. Und das ist nicht unbedingt der Bereich Gottesdienst.

Andererseits ist es in der gegenwärtigen Situation kaum zu vertreten, die Zahl der praktisch-theologischen Pflichtveranstaltungen und Examenleistungen durch zusätzliche Anforderungen im Bereich Liturgik noch zu erhöhen. Ein wesentliches Ziel der Reform ist die Entlastung.

---

<sup>26</sup> In einem Referat zum Thema: Liturgik in der theologischen Ausbildung — im Anschluß an das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Liturgik-Dozenten und -Dozentinnen Deutschlands (AELD).

Ich halte deshalb jetzt eine Lösung für vertretbar, die sich in der Aussprache in Kassel am Ende andeutete:

*Der Bereich Homiletik wird auf der Ebene der Seminare ergänzt um Anteile an Liturgik zu einem Bereich "Homiletik/Liturgik" oder "Gottesdienstpraxis" im Umfang von 2 + 3 + 2 = 7 SWS (für 2 Semester).*

D.h.: 2 SWS Proseminar, 3 SWS Hauptseminar (mit Praxisanteil) und 2 SWS Liturgik – wie immer das dann im einzelnen organisiert wird.

Für die Durchführung gibt es zwei Alternativen: Entweder man stärkt den Zusammenhang zwischen Homiletik und Liturgik in einem *integrierten Kurs*, oder man nimmt 2 (lieber natürlich 3) SWS für Liturgik extra. Geeignete Themen für integrierte homiletisch-liturgische Seminare sind z.B. Abendmahl und Taufe, Trauung und Beerdigung, aber auch spezielle Kirchenjahresthemen (Weihnachten, Passion, Ostern unter besonderer Berücksichtigung z.B. von Kirchenmusik und Kirchenlied).

Anrechenbar sein und honoriert werden sollten auch *interdisziplinäre Seminare* mit einem gottesdienstrelevanten Thema (in der Kooperation mit Exegese, Kirchengeschichte, Systematik, RMÖ oder auch Sozial- und Kulturwissenschaften).

*Hinzu käme in der Tat auch eine Überblicksvorlesung nur zur Liturgik.*

Diesem Vorschlag liegen einige prinzipielle Überlegungen zugrunde, die sich auf den integrativen Stellenwert des Gottesdienstes für die theologische Bildung beziehen. Drei, auf die ich mich in meinem Referat in Ratzeburg konzentriert habe, seien hier noch einmal genannt, auch weil sie geeignet sind, den oben herausgestellten Zusammenhang von Kenntnissen, Urteilsvermögen und Fertigkeiten zu untermauern.

*a. Die zentrale Rolle, welche die Anfertigung der Predigt für die theologische Identität der Studierenden hat, muß erhalten bleiben, die homiletische Aufgabe sollte aber um die liturgische Dimension erweitert werden, weil – wie das Memorandum der AELD zurecht feststellt – "nicht nur die Predigt, sondern die Leitung des Gottesdienstes (man müßte ergänzen: und die Gestaltung des Gottesdienstes) zentrales Berufsziel ist" Und das "erfordert Kompetenz im Blick auf das Universum theologischer Fragen".*

Die Konzentration auf die Predigt ist ein Strukturmerkmal des evangelischen Theologiestudiums. Genauer besehen, wird das Studium vom Zentrum und Ziel der Predigt her organisiert. Die Arbeit an der Predigt ist ein hermeneutischer Prozeß theologischer Integration, weil hier an einem biblischen Text exemplarisch exegetische, auslegungsgeschichtliche, systematisch-theologische und homiletische Arbeits-

gänge verbunden werden und die theologische Urteilsbildung im Blick auf eine bestimmte homiletische Situation konkretisiert wird. Diese Konkretion und Zuspitzung geschieht für viele Studierende so zum erstenmal und ist eine große persönliche Herausforderung. Wenn sie bestanden wird, hat das positive Auswirkungen auf das ganze Studium. Weil das so ist, ist es berechtigt, entgegen allen Relativierungen, ja Abwertungen der Predigt, wie sie üblich geworden sind, dem Homiletischen Seminar eine zentrale Rolle im Studium zu belassen und dies auch im Abschlußexamen dadurch zu dokumentieren, daß die Anfertigung einer Predigt obligatorisch ist. Die Homiletik kann aber die Aufgabe theologischer Integration heute nur noch wahrnehmen, wenn sie um die liturgischen Aspekte ergänzt wird. Das ist eine empirische Feststellung, und sie hat zugleich einen normativen Kern: *Der Gottesdienst und nicht allein die Predigt ist die 'Mitte der Gemeinde'*. Damit erweitert sich die zu erwerbende homiletische Kompetenz zu einer homiletisch-liturgischen. Denn die Liturgie ist heute nicht mehr wie früher eine in der Agende festgelegte und aus der Agende zu übernehmende Vorgabe, sie ist zu einer eigenständigen Gestaltungsaufgabe geworden. Die Kirchen haben dies durch den Entwurf der Erneuten Agende offiziell anerkannt. Es ist nötig, daß in der Ausbildung daraus die Konsequenzen gezogen werden. Homiletik und Liturgik gehören zusammen. Sie müssen ausbildungspraktisch und -didaktisch zusammengeführt werden.

*b. Gottesdienstliches Handeln ist ein komplexes Phänomen. Im Wahrnehmen, Verstehen, Verhalten und Gestalten der gottesdienstlichen Vorgänge ergibt sich in der Tat so etwas wie eine integrative Gesamtschau religiöser Praxis.*

Will man sie in ihrer vielschichtigen Bedeutung für die religiöse Lebenspraxis begreifen, dann müssen dogmatisch-theologische Grundfragen, anthropologische Voraussetzungen, ästhetisch-künstlerische Aspekte, gesellschaftliche Funktionen bedacht und zur Geltung gebracht werden. Dabei ist der Kontext sich gegenwärtig tiefgreifend verändernder allgemeiner Bedingungen menschlicher Kommunikation in der Mediengesellschaft zu berücksichtigen. Zur Wahrnehmung des Gottesdienstes und seines Lebensbezuges gehören Kirchenraum und liturgische Zeit, Wort und Musik, die Einbeziehung der nonverbalen "Sprachen" (Codes), der Gesten, Bewegungen, Bilder, Zeichen, Symbole, künstlerische Darstellung, gehört das Studium von Sitte und Brauchtum, die Verankerung im Kalender, die Veränderung der Rhythmen von Arbeit und Freizeit, die Einflüsse interkultureller Kontakte und des interreligiösen Austauschs, wie er bewußt oder unbewußt geschieht durch Reisen, durch ökumenische Begegnungen.

Kurz: Der Gottesdienst ist ein hervorragender Gegenstand interdisziplinärer Betrachtung. Er eignet sich vorzüglich dafür, um an ausgewählten Themen nach der Einheit der Theologie zu fragen und den Zusammenhang der theologischen Fächer auf die Probe zu stellen (das Memorandum spricht von der "Nagelprobe"). Dafür muß Raum sein im Studium.

*c. Liturgie ist Verhalten und prägt Verhalten. Die Erweiterung des homiletischen Aspektes um den liturgischen fordert zwingend eine Einbeziehung von Momenten der Erfahrung, der Übung, des praktischen Vollzugs in das Studium.*

Die Restriktion der theologischen Kompetenz auf den Erwerb von Kenntnissen und den methodischen Umgang mit Texten muß überwunden werden. An dieser Stelle muß die Praktische Theologie und müssen vor allem diejenigen, die Homiletik und Liturgik lehren, darauf bestehen, daß der Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis in einer der Situation des Studiums wie den Anforderungen der Sache angemessene Weise zum Zuge kommt. Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten bilden einen Zusammenhang, in dem auch bestimmte methodische Fertigkeiten eine Rolle spielen, die über die Analyse und Produktion von Texten (auch in weiterem Sinn) hinausgehen und anfänglich und probeweise auch die praktische Gestaltung bzw. den Vollzug bestimmter institutionalisierter gottesdienstlicher Handlungen einschließen.

Im Blick auf den Gottesdienst wird die Notwendigkeit der Einbeziehung von Erfahrung und Praxis in dem Moment noch deutlicher, wo man die veränderten Voraussetzungen auf Seiten der Studierenden in den Blick nimmt. Für nicht wenige von ihnen ist die Begegnung mit dem Gottesdienst eine Art Erstbegegnung. Sie sind im Gottesdienst nicht beheimatet, es fehlt ihnen die Vertrautheit mit der liturgischen Tradition, sie fühlen sich fremd. Das Studium hat deshalb nicht selten die Aufgabe einer liturgischen "Nachsozialisation". Man sollte diese veränderten Ausgangsbedingungen übrigens nicht nur beklagen. Sie enthalten auch eine Chance, denn die Fremdheit bedeutet ja auch Unbefangenheit. Das gibt einen neuen Blick, stört Routine und weckt Neugier – wenn wir mit den unterschiedlichen Voraussetzungen bewußt umgehen! Auf jeden Fall ist das, was heute nötig ist, durch Lektüre und Information allein nicht zu leisten. Deshalb reichen auch Vorlesungen allein nicht aus. Es bedarf einer intensiven Verbindung von Wahrnehmen, Verstehen, Gestalten und sich Verhalten. Und dafür braucht es Zeit. Wenn hier im Studium nichts geschieht, wird es außerordentlich schwer, das Versäumte im Vikariat nachzuholen. Es liegt also im Interesse der Kirchen, an dieser Stelle dafür zu sorgen, daß sich etwas ändert.

## Nachtrag 2: Zur Rahmenordnung für die Zwischenprüfung

Ich hatte im Gespräch mit der Gemischten Kommission eine gewisse Hoffnung, daß unser Votum dafür, der Praktischen Theologie (sowie dem Bereich Religions-Mission-Ökumene) einen Platz stärker auch im Grundstudium zu geben, gehört worden wäre. Der von der Kommission im April 1995 überarbeitete und von der Ausbildungsreferentenkonferenz der EKD im Mai akzeptierte endgültige Entwurf einer Rahmenordnung für die Zwischenprüfung zeigt allerdings, daß diese Hoffnung eine Illusion war.

Die Rahmenordnung hat an diesem Punkt keinerlei Verbesserungen erbracht. Im Gegenteil. Die Gemischte Kommission hat – über die Aufträge des Fakultätentages zur Überarbeitung weit hinausgehend – die Spielräume, was die Berücksichtigung der Fächer angeht, eher enger gemacht. Das sei im Vergleich der Entwürfe von 1995 und 1993 an einigen Einzelheiten belegt.

– *Prüfungsfächer*: Im Entwurf von 1993 hieß es, wie bereits erwähnt: "Prüfungsfächer können alle an dem Fachbereich vertretenen Fächer sein." (§ 2, Abs.2) Davon unterschieden wurden dann die "Pflichtfächer" Altes Testament oder Neues Testament, Kirchen- und Dogmengeschichte sowie "ein weiteres Fach, das am Fachbereich angesiedelt ist" (§ 2, Abs.3). In der Ordnung von 1995 heißt es im neuen § 4 nur noch lakonisch: "Prüfungsfächer der ZP sind: 1. Altes Testament, 2. Neues Testament, 3. Kirchen- und Dogmengeschichte" (§ 4, Abs.2), um dann in Abs.3 doch noch eine Öffnung zuzugestehen: "Ein exegetisches Fach kann durch ein weiteres Fach, das am Fachbereich/der Fakultät/der Kirchlichen Hochschule vertreten ist, nach Wahl der Kandidatin/des Kandidaten ersetzt werden." Materialiter ist das das gleiche. Aber die Intention dieser Strukturierungsvorgabe ist 1995 noch deutlicher eine historisch-exegetische. Das ist die Regel, alles andere ist Ausnahme. Die Ersetzung eines exegetischen Faches durch ein anderes, z.B. Praktische Theologie, wird auch in den folgenden Paragraphen nicht gefördert – mit Ausnahme der Systematischen Theologie.

– Das zeigt sich bei den *Zulassungsvoraussetzungen*: Im neuen § 6, Abs.1 werden in Ziff.6 beim Nachweis über besuchte *Vorlesungen* nur die drei Fächer AT/ NT und KG genannt. Das entspricht also der Regel von § 4.2. Die Öffnung (Ausnahme) von § 4.3 wird nicht berücksichtigt. D.h.: In dem möglicherweise abgewählten exegetischen Fach müssen trotzdem Vorlesungen nachgewiesen werden. Das alternativ gewählte zusätzliche Fach schließt den Besuch zusätzlicher Vorle-

sungen ein. Der abschreckende Effekt ist deutlich. Wer anders studiert, muß mehr leisten!

— Das Spektrum der zu besuchenden *Proseminare* wird in § 6, Abs. 1, Ziff.7 einzig um das Fach Systematische Theologie erweitert. Immerhin soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Gemischte Kommission inzwischen den Umfang der obligatorischen Proseminarscheine von vier auf drei reduziert hat (vgl. damit 1993 § 4, Abs.1, Ziff.7). Das ist für die Studierenden eine Entlastung, die zu begrüßen ist. Dadurch entsteht ein erster Zwang zur Wahl zwischen AT- oder NT-Proseminar. Logisch wäre es, wenn dies durch eine zweite Wahlmöglichkeit ergänzt würde, so daß in dem nach § 4,3 gewählten Fach ebenfalls ein Proseminar angerechnet werden würde. Das ist nicht geschehen. Dadurch wird die Systematische Theologie in jedem Fall mit einem Proseminar im Grundstudium verankert. Die übrigen Fächer aber nicht. Wer trotzdem als drittes Prüfungsfach Praktische Theologie oder RMÖ (möglich ist ja auch Philosophie) wählt, hat selbst Schuld.

— Die schriftlichen und mündlichen *Prüfungsleistungen* werden in § 9 definiert: Die Zwischenprüfung umfaßt "nicht weniger als drei Prüfungsleistungen aus drei verschiedenen Fächern." Abs.5 sieht vor, daß eine Klausur aus dem Fach AT oder NT geschrieben wird. Falls in der örtlichen Examensordnung eine zweite Klausur als vorgezogene Prüfungsleistung anerkannt wird, kann sie auch "in den Fächern Kirchengeschichte oder Systematische Theologie" geschrieben werden. Wiederum wird nur die Systematische Theologie in die Alternative einbezogen, die anderen Fächer nicht. Nun gibt es landeskirchliche Abschlußprüfungen, in denen eine praktisch-theologische Klausur vorgesehen ist (z.B. in Bayern). Diese Klausur kann jedenfalls nicht vorgezogen werden.

— Ein weiterer Punkt, in dem ebenfalls nur die Systematische Theologie von der fakultativen Öffnung des historischen Fächerkanons profitiert, ist die Möglichkeit, eine *mündliche Prüfung* durch eine *Proseminararbeit* zu ersetzen (§ 9, Abs.5, Ziff.5). Auch hier taucht neben den Fächern AT, NT und KG nur die Systematische Theologie auf, nicht hingegen Praktische Theologie oder RMÖ.

An dieser Stelle — das sei positiv vermerkt — hat die Gemischte Kommission in die Rahmenordnung den Wunsch des Fakultätentages nach einer Verstärkung der kumulativen Leistungen in der Zwischenprüfung aufgenommen, indem sie in Abs.5, Ziff.3 vorsieht, daß von den zwei mündlichen Prüfungen "eine möglichst im Anschluß an eine Lehrveranstaltung durchgeführt wird".

Soviel zur neuen Rahmenordnung für die Zwischenprüfung. Sie ist — nachdem die ARK ihr im Mai 1995 zugestimmt hat — den Fakultäten und Fachbereichen Ende Juni zugesandt worden. Für eine Stellungnahme blieb nur wenig Zeit. Als der Fakultätentag am 13./14. Oktober in Bethel zusammentrat, zeigte sich, daß die Mitwirkung der Fachbereiche an der Erarbeitung der endgültigen Rahmenordnung durch diesen Zeitplan aufs äußerste eingeschränkt worden ist. Es bestand ein starker Druck von Seiten der Gemischten Kommission, der ARK und des Vorsitzenden des Fakultätentages, die Rahmenordnung ohne Veränderungen zu ratifizieren und eine nochmalige Zurückgabe an die Gemischte Kommission mit entsprechenden Auflagen zu verhindern. In einer teilweise heftigen Debatte hat der Fakultätentag dem am Ende entsprochen, um nicht durch eine Verzögerung Alleingänge der Kirchen zu provozieren und die Vergleichbarkeit, die die Bedingung für eine wechselseitige Anerkennung ist, zu gefährden. Er hat sich darauf beschränkt, eine Reihe von Empfehlungen zu formulieren, die bei der Umsetzung der Rahmenordnung in konkrete Zwischenprüfungsordnungen in den vor Ort zu führenden Verhandlungen zwischen Kirchenleitungen und Fachbereichen zu berücksichtigen sind, mit dem Ziel, "zusätzliche Gestaltungsmöglichkeiten zu eröffnen". Dabei ist es gelungen, wenigstens einige Erweiterungen mit aufzunehmen:

— *Verstärkung des kumulativen Elements*: Die Klausur im Alten oder Neuen Testament soll "auch im Anschluß an eine Lehrveranstaltung" geschrieben werden können.

— Außerdem wird eine gewisse zusätzliche *Vermehrung der Wahlmöglichkeiten* empfohlen: Der Kanon der Proseminararbeiten, die eine mündliche Prüfung ersetzen können, sollte um das nach § 4, Abs.3 gewählte Fach erweitert werden.

Die Öffnung der Liste der Proseminare, deren Besuch bei der Zulassung nachgewiesen werden muß, über die Systematische Theologie hinaus für das Fach Praktische Theologie oder den Bereich Religion-Mission-Ökumene ist jedoch vom Fakultätentag nicht befürwortet worden, wenngleich ein betreffender Antrag nur mit knapper Mehrheit (19-12) abgelehnt wurde, zu einem Zeitpunkt, an dem eine Reihe von Fakultätsvertretern, die sich vorher sehr kritisch zu der vorgelegten Rahmenordnung geäußert hatten, schon nicht mehr anwesend waren.

— Der Fakultätentag hat darüber hinaus einige Gesichtspunkte hervorgehoben, die in der Aussprache als besonders wichtig mehrfach genannt worden sind. Dazu gehört u.a. die Verstärkung des Beratungselements "als integraler Bestandteil der Prüfung" und die in § 18 vorgeschriebenen, aber (im Unterschied zum Entwurf von 1993) nicht mehr im einzelnen ausgeführten Entlastungsfolgen für die Abschluß-

prüfung: "Die in § 18 zwingend vorgeschriebene Entlastung des Ersten Theologischen Examens sollte in den örtlichen Prüfungsordnungen so weit wie möglich verwirklicht werden."

— Schließlich wird den Fachbereichen "dringend empfohlen, der Einführung in das Studium der Theologie besondere Aufmerksamkeit zu widmen. § 6, Abs. 1, Ziff.3c, <wonach zur ZP nur zugelassen werden kann, wer eine Lehrveranstaltung zur Einführung in das Theologiestudium besucht hat" > ist als Minimum zu betrachten".

Fazit: Die Rahmenordnung mit den Empfehlungen wird die Grundlage für die nunmehr anstehenden Verhandlungen zwischen Fachbereichen und Kirchen auf örtlicher bzw. regionaler Ebene bilden. Es wird bei diesen Verhandlungen darauf ankommen, die Spielräume auszuschöpfen — zumindest im Sinne der Empfehlungen, möglichst auch noch darüber hinaus. Dazu wird es nötig sein, sich vor Ort intensiv mit der Thematik zu beschäftigen, eigene Vorstellungen zu entwickeln — z.B. zu den Stoffplänen und deren Umsetzung in Lehre und Prüfung — und dafür bei den anderen Fächern und den Kirchen um Unterstützung zu werben. Vom Ergebnis wird abhängen, welchen Ort und welchen Stellenwert die Praktische Theologie in den kommenden Jahren und Jahrzehnten im Theologiestudium erhalten wird. Aber nicht nur das.

Es geht auch darum, Struktur und Aufbau des Grundstudiums nicht einseitig auf die klassische Reihenfolge Exegese (einschließlich der alten Sprachen) — Kirchengeschichte und Systematische Theologie festzulegen und die gegenwartsorientierten Fächer Praktische Theologie sowie den Bereich Religion-Mission-Ökumene ganz (oder weitgehend) in das Hauptstudium zu verlagern — und dies in einem Augenblick, wo sich zeigt, daß die kirchliche, religiöse und geistige Situation durch tiefgreifende Veränderungen gekennzeichnet ist. Die Dynamik dieses Prozesses verlangt von der theologischen Ausbildung in Deutschland im Kontext der Öffnung der europäischen Grenzen und im Gespräch mit der Ökumene<sup>27</sup> nicht nur fachliche Solidität, sondern ein hohes Maß an Offenheit und eine Verstärkung der gegenwartshermeneutischen Fähigkeiten, um auf die neuen Herausforderungen kompetent zu reagieren. Die Gefahr, daß die jetzt beschlossene Zwischenprüfungsordnung, indem sie z.B. Religionswissenschaft, ökumenische und lebenspraktisch relevante Theologie aus

<sup>27</sup> Vgl. dazu D.Werner: Theologie zum Leben bringen. Anforderungen an eine zukunftsorientierte Ausbildung. Ein deutscher Beitrag zum ÖRK-Studienprozeß über "Viability in Theological Education", in: EMW Informationen Nr.105, August 1995.

dem Grundstudium ausklammert, die Theologie gerade nicht "entwicklungsfähig" hält (wie dies in Bethel von dem Alttestamentler Prof. H.-P.Müller eindringlich formuliert worden ist), ist nicht von der Hand zu weisen. Dies kann nicht im Interesse der Fachbereiche sein, schon gar nicht im Interesse der Studierenden, aber sicher auch nicht im Interesse der Kirchen.

*(Abgeschlossen: 16.10.95)*

Informationen:  
Personalia  
Congressus  
Alumni



## 1. Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Informationen  
über  
Christof Bäumler

Christof Bäumler (1927) war  
nicht nur ein großer Teil der ersten  
Generation über die hinaus  
werden immer noch in einer  
bestehen. Konzepte sind  
Bündel.

(Christof Bäumler, 1970)

**Christof Bäumler**  
13.03.1927 - 07.02.1994

Am 7. Februar 1994 ist Christof Bäumler nach kurzer Krankheit gestorben. Bäumler war 25 Jahre lang Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität München gewesener. Auf den Gebieten der Jugendarbeit, der Kirchenmusik und evangelisch-theologischen Grundfragen zu den Themen des Vertriebs seines Faches. Wesentlich bedeutend war dabei stets der Dialog mit den theologischen Nachbarwissenschaften, mit den Sozialwissenschaften, mit ökonomischen Kollegen sowie mit Praktikern und Funktionären der Universität.

### D. Informationen: Personalia Kongresse Abstracts

Seit 1927 als Sohn einer Lehrerin und eines Pastors in Kirchheim, besuchte er in Nürnberg das Gymnasium. Nach einer kurzen Kriegsgefangenschaft nahm Bäumler von im Winter 1946 das Theologiestudium in Erlangen auf und wechselte später nach Tübingen. Bereits 1949 übernahm er ein Vikariat im Rglat. Nach seiner Arbeit mit Anneliese Zoller heiratete er 1953 in der Schweiz und ging nach München als Bezirksjugendreferent. Die drei Kinder Michael, Christine und Katharina wurden 1955, 1957 und 1961 geboren. Bereits 1961 wurde ihm die Leitung des neugegründeten Jugendzentrums für Jugendarbeit in Josephsthal übertragen, die er für fast 10 Jahre wahrnahm. Er hat später oft erzählt, dass dies seine glückseligsten Jahre waren. Von 1970 bis 1985 war er wieder in München, diesmal als Professor für Praktische Theologie.

Christof Bäumlers praktisch-theologisches Werk hatte einen ersten Schwerpunkt in der Jugendarbeit. Mit ihr war er seit Beginn seiner Berufstätigkeit in Kontakt gewesen und immer gefolgt. Schon in dem 1946 von ihm betreuten Band *Treffpunkt Gemeinde* wurde er darauf hingewiesen, dass die Jugendarbeit nicht zu begreifen ist als bloße Nebenarbeit von Trau- und Kirchenbindung, sondern dass Jugendarbeit zu gestalten



## 1. Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

*Gelungene Praxis ergibt sich nicht aus einem Sieg der einen Konfliktpartei über die andere, sondern erweist sich in einer besseren Kommunikation aller Beteiligten.*

(Christof Bäumler, 1976)

#320 ✓

**Christof Bäumler**  
**13.03.1927 - 07.02.1996**

In der Nacht vom 6. auf den 7. Februar ist Christof Bäumler nach kurzer Krankheit gestorben. Bäumler, der 25 Jahre lang Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München gewesen war, gehörte auf den Gebieten der Jugendarbeit, der Kirchentheorie sowie im Bereich wissenschaftstheoretischer Grundfragen zu den herausragenden Vertretern seines Faches. Wesentlich bedeutsam für ihn waren dabei stets der Dialog mit den theologischen Nachbardisziplinen, mit den Sozialwissenschaften, mit ökumenischen Kollegen sowie mit Praktikerinnen und Praktikern außerhalb der Universität.

Geboren 1927 als Sohn einer Lehrerin und eines Pfarrers in Kissinger/Bayern, besuchte er in Nürnberg das Gymnasium. Nach einer kurzen Kriegsgefangenschaft nahm Bäumler noch im Winter 1945 das Theologiestudium in Erlangen auf und wechselte später nach Tübingen. Bereits 1949 übernahm er ein Vikariat im Allgäu. Nach seiner Heirat mit Anneliese Zeitler wechselte er 1953 in den Schuldienst und 1958 nach München als Bezirksjugendpfarrer. Die drei Kinder Michael, Christine und Katharina wurden 1955, 1957 und 1961 geboren. Ebenfalls 1961 wurde ihm die Leitung des neugegründeten Studienzentrums für Jugendarbeit in Josefstal übertragen, die er für fast 10 Jahre innehatte. Er hat später oft erzählt, daß dies seine glücklichsten Jahre waren. Von 1970 bis 1995 war er wieder in München, diesmal als o. Professor für Praktische Theologie.

Christof Bäumlers praktisch-theologisches Werk hatte einen ersten Schwerpunkt in der Jugendarbeit. Mit ihr war er seit Beginn seiner Berufstätigkeit in Kontakt gewesen und immer geblieben. Schon in dem 1965 von ihm betreuten Band *Treffpunkt Gemeinde* stellte er heraus, daß Jugendarbeit nicht zu begreifen ist als bloße Weitergabe von Tradition und Kirchenbindung, sondern daß Jugendarbeit zu geschehen

hat im partnerschaftlichen Gespräch der Generationen als der gemeinsamen Suche danach, wie der Glaube an Jesus Christus sich im Alltag bewähren kann. Jugendarbeit wurde für Bäumler so zum doppelten Experimentierfeld der Gemeinde: Jugendliche sollten hier einerseits die Möglichkeit haben, Konfliktlösungsstrategien jenseits der vertrauten Familiennetze einzuüben, andererseits sich die Gemeinde konkret als Gemeinde für andere erproben. Bäumler entwickelte damit in Auseinandersetzung mit den Ansätzen der Erziehungswissenschaftler C. Wolfgang Müller, Klaus Mollenhauer, Helmut Kentler und Hermann Giesecke ein Modell von Gemeindejugendarbeit, in dem erstmals nicht mehr die Interessen der Organisationen oder Verbände, sondern ganz bewußt die Anliegen der Jugendlichen selbst in den Mittelpunkt gestellt wurden. An diesem Grundansatz hielt Bäumler fest und betonte dabei auch die politische Dimension einer solchen subjektorientierten Jugendarbeit. Es zeichnet ihn insbesondere aus, daß er in all den Jahren seines Schaffens stets den Kontakt zu Jugendlichen suchte und seine Theorie aufgrund der jeweils veränderten Generationenlage auch fortführte. Die auch ihm oft gestellte Frage, was denn nun – nicht zuletzt angesichts der zunehmenden kommerziellen Anbieter in diesem Bereich – bei aller Konflikt- und Subjektorientierung das spezifische Proprium *evangelischer* Jugendarbeit sein könne, pflegte er im Gespräch so zu beantworten: Daß sie offener ist. So wie das Evangelium allen Menschen zugesagt ist, sollte kirchliche Jugendarbeit sich um alle Jugendlichen bemühen und nicht nur um den Nachwuchs der Kerngemeinde. Von daher wies Bäumler immer wieder auf die Jugendsozialarbeit hin und stellte besonders die offene Behindertenarbeit in der evangelischen Jugend heraus, weil sie in seinen Augen geradezu ein Präzedenzfall dafür war, wie in der Jugendszene ansonsten stark benachteiligte Jugendliche Raum fanden dafür, ihr eigenes Subjektsein zu gestalten. Daß Bäumler sich immer wieder für die Belange behinderter Menschen einsetzte, hing nicht zuletzt mit den Erfahrungen zusammen, die er mit seiner Tochter Katharina und ihrer geistigen Behinderung machte. Aus diesem persönlichen Hintergrund heraus entwickelte er eine Sensibilität für die Belange behinderter Menschen, die im universitären Kontext ihresgleichen sucht. Sein Seminar *Kirchliche Praxis mit behinderten Menschen* gehörte für mich zum intensivsten und besten, was er an Lehrveranstaltungen anbot. Auch in diesem Bereich sollte sich eben erweisen, daß Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Menschen da ist, denen das Evangelium zugesagt wird.

Ein solches Konzept setzte natürlich mit dem Begriff Gemeinde für andere ein spezifisches Verständnis von Kirche voraus. Bäumler war hier angeregt durch die Ansätze Karl Barths, Dietrich Bonhoeffers und

Jürgen Moltmanns. Demzufolge sollte Kirche aus ihrer Introvertiertheit herausfinden und im Sich-öffnen für andere ihre evangeliumsgemäße Bestimmung leben. Bäumler wollte wegkommen von einer paternalistischen Betreuungskirche hin zu Elementen möglichst weitreichender Partizipation. Im Konzept der Kommunikativen Gemeindepraxis entwickelte er in Anlehnung an Ernst Lange die Leitvorstellung einer Gemeinde der Befreiten, deren Grundfunktion er darin sah, die geschenkte Freiheit in der Gesellschaft zu leben. Als Inhalt dieser Freiheit bezeichnete er die sich in Jesus Christus durchsetzende Göttergerechtigkeit. Tatsächliche Funktionen und Strukturen gegenwärtiger Gemeindepraxis waren demnach daraufhin zu prüfen, inwieweit sie dieser Grundfunktion entsprachen oder ihr vielleicht sogar entgegenarbeiteten. Wie sehr Bäumler dabei Kirche und Gesellschaft im Zusammenhang dachte, machte er noch einmal 1993 deutlich, als er mit seinem Band *Menschlich leben in der verstädterten Gesellschaft* Perspektiven einer kritischen Theorie christlicher und kirchlicher Praxis in der verstädterten Gesellschaft entwarf. Hier zeigt sich, daß es in einer modernen Theorie christlicher und kirchlicher Praxis nicht allein um Fragen der klassischen kirchlichen Handlungsfelder gehen kann, sondern daß christlich-kirchliche Praxis immer auch politische Praxis im konkreten gesellschaftlichen Kontext mit einschließt.

Solche Verzahnung christlicher und politischer Praxis weist schließlich auf den letzten Bereich hin, der aus Bäumlers Arbeiten hervorgehoben sein soll: sein wissenschaftstheoretisches Verständnis von Praktischer Theologie. Bäumlers Idealvorstellung war hier das Modell einer kritischen Handlungstheorie. Ausgangspunkt war für ihn die Eingliederung empirischer Forschung in das Methodendesign Praktischer Theologie. Dies sollte gewährleisten, daß der soziale Kontext als Bedingung christlich-kirchlicher Praxis zunehmend zum Thema theologischer Forschung und Lehre erhoben werden könnte. In Anlehnung an die Kritische Theorie, hier v.a. Jürgen Habermas, wollte er eine kritische Verbindung empirisch-analytischer und historisch-hermeneutischer Verfahren auch in der Praktischen Theologie einführen. Da sich die Praktische Theologie aber anders als die Kritische Theorie immer zugleich auch auf der Suche nach neuen Formen gelungener Praxis befindet, wäre dieses Konzept noch einmal mit handlungstheoretischen Aspekten zu verbinden gewesen. Gerade an dieser Stelle war Bäumler vor allem im Gespräch mit katholischen Kollegen wie Helmut Peukert, Norbert Mette und Norbert Greinacher. In den letzten Jahren waren es dabei neben den Werken Jürgen Habermas vor allem die Schriften von Walter Benjamin, die ihn im Seminar zu neuen Überlegungen einer kritisch verfaßten Praktischen Theologie führten. Eine

diesbezügliche Veröffentlichung war sein letztes Arbeitsvorhaben gewesen.

So sehr Bäumler in seinen theoretischen Ansätzen um eine kommunikative Struktur allen Redens und Handelns bemüht war, so sehr war ihm dies auch in seinem persönlichen Umfeld eine bleibende Verpflichtung. Die Offenheit und Zugewandtheit, mit der er und seine Frau Anneliese auf die Menschen zuzingen, faszinierte jeden, der mit dem Ehepaar Bäumler näher bekannt wurde. Die Seminareinladungen im Hause Bäumler bleiben wohl vielen unvergeßlich. Es war ihm im Umgang mit den Studentinnen und Studenten wichtig daran festzuhalten, daß auch er von ihnen durchaus noch etwas lernen konnte. Mit großer Kompetenz begleitete er seine Doktorandinnen und Doktoranden und seine Anfragen an das jeweilige Projekt waren stets auch neue Ermütigungen. Für seine Anregungen und für seine Menschlichkeit sind ihm viele dankbar, ganz besonders aber der Schreiber dieser Zeilen, der in ihm einen unvergeßlichen Lehrer und väterlichen Freund fand.

### **Auswahlbibliographie:**

Bäumler, Christof (Hg.): Treffpunkt Gemeinde. Jugend im Gemeindeaufbau. München 1965.

Bäumler, Christof: Praktische Theologie — ein notwendiges Element der wissenschaftlichen Theologie? *Theologia Practica* 9, 1974, S. 72-84.

Bäumler, Christof: Probleme der Theoriebildung der Praktischen Theologie. In: Zerfaß, Rolf / Greinacher, Norbert (Hg.): Einführung in die Praktische Theologie. München, Mainz 1976, S. 77-95.

Bäumler, Christof: Zum Verhältnis von Theologie und empirischer Sozialforschung. In: ders./ Birk, Gerd / Kleemann, Jürg / Schmaltz, Gerhard / Stoller, Dieter: Methoden der empirischen Sozialforschung in der P.Th. München, Mainz 1976, 239-255.

Bäumler, Christof: Unterwegs zu einer Praxistheorie. Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen Jugendarbeit 1963-1977. München 1977.

Bäumler, Christof: Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten. München 1984.

Bäumler, Christof: Geistige Behinderung und die Würde des Menschen. In: Geistige Behinderung. Lebenshilfe für geistige Behinderte 23, 1984, S. 82-91.

Bäumler, Christof / Mette, Norbert: Christliche Gemeindepraxis. In: diess. (Hg.): Gemeindepraxis in Grundbegriffen. München, Düsseldorf 1987, S. 9-38.

Bäumler, Christof: Wechselseitige Begleitung der Generationen. In: Lachmann, Rainer / Horst F. Rupp (Hg.): Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie, Bd. 1. Weinheim 1989, S. 29-49.

Bäumler, Christof: Menschlich leben in der verstädterten Gesellschaft. Kirchliche Praxis zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Gütersloh 1993.

Bäumler, Christof / Bangert, Mechthild / Schwab, Ulrich: Kirche-Clique-Religion. Fallstudien zur kirchlichen Jugendarbeit in der Großstadt. München 1994.

Bäumler, Christof: Kirchliche Jugendarbeit zwischen Politik und Pädagogik. In: Praktische Theologie 30, 1995, S. 267-278.

Ulrich Schwab

320

**Joachim Scharfenberg**

**10. Mai 1927 – 11. März 1996**

Am Nachmittag des 11. März 1996 ist Joachim Scharfenberg in seinem Haus in Neukönigsförde bei Kiel verstorben. Er lehrte über zwanzig Jahre als Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität.

Joachim Scharfenberg wurde am 10. Mai 1927 in Erfurt geboren. Er studierte Theologie und Psychologie an den Universitäten Jena, Halle, Tübingen, Kiel und Cambridge/Massachusetts und wurde 1953 an der Kieler Fakultät zum Doktor der Theologie promoviert mit einer Arbeit über Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute. 1961 schloß er die Ausbildung zum Psychoanalytiker ab. Seine wissenschaftliche Arbeit führte 1968 zur Habilitation für das Fach Praktische Theologie an der Universität Tübingen. Die Habilitationsschrift beschäftigte sich mit dem Thema "Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben". Joachim Scharfenbergs umfangreiches wissenschaftliches Werk ist vor allem der Bedeutung der Tiefenpsychologie für Theologie und kirchliche Praxis gewidmet. Seine Antrittsvorlesung im Sommersemester 1972 in Kiel trug den programmatischen Titel: "Symbole des Glücks im Grenzgebiet von Theologie und Psychologie". Viele Pasto-

rinnen und Pastoren, insbesondere der Nordelbischen Kirche, führte er in die mit seinem Namen verbundene Pastoralpsychologie ein. Über die von ihm jahrzehntelang betreute und maßgeblich geprägte Monatsschrift "Wege zum Menschen" vermittelte Joachim Scharfenberg auch Medizinern, Pädagogen und Mitarbeitern in Familien- und Lebensberatungsstellen wesentliche Impulse.

"Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft", lautet der Titel eines Buches des Frankfurter Psychoanalytikers Alexander Mitscherlich, Gegenstand eines Seminars, das Joachim Scharfenberg und Jürgen Moltmann im Sommersemester 1970 in Tübingen hielten. Viele Studenten verfolgten damals in einem überfüllten Seminar-Raum mit Spannung den neuartigen Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie.

Joachim Scharfenbergs Lebenswerk ist zu einer Bestätigung und Widerlegung der These von Alexander Mitscherlich in einem gewachsen. Wie wenige andere ist er trotz aller scharfsinnigen Analyse der Tradition zum Vater einer Generation von Pastoren und PastoralpsychologInnen geworden, und ist dabei als Vater doch stets ein Lernender geblieben, hat sich den Anfragen der Schülerinnen und Schüler gestellt, hat sein Nachdenken über eine Synthese von Tiefenpsychologie und Theologie immer weiter entwickelt, vom analytischen Vorgang der Konfliktbearbeitung fortschreitend zur synthetischen Bewegung des Symbols.

Er selbst hat diese Entwicklung des Denkens gewünscht und bis zuletzt gefördert; in einem überaus freundlichen Geleitwort zu einem Buch über die "Seelsorge in der Moderne" (Isolde Karle) schrieb er vor wenigen Wochen "Was kann einem eigentlich Besseres passieren, als anderen zum Ausgangspunkt für eigene Gedanken und zum Anstoß für eigene Kreativität zu dienen?"

Die biographische Kontinuität in die Zukunft wuchs dem akademischen Lehrer Joachim Scharfenberg zu in Gestalt vieler Schüler, dem Theologen ein Grund zu tiefer Dankbarkeit und ein Fundament der Hoffnung. Die Kontinuität zur Vergangenheit war dem Theologen als Tiefenpsychologen von Anfang an selbstverständlich. Ein literarisches Zeugnis für dieses Wurzel-Bewußtsein, das zugleich einiges von seinem Humor erkennen läßt, hat er 1987 in einem Beitrag für eine Festschrift für Dietrich Rössler, den Tübinger Begleiter seiner Habilitation, formuliert. Da fragt Joachim Scharfenberg in einem fingierten Interview aus dem Jahr 1927 in der Rolle eines Redakteurs der Zeitschrift 'Die Christliche Welt' den emeritierten Kieler Praktischen Theologen Otto Baumgarten u.a.:

"Herr Professor Baumgarten, was würden Sie denn einem angehenden Seelsorger besonders empfehlen?" und Scharfenberg läßt Baumgarten antworten:

"Am stärksten wirken lebendige Vorbilder. Es ist freilich ein seltenes Glück, einen vielbeschäftigten Seelsorger zu finden, der auch noch Zeit und Trieb hat, einen anderen in seine stille Arbeitsstätte blicken zu lassen. Es haben aber viele die Erfahrung gemacht, daß mehr als alle Seelsorger ihnen eine Mutter gegeben hat, die mit der Seele ihrer Kinder, auch der erwachsenen, lebt und ringt. Es braucht nicht die eigene zu sein, ist oft die Anderer gewesen. Ein Kandidat sollte immer mit der eigenen oder einer anderen Mutter eine Korrespondenz führen, in der die innersten Rückwirkungen der Seele auf die Seele besprochen werden. Es ist ein ungeheurer Gewinn, wenn so der Blick geschärft wird für Seelengänge."

Im Sinne dieser Worte, Baumgarten in den Mund gelegt, hat Joachim Scharfenberg väterlich und mütterlich zugleich für viele Menschen zum Segen gewirkt.

"Seelsorge als Gespräch" nannte Joachim Scharfenberg das Buch, mit dem er in mehreren Auflagen über seine unmittelbaren Schülerinnen und Schüler hinaus in die Breite einer ganzen Studentengeneration hineinwirkte. Dem Modell seiner Seelsorge gab er den ausdrucksvollen Namen "helfendes" Gespräch.

R. Schmidt-Rost

Die Anregung zur Bearbeitung dieses Themas verdanke ich Otfried Fuchs mit seinem Beitrag 'Wie verändert sich das Verständnis von Pastoraltheologie und Theologie überhaupt, wenn die Diakonie zum Zug kommt?', in: PTh 10 (1992) 175-202.

**Kongreß der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie**

Die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie veranstaltet ihren IX. Europäischen Theologen-Kongreß vom 16.-20. September 1996 in Berlin. Er steht unter dem Thema "Recht-Macht-Gerechtigkeit".

Er selbst hat diese Entwicklung des Denkens gewünscht und bis zu einem gewissen Grad auch gefördert. In einem überaus freundlichen Geleitwort zu dem Buch über die "Saalsorge in der Moderne" (Isolde Karle) schrieb er vor wenigen Wochen "Was kann einem eigentlich Besseres passieren, als anderen zum Ausgangspunkt für eigene Gedanken und zum Anstoß für eigene Kreativität zu dienen?"

Die biographische Kontinuität in die Zukunft wuchs dem akademischen Lehrer Joachim Scharfenberg zu in Gestalt vieler Schüler, dem Theologen in Grund zu tiefer Dankbarkeit und ein Fundament der Hoffnung. Die Kontinuität zur Vergangenheit war dem Theologen als Tiefenpsychologen von Anfang an selbstverständlich. Ein literarisches Zeugnis für dieses Wurzel-Bewußtsein, das zugleich einfließt von seinem Humor zu nehmen läßt, hat er 1997 in einem Beitrag für eine Festschrift für Dietrich Rössler, den Tübinger Begleiter seiner Habilitation, formuliert. Da fragt Joachim Scharfenberg in einem fingierten Interview aus dem Jahr 1927 in der Rolle eines Redakteurs der Zeitschrift "Die Christliche Welt" den emeritierten Leiter Praktischen Theologie Otto Baumgarten u. a.:

## 2. Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Abstract: Diplomarbeit, Graz, 1993

*Maria Elisabeth Aigner*

### **Die Praxis wissenschaftlicher Theologie Eine Reflexion hinsichtlich ihrer diakonischen Verantwortung\***

Eine Theologie, die sich als Wissenschaft um ihrer selbst willen darstellt, steht häufig vor der Irrelevanz ihres Redens und der Wirkungslosigkeit ihrer Worte. Sie läuft Gefahr, sich in den 'Elfenbeinturm' der Universität zurückzuziehen und zu übersehen, daß sie ihr Tun, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden will, nicht ohne eine diakonische Grundorientierung rechtfertigen kann. Die Diakonie droht in unserer derzeitigen gesellschaftlichen wie auch kirchlichen Situation wieder verstärkt der theologischen Marginalisierung wie auch der kirchlichen Instrumentalisierung anheimzufallen. Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, darzustellen, welche Position die wissenschaftliche Theologie auf universitärem Boden einnimmt, wenn es darum geht, die Diakonie mit ihren dazugehörigen Lebens- und Arbeitsfeldern als zentrales Konstitutiv für Theologie und Kirche zu qualifizieren (O. Fuchs). Im besonderen wird dabei der Blick auf die wissenschaftliche Theologie selbst gerichtet, um ausfindig zu machen, ob diese in ihrem Vollzug prinzipiell diakonisch ausgerichtet ist oder nicht und welcher Voraussetzungen es bedarf, um die diakonische Dimension der Theologie auf wissenschaftlichem Gebiet einzuholen.

