

Karl Gabriel

"Praktische Theologie als kontextuelle Theologie"? Eine kritische Selbstvergewisserung

Die folgenden Überlegungen orientieren sich unmittelbar an den für die Symposiumsdiskussion vorgegebenen Fragen. Der Vortragstext und -stil ist mit nur geringen Erweiterungen beibehalten worden.

1 Welches ist der Kontext meines Theologietreibens?

These:

Den ersten, grundlegenden Kontext meines Theologietreibens bildet meine eigene Lebenspraxis.

In meiner Lebenspraxis habe ich es mit folgenden Problemstellungen und Fragen zu tun:

Meine Lebenszeit ist begrenzt, mein Leben ist endlich.¹ Aus den vielen Möglichkeiten, die ich in der Vergangenheit gehabt habe, habe ich jeweils unwiderbringlich nur eine einzige realisiert. Mein Leben: eine Verkettung von Entscheidungen, von ausgeschlossenen Möglichkeiten, von kleinen Toden. Auch heute gilt: ich muß mich entscheiden, angesichts der Endlichkeit meines Lebens kann ich mich nicht nicht entscheiden. Nicht-Entscheiden ist immer auch Entscheiden.

Lebenspraktische Entscheidungen kann ich mir von niemandem abnehmen lassen. Es sind meine eigenen kleinen Tode, die ich in jeder Entscheidung sterbe. Solange ich lebe, muß ich mich immer aufs neue entscheiden. Die Entscheidung geht aber nie völlig glatt auf, sonst wäre es keine Entscheidung. Ich muß mich in eine offene Zukunft hinein entscheiden – auf Bewährung sozusagen. Und das ein Leben lang. Ich müßte mich eigentlich begründet entscheiden, aber

¹ Im Hintergrund der folgenden Reflexion steht ein Verständnis von elementarer Religiosität, das sie aus den Konstitutionsbedingungen der menschlichen Lebenspraxis ableitet. Vgl. U. Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit. In: M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a.M. 1995, 27-102; ders., Strukturmodell von Religiosität. In: K. Gabriel (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 29-40.

es bleibt immer eine prinzipielle Begründungslücke. Sie kann ich erst schließen, wenn ich mich schon entschieden habe – im Nachhinein.

Was trägt mich in dieser meiner unhintergehbaren Lebensbewährung? Wovon lebe ich in meiner Lebenspraxis? Worin finde ich eine Lösung für das Bewährungsproblem? Weiche ich der Bewährung aus? Die eine typische Möglichkeit des Ausweichens besteht darin, daß für mich alles mit Gewißheit vorentschieden ist, ich brauche nur noch nachzuvollziehen, was zum Beispiel die Wissenschaft sagt, was die Kirche sagt. Die andere Möglichkeitsrichtung des Ausweichens: es gibt nichts zu entscheiden, es gilt sich unbegrenzt und jederzeit anzupassen, sonst garnichts.

Wie ich mit der fundamentalen Sinnfrage meines Lebens umgehe, darauf beruht meine "lebenspraktische" Religiosität, daraus leitet sich meine „lebenspraktische“ Theologie ab. Welche Theologie erhält in meinem Leben "lebenspraktische" Relevanz? Eine Theologie der Leistung und des Erfolgs? Nach welchen Kriterien sehe ich mich im Spiegel? Nach Kriterien aufgestiegener oder gescheiterter Karriereplanung? Nach der Höhe der C-Besoldung, der Auflagenstärke meiner Bücher, der Häufigkeit, nach der ich in der Zunft zitiert werde? Wie weit reicht das Evangelium überhaupt bis auf die Ebene meiner lebenspraktischen Entscheidungszwänge und Begründungsverpflichtungen hinab? Bleibt mein christlicher Glaube möglicherweise in einer von der Lebenspraxis abgeschottete Rollenverpflichtung stecken, stünde damit garnicht im Zusammenhang mit meiner Religiosität und ihrer theologischen Reflexion.

