Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – ((zum handlungs-theoretischen Ansatz der Praktischen Theologie

1 „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“ im Widerstreit

Der Begriff „Handlungswissenschaft“ „verbindet heute wissenschaftstheoretisch eine Reihe etwa gleichzeitig mit der Praktischen Theologie entstandener neuer Wissenschaften wie Ökonomie, Soziologie, Politische Wissenschaften, Psychologie und Pädagogik im Unterschied zu den historischen Kulturwissenschaften darin, ‚dass sie dem Wesen ihrer Erkenntnis nach, also auch als ‚Theorie‘, unmittelbaren Folgerungen für das soziale Handeln offen stehen‘, ja geradezu darauf bezogen sind. Für die Praktische Theologie legt sich der Begriff der Handlungswissenschaft nicht nur nahe, weil er in ihrem Namen gleichsam schon enthalten ist, sondern vor allem deshalb, weil er in seiner bisherigen Verwendung die Eigentümlichkeit der Praxis nicht von vornherein festlegt ... und darum einem theologischen Gebrauch, der das Verhältnis des Handelns der Kirche zum Handeln Gottes zu bedenken hätte, offensteht.“¹ Diese im Jahre 1967 von Gerhard Krause im Anschluß an eine Wissenschaftstypologie von Helmut Schelsky vorgenommene und in die damalige Debatte um die theologische Studienreform eingebrachte Umschreibung und Einordnung der Praktischen Theologie lag offenbar in der Luft. Sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite wurde sie nämlich ungewöhnlich schnell als treffende Bezeichnung dieser Disziplin aufgegriffen und beinahe allgemein geläufig.

Rolf Zerfaß und Karl-Fritz Daiber verwendeten sie schließlich ausdrücklich zur programmatischen Kennzeichnung ihrer konzeptionellen Entwürfe: Während jener² die Eigentümlichkeit praktisch-theologischer Theoriebildung mithilfe des Regelkreismodells „alte Praxis – Theorie – neue Praxis“ zu umreißen versuchte, innerhalb dessen sowohl hermeneutische als auch empirische Verfahren zur Anwendung kommen, und darüber hinaus mit der Rekonstruktion von die verschiedenen kirchlichen Praxisfelder verbindenden Dimensionen – im Anschluss an S. Hiltner als „Organizing“, „Communicating“ und „Sheperding“ bezeichnet – ihre Einheit wiederzugewinnen bestrebt war, war es diesem³ darum zu tun, in Absetzung von seinem Dafürhalten nach zu umfassend ansetzenden und darum realitätsfern werdenden praktisch-theologischen Konzeptionen die Aufgabenstellung dieser Disziplin bewusst pragmatisch so anzusetzen, dass sie

theoretisch einlösbar und zugleich praktisch – d.h. „im Interesse der Erneuerung kirchlicher Praxis“ – ergiebig sei, nämlich „in einem methodisch begründeten Verfahren Handlungsziele und Handlungsstrategien für Teilbereiche der Praxis der Kirche zu erarbeiten“⁴.

Neben diesen beiden explizit als „Handlungswissenschaft“ firmierenden praktisch-theologischen Konzeptionen wurde – wie angedeutet – diese Bezeichnung auch von weiteren Vertretern des Faches verwendet, wobei die darunter subsumierten Theorien und Methodologien teilweise sehr unterschiedlich ausfielen.⁵ Es lässt sich jedoch eine Reihe von formalen Kennzeichen ausmachen, in der bei der Verwendung des Begriffs „Handlungswissenschaft“ weitgehende Übereinstimmung herrschte:⁶

- der induktive Ansatz, was bedeutet, dass die Erfahrung und die kritische Analyse der (kirchlichen bzw. religiösen) Praxis (in der Gesellschaft) den Ausgangspunkt praktisch-theologischer Theoriebildung darstellt und damit dogmatisch-normative Vorgaben nicht einfach gelten gelassen werden,
- empirische Methoden angewendet werden, um nicht bei Primärerfahrungen der Betroffenen zu verbleiben, sondern wissenschaftlich kontrolliert die bestehende Praxis zu erheben,
- eine interdisziplinäre Orientierung, weil neben der Theologie zum Analysieren und Verstehen der Wirklichkeit die Hinzuziehung anderer (Human-) Wissenschaften und deren Einsichten unverzichtbar ist und schließlich
- die Vermittlung von Orientierungshilfen für die gegenwärtige und zukünftige (christliche – kirchliche – pastorale) Praxis.