In einem ersten Abschnitt der Arbeit wird die derzeitige Praxis akademischer Theologie zum Gegenstand der Analyse gemacht. Es wird versucht, die wissenschaftliche Theologie, so wie sie sich in ihrer strukturellen wie verbal elaborierten Form darstellt, zu beschreiben. Die Analyse läßt auch persönliche Erfahrungen der Autorin anklingen, und impliziert ansatzweise eine Deutung, die aufgrund des Interesses, die wissenschaftliche Theologie auf ihre diakonale Dimension hin zu reflektieren mit ins Spiel kommt. Erstes und zweites Kapitel des ersten Abschnittes werden einer Beschreibung der akademisch-theologischen Institution und dem Selbstvollzug der Theologie gewidmet. Das dritte Kapitel stellt die Theologie treibenden Menschen, ihre Kompe-

---

\* Die Anregung zur Bearbeitung dieses Themas verdanke ich Ottmar Fuchs mit seinem Beitrag 'Wie verändert sich das Verständnis von Pastoraltheologie und Theologie überhaupt, wenn die Diakonie zum Zug kommt?', in: PThI 10 (1990) 175-202.

tenz, ihr Selbstverständnis, ihre Haltung als Lehrende und Lernende in das Zentrum der Reflexion. Im Anschluß daran wird in einem vierten Kapitel nach den kontextuellen Bedingungen (Kirche, Lehramt, Gesellschaft) Ausschau gehalten. Wissenschaftlich-theologische Praxis aus dem Blickwinkel der Diakonie zu beschreiben, verdeutlicht, daß die Diakonie so gut wie kaum wo ein Thema für die Theologie auf universitärer Ebene darstellt und wirft die Frage auf, ob denn die Diakonie prinzipiell an einem solchen Ort überhaupt Fuß fassen kann.

Im zweiten Abschnitt der Arbeit bemüht sich die Autorin um Ansätze, wie die theologische Wissenschaft in ihrem akademischen Umfeld ihre eigenständige diakonische Verantwortung wahrnehmen und verwirklichen könnte. In einem fünften Kapitel wird der grundlegende Einfluß der diakonischen Dimension auf die Vermittlung theologischer Inhalte analysiert, werden die diakonalen Ressourcen des theologischen Wissenschaftsbetriebes dargestellt und wird nach den Subjekten einer diakonischen Theologie gefragt. Das sechste Kapitel widmet sich der "diakonischen Kontextualität wissenschaftlicher Theologie" und fordert den Kontakt zu und den Austausch mit anderen diakonalen Arbeitsbereichen, um auch die politischen und strukturellen Dimensionen individueller Not in den Blick zu bekommen. Diesem intersystemischen Aspekt folgt der intersubjektive, der nach der Rolle der Barmherzigkeit innerhalb der Theologie fragt, weil die einzelnen Leidenden trotz aller Strukturkritik nicht aus dem Blick geraten dürfen. Im siebten Kapitel wird das Augenmerk auf die Diakonie als Strukturprinzip der Theologie überhaupt gelegt. Dabei geht es um die diakonische Verantwortung der gesamten Theologie. Im abschließenden achten Kapitel postuliert die Autorin ein "Wächteramt" (O. Fuchs) der wissenschaftlichen Theologie über den diakonischen Selbstvollzug der Kirche. Dabei hat die Theologie wesentlich die Diakonie als authentische Repräsentanz von Kirche zu proklamieren.

## Berufungsverfahren

Für die Pastoraltheologenstellen in Trier und Freiburg sind die Besetzungsverfahren bei Redaktionsschluß noch nicht formell abgeschlossen. In Freiburg ist ein Ruf ergangen. In Innsbruck steht die Ausschreibung an. In München (Nachf. Schilling) ist Prof. Dr. Ludwig Mödl, Eichstätt, berufen.

## Habilitationen in Bamberg

P. Dr. Franz Weber MCCJ, Graz, hat sich in Bamberg mit einer Schrift "Gewagte Inkulturation" zur interkulturellen Beziehung zwischen brasilianischer und deutscher Kirche in Pastoraltheologie habilitiert (Dr. theol. habil.) und ist dort zum PD ernannt worden.

Dr. Rainer Bucher, stv. Leiter des Cusanuswerks Bonn, hat sich ebenfalls in Bamberg habilitiert (Dr. theol. habil.) mit einer Schrift über "Kirchenbildung in der Moderne. Studien zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert".

## Verstorbene Pastoraltheologen

Der Würzburger Pastoraltheologe Prof. Dr. *Heinz Fleckenstein*, geb. 23.1.1907, emeritiert 1972, ist am 8.2.1995 im Alter von 88 Jahren gestorben. Fleckenstein promovierte 1933 in Würzburg und war seit seiner Habilitation in Moraltheologie 1938 Dozent. Eine Professur konnte er erst nach der Herrschaft des Nationalsozialismus erhalten: 1945 an der Phil.-Theol. Hochschule Regensburg, deren Rektor er sechs Jahre war. 1953 wurde er auf den neu geschaffenen Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg berufen, deren Rektor er 1956/57 und 1967/68 war. Fleckenstein war geprägt von der Spiritualität von Burg Rothenfels. Er arbeitete in vielen bischöflichen Kommissionen, in der Domschule Würzburg und bei Theologie im Fernkurs mit, er war u.a. Mitglied der Würzburger Synode in der Sachkommission II: Gottesdienst-Sakramente-Spiritualität. Ihm lag daran, den interdisziplinären Dialog mit Medizinern, Soziologen, Psychologen und Juristen für die Seelsorge fruchtbar zu machen. Um Pastoralmedizin, Sexualpädagogik und -ethik, Ehe, Buße, Diakonat und Kerymatik ging es u.a. in seinen Publikationen (vgl. das Schriftenverzeichnis der FS: Funktion und Struktur christlicher Gemeinde, Hg.: Pompey/Mielenbrink, Würzburg 1971, 301ff).

Prof. Dr. *Heribert Gaulty*, geb. 19.10.1928, ist am 2.12.1995 nach schwerer Krankheit 67jährig gestorben. Gaulty, zunächst Repetitor für Dogmatik und Moral am Priesterseminar Mainz, wurde nach seiner Promotion in Moraltheologie 1961 dort Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie und -soziologie. 1969 habilitierte er sich in Würzburg mit der Studie "Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie". 1972 wurde er an die Mainzer Universität auf den Stiftungslehrstuhl berufen als Professor für Allgemeine Pastoraltheologie, Pastoralsoziologie und Pastoralpsychologie. Krankheitsbedingt

war er 1986 vorzeitig emeritiert worden. Über Mainz hinaus ist Gauly durch seine 'Worte zum Sonntag' bekannt geworden. Der Redaktion von 'Lebendige Seelsorge' gehörte er auch nach seiner Emeritierung an (dort etliche Beiträge, vgl. auch LS 1/96).

Am 23.7.1996 verstarb in Witten (NL) der niederländische Redemptorist und Pastoraltheologe *Prof. Dr. Henk G.J.R. Manders*, geb. 2.2.1913.

### Religionssoziologentagungen

"Fragile Wechselspiele: Kunst und Kirche — Ästhetik und Religion" war das Tagungsthema des ArkiF (Arbeitskreis religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute) in Rummelsberg 11.-13.3.96. Auf dem Programm standen u.a.: Oberflächenspannung. Die Originierungsfunktion der ästhetiko-theologischen Moderne (Hermann Timm, München), Wiederverzauberung durch Ästhetisierung? Neuere Tendenzen religiöser Glaubensvermittlung (Wilhelm Gäb, Bochum), Kunstmuseum als Kultort — ein bürgerlicher Kirchenersatz? Musealisierung als implizite und individualisierte Religion (Susanne Natrup, Fulda).

### Religionspädagogentagungen

Im September 1996 ist auf zwei religionspädagogische Tagungen zu verweisen: In Leitershofen findet der AKK-Kongreß "Bilanz und Perspektiven der Religionspädagogik" statt; die Arbeitsgemeinschaft der Kath. KatechetikdozentInnen will in einem "Gespräch zwischen den Generationen" in den eigenen Reihen sich Themen nähern wie: Innerkirchliche und neue soziale Bewegungen in ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik/Gemeindekatechese, Umgang mit dem (eigenen) Scheitern religionspädagogischen Arbeitens, Religionspädagogik und Ästhetik.

Die DKV-Jahrestagung in Brixen steht unter dem Thema "Ethische Urteilsbildung — mit und ohne Religion"; es referieren Volker Eid (Bamberg), Ina Praetorius (CH-Krinau), Wolfgang Langer (Wien), Johann Baptist Metz (Münster/Wien).

### Aus dem Beirat

Die Disziplin selbst ist Gegenstand eines erweiterten Beiratssymposiums im September '96: "Praktische Theologie als kontextuelle Theolo-

gie? Eine kritische Selbstvergewisserung" mit Statements von VertreterInnen verschiedener Perspektiven innerhalb des Fachs. Um dessen Rolle in der Ausbildung für diese Diskussion stärker einzubringen, hat der Beirat für diese Phase, einem Vorschlag aus dem Mittelbau entsprechend, zusätzlich Stefan Dinges, Wien, kooptiert.

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Peter Cornehl, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Hamburg

Ottmar Fuchs, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Kerygmatik, Universität Bamberg

Leo Karrer, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Fribourg

Stephanie Klein, Dr. theol., wiss. Mitarbeiterin am Seminar für Pastoraltheologie, Universität Mainz

Reinhard Schmidt-Rost, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Kiel

Ulrich Schwab, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Marburg

Roman Siebenrock, Dr. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Fundamentaltheologie und Karl-Rahner-Archiv, Universität Innsbruck

### Religionspädagogentagungen

Im September 1996 ist auf zwei religionspädagogische Tagungen zu verweisen: In Leifershofen findet der AKK-Kongress "Bilanz und Perspektiven der Religionspädagogik" statt; die Arbeitsgemeinschaft der Kath. Katechetikdozentinnen will in einem "Gespräch zwischen den Generationen" in den eigenen Reihen sich Themen nähern wie: Innerkirchliche und neue soziale Bewegungen in ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik/Gemeindekatechese, Umgang mit dem (eigenen) Scheitern religionspädagogischen Arbeitens, Religionspädagogik und Ästhetik.

Die DKV-Jahrestagung in Brixen steht unter dem Thema "Ethische Ungleichbildung — mit und ohne Religion"; es referieren Volker Eid (Bamberg), Ina Praetorius (CH-Krönau), Wolfgang Langer (Wien), Johann Baptist Metz (Münster/Wien).

### Aus dem Beirat

Die Disziplin selbst ist Gegenstand eines erweiterten Beiratssymposiums im September '96: "Praktische Theologie als kontextuelle Theolo-

theol

ISSN 0555-93

# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

X

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft für  
Theologie

**Praktische Theologie zwischen Offenbarung  
und gesellschaftlichem Kontext**  
**Normativity and Context in Practical Theology**

10 211 5 ✓ ZID

2/1996



## Zu diesem Heft

Die Fortsetzung des Gesprächs der *Internationalen Akademie für praktische Theologie* füllt dieses Heft. Dieser in jeder Hinsicht ökumenische wissenschaftliche Gesprächskreis fand sich in Bern im vergangenen Jahr zu seiner zweiten Sitzung zusammen. Wir bitten unsere deutschen Leser wieder um Verständnis, daß wegen dieser ökumenischen Ausrichtung viele Texte in englischer Sprache abgedruckt sind und wir aus Kostengründen auf Übersetzungen verzichten müssen. Die Einführung von Klaus Wegenast will über diese Schwierigkeiten hinweghelfen.

Wir hoffen, daß die Gesprächsteilnehmer in Seoul im April 1997 Nutzen aus diesem Heft ziehen werden und grüßen alle dort Versammelten auf diesem Wege herzlich.

### R. Schmidt-Rost

Daß eine Klärung des angesprochenen Problems nicht allein innertheologisch möglich ist, war der Arbeitsgruppe dabei von Anfang an klar, soweit jeder Praktische Theologie hat tiefen auf sozialwissenschaftlichen Diskurs angewiesen ist, wenn er seine Arbeit nicht ins Leere stellen sehen möchte. Wie immer, als eine Theorie, die Anteil hat an Theologie und Sozialwissenschaften, wird die Praktische Theologie nicht nur deutlich machen müssen, daß sie als theologische Bemühung, der es um die Frage nach Gott in Zusammenhang mit biblischen Traditionen geht, notwendig auf verschiedene Human- und Sozialwissenschaften angewiesen ist, sondern auch, wie sie als sozialgeschichtlich, pädagogisch oder psychologisch orientierte Wissenschaft in spezifischer Weise an der Gesamtaufgabe der Theologie Anteil hat. Das sich hier stellende Grundproblem lautet so: Wie kann eine theologische Grundlagenbesprechung als historische, systematische und auch praktische und das vor allem in der Praktischen Theologie ebenso wesentliche Handlungswissen so miteinander ins Verhältnis ge-



Klaus Wegenast

## Praktische Theologie zwischen Offenbarung und gesellschaftlichem Kontext

### Einleitende Bemerkungen

Das Heft 1 des 15. Jahrgangs dieser Zeitschrift aus dem Jahr 1995 dokumentierte die erste Session der ökumenischen „International Academy of Practical Theology“, welche im August 1993 in Princeton NJ stattgefunden hatte. Inzwischen hat die Academy vom 7.-11. Juni 1995 in Bern getagt. Das Gesamtthema dieser zweiten Session, das von einer Arbeitsgruppe vorbereitet worden ist, lautete „Normativity and Context in Practical Theology“. Mehr als bisher sollte das Verhältnis zwischen einer dem Sola Scriptura der Reformation oder auch dem Schriftbezug der katholischen Theologie verpflichteten wissenschaftlichen Arbeiten an den Fakultäten und Seminaren und der konkreten Abhängigkeit theologischen Fragens und Verstehens von gesellschaftlichen Bedingungen bewußt gemacht und kritisch-konstruktiv bearbeitet werden. Motiviert war die Arbeitsgruppe nicht zuerst von der nicht ganz neuen Einsicht, daß die Heilige Schrift nicht so etwas darstellt wie ein Kompendium für die Lösung aller Fragen aller Zeiten, sondern eher von der etwas neueren Erkenntnis, daß alles Fragen und Verstehen im Blick auf die Bibel jetzt und immer schon durch den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext wesentlich mitbedingt ist.

Daß eine Klärung des anstehenden Problems nicht allein innertheologisch möglich ist, war der Arbeitsgruppe dabei von Anfang an klar, zumal jeder Praktische Theologe fast täglich auf sozialwissenschaftlichen Succurs angewiesen ist, wenn er seine Arbeit nicht ins Leere laufen sehen möchte. Wie immer, als eine Theorie, die Anteil hat an Theologie und Sozialwissenschaften, wird die Praktische Theologie nicht nur deutlich machen müssen, daß sie als *theologische* Bemühung, der es um die Frage nach Gott im Zusammenhang mit biblischen Traditionen geht, **notwendig** auf verschiedene Human- und Sozialwissenschaften angewiesen ist, sondern auch, wie sie als soziologisch, pädagogisch oder psychologisch orientierte Wissenschaft in spezifischer Weise an der Gesamtaufgabe der Theologie Anteil hat.

Das sich hier stellende Grundproblem lautet so: Wie kann eine theologische Grundlagenbesinnung als historische, systematische und auch praktische und das vor allem in der Praktischen Theologie ebenso wesentliche Handlungswissen so miteinander ins Verhältnis ge-

setzt werden, daß das sich den Sozialwissenschaften verpflichtete Handlungswissen theologisch verantwortet erscheint und die Theologie sozial- und humanwissenschaftlich kommunikabel ?

Unter dem Anspruch dieser Fragestellung wurde das Programm strukturiert.

**Franz-Xaver Kaufmann**, bekannt durch seine wichtigen Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft im Rahmen „nachchristlicher“ Verhältnisse, versuchte in seinem einleitenden Beitrag „Normativity and Context in Sociological Perspective“ uns Theologen zu zeigen, wie sich einem Soziologen das Verhältnis von Normgebundenheit und aktueller gesellschaftlicher Abhängigkeit des Fragens und Denkens darstellt.

Gleichsam als „Probe aufs Exempel“ unternahmen es in einem zweiten Durchgang drei Praktische Theologen aus drei verschiedenen Erdteilen und drei durchaus verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungsfeldern, das durch das Tagungsthema gestellte Problem in Angriff zu nehmen und kritisch zu erörtern. **Jürgen Henkys** berichtete aus *seiner Sicht* von den Wechselwirkungen zwischen einer sozialistischen Gesellschaft und einer Minderheitenkirche in der ehemaligen DDR. **Abraham A. Berinyuu** aus dem Entwicklungsland Ghana, in dessen Kontext er als Praktischer Theologe seine Pflicht darin sieht, „to reflect on the interplay between religious Experience, the tradition... through which that experience is interpreted and the cultural, spiritual, and psycho-social Context and the economic and political status of that person or group of persons.“

**Joon Kwan Un** endlich aus Süd-Korea zeichnete die Geschichte seiner Kirche in die Entwicklungen ein, die aus einer traditionell asiatischen Gesellschaft ein hochindustrialisiertes Schwellenland machten, das nach spezifisch anderen Paradigmata theologischer Arbeit fragen läßt, als sie gegenwärtig noch kirchenbestimmend erscheinen. Man ist gespannt, was da in den nächsten zehn Jahren geschieht.

**Marcel Viau** aus Quebec in Kanada und **Paul H. Ballard** aus Cardiff in Wales hatten die Aufgabe, „Kontext“ als Begriff einer praktisch-theologischen Theorie zu definieren und dabei zu zeigen, in welchem Verhältnis christlicher Glaube zu unserer konkreten weltlichen Existenz steht. Beide Referenten wurden dabei sehr konkret und ließen nicht nur vermuten, wie schwierig es ist, die beiden „Horizonte“ sinnvoll miteinander in Beziehung zu setzen, ja zu „verschmelzen“. Wo sind wir als Christen zum Widerstand gerufen, wo zur Anpassung?

Ein vierter Durchgang der Konferenz sollte zeigen, daß es durchaus verschiedene Fragehinsichten und Analysemöglichkeiten gibt, wenn wir als Praktische Theologen das Verhältnis von „Glauben“ und Gesellschaft bedenken wollen. Wo gibt es da ein *tertium comparationis*, wo schließen sich verschiedene Fragestellungen geradezu gegenseitig aus? Natürlich war es uns nicht möglich, alle möglichen Perspektiven namhaft zu machen. Wir beschränkten uns deshalb auf die sog. feministische (**Riet Bons-Storm**, Groningen) und die empirische mit ihrer Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen hermeneutischer und empirischer Methodologie, die noch kaum bearbeitet worden ist (**Gerben Heitink**, Amsterdam). Die Erkrankung der Referentin **Elaine Ramshaw** verhinderte eine Arbeit an der hermeneutischen Perspektive.

In einem fünften Durchgang sollte der Versuch unternommen werden, die Kontextualität theologischer Arbeit im Rahmen der Praktischen Theologie als für alle Teildisziplinen grundlegende Kategorie theologisch zu reflektieren und als handlungsanweisende Fragehinsicht kenntlich zu machen. **Reiner Preul** unternahm in diesem Zusammenhang einen m.E. gelungenen Versuch, sich dieser Problematik anzunehmen. Der zweite Beitrag in diesem Durchgang stammte von **Rick Osmer** aus Princeton, den wir leider hier nicht abdrucken können, da er in einer anderen Zeitschrift erscheinen wird. Seine Stoßrichtung war eine ähnliche wie die R. Preuls. Der sechste und letzte Durchgang war dem Verhältnis der Praktischen Theologie zu anderen theologischen Disziplinen und zu den Humanwissenschaften gewidmet, dem auch **James Fowler** wichtige Passagen seines öffentlichen Vortrags unter dem Titel „**The Emerging New Shape of Practical Theology**“ gewidmet hat.

**Klaus Wegenast** zeigte in seinem Beitrag, wie obsolet das normativ-deduktive Modell theologischer Arbeit vom Text zur Praxis als Einbahnstraße geworden ist angesichts der gesellschaftlichen Wandlungen seit der Aufklärung und schlägt neue Modelle einer möglichen Kooperation vor. **Duncan B. Forrester** aus Edinburgh wollte in verschiedenen Anläufen die Zusammengehörigkeit, aber auch die unüberwindbaren Unterschiede zwischen „Theologie“ als Discurs um Gott und mit Gott und ethischer Reflexion in einem bestimmten Kontext als Aufgabe von Universität und Kirche aufweisen. Die Konferenz endete mit dem weit ausladenden und grundlegenden Beitrag von **James E. Loder** aus Princeton, in dem das Verhältnis von Kontext und Offenbarung als interdisziplinäres Problem beschrieben und auch angegangen wird.

In allen Teilen der Konferenz von Bern war expressis verbis oder doch clam-heimlich das Problem virulent, in welchem Verhältnis sich Theologie, vor allem die Praktische, zu den Sozial- und Humanwissenschaften verstehen soll, genauer, wie sich hermeneutische und empirische Methoden im Haus der Praktischen Theologie zueinander verhalten.

Es ist hier nicht der Ort, breiter zu werden, aber doch die Gelegenheit, in einigen Thesen und Überlegungen etwas konkreter zu werden.

Zuerst 6 Thesen:

1. Theologie als Arbeit von Menschen für Menschen ist immer schon situativ, d.h. gesellschaftlich bedingt, und muß, will sie es vermeiden erfolglos zu bleiben und darüberhinaus für wechselnde Verwertungszusammenhänge mißbraucht zu werden, für eine Aufklärung ihrer Bedingtheit Sorge tragen.
2. Will Theologie eine verifizierbare Funktion haben für individuelle und gesellschaftliche Situationen, muß sie die Frage nach der Heilsbedeutsamkeit des Glaubens durch eine gleichintensive und gleichursprüngliche Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und eines möglichen Verstehens durch bestimmte Adressaten ergänzen.
3. Daraus ergibt sich vor allem für die praktisch-theologische Forschung und Lehre die Notwendigkeit, neben hermeneutischen Erkenntnissen und Methoden solche der Sozial- und Humanwissenschaften zur Kenntnis zu nehmen und zum Gegenstand eigener Forschungen zu machen.
4. Als Gesprächspartnerin von Sozial- und Humanwissenschaften, welche als Theorie unmittelbaren Folgerungen für die Praxis sozialen Handelns offenstehen, kann die Praktische Theologie nicht einfach Wiederholung sozialwissenschaftlicher Theorie sein. Ihr Verhältnis ist ja nicht das der Analogie, ja nicht einmal das der Korrespondenz, sondern das des Dialogs in kritisch-konstruktiver Absicht, in dem Zustimmung und Widerspruch von beiden Seiten ihren Platz haben.
5. Immer wird es dabei darum zu tun sein, das beim Partner Gelernte nicht einfach zu wiederholen, sondern mit den Wesensaussagen der Tradition – ich denke an die Lehre von der Rechtfertigung – zu konfrontieren. So wird Praktische Theologie nicht nur im Rahmen der ihr gestellten Aufgabe der Vermittlung des Evangeliums vom sozialwissenschaftlichen Partner lernen, auch nicht allein im Zusammenhang mit einer längst notwendigen Analyse theologischer Arbeit mit Methoden der Sozialwissenschaften, sondern es wird auch notwendig sein für eine verantwortliche

Praktische **Theologie**, kritisch nach den vorwissenschaftlichen Voraussetzungen sozialwissenschaftlicher Theorie zu fragen und nach Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit mit den Kernaussagen der eigenen Tradition.

6. Hüten sollten sich die Praktischen Theologen davor, ihre „Sache“ für immer schon gegeben und für alle Zeiten relevant zu halten und damit der Gefahr zu erliegen, Theologie und Kirche unversehens in den Verdacht der Entbehrlichkeit geraten zu lassen.

Es ist deutlich, Hermeneutik qua Auslegung normativer Tradition im Rahmen praktisch-theologischer Arbeit und empirische Erforschung z.B. der Praxis des Evangeliums in der Gesellschaft schließen einander nicht aus, ungeklärt ist aber nach wie vor die Frage, wie die beiden Komponenten praktisch-theologischer Arbeit aufeinander zu beziehen sind. Das gilt auch noch im Blick auf den sog. „theologisch-empirischen Zyklus“, wie ihn Johannes van der Ven (Entwurf einer empirischen Theologie (Theologie und Empirie, Weinheim 1990) als Dialog zwischen empirischer „Objektivität“ und interessegeleiteter Interpretation, von induktiver und normativ-deduktiver Arbeit beschrieben hat. Da gilt es weiterzuarbeiten und die humanwissenschaftlichen Partner zu ermuntern und zu bitten, ihre eigenen Interessen und Fragestellungen, methodischen Instrumentarien und Ergebnisse auch im Licht hermeneutischer Arbeit des theologischen Partners in den Blick zu nehmen. Erst wenn beide Partner sich im Dialog aufs Spiel setzen, wird es eine echte Kooperation geben, aus der alle Teile Gewinn ziehen können.

Also: Normativity and Context, Offenbarung und Empirie, Tradition und Situation, Heilige Schrift und emanzipierte Gesellschaft, Bindung und Aufbruch zu Neuem...

Da ist noch vieles unklar auch nach unserer Konferenz. Aber immerhin sind einige Probleme deutlicher als bisher. Die International Academy of Practical Theology wird 1997 in Seoul weiterarbeiten. Vielleicht wird es ihr dann auch gelingen, ihre theoretische Arbeit für andere theologische Disziplinen fruchtbar zu machen.

Members are welcome in the Academy. Speakers should generally come from the membership in order to strengthen personal relationships and collegial cooperation, rather than having anonymous conferences with different people attending each meeting.

Members of the committee were: Muelien Junist, Emerived Leroy, Friedrich Schweitzer (chair), Johannes van der Ven, Klaus Wegenast. Consultant members were: Hendrik Pieterse, Daniel Schubert, John Kwan Liu, Krystian Wojacek.



## Friedrich Schweitzer

### Introduction

This volume contains the papers from the second meeting of the International Academy of Practical Theology which was held in Berne, Switzerland, in June 1995. The conference topic was „*Normativity and Context in Practical Theology*“. For reasons of space, only the plenary papers could be included in this volume. The collegial papers which were presented at the conference, would fill one or more additional volumes on practical theology.

The program of the conference was carefully prepared and planned in detail by an international program committee<sup>1</sup>. The format of the conference was based on the idea of not just having a number of speakers who would address the conference topic independently of each other. Rather, there was to be a clear connection between the various presentations. Reading the papers of this volume, it might be helpful to keep this connection in mind.

Before a description of this connection can be given, some background information is necessary. During the first conference of the Academy (Princeton 1993), a number of concerns referring to the future work of the Academy were expressed:

- Plurality of contexts: Presentations should come from different parts of the world and from different positions from North and South, East and West, women and men.
- Plurality of approaches to practical theology – in dialogue: It is the Academy's expressed intention to include not just one approach to practical theology but to become aware of the existing plurality within this field. The aim is to establish dialogical relationships between the different approaches through comparative studies and applications.
- Seminar nature of conferences: While contributions from non-members are welcome in the Academy, speakers should generally come from the membership in order to strengthen personal relationships and collegial cooperation, rather than having anonymous conferences with different people attending each meeting.

---

<sup>1</sup> Members of the committee were: Maureen Junker, Emmanuel Lartey, Friedrich Schweitzer (chair), Johannes van der Ven, Klaus Wegenast. Consultant members were: Hendrik Pieterse, Daniel Schipani, Joon Kwan Un, Krystian Wojacek.

In the light of these concerns it seemed important to approach the conference theme from two perspectives: First, the plurality of different contexts, experiences, approaches, methodologies, and understandings of practical theology was to be presented. Second, the question of unity and identity of practical theology was to be posed, not independently of the contextual presentations but in reference to them. So the flow of the contributions which are contained in this volume, roughly follows a three step bottom-up procedure: Starting from a *description* of concrete diverse *experiences* (1), moving on to different *interpretations* of these experiences (2), finally placing both, experiences and interpretations, into the context of existing *methodologies and theories* of practical theology (3). It is hoped that this procedure may preserve plurality while not giving up the question of unity and identity.

Together, the contributions which are documented in the pages below, were to form a sequence which, at least in theory, can be described as follows:

1. *Discovery of Context in Theology*: The introductory lecture (Franz-Xaver Kaufmann) had a twofold task. The first task was to attempt a phenomenology of theology's treatment of context. The second was to evaluate and to critically reflect upon the respective developments.
2. *The Tension Between Normativity and Context in Theory and Praxis within Theology*: This topic was addressed in three subsections, each with speakers from different backgrounds and with different perspectives.
  - 2.1 *Experiences of Context in Different Locations*: This section is to bring out the various ways in which people actually experience „context“ (Jürgen Henkys, Abraham A. Berinyuu, Joon Kwan Un).
  - 2.2 *Comparative and Fundamental Perspectives*: This section is focussed on the understanding of „context“ as a theoretical term (Paul Ballard, Marcel Viau). The reports from the previous section were to be the prime basis for these reflections – an idea which, unfortunately, could not be fully realized because of technical delays.
  - 2.3 *Different Models of Analysis*: The idea for this section is to present various different models for analyzing the tension between normativity and context (for example: hermeneutical, feminist, empirical, marxist, liberation theology, historical) (Riet Bons-Storm, Gerben Heitink).
3. *The Contribution and Identity of Academic Practical Theology*: In this section, the question is raised if, how and where the various contributions of the conference may come together as practical

theology and what this means for practical theology as an academic discipline. Since again consensus can not be presupposed, the approach was to be inductive. Four subsections are included here:

- 3.1 *The Variety of Analytical Models and the Identity of the Discipline:* The focus here is on the variety of different approaches within practical theology as well as on their relationship with each other, including the question of a possible disciplinary core (Reiner Preul, Richard R. Osmer [this paper is not included in this volume since it will be published elsewhere]).
- 3.2 *Practical Theology and its Relation to other Theological Disciplines:* The question of the identity of practical theology can not be answered only from within but also needs to take account of the expectations of other theological disciplines, especially exegetical and systematic theology (Klaus Wegenast).
- 3.3 *Practical Theology and Ethics:* Given the close relationship between both fields (in some countries they are actually taught by the same person or even are considered as a unity), the identity of practical theology has to include an understanding of its relationship to ethics (Duncan B. Forrester).
- 3.4 *Interdisciplinary Relationships:* Practical theology has often been described as an interdisciplinary enterprise. Here especially the relationship to the social sciences has to be addressed (James E. Loder).

The lecture of James W. Fowler was held as a public lecture at the University of Berne. In many ways, it may be read as a first summary of the conference.

We are grateful that this journal has made it possible that these papers become accessible to a wider public. The Academy will continue its work through future conferences and international research.



Franz-Xaver Kaufmann

## Normativity and Context in Sociological Perspective

What brings practical theologians to ask a sociologist for the introduction to the subject of „Normativity and Context in Practical Theology“? What can theology learn from sociology, a science which stems from the tradition of enlightenment and the reactions to it, a science which obviously argues „etsi Deus non daretur“? Sociologists are said to have a wicked view of society and thus also of religion. Aren't they the ones of faith and trust which undermine the sense of obligation and thus the true foundations of what practical theology relies upon to legitimize its claim to normativity? Indeed, sociology is the science of what is self-evident among people, and it questions this evidence by „improper“ comparisons and by uncovering the latent functions of beliefs and norms. Sociologists, at least in the European tradition, are those who try to make things always more complicated than they are. I have to apologize to Americans and other pragmatists for my troubles.

**A.**

**The Tension between Normativity and Context in Theory and Praxis within Theology**

### Basic Votes

There is an old tradition of the critique of religion, but I do not want to bore you with historical retrospect. I do not doubt that professors theology following Schleiermacher has been able to plead its cause with intellectual integrity, also in the light of a critique of religion; and even the Catholic church has again joined the arena of current debates since the Council of Vatican II. Moreover, sociology has been forced to abstain from arrogance by which it deemed to relegate religion into the prehistory of modernity from Auguste Comte and Karl Marx to Max Weber. The critique of ideology which was an early instrument of sociology to impose its superiority over other forms of knowledge has finally been also directed toward sociology itself, following Karl Mannheim's general questioning of the ideological character of human thinking. *From the perspective of the sociology of knowledge today there is no thinking without presuppositions rooted in a social and cultural context and its basic beliefs.* There is no cognition which can establish its own validity except by circular arguments. And this is also the position of the actual philosophy of science. The post-modern way of thinking renounces the claim that a homogeneous form of rationality may lead to reasonable conclusions. Reasonable thought is unable to grasp the totality of being. Reason manifests itself



Franz-Xaver Kaufmann

## Normativity and Context in Sociological Perspective

What brings practical theologians to ask a sociologist for the introduction to the subject of „Normativity and Context in Practical Theology“? What can theology learn from sociology, a science which stems from the tradition of enlightenment and the reactions to it, a science which obviously argues „etsi Deus non daretur“? Sociologists are said to have a wicked view of society and thus also of religion. Aren't they the moles of faith and trust which undermine the sense of obligation and thus the true foundations of what practical theology relies upon to legitimize its claim to normativity? Indeed, sociology is the science of what is self-evident among people, and it questions this evidence by „improper“ comparisons and by uncovering the latent functions of beliefs and norms. Sociologists, at least in the European tradition, are fools who try to make things always more complicated than they are. I have to apologize to Americans and other pragmatists for my troublesomeness and insistence *that things are not as they are*, but that they are always socially defined, may it be by practical theologians or by sociologists or by anybody else.

There is an old tradition of sociological critique of religion, but I do not want to bore you with historical retrospect. I do not doubt that protestant theology following Schleiermacher has been able to plead its cause with intellectual integrity, also in the light of a critique of religion; and even the Catholic church has again joined the arena of current debates since the Council of Vatican II. Moreover, sociology has been forced to abstain from arrogance by which it deemed to relegate religion into the prehistory of modernity from Auguste Comte and Karl Marx to Max Weber. The critique of ideology which was an early instrument of sociology to impose its superiority over other forms of knowledge has finally been also directed toward sociology itself, following Karl Mannheims general questioning of the ideological character of human thinking. *From the perspective of the sociology of knowledge today there is no thinking without presuppositions rooted in a social and cultural context and its basic beliefs.* There is no cognition which can establish its own validity except by circular arguments. And this is also the position of the actual philosophy of science. The post-modern way of thinking renounces the claim that a homogeneous form of rationality may lead to reasonable conclusions. Reasonable thought is unable to grasp the totality of being. Reason manifests itself

as „transversal reason“ (W. Welsch) by combining different rationalities and intellectual perspectives with respect to a localised frame of reference.<sup>1</sup> The background to this shift from modern rationalism to post-modern pluralism is of course a further development of what in the last thirty years has commonly been referred to as a process of modernization.

There is now a broad consensus among western sociologists that a dominant feature of modernization — i.e. the far-reaching transformation of societies whose paradigm has been the European link of enlightenment, industrialisation and democratisation — is the substitution of hierarchical differentiation and integration of society by a 'horizontal' differentiation around specific functions. The dominant social structuration is no longer distinguished by similarities and differences in individual status, but rather by differences of economic, political, juridical, religious, scientific, familial, etc., functions. Economy, polity, law, religion, science, and the family have developed specific forms of communication and find their identity by different 'logics' which are formulated by appropriate sciences. There are *uncontested areas* within the realm of these institutions and they shape the many processes of everyday life we take for granted.

But there are also *contested areas*: the issues of our public and semi-public debates, for example, on ecology, on social justice, on the status of immigrants in society, on peace and on the limits of human life. These are areas in which interpretation is contested by the different logics of functional subsystems. *It is precisely the clash between the underlying beliefs and methods of these logics which make the facts of life concerned to be perceived as public problems.* And there is no ultimate authority which can solve the conflicts we are involved in. It is only by patient debate and continual effort as well as by incremental changes of practice that complex modern societies seem to find gradual improvements to such problems.

It is in this post-modern context that the religious perspective which had been relegated to the inferior status of irrational thought and practice by the dominant rationalistic paradigm has regained respect and a place in society. *But religion is no more, as in premodern times,*

<sup>1</sup> For discussion of what constitutes post-modern society and thinking, see Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VH 1988<sup>2</sup>; Jean Ladrière: *Le panorama de l'Europe du point de vue de la philosophie des sciences de l'esprit - un terrain difficile pour la théologie*. In: Association Européenne des théologiens catholiques: *La Nouvelle Europe - Défi à l'Église et à la théologie*. Paris: Ed. du Cerf, 1994, 45-65. (German translation in: P. Hünermann (Hg.) *Das neue Europa - Herausforderungen für Theologie und Kirche*. QD 144, Freiburg i.Br. 1993, 42-62.)

*the overarching highest authority. It represents rather a particular perspective among others.* Following Auguste Comte, theology had been dethroned by philosophy as the queen of sciences, and in the period which he proclaimed to be the 'positive age', sociology would dethrone philosophy. But there is no longer a queen of sciences. Every science finds itself in the good or bad company of other sciences, and trials to establish superiority amount to nothing more than the idiosyncrasy and vanity of some scientists. The validity of saying „philosophia ancilla theologiae“, and its expressed principle of dominant and auxiliary science have long been rendered obsolete. *The dominant pattern is now debate among sciences of equal standing but with specific values, presuppositions and foundations which are rather heterogenous and rooted in beliefs that can neither be proven nor refuted by either.* Thus philosophical or sociological critique of religion will never sap its foundations nor will theology or even ecclesiastical authority be able to supersede the concurrent interpretations. The quest for truth, should it still exist, or at least the quest for reasonable consensus with respect to contested issues is now bound to specific conditions of interdisciplinary communication, and it is in this connection that the subject of „Normativity and Context“ is systematically embedded.

Words have no unequivocal meaning, and perhaps we all associate different meanings with these key words of our conference. Therefore I will try as a first step to develop a sociological interpretation of the two concepts which is complex enough that you may recognize your own problems in that context. In a second step I refer to a basic problem of established contemporary religion, i.e. the endangered continuity of Christian tradition in the context of modern society. Here the framework of normativity and context proves to be helpful to structure the problem. And finally I will suggest *some consequences* following from the contemplation of historical and social contexts within practical theology.

## 1. Conceptual issues

'Normativity' is a term for which in many dictionaries of common and professional language I have searched in vain. It is a very abstract idea, even more abstract than that indicated by the term 'norm' which today is used as a basic concept in sociology. The author of the respective article in the 1968 edition of the International Encyclopedia of the Social Sciences points out that the 1930 edition did not include the term 'norm'. This documents its recent usage. 'Norm', especially in the sense of social norms has become a generalized and inclusive term

for the more specific terms of 'custom', 'folkways', 'mores' and 'law'. The term 'normativity' then designates the specific property of norms, i.e. that which makes patterns, rules and standards valid or obligatory. The mode of existence of norms may be called validity (*Geltung*). A norm is valid inasmuch as it displays an obligatory character at least in a specific context and under specific conditions. A norm is a generalized standard or rule, a social norm a generalized standard or rule for social conduct.

My screening of dictionaries showed a characteristic difference in the interpretation of norms between the German and the Anglo-Saxon culture. Whereas in the German (and I assume also in other continental) traditions the specific mode of validity, the *sense of obligation*, is emphasized, the behavioristic and utilitarian tradition of especially the American culture uses the term mainly in a *descriptive sense* to describe for instance patterns of behavior. One distinguishes there sharply between norms and values, whereas the continental European tradition tends to see their difference only in the level of generality. The normativity of norms is thus interpreted in the American context as stemming from somewhat outside the norms, e.g. strong feelings of a group or a belief-system, whereas the European tradition is emphasizing more the coherence of norms, groups and values as a systemic property of obligation. I think that this difference has to do with the stronger impact of longstanding traditions in European culture and the reminiscence of coherent cultural and social perspectives which could never develop in the individualistic and voluntaristic American culture.

Disregarding these differences of emphasis we should keep in mind the following distinction: *The normativity of a norm or of a system of norms concerns the character of its sense of obligation and has to be distinguished from its context of validity.* The sense of obligation is always rooted in a kind of belief. This belief can refer, e.g. to tradition, to expediency, to authority, to the legitimacy of a political order, or to specific values. All these reflect common understandings. One has, however, to add a specific modern pattern: the sense of obligation may stem from the mere fact that an individual has given his or her assent to obey a certain norm. The basic belief concerns here the identity of the self. One should not underestimate the binding character of this self-obligation in a highly individualized culture. The identity of the self has become for many a kind of ultimate value in guiding their life. This shall be elaborated later.

Not even in traditional societies did all norms apply to everybody. It was the status of a person who determined which norms he or she

had to follow. And of course there was a high variability of norms between different cultural settings. In modern societies the context of validity normally refers to certain realms of functional differentiation: one has to obey his parents, but only in the realm of family, not in that of business or politics. There remain, of course, some rather general norms of personal conduct which apply to different functional contexts (e.g. „you shall not steal“), but *the bulk of norms refer and get their sense only in a specified functional context.*

This statement may sound provocative for propagators of ethics and morals. There has indeed been a strong movement during the last centuries to establish the universal validity of certain norms, either by reference to the commandments of God, to the teachings of a church, to natural law, or to human rights. But it seems that it is precisely this universal validity which is actually questioned not only with reference to specific norms but with reference to the validity of norms themselves. *Universal validity means that a norm is considered to be an obligatory standard with respect to every context, that it obliges without qualification. This presumption has been meeting growing criticisms from different points of view.*

The first concerns the cultural clash which results from the growing mobility of people and information throughout the world, or more generally from the growing interdependence of an emerging international society. Western culture which is imbued by the values of Mediterranean antiquity, the Christian creed and the ideas of the enlightenment is confronted by limits— or borders so to speak— of acceptance. Thus it has proven itself to be less universal than its claim. Take the claim for human rights: is it an expression of Western imperialism or the normative basis of world integration? I shall not pursue this issue here though it will be of paramount importance in the century to come.

Rather I shall focus on another aspect of the problem which is intimately linked to post-modernity, the point of departure to this inquiry.

A constituent trait of post-modern consciousness is a sense of the overcomplexity of the world. Whereas the modern consciousness shared the hopes of enlightenment that human reason would eventually be able to understand and manipulate the world in the interest of humanity, post-modern thinkers like Jean François Lyotard, denounce „la fin des grands récits“. Here Lyotard is referring to the end of the great interpretations which aimed at an integrated view of the world and the self, which gave sense to history and offered moral justification to social movements. The unexpected consequences of technical progress and the perverse effects of well-meant political actions have shaped the sense for the limitations of our knowledge and for restric-

tions in righteous actions. Although our knowledge is growing at an even faster pace we become aware that this does not converge into a coherent frame of reference but diverges into a multiplicity of differentiated frames of reference of high but limited and sometimes ambivalent plausibility. The multidimensionality of our knowledge, as it is represented e.g. in the multiple perspectives of the different sciences, transforms deeply our cognition of reality and of normativity as well. *Basic to common understanding is not that things are as they are but that they change under the different light of various perspectives in which one can consider them.* This is of course a strong challenge to every form of tradition and our intellectual orientations toward the world. But it is difficult to contest the fact that we have lost a common understanding of what are the basic things in life. There is no more a common certainty in what we take for granted.

To be sure, if one wants to take action one has to ignore this diversity of meaning and choose a single frame of reference. An action frame of reference is, however, normally not congruent with a unique scientific perspective. It refers rather to experience with specific situations which are defined as similar to the situation at hand. *Actions are bound to space and time, they are local and particular, not universal. Their success depends upon synthetic not upon analytic judgments.* Any definition of a situation and any action frame of reference are a blend of cognitive and normative judgments. Especially decisions with far-reaching consequences need a complex definition of the situation. They exhibit a high cognitive complexity which also refers to various normative standards.<sup>2</sup>

Turning to our second basic term *context*, one has first to acknowledge that it is a very general and elusive term. Its original meaning denotes the connections among the different elements of a written text. The context is what needs to be taken into account for the interpretation of a specific part of text. But the term has now been generalized for any hermeneutical problem, too. From the perspective I have taken here, context may refer either to the frames of reference to different functional areas or to the frames of localised action.

The problem of normativity and context thus refers to the issue of the validity of norms. Is there a general validity which stems from their normativity alone? Or do norms prove to be valid only in specific contexts, and how then can we identify those contexts? *From a sociological point of view there are strong arguments that the obligatory cha-*

---

<sup>2</sup> For an exploration of these issues see F.-X. Kaufmann: *Der Ruf nach Verantwortung - Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt.* Freiburg i.Br.: Herder, 1992.