Woher erhält mein lebenspraktischer Glaube seine Evidenz? Auf welche Gemeinschaftsbezüge greife ich zurück, um die Evidenz meines lebenspraktischen Glaubens zu sichern? Weder irgendeine Wissenschaft, auch nicht die theologische, noch ich selber allein können letztlich die Evidenz meines Glaubens sicherstellen? Auf verbürgende Gemeinschaftsbezüge bin ich angewiesen. Ist es meine kleine, private Welt, aus der ich mir die Gewißheit hole, ich sei auf dem Weg zu mir selbst, zu meiner Selbstbewährung auf dem richtigen Weg? Welche Rolle spielen Christengemeinschaften/-gemeinden für die Evidenzsicherung meines Glaubens?

Folgendes Fazit läßt sich ziehen: Der erste Kontext meines Theologietreibens ist meine eigene lebenspraktische Bewährung, mein Glaube und die verbürgende Gemeinschaft meines lebenspraktisch wirksamen Glaubens.

2 Was verstehe ich unter kontextueller Praktischer Theologie?

These:

Unter kontextueller Praktischer Theologie verstehe ich eine Theologie, die ihren primären Bezugspunkt in der Lebenspraxis der Menschen bzw. der Christen besitzt.

In ihrer Lebenspraxis sind die Menschen strukturell unabweisbar mit Glaubens- und theologischen Grundproblemen konfrontiert. Auf diesen Kontext ist eine praktische Theologie, die diesen Namen verdient, verwiesen. Hier geht es darum, die Formen lebenspraktischer Religiosität, wie sie in dieser Gesellschaft praktiziert werden, zu rekonstruieren, von Innen her zu verstehen, um sich auf sie beziehen zu können.

Als christliche Theologie nimmt in diesem Kontext die Lebenspraxis der Christen, ihr Umgang mit dem Bewährungsproblem, ihre lebenspraktische Glaubenslösung und ihre gemeinschaftliche Evidenzsicherung einen spezifischen Platz ein. Die professionelle Praktische Theologie bleibt auf diesen doppelten Kontext allgemeiner und christlicher Religiosität in ihrem professionellen Handeln bezogen.

3 Was sind für mich Kriterien und Orte der Orthopraxis?

Zwei Kriterienkomplexe und Orte der Orthopraxis möchte ich auf dem Hintergrund des bisher Gesagten hervorheben:

3.1 *Christlicher Glaube und autonome Lebenspraxis*

Ein zeitgemäßer christlicher Glaube hat sich heute zu bewähren im Kontext von Freiheit und Autonomie als zentralen kulturellen Wertmustern radikalisierten Modernität. Wie die kirchliche Reaktion gegenüber Aufklärung und den modernen Freiheitsbewegungen verdeutlicht, ist der Kirche – verflochten in ein zu Ende gehendes Gesellschaftsmodell – die Inkulturation in die moderne Freiheitskultur mißglückt. Heute stellt sich die Frage, ob der christliche Glaube nicht eine neue Anschlußfähigkeit an die gefährdete Freiheitskultur der radikalisierten Moderne gewinnen könnte. Freiheit und Autonomie erweisen sich zunehmend gebunden an eine Fähigkeit zur Distanznahme gegenüber den widersprüchlichen Anforderungen pluralisierter Le-

benssphären, die eine Erfahrung von Einheit und Identität nur jenseits funktionsspezifischer Systemhorizonte zulassen.² Wie nie zuvor ist eine vernünftige Lebensführung davon abhängig, daß sie ein Potential an Distanzierungsfähigkeiten und -kompetenzen enthält. Ohne Distanzierungsleistungen gibt es keine Chance zur autonomen Lebensführung. Der totalisierende Zugriff der Systemzwänge und segmentierten Systemrationalitäten ist allgegenwärtig und greift immer weiter auch in die Räume des Privaten aus. Die kommerziell und kulturindustriell angebotenen und angesonnenen Lebens-Stile können das Problem nicht lösen. Auch nicht die Billigangebote auf dem Jahrmarkt des Religiösen.