Als für die Praktische Theologie typische Methodologie wird in diesem Zusammenhang häufig der von der Theologie der Befreiung rezipierte Dreischritt „Sehen – urteilen – handeln“ angeführt.

Es lässt sich nicht bestreiten, dass ihr Verständnis als Handlungswissenschaft für die Praktische Theologie weiterführende Klärungen mit sich brachte, und zwar hinsichtlich

- ihres Status als eigenständiger theologischer Disziplin und nicht bloß als „Anwendungslehre“ des in den übrigen theologischen Disziplinen gelehrtens Wissens,
- der Ernstnahme der Humanwissenschaften als unverzichtbarer Erkenntnisquelle für die Theologie und nicht bloß als deren Hilfswissenschaften und
- der Würdigung der Praxis als Ort mit eigenständiger und damit theologierelevanter Dignität und nicht bloß als Anwendungsfall der Theorie.⁷

Allerdings blieb das Verständnis von Handlungswissenschaft angesichts der teilweise heterogenen methodologischen Ansätze, die sich auf ihn bezogen, zu diffus, um mit ihm eine einheitliche und klar umrissene konzeptionelle Grundlegung der Praktischen Theologie angeben zu können.

So konnte es nicht ausbleiben, dass schon bald nach seiner Einführung Kritik an das Verständnis von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft geübt wurde. Als erster tat dies Götz Harbsmeier⁸ in seiner Replik auf Hans-Dieter Bastian, in der er darauf insistierte, daß das Handeln der Kirche, das in der freien, grundlosen Barmherzigkeit und Gnade Gottes gründe, und profanes Handeln, das auf Selbst- und Weltbewältigung aus sei, grundsätzlich voneinander unterschieden werden müssten und deswegen eine Bezugnahme der Praktischen Theologie auf die auf ein menschliches Machen hin ausgerichtete Handlungswissenschaft vom Ansatz her ausgeschlossen sei. Ähnlich erblickte Rudolf Bohren⁹ in den seiner Meinung nach zur Mode gewordenen Versuchen, die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft oder als empirische Wissenschaft zu begründen, eine verhängnisvolle Tendenz, der es kompromisslos entgegenzutreten gelte. Bestehende kirchliche Verhältnisse würden mit einem solchen Konzept konsequenterweise mehr oder weniger festgeschrieben. Der Horizont, um dessentwillen und von dem her Kirche gesehen werden müsse und der darum auch für jegliche theologische Reflexion maßgeblich sei, gehe verloren: die neue Kirche bzw. umfassender die Schönheit Gottes, die sich in seiner Kirche widerspiegele. Die handlungswissenschaftlichen Ansätze würden den Blick auf das verengen, was die Menschen täten oder zu tun hätten. Die Kirche jedoch – so Bohren –, müsse daran bemessen werden, ob und inwiefern Gott in ihr praktisch werden könne. Die Praktische Theologie habe also das Praktisch-Werden Gottes zu reflektieren. Das bedeute, dass sie vor allem sehen zu lehren habe, nämlich zu sehen, wie der Prozess der Verwandlung der Welt durch die im Heiligen Geist uns zuteil werdende Schönheit Gottes trotz mancher Rückschläge wirksam sei. Ihr müsse es also vorrangig um in der Wirklichkeit Gegebenes, nämlich um die Gnade Gottes gehen und nicht um etwas von Menschen erst zu Leistendes. Entsprechend sei die Praktische Theologie als theologische Ästhetik zu konzipieren: Nicht Handeln, sondern Wahrnehmen – in der Doppelpoligkeit von Erkennen und Tun – sei ihr methodologischer Grundbegriff.