*racter of norms is always conditional and that these conditions form the context of their validity.*

This position clashes with the traditional conception of religion and religious norms. There may be in this respect some differences of emphasis between Catholicism and different streams of Protestant thought, but basically there is a strong sense of historical identity of the Christian Gospel which – from a theological point of view – forms the essence of Christianity. To develop our problem further I shall move now to the second part which is concerned with the endangered tradition of Christianity in present Western culture and thus with a problem that concerns most of us not only in an intellectual but also in an existential way.

## **2. The endangered tradition of Christianity in post-modern culture**

The practical context of our debate is – I assume – the dominant impression of the declining influence of Christianity in the process of modernization. At least in Western Europe – conditions may differ somewhat in other regions of the world – one can observe a significant loss of plausibility for Christian teachings, especially in the form they are presented by representatives of the churches. Insofar as the churches insist on specific commands and prohibitions they meet with growing indifference and a lack of insight. This seems particularly true with respect to issues of individual morality, not as much with issues of collective concern. Here the churches are expected „to speak truth to power“, i.e. to admonish politicians and statesmen to care for the public good. To put it more sharply: the moral discourse of the churches is considered to be good for others, but not for oneself. There is an indifferent acceptance of religion which is deemed useful for society but not binding for one's own conscience. And this tendency is not restricted to people with only loose connections to their church but is also found among strong believers.<sup>3</sup> *There is evidence that the traditional homogeneity of religious orientations within certain denominations is waning and makes room for a plurality of highly in-*

---

<sup>3</sup> Evidence of these tendencies can be found in many opinion polls in the last decades. E.g., in the inquiry among all Catholics preceding the German synod of 1971/75, 61% deemed „most important“ that „The church shall urge politicians and statesmen of the world to care for justice and peace“, whereas only 20% deemed that „the church should care about their personal salvation“. See also F.-X. Kaufmann/ W. Kerber/ P.M. Zulehner: *Ethos und Religion bei Führungskräften*. München: Kindt-Verlag, 1986, pp. 132ss.

*dividualized patterns of religiosity.* At the same time the public consensus about religion is breaking up. Whereas it seemed taken for granted throughout Europe that religion was represented by the established Christian churches, there is now a growing awareness of the difference between ecclesiastical Christendom and religion. The public debate is more about 'civil religion' or 'new religious movements' and about the functions of religion than about the content the churches stand for.

We observe similar developments in the public discourse about the family: new forms of gender relations and households receive much more attention than the traditional family which is deemed to be decreasing in number or even on the way to extinction. To be sure, traditional forms of the family and also of church-related religiosity include still the large majority of the population, at least in most European countries. But they are spoken of as if they had no future, as if they were a passing form of social life. As a matter of fact there is an obvious decrease in the strong links among family and church in large parts of the younger generations.<sup>4</sup> These links still seem to be strong in most American denominations and were also of paramount importance for the religious socialisation in Europe. There is now a rather strong correlation between the waning of the traditional family pattern and the decline of religious orientation. At the same time we observe new forms of flexible or patchwork identities without strong convictions and with more opportunistic attitudes concerning moral issues.<sup>5</sup>

*There is, in sum, a growing diffuseness about issues of religion and a loss of influence of the churches on the religious and moral orientations of individuals.* Without going into further details I consider this situation to be characteristic of the current relationship between religion and modern society.<sup>6</sup> And I suggest that the topic of our conference focus on and be inspired by this challenging situation.

What I have sketched is an obvious change of the social context for religious socialisation, and it would be easy to add a list of other social changes during the last decades which are intertwined with it: e.g. the growing importance of television, the changing status of women, the spreading of birth control and the establishment of the welfare state.

---

<sup>4</sup> For the Catholic case in Germany see H. Tyrell: *Katholizismus und Familie: Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33: Religion und Kultur.* Opladen 1993, 126-149.

<sup>5</sup> Cf. R.N. Bellah et al.: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley: Univ. of California Press, 1985.

<sup>6</sup> Cf. F.-X. Kaufmann: *Religion und Modernität.* Tübingen 1989.

One could show that these and other factors did affect the position of churches also in other respects. Social services, for instance, which are run by churches are coming more and more under the pressures of public guidance and are dependent upon public funds. As a consequence they are losing much of their former religious characteristics. The free accessibility to television programs allows new information and values to easily permeate traditional contexts. Parents feel helpless against the impact of mass media, school teachers and friends on their children. Moreover, the emancipation of women forms a challenge to traditional clericalism. With these and other changes in the social context religious traditions seem to lose their normativity in society at large, and their validity is restricted more and more to specific, and especially elder, groups of the population.

This is a sociological perspective. The question is open as to what it means for theology, especially for practical theology. At first glance there only seems to be hard choices: adaptation or resistance, liberalism or fundamentalism, fidelity to tradition or modernization of faith. But at the same time we know *that theological and religious practice is far from these hard choices*. It seeks compromises and solutions in ambivalent situations. Let me try to put these multifarious thoughts and experiences into the framework of normativity and context.

I do not dare to define what religious normativity precisely means and leave it open to later debate. But the hard choices I have just mentioned fit easily into the framework. The traditional positions maintain the independence of normativity and social context and are therefore concerned only with the norms and values of Christianity in their traditional form. Positions which are more open to the actual situation maintain that there is an essential relationship between normativity and social context. Therefore in order to maintain the relevance and plausibility of Christian values and norms one has to adapt them in the light of changing situations. Whereas the first position maintains an unchanging, 'eternal' validity of the Christian Gospel, the second sees the creative fruitfulness of the gospel precisely in its possibilities to be read from different perspectives in different social contexts. What is relevant in the Gospel and how it becomes operative for the betterment or salvation of men can therefore change and is changing today. We can term this position as 'modern' with good reason, because the legitimacy of change is an essential feature of modern culture.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> The French *Encyclopédia Universalis* (Paris 1973) defines modernity as „morale canonique du changement“. See also Kaufmann, *Religion und Modernität*, l.c. 35ff.

There are, of course, points for criticism in both positions. Against the traditional position one can show that there has indeed been substantial change in the interpretation of the Gospel during history and that the normative core of Christianity has not always been defined in the same way. Against the modern position one can argue that it lacks the criterium of identity if it wholly depends on the acceptability within a social context. Or to put it more pointedly: Does the normativity of the Gospel remain independent of its actual relevance or does actual relevance determine what is normative in it? I think that none of these

*From a sociological point of view the Christian Gospel has never been two positions reflects what the history of Christianity does teach us. There is for example, evidence that the specific hierarchical elements of the Catholic tradition do not stem from its Jewish origins but from the Roman element in Hellenism.<sup>8</sup> What we call Christianity is thus a variety of different inculturations of the Christian Gospel. The so-called history of Christianity refers to the sequence of inculturations in a specific regional context, especially in the realm of the Roman patriarchate.<sup>9</sup> The fascinating point is that the commitment to the Christian Gospel never ended with the end of a specific constellation of its social and cultural forms but always found new expressions and followers in a new context. And despite substantial changes in teaching and practice there is an obvious tradition of identical elements as the codified bible and some sacraments. Christianity has its own identity throughout the changes of its inculturation in different social contexts.*

There is therefore good reason to postulate that both, the idea of transcendent normativity and of social context, is needed to understand what has happened to Christianity in its tradition through history. And in the same sense it seems promising for our actual situation to reflect on both – normativity and context – if we wish to find ways of locating the Christian Gospel in the context of modernity.

At first glance one could assume that in the division of labour among practical theology and sociology for the interpretation of normativity one would refer to practical theology and for the interpretation of context to sociology. With respect to the relationship of Christianity and modernization the normative interpretation of Christianity seems to be

---

<sup>8</sup> Cf. R. Rillinger: Zum kaiserzeitlichen Leistungs- und Rangdenken in Staat und Kirche. In: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, X Convegno Internazionale 1991: Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, 223-264.

<sup>9</sup> For an overview see F.-X. Kaufmann, Christentum und Christenheit. In: P. Gordan (Ed.), *Evangelium und Inkulturation* (1492 - 1992). Salzburger Hochschulwochen 1992. Graz: Styria, 1993, 101-128.

the job of theologians, and the interpretation of the context of modernization that of sociologists. But what about the relationships between both? The real problem is indicated to by the insignificant word and in the title of our conference. Although theologians may be more competent with respect to Christianity and sociologists with respect to modernization, the debate concerns precisely the relationship of both. And, *neither theologians nor sociologists will be able to speak about it without referring to both sides of the relationship*. Thus we need a debate on two levels: on the more elementary level sociologists have to understand Christianity, and theologians modernization; and everyone must try to understand the meaning which the other is attributing to both terms. Building on this we can then move to a more advanced level of debate by exploring the relationship of both.

If we speak about *modernization* as a specific process in Western civilization it is still a debated question where to begin: For a long time the threshold of the 1780ies with its cumulation of cultural, technical, political and economic changes was considered as paramount. Some historians go back to the 16th and the 17th century as the end of the Middle Ages. If one considers the *structural differentiation* of various functions as the core process of modernization one can draw its origins back to the conflicts between the German Emperor and the Roman Pope about the investment of bishops and abbots in the XI. century. It was by the concordat of Worms in 1122 that the difference of the spiritual and the secular became for the first time firmly established and led to the secularisation of the hitherto sacramental character of imperial and monarchical rule.<sup>10</sup>

The papal revolution, as Eugen Rosenstock-Huessy has termed the 'Investiture Struggle', began shortly after the great schism of 1054 which completed the cleavage between East and West. From this time a clear difference of structure in the relationship between spiritual and secular leaders in both parts of Christianity became apparent.

Another trait of modernization, i.e. *individualization*, goes also back to the XI. century. Then the hitherto apocalyptic vision of the Last Judgment „acquired a new significance in the West through the parallel belief in an intermediate judgment upon individual souls at the moment

---

<sup>10</sup> The importance of the Investiture Struggle for the development of the Western legal tradition has been emphasized by H. Berman, *Law and Revolution*. Cambridge Mass.: Harvard Univ. Pr. 1983. T. Parsons as well as M. Weber overlooked the threshold of the XI. and XII. century, whose importance is also emphasized by B. Nelson, *Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters*. *Sociological Analysis* 34 (1973) 79-105.

of their death". The vision of purgatory „as a temporal condition of punishment of individual Christian souls“ fostered the concern about individual salvation.<sup>11</sup> The developing practice of private confessions became an institutionalized vehicle for self-consciousness. The claim for freedom of conscience then became later in the epoch of religious cleavages the vanguard for human rights and for the separation of church and state in the emerging American states.<sup>12</sup>

Functional differentiation of society and individualization of the conditions of life are mutually reinforcing processes which took place first in the realm of those medieval cities which became connected by extensive trade— from England to Northern Italy. From there the pattern of mercantiled production spread and with it the *importance of money* which is a basic condition for individualized life.<sup>13</sup> Eventually the restrictions to political rule by the constitutional movement and the establishment of civil society brought about those conditions which we consider today as characteristic for modern individualism.

There have been, however, *counteracting processes* which were strongly linked to religious developments. The Lutheran reformation as well as the Catholic counter-reformation reenforced the union of political and spiritual powers and formed the base for civic and industrial discipline. And with the merging of different confessions in the national states of the 19th century, confessional orientations and institutions became paramount for the structures of private life. The resulting tensions among the confessions have stabilised the religious and social orientations of all Christian denominations, especially in countries with a mixed population. It is only after World War II and especially since the 1960ies that traditional forms of religious life seem to break down more and more. The proportion of nonaffiliated people grows in most parts of Europe and there is a strong decline of religious knowledge and orientation among the younger generations as well.

In my view it is less the quantitative decline of church affiliation which signalizes a deep crisis of religious tradition but the observation that the remaining church members mostly belong to the traditional strata of the population. Forms of religious life which could be qualified as specific to the modern conditions of life are rare and scattered. *Chri-*

---

<sup>11</sup> Berman, l.c. 169.

<sup>12</sup> Cf. E.S. *Morgan*, *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York, London: Norton 1988, 295ss.

<sup>13</sup> Cf. G. *Simmel*, *Philosophie des Geldes*, Berlin: Duncker & Humblot 1968.

*stianity still has to prove that it is able to inculturate also under modern conditions and in a post-modern culture.*

### 3. Consequences for practical theology

Is there anybody within the churches to be concerned with this issue? I think that it is the specific task of practical theology to deal with the issue of mediation between Christian tradition and the social contexts of modernity. But how can this take place?

The Second Vatican Council has been an impressive attempt to the 'aggiornamento' of the Catholic tradition. Although there is no explicit reference to modernity in its texts, there are obvious references which relate to the modern context, e.g. the acknowledgement of the principle of religious freedom in *Dignitatis Humanae*, or the concern with the relationship of church and the world of today in the pastoral constitution *Gaudium et Spes*.<sup>14</sup> Moreover the basic tenets of Catholic thought have been adapted to the challenges of modern ecumenical theology, e.g. the relationship of the written bible to tradition in the constitution about revelation *Dei Verbum* and the concept of the church itself in *Lumen Gentium*. It was the explicit program of the council to develop a double interpretation of the self-understanding of the Catholic church, i.e. *ad intra* (as to the Catholic church itself) and *ad extra* (as to other churches and the world society at large). *This clear distinction of the church as a system within a wider social context marked a new epoche and reflects the sociological interpretation of modern society in terms of functional differentiation.*<sup>15</sup>

The switch from anti-modern normativism to a contextual attitude is particularly marked in the case of the Vatican Council, but it has also provoked strong reactions. However *the contextual method does not necessarily mean that normative commitments have to be abandoned or openly adapted to the expectations of an external context*. There may be also a critical approach to the secular context from the Christian perspective. An important example for this seems to be the book by John Milbank: *Theology and Social Theory - Beyond Secular*

---

<sup>14</sup> Cf. J.A. Komonchak: *Vatican II and the Encounter between Catholicism and Liberalism*. In: *Catholicism and Liberalism - Contributions to American Public Philosophy*. Ed. by R.B. Douglass and D. Hollenbach. Cambridge: Univ. Press, 1994, 76-99. (German translation in: Kaufmann/Zingerle, see next footnote).

<sup>15</sup> For an assessment of Vatican II in the perspective of modernization see F.-X. Kaufmann/A. Zingerle (Eds.), *Vatikan II und Modernisierung*. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn: Schöningh, 1996.

*Reason*.<sup>16</sup> This study is a erudition of a theological dispute with the main intellectual trends of modernity and develops a Christian Social Theory in the context of post-modern thought. Milbank objects to any mediation between theological and modern secular thought, including empirical sociology, and presents instead a proper Christian vision of society in the tradition of Augustines 'City of God'. I was impressed by the consistent argumentation of the author which is on the post-modern level of meta-narratives. Modern meta-narratives are, he asserts, a perversion of theology. If for example, the scientific explanation of nature and history binds the divine operation to this level one ends up holding God responsible for all the evils of this world. Milbank shows in a convincing way that the meta-narrative of science, technology, and the state, is the *will to power*, and that there is only a little step from the struggle for power to *violence*. He then asks the question: What is the better meta-narrative, the individualistic or collectivistic will to power or the the belief that men have been created by a loving God and are invited to search together for the perfection of being? He offers a strong argument in his work. And although I am a sociologist its relevance to my field remains, despite the fact that it constitutes a theological debate. *For the ideal of the city of God remains utopian if it is not interpreted in the context of an actual society.*

Coming back again to the issue of normativity one has to acknowledge that an important source to the validity of norms within the secularized individualistic culture of post-modernity is *self-commitment*. This does not mean that the norms the individual commits to validate are invented by him. Quite to the contrary the individual is normally unable to create the norms he or she needs to live with.<sup>17</sup> Instead *the individual selects the norms he will comply with from the cultural stock of his social context*. Seen at the level of the whole society this stock is much too complex and the respective norms are often contradictory so that it would be impossible to commit to them all. This is the reason why the commitment to certain norms is often restricted to particular contexts. This is the case on the level of culture which organises around characteristic functions as I have mentioned earlier. But it operates also on the level of decisions where

---

<sup>16</sup> J. Milbank: *Theology and Social Theory - Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.

<sup>17</sup> To a certain extent the artist seems to be an exception as the quality of its art depends precisely on its capacity to create a new set of rules of expression. Perhaps this is the reason why the artist seems to become (after the entrepreneur and the bureaucrat) the paradigmatic figure in late modernity. Cf. Kaufmann, *Religion und Modernität*, l.c. 191ff.

an action frame of reference always implies the selection of specific norms.

*The relationship of normativity and context has reached a new quality in the process of modernization.* In traditional societies there was a clear cut social context which was so evident to contemporaries that it represented reality per se. Also the Christian Gospel operated with evident normativity in christianized societies as part of this social and cultural context. People also stood in an immediate and similar relationship to their common context. Although there were strong differences of rank and status it was precisely by rank and status that traditional society was segregated into various contexts of life. Modernization is a process in which these homogeneous forms of context break up and become substituted by the already mentioned functional contexts of the economy, the polity, the family, etc. We live in a functionally differentiated universe whose unifying sense consists precisely in the plurality of perspectives. The 'whole' or 'the world' has become overcomplex and heterogeneous, and the so-called post-modern consciousness is an expression of this situation for the first time. In the perspective of individuals this condition is often experienced as ambiguity.<sup>18</sup>

From a sociological perspective there is, however, an additional point to make. The transformation from a ranked society to a functionally differentiated network of national societies means also a *growing organizational complexity*. In traditional societies a person normally belonged to a unique group, to a village, for instance, or in cities to a corporation. *Modern organizations do not embrace the whole context of individual life but the specific form of inclusion is membership.* That means that specific rights and duties are bound to the status of membership which is normally not an inherited but an achieved status of civil law which is ended by retirement, exit or dismissal. In a modern society the social status of a person consists in the set of its various memberships. Each organization has its own norms the member has to comply with. This evidence of organizational norms which are of an obvious particular character and by the way normally legitimated by the overarching ideology of a functional subsystem is engraved in our habits and in the dominant concept of normativity. *There is so to say a broken and altogether mediated relationship between individuals and the 'prominent ideas' of our culture. What seems normative in Christi-*

---

<sup>18</sup> Cf. K. Lüscher/ A. Lange: Nach der „postmodernen“ Familie. In: H.P. Buba, N.F. Schneider (Eds.), *Familie: Zwischen gesellschaftlicher Prägung und individuellem Design*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996 (in print).

*an tradition is no longer self-evident but reaches the individual by different and heterogeneous channels.* One channel is the teaching of a religious community to which a person belongs in the form of membership, and this is just one membership among others. Another channel is the immediate context of relevant persons— parents, teachers and friends. A third one is the Christian tradition implicit in our constitutions and general culture, both mediated by schools books and mass media. *This heterogeneity of experiences is the basic fact of socialization in modernized societies, and it has far-reaching consequences for the impact of ecclesiastical actions.* The ecclesiastical frame of reference has become a particular one which is more or less isolated from other frames of reference. This is the main reason of its reduced impact.

I have to stop here for reasons of time. I will try to summarize my argument. The conditions in which we live today in Western societies exhibit a high degree of security and predictability never attained before in history of mankind. This is the result of our specialising and lengthening of chains of action, a concomitant of functional differentiation of our systems of meaning and of the emergence of the organized forms of a division of labour. The result is an ongoing growth of complexity in human societies which forces persons to become *individuals*, i.e. to organize their own life by developing their own standards of selectivity and rules of action. This happens generally not by invention but by a more or less conscious selection among existing standards and rules in the institutional and cultural stock of a society. *Christian traditions belong to this stock in a much broader sense than they can be presented within religious communication.* And religious communication itself has become bound to the narrow realm of denominational or ecclesiastical opportunities. The social context of the tradition of the Christian creed as well as of Christian values and norms has become more fragmented than ever before. To become a believer is therefore more difficult than in traditional societies and needs a complex process of 'polythetic learning' (A. Schutz).<sup>19</sup> To become a believer and to be a faithful follower of the church means to develop within ones consciousness a cognitive and emotional orientation which organizes experience under the auspices of central elements of the Christian creed. Traditions, obedience and habits are no longer enough, they tend to lose significance and relevance. *The self-commitment to the normativity of the Christian Gospel is therefore a*

---

<sup>19</sup> Cf. F.-X. Kaufmann, Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: D. Wiederkehr (Ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Freiburg i.Br.: Herder, 1994, 132-160.

*necessary condition for its validity.* The claim of ecclesiastical authorities to be the moral authority will under the condition of modernity gradually become void.

All this has to do with the changing social context of Christianisation. The tradition of the Gospel has always also been a social process, but this could remain unconscious as far as it has been self-evident. But today these social processes have become so complex that they need to be taken into account by theologians, too. Theology is the reflexive power of religion. In a world whose sense is no longer given but has to be found again and again within different frames of reference through reflection, the sense of religion needs a to increase reflection as well as. Even if the basic messages of the Gospel are simple, and religious experience in its core is something which transcends the intricacies of all our inquiries, one may safely predict that the task of theology will become even more important. *And the quality of the deliberation by practical theology will depend upon the capacity to link normativity and context.* The inculturation of the Christian creed in the structures of modernity is still an unsolved challenge for all religious communities.

And was it different in Europe? I think not. Departments of religious education were strong because of the obligation to prepare teachers of religion for the schools in your countries. Occasionally there would be departments of social sciences and theology, under the guise of the theological interpretation of culture and society. But most often the actual work of preparation of pastors and priests for ecclesial leadership was completed in more practically oriented Preacher Seminars or their equivalents. The university study of theological disciplines had little place for practical theology.

That older arrangement of the division of labor in theological education rested upon an unfortunate understanding of the relation between theory and practice. The description of practical theology as applied theology indicates the problem: We were working with a „trickle-down“ understanding of applied theology. The assumption was that the creative work in theology went on in the fields of Biblical Studies, Historical Studies, and most especially, Systematic Theology, Ethics, because it touched on the practical and political, had a somewhat ambiguous position. Unconsciously, theological faculties accepted the positivist bias toward what could be called pure reason, scholarship that pro-



James W. Fowler

## The Emerging New Shape of Practical Theology New Life for Practical Theology

For the last two decades we have been involved in a quiet but deep-going revolution in the self-understanding and work of practical theology. This is leading to changes in theological education and in the role of theology in the churches and societies from which the members of this conference come. This revolution centers in the recovery and re-emergence of practical theology as a discipline. In the United States, it has not been too long since practical theology was regarded as a basement operation in most divinity schools and theological seminaries. I mean this literally: departments of pastoral care, Christian education, church administration, homiletics and liturgics, and evangelization were actually located in basements or attics, added as though they were afterthoughts – which in fact they often were. You could almost count on it: the more academically prestigious the school of theology, the greater the status difference between the so-called *classical* disciplines of biblical studies, church history, systematic theology, and ethics, on the one hand, and the so-called *applied* disciplines, on the other.

And was it different in Europe? I think not. Departments of religious education were strong because of the obligation to prepare teachers of religion for the schools in your countries. Occasionally there would be departments of social sciences and theology, under the guise of the theological interpretation of culture and society. But most often the actual work of preparation of pastors and priests for ecclesial leadership was completed in more practically oriented Prediger Seminars or their equivalents. The university study of theological disciplines had little place for practical theology.

That older arrangement of the division of labor in theological education rested upon an unfortunate understanding of the relation between *theory* and *practice*. The description of practical theology as *applied theology* indicates the problem: We were working with a „trickle-down“ understanding of applied theology. The assumption was that the creative work in theology went on in the fields of Biblical Studies, Historical Studies, and most especially, Systematic Theology. Ethics, because it touched on the practical and political, had a somewhat ambiguous position. Unconsciously, theological faculties absorbed the positivist bias toward what could be called pure reason, scholarship that pro-

ceeded in accordance with the canons of *pure research* in the sciences. In theological education the results of scholarly inquiry and constructive interpretation in the so-called *classical* disciplines of theology would be appropriated and *applied* in the work of church leadership and pastoral practices. That is what I mean when I say that practical theology constituted a kind of step-child discipline in theological studies. We viewed its work as derivative and second-hand. In this perspective pastors and educators were encouraged to think of themselves as *consumers* and *transmitters* of theology, but not as producers. And the laity were viewed as passive receivers of this second-hand theology transmitted by pastors and educators.

By the early 1980s, however, some new perspectives on the nature and work of theology began to take form. Edward Farley, a systematic theologian, formulated these new understandings in a way that had broad influence.<sup>1</sup> He identified four major phases in the evolution of theology as a central activity and concern of the church, and later, the university. His analysis had the impact of shaking up our routinized assumptions about „pure“ and „applied“ theology. Let me briefly sketch the four phases in theology's evolution that Farley identifies:

The first phase began with the New Testament church and continued until the early Middle Ages. In this era, theology involved personal and existential inquiry into the mysteries of divine revelation, undertaken for the sake of helping the Christian community live toward truth. Farley calls this approach theology habitus – theology as knowledge of God pursued through the disciplines of prayer, study, liturgical participation, and the practices of discipleship. *Theology habitus* aimed toward the formation of persons and communities in accordance with the revealed knowledge of God.

A splendid example of the nurture of *theology habitus* can be found in the Rites of Christian Initiation which emerged in the second through the fifth centuries of the church's life. In a situation not unlike our own, the church found adults drawn to it who had no Christian memory or formation. They may have been adherents of other cults, gnostic sects, or adherents of the civic religion of the Roman Empire. Over a period of one to three years they worked with persons in a compre-

---

<sup>1</sup> A brief statement of this account is in Edward Farley, "Theology and Practice Outside the Clerical Paradigm," in Don S. Browning, Ed., *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church and World*. New York: Harper and Row, 1983, pp. 21-41. The longer statement of Farley's position is in Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*. Philadelphia: Fortress Press, 1983. See also Farley's more recent book, *The Fragility of Knowledge: Theological Education in the Church and the University*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

hensive process of formation in Christian faith that focused not just on the teaching of the Bible or of Christian doctrine, but upon involving them in the community's practices of worship, sacrament, prayer, study, and service. Through a rigorous process of such preparation and examination, the church brought catechumens to the point of readiness for baptism and admission to the sacrament of holy communion. After their baptism on Easter Sunday, they underwent a final period of formation and nurture toward their forms of service in the church between Easter and Pentecost (Mystagogy).

The second phase in theology's evolution began to emerge in the second through the fourth centuries in the intellectual responses of the church to the challenges of heresies within and of competitive intellectual ideologies from without. The joining of Christian doctrine with the philosophical perspectives of neo-Platonism in the work of Augustine provides a powerful example. Farley calls this phase Theology Science. He sees it at its height in the great *Summas* of Thomas Aquinas, with their rational reconciliation of the recovered philosophy of Aristotle with Augustinian theology. In this era theology emerged as the dominant ordering framework for grounding all human knowledge in the west. Theology was, indeed, the „queen of the sciences“ *Theology science* provided the intellectual energy and thrust for the founding of the great medieval universities. It persisted – at least in Roman Catholicism – until well beyond the Counter-Reformation.

The next great wave of change in theology, Farley suggests, came with the impacts of the Renaissance and the Reformation, with their respective returns to classical and biblical antiquity. The fresh retrieval of humanistic traditions, unshackled from theological control, gave fresh impetus to scholarly study. The translations of the Latin and Greek texts of the New Testament into vernacular languages opened the way for the fresh illuminations and intense controversies of the Reformation. Coupled with the dawning age of scientific inquiry in the sixteenth and seventeenth centuries, these movements gave rise to the modern research university, with its beginning of the transformation of education for the classical professions into the work of specialized disciplines of research. No longer „queen of the sciences“ theology had to struggle to maintain a presence in the new universities. By forming alliances with the emerging „scientific“ disciplines of history, philosophy, philology, and rationally grounded ethics, various departments of specialized theological study began to form. *Theology Science* became *theological sciences*. A unity and working relation between these disciplinary specialties in theology was maintained by their contributions to the professional grounding of university-educated

pastors and priests. Schleiermacher's famous proposal for the role of practical theology as the place where the theological disciplines meet to inform the work of ecclesial science provided one such influential rationale for the continuing presence of theological faculties in the now secularizing universities. As specialization has continued, professional guilds of scholars in the various theological disciplines have generated both confidence and ever increasing rigor in their work. This has inevitably led to diminished conversation and collaboration *between* the disciplines, and often to a growing distancing of their work from that of the ministries of the churches.

The fourth phase in the evolution of the work of theology Farley identifies as *systematic* or *dogmatic theology*. Now separated from History of Christian Thought, from Ethics, and often from Biblical Studies, systematic theology itself becomes a specialized discipline. In academic circles it has increasingly given attention to issues of methodology and concerns about the legitimation of its work as a discipline. In the latter third of this century academic systematic theology has, on the whole, become increasingly remote from the practices of Christian faith in the churches and in our societies.

The emerging new field of practical theology has directly challenged this state of affairs. It has forcefully reasserted that theology, in any „classical“ era, was an eminently *practical* theology. From this standpoint the letters of Paul need to be seen afresh as inventive, inspired practical theology. There we see Paul initiating and responding with his writings to the challenges of the first Christian communities as they tried to give body and flesh to the new reality that had apprehended them in the risen Christ. We need to see Augustine not so much as laying down timeless dogmatic principles to be universally preserved in the churches, but as a highly gifted ecclesial leader writing to help make sense and shape responses to a time of great threat and transformation in the Roman Empire and in the Church. Similarly, we need to see the theologians of the reformation and counter-reformation as practical theologians, trying to re-shape the practices and teachings of the churches in their eras, in light of new historic circumstances and challenges. Theology in any of these now „classical“ eras had more the character of *theology habitus* than of the theological sciences. It was concerned with the shaping or re-shaping of the practices of the church so that they reflected faithfulness to Christ and formed congregations of folk through whom Christ could make his appeal in the world. In this sense, they were „local“ theologies, addressing the concreteness and specific challenges of particular times and places. Under the impact of these challenges they shaped powerful interpretations of experiences of revelation and of the documents of

scripture and tradition. Practical theology says, however, that we should be more concerned to imitate their faithfulness and creativity, in response to divine inspiration, that to slavishly trying to systematize and apply *their* practical theological solutions to our challenges in the present.

At the heart of practical theology's self understanding and effort to communicate its work we find the retrieval in theology and philosophy of the ancient concept of *praxis*.

### Praxis, Phronesis, and Pragmatism

In the Greek city-state of which Aristotle wrote, the kind of knowing and ability required for the highest of Greek vocations – good political leadership – was that of *phronesis*, which we translate as „practical wisdom.“ *Phronesis* could be developed through education and through participation in *praxis*. By *praxis* Aristotle referred to a pattern in which action and ongoing reflection continually interpenetrate.<sup>2</sup>

Two other forms of knowing and action can be contrasted with *praxis* in Aristotle's writing. First there is *theoria*, from which our term *theory* comes. It refers to knowledge born of analytic distance and objectivity. In detached observation and analysis of the action in the Olympic games, „theorists“ advised participants on how best to train and develop strategies for competition. At another level, *theoria* was the fruit of philosophical reflection, resulting from the intellect's inspired contemplation on metaphysical reality. It is important to see that *theoria* and *praxis* are not opposites. Nor is one derivative of the other. They are richly complementary but distinct forms of knowing and action, animated by different interests and contexts, and employing different methods.

*Poiesis* is the third way of relating knowing to action that Aristotle identified. It can be characterized as *creative skill*. When a potter mixes clay to the right consistency, centers it on the wheel, and then gradually forms and lifts it into a graceful vase, she employs *poiesis*. The process of learning to ski or to swim involves the kind of knowing and acting that is *poiesis*. In *poiesis* we feel with our bodies the coordination of limbs and sensory signals that make these kinds of com-

---

<sup>2</sup> On the concept of *praxis* and its history, see Nicholas Lobkowitz, *Theory and Practice: The History of a Marxist Concept, from Aristotle to Marx*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1967, and Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

plex patterns of action possible and habitual. As we consider the role of „bodiliness“ in practical theology, we will have reason to recognize *poesis* as an important aspect of the formation of faith in a *theology habitus*.

Let's return to our focus on *praxis* for a moment. Capacity for leadership in the political *praxis* of the city-state required at least three elements: First, it requires a grounding in the myths and history of the polis and in its evolved purposes and ideals – a grounding in the city-state's story and vision. Second, *praxis* requires a wise knowledge of human nature and of the arts of organization and persuasion involved in leadership. And third, it requires a capacity for analyzing and understanding the factors shaping the present moment and their challenges to the welfare of the people. These are the ingredients of *phronesis* or practical wisdom. We need to recognize that these qualities are not the acquisitions or possessions of singular individuals alone, but rather, they arise out of the discourse and reflection-on-action that constitute the political process.<sup>3</sup>

Let me make two final points that undergird our understanding of the work of practical theology: First, *praxis* is not identical with *practice*. A practice or practices represent patterns of action by which a person or a community carries out the activities necessary to their life and flourishing. Practices are shared patterns of interaction that have evolved to meet the needs and serve the recurring interests of people in relation with each other. Institutions are made up of systems of practices, some that are formally established, many others that have evolved informally.

Secondly, *praxis* has two connotations that derive, respectively, from its Aristotelian heritage, on the one hand, and its Marxist heritage, on the other. For Aristotle, *praxis* was the ongoing integration of action and reflection through which the political process maintained and adapted the practices of the city state necessary for its flourishing and maintenance. For Marx, on the other hand *praxis* came to connote intentional action strategically aimed at the overthrow of the present patterns of economic and political domination and their replacement by the classless society. Practical theology has been influenced by the Marxist understanding of *praxis* through liberation and political theologies. It has been influenced by Aristotelian traditions through the impact of political philosophies from Europe. It has been shaped by

---

<sup>3</sup> For a helpful description of these three orientations of knowing in Aristotle, see Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: A Shared Praxis Approach*. New York: Harper and Row, 1980, pp.. 153-157.

American pragmatist philosophies which have informed the influential work of a number of twentieth century American theologians. (The term Pragmatism has *praxis* as its root).

This dual heritage of the term *praxis* points to the claim that practical theology has a stake in maintaining the viability of the practices of the churches and their missions. At the same time, it engages in ongoing critical and constructive efforts at transformation toward the greater faithfulness and effectiveness of the churches in the societies in which they offer their witness.

### The Hermeneutical and Correlational Dynamics of Practical Theology

Now let us consider a characterization of practical theology. Practical theology, we may say, is:

**Critical and constructive reflection by communities of faith  
Carried on consistently in the contexts of their *praxis*,  
Drawing on their *interpretations* of normative sources from  
Scripture and tradition**

**In response to their *interpretations* of the emergent challenges and situations they face, and**

**Leading to ongoing modifications and transformations of their *practices***

**In order to be more adequately responsive**

**To their *interpretations* of the shape of God's call to partnership.**

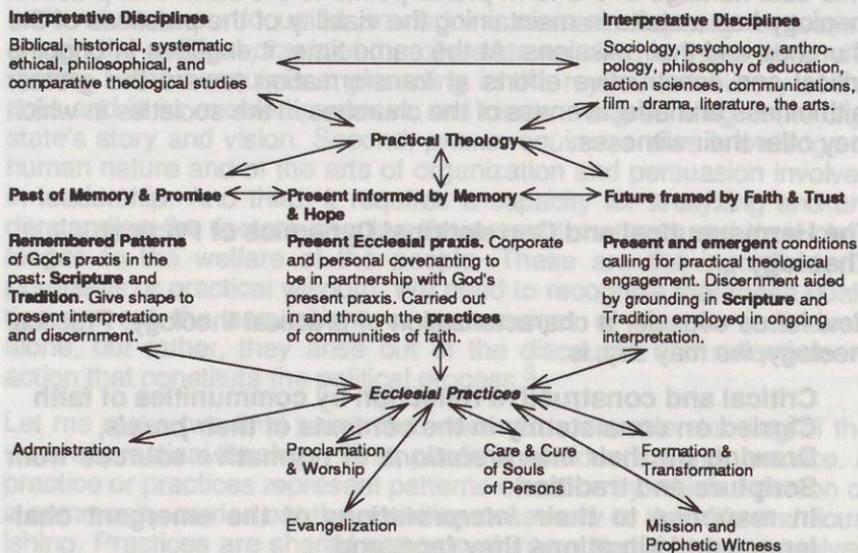
The following chart may be of help in visualizing the flow of inquiry and dialogue that communities of faith carry on in practical theological reflection. The examination of scripture and tradition is stimulated by the emergent situations and challenges they face, which call for the modification or transformation of their ways of living their missions and offering their witness. Let's attend to the diagram (next page) and see if we can illumine its dynamics.

Please look with me at the model I have offered (cf. p. 212). By reflection on this two-dimensional medium, we will try to bring into focus the multidimensional moments and movements of practical theological engagement.

First, let me call attention to the presence, in a number of places, of the words *interpretation* or *interpretative*. This term signals that we

understand practical theological thinking to be, at heart, a *hermeneutical* activity. The community of faith is a *community of interpretation*.

**The Interpretative and Correlational Dynamics of Practical Theology**



As a community of interpretation, the church finds its unifying and focal identity through its ongoing engagement with and interpretations of what I identified on the model as a „Past of Memory and Promise“. In scripture and tradition the church lives in relation to ongoing interpretations of the „Remembered Patterns of God's Praxis“ in the past. Scripture and tradition, engaged in ongoing interpretation, provide the lenses maps by which we try to discern the patterns of God's involvement in the in-breaking present. The „Ecclesial Practices“ identified below represent the ways the „Past of Memory and Promise“ forms and takes root in the soul and minds and practices of members of the community. This includes their grounding in Scripture and Tradition. It includes the emotional dispositions formed in their hearts and ethical sensibilities through the prayers, music, sacraments, the examples of others, as well as the proclamation and teaching of Bible and tradition. All of this sedimented complex of knowing, attitudes, and patterns of behavior shape the interpretations the community makes of the present challenges and emergent conditions they face. So their personal and corporate live are shaped by a „Present informed by Memory and Hope“.

At the same time, through these ecclesial practices, and their rooting in scripture and traditions, they also look toward the future, a „Future framed by Faith and Trust“. Through these practices they engage the society that surrounds them in mission and evangelization, in social witness and political *praxis*. As they make their interpretations of the challenges presented by the unfolding future, they do so with instincts and imaginations shaped by their personal and ecclesial memories of God's patterns of faithfulness in the past, and their experiences of God's faithfulness in the present.

The patterning of time we are working with here is reminiscent of that which Augustine offered in the eleventh chapter of *The Confessions*. In Section xxviii he writes, „But how does this future, which does not yet exist, diminish or become consumed? Or how does the past, which now has no being, grow, unless there are three processes in the mind which in this is the active agent? For the mind *expects* and *attends* and *remembers*, so that what it expects passes through what has its attention to what it remembers“<sup>4</sup> The community of faith, in its interpretations of present and future, *expects*, *attends*, and *remembers*, with minds and hearts shaped and furnished by „Memory and Hope“

How does a church or ecclesial community awaken to the realization of a need for change in its *praxis*? How does a community of faith recognize that it must engage in fresh ways in fundamental practical theological re-working of its practices, its ways of being and mission? One could hope that as part of the *habitus* of their ways of being the church, they would be continually alert to the internal nudges of the Spirit of God. One could also hope that, like soldiers engaged in a field of battle, the church would have sentinels and systems of observation to detect a shift in the fields of their service, or identify new sources of danger and challenge. When a community of faith begins to recognize that new challenges and conditions call for new patterns of response and *praxis*, a process of intentional practical theological engagement can be the result.

When this need is recognized and embraced, a community of faith begins a practical theological process that is both hermeneutical and correlational. That is, it begins an intentional process of inquiry and reflection that engages in focused analysis and interpretation of the situation and emergent challenges that call for its attention and address. The community must ask, „What is going on? What are the

---

<sup>4</sup> St. Augustine, *Confessions*. (Tr. by Henry Chadwick) Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 243.

threats we face? What are the dangers and challenges we must address? What goods are at stake in this situation?" Their attending and beginning analysis will be informed by their reading of scripture and tradition, and by the ethics and value system to which they hold. But they will also turn to other „Interpretative Systems“ – Those of the social sciences and other perspectives suggested in the upper right hand corner of our model. They will consult with members of the communities affected by the threat. They will converse with various „experts“ in such interpretation. From these resources they will identify the elements of particular strategies they might employ. They will identify various potential allies with whom they might join to meet the challenges.

At the same time, however, they will turn to other „Interpretative Disciplines“ and „experts“ – those that focus on the Scriptures and traditions of the community of faith (see the upper left-hand corner). There they will ask for help in finding norms and models for guiding the responses and initiatives they may shape in relation to the current challenges. They may discover that from their normative traditions they will find resources and precedents that will provide alternative and fresh perspectives they can offer to the coalitions with whom they work. They may also find moral and spiritual dimensions in the crisis that they had not previously recognized. They may also find constraints regarding some strategies or approaches they might have considered. What I am describing here has been called a process of „mutually critical correlation“.<sup>5</sup> At the heart of intentional practical theological engagement we find this dynamic dialectic: *Interpretations of the situations of present challenges and their contexts are brought into mutually critical correlation with interpretations of the normative sources of Christian tradition and practices.*

Some practical theologians, following the influential work of Hans Georg Gadamer, (*Truth and Method*) refer to this process as a creative „fusion of the horizons“ of interpreted social reality with those of interpreted Christian normative sources.<sup>6</sup> This image of the fusion of

---

<sup>5</sup> See David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury Press, 1975, Chs. 2 and 3. See also D. Tracy, „The Foundations of Practical Theology“ in Don S. Browning, Ed., *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church and World*. New York: Harper and Row, 1983, pp. 61-82.

<sup>6</sup> Gadamer's book is *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975. On „fusion of horizons\_ see pp. 273f, 337f, 358. Among practical theologians making use of Gadamer's hermeneutical theory see: Charles Gerkin, *The Living Human Document: Revisioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville: Abingdon Press, 1984, Gerkin, *Widening the Horizons: Pastoral Responses to a Fragmented Society*.

horizons is important. It suggests the creativity and imaginative newness that can result from such a process. It does not go too far to suggest that when such a process is thoroughly and faithfully carried out, the results have the potential of producing new vision and commitment of a sort we associate with experience of revelation.

One can see from this description why I have characterized the work of practical theology as both *interpretative* (hermeneutical) and *correlational*. Perhaps you can also see in fresh ways how practical theology provides the means by which ongoing interpretation of Scripture and tradition, in correlation with present situations and challenges, can fuel processes of change in the practices of our churches, while honoring continuity and keeping faith with our scriptures and traditions.

### **Some Common Characteristics of Practical Theological Approaches**

Perhaps it will be helpful if we summarize some of the marks that distinguish the emerging new directions in practical theology from other approaches. I will use as examples of these characteristics some aspects of the approaches employed by participants in this conference or those that have influenced them.

1. ***Praxis-Theory-Praxis***. Practical theological method claims as its starting place some context or contexts of praxis. That is to say, it arises in reflection out of the context of ongoing practices in which communities of faith engage. It arises out of practices and returns to practices. Its goal is not the formulation of abstract understandings or principles. Rather, it aims at the modification toward greater faithfulness and adequacy of the practices with which it begins.

One of the sources from which the re-emergence of practical theology had taken its direction is the focus in the United States on „congregational studies.“ This work, which began with sociological and anthropological studies of religious communities in the late 1970's, initially aimed at trying to serve theological educators and pastoral strategists in finding more effective ways to impact congregations with new

---

Philadelphia: Westminster Press, 1986 and Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. Gadamer has had a great deal of influence on and through the work of David Tracy, *op.cit.* and *The Analogical Imagination*. New York: Crossroad, 1981.

theological teachings.<sup>7</sup> This involved a prior theological commitment and intent which gave rise to the study of congregations for purposes of bringing about change, the directions of which were determined in advance by persons and groups from beyond the congregations. This could be called a classic *theory-praxis-theory* approach. In the course of a few years, however, practitioners of congregational studies began to recognize the richly layered complexity of the practices of congregations. They began to come to understand that the formative power of congregational practices goes a great deal deeper than what a mere change in the articulation of their theology can affect. With these insights there began to appear books like Schreiter's *Constructing Local Theologies*<sup>8</sup> and James Hopewell's *Congregation*.<sup>9</sup> They have challenged and helped practical theologians recognize that change in the practices of religious communities must begin with helping congregations face and name the points at which their practices are inadequate, unfaithful, or both. Matthew Lamb, influenced by his teacher Johannes Metz, wrote a benchmark book, *Solidarity with Victims*, in which he showed decisively how the most influential theologies of the twentieth century virtually always approached the churches from the standpoint of the priority of theory.<sup>10</sup>

2. Practical theological approaches *are contextual, local, and stay close to experience*. In contrast to the aspirations of some philosophical or systematic theologies, practical theology does not aim at timeless, universal or comprehensive interpretations of Christian tradition. In many ways, practical theology is „problem-posing“ theology. In its ongoing monitoring of the horizon of challenges and issues the church faces it responds to crisis events or emergent issues by initiating practical theological discussion and inquiry. This is not to say that its work is merely piecemeal or fragmentary. In many ways the church's self-understanding and comprehensive interpretation of the meaning of the Gospel are brought into question by the practical challenges and issues it faces. However, instead of approaching scripture and tradition with the intent to make systematic and comprehensive interpretations, it approaches them with the focus of the par-

<sup>7</sup> For representative writings of this position see Jackson W. Carroll, Carl S. Dudley and William McKinney, Eds., *Handbook for Congregational Studies*. Nashville: Abingdon Press, 1986 and Carl Dudley, Ed., *Building Effective Ministry*. San Francisco: Harper and Row, 1983.