Im Christentum liegt eine halbwegs intakt gebliebene Symboltradition vor, die ein biographisches Distanzierungspotential enthält. Es ist der Glaube an Gott als eine Kraft der Distanzierung.³ Der christliche Glaube erlaubt es, aus der prinzipiellen Endlichkeit menschlicher Lebenspraxis Freiheit und Autonomie zu gewinnen. Er schafft Distanz gegenüber einem utilitaristischen und expressiven Individualismus. Weder die Maxime der individuellen Nutzenmaximierung noch das Prinzip der individuellen Gefühls- und Erlebnismaximierung können plausibel machen, woher die notwendigen Anerkennungsverhältnisse für die anspruchsvollen, individualistischen Identitätswürfe kommen sollen. In einer christlichen Tradition, die sich der strukturellen Individualisierung offen stellt, liegen Chancen, zu einem solidarischen, kooperativen Individualismus beizutragen. Hier weiß man, daß die eigene Anerkennung als Subjekt nur zu gewinnen ist in der Anerkennung des Anderen, im Einsatz für die Subjekthaftigkeit und Andersheit des Anderen.

Daß Kirche heute die Rolle einer freiheitsbewahrenden Distanzmacht einnehmen kann, hat sich im osteuropäischen Transformationsprozeß gezeigt. Es ist deutlich geworden, daß die Kirche zu jenen Kräften zu

² Vgl. F.-X. Kaufmann, Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung. In: Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation. Herausgegeben von der Pressesetelle der Ruhr-Universität Bochum in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Katholische Theologie. Bochum 1993, 25-46; A. Nassehi, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In: K. Gabriel, Religiöse Individualisierung, 41-56.

³ Auf „Weltdistanzierung“ als Problembezug spezifisch christlicher Religion verweist F.-X. Kaufmann auf dem Hintergrund des neueren Religionsdiskurses: F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, 84ff.; vgl. K. Gabriel, Woran noch glauben? Orientierungssuche zwischen Erlebnisgesellschaft und Rückkehr der Klassen. In: G. Fuchs (Hrsg.), „... in ihren Armen das Gewicht der Welt“. Mystik und Verantwortung bei Madeleine Delbr el. Frankfurt a.M., 82-87.

zählen ist, die insgesamt am wirksamsten dem totalitären Machtanspruch kommunistischer Regime Grenzen abzurufen in der Lage waren.⁴ Insofern kann man sagen, daß in den Kirchen der Freiheitswille einer seiner wirksamsten und leidensfähigsten Kristallisationsmomente gefunden hat. Der Fortgang des Transformationsprozesses in Osteuropa zeigt aber auch, wie schnell die Kirche ihren Freiheitsbezug wieder verloren hat. Offensichtlich fällt es ihr in einer Situation struktureller und kultureller Pluralität ungleich schwerer, als Stütze autonomer Lebenspraxis Profil zu gewinnen als im Kontext frontaler Totalitätsansprüche. Für eine Sphäre der Freiheit und Autonomie gegenüber den allgegenwärtigen Zwängen einer materiellen Alltagskultur einzutreten und den "Himmel" gewissermaßen "offenzuhalten", ist heute für die Kirche nicht weniger Herausforderung und Chance als totalitärem, staatlichen Zwang zu widerstehen. Dies angesichts einer Gesellschaft, in der ein transzendenzverriegelter und geistlich ausgetrockneter Alltag die Menschen gefügig macht – und machen soll – für marktkonforme Leichtgläubigkeiten und Identitätsangebote aller Art.

3.2 *Christlicher Glaube und Praxis der Solidarität*

Im nationalen wie internationalen Rahmen zeichnet sich heute wie nie zuvor die Notwendigkeit ab, neben Markt und Staat auf Solidarität in spezifischen Ausformungen zurückgreifen zu können.⁵ Die drängendsten Herausforderungen eines vernünftigen gesellschaftlichen Überlebens lassen sich heute nicht mehr allein über einen Typus von Solidarität lösen, der auf dem selbsthilfeartigen Zusammenschluß der Betroffenen beruht. Das Verschwinden der Erwerbsarbeit, die Zerstörung der ökologischen Lebensgrundlagen für die kommenden Generationen und der drohende Sturz der Habenichtse in der Weltökonomie in das absolute Nichts verlangen einen Typus von Solidarität, der auf Akten der Stellvertretung in Situationen der Ungleichheit und ungleicher Betroffenheit beruht. Die jeweils "Besser-Gestellten" sind herausgefordert, eine Mentalität zu entwickeln, die sie zu Schuldnern der negativ Betroffenen macht. Ohne einen solchen ethisch anspruchsvol-

⁴ Vgl. D. Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1996; K. Gabriel, Bereichsrezension: Kirche in Osteuropa. In: B. Hodenius/G. Schmidt (Hrsg.), Transformationsprozesse in Mittelost-Europa. Soziologische Revue Sonderheft 4, München 1996, 136-139.