Auch in dem mehr als zehn Jahre später erschienen Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie von Albrecht Grözinger¹⁰ sind es vor allem theologische Gründe, die ihn für eine Bezugnahme dieser Disziplin auf die Ästhetik statt auf die Handlungswissenschaft plädieren und argumentieren lassen; denn ein Verständnis des kirchlichen Handelns, um das es dieser Disziplin zu gehen habe, als ästhetischer Praxis gewährleiste am ehesten, die in ihm gegebene Spannung zwischen seiner rein menschlichen und seiner menschliches Handeln transzendierenden, auf Gottes Offenbarung hin transparenten Dimension aufrecht zu erhalten und entsprechend zu gestalten, statt sie – sei es spiritualistisch, sei es aktionistisch – aufzulösen. Später hat Grözinger diesen Ansatz zu einem Verständnis von „Praktischer Theologie als Kunst der Wahrnehmung“¹¹ hin ausgeweitet, daß diese Disziplin auf ästhetische Phänomene generell verweist, die sich als Momente kreativer und innovativer Praxis vorzüglich als Entdeckungszusammenhang für theologische und kirchenpraktische Themen eignen.

die Aufgabestellung dieser Disziplin anzusetzen, praktisch so anzusetzen, dass sie

Ebenfalls für eine Priorität des Wahrnehmungs- vor dem Handlungsbegriff – ohne diesen allerdings gänzlich aufgeben zu wollen, sondern ihm ein revidiertes Verständnis zu unterlegen – als ihrem Gegenstandsbereich angemessener optieren die neuerlich in verschiedenen Varianten vorgelegten phänomenologischen Ansätze der Praktischen Theologie.¹² Ausgehend von dem von Peter Biehl pointiert formulierten Theorem „Die Wahrnehmung der Wirklichkeit liegt dem Handeln voraus“¹³ beanspruchen sie, der Wirklichkeit im heutigen Alltag gelebter und teilweise in tief greifender Veränderung begriffener Religion auf die Spur zu kommen, indem sie einerseits den durch eine Orientierung auf Handeln eingeengten Blickwinkel ihrer Disziplin durch eine Hinwendung zur im Alltag „gelebten Religion“ hin ausweiten und zum anderen dafür eine Erkenntnisweise verwenden, die sich als für die Erfassung der Wirklichkeit von Religion bzw. Glaube angemessener erweist.

Sei es an den ästhetischen Diskurs angebunden, sei es phänomenologisch grundgelegt, das Verständnis der Praktischen Theologie als Wahrnehmungslehre hat unübersehbaren Einfluss auf die Selbstverständnisdiskussion dieser Disziplin genommen. Die Einwände gegen die Dominanz des Handlungsbegriffs erscheinen offensichtlich zu gewichtig, als dass über sie hinweggegangen werden könnte. Zwei Tendenzen zeichnen sich ab: Auf der einen Seite wird zwar an der Handlungsorientierung als maßgeblichem Charakteristikum dieser theologischen Disziplin festgehalten, aber die ästhetische Dimension als unverzichtbares Moment in die praktisch-theologische Theoriebildung zu integrieren versucht.¹⁴ Auf der anderen Seite wird die Hauptaufgabe einer solchen „Theorie der Praxis“ darin gesehen, zu einem differenzierten Verständnis des zeitgenössischen Christentums im Kontext der (Post-)Moderne zu verhelfen. Im Rahmen eines solchen umfassenden phänomenologischen Ansatzes, wie er in imponierender Weise von Wolfgang Steck vorgelegt worden ist, erscheinen dann konsequenterweise die praktisch-theologischen Handlungstheorien als Theorien mittlerer oder größerer Reichweite, die es ihrerseits von ihrer Herkunft her und in ihrer Leistungskraft zu verstehen gilt.¹⁵

Insgesamt gesehen hat der Streit um die Frage, ob die Praktische Theologie angemessen eher vom Handlungs- oder eher vom Wahrnehmungsbegriff her „aufzurollen“ ist, an seiner vormals prinzipiellen Brisanz eingebüßt. Der Gegenstandsbereich dieser Disziplin ist der in ihr vorherrschend gewordenen Auffassung zufolge dermaßen komplex, dass ihm von wissenschaftlicher Seite nur mit einer Theorienvielfalt und einem Methodenpluralismus entsprochen werden könne.