<sup>8</sup> Maryknoll, New York: Orbis Press, 1985.

<sup>9</sup> Hopewell's book is *Congregation: Stories and Structures*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

<sup>10</sup> New York: Crossroad, 1982.

ticular and local issues it confronts. The Dutch practical theologian, Johannes van der Ven, and the group he works with at Nijmegen University call their approach to practical theology „Empirical Theology.“ In doing so they pay particular attention to the analysis of social and cultural problematics that challenge the church to fresh theological thinking. At the same time they concern themselves to understand the ways contemporary people frame these issues so that theology may address them in intelligible and credible ways.<sup>11</sup>

3. Practical theology reclaims the approaches of *a theology habitus*. The apostle Paul referred to the *ekklesia* – the community of persons called together in a new covenant in Christ – as „the Body of Christ.“ He spoke of the uniqueness of the gifts of those who make up the body in terms of the parts of our bodies – the ears, the eyes, the hands, the feet of the community. We are a creedal community who take seriously the witness to a bodily resurrection of the Jesus whose body was whipped, hung on a cross, and pierced with a spear. *Theology habitus* takes into account our „bodiliness“ as my colleague Rebecca Chopp puts it.<sup>12</sup> Our conscious cognitive functioning constitutes a relatively limited part of our modes of knowing and relating to the physical world and to each other. We are our bodies. We have powerful emotional experiences and patterns that shape the frameworks in which we construct and interpret our experiences. The levels of our energy and spirit in important ways depend upon our bodies. Likewise, our bodily health can be deeply affected by the frames of meaning or meaninglessness that characterize the societies and sub-communities with which we identify. Theologian Sallie McFague has boldly brought our experiences of bodiliness into her rigorously creative work on the theology of the Body of God.<sup>13</sup> Bodiliness in theology means taking our natural and human environments seriously. It means taking seriously the substances we and others ingest into our bodies for nourishment, for healing and for the alteration of our moods and subjectivity. Bodiliness means taking the architecture and physical features of cities and constructed environments seriously. And bodiliness means profound care about what happens to the bodies of

<sup>11</sup> Johannes van der Ven, *Practical Theology: An Empirical Approach*. Kampen, The Netherlands: Pharos Publishing, 1993.

<sup>12</sup> Rebecca Chopp, *Saving Work: Feminist Practices of Theological Education*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995. She credits David Kelsey with the term „bodiliness“ in his book *To Understand God Truly: What's Theological About a Theological School?* Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, p. 119.

<sup>13</sup> Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, and McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

persons – especially children – in the economic and social fragmentations associated with the advances of market capitalism and the global spread of cultural values of North America and Europe. Practical theology cannot do its work with the tacit assumption that people's bodies begin with their neck and extend only upward. This means, further, that practical theology opposes docetic theologies that compartmentalize the spiritual and the physical, and that shrink the concerns of the church to the private and spiritual needs of its members.

4. Practical theology includes, ***but is not limited to reflective work in the functional areas of ecclesial practices***. In the older world of so-called „classical“ and „applied“ theology, the disciplines that worked with the functional specialties of applied theology could be taught and written about separately. There were professors of homiletics, who worked particularly on exegesis, sermon construction, rhetorical styles, and effectiveness in communication. Likewise, religious educators found their principal academic colleagues among secular educators. The often shared the assumptions and standards of education shaped by the „schooling“ models, carrying on their work without particular attention to its theological or ecclesial foundations. Professors of pastoral care, seeking to legitimate their teaching and research, often grounded themselves in the theories and clinical practices of secular psychological traditions. Frequently this meant incorporating practices and approaches that isolated individuals from their communities of faith and did little to address the spiritual crises and hungers they carried.

In the work of contemporary practical theologians we still see focal research and writing on pastoral theology, homiletics and religious education. But there are some remarkable new patterns emerging. Work in pastoral care by Pam Couture, just to offer one example, focuses on the experience of women and children in the context of the worldwide phenomenon of the „feminization of poverty.“ She addresses churches and society regarding the need to recognize and alleviate the crises of women's and children's lives in our contemporary societies. In doing so she draws with power on the ethical and biblical resources of the Christian tradition, offering them in ways that engage patterns of public debate in our societies.<sup>14</sup> Work by Karl Ernst Nipkow and Friedrich Schweitzer on education in Germany has exhibited these same kinds of commitments and methods.

---

<sup>14</sup> Pamela D. Couture, *Blessed Are the Poor? Women's Poverty, Family Policy, and Practical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1991.

5. Practical theology works in two languages: *the „language behind the wall“ and the „language on the wall.“* In II Kings 18 and 19 we read the story of the time when Jerusalem, under the reign of Hezekiah, is surrounded by a huge host of Assyrian troops, sent there by King Sennacherib. The Assyrian forces have been plundering and sacking the cities of Judah. Jerusalem, the final prize, is now to be plucked. Hezekiah, 39 years old, and in the fourteenth year of his reign, is a pious and faithful king facing a terrible situation. He has already stripped the gold and silver off the altar and appointments of the temple and from the doors of the palace. His treasury is empty. There are no more material objects with which buy time against the Assyrians.

The Rabshakeh, Sennacherib's haughty ambassador, comes with his entourage to stand on the top of the wall that surrounds the beleaguered city. He is met by representatives of Hezekiah, who asked him politely to converse with them in Aramaic, which is the language of international diplomacy. „Do not speak to us in Hebrew, within the hearing of those of our people who are on the wall.“ The Rabshakeh responded with insult and threat: „Has my master sent me to speak these words to your master and to you, and not to the people sitting on the wall, who are doomed with you to eat their own dung and to drink their own urine?“ Then, in a loud voice and in bad Hebrew, he shouts his demands, laced with seductive promises and dire threat: „Do not listen to Hezekiah; for thus says the king of Assyria: 'Make your peace with me and come out to me; then every one of you will eat from you own vine and your own fig tree, and drink water from you own cistern, until I come and take you away to a land like your own land, a land of grain and wine, a land of bread and vineyards, a land of olive oil and honey, that you may live and not die'.“ (II Kings, 18:26-27)

Hezekiah and his advisors gather in the palace. The king sends one of his officials to consult with the prophet Isaiah. Hezekiah, a man of prayer, recalls God's faithfulness in the past and places his desperate situation before the Lord. The message from Isaiah comes: He has heard a Word from the Lord. He tells Hezekiah to hold firm and to lay his case and the arrogant threats of Sennacherib before God. Hezekiah is given assurance that a rumor will cause the Assyrian general to return to his own land, and that Sennacherib will die at the hand of one of his own sons. And as though miraculously, the Assyrian army is removed as a threat. The faith and righteousness of Hezekiah are vindicated.

Old Testament theologian, Walter Brueggemann has made this story the basis for offering a powerful set of observations about the kind of formation in faith that is required „behind the wall“ for people of faith to offer their witness and to challenge the values and assumptions of secular societies „on the wall.“<sup>15</sup>

Practical theology that aims to guide churches in the shaping and re-shaping of their public witness in secular societies must be rooted in a vigorous life of worship, prayer, proclamation and study of scripture and tradition. If practical theology is to help churches unmask the pretenses of secular value structures and the seductive injustices of capitalist and market economies, communities of faith have to be grounded deeply in an alternate set of stories, and be equipped with an alternate set of virtues. Brueggemann says that if the churches are going to offer their witness and guidance „beyond“ the wall in credible and relevant ways, they must be capable of relating Christian normative judgments and visions in language that is intelligible and that has bite for those who have no Christian memory or commitments. Practical theology of this sort works in two languages: the language „behind the wall“ and the language for use „on the wall.“

### The Need for Shared Visions of the *Praxis* of God and of Human Vocation

In trying to characterize the new shape of practical theological work I have emphasized its rootedness in *praxis*. I have stressed that it is **contextual** and **local**, and that it stays **close to experience**. The new practical theology seeks to reclaim and reshape a ***theology habitus*** for our time and for our societies. The new practical theology links the study and strengthening of the **practices** of ministry to the larger tasks of forming and guiding the faithfulness of communities of faith. In my final point, I stressed the need for practical theology to do its work in two languages: the languages of prayer, praise and proclamation „behind the wall,“ and the languages of public discourse „on the wall.“

As we come to our conclusion I must point to a dimension of theological work that has become particularly problematic for today's approaches to practical theology. I speak of the challenge and the need

---

<sup>15</sup> Walter Brueggemann, „The Legitimacy of a Sectarian Hermeneutic“ in Mary C. Boys, Ed., *Education for Citizenship and Discipleship*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1989, pp. 1-34.

to offer intelligible and convictional metaphors to depict what I will call the *praxis of God* in our time, and to offer equally compelling and correlated metaphors for patterns of **human partnership with God's praxis**.

In university based systematic theology of the last fifty years there has been a notable neglect of what historically was called the „Providence of God.“ In a book in press I have tried to address some of the reasons for our turning away from this kind of focus in theological work. Here, I will only point out that the new practical theology's commitments to working contextually and locally, and to root its work in *praxis* have made it suspicious of speculative systematic theologies, especially those dealing with the providence or *praxis* of God. Liberation theologies have not been so reticent in speaking about God's *praxis*. But they have often been criticized for subtly or blatantly shaping the *praxis* of God to fit the contours of the ideological commitments they bring to the Bible. Similarly, middle class academics have been accused of bringing our class biased and patriarchal ideologies to our efforts to construe God's *praxis* in society and history. And there are millions of people in this century who, in looking upon the mass slaughters, the holocausts, and the terrorist wars carried out, too often, in the name of our gods, simply have concluded that God helps those who „help themselves“ – but here not in Benjamin Franklin's sense of the phrase, but rather in the sense of the lords of international capitalism and their smaller scale imitators everywhere who are „helping themselves“ at the expense of the poor and of nature, and the futures of all our children.

I acknowledge the weight of these factors in making us extremely cautious as we try to find and formulate ways of offering the witness of Biblical faith as regards God's involvement in the processes of nature and history. But I submit to this gathering that we cannot afford to build theological approaches around a commitment to *praxis* without finding ways theologically to help communities of faith correlate their own efforts at faithfulness with the ways God's spirit is present and active in our world.

Don Browning has faced and named this need in his book *A Fundamental Practical Theology*.<sup>16</sup> He argues forcefully that there must be a visional component linking God to our contexts of action in our theologies that can ground the normative guidelines of love and justice. I have named and worked with this issue as part of my approach in

---

<sup>16</sup> Minneapolis: Fortress Press, 1991.

*Faith Development and Pastoral Care*<sup>17</sup> and in a new manuscript that will appear in the coming year.<sup>18</sup> Browning and I have, in somewhat different ways, both drawn on the metaphorical theology of H. Richard Niebuhr, in this regard, and have written about God's **Creating, Governing and Liberating/Redeeming praxis**.<sup>19</sup> Browning has drawn the implications of these metaphors for norms in theological ethics. I have followed Niebuhr in developing co-related metaphors for the patterns of humans' partnership with God **in co-Creation, co-Governance, co-Liberation and Redemption**.

In addition to the kinds of objections to these approaches I mentioned earlier, there is a widespread sense that the connecting of practical theology to biblically derived metaphors that depict the **praxis of God** apriori disqualifies our work from any consideration in our broader secular and religiously pluralistic societies. Is it possible to speak of the praxis of God in a theology that could address a broader pluralistic or secular society? Let me share with you the kernel of a couple of convictions I am forming on this issue:

1. In the religiously pluralistic (and the militantly secular) contexts in which we work people exhibit high levels of spiritual hunger and ethical anomie. This condition makes it essential that we find intelligible and imaginative ways to offer access to the visions, practices and truths of our faith traditions. We are called to develop new forms of apologetic theological communication and formation addressed to those who are drawn to spirituality and to ethical awakening. We need to knit together cosmology and compelling metaphors for God's creating, judging, liberating and redeeming influences in human society. We need to provide contexts of community and care where people can experience and regain the liberating disciplines of prayer and praise.

2. Equally important, but even more urgent, I believe, is that we provide intelligible metaphoric and convictional images of God's **praxis** for the members of our Christian communities of faith. Members of Christian communities must have support and metaphorical clarity for

<sup>17</sup> Philadelphia: Fortress Press, 1987.

<sup>18</sup> James W. Fowler, *Faithfulness and Change: Human Development, Shame and the Ethics of Vocation*. Nashville: Abingdon Press, (In Press).

<sup>19</sup> For an in-depth account of Niebuhr's use of these metaphors see Fowler, *To See The Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*. Nashville: Abingdon Press, 1974 and Lanham, Maryland: Universities Press of America, 1985. For an effort at fresh practical theological construction building from this Niebuhrian tradition see Fowler, *Faithful Change: The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*. Nashville: Abingdon Press, 1996.

understanding how their vocations and faithfulness can be part of the work and will of God. We will not get far with the serious renewal of practical theological engagement in our congregations if we fail at this fundamental task.

Ironically, I end these reflections on the new shape of practical theology with a challenge to my colleagues that we build deeply into our agenda attention to re-funding the visional level of our work. I am calling for us to invest our efforts in what might give rise to a provisional, revisable, but quite serious and daring Systematic Practical Theology. I am calling for a theology which arises out of and returns to the local, the concrete and the contextual situations in which we work. It should make a serious effort, through intercourse with the Bible and with the works of others from different contexts and settings, to avoid ideological captivity and entrapment in abstractions. At the same time, it should endeavor to offer a relevant and powerful depiction that will enable us to see the subtle depths and awesome patterns of God's suffering presence and providential power in preserving, healing and redeeming God's beloved creation. Through such a practical theological witness we and those whom we teach, may be moved, empowered and guided in making ourselves more fully a part of God's work in our time and in our places.



Jürgen Henkys

## Normativität und Kontext Zu Erfahrungen aus dem geteilten Deutschland<sup>1</sup>

In Nachkriegsdeutschland des Jahres 1949 entstanden zwei Staaten, zuerst die Bundesrepublik Deutschland in den drei westlichen Zonen, wenig später die Deutsche Demokratische Republik (DDR) in der östlichen Zone. In beiden Staaten verlief die Entwicklung der Beziehungen zwischen Staatsmacht und Parteien, politischer Ideologie und allgemeinem Bewußtsein, Gesellschaft und Kirche, Universität und Theologie völlig verschieden. So wurde 40 Jahre später die Vereinigung der beiden Teile Deutschlands durch den 1990 erfolgten Beitritt der im Osten gelegenen Länder zum Geltungsbereich des Grundgesetzes der Bundesrepublik zum Ausgangspunkt für einen äußerst komplizierten Prozeß des wirklichen Zueinanderkommens und der wechselseitigen Teilnahme an einer Geschichte, die hier wie dort trotz aller Gemeinsamkeiten und Vergleichbarkeiten ganz unterschiedliche Erfahrungen hervorbrachte.

B.

### The Tension between Normativity and Context in Different Locations

Um zunächst persönlich zu beginnen: Ich wurde 1956 in Ost-Berlin zum Pfarrer meiner Kirche ordiniert und lehrte ebendort von 1965 bis zum Ende der DDR Praktische Theologie. In diesen 25 Jahren war ich Kollegiumsmitglied nicht in der Theologischen Fakultät der Ost-Berliner staatlichen Humboldt-Universität, sondern in einem ziemlich versteckten und auch nur halblegalen Theologischen Seminar, das durch meine Kirche getragen wurde („Sprachenkonvikt der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg“). Tatsächlich war niemand in unserem Kollegium wirklich davon überzeugt, daß es eine Möglichkeit oder gar eine Verpflichtung gäbe, so etwas wie eine durchgängig DDR-spezifische Theologie zu entwickeln. Aber andererseits versuchte doch jeder von uns auf die eigene Weise und in unterschiedlichem Maße, die Herausforderungen der marxistischen Ideologie und der unter ihrem moralischen und administrativen Einfluß extrem säkularisierten Gesellschaft anzunehmen und ihnen konstruktiv zu begegnen. Wir läßt den „Kontext“ ins Auge, aber wir pflegten ihn kaum so zu nennen.

<sup>1</sup> Kurztitelat vor der *International Academy of Practical Theology* am 8. Juni 1996 in Bern, hier rückübertragen aus dem Englischen. Das Thema habe ich inzwischen weiter ausgearbeitet in der demnächst in einem Sammelband erscheinenden Arbeit „Kontext, Konflikt, Konsens. Zur Deutung und Bewertung politisch-theologischer, insbesondere katholischer Ansätze aus der Zeit des Bestehens der Evangelischen Kirchen in der DDR“.

## **The Tension between Normativity and Context in Different Locations**

B.

Jürgen Henkys

## Normativität und Kontext Zu Erfahrungen aus dem geteilten Deutschland<sup>1</sup>

Im Nachkriegsdeutschland des Jahres 1949 entstanden zwei Staaten, zuerst die Bundesrepublik Deutschland in den drei westlichen Zonen, wenig später die Deutsche Demokratische Republik (DDR) in der östlichen Zone. In beiden Staaten verlief die Entwicklung der Beziehungen zwischen Staatsmacht und Parteien, politischer Ideologie und allgemeinem Bewußtsein, Gesellschaft und Kirche, Universität und Theologie völlig verschieden. So wurde 40 Jahre später die Vereinigung der beiden Teile Deutschlands durch den 1990 erfolgten Beitritt der im Osten gelegenen Länder zum Geltungsbereich des Grundgesetzes der Bundesrepublik zum Ausgangspunkt für einen äußerst komplizierten Prozeß des wirklichen Zueinanderkommens und der wechselseitigen Teilnahme an einer Geschichte, die hier wie dort trotz aller Gemeinsamkeiten und Vergleichbarkeiten ganz unterschiedliche Ergebnisse gezeitigt hatte.

Um zunächst persönlich zu sprechen: Ich wurde 1956 in Ost-Berlin zum Pfarrer meiner Kirche ordiniert und lehrte ebendort von 1965 bis zum Ende der DDR Praktische Theologie. In diesen 25 Jahren war ich Kollegiumsmitglied nicht in der Theologischen Fakultät der Ost-Berliner staatlichen Humboldt-Universität, sondern in einem ziemlich versteckten und auch nur halblegalen Theologischen Seminar, das durch meine Kirche getragen wurde („Sprachenkonvikt der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg“). Tatsächlich war niemand in unserem Kollegium wirklich davon überzeugt, daß es eine Möglichkeit oder gar eine Verpflichtung gäbe, so etwas wie eine durchgängig DDR-spezifische Theologie zu entwickeln. Aber andererseits versuchte doch jeder von uns auf die eigene Weise und in unterschiedlichem Maße, die Herausforderungen der marxistischen Ideologie und der unter ihrem mentalen und administrativen Einfluß extrem säkularisierten Gesellschaft anzunehmen und ihnen konstruktiv zu begegnen. Wir faßten den „Kontext“ ins Auge, aber wir pflegten ihn kaum so zu nennen.

---

<sup>1</sup> Kurzreferat vor der *International Academy of Practical Theology* am 8. Juni 1995 in Bern, hier rückübertragen aus dem Englischen. Das Thema habe ich inzwischen weiter ausgeführt in der demnächst in einem Sammelband erscheinenden Arbeit „Kontext, Konflikt, Konsens. Zur Deutung und Bewertung praktisch-theologischer, insbesondere katechetischer Ansätze aus der Zeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR“.

Mit dem Thema unseres ersten Kongreßtages beschäftige ich mich also in der Weise, daß ich auf einen vergangenen Kontext zurückgreife. In meiner Skizze geht es zunächst um einen Sachverhalt, der die akademische Lehre betraf (I.), danach um ein Problem des katechetischen Curriculums, das im Zwischenbereich von Theorie und Praxis angesiedelt war (II.). Es handelt sich lediglich um zwei Mikro-Einheiten aus unserem Gesamtkomplex. Ich habe sie in der Hoffnung ausgewählt, daß sich daraus ein Aspekt auf unsere Thematik insgesamt ergibt.

### I.

Zwischen 1974 und 1978 erschien in der Ost-Berliner Evangelischen Verlagsanstalt ein „Handbuch der Praktischen Theologie“, das mit seinen drei Bänden alle traditionellen Hauptgegenstände unserer Disziplin abdecken sollte. Verfaßt wurde es von zwölf Autoren. Acht von ihnen lehrten in staatlichen Universitäten, zwei in einem kirchlich getragenen theologischen Seminar mit Hochschulcharakter, und zwei hatten leitende Positionen in einer Provinzialkirche inne. In diesem gemischten Kreis waren die theologischen und politischen Orientierungen natürlich keineswegs einheitlich. Aber alle Autoren stimmten auf ihre Weise mit dem Selbstverständnis des kürzlich gegründeten 'Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR' überein, der in der gegebenen sozialistischen Gesellschaft im Sinne einer christlichen 'Zeugnis- und Dienstgemeinschaft' wirken wollte.

Wenige Jahre später veröffentlichte Peter C. Bloth, Professor für Praktische Theologie in West-Berlin, in der „Theologischen Rundschau“ eine außerordentlich ausführliche und gründliche Besprechung dieses Werkes. Überraschenderweise stellte er dort heraus: Das „Handbuch“ versucht, den Studenten eine Praktische Theologie zu geben, die wirklich kontext-bezogen ist. (Tatsächlich verzeichnet das Register für alle drei Bände nur eine einzige Stelle mit dem Begriff „Kontext“, und dort handelt es sich um den Kontext im philologisch-exegetischen Sinn!) Bloth behauptet: Gerade dieses Ziel, Praktische Theologie in Beziehung auf den Kontext zu lehren, führe auf den speziellen Aufbau des Werkes, der darin von üblichen Ordnungen abweicht, daß die ekklesiologischen Kapitel (Kirche als Sozialgestalt, Dienstgestalt, Rechtsgestalt) den Arbeitsfeldkapiteln (Liturgik, Homiletik, Katechetik, Poimenik Diakonik) wie ein Querbau vorgeordnet sind. Allerdings, so legt er weiter dar, obwohl in der Kontextbeziehung der große Fortschritt des Buches liegt, ist gerade dieser Kontext zugleich auch dessen ungelöstes Problem. Denn die ideologischen Ziele und

Einflußnahmen, durch die die sozialistische Politik des Staates auch im Blick auf die Kirche bestimmt ist, werden in dieser Praktischen Theologie nicht als solche angesprochen und problematisiert. Und tatsächlich seien die Autoren auch gar nicht imstande gewesen, das zu tun, selbst wenn sie (oder wenigstens einige von ihnen) eine solche kritische Erörterung bevorzugt hätten. Denn sie wurden durch das System der staatlichen Bücherzensur daran gehindert! (Vgl. jetzt Bräuer/Vollnhals 1995.) In seiner Analyse unseres Werkes hat Peter C. Bloth denn auch scharfsichtig gerade solche Stellen namhaft gemacht, an denen die Spuren staatlicher Zensur noch ablesbar waren. Bloth sagte also Ja und Nein. *Ja*: „Dies Handbuch [...] muß als das derzeit überzeugendste Beispiel einer kontext-bezogenen Praktischen Theologie gewertet werden. Hier nämlich sind 'Kirche' und 'Gesellschaft' als *Kontext* zur Aufgabe und Chance des Faches in seiner Situation geworden.“ (Bloth 1983, 492; vgl. Bloth 1994, 34). *Nein*: Diese Praktische Theologie ist weniger kritisch und weniger konstruktiv, als sie zu sein behauptet, weil sie nicht genügend Abstand hält gegenüber der gesellschaftlichen Realität, die durch das Sozialismusprogramm regiert wird, und gegenüber den Kirchen, die sich zu sehr an eine bestimmte Theologie halten und in der Gefahr stehen, in die sozialistischen Ziele des Staates eingebunden zu werden (vgl. Bloth 1981, 368f).

Als einer der damals beteiligten Autoren hätte ich wohl diesen und jenen Einwand gegen Bloths Analyse vorzubringen. Aber indem ich auf meine Erfahrungen mit dem Lehren und Schreiben in jener Zeit zurückblicke, finde ich auch wichtige Punkte, die mich zugeben lassen: Mein damaliger westlicher Kollege mag Recht gehabt haben! Nichtsdestoweniger glaube ich, daß durch ihn eine Konstellation angesprochen worden ist, die sich *generalisieren* läßt. Unser Problem aus der früheren DDR ist unter den neuen Bedingungen ja nicht einfach gegenstandslos geworden. Zwei Dinge möchte ich hervorheben:

1. Es gibt immer unterschiedliche theologische Wege zum Urteil darüber, welche Bedeutung einem jeweiligen Kontext für das christliche Leben, für Zeugnis und Dienst der Kirche zukommt. Der konkrete Kontext scheint in theologischer Hinsicht grundsätzlich kontrovers bleiben zu müssen. Natürlich ist er dem theologischen Urteil nicht entzogen. Aber eindeutig ist er nur als ideologisch überhöhter oder als prophetisch entlarvter.

2. Nie darf die Frage der Macht vergessen werden. Dabei mag die Macht als offene oder verborgene, persönliche oder anonyme, institutionelle, finanzielle oder ideelle erfahren werden: Die Praktische Theologie ist mit ihren Aufstellungen zur gesellschaftlichen Lage der

Kirche wohl immer und überall in der Gefahr, gegebene Bedingungen durch Interpretation zu affirmieren, statt sie mit dem zeitgenössisch gefaßten Credo zu unterlaufen. Gerade in dieser Hinsicht gab es gleich nach der 'Wende' bei ostdeutschen Theologen zahlreiche Rückfragen an westdeutsche Meinungsführer.

## II.

Das zweite Beispiel stammt aus der Diskussion über den Lehrplan für die christliche Unterweisung außerhalb der Schule. Zuerst muß ich daran erinnern, daß in den Schulen der früheren DDR jede Art der religiösen Erziehung und Bildung verboten war. Andererseits wußten sich die Kirchen als ganze und die Gemeinden am Ort verantwortlich, alle Heranwachsenden, die dazu bereit waren, Getaufte und Ungetaufte, zu sammeln, zu unterrichten und auf dem strittigen Weg des Glaubens zu begleiten. Das geschah nicht nur im Konfirmandenunterricht, sondern zuvor schon in der Christenlehre. Diese Kindergruppen wurden durch Katechetinnen (es gab nur wenige männliche Katecheten) oder durch Pfarrerinnen und Pfarrer geleitet.

1977 erschien der „Rahmenplan für die kirchliche Arbeit mit Kindern und Jugendlichen (Konfirmanden)“. Ein Teil des Plans wurde auch ins Englische übersetzt (Curriculum Project). Dieser Plan war das Ergebnis einer zehnjährigen Kommissionsarbeit. Er betraf alle Altersgruppen vom 6. bis zum 15. Lebensjahr. Im Vorwort findet man einige Sätze, die mit „Gesamtziel“ überschrieben sind: „In der Begleitung der Gemeinde sollen Kinder und Jugendliche das Evangelium als befreiendes und damit orientierendes Angebot erfahren. Damit soll ihnen geholfen werden, die Welt zu verstehen, Lebenssituationen zu bestehen und mit der Gemeinde zu leben. *So sollen sie erfahren, wie Christen in der sozialistischen Gesellschaft verantwortlich vor Gott leben können.*“ (Hervorhebung von mir.) Wir haben uns jetzt vor allem mit dem letzten Satz zu befassen. Wo kommt er her?

Schon 1973 gab es eine ähnliche Formulierung, damals mit Bezug auf den Konfirmandenunterricht: Dem Jugendlichen „soll die Einsicht vermittelt werden, wie er als Glied der christlichen Gemeinde in der sozialistischen Gesellschaft verantwortlich vor Gott leben kann“ (Modell [...], Kurs V, 1973, 359). Vielleicht schockiert es, heute in einem christlichen Lehrplan die Wendung 'sozialistische Gesellschaft' zu lesen. Es scheint viel besser zu klingen, wenn der westdeutsche religionspädagogische Autor W. Flemmig im gleichen Jahr schreibt, das Globalziel für den Konfirmandenunterricht solle lauten: „Lernen, was es heißt, als Christ in unserer Zeit zu leben“ (Flemmig 1973, 29).

Diese Bestimmung wurde in Westdeutschland während der siebziger Jahre zu einer Art Konsensformel. Die Vertreter aller maßgeblichen theologischen Konzepte des Konfirmandenunterrichts bejahten Flemmigs Globalziel. (Flemmig 1984, 279) Keine Spannung zwischen Normativität und Kontext! Denn der Kontext 'unsere Zeit' war für die Interpretation aller Beteiligten offen. Im Gegensatz zu dieser breiten, aber gleichsam leeren Übereinstimmung war die ostdeutsche Formulierung zusammen mit den Dokumenten, in denen sie auftauchte, kontrovers. (Näheres dazu bei Schwerin 1989 und in den dort beigegebenen Dokumenten.) Einer der Gründe dafür ist, daß die Mitglieder der Lehrplankommission die Erziehungsaufgabe der Kirche gerade angesichts des ideologischen Konflikts und der fast völlig säkularisierten Umgebung der jungen Leute herausstellen wollten.

Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR war 1969 gegründet worden, um der Tatsache zu begegnen, daß die neue DDR-Verfassung von 1968 die seit 1949 verfassungsmäßig festgeschriebenen Rechte der Kirche aufgehoben hatte. Im gleichen Jahr 1969 erschien ein 'Modell-Plan' für alle Stufen gemeindepädagogischer Verantwortung. Die gemeinsame theologische Grundlage aller fraglichen Aktivitäten vom Vorschulkreis der Christenlehre bis hin zur kirchlichen Jugendarbeit sollte der Bekenntnissatz „Herr ist Gott in Jesus Christus“ sein. Er stammt aus 1 Kor 8,4-6, wo Paulus sich auf die Wirklichkeit der vielen 'Götter und Herren' bezieht, aber dabei einschärft, sie hätten keinen Anspruch darauf, entscheidende Instanz der Verantwortlichkeit von Christen für ihre Lebensführung zu sein. Die Autoren des Modell-Plans haben also— implicite— die ideologischen Attacken der marxistischen Staatsführung ins Auge gefaßt, und sie folgerten aus dem zitierten Bekenntnissatz: „Das Herr-Sein Jesu Christis hat [...] eine kritische Funktion. [...] Sie macht die Christen zu Fragenden und Befragten in dieser Welt. Dieses Herr-Sein Jesu Christi ist also auch heute deutlich zu machen.“ (Modell 1970, 2)

Das Bekenntnis des Paulus aus 1 Kor 8 blieb erklärtermaßen die Basisorientierung für alle folgenden Stufen der Weiterentwicklung des Planes bis hin zum kompletten „Rahmenplan“ von 1977. Und auf einer dieser Stufen, in einem Text von 1973, finden wir dann auch den Begriff „Kontext“: Die kirchliche Arbeit mit Kindern und Jugendlichen „geschieht in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext: sozialistische Gesellschaft; Schule, Beruf, [Jugend-] Organisation; Familie, Gemeinde, Freizeit, Massenmedien u.a.m. [...] Die spezifischen Gegebenheiten und Herausforderungen machen eine ständige seelsorgerliche Begleitung und Beratung notwendig. Sie soll auf Grund der befreienden Kraft des Evangeliums jungen Menschen helfen, in Gemeinde und Gesellschaft verantwortlich zu handeln und in den damit

verbundenen Konflikten sich selbst zu finden.“ (Schwerin 1989, Dokument K, 155f; Reiher 1992, 154f.) Wiederum sieht man, daß die westdeutsche Konsensformel nicht die Mutter der im Osten diskutierten Formulierungen war. Die Ursache für die Formeldifferenz war die Differenz zwischen den beiden Kontexten, von denen nur der eine, nämlich der östliche, die christliche Unterweisung, Erziehung, Bildung mit einer scharfen Herausforderung in Atem hielt.

Allerdings betrafen die Diskussionen über den „Rahmenplan“ von 1977, wie sie in den ostdeutschen Kirchen stattfanden, nicht in erster Linie die Formulierung des Gesamtzieles, auch nicht den im Gefolge des Gesamtzieles besonders im Konfirmandenunterricht durchschlagenden Versuch, die Jungen und Mädchen zu gesellschaftskritischen Urteilen anzuleiten. Vielmehr problematisierte man den *Rang* der gegebenen Situation, in die die Kinder und Jugendlichen verwickelt waren, im Vergleich mit dem *Rang* der normativen Inhalte aus Bibel und Katechismus. Darf die Bibel in einem bloß funktionalen Sinne eingesetzt werden? Dürfen wir die 'originale Begegnung' mit den Dokumenten der Botschaft der Heiligen Schrift aufgeben? Das kritische Gutachten aus dem Kollegium des Katechetischen Oberseminars Naumburg zum „Rahmenplan“ zeigt die Gefahren eines katechetischen Weges auf, der die persönliche und gesellschaftliche Situation der Jugendlichen zum Ausgangspunkt hat.

Es ist jetzt weder möglich noch notwendig, jene Diskussion nachzuzeichnen. Vielmehr möchte ich abschließend hervorheben, welches in meiner heutigen Sicht damals die Hauptprobleme waren.

1. Zweifellos inkludierten die Kontextgrößen 'sozialistische Gesellschaft' und 'marxistische Ideologie' einen normativen Anspruch, den die christliche Unterweisung in ihren unterschiedlichen Formen nicht anerkennen konnte. Aber man wußte: Um mit einer solchen Normativität fertigzuwerden, ist es nicht genug, die eigene normative Lehre der Anmaßung einer jeweils säkularen bzw. ideologisch-politischen Norm entgegenzusetzen. Die Katechetinnen und Katecheten mußten diejenigen Punkte herausfinden und thematisieren, an denen christliche Tradition und Botschaft inmitten gegenläufiger, ja feindseliger Bedingungen eine überraschende Selbstevidenz gewannen. Das waren sehr oft Sachverhalte des Lebensstils und der Gemeinschaftserfahrung in ortsgemeindlichen Kinder- und Jugendgruppen.

2. Darum war es ein richtiger Weg, als wesentlichen Kontext nicht nur den allgemein gesellschaftlichen, sondern auch den gemeindlichen zu veranschlagen. Erst aus der Berücksichtigung beider ergab sich der Grundsatz der 'Begleitung' – Begleitung auf dem konfliktreichen Weg zu eigener Verantwortung „vor Gott“ gerade dort, wo von Gott gar

nicht mehr die Rede sein soll. In dieser Hinsicht halte ich das im Vorwort des „Rahmenplans“ niedergelegte Leitbild für die damalige kirchliche Arbeit mit Heranwachsenden für durchaus stark.

3. Die gemeindliche Selbstunterscheidung von der umgebenden Welt theologisch infrage zu stellen mag nötig sein, und es ist oft geschehen, besonders in westlichen Publikationen zur Gemeindepädagogik. Doch diese Kritik ist keinesfalls am Platze, bevor die Theologie ihren eigenen „Text“ ernstgenommen hat. Gerade er bewegt ja christliche Gemeinden in vielen Teilen der Erde, in einer Welt der Herrschaft von verborgenen oder öffentlich installierten Göttern zu versuchen, so etwas wie ein kritischer „Kontext“ zu werden. Dieser Text aber ist nicht eine abseits und über jeder Zeit stehende Norm, sondern der neu verstandene Ruf Jesu: „Folge mir nach!“

#### Literatur

- Bloth, P. C.*: Praktische Theologie: Das Handbuch aus der DDR, ThR 45 (1981), 364-388; 49 (1984), 277-300.
- Bloth, P. C.*: Praktische Theologie, in: G. Strecker (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 1983, 389-493.
- Bloth, P. C.*: Praktische Theologie, Stuttgart 1994.
- Bräuer, S. und C. Vollnhals (Hg.)*: „In der DDR gibt es keine Zensur“. Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigung 1954-1989.
- Curriculum Project for Church Work with Children and Young People (Confirmation Candidates)*, Vervielfältigung Berlin o.J.
- Flemmig, W.*: Lernen, was es heißt, als Christ in unserer Zeit zu leben. Von den Problemen und Aufgaben des Konfirmandenunterrichts, in: ku-praxis, H. 1. Gütersloh 1973, 26-30.
- Handbuch der Praktischen Theologie*, bearb. von H. Ammer, J. Henkys, G. Holtz u.a., Berlin 1974 (Bd. 2), 1975 (Bd. 1), 1978 (Bd. 3).
- Modell eines katechetischen Perikopen- und Themenplanes*, Sonderdruck Berlin 1970 (aus: Die Christenlehre 22, 1969, H. 8-9).
- Modell eines katechetischen Themen- und Perikopenplanes. Kurs V*, in: Die Christenlehre 26 (1973), 358-369.
- Rahmenplan für die kirchliche Arbeit mit Kindern und Jugendlichen (Konfirmanden)*, hg. im Auftrag des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1977 (Sonderdruck aus: Die Christenlehre 30 (1977), H. 1-2).
- Reiher, D. (Hg.)*: Kirchlicher Unterricht in der DDR 1949-1990. Dokument eines Weges, Göttingen 1992.
- Schwerin, E.*: Evangelische Kinder- und Konfirmandenarbeit. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der Entwicklungen auf der Ebene des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR von 1970 bis 1980, Würzburg 1989.



*Abraham A. Berinyuu*

## **Normativity and Context in Practical Theology with a View to the Conditions in Africa**

In this paper I shall try to enrich this academy by describing my social context from which we do Practical theology. My task is to provide an experience of context in a different location. Your task is to provide the philosophical, psychological, theological and intellectual engagement all of you bring from academics in Practical theology in the Universities. The result I hope will be a much richer intercultural practical theological engagement.

In order to address the task of the social context for a Practical theologian, I will like to ask the following questions. (1) What is practical theology? (2) Who is a Practical theologian? Before, I attempt a definition for you, I must acknowledge that I am aware of the many excellent definitions some of you sitting here have offered. My own definition is informed by and based upon a critical reflection on your definitions and my social context.

In my view practical theology is an academic theological discipline which critically reflects on the human encounter with the divine, and the impact on such an experience on the totality of daily human lives and their communities. In this definition the human encounter is holistic. By holistic I mean that human life consists of the social, the cultural, economical, political, psychological, and the spiritual.

When the experience of the encounter between the divine is brought to bear on all these dimensions of human life, there arises issues of continuity and discontinuity between those who have this experience on their personal life styles, and those who do not.

There are also issues of continuity and discontinuity between this particular experience and the traditions or belief systems through which this experience is interpreted or expressed in a particular socio-cultural and politico-economic milieu. A practical theologian by this definition is a theologian who can critically reflect on the interplay between religious experience, the tradition or belief systems through which that experience is interpreted or expressed and the cultural, spiritual, and psycho-social context and the economic and political status of that person or group of persons.

A practical theologian inevitably does her/his critical reflection utilizing insights from the social sciences, the human sciences, the physical and medical sciences. Furthermore, a practical theologian by this definition may or may not share the tradition or belief systems, and social context of the believer. It therefore, means that a Christian practical theologian can critically reflect on the religious experience of Africans and African Traditional religion, and their social context as well as Hindus and Hinduism and their social context. This is where the unique task of the practical theologian especially the Christian practical theologian comes in. The unique task of a Christian practical theologian is best expressed by Tracy thus:

„The Christian theologian stands in service both of that community of inquiry exemplified but surely not exhausted by the contemporary academy and to that community of religious and moral discourse exemplified but not surely exhausted by his own Church tradition. If that same theologian as herein understood, is to fulfill his service of critical reflection, he must start the inquiry without an assumption either for or against the meaning, meaningfulness, and truth of the symbol or doctrine under analysis“ (Tracy 1975:239).

By the very nature of the unique task of a Christian practical theologian, she/he must by necessity also utilize insights from the social, and human sciences, physical and medical sciences to critically reflect theologically without losing or selling out his/her Christian perspectives. One must do so with such honesty and integrity that allow for clear areas of differences in areas that may exist between the belief systems and social contexts of the believers in question and those of the practical theologian.

Hence the ability of a Practical theologian to engage the social context demands a willingness and commitment to deal with multiple complex problems unique to the task of the practical theologian. Yet, as all of you know too well, the social context provides the ground to a practical theologian to be declared a saint or a heretic. Because the boundary between the two for a practical theologian is often very blurred. For, it is a tall order for a Practical theologian to critically reflect on an experience of the encounter with the divine which is expressed or interpreted through a particular belief system utilising perspectives from the social, human, and medical sciences without becoming either a sociologist, an economist, a political scientist, a phenomenologist of religion, or a cultural anthropologist. The task of the practical theologian is further compounded by the complex problems of the experiences of context in different locations. The varied contexts inevitably create varied contents of practical theologies. Such varied contexts

and contents raise some fundamental questions for all practical theologians. I shall cite one or two of them here.

It is a truism that communication affords us the possibility of sharing stories of human encounter with the divine. More importantly, without communication, the very existence and commitment to the unique task of practical theology is impossible. However, the question is how do we communicate? Whose language, signs, and symbols of culture, socio-economic context, precepts, and concepts do we use as normative? Even though most of us, if not, all of us here are Christian Practical theologians, the fact still remains that our experiences and our interpretations of these encounters are largely coloured by our socio-economic contexts and stations. As such I am tempted to agree with Karl Marx that there is hardly any decision of even Practical theologians that is totally free from the conscious or unconscious influence of our own economic interest. And I will add other cultural and philosophical entrapments.

Furthermore, our experiences and interpretations are also coloured directly or indirectly by the value systems of the larger communities we are part of beside our membership in the Christian community called the Church. Therefore, the experiences of the Context in different locations present the practical theologian with an enormous task.

This task becomes almost impossible, if we define different locations to include the cultural, social, economic, political, the racial, sex, the first world, and the two thirds world. All these complex multiple unique tasks of the practical theologian intend raise complex multiple methodological questions for the practical theologian. These methodological questions are not only conceivable, but necessary in order that the practical theologian will find a place among the theological disciplines, the human, social, physical and medical sciences. Therefore it is not sufficient for the practical theologian to merely state that he or she has adopted one method or another simply because he or she believes them to be true or convenient. The fact that in studying the issues of faith, a practical theologian starts from one perspective rather than from another is not only an individual accident but vitally necessary in order to make clear the methodological questions needed to critically reflect, explicate and articulate the nature and the value of the principles underlying his/her systems of practical theology.

I shall now share with you some examples of experiences of context in different location. As I stated at the beginning of this presentation, my objective in this paper is to enrich this academy by describing my social context from which we do Practical theology. My task is to provide an experience of context in a different location. Your task is to

provide the philosophical, psychological, theological and intellectual engagement all of you bring from academics in Practical theology in the Universities.

I shall now present the general African context and that of Ghana in particular. I must admit that most of my observations of the African context are informed by the situation and my experiences in Ghana. I will also like to acknowledge with gratitude that these experiences in Ghana that I share with you came out of a workshop jointly organised by the Development Office of the Presbyterian Church of Ghana and the Environment Department of the Christian Council of Ghana held at the Presbyterian Women's Centre, Abokobi, from 18-21 April, 1995. The theme was „The Economic realities and the Family in Ghana“. The participants included youth and youth workers, staffs from different types of NGOs, house wives, single parents, lawyers, teachers, hospital administrators, professors in sociology, Economics, and theologians.

If we are to believe the Western press on the so called economic recovery in Africa, Ghana is projected by the IMF, the World Bank, and some Western governments as a model of economic recovery, stability, and political stability. No doubt, there is relative peace in Ghana as compared to Somalia, Liberia, Nigeria to name but a few. The government has also done some good things. At least, it has made a u-turn from its authoritarian and oppressive policies as a military government. Notwithstanding some of these good changes, a critical examination of the daily lives of Ghanaians reveal a picture of an economic recovery and political stability contrary to what opinion posters of the Western presses say. I hope some of you may know or even have lived in similar experiences to this case so that you can draw from your experiences to empathetically understand our context and the enormous task of a Practical theologian in such a context.

The Ghana case I present has raised some fundamental questions about the task of a practical theologian in Ghana. We are all struggling in Ghana to deal with these problems and I am humbly presenting them for your critical reflection and responses as Practical theologians in different locations, yet who stand in solidarity with all of God's people especially those of the household of Christ. I also cite the Ghana case because it raises afresh for us in Ghana how one applies the issues of justice, liberation, and peace in the Gospel of Jesus Christ who has come „that they may have life and have it more abundantly.“ (John 10:10b).