⁵ Hierzu und zum Folgenden siehe: F. Nuscheler/K. Gabriel/S. Keller/M. Treber, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis. Mainz 1996; K. Gabriel/A. Herlth/K.P. Strohmeier (Hrsg.), Modernität und Solidarität. FS Franz-Xaver Kaufmann. Freiburg i. Br. 1997, 19ff.

len Typus von Solidarität sind Lösungen für die heute drängendsten Probleme nicht einmal denkbar, geschweige denn durch- und umsetzbar.

Die christliche Symboltradition enthält starke Muster und Motive einer Solidarität der Stellvertretung. In Mt 25 verknüpft Jesus das strukturelle Grundproblem jeder Religiosität, die Lebensbewährung angesichts nicht abschließbarer Alternativen, mit dem Typus stellvertretender Solidarität. Das Bewährungsmuster ist das solidarische, absichtslose Eintreten für die physische, psychische und soziale Lebensexistenz des gefährdeten Anderen. Indem Gott selbst sich mit diesem gefährdeten Anderen identifiziert, setzt er letztendlich das Prinzip der Verschuldung gegenüber den in ihrer Lebensexistenz Bedrohten ins Recht. Zur lebenspraktisch wirksamen und glaubwürdigen Evidenz ist das Bewährungsmuster der Solidarität auf eine Gemeinde als Erzähl- und Deutungsgemeinschaft angewiesen, die ein sozial geteiltes "Verbürgt-Sein" des Bewährungsmusters sichert.

4 Wer sind die Subjekte der Praktischen Theologie?

These:

Subjekte der Praktischen Theologie lassen sich meines Erachtens auf drei unterschiedlichen Ebenen identifizieren: (1.) Auf der Ebene der Lebenspraxis der Menschen (2.) Auf Ebene der Lebenspraxis der Christen in der Nachfolge (3.) Auf der Ebene der professionellen Theologie.

Im Respekt vor der Autonomie der Lebenspraxis des einzelnen kommt zum Ausdruck, wer auf einer ersten Stufe "Subjekt" der Praktischen Theologie ist: der religiös-praktisch Handelnde in seiner Lebensbewährung, in der Konstruktion seiner Bewährungsgeschichte und in der Suche nach Anerkennungsverhältnissen und evidenzsichernder Gemeinschaft.

Für eine christliche Praktische Theologie haben die Christen, ihre Deutungsarbeit, ihre gemeinschaftliche Evidenzsicherung in der Deutungstradition und -gemeinschaft auf einer zweiten Stufe Subjektcharakter. Die Christen in ihrem Alltag, in ihrem lebenspraktischen Glauben und in ihrer Evidenz gewährenden Glaubensgemeinschaft sind auf dieser Ebene Träger und Subjekte Praktischer Theologie.

Auf einer dritten Stufe kommt der professionelle Theologe als Subjekt der Praktischen Theologie ins Spiel.

Hier läßt sich heute anschließen an eine kritische Theorie der Professionalität mit folgenden Elementen:⁶

(1.) Praktisch-theologische Professionalität hat es mit der widersprüchlichen Einheit von systematisiertem theologischen Wissen und hermeneutischem Situations- und Fallverstehen zu tun. Sie hat ihren Ernstfall dort, wo sie herausgefordert ist, für nur hermeneutisch erschließbare lebenspraktische Probleme Lösungswege aus der Systematik theologischen Wissens zu erschließen.

(2.) Praktisch-theologische Professionalität ist hineingestellt in eine widersprüchliche, dialektische Einheit von lebenspraktischen Entscheidungszwängen und Begründungsverpflichtungen. In ihrem Bezug zur lebenspraktisch konstituierten Religiosität verweist sie selbst auf die dialektische Einheit von nie abschließbarer, offener Entscheidung und Suche nach theologischer Begründung.