The ethos of traditional Ghanaian religion is to acquire power for protection, mediate, or transfer power to fight against all evil powers, de-

viant behaviours, and other powers that diminish peoples' quality of life. The process of acquiring or transferring power was through rituals. However, this traditional ethos is undergoing irreversible changes through the introduction of Western education, Christianity, economic and political systems, secularity, and military skills.

Nowadays, people know that when you obtain good Western education, you get a good job, and you are paid with lots of money. You use your money to build house(s). When you are also sick, you can get the best medical services that money can buy, even if the sickness is neither curable nor even treatable. Some of those who do not have good Western education know they can do business. Doing business in some cases means one over invoices in order to give some officials some percentages of the money obtained from such practices. In this case power is acquired through corruption and not through rituals.

One can also acquire power by denouncing the traditional religion and replace it with a „Do it yourself“ religion that meets the demands of the traditional religion with Western commercial overtones which meets the needs of people living under the yoke of structural economic adjustment programme managed by a military government that magically transforms itself into a civilian government. Such a „do it yourself“ religion has the characteristic of Freudian type of religion in which such a religion serves as a powerful deflection (Freud 1961 ). One can also get power by gathering and mobilizing some soldiers and civilians who are power hungry, to overthrow a legitimate government, impose fear, and oppression in order to remain in power and become powerful.

Others also get power by being part of a government not by merit but through some connections. In this case such an official goes to a Western government asks for some inappropriate aid. Sometimes this aid may be guns to silence their own people or an aid that involves some technologies that are far expensive to buy and even far more expensive to maintain in preference to those that are affordable and less expensive to maintain. The purpose of contracting such an aid is to get a huge percentage „kickbacks“ in foreign money on the part of the officials of the receive country. One of the purposes of the officials of the giving countries seems to be their need to temporarily lower (be it temporarily) the giver country's unemployment rate for short term political gain in the polls.

A couple of years ago, the government of Ghana was so eager to become a friend of the West. So, in the name of Economic structural Adjustment, the IMF and the world bank devised an aid package for Ghana with the condition that all services previously paid for by the

government be privatized. It seems for some reason the IMF and the World Bank did not see it fit to make Justice, Liberation of the poor, and political freedom, and accountability as a necessary condition for their aid.

The sad fact is that as a result of accepting this aid package, all health services are outside the reach of most of the people especially those in the rural areas. Basic primary education is also becoming so expensive for the rural folk cannot afford to send their children to school. The net result here is a nation of mostly unhealthy people and increasing numbers in illiteracy.

I shall like to draw on Boff's three mediations as conceptual tools of communication to enable me articulate for myself the Ghanaian experience firstly. As you are all aware, in therapy begins with the ability to name one's experience. Secondly, Once I can get a language in which I can use to do critical reflection our experience then I can also share with you that experience. I am doing both here. In my view a practical theologian in my context needs the analytical tools referred to by Leonardo Boff as the three "mediations" of liberation theology. By mediations, Boff defines as "... a means with which [liberation theology] is endowed for bringing to realization what it proposes to itself as an end." (Boff & Boff 1984 :5). The three mediations are the socio-analytical, the hermeneutic, and pastoral practice.

The socio-analytical are the necessary instruments we use to look at the perceptions of our social contexts. The instruments necessary to „improve our perception of 'contradictory reality,' so as to overcome the ingenuousness, the empiricism, and the moralism that prevent us from acquiring a critical knowledge of..." our social context or what Boff calls „the socio-analytical mediation". (Boff & Boff 1984 :5).

Firstly, with the help of the socio-analytical, we can see the contradictory reality. We see reality, the empirical facts of the contrast between the rich and poor. We can see the facts of unemployment, of few rich people at the expense of more poor people, of luxury houses built at the expense of the disappearance of affordable houses, the importation of more expensive foreign foods at the expense of cheaper home grown foods.

Secondly, we move from seeing the facts of the socio-economic reality to an awareness of the interrelatedness of these facts, which inevitably invoke our critical Christian consciousness. For the practical theologian, there is a direct relationship between the diminishing quality of life of the individual, the unjust socio-economic structures imposed in society by the privileged few and the proclamation of Christ

that „the Spirit of the Lord is upon me because he has appointed me to preach good news to the poor. He has sent to proclaim release to the captives and recovering of sight too the blind, to set at liberty those who are oppressed, to proclaim the acceptable year of the Lord“. (Luke 4:18-19).

The application of such a socio-analytical on the Ghana situation reveals the following: The long term ability of Ghana to compete in both human and material resources in highly technological twenty-first and twenty-second centuries are being sacrificed for short term political gains. I must also add that the governments that urge the IMF and World bank to force third world countries to implement such structural economic adjustment policies are on the contrary doing all possible to create jobs for their people as well as build various social assistance for the less fortunate in their countries. Are we to assume that in these policies presuppose a notion of a superior human in the West and an inferior human being in the third world? The basic fact is that implementing these policies do not produce better economic recovery. If such a recovery exists, then it is beyond the recognition of most Ghanaians. Rather, the obvious results that Ghanaians can see and feel is that life in Ghana is clearly divided between „the few have and the large have not“. The implementation of the policies have also given rise to a context through which the definition of power, and means of acquiring, and mediating such power is clearly different from the ethos of traditional notion and means of acquiring power. The meaning of power simply but no means simplistic the means to threaten or intimate others, rub them off their livelihood by denying them jobs, education, good health facilities, and create economic insecurity and iniquity, yet be able to speak and convince the Western World that all is well. The only ethic at work is survival, and staying in power at all cost.

As practical theologians we can all agree that social analysis alone is not unique task of a practical theologian as well articulated by Forrester (1985), Browning (1998), and Tracy (1975:3-13, 64ff ), to name but a few. Social analysis should a practical theologian to calls „hermeneutic mediations“. The hermeneutic mediation is the special privilege task of the practical theology in which we allow the liberating love of God to confront the contradictory social reality. We ask such fundamental questions as where is God in this contradictory reality? What does the word of God say? What is a Christian response? How have Christian other previous Christian interpretation of the kingdom of God, Justice, love, sin, forgiveness, grace, Church, humanity, prevented appropriate Christian responses and in some cases have resulted in producing this contradictory reality? But we must avoid what

Boff calls „bilingualism“ (Boff & Boff 1984:10)). In other words we should avoid a theological engagement which produces a theological parallel of the contradictory reality.

In the case of Ghana, the hermeneutic mediation of Justice, liberation, and peace have not produced their desired results not so much of any bilingualism. Rather, it is because we have failed to see the relatedness between individual sin and structural systems that produce injustice, oppression and chaos. In other words individual salvation is stressed while the need just socio-economic and political systems are neglected. The individual and collective prayers of intercession are also stressed, while collective political actions should aim at addressing injustice and political oppression are neglected. Most Ghanaian Christians take seriously daily Bible reading their devotional lives. However, there is less critical dialectical engagement of the Scripture, personal lives, the oppressive sociopolitical and exploitative socio-economic systems imposed from within and without. The application of hermeneutic mediation in the Ghana social context is compounded by the fact that there constant paradigm changes. Even, among Christians, there are such fast paradigm changes between the conservative and liberal groups of the mainline Churches. There are also the Independent African Churches, and the mainline Churches. Among these two groups are the traditionalists and the progressives.

In such a fast changing context paradigms of yesterday may become meaningless today, and paradigms of yesterday may also appear irrelevant on the surface. However, a critical look seems to suggest that symbols of yesterday and today are revisited to help them deal with the new contradictory social realities.

Therefore there is an urgent need for a critical theological pastoral hermeneutic mediation has to come out from this fast changing situation on the one hand and yet taking seriously the old symbols with which they bring to the new contradictory social realities on the other. Such an approach if Ghanaian practical theologians are to influence the mediation of pastoral practice, which in my view is the goal of the practical theologian of any context. Hence it only logical that we shall thirdly and lastly look the mediation of the pastoral practice or what Browning calls strategic fundamental practical theology.

The socio-analytical and hermeneutic mediations should enable practical theologians to propose a „mediation of the pastoral practice“. The mediation of the pastoral practice by definition is the strategic pastoral agenda we shall enable God's people to experience Justice, liberation and peace. In the words of Boff it is a „search out for the viable, sensible avenues down which the liberation of the poor can travel, within

the framework of religious, political, military, ideological, and economic forces..." (Boff 1984:5) At the beginning of this presentation I mention that the Ghana context has offered a challenge to practical theologians in Ghana on how we deal with the issues of Justice, liberation and peace. In my opinion the Ghana context demands one must pursue the issues of Justice, liberation, and peace simultaneously. However, there are some paradoxes in Ghana which makes pursuing Justice and liberation almost improbably for peace to exist. I shall now point out these paradoxes in the following paragraphs. *It is obvious that there is enough frustration, disappointment, feeling of anger and rage because of in justice, oppression, and chaos among the masses of people to mobilize for pastoral action. The easiest thing to appeal to their feelings and mobilize them into action to address the injustice, oppression and chaos. However, Such approach will inevitably lead to catastrophic massive chaos and violence beyond the management of anyone. One cannot also guarantee that such a pastoral mediation will get nationwide cooperation between the city dwellers and the rural dwellers. That is why I suggested that the means of achieving justice and liberation almost makes the existence of peace impossible on the one hand. On the other hand the present state of affairs is only an alibi for injustice and oppression.*

*Another insurmountable problem in the Ghana context is how to locate the centre of the concentric relationships. For example, there is the circle of poor. Among other circles of the poor are ethnic, religious, political kinship, and sex. Therefore it is difficult, if not impossible to determine whether one can succeed to mobilise people on the basis of injustice, oppression, and peace rather than their ethnicity, religion, or kinship. The recent problems in Somalia, Nigeria, Rwanda, Angola, the Middle east, and Northern Ireland point to the complexities of such a pastoral mediation.*

It is no exaggeration to suggest that the complexities of the consequences have led to some of the pastoral mediations earlier pointed, by some the mainline Churches in Ghana. In that respect their efforts are better appreciated than other situations where are seemingly pastoral paralysis. The lesson we draw from all these as Christian pastoral theologians is that our discipline is by its very nature not only interdisciplinary, but also holistic. It is also contextual as well as intercultural. Therefore, we need each other, yet each one of us must exercise integrity in maintaining the standards of the discipline while at the same exercising responsibility to be creative. For me, it is such a challenge of practical theology that inspires all my efforts in the discipline, and my hope to grope with all the complexities.

References

Boff, Leonardo & Clodovis Salvation and Liberation (Maryknoll: Orbis Book 1984)

Freud, Sigmund Civilization and its Discontent ( New York: W. W. Norton 1961)

Niebuhr, Reinhold, The Nature and Destiny of Man (New York: Charles Scribner's Son 1964)

Berinyuu, Abraham „Hunger and Poverty and the Church's Response as model of redemption" in The Mons: A review of Christian Thought and Worlds Affairs. vol. 21 no. 11, October, 1988

*Joon Kwan Un*

## **Doing Theology in the Context of Korea**

Aart van Beek succinctly lists what he calls „seven Asian critical principles“ as follows: 1. Challenge of development and modernization, 2. the legacy of colonialism, 3. cultural and religious pluralism, 4. struggle for authentic identity, 5. the presence of the world's major religions, 6. the search for a type of sozial order in the face of poverty and 7. the challenge of being a minority. Yeow Choo Lak, another Asian theologian, „interprets these principles as a single, multi-situational, hermeneutical, missiological and educational principle and calls Asian theologians to put this principle into practice.“ Undoubtedly, the seven Asian principles point to a common tragedy and destiny shared by all the Asian nations except Japan as they have struggled for survival in the midst of the terrifying de-construction and the uncertain re-construction process of their national destinies.

In essence, Korea is not exempt from the Asian principles but its unique geo-political environment has long shaped its destiny. The two major threats which constituted the geopolitical environment of Korea have come from China and Japan and have placed Korea's existence and survival constantly at risk for more than 2000 years. There is a saying that in dealing with China Koreans tended to be more 'continental and in dealing with Japan they tended to behave more like 'islanders' in their bifurcated character building.

The political infra-structure of Korean society has long been based on three main ideologies stemming from three major factions in Korean society. The first stems from the 'Soo Gu Pa', a radically conservative group whose political ideology has been shaped by 'Sung Lee Hak', Confucian philosophy and practice. Historically, for example, 'Soo Gu Pa' placed the Roman Catholic mission under severe persecution and jeopardy 200 years ago. The second group is called Kae Hyuk Pa', meaning reform group. Their ideology is derived from 'Sil Hak', or pragmatism. Historically, Kae Hyuk Pa accepted Protestant Christianity and boldly assimilated Christian teaching as their political ideology for the reformation of Korean society 100 years ago. The third is called 'Hyuk Myung Pa', a radically revolutionary group shaped by 'Dong Hak' philosophy. Dong Hak became a point of reference for 'Minjung Theology' a later theological development in the Korean context.

According to Koo Jong-Suh, a Korean soziologist, a lack of cohesiveness among these three ideologies pushed Korean society into internal conflicts, antagonism and hostility. The divisiveness became an unfortunate reality and experience not only for Korean society but also for the Korean churches as well. This is the initial background to which theology must speak.

### **I The Experience and context of Korea and Theological Contextualization**

The last 100 years of Korean history has compacted the total 4000 years of Korea's existence in terms of qualitative transformation and its impact upon the Korean political scene. This 100 year period, synonymous with the history of Protestant Christianity in Korea, has demythologized the long standing cosmological and mythical world views created by Buddhism and Confucianism. It has also 'secularized' the absolute political power of an autocratic king and state. Positively, it 'historicized' the destiny of Korea by awakening the nation and pointing it to a new future.

To understand the last 100 years is to know the quality of change and the depth of experience Koreans encountered. Rhim Hee-sup, another Korean sociologist defines five stages, distinct yet sequential within the last 10 decades.

The first stage (1850-1910) saw national independence and even racial survival threatened by an intensified power struggle on the Korean peninsula between China, Japan and Russia. The long standing homogeneity of cultural and political identity was at stake. For the first time, a critical awareness of national crisis prevailed in the minds of the Korean people but it was too late to build a foundation from which to counter-challenge international pressure. This stage marked the beginning of Korean suffering and awakening.

Soo Gu Pa, the conservative group, tried to save the nation by strengthening the king's rule. Kae Hyuk Pa, the reform group, attempted to redeem the nation by accepting Western technology and political systems. Hyuk Myung Pa, the revolutionary group, sought salvation of the nation through physical force. But none of these attempts succeeded. Ultimately, Japan, victorious in both the 'China-Japan War' and the 'Russia-Japan War' brutally invaded Korea and unilaterally announced its merger with Japan in 1910. It seemed to be the end of the line for Korea.

During this time of crisis, the international community completely ignored Korea's strong cry for help and this, in turn, served to legitimize Japan's aggression. The arrival of two American missionaries in 1885 opened the first encounter between Christianity (or, for that matter, Western civilization) and Korea. At the time, no one realized this encounter was to ignite a rapid cultural transformation that became historical reality in a torn apart land like Korea.

The second stage (1910-1945) was characterized by an intense awakening zeal and spirit for national independence. It can be called the period of resistance. Japan's ultimate goal was to build a great Asian Kingdom by invading Korea, Manchuria, China and all the rest of Asia. The modest land reform, monetary reform and industrialization that Japan initiated in Korea were strategic steps to further exploit and oppress the nation. This form of colonization came to be called 'starvation export'.

As the exploitation heightened, the Korean people became encompassed by a strong anti-Japanese spirit which immediately gave birth to a strong anti-colonial nationalism. The uprising of March 1, 1919, was an outburst of the nation's anger and hatred against Japan. The Christian faith of this period has often been identified with anti-colonial nationalism. Korea is still characterized by prevailing anti-Japanese sentiments and Christians are not exempt from this.

Significantly, Korean Christianity has found its theological context in this tragic existence. Theological contextualization branched out into three paths in this period providing sources for three distinct theologies. The first path saw Christianity as providing an ideological basis for resistance against such evil powers as Japan through non-violence. This ultimately formed the basis for Minjung Theology. The second path of theological contextualization understood Christianity as providing spiritual comfort to the politically disillusioned through revivalistic gatherings and emotional stimulation. Interestingly, this is the source of main-stream Korean spirituality today and has revealed itself in the 'Church Growth' movement.

The third path of theological contextualization, which I value highly, was a serious attempt to cultivate a strong ability to discern the meaning of history and God's providence through Sunday Schools, Christian schools, adult Bible studies and even house churches. This was the path taken by church leaders and theologians from mainly Methodist and Presbyterian churches in Korea. It may be called 'historical conscientization', differing somewhat from Paulo Freire's political and cultural praxis. These three paths constituted the nexus of contemporary Korean theological streams.

The third stage (1945-1960) is marked by the paradoxical experience of both heaven and hell. Independence from Japan brought the promise of great hope for the future but this quickly gave way to disillusionment because of the failure to develop democracy. A great opportunity to build democracy in Korea for the first time in its 4000 year history failed. This failure was a precursor for the forthcoming political chaos and struggle. Before any other issues could be settled, political or otherwise, an international conspiracy pressured Korea increasingly into two hostile camps. Finally, north Korea's invasion of the south, assisted by The Soviet and Red China, devastated the nation and the land. The Christian Church was challenged to address this experience of nothingness but instead of developing an affirmative theology the church developed a stance that was essentially pessimistic, other worldly and militant toward history, society and mankind. Only fundamentalism gained strong support from the people. The failures in both the political and ecclesiastical realms, invited the student revolution of 1960 which brought down both the regime of Syngman Rhee and the church's influence in society. The Constantinian era faded away even before it blossomed.

The fourth stage, according to my own interpretation, runs rather long; from 1960 to 1990. Military rule and rapid economic growth were the dominating ideologies of this stage. A political vacuum, created by ineffective leadership following the student revolution, immediately became the target of a military junta in 1962. The military leaders quickly abandoned democratic possibilities in favor of dictatorial rule and adopted a new ideological instrument, namely economic growth. This eventuated rapid industrialization and urbanization. Economic growth promised utopia for the Korean people who had suffered poverty for so long. Ironically this economic growth syndrome became synonymous with the church growth syndrome which evolved in this period.

The formation of Korean theologies in this context of dictatorial rule and economic growth have again followed three distinct streams. The first stream, advocated by the radically conservative camp and focusing heavily on 'revival', 'conversion', 'blessing' and 'church growth' has been labeled 'evangelization'. This theology always tends to be non-historical if not antihistorical. The majority of Christians in Korea have been greatly influenced by this theology so that they are inclined to be non-contextual in their faith.

The second stream of Korean theology emerging from this period can be called 'indigenization'. It seeks a point of contact between the Christian Gospel and such cultural legacies as the Dan Gun Myth (the

founding of the nation) and Poong Ryu. Indigenization theology evoked strong academic interest as well as controversy during the late 60's and 70's, the active period of urbanization and industrialization under Western influence. Unfortunately, this theology has been confined to classroom debate by a few scholars in spite of its serious mindedness.

A third stream, a theology of contextualization', was influenced by the Roman Catholic Church's Vatican Council II in 1963, 'Missio Dei' theology proclaimed at Uppsala in 1968. Liberation Theology from Latin America and the Theology of Hope of Jurgen Moltmann of Germany. Contextualization theology is represented mainly by the so called liberal and progressive theologians who were trained either in the United States or Germany. The most outspoken form of contextualization theology is known as 'Minjung theology'. It stands radically against the dictatorial rule of the military government and appeals strongly for democratization. Minjung theology has received strong support from radical students and young people although it is not a majority.

## **II The Rise of New Era since 1990 – New Context for New Paradigm**

In 1990, the tide of Korea's historical movement turned around both symbolically and realistically. An entirely new era of Korean history in general began to emerge in the form of an irresistible stream of democratization, especially highlighted by the election of a civilian president in 1993. The political proclamation of a so called 'New Korea', not only terminated 20 years of military rule, but also promised new political agendas such as political freedom, human rights and social welfare. A new breath, new hope and new social climate swept the nation.

In addition dramas being played out on the international stage escalated the movement of Korea from its long period of introversion and self sustained consciousness to a stance which is more open and sensitive to the radical changes of world history. 'Perestroika' in the Soviet Union not only contributed significantly to the coming of post-ideological world order but also helped Korea significantly in minimizing the hostile tensions between south and north, in principle if not yet in reality. Korea, like other nations is now sharply challenged by the speedy process of globalization which demands drastic change of Korean society in the areas of language, education and production, to name only a few.

At this point of change, Koreans experience two major problems. The first has to do with the shift of international order from South Korea-United States-Japan versus North Korea-Soviet Union-Red China during the cold war to United States-Japan-Russia-China-Korea in the post cold war era. This means that, in a geo-political sense, Korea is surrounded by the four major international super powers. Once again, Korea has to fight for its destiny and even survival in this new competitive situation. Another problem is related to ever increasing pollution and crime rates in this particular area of the world where literally a billion and a half people reside (China alone has a population of 1.2 billion) and high speed industrialization and urbanization are occurring. For that matter, Korea's problems are increasingly the human and global problems of survival as a whole. This current global and communal context is the new challenge to the Christian Church in Korea.

As the historical process has evolved in Korea during the past ten years, especially in the political arena. Korean Christianity has had to face a shocking reality. The myth of 'church growth' slowly crumbled, the ideological basis of 'minjung theology' disappeared and 'indigenization theology' appeared increasingly invalid. Existing forms of Korean theologies are rapidly losing their basis for further articulation. The shock has not yet proved fatal but the growth of the GNP seems to have lured many Christians away from the church. The improvement of human rights has also taken many people away from the church where they once found political refuge and a community of solidarity. The Korean Church is no longer a Mecca for church growth pilgrims.

It seems to me that these forces of social change challenge the Korean Church to shift its theological paradigms away from emphases on church growth, the minjung or indigenization to something radically new. In spite of its substantial contributions to the formation of Korean spirituality, the evangelical-conservative theology which currently prevails seems to be losing its battle field because its strict 'textualism' leaves it ill equipped to challenge the radical social change which is occurring.

In spite of indigenization theology's creative effort to develop a point of contact between the Christian Gospel and traditional religions and cultures (Confucian, Buddhistic and Shammanistic legacies), its weakness lies in its method of accepting culture 'apriori' as a pre-determining norm for the Christian Gospel. According to Professor Kwang Sik Kim, a leading theologian, indigenization theology minimizes Christology, substitutes cultural activity for the Holy Spirit and confuses the relationship between mission and indigenization. It is

generally agreed that indigenization theology is also incapable of dealing with the socio-political realities of contemporary Korea.

Minjung theology, a dynamic and creative form of Korean theology, deserves a high appraisal. It provided a strong ideological basis for the human rights struggle, the labor movement student power and the fight for democratization that took place against the oppressive regimes of the 70's and 80's. But the weakness of Minjung theology lies in its mistake in identifying Jesus as purely a revolutionary figure whose ministry was nothing but a revolutionary program. It understands the minjung rather than God's rule as the subject of the messianic coming kingdom. In contrast to the 'textualism' of evangelical-conservative theology, minjung theology falls into 'contextualism' by absolutizing the context. Minjung theology seems to have lost the concept of transcendental ontology and even Christian eschatology altogether.

A final question needs to be raised here. Is it possible to develop a new theological paradigm relevant to this new context of Korea? One thing seems to be clear to me. Any new paradigm cannot properly result from a synthesis of or dialectic among the three existing evangelical, indigenization and minjung theologies.

A hermeneutical clue and suggestion made by Peter C. Hodgson of Vanderbilt seems to throw some light on finding a new theological paradigm. Hodgson refers to 'Basileia Tou Theou', God's reign. The experience and discernment of the presence of God's reign in history is called a 'pre-text', or root experience. 'Text', that is the Bible, is the expression of the pre-text. Con-text is the existential and immediate experience.

While we engage in our debate, we seem to employ only two dimensions, 'text and context' in a rather dichotomous way so that we often have overlooked 'pre-text', the root experience in our theologizing. If we focus on the experience and discernment of Basileia Tou Theou, the pre-text process, the text becomes the living witness. The ecclesiastical community, the church, becomes the community of those who discerned and experienced the presence of God's reign (pre-text) in history (con-text) through the witness of the Bible (text). Hodgson suggests that the discernment and the experience of God's reign in history can be termed 'emancipatory', 'reconciliatory', 'ecological', and 'dialogical'.

In conclusion, a new theological paradigm in the Korean context must relate to the discernment of God's reign in Jesus Christ, the witness of the divine gestalt, the ecclesiastical community, and the foretaste and

witness of God's reign in history as the historical-eschatological community.

### A Selected Bibliography

#### I. Korean

1. Koo, Jong-Suh, *Storming World, Challenging Korea*, Nanam Publishing House, 1994
2. Kim, Kwang-sik, *Systematic Theology III*, The Christian Literature Society, Seoul, Korea, 1994
3. Rhim, Hee-sup, *The Social Change and Value in the Korean Context*, Nanam Publishing House, 1994
4. Rhyu, Dong-sik, *Major Streams of Korean Theologies*, Jun Mang Sa, 1982
5. Rhyu, Dong-sik, ed., *Religions of Korean and Korean Theologies*, (A Collection of Essays), The Research Center for Korean Theology, 1993
6. Korea National Council of Churches, ed. *Minjung and Korean Theology*, KNCC, 1982 (A Collection of Essays)
7. Un, Joon Kwan, „Theological Education in the context of globalization“, *Christian Thought*, March, 1994
8. Kim, Kwang-sik, „Religious Pluralism and Indigenization“, *Contemporary Society and Theology*, The United Graduate School, Yonsei University, June, 1994

#### II. English

1. Joseph C. Hoügh, Jr & John B. Cobb, *Christian Identity and Theological Education*, Scholars Press, Chico, California, 1985
2. Bruce C. E. Fleming, *Contextualization of Theology*, William Carey Library 1980
3. Max L. Stackhouse, *Apologia*, Wm B. Eerdmans Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1988
4. The Theological Education Fund, *Ministry in Context*, TEF, Kent, England, 1972
5. Peter C. Hodgson, *Winds of the Spirit*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 1994
6. John A. Apeh, „Doing Indigenous Theology“,
7. Hong-jung Lee, „The Minjung Behind the Folktale“,
8. Aart van Beek, „Toward a Contextual Model for Graduate Pastoral Studies in Asia“, *Asia Journal of Theology*, April, 1994, edited by NEAATS & ATESEA

Paul Ballard

## From faith to faith: faith and context in Practical Theology

The question of faith and context is at the heart of Practical Theology. By its very name, Practical Theology asks how Christian believing is related to our concrete existence in the world. The role, it is the believer, or at least the enquirer, who asks these questions: How does what I am told about God in Christ merge in my day to day living? How can the Gospel be heard in today's world of oppression and violence? How do I „live responsibly as a Christian“ in my particular life situation? But once asked, it takes it all. It quickly becomes apparent that these are complex issues that are part of a continuing dialect. They then become theological. It is these issues that we have to struggle with as theologians. In these words, then, it is to respond to the questions posed by faith in service of faith, for this is at the heart of whether faith is possible at all.

C.

### Comparative and Fundamental Perspectives

As in the case of the other articles, I will run through the debate and, in response, to my own, to see whether as to how we may further explore the issues.

We have been given a glimpse of three specific contexts: West Ghana, Korea and Germany. This in itself is important for I believe that it is through listening to others' stories that the Gospel comes alive. In any case we can only speak out of our own experience; though, by speaking, we expose ourselves to the other and become part of the hermeneutic process of interpretation and understanding. I, too, have my historical reality: an Englishman, with at least modest for my generation in terms of education and social experience, living and working in Wales for over twenty-five years, a stranger in a different, but related, culture. So, as we say, „I don't only speak *ya* I find.“

#### 1. Contextual Panic

I want to start from a remark by Joon Kwang Oh, as he responds to the changing situation in Korea which he detects as bringing in a new, more defensive era for the Churches. It seems to me, however, that all these forces of social change challenge the churches and call for new theology to shift their theological position. „It is absolutely necessary new.“ This may, indeed, be right. We do have to ask how



*Paul Ballard*

## **From faith to faith: norm and context in Practical Theology**

The question of norms and context is at the heart of Practical Theology. By its very nature, Practical Theology asks how Christian believing is related to our concrete existence in the world. But note, it is the believer, or at least the enquirer, who asks these questions: How does what I am told about God in Christ impinge on my day to day living? How can the Gospel be heard in today's world of oppression and violence? How do I „live responsibly as a Christian“ in my particular life situation? But once asked, if asked at all, it quickly becomes apparent that these are complex issues that are part of a continuing debate. They then become theological. It is these issues that we have to struggle with as theologians, as those whose task it is to respond to the questions posed by faith in the service of faith; for this is at the heart of whether faith is plausible at all.

All that can be done here, however, is to pick out a few themes that run through the debate and, in response, to lay down a few pointers as to how we may further explore the issues.

We have been given a glimpse of three specific contexts: from Ghana, Korea and Germany. This in itself is important for I believe that it is through listening to others' stories that the Gospel comes alive. In any case we can only speak out of our own experience; though, by speaking, we expose ourselves to the other and become part of the hermeneutic process of interpretation and understanding. I, too, have my historical reality: an Englishman, with all that means for my generation in terms of education and social existence, living and working in Wales for over twenty-five years, a stranger in a different, but related, culture. So, as we say, „I can only speak as I find.“

### **I. Contextual Panic**

I want to start from a remark by Joon Kwan Un, as he responds to the changing situation in Korea which he detects as bringing in a new, more defensive era for the Churches. „It seems to me,“ he says, „that all these forces of social change challenge the Korean church and Korean theology to shift their theological paradigm ... to something radically new.“ This may, indeed, be right. We do have to examine how

our theological models relate to contextual reality. But ought there not also to be a warning here? Does the context dictate the theological modelling? Is it proper for the contextual tail to wag the theological dog?

Perhaps, in a world that appears to be radically uncertain and undergoing so much rapid change, where many ideological, political, economic and technological landmarks have been overturned, it is inevitable that we should scout around for new theological shibboleths by which to measure the new situation. Look at what is happening in central Europe after the collapse of the Iron Curtain; or in Britain and the USA as the hard-right, economically and morally, seems to carry all before it; or the undermining of Liberation and political theology with the eclipse of Marxist socialism.

But surely faith, and theology, are called to offer a word of hope within the surge of events. Christian believing must not be so locked into a particular cultural pattern or historical movement that the one drags the other down. The Gospel stands on its own foundations as a criterion of judgement within history. The legitimate task to explore forms of faith in the reality of the historical context is always a risky enterprise. Reinhold Niebuhr, long ago, pointed to the necessary dialectic between faith and human action.

## II. Concreteness and Conflict

Yet there is a paradox here; for it appears that it is only in radical particularity that the Gospel becomes a driving force. Jürgen Henkys draws this out in his comparison between the way the aim of a youth training programme was presented in the then DDR and West Germany. The East German document specified the aim as „to enable young people to live responsibly as Christians in a socialist society“; whereas the western parallel only talked about „in our time“.

The former, in its greater particularity, immediately raised practical issues about how Christian faith and practice is possible in a society dominated by Marxist-Leninism at personal, community and citizenship levels. The use of I.Cor.8.4-6 (food offered to idols) in this context is fascinating and instructive. But there is also inevitable conflict among those who have to discover faith's path of obedience. There is no immediate and clear Christian response. There is only the need to live in and through the situation with as much integrity as possible. We live, Bonhoeffer insists, in the concrete present in and with „the incarnate, crucified and risen Lord.“ By contrast, the phrase „in our time“ is

anodyne, not forcing any decision because there is no attempt to define the nature of the times. Try inserting such a phrase as „a capitalist society“ or „Muslim society“.

Faith can only exist in and through the particularity of our historical reality. There is no other way for creatures of time and space to have faith or for being faithful. The Gospel is tied to history. It is mediated historically, proclaimed historically, lived out in a particular place. Grace is offered here and now. The particularity of faith has to be taken with utmost seriousness; only thus can we be met in our own uniqueness. This is the strength and weakness of the Gospel, that it is exposed to the vagaries of history.

### III. The Hermeneutic of Midrash

What I hope is emerging is a theological method that is consonant both with the human reality and the Gospel to which it bears witness. The central Christian affirmation is a doctrine of radical incarnation. The first two points come together here: the beyond is always and only found in the midst. (Bonhoeffer) There is a point of reference outside the limitations of our existence but it is always understood and lived with from inside and as part of history.

Perhaps one way to relate to this in our present enquiry is to pick up another point made by Henkys. He suggests that alongside the social context and the Bible and tradition there is a third party to the discussion: the Church. I agree that this is an important dimension, often forgotten; but I, however, want to take this somewhat more radically than I think was intended.

The impression is sometimes given, often in the context of describing the „critical correlation“ model of Practical Theology that there are two almost distinct partners in the dialogue: the context and „the Tradition“ (including the Bible). To use hermeneutic language drawn from Gadamer, there are „two horizons“ that have to be fused— the text and the context. But Ricoeur lays stress on a further dimension. The text is indeed "fixed": in this case the Bible as the witness to the interpretive moment concerning Jesus. But the text itself also has a history. We stand „in front“ of the text. How the text has come down to us and the mode of its reception is as much part of the context as the rest of our historical situation. In other words 'church' stands for the story of Christian believing, faithful and unfaithful, that is the cradle for the Word of God. There is, therefore, no given, in the sense of an objective theological reality whether it be „what the Bible says“ or „the

teaching of the Church", with which we enter into dialogue. There is only a stream of interpretation that has many channels down the centuries and across the world.

Yet there is, within that stream, a primary witness—the Scriptures that enfold the faith act of those who claimed to have found the Messiah, the definitive disclosure and act of God: Jesus the Christ. The process of interpretation is forever dialectical for the Bible (and tradition) are given to each generation out of the faith of the previous generation and yet holds within itself that transcendent point of reference that asks the transmission of faith to be a rediscovery and reappropriation and not merely a passing of a baton or the preservation of a heritage.

This is in line with the Judeo-Christian notion of Scripture. The Bible itself arose from the interpretive history of the events of faith: Exodus, settlement, prophetic indictment, Exile, restoration; expressed in Torah, poetry, wisdom and history. Each generation recalled and reformulated the tradition. This is the Rabbinic tradition of Midrash which continues as the Scriptures live at the heart of Judaism. The same, modified by the place given to the Rabbi Jesus, is true in the Church where the Scriptures find their proper place at the heart of liturgy—the continuous retelling and interpreting of the story, in sermon, commentary, art and lived out in witness and service.

This interpretive history also relates to the eschatological tradition. There is a sense of pilgrimage, of a journey not yet completed. Each moment is, therefore, not self contained but a stage on the journey, partial and temporal, though really part of the story. The eschatological dimension of expectancy and hope suggests that the scattered and broken realities of faith can be brought together in ways as yet hidden, into a fulness not yet anticipated. As the English Puritan, John Robinson, said in bidding farewell to the Pilgrim Fathers: „There is still yet more light and truth to break forth from God's word.“

#### **IV. Limitations**

I want, here, to introduce a fourth point. Practical Theologians naturally wish to be wanted, to earn their keep by providing the Church with useful insights and methodologies. Indeed, it is our task to help the community of faith to live out its obedience more relevantly and effectively. We, therefore, find ourselves engaged in leading conferences, sitting on working parties, writing books or producing study guides. And yet it is frustrating when it seems to make very little dif-

ference. The Church goes rolling on blindly, challenges are ignored, opportunities missed. But is there not, perhaps, a little bit of the hubris of the expert, the assurance of the technologist? It is one of the sins of our age to put trust in methodology. If only we can get the system right then all will be resolved. Perhaps the theologians are slightly tainted by this.

We must not forget that the Gospel is lived by faith. There, however, is that simple yet necessary act of commitment between what we can see in hope and vision and the situation as it is. Kants' axiom remains: there is no necessary connection between an indicative and an imperative, or an imperative and action. Of course, what 'is' affects what can happen and, also, what ought to happen. But there is always, between an 'is' and an 'ought', an act of will. It does not have to happen; and it certainly does not have to happen the way I expect it to happen. Perhaps we should not look for too much 'success'. Rather the task of theology is other. It is to work, in a critical, reflective and challenging way at the hermeneutic tradition.

So the debate about method and methodological theory must be kept in proportion. Of course it is necessary to take up the issues of epistemology and methodology because it is necessary to understand what is at stake and to sort the inadequate from the adequate. But any such discussion inevitably deals with abstractions and approximations. It also clarifies issues and possibilities. What it cannot do is to provide a gateway into the Kingdom, a step that has to be taken in faith.

## V. Living Theologically

What then is the task of theology? Edward Farley has argued for the recovery of 'habitus' as a theological task. The same emphasis is being placed in much contemporary ethical discussion (McIntyne, Byrne). That is, theology's aim is to open the mind and heart so that the Gospel reality begins to become part of one's core of being. Theology, as an intellectual enquiry, whether specifically within an ecclesial context or, academically in the market place of ideas, is at the service of the formation of the Christian community and faithful individuals. The Christian character only grows out of a long and continuous process of living with and working at the truth of the Gospel at every level of our existence. To echo the aim of the German youth programme: 'to be able to live responsibly as Christians' in the time and place in which God has set us. This is more than knowledge or method, but of insight and integrity. If I am asked what I think my task

as a theological teacher is, over and above the important business of providing theological knowledge, tools and skills, it is to quicken the imagination, to open up connections and to envision the possibilities of faith. It is always a joy, therefore, when students, sometimes at the end of the second year or in their postgraduate work, suddenly come alive. Doing theology becomes more than a technical process or the acquisition of knowledge. Rather it is about insights, about living in the world „*coram deo*“. Only then are they theologians.

Perhaps this is classically a peculiarly British, or even English, tradition. I want, tentatively, to suggest that, alongside the other models, each with their own understanding of the relation between context and norm, found in Practical Theology (theory-practice, liberationist, critical correlation) there can be a fourth model.

This has two parts which may or may not be found together. The British civil service has traditionally, in modern times, been based on a classical education (Latin, Greek, philosophy). The idea is that a mind highly trained in critical reflection can be turned to any problem from solving the Times crossword to running the affairs of state. English theology has the same tradition. It consists in studying the Christian classics in order to inform the Christian mind. Theology as an academic discipline is but one way to live in and explore the tradition, including testing its truth claims. The growing secularity of the university may have tended to put a wedge between the supposedly confessional and the academic, but most departments of Theology are self-staffed by those for whom the subject is as much a vocation as a purely academic interest.

The other dimension is expressed in a model for ministerial training, especially in the Church of England. The ideal is the apprenticeship, the indentured student, living and working with the master, learning a craft and a wisdom, on the job and under supervision, being socialised into a way of life. Even the seminary has been seen as a small household of those who live, work and worship together under the guidance of experienced practitioners.

With typical British (English?) pragmatic amateurism, distinctions are blurred. There is no real line between the academic and spirituality. There is little anxiety about principles and methodologies. Rather there is an interweaving of different levels of reflection. Perhaps this is the distinctive flavour of much British Practical Theology: less formal, more anecdotal, closer to writing on spirituality than in some other traditions.

## Coda

Underlying these remarks, as has already been indicated, is the principle that theology should imitate faith. The reference in the title is to Rom. 1.17: „the righteousness of God is from faith to faith.“ This, first of all, suggests that faith depends on the faithfulness of God. This is found in the historical reality of Jesus (Rom.3) and in the interpretive activity of the Holy Spirit (Rom.8): so that God is his own witness yet in and through the contingencies of history. But, secondly, we live out of faith as we move into faith. Theology, as an intellectual and structured activity, is but a servant of that task. What is sought is faithfulness. That, however, is predated on the prior faithfulness of God who lives with us and for us in the history that is Jesus Christ mediated in the Spirit.

### Bibliographical notes

- Paul Ballard: *The Foundations of Pastoral Studies and Practical Theology* (University College, Cardiff, 1986)
- D. Bonhoeffer: *Ethics* (E.T. SCM, London 1955) pp.  
*Letters and Papers from Prison* (E.T.SCM, London, 1967)
- Peter Byrne: *The Philosophical & Theological Foundation of Ethics* (St. Martins, New York, 1992)
- Alastair Campbell: *Rediscovering Pastoral Care* (Darton, Longman & Todd, London, 1981)  
*The Gospel of Anger* (SPCK, London, 1986)
- David Deeks: *Pastoral Theology - an Enquiry* (Epworth, London, 1987)
- Avery Dulles: *The Craft of Theology* (Gill & McMillan, Dublin, 1992)
- E. Farley: *Theologia* (Fortress, Philadelphia, 1983)
- Alastair McIntyre: *After Virtue* (Duckworth, London, 1985)
- P. Ricoeur: *Essays on Biblical Interpretation* (E.T. SPCK, London, 1981)
- Michael Wilson: *Coat of Many Colours* (Epworth, London, 1988)



*Marcel Viau*

## **What does „practical“ mean?**

It seems nearly impossible to speak about the word „practical“ as it appears in the expression „practical theology“, apart from a discussion of the epistemological problems intrinsic to any discourse and its object. Practical theology claims to construct its discourse from practice. This project involves two inter-related concepts: discourse and its object. One can briefly define the word „discourse“ as a body of utterances, and the „object“ as that to which that body of utterances is linked. The word „object“ here entails two different meanings. On the one hand, it means the idea of distance between an utterance and that which is denoted by that utterance (if one can speak of something being denoted). On the other hand, it refers to the goal of utterances when they are employed by a speaker or a group of speakers. Here, one catches a glimpse of the nature of the problems encountered when trying to construct a theology on practice.

At the root of these problems stands a peculiar challenge which can be summed up in the following manner:

- 1) The primary use of practical theology is to build up discourse on Christian faith practices.
- 2) To build up that discourse, it is necessary to have an adequate theory.
- 3) Nowadays, it is generally agreed that practice and theory are by nature dichotomic, a conclusion which would seem to doom the whole project to failure .
- 4) A way out of this dilemma is to claim that practice is an entity which can only be understood in conjunction with theory.
- 5) But this solution forces one to carry out basic research into the criteria for a theological theory which would claim to embody practice.

One can describe this basic research as the critical study of the conditions which allow the production of multiple discourses in practical theology. Its goal is to provide practical theology with those elementary instruments and rules requisite to a true discipline. It is for this reason that basic research does not focus on Christian faith practice itself, but *rather on the way practical theology operates when it tries to understand and account for these practices; in other words, when it attempts to produce a discourse.*

To accomplish this task, research aims to understand one particular aspect of practical theological discourse, that is its *linguistic apparatus*. Is this apparatus consistent and coherent? Is it capable of producing rigorous and relevant discourses? What philosophical and scientific trends does it involve?

A discussion of the problematic relationship between theological discourse and its object hangs upon epistemology, understood as the study of the nature, scope, and mechanism of general knowledge. This discussion touches upon three issues. 1) The first issue deals with the *material* out of which theological discourse and its object are constructed. The concept of *experience* provides the basis for this discussion. 2) A second issue involves the *fit* between a discourse and its object. At this point, the discussion revolves around the concept of *language*. 3) The third issue is the *adjustment* of the theological discourse to its object. Here, the concept of *belief* is central.

### 1 The issue of experience

It is useful to adopt a special definition for the word experience when one discusses the material from which the theological discourse and its object are made. One can consider experience, not exclusively as subjective, but as a plural and partially undetermined entity. Consequently, experience is a series of natural events in which one finds human beings, their thoughts, and their language. This notion of experience is a common sense one, wherein knowings and feelings are link. „Concept“ within this notion of experience operates less dogmatically and hence more modestly. Concept and percept can only be understood when considered together, in other words from the moment in which they are in accord with reality. Concept within this notion of experience operates less dogmatically and hence more modestly. Concept and percept can only be understood when considered together, in other words from the moment in which they are in accord with reality. Concept is a „thought at work“ and it can be justified only by the practical results of its work.

Hence, experience is necessary to gain knowledge. When the continuity of experience is broken by an event, the reflective process gets under way and is ready to work its effect. This process is called *inquiry*. Inquiry is a logical operation which uses ideas solely as suggestions for the empirical method, or as a tool which one uses to repair the broken experience. In this way, the experience of a human being forms a whole, and includes scientific, religious and common

sense knowledge. That being the case, it is only by means of experience that human beings approach God.

What forces are at work in experience? Organisms exist which are in interaction with their environment. These organisms adopt behaviors which are the result of natural interaction both on a biological and cultural level. Christian behavior is of this nature. And the fact that an organism wishes to express its faith is only one element of its behavior. Theological discourse takes into account the interaction of this organism engaged in a survival process of image-making which renders these interactions visible through a web of signs.

The sign is the main tool used to set the discourse in motion. By means of the sign, the organism reacts to other organisms in the context of its environment; the Christian establishes the same type of relationship with the signs of theological discourse. The discourse produced by the Christian takes its meaning from its relationship to the behavior of that Christian. Theological discourse is thus engaged in a semiotic process which itself depends upon natural interaction.

This concept of sign is connected to a wider behaviorist perspective which is not without its difficulties. If one is to avoid forcing theological discourse into a straight jacket, one must examine the way which this discourse fits its object; a point which leads us to examine other epistemological elements, this time in relation to language.

## **2 The issue of language**

Fitting theological discourse to its object needs to be considered from the angle of language. To reflect upon the notion of language is to examine the means by which knowledge is acquired. From one point of view, knowledge is neither objective nor subjective. It is above all an experiential process which calls upon the gamut of natural interaction. Given this point, knowledge of a reality implies an involvement in an experience which represents this reality to the mind at the end of a series of intermediate experiences. This leads us to recognize the merits of a theology which tries to attain a certain spiritual reality; on the condition that one accepts that it is not a state of pure knowledge of an object, but only a process which „points to“ that object.

Language is that which allows knowledge to come into existence. Without language, our knowledge of the world is reduced to animal instinct. Words exercise the function of making the act of knowledge effective. The only way it would appear for an organism to know God

is to envisage the word God within a linguistic interaction in a given context. Here, theology is centered on the description on the way in which organisms produce discourse about God. In order to do this, one needs to adopt a non-foundational perspective of language and of knowledge. There are no stable foundations for our words and as a consequence, no permanent truths. One might say that stability relies upon our linguistic behaviors rather than upon our ways of thinking.

In light of this fact, it becomes essential to investigate our linguistic structures. As there exists no common category in language which allows us to identify objects, how can we translate our states of mind or even spiritual states to one another? In order to do this, one needs to give up the idea of the clarity of pure reference in favour of a more vague notion of the object; one which in practice understands the object as „inscrutable“. Theological discourse only understands itself in a „form of life“, in the midst of experience. Theological discourse makes sense from the moment it is integrated into a given language game, which itself is integrated in a given language community. In short, with respect to its use of language, theological discourse may be understood as contextualist, instrumentalist, and pragmatist.

The consequences of this view of language forces us to add precision to our notion of the meaning of words. Theological discourse calls upon a body of utterances expressed by a group of speakers, its object being subject to the hazards of experience. The meanings which emerge are instances of speaker behavior. Language is a learning affair with respect to the behavior of speakers, and meanings are acquired in the same fashion, in other words, in reaction to stimuli. But are we not here confronted with the question of the reference of words?

Reference must always be considered in relation to a word, which inevitably stands within a conceptual scheme. For this reason, coherence between words seems fundamental to understanding reference. Words are not anchored in a hypothetical substance; they are rooted in a „way of speaking“. To know the meaning of a word is not to know the object denoted by that word; it is to be able to use that word in sentences and in discourse. But does this imply that meaning is entirely relative? In relation to language at least, this forces a retreat into a universe wherein the role of reference is recognized. But which kind of reference is being spoken of here? In order to examine this difficult question, one must call the notion of *belief* into play.

### 3 The issue of belief

Belief is at the heart of experience and of language, and may be understood as the state of an organism which has ceased to doubt. Acting as a rule of action and even engendering it, belief is central to all human interaction. Christian religious belief participates in the same movement. Christian religious belief, which forms the hard core of theology, has as its task the production of discourse comprized of instances of Christian belief which are embodied in experience.

Before being an internal state, belief is an attitude towards a sentence. The two elements of this attitude are entertainment and assent. Entertainment relates to the attitude of the listener when she is considering a speaker's sentence, while assent refers to the decision to be made with respect to this sentence. This decision is more than an act of will, it implies being disposed to take action. In this sense, there can be no difference between Christian religious belief and any other kind of belief, be it scientific or philosophic in nature. Belief is a state in which organisms find themselves and in which certain information is conveyed. Here, belief is connected to the environment which caused it and allows it to function.

Religious belief belongs to a web of beliefs which dispose the organism to act. In this sense, the organism may be seen as an intentional system whose behavior may be theoretically predicted, on the condition that one attributes to the system a certain form of rationality. However, the belief as such remains forever indeterminate for the listener who seeks to localize it. All the listener knows about the speaker are the utterances which the latter emits and it is thus only via these utterances that he may know anything of the speaker's beliefs. This phenomenon may explain the interaction of the organism with its environment. But what of the linguistic interaction *between* organisms in this regard?

The linguistic interaction between interlocutors takes place in large measure thanks to belief. The process begins with the presumption of the verisimilitude of the sentences pronounced by the speaker: this is the principle of charity. Linguistic interaction can only be established if a listener presumes that the sentences held as true by a speaker are generally true. Thus the sentence of any speaker which has the character of a religious utterance can only be understood on the condition of invoking the principle of charity, otherwise the linguistic interaction risks serious disturbance. Since the speaker who states the sentences inevitably positions herself in the linguistic interaction, the listener presumes the sentence to be held as true by the speaker. It is

on the basis of that presumption that interaction is established. For this to be possible, the listener must impute a rational character to the speaker and assume, in a general way, the same web of beliefs.

The first stage in this process is that of entertaining the sentence with help of a theory of entertainment. The principle of charity being preserve, a sentence becomes an entertained utterance for an interlocutor when she is able to identify the cause of this belief. These causes are the events situated in the interaction between the organisms and their environment. The interlocutor can not do this, however, by relying on the so-called empirical evidence or on sensations heard as objects of belief, since the object of belief is not a content but the utterance which stands to the right of the epistemological function: „I believe...“. The belief is transferred from the speaker to the listener when the latter assumes the utterance of the former, that is when she is in a position to assert it sincerely or, in other words, to appropriate the speaker's utterance as her own.

The assent to an utterance by an interlocutor is the second stage of the process of adjustment of a discourse to its object. It is governed by a theory of the assent wherein the listener carries the burden of analysis of the causal and linguistic interactions. She establishes the relationship between the events which cause the belief in the speaker with the events which cause her own belief. Next, the listener integrates the whole into her web of belief. The process is accomplished with the help of a deductive inquiry made up of two moments: an integration of the information conveyed by the utterances and a decision whether or not to act.

\*\*\*

In conclusion, practical theology now possesses all the epistemological elements necessary to undertake the production of theological discourse appropriate to its object: adjusted and fitting materials. The key notions of these elements are experience, language and belief. Discourse produced in this way becomes a body of utterances governed by the rules of semiotic process which uses signs as instances of belief embodied in experience.

Who could imagine that the word „practical“ employed in relation to „theology“ would challenge so much of theology as a whole?

## Riet Bons-Storm

### A Feminist Approach

#### 1. The special context of the feminist approach to theology

The book *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*<sup>1</sup> shows us how the feminist approach to theology grew among ordinary church-women of all kinds of churches in the Third World. Likewise in the Netherlands the feminist approach to theology grew out of the grassroots, giving birth to the Woman and Faith-movement. The Woman and Faith-movement started in the seventies, when on several places in the Netherlands women of various churches turned towards each other to talk about their frustrations concerning the theology and the practice of the church. Women recognized in each other their pain and concern: how can it become possible to put faith into words and actions, grounded in our particular experience as women in this society? How can our faith become really redeeming and liberating? How can we live our lives, diverse as they may be? Several women saw a gap between the promise of redemption and liberation on the one hand, and the actual situation of marginalization and exploitation of women, going on inside and outside the churches on the other, the multiple marginalization of women of color, the feminization of poverty, sexual violence inside and outside the home, the barring from ministry and priesthood. These groups heard about each other, and found each other: the Woman and Faith-movement was born. The Bible was read together with women's eyes: the eyes of women in various situations. New vistas unfolded, new anger had to be worked through, new ways of believing found<sup>2</sup>.

The context of the feminist approach in theology is everyday-life, where women, living their lives under various conditions, many of them not officially trained in theology, experience their lack of libera-

<sup>1</sup> *With Passion and Compassion. Third world Women Doing Theology*, Virginia Fabella and Mercy Amba Oduyoye eds., Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989.

<sup>2</sup> Cf. Uliva Tooh, "The Feminist Movement in and on the Edge of the Churches in the Netherlands: from Consciousness-raising to Womenchurch" in the Journal of Feminist Studies in Religion, vol. 5, nr 2, 1989: 113 - 129. Fols Brouwer: Een Diddé van een Beweging. Onderzoek naar de organisatie van de Vrouwen-Gelovingsgroep in Nederland, Dienstencentra, Leiden, 1991. Riet Bons-Storm en Diane Vermeij: Beweging in macht. Vrouwenwerk in Nederland?, Kok, Kampen, 1991.



## Riet Bons-Storm

### A Feminist Approach

#### 1. The special context of the feminist approach to theology

The book *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*<sup>1</sup> shows us how the feminist approach to theology grew among ordinary church-women of all kinds of churches in the Third World. Likewise in the Netherlands the feminist approach to theology grew out of the grassroots, giving birth to the Woman and Faith-movement. The Woman and Faith-movement started in the seventies, when on several places in the Netherlands women of various churches turned towards each other to talk about their frustrations concerning the theology and the practice of the church. Women recognized in each other their painful concern: how can it become possible to put faith into words and actions, grounded in our particular experience as women in this society? How can our faith become really redeeming and liberating for us in our women-conditions, diverse as they may be? Several women saw a gap between the promise of redemption and liberation on the one hand, and the actual situation of marginalization and exploitation of women, going on inside and outside the churches on the other: the multiple marginalization of women of color, the feminization of poverty, sexual violence inside and outside the home, the banning from ministry and priesthood. These groups heard about each other, and found each other: the Woman and Faith-movement was born. The Bible was read together with women's eyes: the eyes of women in various situations. New vista's unfolded, new anger had to be worked through, new ways of believing found<sup>2</sup>.

The context of the feminist approach in theology is everyday-life, where women, living their lives under various conditions, many of them not officially trained in theology, experience their lack of libera-

---

<sup>1</sup> *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, Virginia Fabella and Mercy Amba Oduyoye eds., Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989.

<sup>2</sup> Cf Lieve Troch: „The Feminist Movement in and on the Edge of the Churches in the Netherlands: from Consciousness-raising to Womenchurch“ in the *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 5, nr 2, 1989: 113 - 128. Foka Brouwer: *Een B  eld van een Beweging. Onderzoek naar de organisatie van de Vrouw-en-Geloofbeweging in Nederland*, Dienstencentrum, Leusden, 1991. Riet Bons-Storm en Diana Vernooij: *Beweging in macht. Vrouwenkerk in Nederland?*, Kok, Kampen, 1991.

tion, ask questions based on faith as it is lived from day to day, and articulate theology in their own voices, longing for life abundant, as promised by the Divine.

This context presents the question of normativity. Many a member of the Woman and Faith-movement was looked sternly in the eyes when she told her minister about her new insights in faith and theology. „But you are not allowed to think in this way“, she was told<sup>3</sup>.

So how did she have to think? What is the norm for theological thinking and who has the power to determine the norm?

## 2. The feminist approach

A feminist is somebody who is aware of the critical hiatus between 'Woman' – that is 'the female other' as institution and representation, mirroring men's fears and desires – and real-life women<sup>4</sup>. Real-life women are a multiplicity of differences: race, class, age, sexual orientation, etc. Real-life women experience their sexual embodiment and their 'normal' roles in everyday-life and have – connected to that – situated and women-based knowledge, which has the possibility to empower them, if they take the courage to raise their voice. This knowledge inspires them to practice a politics of resistance. They start to speak in their own voice, constructing a new idea of normativity. This brings them in conflict with the assumptions of the patriarchal belief-system. The conflict is usually fought on the rational level. It is so fierce however because a deep seated longing in men for women to be 'Woman', and the fear to lose control about the definition of Truth and Normativity covertly fuel the discussions.

The feminist perspective opens our eyes for the basic structures of the belief-systems that guide our quest for knowledge, practical-

<sup>3</sup> Riet Bons-Storm: „Maar zo mag je niet denken! Over ruimte en richting in een feministische benadering van theologie en geloven“ („But you are not allowed to think that way! About room and direction in a feminist approach to theology and faith“) in Riet Bons-Storm, Corrie Dijksterhuis, Martha Kroes en Eva Ouwehand: *Ruimte en Richting. Vrouwen op zoek naar veel betekenend geloof*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1990: 31 - 55.

<sup>4</sup> Rosi Braidotti: „Sexual difference as a nomadic political project“ in *Voicing Identity. Women and Religious Traditions in Europe*, Records of the Fifth Bi-annual Conference of the European Society of Women in Theological Research, Louvain, Belgium, 1993.

theological knowledge included. The feminist perspective is part of an epistemological analysis, arguing that sociological and ideological analysis of our ways of knowing is necessary. An intrinsic part of every scholarly endeavour is to try to understand the relationships between ideas and structures of thought on the one hand, and social contexts on the other<sup>5</sup>.

Rhoda Linton sums up some characteristics of the feminist approach:

1. women are the *active central focus/ subject* (italics by Linton);
2. cooperative group activity is the predominant modus operandi;
3. there is a recognized need for liberation from the oppression of the status quo<sup>6</sup>.

Feminism is a movement with a political agenda; it fuels and inspires a politics of resistance to oppression and a practice of analysis of power and the concrete liberation of marginalized and oppressed persons.

I argue that the feminist approach mirrors the assumptions of post-modernity, but in a critical way. There is a crack in the mirror. This crack concerns the awareness of the danger of total relativity.

On the one hand feminism can be understood as a side effect of modernity: modernity gave women – i.e. those, who would be willing to identify with reasonable men – the space to think of themselves as subjects. Feminists aspire however to be subjects in their own right, trying to build arguments based in their own contexts. The feminist approach assumes that our ways of thinking and knowing are *gendered*. „Gender' in feminist theory fulfils primarily the function of challenging the universalistic tendency of language and of the systems of knowledge and scientific discourse at large"<sup>7</sup>. As Adrienne Rich argued: a central notion of the feminist stance is that knowledge is marked by a specific location in space and time. The primary location is the body, i.e. the morphological and political space of the embodied

<sup>5</sup> cf Robert J. Schreier: *Bouwen aan een eigen theologie. Geloofsverstaan binnen de plaatselijke culturele context* (Dutch translation of *Constructing local theologies*), H. Nelliissen, Baarn, 1984: 101 ff.

<sup>6</sup> Rhoda Linton: „Toward a Feminist Research Method" in *Gender/ Body/ Knowledge. Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo eds., Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1992: 276.

<sup>7</sup> Rosi Braidotti: „What's wrong with gender?" in *Reflections on Theology and Gender*, Fokkelien van Dijk-Hemmes and Atalya Brenner, eds., Kok Pharos, Kampen, 1994: 52.

subject<sup>8</sup>. Another feature of the feminist approach is the acknowledgement that the question of Truth and the Right Normativity is always also a question of power: who has authority to define the perimeters of Truth and Normativity, and who has not? On this point Michel Foucault destroyed our innocence<sup>9</sup>: the quest for Truth is a battle between the dominant discourse of reasonable men, that is: *predominantly white, rather affluent, and highly educated men*, and the marginal discourses of all those, who miss those features of reasonableness.

On the other hand, feminism, child of modernity, can only grow up in a climate of postmodernity. When hitherto marginalized discourses – like the feminist discourse – raise their own voices and claim credibility, and when one realizes that the urge for *power and security* is an important factor when settling the dispute between the discourses, then suddenly or gradually one's eyes are opened for the shattering knowledge that there can never be One knowable Truth, who gives the universal norm, not even for Christianity or Practical Theology.

Feminist women, who long to stay christian – be they in the church or in the university – can only be heard if their marginal discourse becomes a partner-in-equality of the discourse, that up till recently could assume it was dominant.

Feminists are aware however of the utmost relativity that features in postmodernity. If there are many equal discourses, each with their own truth, what does one have to live by, what is there to aspire?

### 3. The search for a concept of truth that honours diversity in equality

We need a concept of truth, that is based in women's own discourses and contexts, but that also gives us a basis for dialogue with other discourses. Women's particular 'truth' comes into being when women analyse their marginalization. A 'truth' can be understood as the ultimate value, becoming the point of orientation of one's meaning-giving to all one's experiences. Therefore truth is contextual. Taking over a truth from another context/ another discourse means: to live in conflict and pain in the battle between one's own truth and the imposed truth of a dominant discourse. This painful conflict is confusing and very

<sup>8</sup> Adrienne Rich: *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979 - 1985*, W.W. Norton & Company, New York/ London, 1986: 212 ff.

<sup>9</sup> Cf Michel Foucault: *L'ordre du discours*, Paris, 1971.

tiring. One needs allies to really find out where one's own truth lies, and to analyse the relationship of this truth to the imposed truth of dominant discourse.

Together with Susan Thistlethwaite I opt for the truth-concept of Sojourner Truth, an African American woman, who as a slave fought for the liberation of slaves, especially for the women. Nobody has privileged access 'the way things really are', to ontological reality<sup>10</sup>. Sojourner-truth could be: the truth of the road towards liberation from oppression and alienation, through changing landscapes, changing contexts. It is an avowed truth, where one stands for, but 'for the time being'. But this 'being' has to be taken in its fullest meaning. For me it means realizing who one is and where one is, what the ultimate value is one lives by, and how the conditions in this place affect one's experience of life abundant in God/dess' name. One is never alone in a place. There are other dwellers. An awareness of where one is includes also an awareness of relations with others in that place, and the relations of power that exist in that place. 'Truth for the time being' means awareness of the values at stake in a certain time and place, knowing where one's own ultimate commitment lies, and also practicing these commitments. With Adrienne Rich I think truth depends on the decision:

*With whom do you believe your lot is cast?  
From where does your strength come?*<sup>11</sup>

Truth has to do with survival of oneself, tested against the survival of the other. This particular, situated truth has to be brought into dialogue with other truths from other discourses, forming an ongoing dialogue about what could be a shared truth, and thus a shared normativity. This dialogue is not an intellectual exercise, but a matter of survival in solidarity. It is a matter of ethical decisions, a matter of learning to live with difference-in-equality.

#### 4. God/dess and normativity

But where is God/dess in this normativity?  
Who is God/dess?

<sup>10</sup> Susan Thistlethwaite: *Sex, race, and God. Christian Feminism in Black and White*, Geoffrey Chapman, London, 1990: 12 ff.

<sup>11</sup> Adrienne Rich: *Sources*. The Heyeck Press, California, 1983: 12.

We do not really know. We have only very biased, androcentric accounts of what people experienced as God's voice, God's word in their contexts. We have to use a hermeneutic of suspicion on all canonized texts, because the people who made the canons were all human, and all men. The life-experience of women in their various conditions did not have a voice in this process. Under and between the androcentric patriarchal texts of bible and tradition we have only the whisperings of genuine longings for liberation, for healing of brokenness, for directions in a life full of choices and contingencies. We listen to those voices critically and try to learn from them where we can. We can learn from the texts if we, women in our various conditions, are addressed as who we are in an inspiring way, acknowledging our particular contexts and its hazards that threaten our survival-with-dignity. My canon, my 'measuring rod', for the texts of truth and life, in or outside the tradition, is: can they be heard as liberating, challenging, and inspiring for women also, in their varied circumstances? Or are women absent, only negatively represented or violently destroyed?

This means also that I do theology primarily with those with whom I share the need for a specific liberation. „The theologian must be“ (here is normativity, R.B-S) „engaged in 'a dialogue of life', not only with the poor, who are mostly women, but also with other religious and cultural traditions“, writes Virginia Fabella, a feminist theologian from the Philippines. This means that the longing for full and just humanity, by means of liberation, and associated since time immemorial with the Godhead of Jewish and Christian traditions, can be recognized in longings and their articulations in creeds and rites of other religious and cultural traditions<sup>12</sup>. Behind this lies the assumption, an assumption of faith and longing, that for the Divine of the Bible women and men are of the same importance, have the same subject-quality and responsibility, and are called to articulate their longings and ideas about the Divine in theology and liturgy, just as men are used to do.

The leading image is a society, where men and women of different color, ethnicity, class, age and sexual orientation can live together without oppression and marginalization: a healed society, celebrating difference-in-equality. Everything I say or do, in my personal and in my academic life, has to be weighed in the light of this leading image:

---

<sup>12</sup> Virginia Fabella: „A Common Methodology for Diverse Christologies?“ in *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, Virginia Fabella and Mercy Amba Oduyoye eds., Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1989: 115.

a community of difference in equality. Then I serve the truth; God/dess' truth, I say in faith.

## 5. A feminist approach to practical theology

This normativity gives us the parameters of the normativity in practice, as understood from a feminist perspective. Practical theology for me is the quest for theories answering the question: how can persons in their specific situations (being male, female, of a certain ethnicity, color, class, etc. etc.) live their lives as faithful persons in this world, experiencing the liberation God/dess promises and the challenge S/He offers to live according to Her/His longings, in critical orientation to the christian tradition, developing this tradition further?

The basis of every theology, practical theology included, is solidarity with persons who live in a particular context of lack of liberation. If I do practical theology in the Netherlands, I have to start with *listening*. I argue that there is much wishful thinking about listening and empathy among practical theologians. Transcultural and transsexual empathy is very hard to obtain. The other will always be the other, even if we share a culture and a sex. Differences, also amongst women and amongst men, have to be acknowledged. In our patriarchal culture many persons who feel subordinated, among them many women, live in a culture of being silenced. Their experiences cannot be recorded by the usual empirical methods. Careful listening has to have the notion of *earned solidarity*. On the basis of this careful and open listening the various practices will be changed, as new data emerge from women's life-experience, hitherto not processed as a part of dominant practical theological thinking. Preaching will change, pastoral care, christian education, liturgy, because, first of all, the language used will change. New questions are asked, new answers have to be found.

The focus of practical theology is 'faith lived in context'. This 'faith lived in context' is a mixture of at least two things:

- the impact of 'faith thought through', i.e. theologies, as heard in christian education, Sunday school, sermons, etc. Many women hear these theologies as if they are articulated in foreign languages. This gives many of them a feeling of alienation and despair.
- the touch of the Holy Spirit, the Divine-in-action-and-communication, who opens women's heart for the longing for liberation of the particular oppressing forces that destroy their experience of

life abundant. This touch has to be honoured. It gives every women the right to be listened to as a theological agent.

*Gerben Heitink*

## **An Empirically Oriented Approach**

### **Basic assumption**

My definition of practical theology runs as follows: *Practical theology is the empirically orientated theological theory of mediating the christi-an tradition in the praxis of modern society.*

This definition makes clear that the tension between normativity and context belongs to the key-questions of practical theology. Mediating between the Christian tradition and modern society is the core of practical theology – which thus affects the individual, the church and society. Such mediation requires an ongoing critical interrelation between theological theory on the one hand, and the context of modern society on the other.

### **Text and context**

An important question is how theological theory (taken as text) and modern society (taken as context) relate to each other. It is incorrect to characterize this relationship in terms of norm versus description. The relationship between 'text' and 'context' is extremely complicated. What I have called 'text' has been determined to a high degree by the context of the past, by cultural developments and historical events. This of course also applies to the text of the Bible itself, that has to be interpreted in the cultural and historical context of its authors. Furthermore, what I have called 'context' has been influenced by an authentic long-term experience of Christian faith and exemplary Christian life. This being so, the context in turn has gained a normative sense. Thus context becomes text.

There is no reason to characterize this, my approach in terms of 'natural theology'. The theological background of this position is the thesis that divine proclamation and action always have to be mediated; and come to us in the way of human speech and action. Revelation always will be mediated by religious experience. Here I refer to the Biblical concept of Covenant and to the work of the Holy Spirit.

Covenant means a way of partnership between God and man, in which God is the initiator but man plays an important role as a respon-

sible partner. Similarly, Christian pneumatology clearly states that the work of the Holy Spirit never takes place at the expense of our essential humanity. On the contrary, it finds its central focus in restoring the human person to freedom and responsibility. The relationship between God and human beings can be characterized as cooperation and partnership.

From the above I conclude that the deductive approach (starting from the text) and the inductive approach (starting from the cultural context) are complementary to each other. In practical theology we presuppose a correlation in which text and context permanently evoke each other. The structure of practical theology indeed is a bi-polar one. Research of the context leads to a new interpretation of the text. And this reinterpretation of the text, in turn, sheds a new light on the actual situation.

### **Empirical orientation**

In this vision, the empirical approach gets a theological importance. I have defined practical theological research as 'empirically orientated'. The notion 'empirical' is not the opposite of the notion 'hermeneutic'. Rather, they are in line with each other. Practical-theological research of the relationship between text and context is hermeneutical by nature, but empirical by design.

It is hermeneutical by nature because the research is directed to a process of understanding: i.e. the understanding of the meaning of the Christian tradition in the context of modern society. It requires an empirical design, because practical theological research chooses its starting point in the actual situation of church and society. This situation has to be understood as a situation of action, that has to be explained by empirical research but interpreted by theological theories. By relating one to the other we discover the innovative possibilities: as to how the mediation of the Christian tradition can be subservient to the renewal of the praxis of faith.

A relevant practical-theological question arises here, that has to be elaborated in a research design. „Under which conditions and how can concrete religious actions be influenced in such a manner that they better represent God's work of liberating human being and the world in which we live?“

With the last phrase, 'better represent God's work ...etc', a normative hermeneutical concept has been introduced. This concept is not

Scriptural as such. But it arises from the explanation of the Scriptures in our historical and cultural context. It has been mediated by experience and thus is open to improvement.

In our twentieth century setting, we have learned to interpret the gospel of Jesus Christ in terms of hope: the hope of the Kingdom of God liberating the people who are being violated and oppressed. This is our critical hermeneutical frame of reference. Thus our confrontation with the reality of oppression and hostility has led to an interpretation of the gospel in terms of liberation – which, in turn, gained normative meaning in re-reading the Scriptures and the Christian tradition. We know: 'God is love' (1 John 4,16) and 'where the Spirit of the Lord is, there is freedom' (2 Cor. 3,17). Along this line then I will define in our context the core of the Gospel, the salvation of Christ.

### **Theory and praxis**

The approach, introduced above, presupposes a hermeneutical concept of theology as a whole. And a circular understanding of the relationship between theory and praxis. Let me elaborate.

Theology in the context of modernity since Schleiermacher, takes as its object of reflection not God but the Christian tradition of faith. This tradition must be understood as one that connects *Fides Quae* and *Fides Qua*: the content of belief and the experience of faith. Theology shows a fourfold pattern as it refers to the Christian faith. We know Christian faith from its sources (biblical theology), by its tradition (systematic theology), in its former (church history) and contemporary shapes (practical theology). These various perspectives are segments of an hermeneutical circle of understanding, making understandable and coming to understand. Practical theology chooses its starting-point in the way people will come to understanding. From this point of view practical theology asks its own questions about the both of the other two hermeneutical perspectives.

I can also elaborate the above point by referring to the interaction of theory and praxis. Theological theory always has an historical, i.e. provisional character. It shapes the methodological outcome of the mode in which people in their own context – and with their particular frame of reference have come to understanding. A dogma is congealed experience and must be made liquid again. Then it regains its original character of 'doxa'. A confession of faith is the fruit of the religious experience of a qualified group of people in a given cultural and social context.

For example, the formulation of 'Providence' arrived at by believers in the time of the Reformation – a time in which people felt very much dependent on forces of nature – cannot be normative for Christians today. The relationship between the image of God, the portrayal of human beings and their world view in the traditional understanding of Providence, indeed presupposes a different perception of the 'environment' than that generally held today. The modern perception is deeply influenced by concepts as human autonomy and responsibility. Thusly oriented, the empirically orientated research questions run as follows:

- Who were those people and what were the circumstances under which they have formulated the confession of God's providence in the way they did?
- Which Scriptural and (church)Traditional normative ideas do we discover in this formulation?
- Who are the people we meet today and how can we arrive to a modern understanding of Providence relevant to our perception of environment?
- How can we express today the experience of Providence in a liberating praxis?

To summarize: All theological theory is historically mediated and determined by social and political influences. Every praxis contains an implicit theory. And every theory presupposes a concrete praxis. The inductive method of practical theology starts with empirical research of the actual experience of people inside the context of modern society.

### **A theory of action**

How do we envisage such a theory of action? Assuming a close connection between its empirical and hermeneutical perspectives, I take as my starting point the theory of Ricoeur. Ricoeur asserts that the paradigm of text interpretation can also be applied to the interpretation of action situations. In linguistics we can differentiate between spoken and written language. Likewise we can distinguish action as deed from action as a social phenomenon that is the result of many human deeds. In the latter case, a situation of action can be read as a text. Because of the symbolic character of human action, all such action contains the dialectics of event and meaning.

An action is characterized by a structure that can be analyzed in the same way as a sentence. We can analyze an action with the help of

the following questions or steps: *Who does what* (in relation to whom), *where, when, why and how?*

The above interrogative sentence indicates to (1) the actor – who did something?, (2) the kind of action – what did he do?, (3) the mode – how did he do it?, (4) the context – where, when and under which circumstances he did it; and (5) the motive of the action – why did he do it?

During the preparation of this presentation I was not able to make use of the description of the different contexts, which would be presented in this conference. For this reason I will use an example which I have elaborated in my recent book 'Praktische theologie' (1993).

On Eastern Sunday 1993, a minister of a Methodist community in one of the black townships near Johannesburg (S.A.) preaches about the hope for a peaceful living together for people of different races. This message is based on the proclamation of the Gospel, the resurrection of Christ and the coming of the Kingdom of God – and it invokes people to abandon violent action. Here we deal with a complicated action situation. Following Ricoeur, we can differentiate three dimensions in this case.

– *A state of affairs:* The case refers to a context (place and time) and a situation (the increasing tension between black and white). Here, a religious service takes place. This action has a structure (who, what, where, when and how), that we can describe. We call this the locutionary level of action. In the connection between event and meaning the noematic structure of the action becomes visible.

*An activity:* we mean a religious service and, more precisely, a sermon about a text from the Scriptures. The typical quality of theological action finds its expression in the reference to the written tradition that has to be interpreted. The contemporary historical situation can be interpreted in a symbolic way: from the perspective of the Kingdom of God. The story of the resurrection has been connected, in a narrative way, with the actual situation of insurrection. The connection of event and meaning gives the action impressive strength. It implies a promise for the future. We call it the illocutionary level of action.

– *A realization:* we mean the result of the action of the preacher in this liturgical context. In this case, we point to the appeal for non-violence. Those present were motivated to work out a way of living together peacefully. Such can evoke anxiety, but also can have the effect hope. That is the perlocutionary level of the action.

A critical perspective may not be forgotten here. It can be expressed in the question: 'Cui bono'? Is this minister a representative of the establishment? Or can his appeal for reconciliation be interpreted as an attempt to realize a new order?

### Model of analysis

We elaborate this example with a model of analysis. The central question is the following: Who does what (against whom)? Implied here are three different perspectives:

- Who does what: *why/about what?* (1)
- Who does what: *where/when?* (2)
- Who does what: *how/what for?* (3)

(1) The first perspective indicates the intentional or referential aspect of an action: the theological motives related to the Christian tradition. We call this the hermeneutic perspective of action.

(2) The second perspective refers to the context, the situational aspect of action. In this example we have to do with structures of action. And with several variables: preacher, hearers, the worship service etc. This is the empirical perspective of action.

(3) The third perspective refers to the instrumental or teleological aspect of action. In this example, it is the medium of preaching as a way of communicating, directed towards the purpose of reconciliation. We call this is the strategic perspective of action.

It will be clear that empirical and hermeneutic elements are closely interrelated. With a view to empirical practical theological research, we can elaborate a design. We can choose between a quantitative or a qualitative approach. Or we can combine both of these.

A qualitative research proposal requires – in the above case – a way participating in the religious service and an analysis of the sermon. And comparing the latter with the text of other services that have been celebrated that same Sunday. Churchgoers can be interviewed with the help of an open-structured questionnaire about their experiences. In this way, we can investigate the effect of preaching in a defined context. And can gain from this an indication as how the Gospel is (can – or should be) communicated in comparable situations.

A quantitative research proposal requires a broader survey among ministers and churchgoers: about the conditions and effects of

preaching in a defined social situation. There is a great many variables which have to be elaborated.

In the research program of the Institute of Practical Theology in our faculty, we usually try to combine qualitative and quantitative methods. Depending on the theoretical framework, two approaches are open to us. If we have an elaborated theory and well-defined hypotheses, we can analyze an amount of sermons: in an effort to select different types of preachers and different styles of preaching. For this operation we make use of a survey.

Next we can select some preachers, representative of different types of preaching. Then, by interviewing them, we can get a deeper insight in the aims and theological backgrounds behind their different styles of preaching. When we only have an – as yet – unproven theory, we opt for an exploratory kind of research. Using participatory observation and interviewing methods, we try to discover variables in preaching. When we have found these, we can rectify incorrect insights and elaborate a more reliable homiletical theory.

Empirical research always starts from a hermeneutically defined situation of action. And always implies a practical theological aim: to serve the cause of improving homiletical theory for the sake of the Kingdom of God.

### **Context Western-Europe: Individualization and church-membership**

I'll give you another example. Actually, we (the research group of our faculty) are elaborating on a program 'Church-membership and participation in the local church'. The background of this program is the ongoing tendency of churchmembers leaving the church, the process of secularization. We investigate the culture and the structure of local communities belonging to the main reformed churches in the Netherlands and the participation of their members in the processes of individualization and subjectivity. These processes characterize the context of Western-Europe.

The research questions run as follows: What has changed the way people experience their churchmembership in modern time? What kind of tension can we observe between the experiences and expectations of church members and the expectations and requirements of church leaders about their members behavior? How do we judge

those requirements in relationship to the Scriptures and the tradition of the church?

First, we had to work out a theoretical framework concerning concepts of individualization and ecclesiology. We understand individualization as an ongoing process of leaving traditional life patterns (family, village, neighbourhood). The individual becomes more independent and autonomous. The shadow side of this development can be that people who are dependent on others and on the community as a whole become more lonely and isolated.

From the view of ecclesiology, we can identify six types of community:

- the church as a sacramental community, stressing ritual and worship;
- the church as a charismatic community emphasizing the different talents of the individual members;
- the church as a confessional community stressing the purity of church doctrine;
- the church as a solidary community emphasizing the diaconate in relationship to the poor and oppressed;
- the church as a 'folkchurch' with incidentally participation of the members (baptism, marriage and funeral);
- the church as a 'liberal' community with optimal freedom for the individual. Investigating the practice we expect to find mixed types also.

In the next phase, we have to develop an empirical research design investigating six main reformed communities. Our methods are analyzing the content of documents (minutes of meetings for instance), participatory observing and interviews. Next we shall develop a questionnaire, concerning the results of our qualitative research in relationship with the different types of community. The results shall be evaluated with help of literature. At the end, we hope that we can formulate suggestions to initiate a model of community development honoring processes of individualization and subjectivity at one hand and normative ecclesiological insights at the other.

Finally, I hope that I have offered you a clear view of the empirically orientated approach in the field of practical theology, especially in the Netherlands.

#### Literature

Greinacher N., *Das Theorie-Praxis Problem in der Praktischen Theologie*, in: F. Klostermann/R. Zerfass, *Praktische Theologie heute*, München/Mainz 1974, 103-119.

- Heitink G., *Praktische theologie: Geschiedenis - theorie - handelingsvelden*. Kampen 1993 -
- Ven van der J.A., *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen 1990
- Ven van der, J.A./ Ziebertz, H.G. (Hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*. Kampen 1993
- Schweitzer, F., *Praktische Theologie und Hermeneutik: Paradigma - Wissenschaftstheorie - Methodologie*, in: van der Ven/Ziebertz, aaO., 19-49.
- Hermans, Chr., *Das religiös-kommunikative Handeln als Text: Ein empirisch-analytischer Ansatz der Praktischen Theologie*, in: van der Ven/Ziebertz aaO., 165-200.
- Ricoeur, P., *From Text to Action*. Evanston 1991

## E.

The Contribution and Identity of an  
Academic Practical Theology



Reiner Preuß

## Contextuality and the Unity of Practical Theology

I was asked by the organizers of the conference to contribute with three papers which would represent different methodological approaches to the subject-matter of Practical Theology. The purpose of this request was that I should show – I assume – that these different approaches are complementary in such a way that the blind spot of one approach is filled in by the other so that in the end – beyond from a theoretical standpoint above the different approaches – the unity of the whole discipline would become visible as a *synthesis*, only showing the way to productive cooperation with various fields of labour for all Practical Theologians. Now, I am very sorry to say that I cannot fulfill this task and that I must content myself with a preliminary attempt at combining the different approaches by placing them in a comprehensive conceptual framework, which is the too complicated a task. The reason for this is that I do not want to present a program for the future of Practical Theology, but only to offer orders for the present. The different methodological approaches such as – for example – hermeneutical or linguistic approaches.

### E.

## The Contribution and Identity of an Academic Practical Theology

In this situation, I can only make reference of my own, self-experienced witness to what Riet Bone-Smits and Jürgen Habermas and Hans Joerges have expounded. My remarks will concern first of all, my understanding of the task and objective of Practical Theology. Second, my view of the unity of our discipline. Third, values which of understanding the concept of contextuality, which in the end is anything but univocal.

### 1. What is Practical Theology?

My answer is: Practical Theology is an integral part of the system of theological disciplines. Even though doing Practical Theology implies knowledge from all theological disciplines, and even though we produce theories ourselves, Practical Theology is – as Bonhoeffer said – a technical discipline, the concern of which is the ongoing improvement of ecclesial activities. The *res materia* corresponds to the subject-matter of Practical Theology. The *univocal* end, at the same time, internally differentiated subject-matter of Practical Theology is a



*Reiner Preul*

## **Contextuality and the Unity of Practical Theology**

I was asked by the organizers of the conference to comment upon three papers which would represent different methodological approaches to the subject-matter of Practical Theology. The purpose of this request was that I should show – if possible – that these different approaches are complementary in such a way that the blind spot of one approach is filled in by the other so that in the end – viewed from a theoretical standpoint above the different approaches – the unity of the whole discipline would become visible as a differentiated unity showing the way to productive cooperation and an organized division of labour for all Practical Theologians. Now, I am very unhappy that I cannot fulfill this task and that I must disappoint such expectations. The attempt at combining the approaches in the given presentations or at placing them in a comprehensive conceptual framework seems to me too complicated a task. They represent – in my opinion – different programs for Practical Theology as a whole with certain implications for Theology as a whole rather than different methodological approaches such as – for instance – sociological, psychological or linguistic approaches.

In this situation, I can only make remarks of my own, with occasional reference to what Riet Bons-Storm and Gerben Heiting and Camil Ménard have expounded. My remarks will concern three points: First, my understanding of the task and objective of Practical Theology; second, my view of the unity of our discipline; third, various ways of understanding the concept of contextuality, which to my mind is anything but univocal.

### **I. What is Practical Theology?**

My answer is: Practical Theology is an integral part of the system of theological disciplines. Even though doing Practical Theology implies knowledge from all theological disciplines, and even though we produce theories ourselves, Practical Theology is – as Schleiermacher said – a technical discipline, the concern of which is the ongoing improvement of ecclesial activities. This interest corresponds to the subject-matter of Practical Theology: The unitary and, at the same time, internally differentiated subject matter of Practical Theology is a

social system, a system of activities, namely the church as the system of communication of the christian understanding of reality. This system comprises different *positions* or standpoints (all professions and jobs in the church including those of lay people), different *situations* of praxis (worship, education, pastoral care and so on), and different *media* for communicating the christian understanding of reality (like words, gestures, pictures, liturgy, forms of behaviour). The activity of the church, the maximum improvement of which is the concern of Practical Theology, takes various forms in this system. They are, however, capable of precise classification according to the criteria of 'position', 'situation' and 'medium'. A full explanation of this would elaborate on the morphology of the ecclesial system in its present state of affairs.

So my answer to the question „What is Practical Theology?“ obviously combines Schleiermachers conception of Theology as a whole with a systemic approach in the field of Practical Theology.

Let me add two brief remarks for more precision:

1. Practical Theology has not only to deal with the activities in given traditional situations of communication, but also with the arrangement or rearrangement of such situations and their connection. This is the main concern of the subdiscipline of cybernetics, a neglected subdiscipline which should be revitalized.

2. Reflecting upon the church system in order to improve the areaspecific activities and the arrangement of ecclesial interactions does not only presuppose knowledge from all other theological disciplines but also implies knowledge from the humanities, especially from sociology and psychology. There is, actually, no research in the field of humanities and social sciences which could be judged useless for Practical Theology. This is due to the fact that, on the one hand, the participants and addressees of ecclesial communication are *individuals* developing their mind, attitudes and forms of behaviour in the context of modern life, and that, on the other hand, the ecclesial system as a whole is *interacting with all the other systems and institutions of society*, such as the system of political organization, the system of jurisdiction, the system of economy, the educational system and so on. This is another reason to reinforce the approach of cybernetics. We should pay more attention to the interaction of the ecclesial system with all the other systems and institutions in modern society.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> For a precise analysis of this interaction cf. Eilert Herms, *Kirche in der Zeit*, in: E. Herms, *Kirche für die Welt*, Tübingen 1995, pp. 231-317.

Envisaging society and the various functions of the church in society, we should not merely complain about secularization.<sup>2</sup>

## II. How the Unity of Practical Theology can be conceived

My hypothesis is: The 'unity of Practical Theology' can only mean that the objectives pursued in its different subdisciplines are not only non-contradictory but complementary.

Let me outline the context and the meaning of this definition of the unity of Practical Theology by some brief remarks.

1. The hypothesis is a conceptual definition, not an abstraction from observations of what is actually going on: In fact, many Practical Theologians disagree about the objectives of their endeavours, and that calls the unity of Practical Theology into question. Thus, I only wanted to mark the battlefield on which the struggle for the unity of the discipline has to take place, if there is to be struggle.

2. The unity of Practical Theology is not achieved by the proclamation of a new paradigm or by the predominance of a particular methodological approach – for instance pastoral psychology –, not even by common research projects or by international conferences, although the latter are very useful.

3. The unity of Practical Theology is called into question neither by a pluralism of methods and methodologies, nor by a high degree of specialization, nor by the intensification of area-specific debates in its subdisciplines. All this may be a burden for the dialogue of Practical Theologians, but it has to be tolerated. The unity of Practical Theology conceived in terms of a systemic coordination of objectives and aims must be compatible with the plurality of specialized methodologies corresponding to their respective fields, with the dispute about different models of action and with the development of relatively independent debates in its subdisciplines.

4. The central idea of a systemic coordination of objectives in the area-specific theories corresponds to the subject-matter of Practical theology which I described as a system of ecclesial activities. So contradiction in the aims of the respective theories amounts to contradiction in the very activities which would be disastrous for the whole

---

<sup>2</sup> For a more extensive development of my conception of Practical Theology see my article „Was leistet die Praktische Theologie für die Einheit der Theologie?“ In: Pastoraltheologische Informationen 13 (1993), vol. 1, pp. 77-92.

social system of the church. And it would disturb the minds of the members of the church who need a clear concept of the identity of christian faith and life. Such a contradiction is given in its extreme form when the activities are based on incompatible ideas about the destiny of humanity or the character of the Christian's liberation and liberty. Therefore: A system of complementary objectives and, consequently, the unity of our discipline can only be established on the basis of a consensus about the identity of christian existence, an identity which, though not positing a uniform picture of christian life, must be the same for men and women, young and old people, poor and rich people, Europeans and Africans and Americans and so on.

Is this identity called into question or, perhaps, even rendered impossible when we pay attention to the difference of cultural context? This question leads us to our last issue.

### III. What do we mean by „contextuality“?

The word „context/contextuality“ is an element in the ordinary language of English-speaking people, not so of German-speaking people. The term has only recently been introduced into both our ordinary and academic language. In my own writings I used the term very seldom, though I am consistently concerned with the phenomena the term stands for. The introduction of the term and the consistent demand that we should be aware of contextuality when doing Theology or Practical Theology raises the question what the term really means. Is there some sort of program behind the term?

As far as I can see, there are at least three ways of using the term „context“ or „contextuality“.<sup>3</sup>

1. First, it can mean and usually means that the christian message – like any other message – has always been confronted and will at all times be confronted with questions, needs and interests which emerge from life experiences under various and changing conditions; and this applies to social, cultural and intellectual conditions. An outstanding example of this is the demand of women who want to know what christian liberation from evil and sin and christian liberty means for them. We are concerned with comparable questions in every good

---

<sup>3</sup> I skip the unproblematic usage of „context“ which occurs e.g. in the advice that we should always pay attention to the context of a sentence if we want to grasp its precise meaning. In German we say: Man darf einen Satz nicht aus seinem Zusammenhang reißen.

sermon as well as in Systematic Theology and in Ethics. „Contextuality“ on this level also implies that the christian and the theological discourse within the church and beyond the church focusses upon certain topics which we call „Schlüsselprobleme“ in German. As the three papers have pointed out, „hope“, „liberty“ and „justice“ are among these key problems. Practical Theology is primarily concerned with this kind of „contextuality“.