(3.) Zur praktisch-theologischen Professionalität gehört die Respektierung der Autonomie der Lebenspraxis der Menschen. Die praktisch-theologische Professionalität ist in ihrem Handeln an der Wahrung und Unterstützung der autonomen Lebenspraxis der Christen aus ihrem Glauben heraus orientiert. Darin unterscheidet sie sich von jeder Art von Professionalität, die Kompetenzen monopolisiert und ein Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnis konstituiert.

(4.) Praktisch-theologisches professionelles Handeln ist in der Konsequenz des bisher Gesagten in erster Linie begleitendes und stellvertretendes Deutungshandeln gegenüber Menschen, Gruppen und Gemeinden in der Betroffenheit von lebenspraktischen Entscheidungs- und Begründungsproblemen. Im stellvertretenden Deutungshandeln besitzt sie ihren prägenden Bezugspunkt.

(5.) Praktisch-theologische Professionalität bietet keine fertigen Lösungsstandards an, sondern ermöglicht Schritte autonomer Lebenspraxis. Mit dem Anspruch fertiger Lösungen für religiöse Probleme

⁶ Die folgenden Ausführungen orientieren sich an einem Professionsmodell, das Professionen nicht aus einem berufstheoretischen Strukturmodell ableitet, sondern aus der Handlungslogik und aus den Handlungsproblemen qualifizierter Berufe mit konstitutivem Bezug zur Lebenspraxis der Menschen. Vgl. U. Oevermann, Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns. In: A. Combe/W. Helsper (Hrsg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns. Frankfurt a.M. 1996, 70-182. Zu Reflexionen im Bezug auf das „Pfarrerhandeln“ auf Grundlage eines handlungstheoretischen Professionsmodells siehe: Volker Krech, Soziologische Aspekte. In: W. Bock u.a., Reformspielräume in der Kirche. Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft. Reihe A Nr. 43. Heidelberg 1997, 32-69.

der Lebenspraxis würde sie sich selbst im Weg stehen und ihren Charakter als Dienst am lebenspraktischen Glauben der Christen verfehlen.

Historisch läßt sich gut zeigen, wie Bedarf und Notwendigkeit Praktischer Theologie sich erst dann entwickelten, als sich Kontextualität für die Theologie in gewissem Sinne als unvermeidbar erwies.⁷ Praktische Theologie als kontextuelle Theologie hat es mit einem "Anderen" zur Theologie, mit der ihr zugehörigen Umwelt zu tun. Das Eingeständnis, daß es dieses "Andere" gibt, daß es nicht geleugnet und übergangen werden kann, gehört zu den Voraussetzungen Praktischer Theologie. Ohne die Vorstellung, die Theologie habe es nicht nur mit ihrer eigenen Wirklichkeit zu tun, sondern treffe auf bzw. stehe in Zusammenhang mit anderen Wirklichkeiten, ist die Herausbildung eines praktisch-theologischen Diskurses nicht denkbar.

Die Dignität einer eigenen, theologisch notwendig zu berücksichtigenden Wirklichkeit erhielt historisch zunächst die Praxiswirklichkeit des Pfarrers. Nur unter der Voraussetzung der Anerkennung einer gewissen Eigenständigkeit und Relevanz dieser Wirklichkeit, konnte sich die Praktische Theologie entwickeln. Die Anerkennung erhielt Nachdruck durch den Bezug bzw. die Konfrontation der Theologie mit einer zweiten, für die Praktische Theologie konstitutiven Wirklichkeit: mit der als säkular gedachten und wahrgenommenen Wirklichkeit der modernen Welt. Von ihrer Entstehung her hat es die Praktische Theologie also mit zwei für sie konstitutiven Kontexten zu tun: die Handlungswirklichkeit des Pfarrers als theologisch relevanter Raum einerseits und die Wirklichkeit der säkularen Welt andererseits. Insofern ist in ihrer Geschichte die Vorstellung von einer Mehrzahl von Subjekten auf unterschiedlichen Ebenen angelegt.

⁷ Vgl. V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*. Gütersloh 1988; W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*. Zürich 1986; K. Gabriel, *Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche*. In: *Stimmen der Zeit* 215 (1997), 814-824.