2. In another context – if I may say so – „contextuality“ refers to the means we use in doing Theology in all its branches. In all our studies in Historical, Systematic and Practical Theology, we employ terms, concepts and methods which are worked out outside of Theology in other sciences and in Philosophy. In conjunction with the evolution of extra-theological thinking and research, our own vocabulary and conceptual network changes. And that, of course, has a tremendous impact on how we see and interpret the phenomena we are concerned with. There is, in fact, no specific theological method at all; Theology has only a small number of words of its own which only make sense in a religious language game, words like „God“, „religion“, „salvation“, „sin“, „creation of the world“ and „prayer“. Exactly these words have to be permanently reinterpreted by means of other words borrowed from other language games.

This aspect of „contextuality“ can be derived from the general theory of signs worked out by Charles William Morris.<sup>4</sup> There is a syntax of signs, which means that every sign and every system of signs can only be understood by reference to other signs and other systems of signs. And that prevents us from being trapped in our own language games. It is obvious that this aspect of „contextuality“ is stressed in a pluralistic society. I adopt the proposition of the british Rabbi Jonathan Sacks that in this situation we should all become bilingual<sup>5</sup>. We must be able to articulate our own belief sufficiently in terms of our own inherited biblical language and we must develop another language for the dialogue with other believers and non-believers, a language that enables us to express shared meaning and difference.

By the way, on this second level of „contextuality“, the juxtaposition of normativity and contextuality does not make sense. There is only normativity for any speaker *within* contextuality; whereas on the first

---

<sup>4</sup> Charles W. Morris, Foundations of the Theory of Signs, in: Foundations of the Unity of Science, vol. I, n.2, edited by O. Neurath, Chicago & London 1938.

<sup>5</sup> Cf. J. Sacks, The Persistence of Faith. Religion, Morality and Society in a Secular Age, London 1990, pp. 66ff.

level mentioned above – that of question and answer, challenge and response – there is a tension between normativity and context.

3. On a third level, „contextuality“ must be considered in connection with the issue of truth claims. In this respect contextuality often means the same as relativity. Propositions and doctrines are relative to certain historical or social contexts. They only apply to their original or to similar contexts. This immediately raises the question, whether our christian doctrine or message is also relative to a certain context.

Now, this seems to be a problem for Systematic Theology. Being Practical Theologians, we do not produce doctrines but theories, models and rules of action, and these, of course, primarily refer to a given specific state of affairs of the ecclesial system. So we could leave the question to our colleagues in Systematic Theology – if there were not the problem mentioned above: the problem of the identity and nature of christian existence all over the world, which is the basis for our search for a system of objectives.

Instead of an extended discussion, I just want to point out two ideas which we should take into account when attempting to solve the question of contextuality in connection with the question of truth claims. Both ideas amount to a reformulation of the relation of normativity and contextuality, namely – on the one hand – in terms of identity and variety of human communities and – on the other hand – in terms of identity and variety, continuity and discontinuity of the christian life. So I plead, on this level, for a solution of the problem by its replacement.

First: What is the context of christian doctrine or message? The traditional and proper answer to this question is: The christian doctrine does not refer to a particular historical context but to the *conditio humana* as such. And this common condition or unitary context consists in the fact that there is interaction of persons who are individually gifted and endowed with finite freedom, reason and responsibility. Every particular human community and all forms of social life and, consequently, all sorts of specific contexts emerge from this one common *conditio humana* or fundamental situation. In other words: God did not make several orders of creation – like the state, marriage, family, the common market and so on – but only one<sup>6</sup>. All the rest is worked out, improved or damaged by interacting persons making use

---

<sup>6</sup> For this understanding of the topic „order of creation“ see Eilert Herms, Die Lehre von der Schöpfungsordnung, in: E. Herms, Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, pp. 431-456.

of their finite freedom and being guided in doing so either by the Holy Spirit or by some other spirit. According to these different spirits or interests, there are different ways to interpret the *conditio humana* and to deal with it, but all of them refer to one and the same fundamental situation or context. Thus, identity and variety coincide in this view.<sup>7</sup>

Secondly, in my very last point, I switch over to Martin Luther's vision of the identity and variety, continuity and discontinuity of christian life or, more precisely: to the way he conceived what in Dogmatics is called the topic of the *ordo salutis*.<sup>8</sup> Luther is in favour of a dramatic and dynamic model of the *ordo salutis*. According to his model, the believers' life is insofar identical and continuously the same as they are permanently confronted with the same radical choice between two alternatives: trusting in God's goodness and mercy or trusting in their own capabilities and merits. But, on the other hand, these radical alternatives occur in different form and roles. There ist – at its best – a growing knowledge of God's mercy and an increasing experience of it on the one hand, and, on the other, an unpredictable multitude of tribulations and temptations. Metaphorically speaking: the devil plays many roles using many masks and appearances, and so does God. And that brings variety and discontinuity into the christian's life.

I think this dramatic model of *ordo salutis* is compatible with all shapes and features of modernity, because it is open to various contexts on either side. To help people in their choice, their multiple choice between the manifold and radical alternatives is the motive of all our theological work. And since nothing is more helpful than the improvement of the ecclesial system of communication, there is a lot of work to do for Practical Theology.

---

<sup>7</sup> I was asked in the discussion at the Berne conference whether speaking of the *conditio humana* would promote „unhistorical thinking“. Instead of an extended response I would just like to reply that historical thinking implies the question how and why history and historical thinking are possible at all. Referring to a universal *conditio humana*— described in formal terms like finite freedom, responsibility and interaction— must not be confounded with any substantial interpretation of the *conditio humana* as, for instance, the christian doctrine about the nature and destiny of humanity which, of course, is rooted in a specific experience within history.

<sup>8</sup> Different models of *ordo salutis* have been sketched and discussed by Manfred Marquardt, *Die Vorstellung des „ordo salutis“ in ihrer Funktion für die Lebensführung der Glaubenden*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* III, 1990, pp. 29-53. For the most elaborated theory of the *ordo salutis* (David Hollaz) see Christoph Schwöbel, *God: Action and Revelation*, Kampen 1991, pp. 126ff.



Klaus Wegenast

## Practical Theology and the Science of Exegesis Remarks to a relationship to be structured anew

### Outline:

1. Introductory remarks to the development of the problem
2. Exegetical developments
3. What about Practical Theology?
4. Difficulties and obstacles of a cooperation between exegesis and practical theology
5. Perspectives for a new cooperation between exegesis and practical theology by the example of Religious Education

### 1. Introductory remarks to the development of the problem

**Practical Theology and its Relation to other Theological Disciplines**

For many years now, in the various areas, the relationship of practical theology to the Gospel in society is being questioned. Practical theology is primarily based on the interpretation of texts, is depended on an activity of application determined by others. This activity of application seems to be of secondary nature for the narrowed theory of practice. In this model practical theology, especially, however, homiletics and the different parts of religious education is something like a one-way street „from the text to the sermon“, „from the text to the instruction model“, „from the text to the situation“ or „from the Gospel to life“. That every theory, also the discipline of exegesis, does have essential presuppositions in the practice, here in the lived practice of religion in a certain society and besides this is dependent on theological and historical contexts, is blinded out just as a reflection of the possible undesired consequences of the given theoretical aspects. In this context I think also about the uncountable wounded souls of people, who were never allowed to grow up, because the respect (Nachachtung) of biblical facts did not allow it.

At this stage theology in all of its disciplines needs to be asked — especially in the German speaking countries — if she wants to hold on to the traditional hierarchies of thinking or if she should not seek new models of cooperation between the disciplines, but also between theory and practice. For our topic this is the problem: How can the exe-



*Klaus Wegenast*

## **Practical Theology and the Science of Exegesis** **Remarks to a relationship to be structured anew**

### **Outline:**

1. Introductory remarks to the development of the problem
2. Exegetical developments
3. What about Practical Theology?
4. Difficulties and obstacles of a cooperation between exegesis and practical theology
5. Perspectives for a new cooperation between exegesis and practical theology by the example of Religious Education

### **1. Introductory remarks to the development of the problem**

For many theologians, especially in the German speaking areas, the relationship of the theological discipline to the practice of the Gospel in society is one of a goal-oriented theory. This theory is primarily based on the interpretation of texts, is depended on an activity of application determined by others. This activity of application seems to be of secondary nature for the narrowed theory of practice. In this model practical theology, especially, however, homiletics and the different parts of religious education is something like a one-way street „from the text to the sermon“, „from the text to the instruction model“, „from the text to the situation“ or „from the Gospel to life“. That every theory, also the discipline of exegesis, does have essential presuppositions in the practice, here in the lived practice of religion in a certain society and besides this is dependent on theological and historical contexts, is blended out just as a reflection of the possible undesired consequences of the given theoretical aspects. In this context I think also about the uncountable wounded souls of people, who were never allowed to grow up, because the respect (Nachachtung) of biblical facts did not allow it.

At this stage theology in all of its disciplines needs to be asked – especially in the German speaking countries – if she wants to hold on to the traditional hierarchies of thinking or if she should not seek new models of cooperation between the disciplines, but also between theory and practice. For our topic this is the problem: How can the exe-

getical efforts dealing with the situations of origin of faith and its first witnesses, dependent especially on historical and philological methods, and on highly specialized handicraft-knowledge of the practical-theological disciplines, which depends also on the work of social scientists in the activities of the church in society, how can these efforts be placed in a relationship with one another to assure that the Gospel is heard in its truth and the people of today are seen in their societal context.

The time has come to tackle this problem in a comprehensive way. This means that we have to ask equally after the „object“ of the Gospel – this is not only an exegetical question – and after the people in the context of their environment, to whom this Gospel is directed – this is not just a practical-theological problem. Let me speak first to the development of this problem:

When we look at the forms of cooperation between practical theology and scientific exegesis during the past fifty years, we note that they show clearly the different concepts of the individual presuppositions of the disciplines and the functions one assumes of the other. Of exemplary nature are for German Theology the developments in religious education. The special position of religious education between the church and the secular society makes some things more apparent than in other disciplines. Up to the sixties the German religious education was determined by a form of „Bible interpretation“, which worked paying no attention to the results of the exegetical discipline which had at that time reached an important stage. Stories were told, one asked what the text would want to tell us. That which one experienced was summed up in a memory verse. Critical questions for instance in the context of „mythically“ influenced texts were neglected. This was to change at the moment when at the end of the fifties the general awareness of society started to be guided by the insight that the consciousness of truth and reality of the majority, also of the children and youth, did no longer agree with that of the biblical stories. Now the importance of the Bible for each group had to be shown, without ignoring the interpretive process based on the results of historical criticism. For many teachers in the church and school this development meant a liberation from their notoric bad conscience, having to tell their pupils something as truth which they doubted themselves. It also meant that it was necessary that they gained differentiated knowledge of scientific exegesis. Looking back we can say that this turning of religious education to scientific exegesis meant a long overdue contribution for the enlightenment of the Jewish-Christian tradition. Many faithful teachers experienced, however, more or less acute faith difficulties. What was this enlightenment to mean for the

life and action of their pupils? This question led in the sixties first to a coalition between the hermeneutic of Rudolf Bultmann, more accurately the „existential interpretation“ of biblical texts, and a group of religious educators. They developed a didactic of the Bible as „a teaching art, to teach understanding“, which depended on the hermeneutic as „a teaching art of understanding“, as it was done in exegesis. This didactic of the Bible was insofar successful in that it was again and again possible to bring about a dialogue between the selfunderstanding given in the text of a biblical author and of today's youth and their questions dealing with self, world and God. It apparently did not succeed to include the life-world, the normal day and the problems of the pupils into an adequate consideration of their work. Something similar happened in view of the integration of developmental- psychological knowledge, especially as the selection of the contents of instruction for the different age groups was concerned. As a reaction to this situation and also based on the societal conditions the so-called problem-oriented instruction was developed. This was to better clarify the relevance of the tradition over against the real questions of the pupils. For this new form of instruction the biblical texts and the scientific exegesis were only insofar of interest, as they promised to contribute toward the solution of concrete problems in the here and now. The question was no longer if a biblical text was important on theological grounds for a transmission, but if it promised to contribute something to the solution of an actual problem.

I cannot go into more detail here. As one can see, exegesis was now no longer important for religious education. This was again to change at the moment when it became more and more apparent that it was not enough to make aware of problems and to work on them with the help of the Christian tradition, but that we also need to consider that we have to face problems and conflicts, even if we fail. Were not in the Bible experiences mentioned, which could be helpful at this stage? This meant now that everyday experiences, which apparently existed in the Bible, were to be reconstructed and renewed in elementary reflections with the help of the creative and the inspiring power of religious language. But were was in the exegetical science the partner, who could pick up this new question and who could deal with biblical texts in still another way than with the categories of historical criticism? This question remained first unanswered and led on the one hand to a frontal critique of the exegetical discipline by the practical theologians and by some exegetes thinking ahead, on the other hand, it led to attempts by non-exegetes and exegetes to deal with texts of the Old and New Testament with new questions.

Let us first look at the critique: „Historical criticism is bankrupt...Bible-criticism is not bankrupt, because they had lost those things about which they could have said something....; she is bankrupt because she cannot fulfill the task, which most representatives see as her task: To interpret scripture in such a way that the past becomes alive and new possibilities of personal and societal change are made clear for the present.“ (W. Wink, *Bibelauslegung als Interaktion*, 1976,7 = *Biblical Interpretation as Interaction*) Apparently the program of „world-understanding through history“, which in theology held faith and religion methodically in the historical immanence for almost two hundred years, had failed to show the relevance of that which was historically witnessed. In other words, this means that the emancipatory program of the liberal middle class, which placed the truth of faith categorically into the past, was in danger to lose the Gospel for today. The religious educator Ingo Baldermann puts it this way: „It is apparent that that strange boredom with the Bible, which...in the Protestant realm...was articulated so strongly, could only grow on the ground of such an incapable use of the Bible. When the expectation is lacking that in the use of this book still something new and decisive can be learned, why should the sermon and instruction, week after week,...wrestle with these difficult texts?“

## 2. Exegetical developments

For a few years now the scientific interpretation of Scripture shows first results and side glances are given the problems of the practice of the Gospel. Besides the work of Gerd Theissen (*Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, 1984 (*Biblical faith in an evolutionary view*); *Argumente für einen kritischen Glauben*, 1978 (*Arguments for a critical faith*); *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983 (*Psychological aspects of Pauline theology*), where he attempts to unite humanitarian-scientific and theological attempts to understand in an integrated model, I mention the hermeneutic of the New Testament by Klaus Berger, which starts with the basic sentence: „To interpret not the world from the Gospel, not to see the world as case of application for a general Norm kept in Scripture, but to disclose the Gospel from the situation (that is, also from the social situation), to discover the meaning of the Gospel from this basis anew, or to allow it to open itself.“(19) This needs to be noticed. However, we should not just start by the pressing experiences of reality, as Berger suggests, but with the everyday experience of our hearers in the context of a secular society, and that not without knowledge of the work as done by G. Soeffner „*Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*“,

Frankfurt 1989 (Interpretation of the weekday – The weekday of Interpretation).

He would now be the place to mention this further authors, who are working on different new approaches to understand the Bible, representatives of a psycho-analytical interpretation with different emphases, materialistic interpreters, linguistic interpreters and protagonists of a so-called interactional reading, only to mention some. There is no time. And how about the aesthetic-reception originating in the science of literature, which with convincing arguments makes us aware of the fact that each interpreter includes himself and his/ her life-story into the process of interpretation and „fills“ the text to be interpreted with his/her experiences and with it constitutes it anew?

Besides some fragmentary hints I did not find in the exegetical literature much of a discussion dealing with the possibilities and limits of interpretations mentioned. I finish this part with the citation out of a recent publication done by my Bern colleague Ulrich Luz and published by Fortress-Press (Matthew in History. Interpretation, Influence and Effect, Minneapolis 1994):

„Historical-critical research therefore only had an emancipative character, and helped contribute to the autonomy of the rational human subject, but it could not help establish the fundamental theological question of truth. This is – I think – the basic problem of historical-critical exegesis, the results of which today can be seen in its theological and existential insignificance. The historical-critical method today has lost even this emancipative character, and that is the final reason why it has become meaningless for us.“(11)

Thus far so bad. Luz then tries to sketch a few perspectives for a new reading of the Bible. This makes a practitioner curious and lets us hope that it will lead to a new quality of cooperation between exegesis and practical theology. Before I will say more to this, let me take a quick look at that which carefully I like to refer to as the self-understanding of practical theology.

### **3. And Practical Theology?**

Here it cannot be my task to sketch the history of origin of the scientific discipline of practical theology, not even starting with the time after the Second World War. It will only be possible, in a few strokes to place before us an outline of that which is presently intended by Practical Theology: Practical Theology, with all of its subdisciplines and

because of the competition of priority between churchly partial systems, needs today be construed as an „open system“ (P.C.Bloth). Its character as „sum total“, out of very different disciplines and fields of action, she needs „to seek and discern from the relation to today's religious and social pluralistic context, which modern 'differentiation' was once its constitutional base and still is.“(109) The total 'sum' of the practical theological disciplines refers to, this we can say, not first of all with history, as for instance is the case of exegesis, but in cooperation with different humanitarian and social sciences with present-day societal action of the „church“. Thereby she examines and projects also conditions by which communication science, psychology, aesthetics and others are theologically received and analysed and formed onto present life-forms of the Christian religion. Analysis and construction of action are the challenge.

As practical theology she is referred to the total societal field and beyond institutional boundaries of the different churches, on which again and again „church“ in a theological sense can occur. As religious education practical theology forces the church to face the questions and attempts to understand faith and religion also from its psychological and sociological function and to transmit theology selectively. And it is here that the questions arises which possible models of cooperation between exegesis and religious education should be taken, knowing of the apparent and different secular sciences on which they are also dependent.

#### **4. Difficulties and obstacles of a cooperation between exegesis and practical theology**

From our outline of bible didactics of the past thirty years and the sketch of the scientific interpretation of the Bible, as well as of the tasks of Practical Theology, there are besides possible perspectives of a fruitful cooperation, which we like to look at in this last section, also several difficulties.

First I like to refer to the already put into apostrophies, the clarity about the relationship of the Bible and the practice of the Gospel and its simulating language, which is especially disturbing there, where we have to do with complex questions. What does the often used phrase mean „a text needs to be spoken into a certain situation“? Apparently here is everything simplification. What does text mean here? Which interpretation measures are considered? Where does one assume the tertium comparationis between „text and situation“? What is meant by situation? Looking at it closely everything is unclear and probably

places before us a mirror of unreflected practice. As if we should transmit or communicate texts! What needs to be transmitted, is not the text, but if I am right, the Gospel, which needs to seek language ever anew and which under some circumstances could be changed through holy texts.

The second difficulty I note in that the Scripture science as a rule leaves the societal usage of its results to other disciplines or at once to the practitioners and avoids the discussion with the laity or even the practitioners. This leads then to the fatal coexistence, to which Christian Gremmels had pointed to already in the early seventies: „Scientific specialists decide on correct and false interpretation of Scripture, while practical specialists are not at all touched by it decide about correct and false organisation of church structures.“

Another difficulty for a successful cooperation I see in the fact that exegetes seldom ask with clear categories for the content of experience of biblical statements and they are not interested to face an explicit social-science and theological-responsible discussion with present life-reality as prerequisite for one's own understanding. This is true inspite of the movement mentioned, which we examined previously. Instead of learning more, one fails to recognize the importance of the present scientific-methodological questions and this in part with a pseudotheological fervour.

## **5. Perspectives for an actual cooperation between exegesis and religious education**

A cooperation between exegesis and practical theology is, as we noticed before, always also determined by a specific history of theology and by societal conditions, especially in the area of the relationship between religion and the world.

Before a promising and successful cooperation between the two disciplines it is important one is aware of this condition. This means for both cooperating disciplines, that they should, for example, also realize which relationships to other theological and non-theological sciences are clear and which are not. The situation is in no way this, that exegesis is ONLY theology and practical theology is overloaded by secular sciences.

Let us start with the possibilities which after a clearing of the meaning of other sciences for one's own doing would speak for a cooperation, for example, by the interpretation of Scripture. Such a cooperative in-

terpretation can not be exhausted in that the text of the past as past is to be made understandable for today, but needs to make aware that the present experience of reality and insight of faith is an important prerequisite for the interpretation and needs to be included in the exegetical work. For this there is needed next to the known historical-critical instrument a whole arrangement of other approaches to the biblical tradition, which needs to be activated. It will also be necessary to correct the relationship of authority having been developed through the centuries between the so-called experts and the laity of interpretation. In this connection I like to mention in first place the desirable dialogue between scientific exegesis and the present experience of the so-called laity, as already tested in the so-called interactional reading, but also in biblio-drama and in symbol-didactics for some time. Desirable is also a dialogue between scientific exegesis and interpretive methods of non-theological sciences. I am thinking here of the methods of in-depth-psychology, linguistics of different kinds etc. In such dialogues not only creative capabilities could be set free, but also the discovery is possible that different interaction forms in the context of exegesis can lead to surprising insights in the process of understanding. This I have especially experienced in connection with different responsible forms used with youth and adults in religious education in the work with the Bible. In other words this would mean that the content and relationship dimension in the process of interpreting texts is distinguished, but also related to one another.

Another chance for a sensible cooperation between religious education and scientific exegesis lies in the well known fact that not only the biblical text has a certain „Sitz im Leben“, that is, a certain situation of origin with specific kinds of communicative action in the context with the constitution and change of reality, but also today's hearing and reflecting the Bible is tied without a doubt to life-historical, societal and cultural presuppositions.

The work with tradition within the New Testament is for that which is meant an impressive example. Thus there is in the writings of the New Testament nowhere an „exegesis“, for example, texts out of the tradition Israel's used for themselves and with the understanding that by pure explanation of such texts one could present the „Holy“ and his eternal will. By such „exegesese“ the tradition and the situation of single persons and groups are related in a reciprocal interpretive process. This means: referring to tradition is not enough for establishing a theological statement. A tradition gains meaningfulness and binding force for the present only when it helps to understand present experience of reality anew and in this process itself being understood anew, under circumstances can also be critically changed.

Peter Biehl, religious educator in Göttingen, states: „Present relevance of biblical tradition is not primarily given by scientific work, but made possible and experience in that it becomes real in present life-relationships of Christianity and the church. In that persons, groups and institutions in their faith, behaviour and action use today biblical tradition and this usage is responsible within the context of their peers, only then critical memory becomes possible in an 'emancipatory intention'.“

From this we gain consequences for a future cooperation:

1. As system of relation for the interpretation of biblical tradition the question concerning the constitution and change of reality through communicative action is recommended for exegesis and for religious education. Thereby biblical theology through exegesis gains insofar a fundamental importance as it mentions the basic difficulties in the individual system of relation from the past and present in the horizon of human experience. I am thinking here of presuppositions and consequences of domination, the question of sense or nonsense of suffering, of evil and the acceptance of guilt; about enthusiastic joy and thankfulness...and then about forms of solving conflicts, the change of things, new beginnings, forms of resistance etc.

2. The manifold and more-dimensionality of cooperation between an exegesis, which reflects the biblical tradition in the context of present-day experiences of reality, and a religious education, which uses present-day experiences of reality in instruction each time new with the questions of traditions, how she faces it in a discussion with today's questions, this being a continuous task.

3. The scientific exegesis has a far greater horizon in such a cooperation. The domination of the historical-critical method, not as yet adequately reflected as to its prerequisites and consequences, is relativized and the task of further methodical clearing of yet unusual interpretive forms of interdisciplinary work is being tackled. That is: Neither exegesis, nor religious education can remain the same after the dialogue. Exegesis will contribute within the frame of the sketched reciprocal process of understanding between tradition and reality, that the agonizing reality is being changed and she will also in view of today's faith- and reality experience bring about objective criticism to tradition, for example, will try to question the societally selfunderstood culture of obedience in the Old and New Testaments.

Religious education, whose task it is to analyse and to construct today's practice of the Gospel in instructional learning processes, will not only work with these means of education and didactic, psychology

and sociology, but will also assume questions which come about through the new work with the Bible. Therefore in the future there cannot be a questionless church practice, which legitimates itself through the citation of pleasing texts of the Bible or through societal theories, as it can no longer exist unconditional validity of exegetical statements. Both would mean the necessity for a fundamental change of the communicative dimension of practice and theory of the church and theology on all levels.

We have arrived at the end of our considerations and ask for practicable ways for a change of reality.

*Duncan B. Forrester*

## Practical Theology and Ethics

In the University of Edinburgh a chair was allocated to Practical Theology in the 1930s only on condition that it was linked with Christian Ethics. Christian Ethics was seen as a 'respectable' discipline, entitled to a place in the academy on the basis of an established methodology and intellectual track record; Practical Theology was still regarded as an uncritical hotchpotch of hints and tips for ministers – at best (as students occasionally amended the heading on the departmental notice board by adding two letters) Practically Theology; at worst, the tedious presentation to students by an ageing former minister of his pattern of pastoral practice of some decades before as a model of ministry. This suspicion of Practical Theology was particularly strange in a Scottish university where the tradition has been constantly maintained, against the theoretical thrust of Oxbridge, that higher education is primarily directed to professional **practice**. This distinction between Scotland and England is captured in an intriguing difference in linguistic usage: in Oxbridge one reads 'a subject, even if it is engineering or social work; in Scotland one 'does' a subject, even if it is metaphysics or literature! It used to be said that the English believed that if a student had read Plato and Thucydides, Homer and Euripides, he was perfectly equipped to govern a colony, command an army, lead a gentlemanly life of leisure, or become a bishop – which last was regarded as the explanation why some bishops seemed to understand the state of the church on the analogy of the siege of Troy, and any innovation as a Trojan horse!

Although the link between Christian Ethics and Practical Theology with us was originally adventitious, we now feel that it was almost providential, allowing us to focus on practice, approached both analytically and normatively. The ethics with which we are concerned is Christian or theological ethics, which draws on Scripture and the Judaeo-Christian tradition, and unashamedly possesses that classical conviction that ethics is concerned with goodness and character, and with helping people to be good, with 'the embodiment, in the actions and transactions of actual social life of Christian insights.'<sup>1</sup> Although for decades many moral philosophers in the English speaking world

---

<sup>1</sup> A. MacIntyre. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, pp.80 & 175

under the influence of the movement of linguistic analysis devoted themselves to language games and denied that they had any concern with helping people to be good or societies to be just, **Christian Ethics** on the whole successfully resisted being sucked into this cul-de-sac, and remained an engaged normative study of action, rooted in a particular tradition, narrative and community of shared faith. With us, and in some other places as well, Practical Theology for a time simply piggybacked quite happily on this kind of Christian Ethics.

Although a linkage such as ours between Practical Theology and Christian Ethics has clear advantages, and opens a range of positive possibilities, it also presents dangers. What happens, for instance, if Ethics is detached from Systematics? Is it possible that then Systematics may lose its ethical seriousness and integrity, and become increasingly pure *theoria*? And Christian Ethics linked to Practical Theology of a certain kind might sacrifice critical theological rigour, becoming narrow, no more than ethics at the service of ministerial practice, a professional ethics for clergy. On the other hand, what happens when Christian Ethics is treated more or less as an independent discipline, with a real hegemony over other theological disciplines, as in some institutions in the States? These are issues of the relationships between the theological disciplines, and other disciplines (for the purposes of this discussion primarily moral philosophy and the human sciences), to which I now turn directly.

### **Academic Encyclopaedia and its Limits**

The modern university and even (with appropriate qualifications) most seminaries, reflect and reinforce the increasing specialisation and fragmentation of modern life. The tidy ordering of the medieval university, with theology as the Queen of the Sciences, is unrecoverable, but we are faced today with various and conflicting endeavours to give some kind of coherence to the academic enterprise as a whole. The way the definition and relations of disciplines are arranged, the way a university is structured, express implicitly or explicitly an ideology, a world-view, an overarching interpretation. In premodern days the general effort was to locate specific studies within a biblical grand narrative;<sup>2</sup> in modern times the Bible, religion, the Christian faith, theology and ethics are to be fitted into the project of an encyclopaedia, ordering all knowledge in terms of some more or less secular principle.

---

<sup>2</sup> So Hans Frei and others.

Alasdair MacIntyre argues that the Ninth Edition of the *Encyclopaedia Britannica* (1873 ff.) pointed towards a time when '[t]he Encyclopaedia would have displaced the Bible as the canonical book, or set of books of the culture'.<sup>3</sup> Accordingly, the Bible (and all thinking rooted in the Bible), 'is judged by the standards of... modernity in a way which effectively prevents it from standing in judgement upon that modernity'.<sup>4</sup> It is here, I think, that central problems lie: is it possible for Practical Theology and Christian Ethics to be in the university, but not domesticated or tamed by the university? How can they maintain a distinctive critical distance from the increasingly secular and confused values of the university so that they can play a specific sort of constructive role? Is a dual responsibility, to church and to the academy, any longer viable?

I come from a particular Enlightenment encyclopaedic tradition in which a theologically informed and practically orientated moral philosophy was the keystone of the academic edifice, as it were. I encountered the warm afterglow of this tradition in the teaching of the moral philosopher John Macmurray in Edinburgh in the 1950s. The same tradition was for long enshrined in the old American colleges influenced by the Scottish academy, where the President, normally a theologian or philosopher, lectured to the whole student body on moral philosophy. A theologically informed moral philosophy was assumed to give coherence to the educational process, and guidance for living life well.<sup>5</sup> MacIntyre suggests that in the nineteenth century there was a mounting tendency to ascribe priority to morality and to ethics or moral philosophy, on the assumption that there was a 'social agreement, especially in practice, on the importance and the content of morality', which none the less 'coexisted with large intellectual disagreements concerning the nature of its intellectual justification', although almost everyone concurred in the belief that such justification was in principle possible.<sup>6</sup> General consensus about the nature of right conduct, and a bracing degree of difference about the philosophical foundations of morality were believed to give coherence to the academic enterprise.

Elsewhere MacIntyre suggest that there is a kind of tragic inevitability in the collapse of a consensus on metaphysics gradually eroding the

---

<sup>3</sup> MacIntyre. op.cit., p. 19.

<sup>4</sup> MacIntyre, op.cit., p. 179.

<sup>5</sup> On this see especially George E. Davie, *The Democratic Intellect*, Edinburgh University Press, 1961.

<sup>6</sup> MacIntyre, op.cit., p.26.

confidence that disputes about morality may be resolved, so that we enter a stage when we have nihilism in metaphysics co-existing with a liberal consensus on morals and politics. But this liberal consensus, MacIntyre suggests, is fragile and without roots; it is already disintegrating. Yet in the nineteenth century there was still great confidence in the encyclopaedic enterprise.

An alternative encyclopaedic project to that I have outlined was contained in Schleiermacher's *Brief Outline on the Study of Theology*.<sup>7</sup> This was a sophisticated and creative application of the encyclopaedia principle to theology. Although, in a much abused phrase, Schleiermacher referred to Practical Theology as the 'crown' of theological study, the real crown or capstone of his theological encyclopaedia lay outside theology in 'science'; theology itself was not a science, but a discipline or set of disciplines which deploy the results of science for the sake of the leadership of the church. Theology is thus almost parasitic upon science. It is itself a 'positive' science, 'an assemblage of scientific elements which belong together not because they form a constituent part of the organisation of the sciences, but only in so far as they are responsible for a practical task'.<sup>8</sup> Unlike theology, ethics is for Schleiermacher a science, but it has no pre-eminent role in relation to theology in general, or to Practical Theology in particular.

Schleiermacher is therefore to be distinguished from the Scottish tradition in the more exalted place he allocates to scientific *theoria*, and his consequent somewhat platonic downgrading of these disciplines which deal with practice – **Christian Ethics** and Practical Theology in particular. We have all heard the story of Barth finding a bust of Schleiermacher in the ruins of Bonn University after the war, and reverently restoring it to its plinth. I believe that, at least in relation to his encyclopaedia project, Schleiermacher is irretrievably bust. We do not today have agreed maps of the academy, and I do not believe that Practical Theologians should spend their time and energy asserting a claim to a place in a non-existent atlas. After all, if the university throws us out, we can operate quite happily in the church – only, as I shall argue, the university would be the poorer for it. I think MacIntyre

---

<sup>7</sup> F. Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*. Trans. Terence Tice. Richmond, John Knox Press, 1966.

<sup>8</sup> Schleiermacher, *op.cit.*, p. 19; See Richard R. Osmer, 'Rhetoric, Rationality and Practical Theology', typescript, 1993, pp.4-1 1 and John E. Burkhart, 'Schleiermacher's Vision for Theology', in Don S. Browning, ed., *Practical Theology*. San Francisco, Harper and Row, 1983.

is right in suggesting that the encyclopaedia is a failed project, with which we should not get entangled.

### Theology and Ethics Today

The position both of theology and of ethics in the academy has been much challenged in recent times. MacIntyre is surely right in suggesting that moral and theological truths became increasingly regarded as belonging in the realm of privatised and arbitrary belief: 'Questions of truth in morality and theology – as distinct from the psychological or social scientific study of morals and religion – have become matter for private allegiances, not to be accorded...formal badges of academic recognition'.<sup>9</sup> Ethics has accordingly been moved to the periphery of academic life, and has increasingly nervously stressed its autonomy, from theology in particular. This has left an ominous vacuum at the heart of the academy. As a consequence academics interested in issues of public policy or social responsibility have sometimes begun to look with expectation towards theology and in particular theological ethics for help and a sense of direction. We are therefore at a time of particular opportunity for a Practical Theology and a Christian Ethics which interpenetrate and inform one another.

Although there are special difficulties today in constructing an acceptable and coherent intellectual map of the university, it is still necessary to say something about why Practical Theology and Christian Ethics continue to claim a place in the academy, and what that place might be. When I was appointed to a chair of Christian Ethics and Practical Theology some of my colleagues in the very secular university in which I then taught thought that the term 'practical theology' was a joke or an oxymoron: theology, they said, cannot be practical, and practice cannot be theological – after all, theology is now commonly used as a term for irrelevant theorising! If we are to claim that the two subjects with which we are concerned are entitled to a place in the university, and have a contribution to make to the endeavours of the university, we have to spell out something of the remit and method and contribution of the subjects. If MacIntyre and others are right in suggesting that the post-encyclopaedic university in a post-modern world is in a crisis in which it is confronted on all sides with questions it lacks the resources to answer, perhaps an ethically informed Practical Theology may be able to suggest some possible

---

<sup>9</sup> MacIntyre, *op.cit.* . p.2 17.

ways forward towards a greater relevance and a better sense of being a community of shared purpose.<sup>10</sup>

A leading British social scientist concerned particularly with issues of public policy, Professor David Donnison, despairs of the capacity of the modern university to provide the wisdom that society requires. At the root this is because in a culture where most people believe that God is dead, moral judgements have become regarded as 'little more than approving or disapproving noises — expressions of personal preference or taste, much like the words we use when choosing between vanilla and strawberry ice-cream'.<sup>11</sup> Since there is no academically acceptable way of resolving conflicts about moral judgements, the commonest strategy is to side-step the issue. Academics are concerned with weighing evidence and assessing logical coherence, because morals are now regarded as arbitrary matters of taste and prejudice they are pushed to the margins and deprived of intellectual dignity:

'As for moral dispute — that has been banished from the lecture rooms altogether, for it leads people to say things like "You ought to be ashamed of yourself", and this is not the kind of things you say in a seminar. To make the distinction unmistakably clear, politicians and priests are brought into such academics from time to time to conduct moral debate; but on a one-off basis, usually at the invitation of student societies, speaking from a different kind of platform — thereby exposing to everybody the unscientific status of their pronouncements.'<sup>12</sup>

This, Donnison concludes, leads to a narrowing and distortion of academic life, which is in many cases condemned to irrelevance or irresponsibility.

### Practical Theology

In such a situation the relation of Practical Theology to Christian Ethics assumes a fresh importance. Getting this relationship right may be significant for the academic enterprise as a whole, and helpful to a range of other disciplines.

**Practical** Theology exists in the academy to affirm that all theology is practical, just as biblical studies reminds theology of the centrality of scripture, and systematic theology points to doctrine as an unavoid-

<sup>10</sup> MacIntyre, op.cit., p.271.

<sup>11</sup> David Donnison. *A Radical Agenda* London, Rivers Oram Press, 1991, p.42.

<sup>12</sup> Donnison, op.cit.. p.44.

able element in the theological enterprise.<sup>13</sup> And if theology is a practical science, in the Aristotelian or any other sense, it cannot be detached from ethics. As MacIntyre writes:

'In moral enquiry we are always concerned with the question: what type of enacted narrative would be the embodiment, in the actions and transactions of actual social life, of this particular theory? For until we have answered this question about a moral theory we do not know what the theory in fact amounts to; we do not as yet understand it adequately.'<sup>14</sup>

And a similar point was made by the English moralist and social thinker, R.H.Tawney, when he said, 'To state a principle without its application is irresponsible and unintelligible'.<sup>15</sup> For theology to be a practical science in the classical sense first developed by Aristotle it must be a form of **phronesis**, which is 'a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods'.<sup>16</sup> The person of practical wisdom is able to deliberate well on what is good for the individual, and on the good life in general.

If Practical **Theology** is wisdom or knowledge orientated towards action and accordingly inevitably pervaded with the ethical, it is important also to affirm that it is theology. But what is theology? In the excellent brochure about the University of Berne with which we were supplied, we read that there are two faculties of theology. The Old Catholic Faculty declares that 'Old Catholic Theology is concerned with the question of God'; the Protestant Faculty announces, 'Theology is concerned with religion, Christianity, and the history of the church as well as its present status.' But here lies a central problem for us all. If theological discourse is primarily about religion, it is always in danger of dissolving into study of the context, and becoming a kind of sociology or psychology of religion.

But if theology is discourse about God in the presence of God, and discourse with God, we are engaged with something *totaliter aliter*. We cannot talk about God or talk to God while setting aside, even temporarily, the ethical or normative question: What is God calling us to do? How should we respond? We are also involved simultaneously in doxology, for in the familiar saying, you can't chant the psalms unless you stand up for the Jews.

<sup>13</sup> On this see especially W.Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*. London, Darton, Longman and Todd, 1976, pp.231-241 & 423-440.

<sup>14</sup> MacIntyre, *op.cit.*, p.80.

<sup>15</sup> R.H.Tawney, *The Attack and other Papers*. London, 1953, p.178.

<sup>16</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, vi.5 - p.43 of D.Ross edition, Oxford, 1954

Karl Barth was, I think, a paradigmatic practical contextual theologian. He sought to speak of God and to listen to God's command, and to discern the signs of the times. And he addressed the context of his time in two principal ways: first, by producing tracts for the times, declarations (most notably that of Barmen), and manifestos; and, secondly, by taking fundamental theological work with a new seriousness because of his conviction that bad, untrue, sloppy theology leads to unjust, idolatrous, murderous practice, and vice versa. Like any contextual theologian of discernment he provided insights of validity far beyond his immediate context, and fairly quickly he came to see that the primary issue God was posing was what Hitler was doing to the Jews, not the freedom of the church.

Karl Barth was, I believe, right to speak of dogmatics as ethics, and ethics as dogmatics. He refused to set alongside church dogmatics an independent and separate church ethics, let alone an autonomous or freefloating ethics established on an entirely non-theological foundation. 'Dogmatics itself and as such', he affirmed, 'is ethics as well.'<sup>17</sup> It is also true, in Barth's view, that ethics is dogmatics, that ethical activity and reflection inevitably imply beliefs and fundamental assumptions. Ethics and dogmatics, ethics and theology, cannot be divorced; they are inseparably bound to one another. The modern tendency to subordinate theology to ethics, or to separate them, lead to serious distortions. If Barth is right that 'Dogmatics itself is ethics; and ethics is also dogmatics'<sup>18</sup>, Christians should be suspicious of the distinction between the theoretical and the practical, especially as it has been developed in the Greek and Enlightenment traditions. For the practical theologian there should be no ugly ditch between 'is' and 'ought'. You cannot name God without recognizing God's claim on you; and you cannot do God's will without in a real way knowing God. The First Letter of John puts the point with admirable clarity and boldness: 'The one who loves is born of God and knows God'.<sup>19</sup> We are reminded again and again in the gospels that disciples are to be 'doers' as well as 'hearers', for Christianity is far more than theory or speculation — it is a way of life. Particularly in the Johannine writings there is a stress on the **doing** of the truth, and on those who love and do the truth as being the ones who know God: 'He who does what is true comes to the light'<sup>20</sup> The truth is not regarded as something to be contemplated or examined in a detached way; it is to be encountered, lived out, re-

<sup>17</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, Edinburgh, T. & T. Clark, 1956, p. 783.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 793.

<sup>19</sup> I John 4.7.

<sup>20</sup> John 3.21.

lated to, but above all **loved** if it is to be truly known. theology therefore must be concerned with the doing of the truth, with what Roger Garaudy called 'the active nature of knowledge'.<sup>21</sup>

This means that theologians should be very cautious about buying into a sharp cleavage between fact and value, as if there were such a thing as a naked fact, and values were merely cultural constructs. Christian theology is characteristically uncomfortable with the positing of a gulf between 'is' and 'ought' or a sharp disjunction between fact and value, as suggested famously by Max Weber. Weber promoted an ethically neutral social science based on the assumption of an unbridgeable, and tragic, ditch between the 'is' and the 'ought'. Leo Strauss, in attacking Weber, argues that a refusal to entertain the possibility of true value judgements is intellectually and morally spurious; it actually distorts reality, for it

'Would lead to the consequence that we are permitted to give a strictly factual description of the overt acts that can be observed in concentration camps and perhaps an equally factual analysis of the motivation of the actors concerned: we would not be permitted to speak of cruelty. Every reader of such a description who was not completely stupid would, of course, see that the actions described are cruel. The factual description would be a bitter satire. What claimed to be a straightforward report would be an unusually circumlocutionary report. The writer would deliberately suppress his better knowledge, or, to use Weber's favourite term, he would commit an act of intellectual dishonesty.'<sup>22</sup>

'Facts' are not part of the givenness of things; our values and our beliefs play an indispensable role in the way we construe reality, discern the signs of the times, and respond. A central academic responsibility is to be critically aware of our values and their roots, as these things deeply shape both our logic and our empirical work, the way we see reality and the way we respond to it. Although I believe that Practical Theology today must have the social sciences as its principal dialogue partners, and I feel Milbank's cautions are exaggerated, there are real dangers if a Practical Theology buys into a Weberian understanding of social science uncritically.<sup>23</sup>

If Alasdair MacIntyre is right that the modern university is fragmented and lacks the resources to deal with the questions which confront it, partly because it has become incapable of coherent and rigorous

---

<sup>21</sup> Roger Garaudy, *The Alternative Future*. Harmondsworth, Penguin, 1976, p.89.

<sup>22</sup> Leo Strauss. *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago Press, 1953, p 52.

<sup>23</sup> John Milbar&, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell. 1990

moral enquiry, is it possible that a Practical Theology effectively integrated with Christian Ethics might have a major contribution to offer towards a renewal of academic integrity and responsibility? It is at this point that I think Don Browning's project of a 'strategic practical theology', and his successive studies of ways in which theory-laden practices relate to norms and values are so important<sup>24</sup>. He constantly sees Practical Theology as an exercise in theological ethics, and Christian Ethics as a central dimension of Practical Theology. For this approach the ugly ditch between 'is' and 'ought', fact and value, has been bridged, in however tentative a way, in order to enable reflected and effective practice. Could this be our gift to the whole academy, in its post-modern disarray and uncertainty?

### An Ecclesial Discipline

Both Practical Theology and Christian Ethics are rooted in, and have responsibilities towards two communities—the academy and the church. Schleiermacher famously spoke of the relation between the 'scientific spirit' characteristic of the university, and the 'ecclesial interest' which marked off theology as concerned with leadership in the church. He was right to see the subject as having two homes, and to discern a creative tension between them and their expectations and standards. But Schleiermacher's distinction is in some ways too neat. Perhaps theology can contribute significantly to the recovery of a true scientific spirit in the university. And ecclesial interest can provide both motivation and material for scientific investigation.

It is surely significant that Barth, in a context in which theology was firmly embedded in the university, saw a necessity to speak not of simply **Christian** dogmatics, but **Church** dogmatics and **Church** ethics in order that theology might recover its integrity, fulfil its vocation, and grapple with the issues of the day. In facing a modern situation in which he feels there is a danger of Christian Ethics losing its distinctiveness and dissolving into academic ethics in general, Stanley Hauerwas has developed Barth's point by arguing that the church not only has, but is a social ethic. The primary ethical task of the church, he argues, is to be the church as a community of faith, of worship and of

---

<sup>24</sup> See especially Don S. Browning, *The Moral Context of Pastoral Care*. Philadelphia, Westminster, 1976; *Religious Ethics and Pastoral Care*. Philadelphia, Fortress, 1983; *A Fundamental Practical Theology*. Minneapolis, Fortress, 1991

service.<sup>25</sup> In expounding John Howard Yoder, Hauerwas suggests that 'Practical reason is not a disembodied process based on abstract principles but a process of a community in which every member has a role to play.'<sup>26</sup> Such a community of character, even in its sinfulness, is both a community of moral discourse and an exemplification of the moral orientation sustained by the biblical tradition. For Hauerwas, the only theology and the only ethics that matter are rooted in the life of the church and serve the development of Christian character and faithful practice, participating in the church's function of witnessing to the truth.

This does not mean that Hauerwas sees theology as a kind of in-house discourse, the language game of the Christian community which has no claim to truth in a more general sense. He engages in his writings with issues on the public and the academic agenda, with medical ethics, war and peace, the position of the handicapped, and many others. He comes at these questions from an unashamedly theological and Christian angle, and in so doing often brings a strange freshness to tired controversies, directing the attention to commonly forgotten dimensions and neglected resources. Hauerwas has been accused by James Gustafson and others of 'sectarian withdrawal' from engagement with the moral tensions and ambiguities of what some people call 'the real world'. The charge does not, I think, stick, although I am more sympathetic to the suggestion that Hauerwas tends towards a rather romanticised understanding of the church. His position might be strengthened if he spoke more clearly of how a sinful church in a fallen world can never the less be a sacramental sign of God's love and truth. Hauerwas is determined not to allow Christian Ethics to dissolve into a general ethics of Americanism, and his increasing concentration on the churchliness of Christian Ethics has led him more and more to address the traditional problematic of Practical Theology. Hauerwas is a further sign of the welcome erosion of the boundary between Practical Theology and Christian Ethics, both affirming the crucial significance of the church, and remembering that God's purposes and God's practice encompass the whole creation. Practical Theology and Christian Ethics are ultimately concerned with discerning God's activity in the world, and learning how to respond faithfully and well.

---

<sup>25</sup> S.Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*. London, SCM, 1984. p.99. The phrase is repeated frequently in Hauerwas's writings. <sup>26</sup>

<sup>26</sup> S.Hauerwas. *Christian Existence Today*. Durham, NC, The Labyrinth Press, 1988, p.73.

\*\*\*

I have tried to argue three things in this paper::

1. We must erode, or at least make very porous, the boundary between Practical Theology and Christian Ethics, for the sake of the Christian and intellectual integrity of each;
2. his process would make the subject(s) more critically useful to the church;
3. his would also enable a more constructive contribution from the side of Practical Theology/Christian Ethics to the confusions of the academic world today; and
4. his could encourage a more distinctive theological contribution to public moral and policy debate.

---

*S. Hauerwas, The Presence of the Past: Living in the Age of the Church, (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 28. The phrase is reprinted here by permission of the publisher.*

*S. Hauerwas, Christian Witness in the World, (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 28.*

*S. Hauerwas, The Presence of the Past: Living in the Age of the Church, (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 28.*

James E. Loder

## Normativity and Context in Practical Theology „The Interdisciplinary Issue“

### I Introduction to the text

As introduction to this discussion, five major dimensions of practical theology (as reflected in the Princeton Ph.D. program) are briefly noted. This will supply the programmatic context of the subsequent discussion in which I will argue that the systematic dimension (II) is the key to the overall coherence, potential creativity, and consequent development of this field as a discipline.<sup>1</sup> It will be claimed that the

---

<sup>1</sup> A brief account of the notion of „discipline“ at work in the following discussion is called for here. A discipline is a powerful, complex, cultural construct. For Stephen Toulmin, a discipline comprises „a communal tradition of procedures and techniques for dealing with theoretical or practical problems“ (Toulmin, *Human Understanding*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972, p. 378-411). It controls and directs how a given object of concern may be studied and known. Eventually, as one practices a discipline, it may even direct how one comports oneself with regard to knowing in general. „Once a scientist, always a scientist“ is a cryptic example.

Disciplines may increase in power through enculturation generation to generation (see Parson's model). The new recruit learns from the community of established scholars the repertory of intellectual techniques, procedures, skills, and methods of representation of an event or phenomenon that falls within the purview of the discipline.

But disciplines stay alive and potentially transcend their enculturation limitation, not through new recruits primarily, but by being open to change, *via* gradualism or by paradigm shifts, through time. The key to understanding the core of a discipline is to grasp what does not change or what maintains the continuity of a discipline as it unfolds historically. The core of a discipline is not its object of study nor its techniques, skills, etc. for studying such an object. Continuity resides in the generative problematic which, functioning almost like a „strange attractor“ in chaos theory, brings the object and ways of knowing it together in a concern that unites but transcends them both. When Wittgenstein's critics complained that what he was doing was „not philosophy,“ his answer was, „Maybe not, but what I am doing is the legitimate heir to that which was previously called 'philosophy.'“ (Toulmin, *op.cit.*, p. 146, fn. 1) The point is that grasping the generative problematic of a discipline is what enables one to transcend the enculturated structure of the discipline and invent new paradigms which depart from, but are nevertheless legitimate heirs of, what has gone before.

In practical theology, the core of the discipline is not its operations, procedures, practices, roles, congregations, and the like. Rather, its core problematic resides in why these must be studied; why these are a problem. There are countless superficial responses to such a question, but the fundamental problematic implied in this question, and what drives this discipline forward and generates its issues, is that such phenomena or events combine two incongruent, qualitatively distinct realities, the Divine and the human, in apparently congruent forms of action. Because this field requires an in-

other four dimensions of this field are fundamentally dependent for their interpretation in any given position on the methodology, or lack thereof, developed in dimension II.

The dimensions are:

(I) *Historical*: Although focus is on Schleiermacher in the modern period, practical theology must be traced back through the Reformation, the Medieval period, to the early church and its biblical roots. (e.g. Pannenberg, W., *Theology and the Philosophy of Science* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 231 ff. and 423 ff.; Schaff, Philip, *Theological Propaedeutic* (New York, Scribners & Sons, 1902), Book V „Practical Theology“)

(II) *Systematic*: Here the issue is the formulation of a methodology for interdisciplinarity which systematically relates theology and the human sciences. Extensive discussion of this dimension will comprise the following text, but it should be understood that the methodological position taken at this point ramifies backward into how one views the history of this field and forward in how one engages and interprets the following three dimensions.

(III) *Ecclesial*: This is the locus in which practical theology becomes most visible and manifest, and it is here that a position in this field becomes accountable both to the people of God and to the Spirit of God by whom the life of the church is created and sustained. The worshipping community is the generative and sustaining source, the paradigm case, of the whole enterprise of practical theology. It is the place in which practical theology works out its transformations within and of the whole field of human action. (See attached)

(IV) *Operational*: In this dimension, the above three dimensions are operationalized in various specialized forms of ministry (e.g. preaching, counseling, educating, and organizing). These operations or „practices“ are not the core of the discipline, but they are essential to the field of practical theology and often bring the central problematic of the field to its sharpest focus.

(V) *Contextual*: Social and cultural trends and movements, immediate and world wide, secular and ecclesial, inevitably permeate all dimensions of the field of practical theology and have direct bearing on how

---

clusive theory of action, even the methodology for approaching this problematic cannot itself be detached from its claims about action in the field at large. The methodology that attempts to come to terms with this problematic, and to bring it (including the self-involvement of the methodologist) into a form that can guide and govern the field as a whole, is the centerpiece of practical theology as a discipline.

the field is construed and how the disciplines may undergo change historically, yet without departing from its central problematic. Thus, it is of crucial importance to assess those social and cultural forces which impinge on any approach that one may take, or have taken, to this field. However, as I have indicated, the basis for such an assessment will inevitably reflect the position taken in II above.

The sequence in which these dimensions are listed is not indicative of any necessary relationship among them, but there is an order of priority of importance given to dimension II. All dimensions are distinct arenas of discourse, even though the issues they confront will often cut across their distinctiveness and permeate the entire field. We turn now to dimension II and to the methodological issue per se.

## II Practical Theology: The Systematic Dimension

I have claimed that the discipline of practical theology, by name as well as by nature, must focus on some particular version of interdisciplinarity. Whatever else „practical“ may mean, it must refer to some form of human action and be guided by the disciplines that interpret such action. Likewise, „theology,“ whatever its multiple meanings, refers to the critical study of and accurate speech about God's revelation. Thus, one of its tasks is to point to the mystery of God's nature and action. In practical theology the disciplines that will help us to understand human action must be put into a constructive relationship with the disciplines that enable us to understand who God is from God's self-disclosure.<sup>2</sup> The systematic task of practical theology, then,

---

<sup>2</sup> As previously noted practical theology requires a comprehensive theory of human action, and it will have to exceed the scope of the discussions of Habermas, Gadamer, and post-critical approaches to practical reason. This footnote indicates a few of the elements operative in the theory of action presumed by the following discussion. The field of human action is governed by two forces which are never operative separately but one or the other is always predominant. Analysis reveals that they are frequently working at cross purposes or in contrary directions. They are *socialization*, understood broadly as including enculturation (see Parson's model) and *transformation* (see attached sheet „Transformations“). The relationality between these two is analogous to the life-death instincts in Freudian metapsychology or in assimilation-accommodation, two of the functional invariants in Piaget's thought. In the ordinary course of things, socialization is predominant, more or less gradually incorporating all transformational events into the system. The all-consuming power of this system can hardly be underestimated. Even theory-practice interactions which purport to bring about transformations within and, indeed, of the whole field (Habermas) must themselves be transformed or they will be enculturated. Even positions which propose to make the system critical of itself (Luhmann) will also be consumed because the human spirit cannot extricate itself from its own frailty and finitude.

is to preserve the integrity of such disciplines and, without losing that integrity, relate them so as to gain a more comprehensive understanding of the phenomenon in question than any one such discipline may be able to provide by itself. At the same time, such a relation should enrich both sides of this interdisciplinary endeavor.

Thus practical theology must establish systematic procedures for remaining accountable to the phenomenon under investigation as well as to the disciplines involved in disclosing the inner substance, structure, and dynamics of that phenomenon. This means that reductionistic approaches for which no methodology has been specified or for which reductionism is uncritically sanctioned in the relationship between theology and human sciences must be dismissed at the outset.<sup>3</sup>

---

However, critical theological reflection on the system reveals that transformational events are eruptions of a higher order of meaning and purpose than the system itself can contain. Thus, such events point beyond themselves to an ultimate ground for all human action and upon which the whole field is contingent.

This indicates that no theory of action is adequate that fails to account for the action of God, specifically in this case, the action of God in the Spiritual Presence of Jesus Christ. The argument that this claim is not merely a further expression of the socializing and enculturating system, is similar to Pannenburg's argument for the historically definitive significance of the resurrection. What Parson's system and other such systems based on organic models overlook is the prevailing inevitability of the death of the organism and the built-in death of the system as signs of entropy, the ultimate death of the universe. The understanding of human action with which we must work is one that includes its own death in the Presence of One who brings life out of death and in so doing, in the midst of our deepest fears, fulfills our deepest human longings. Pannenburg's argument is that Jesus' resurrection qualifies him, Jesus, as the proleptic revelation of the end of history. Moving one step beyond Pannenburg, the position here is that since he stands beyond death, the action of his Spirit in the ongoing flow of history takes the full measure of the human action system (not vice-versa) and of the whole of history as well.

Transformations within the context of human action, then, are signs of the ultimate transformation of the system as a whole by the Creator Spirit of Christ. Cryptically one might say that each „Eureka“ is a muted but proleptic „hallelujah“, declaring that by that same Spirit all socialization is unto transformation and so to conformation to the person of Jesus Christ (much more on this later). Moreover, in the transformed situation socialization and transformation are in a bipolar relational unity that is parabolic of Chalcedonian Christology. Note that although socialization is here subordinated to transformation, it can no more be separated from transformation than the humanity of Christ can be separated from his divinity. In this relationality we have the major premise for the theory of action operative in the following pages.

<sup>3</sup> For a discussion of some of the subtleties of reductionism, see „Psychology and Theology“ by J. Loder in *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, ed. Rodney Hunter (Nashville, TN: Abingdon Press, 1990).

More acceptable are approaches which have recognized the central problematic of the discipline and have developed an explicit methodology by which they seek to bring human action and theology into dialogue and so into a systematic relationship. In each of the following examples, the methodology attempts to preserve disciplinary integrity, but it does so by moving to a *tertium quid*, a philosophical, empirical, or experiential baseline, in an attempt to construct out of that baseline interdisciplinary insights designed to yield new understandings of the phenomenon in question and to mutually enrich the disciplines involved. This *tertium quid* situation I consider to be the key problem common to interdisciplinary methodology in practical theology. It is problematic because, under the surface of the interdisciplinary discussion, it introduces an alternative reality that is not explicitly accountable to the terms of the theology-human science dialogue itself. By so doing, these approaches subvert the central problematic of practical theology as a discipline. This tacit dimension of the dialogue not only controls, in an unexamined way, the outcome of the dialogue but connotes an ethos within which it is assumed that the results of the dialogue must take place.<sup>4</sup> Thus, following these few examples, I will suggest a different direction from that which is current in this field.

(I) In Seward Hiltner's perspectival *methodology* (*A Preface to Pastoral Theology*), empirical theology and psychoanalytic theory issued in an approach to practical theology which stressed functionalism and pragmatism focussed on the operations of ministry. The baseline here for distinguishing between truth and error is psychoanalytic theory and the empirical test to which „logic-centered“ theological reflection should be adapted.

(II) A counter pole to Hiltner's functional, empirical approach is Edward Farley's ecclesial approach (e.g. *Ecclesial Man and Theologia*), and his emphasis on theology as „*habitus*“. His methodology is grounded in phenomenology as the intuition of essence, so it marginalizes the human sciences and, operationally, it is heavily dependent on the cultivated intuition of the practitioner as he/she seeks to interpret situations. This antithesis to the empirical analytical approach not only relegates human sciences to the periphery of the interdisciplinary discussion, but elevates the formation of character (*aretè*) as the embodiment of an „invariant universal self-identity“ in the classical Hellenic sense, to a paramount position. The disciplines are, then, integrated in the essential formation of the person in relation to the com-

---

<sup>4</sup> The epistemology behind this way of setting up the problem is spelled out most fully by Michael Polanyi in his classic study *Personal Knowledge*.

munity. The criterion for distinguishing between truth and error focusses on broad phenomenological distinctions such as the preference for „cosmos“ over „chaos,“ or the intuition of „ecclesial universals.“

(III) Wolfhart Pannenberg's fundamental and practical theology are embedded in a multidimensional view of history and the history of science. Even though the end of history is proleptically revealed in the resurrection of Jesus Christ in the midst of history, Pannenberg wants his theological claims to be credible because they are scientifically and historically sound.<sup>5</sup> Accordingly, his approach to practical theology and its placing in the overall structure of theology stresses history, science, and the full political implications of the kingdom of God for the church's mission to the world. Since Pannenberg grounds all theology, including practical theology, in the indirect revelation of God through time, a coherent understanding of history becomes the preliminary test for truth, which cannot be final until the end of time.

(IV) As counter pole to Pannenberg's position, but generally in opposition to all the above, is the appeal to „experience“ as the basis for pulling theology and the sciences of human action together. This may refer, in the United States discussion, to „women's experience,“ the „black experience,“ the „Hispanic experience,“ or any number of other variations on this theme. Taking the case of women's experience (e.g. The Mudflower Collective's book, *God's Fierce Whimsy*), one can see that the challenge is to abandon appeals to human universals, including systematic integrations, and to exhibit an embodied spirituality, to be as politically concrete as possible, and to disclose in narrative forms the experience of God and the immediate claims of God upon human life, thereby expressing the primary reality of human relationality and the paramount necessity of justice.

Although vital as a corrective to the other forms of practical theology, and often compelling in itself, it does not sufficiently address the interdisciplinary issue. As David Kelsey (*Between Athens and Berlin*) points out in his inquiry into the Mudflower Collective's position, it is by no means clear what the word „God“ refers to when „experience“ mediates and, indeed, constitutes the substance of theology and its relation to human action. Moreover, when the baseline is experiential, it may implicitly legitimate incoherence since it overtly rejects human

---

<sup>5</sup> Pannenberg has attempted to reverse this emphasis, which worked „from the bottom up“; in his systematic theology, he says he works „from the top down.“ However, his arguments continue to be shaped by the integrative power of history and by his apologetic concerns directed toward a scientific culture.

universals and simultaneously affirms justice and narrative as universally applicable.

*This is not to say anything to detract from the considerable substance and contributions all these views have made to advance the cause of practical theology.* It is rather that in these approaches and in the theological types they represent, the specific issue of interdisciplinarity has not been worked out satisfactorily. Thus, the overall coherence and potential constructive contribution of each of the above approaches is in jeopardy on that account.

Although the following paragraphs are only suggestive, they indicate that each methodological example represents not only a normative approach to practical theology but also a type of intellectual ethos<sup>6</sup> which shapes the tacit dimension of the view of practical theology that issues from that methodology. In essence, each methodology connotes an ethos which may have more subtle, pervasive, and formative power than the methodology itself. Following David Kelsey's lead in his study of approaches to theological education (*Between Athens and Berlin*), I will suggest four intellectual ethoi represented by four great metropolitan centers of learning, to the end that a fifth may be added to fill in a glaring omission.

To begin, recall that Manchester was the first great industrial city in the western world; by hosting the industrial revolution, it became fertile ground for growth of science and technology. Seward Hiltner's emphasis on empirical theology and others who stress as the baseline the operationalizing and empirical testing of the functions of the church and its ministry suggest the ethos of Manchester. In the second instance, the Athenian *ethos* stresses that knowledge in all its aspects be harmonized in the formation of sound judgment in the virtuous person (*aretè*). If Farley's notion of *habitus* and its formative power for practical theology is the enveloping context for the formation of theological virtue and the integration of knowledge, then his approach to practical theology suggests the ethos of Athens. Third, if the ethos of Berlin can be characterized by systematic theory construction and a derivative professional competence as a basis for practical the-

---

<sup>6</sup> Recall that ethics, in its root meaning, refers to *ethos*. From the notion of „stall“ (*τα εδος*), first applied to animals, comes the stability and security of custom, the socially constructed glue, and reflection upon it, that hold people together in the balanced distance necessary for responsible action. Christian theological ethics implies a transformation of conscience that transcends the public-private distinction. A theonomous conscience may be exemplified in Calvin's „inner integrity of heart.“ More of this in the „ecclesial“ section which follows. Lehmann, Paul, *Ethics in a Christian Context* (New York: Harper & Row, 1962) p. 23-25.

ology, then Pannenberg's approach is exemplary. Fourth, if a metropolitan *ethos* were to be found for those approaches which stress the irreducible ground of experience, particularly experiences of marginality, then the city might be Delphi, the city of oracles, where the muse who spoke her word to Socrates made inspired utterance culturally formative.

Such an outline may not be significant in itself, except for the urban *ethos* that seems to be missing, namely, Jerusalem. The tendency to seek out a supposedly neutral or non-theological baseline for meeting the interdisciplinary issue tends to lead the whole enterprise of practical theology tacitly, if not explicitly, away from its theological center. Of course, there are roads that lead from all of these „cities“ to Jerusalem, but it will be the downfall of practical theology if it does not recognize the centrality of Jerusalem and the Judeo-Christian *ethos* it connotes. Thus, I want to center the interdisciplinary aspect of practical theology in Jerusalem as both a city of suffering and the birthplace of the church in the power of the Spirit.

Of course, the danger in a strong theological emphasis is that experience and the sciences of human action will be dismissed out of hand, and important ways of making fitting theological statements and claims will thereby be forfeited. However, theological reductionism or a regression to traditionalism need not be the result of beginning with theology; indeed, theology may have a way within itself for relating itself to our post-modern mentality and specifically to experience and the sciences of human action, thereby unfolding its inherent richness and simultaneously extending the implications of experience and of those sciences into a more comprehensive view of what it means to be human.

The basis and starting point for developing this alternative, I suggest, is the person of Jesus Christ as described by the Chalcedonian formulation. Jesus' being fully God and fully human, two natures, one person, already provides us with the decisive form of relationality which we seek. The underlying assumption behind this claim and at work in the following discussion is that in the completed and perfect work of Christ, which is not an on-going process, more or less accomplished here or there, the world has been reconciled to God. In the sphere of Christ's Spirit, we recognize that „He himself is the whole“ (IV/1,20).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> The references here are to Karl Barth's *Church Dogmatics*, but it will be noted that the basically Barthian position developed in this essay is appropriated through T. F. Torrance, particularly in his seminal article „The Natural Theology of Karl Barth.“ (*Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge*; Belfast: Christian

Although Jesus Christ is „single, unitary, consistent and free from contradiction, yet for all his singularity and unity his form is inexhaustibly rich.“ Thus, it is not merely legitimate but mandatory that „faith should continually see and understand the forms of Christ in new lights and aspects.“ (IV/1,763) „He does not present himself in one form but in many – indeed, he is not in himself uniform but multi-form. How can it be otherwise when he is ... eternally rich.“ (IV/1,763) Thus, as manifest in Christ, the fundamental relationality with which we have to do is infinitely varied and rich, but always marked by the „indissoluble differentiation,“ „inseparable unity,“ and „indestructible (asymmetrical) order“ which is evident in his person. (III/2,437) In this, the person of Christ replaces all metaphysics of being or becoming. By implication, then, the interplay between theology and the human sciences properly reflects his nature when these are the characteristics of the *relationality*<sup>8</sup> that establishes their differentiated unity.

In her illuminating work on Karl Barth in pastoral counseling, Deborah van Deusen Hunsinger<sup>9</sup> provides this concise illustration. In Jesus' healing of the paralytic, Jesus first says, „My son, your sins are forgiven“ (Mark 2:5), but, upon seeing the Scribes' reaction, he says,

„Why do you question in your hearts? Which is easier, to say to the paralytic, 'Your sins are forgiven' or to say 'Rise, take up your pallet and walk?'“

Then Jesus demonstrates that he has the power to *forgive* sins, *healing* the paralytic.

Barth's interpretation of this text, as Hunsinger shows, is in keeping with the Chalcedonian model of relationality. Healing and forgiveness are seen to occur in a differentiated unity. They occur together (unity), but each remains distinct (differentiation), and the divine power to forgive sins is understood as logically and ontologically prior to and in-

---

Journals Ltd. 1984, Ch. 9) In this article, Barth agrees with Torrance that the transformational appropriation of scientific understandings is a consistent and proper work of theology. The aim for Torrance is to overcome the dualism implicit in the theology-science dialogue, and yet preserve the distinctive contributions to each side.

<sup>8</sup> In his recent work on the post-modern mentality, Robert Kegan (*In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life*; Cambridge: Harvard University Press, 1994; Section IV) describes the move from modern to post-modern as a move recognizing relationality as definitive of polarity, rather than stressing fixed polarities which then generate a relationality between them. This corresponds to the Christian theological understanding of life in the Spirit and the Spiritual Presence of Christ by whom all ultimate bipolar dichotomies are held in an asymmetrical differentiated unity.

<sup>9</sup> Hunsinger, Deborah van Deusen, *Theology and Pastoral Counseling* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 1995) p. 65-69.

dependent of the act of healing (asymmetrical order). The two notions of healing and forgiveness are so ordered that forgiveness is *free* and unconditioned, but healing is seen as existing in the service of Jesus' power to forgive sins.

The far-reaching methodological implications of this Barthian approach, read through the lenses of T. F. Torrance, centers upon neither side of this interplay but upon the relationality itself. When the relationality is Christomorphic, then each part includes the whole, but the whole is properly understood only as the relationality which constitutes it is recognized as an asymmetrical, bipolar unity. Thus, the mediator is Jesus Christ understood through the Chalcedonian formulation.

As Torrance's position suggests (see fn. 9), the relationality that pertains between theology and the human sciences only becomes what it is through the transforming action of Christ's Spirit in and through the human spirit (Rom. 8:16; I Cor. 2:10). On the one side, this takes the form of a theological transformation of assumptions and conceptualizations in the human sciences. In this transformation, the negation of theological reality implicit in typically functionalist methodologies will itself be negated, and those functionalist understandings will be reappropriated theologically.<sup>10</sup> By this dialectic, theological understandings transform functionalist insights into participatory signs of the theological reality at stake. On the other side, relevant theological claims are in turn manifested and concretized in terms of human action according to the specifics of the functional situation. Thus, in the example above, the claim of forgiveness negates any presumed functional independence of healing (i.e. Jesus' forgiveness negates the negation of divine reality implicit in healing as a mere function). This is in order that healing may not be merely a return to so-called normal function-

---

<sup>10</sup> See Milbank, John, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell Pub., 1994). Milbank recognizes that current leaders in the field of the sociology of religion (Geertz, Berger, Luckmann, Bellah and Luhmann) are fundamentally followers of Parson's theory, even when that connection is denied (p. 106). Such a sociologist may say, „A function of the Eucharist is to bind together the disparate elements of the Christian community.“ But, since this explains a phenomenon in terms of what it is and does, it not only verges on tautology, but it reduces an essentially theological reality to a universalizing abstraction doing violence to the intrinsic significance of the event. Moving beyond Milbank's answer to this, the approach taken here is: theological reflection needs, then, to negate this negation, and reappropriate functionalist insights so they can contribute to the communion creating presence of Jesus Christ, whereby the Eucharistic bond created is preeminently in the Eucharist, and only secondarily in the sociology of the situation. Theology, then, retains an asymmetrical bipolar relationality to relevant social science understandings as transformed for an interpretation of the Eucharist.

ing but, instead, be a specific and manifest expression of the power of God in Christ to forgive and to redeem all creation. Healing, still decisive in itself, is then placed in a context of purpose and meaning of trans-cosmological proportions and, through its transformation, the specific act, including its interpretation, takes on a Christomorphic character. Thus, given our ultimately perfected but proximately imperfect human condition (*simul justus et peccator*), the Christomorphic relationality at stake in interdisciplinary studies calls forth a *transformational dynamic* which is repeatedly awakening us to contradictions between theology and human sciences, intensifying oppositions until there is a new insight, finally bringing about a reappropriation of the original situation as parabolic of the relationality in Christ.<sup>11</sup>

It must now be added that the quality of relationality revealed in Christ's person and illuminated at Chalcedon, points beyond the human condition to and participates in the perichoretic relationality of the immanent trinity. In trinitarian thought, as in Christology, a shift from substance and entities to relationality also pertains. In keeping with the Cappadocian Church fathers, the argument to be made here is that the inner unity of the trinity is its relationality. Thus, if the Spirit may be briefly conceptualized as „the go-between God,“ it can be said that God both is Spirit (John 4:24) as God's relational unity, and God *has* Spirit, the third person in the classic view (Acts 2).

It is a widely discussed<sup>12</sup> possibility that human life in the Spirit is designed by that Spirit to replicate the inner life of God. „Koinonia,“ the communion-creating Presence of Christ's Spirit, is also a word used by the church fathers to describe the perichoretic relationality of the immanent trinity. However, whenever the human context is involved, the relationality of Christ's bipolar unity requires that the asymmetrical aspect of the relationality between the Divine and the human pertain. Thus, the perichoretic unity and the relationality of the Godhead stands in an asymmetrical relation to the human Koinonia created by the Spiritual Presence of Christ, transforming human sociality into the

<sup>11</sup> The dynamics of transformation described generally here are brought into an analogical relation to Karl Barth's „act of faith“ (acknowledgement, recognition, and confession) in a monograph by Elizabeth Frykberg, *Studies in Reformed Theology and History* (pub. Princeton Theological Seminary), Vol. I, No. 3, Summer 1993, esp. p. 11 ff. This study also shows that there are many forms of transformation, but none can exceed in power or explanatory value the nature of the mediator, who determines what transformation is *from* and what it is *into*. (See also this author's *The Transforming Moment*.)

<sup>12</sup> This approach had its roots in Augustine (*De Trinitate*), but in different ways it has flourished in the present with such figures as Moltmann, Lacugna, Torrance, Lehmann, Schipani, and Boff. See also *The Knight's Move*, Ch. 13.

communion of Christ.<sup>13</sup> These trinitarian understandings implicit in Christ's person are the basis upon which a subsequent section of this paper (the ecclesial dimension (III)) is developed.

In sum, the definitive notion of relationality with which this methodology proposes to work is revealed in Christ as an „indissoluble differentiation,“ an „inseparable unity,“ and an „indestructible asymmetrical order“ (III/2,437). As such, this relationality is a rich source of insight for this entire field, but now, in keeping with the thesis that the solution to interdisciplinarity (dimension II) shapes the entire field, the light cast upon practical theology from this Source could be prismatically refracted in several different directions. This methodological approach would recast certain central concerns of the field as it is now envisioned. I will mention four such refractions. The first is the concern to develop a critical perspective on transpositions of Christomorphic relationality, and the second is the concern for the theory-practice issue. The third focusses the Chalcedonian model on the operational dimension (IV), and the fourth focusses it on the ecclesial dimension (III). Space limitations will permit only two of these, (I) and (III).

## II.1 Chalcedon and Complementarity

To envision this field as a discipline via the relationality in Chalcedon requires a critical perspective on its transpositions. Complementarity provides a coherent and intelligible way of preserving the primacy of relationality in the context of rationality; at the same time, it provides an analytical and critical perspective on bipolar limit situations so as to determine when they are and are not parabolic expressions of the Chalcedonian model. By definition, complementarity is an asymmetrical logical relation between two sets of concepts applicable to a single phenomenon which, though mutually exclusive, are nevertheless both necessary for a comprehensive definition of the phenomenon.

Complementarity, as a unique form of logic, was conceived by the Copenhagen physicist, Niels Bohr, and his student and one-time colleague Werner Heisenberg, (*The Philosophy of Niels Bohr*, 3 volumes) when they realized that no single model can adequately explain all the observations made of subatomic systems in varying experimental contexts. For example, the evidence compels observers to conclude that the nature of light must be described as both „fully wave“

---

<sup>13</sup> See footnote 4.

and „fully particle“ (to use Chalcedonian phraseology),<sup>14</sup> but the wave description resides in mathematical space, and so produces an asymmetry with the particle description exercising marginal control over the particle description. Since this difference lies in how the observer enters into the experimental situation, it is argued that all observations at the subatomic level are observer conditioned. In physics, as in Chalcedon, complementarity is an asymmetric bipolarity which necessarily requires that the knower be a participant appropriate to the epistemological situation – not a detached observer. Indeed, the observer cannot avoid being a participant and so altering what is being studied in the course of studying it. In theological context, faith is the appropriate participatory stance, but here the observer is him/herself modified by the One being observed.

Of course, this is not to legitimate Chalcedonian logic by reference to the hard sciences; it is just the opposite. It is to show that one of the many manifestations of the ultimate relationality in Christ is the logic of complementarity. But it is also to argue implicitly that no Christology could be adequately formulated without recourse to this form of logic. Once the primacy of this relationality in Christ is realized, it is possible to recognize further expressions of complementarity such as: the relation between tacit and explicit dimensions in the scientific epistemology of Michael Polanyi and the mind-body relationship in the neurological studies of Wilder Penfield. Further, complementarity is analogous to the „strange loop“ logic<sup>15</sup> described by Douglas Hofstadter for Gödel's mathematics, Escher's drawings, and Bach's music. This logic is a unique form of rationality that appears when reason reaches, by its most rigorous inquiry, a situation made unthinkable by the evidence and the inherent limits of reason itself, yet which nevertheless must be stated as precisely as possible within those limits. It is important that the richness of the Chalcedonian imagination be allowed to play itself out, but it is equally important that equivocation be avoided and situations genuinely requiring the logic of complementarity be rigorously distinguished from those that simply need more thought.

<sup>14</sup> This is not a spurious suggestion since Bohr was deeply influenced by reading Kierkegaard, whose central thesis is the paradox of the God-man, his version of Chalcedon. See *The Knight's Move* (Colorado Springs, CO: Helmers & Howard, 1992) Ch. 5.

<sup>15</sup> The reader is advised that it may be useful to refer to figure (1) in the following section where a model of this relationality is constructed.

## II.2 Chalcedon in Theory and Practice (omitted to save space)

### II.3 Chalcedon in Operations

In the *operational* dimension (IV) of practical theology, the methodology developed above redefines the subfield of Christian education disclosing that the name „Christian Education“ is an oxymoron, a fundamental contradiction in terms. That is, education, governed primarily by socialization and enculturation dynamics, is a tension-reduction, pattern-maintenance system (Parson's model). This does not fit well with the Christian theological concern to participate in the redemptive transformation of the whole arena of human action (fn. 4, p. 3). Yet both transformation and socialization are necessary for an explanation of the whole subfield of Christian education. In fact, to recognize that „Christian“ stands in opposition to „education,“ yet is inseparable from it in this context, is to recognize how the general problematic of practical theology comes to focus in the operational dimension (IV), at the crux of Christian education.

Both sets of dynamics must be maintained in a differentiated relationality that will preserve the bipolar unity of this subfield. However, as discussed above, in the ordinary course of things education governed by its socialization dynamics exercises predominance over those transformational events, situations, and dynamics that point to the ultimate transcendence of the Divine over the human. Thus, the most common educational situation inverts the pattern of Christ and so contributes to the cultural captivity of his Spirit. This calls for reclaiming the predominance of transformation as against socialization, so all socialization can be *unto* transformation. This is to bring education into conformity to the asymmetry implicit in the Chalcedonian formula.

To that end, the teaching-learning interaction is not primarily focused upon information, mental development, conscience formation, character, social adaptation, or even on biblical and doctrinal content – although all of that is important and will necessarily be involved in any Christian pedagogical situation. Rather, the teaching-learning interaction is focused on awakening and empowering the human spirit.<sup>16</sup> The

---

<sup>16</sup> The attached chart describing transformations in various aspects of the field of human action is a diagrammatic description of the basic pattern and range of the human spirit as it is being used here. Extensive discussion of the spirit to Spirit relationality may be

teacher is to be understood as the provocateur of the human spirit, letting it feel its inherent power, mystery, and capacity for wonder in relation to whatever content, issue, or situation is of pedagogical concern. At the same time, the teacher will alert the learner to the inherent pitfalls and ultimate groundlessness of that same spirit.

Arguably, in the course of human development, the human spirit repeatedly encounters its own limits and either tacitly or explicitly goes in search of an ultimate ground which is to be uniquely discovered in Spiritus Creator, Spirit to spirit. Thus, the biblical analogy, (1 Cor. 2:10-11) „the Spirit searches everything, even the depths of God. For what human being knows what is truly human except the human spirit that is within? So also no one comprehends what is truly God's except the Spirit of God.“ This analogy (also Romans 8:16) points toward the groundedness in the Divine Spirit which preserves the fullness of the human spirit in the face of its finitude and otherwise debilitating fragility and proneness to perversity. Thus the human spirit, for all its inherent transformational potential, must itself receive the ultimate transformation for which it longs. In this transformation, transformation itself is transformed in order that the spiritual life not simply begin and end in the cultural captivity of the human ego, but, in agreement with that Spirit, begin again and end in God.

Thus the spirit-to-Spirit relationality is the only fitting dynamic for learning the inherently bipolar and relational biblical and theological content of the faith. It is the only dynamic for appropriating the differentiated, inseparable relationality between justice and mercy, between love and death, and all the other great claims of the Christian faith as they are rooted in and expressive of the person of Christ. By focussing on appropriation in the Spirit, Christian education can maximize the transformational potential in „Christian“ and reverse the degenerative forces of socialization and enculturation implicit in „education.“ However, it must not be forgotten that both are necessary to this subfield as both divinity and humanity are necessary to the person of Christ. Thus, if Christ is not to be divided or apostasized, then Christian education as a subfield of operations (IV) in practical theology does well to be guided by the methodology which governs the whole of practical theology as a discipline.<sup>17</sup>

---

found in two books by the present author: *The Transforming Moment and The Knight's Move* (with W. Jim Neidhardt).

<sup>17</sup> It should be noted again that what has been described here for Christian education has been methodologically developed for pastoral counseling by Deborah van Deusen Hunsinger in her forthcoming volume, *Theology and Pastoral Counseling: A*

#### II.4 Chalcedon in *Ecclesia* (omitted to save space)

---

*New Interdisciplinary Approach* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1995). Developing out of her dissertation, suggestively titled „Becoming Bilingual,” she has applied the Chalcedonian description of reality to counseling in a fashion that recognizes that the two languages of theology and psychology both need to be employed with integrity, without reductionism, and in a relationality that is created in and through the counselling process, again in conformity to Christ’s Spirit as it testifies ultimately to His person.

## 1. Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Die Sektion Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie trifft sich zu ihrer nächsten Jahresagung vom 1.-3. Oktober 1987 in Eisenach. Das Thema lautet: „Medien“.

Als neue Vorsitzende wurden in der Geschäftssetzung am 17. September 1986 in Berlin gewählt:

Vorsitzender: Prof. Dr. Jürgen Ziemer, Leipzig

Stellvertreter: Prof. Dr. Friedrich Schweitzer, Tübingen

## 2. Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

**G.**  
Berufungsverfahren in Freiburg, Lüneburg, Erfurt, Trier, Osnabrück  
Eine Reihe von Pastoraltheologie-Stellen werden neu besetzt: in Erfurt (Nachf. Friemel) sind noch einige Zeit in einer einzigen in Freiburg (Nachf. Felsner) und nur Auf des Wiederbesetzungsverfahrens in Trier (Nachf. Felsner). Bereits in Gang ist das Besetzungsverfahren in Tübingen (Nachf. Greinacher). In Osnabrück Dr. Alois Schillerle, Hochschulprofessor in Freiburg, bezieht diese Splichtig).

### 60-jähriges Priesterjubiläum von Ferdinand Fromm

Dr. Ferdinand Fromm, Lünburger Domkapitular i.R., feiert im Oktober sein 60-jähriges Priesterjubiläum. Pfr. Fromm, 64, war zuerst verantwortlich für die Fortbildung im Bistum Lüneburg und u.a. für das interdiözesane Theologisch-Pastorale Institut Mainz. Bis zum Mai 1980 Weibisch Prof. Dr. Josef Maria Stuß und dem St. Georgener Pastoraltheologen Prof. Dr. Hans Hirschmann 51 Jahren der damalige Lünburger Regens und Dozent für Liturgie, Homilek und Pastoral 1960 zu den Gründern und ersten Leitern der heutigen Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (vgl. auch einen Artikel zur Geschichte der Konferenz in: PThI 8 (1988) 237-254).

### Religionssoziologentagungen

„Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel“ ist Thema der Sektion Religionssoziologie in der 64. DG (Dt. Gesellschaft für Soziologie) in Naurod 7. 8. 87. Vorgeschrieben sind Referate zu „Charisma, Bewegung und institutioneller Wandel“.



## **1. Informationen aus der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie**

Die Sektion Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie trifft sich zu ihrer nächsten Jahrestagung vom 1.-3. Oktober 1997 in Eisenach. Das Thema lautet: „Medien“.

Als neue Vorsitzende wurden in der Geschäftssitzung am 17. September 1996 in Berlin gewählt:

Vorsitzender: Prof. Dr. Jürgen Ziemer, Leipzig

Stellvertreter: Prof. Dr. Friedrich Schweitzer, Tübingen

## **2. Informationen aus der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen**

### **Berufungsverfahren in Freiburg, Innsbruck, Erfurt, Trier, Chur**

Eine Reihe von Pastoraltheologie-Stellen werden neu besetzt: In Erfurt (Nachf. Friemel) steht ein Ruf bevor, seit einiger Zeit ist einer ergangen in Freiburg (Nachf. Müller). Erneut läuft das Wiederbesetzungsverfahren in Trier (Nachf. Feilzer). Bereits in Gang ist das Besetzungsverfahren in Tübingen (Nachf. Greinacher). In Chur wurde Dr. Alois Schifferle, Hochschulpfarrer in Fribourg, berufen (Nachf. Spichtig).

### **60-jähriges Priesterjubiläum von Ferdinand Fromm**

Dr. Ferdinand Fromm, Limburger Domkapitular i.R., feierte im Oktober sein 60-jähriges Priesterjubiläum. Prälat Fromm, 84, war zuletzt verantwortlich für die Fortbildung im Bistum Limburg und u.a. für das interdiözesane Theologisch-Pastorale Institut Mainz. Mit dem Mainzer Weihbischof Prof. Dr. Josef Maria Reuß und dem St. Georgener Pastoraltheologen Prof. Dr. Hans Hirschmann SJ gehörte der damalige Limburger Regens und Dozent für Liturgie, Homiletik und Pastoral 1960 zu den Gründern und ersten Leitern der heutigen Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (vgl. auch seinen Artikel zur Geschichte der Konferenz in: PThI 8 (1988) 227-254).

### **Religionssoziologentagungen**

„Institution – Organisation – Bewegung: Sozialformen der Religion im Wandel“ ist Thema der Sektion Religionssoziologie in der DGS (Dt. Gesellschaft für Soziologie) in Naurod 7.-9.3.97. Vorgesehen sind Referate zu „Charisma, Bewegung und Institution: Religiöser Wandel

als Problem der soziologischen Theorie“ (Winfried Gebhard, Bayreuth), „Urchristentum zwischen Charisma und Institution“ (Michael N. Ebertz, Freiburg), „Kirche und Religiöse Bewegungen des Mittelalters“ (Otto Gerhard Oexle, Göttingen), „Modernisierung als Organisation von Religion“ (Karl Gabriel, Vechta). Kurzberichte aus der empirischen Forschung soll es geben zu „Dilemmata der Organisation von Religion“ (Professionalisierungs-, Planungs- und Verrechtlichungsdilemma) sowie zu „Dilemmata religiöser Bewegungen“ (ProChrist 95, Campus für Christus, Kirchenvolksbegehren). Den Abschluß bilden die (Kor-)Referate „Wo liegt die Zukunft der Religion? Bewegung, Institution oder Organisation“ (Hans Geser, Zürich / Franz Xaver Kaufmann, Bielefeld) und eine Podiumsdiskussion unter Leitung von Michael Krüggeler, St. Gallen.

### **Katechetischer Kongreß '97 des DKV in Würzburg**

Vom 19.-22. Mai 1997 findet in Würzburg der Katechetische Kongreß „Stimmen der Sehnsucht“ des Deutschen Katecheten-Vereins statt. U.a. werden dort sprechen: Rudolf Englert (Essen), Peter Härtling (Mörfelden-Walldorf), Medard Kehl (Frankfurt), Paul M. Zulehner (Wien).

### **Pastoraltheologenkongreß '97 zu kontextueller Pastoraltheologie**

Der zweijährliche Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, diesmal unter dem Titel „Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“, findet wieder in Freising statt, vom 22. bis 25.9.97. Dabei soll das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Praktischen Theologie reformuliert werden – und zwar im Verhältnis zu Gesellschaft, anderen Wissenschaften und anderen theologischen Disziplinen.

Mitglieder der Konferenz erhalten automatisch eine Einladung durch die Geschäftsstelle, andere InteressentInnen können gern eine solche dort anfordern (Adresse siehe Innentitel).

## **Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes**

Paul H. Ballard, 52 Park Place, Cardiff CF 1 3AT, Grossbritannien

Abraham Berinyuu, Presbyterian Training Centre, P.O. Box 270, Tamale N.R., Ghana

Riet Bons-Storm, Borgweg Nieuwe Kijk in t'Jatstraat 104, 9712 SL Groningen, Niederlande

Duncan B. Forrester, Department of Christian Ethics and Practical Theology. The University of Edinburgh, New College, Mound Place, Edinburgh EH1 2LX, Schottland

James W. Fowler, Emory University. Center for Ethics in Public Policy and the Professions, Dental Building, 1462 Clifton Road Atlanta GA 30322, USA

Gerben Heitink, M.H. Tromplaan 29, 2121 XD Bennebroek, Niederlande

Jürgen Henkys, Dorotheenstr. 22, D-15370 Petershagen, Deutschland

Franz-Xaver Kaufmann, Universität Bielefeld. Fakultät für Soziologie, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld, Deutschland

James E. Loder, Princeton Theological Seminary, CN 821, Princeton NJ 08542-0803, USA

Reiner Preul, Institut für Praktische Theologie der Universität Kiel, Neue Universität, Haus N50a, Olshausenstr. D-24118 Kiel, Deutschland

Friedrich Schweitzer, Evangelisch-Theologisches Seminar der Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen, Deutschland

Joon Kwan Un, College of Theology, Yonsei University, 134 Shinchou Dong, Seodaemun-Gu, Seoul, Korea

Marcel Viau, Faculté de Théologie, Cité Universitaire, Saint Foy, Québec G1K 7P4, Kanada

Klaus Wegenast, Hohstalenweg 30, CH-3047 Bremgarten BE, Schweiz