So einleuchtend und verheißungsvoll diese Auffassung – vor allem nach den möglicherweise im nachhinein unergiebig erscheinenden metatheoretischen Debatten – auch sein mag, so kommt keine noch so pluralitätsfreundliche Theoriearchitektur daran vorbei, dass sie von bestimmten Annahmen und Interessen geleitet ist, die ihr unweigerlich ein positionelles Gepräge geben. Das beginnt bereits bei der Wahl des theoretischen Referenzrahmens und der ihn füllenden Theoreme. Nicht zuletzt hier entscheidet sich, welche Praxis in den Blick genommen wird und welche nicht. Von daher ist etwa der Anspruch der Verfechter einer ästhetischen bzw. phänomenologischen Praktischen

Theologie, ihre Perspektive sei umfassender als eine handlungswissenschaftliche, keineswegs bereits ein Argument, das sie eindeutig als vorteilhaft ausweist. Zugegebenermaßen macht allerdings die aufgezeigte Diffusität unter den als Handlungswissenschaft firmierenden praktisch-theologischen Konzeptionen es schwer, den gegen sie gerichteten Einwand, sie leisteten einem theologisch problematischen Funktionalismus und einem für die kirchliche Praxis verhängnisvollen Aktionismus Vorschub, zu widerlegen. Von einem profilierten Verständnis von Handlungswissenschaft her, wie es im folgenden zu skizzieren versucht wird, wird allerdings deutlich, dass umgekehrt auch eine phänomenologisch verfahrenende Praktische Theologie in Ansatz und Durchführung gewichtige Probleme aufwirft.

2 Zum Ansatz einer (kommunikativen) Handlungstheorie

Ein für die Praktische Theologie zutreffendes und gehaltvolles Verständnis von Handlungswissenschaft lässt sich – so die dem folgenden zugrunde liegende These – von einer handlungstheoretischen Grundlegung her gewinnen. Ist es doch auch ihr Interesse, zuallererst Aufschluss darüber zu gewinnen, um dessen Klärung es in der allgemeinen Handlungstheorie geht: Was macht das Handeln von Menschen aus? Was sind seine Ursachen? Worauf zielt es? Woran orientiert es sich? Auf welche Weise kann das alles zureichend theoretisch erfasst werden? etc. Es ist alles andere als bloße wissenschaftliche Neugier, die solche Fragen aufwirft und auf überzeugende Antworten drängt. Sondern es sind für die Betroffenen höchst bedrängende Fragen, ausgelöst zum einen durch die existentielle Erfahrung, in Situationen zu geraten, in denen eigenes aktives Handeln an seine Grenzen gerät bzw. nicht mehr möglich ist, zum anderen durch die Konfrontation mit Gegebenheiten, die Handeln der einen in seinen deformierenden und destruierenden Möglichkeiten für andere haben zutage treten lassen. Was folgert daraus für das Verhältnis zu sich und den anderen?

Solche die Philosophie seit ihren Anfängen bewegenden Fragen haben seit dem letzten Jahrhundert durch den Fortschritt der Naturwissenschaften eine neue Herausforderung gewonnen; galt und gilt von daher inspiriert doch das empirisch überprüfbare Experiment als der einzig rationale Weg zur Erfassung der Wirklichkeit, der zugleich technisch immer perfektere Möglichkeit ihrer manipulativen Steuerung an die Hand gab und gibt. Grundlage dieses Modells von Wissenschaft ist, dass „ein Betrachter einem Objektbereich neutral gegenübersteht und das Verhalten der Objekte auf gesetzmäßige Zusammenhänge hin überprüft und in Gesetzen zu formulieren versucht“¹⁶. Was lag näher, als dieses Modell nicht nur auf den Bereich des Umgangs von Menschen mit der natürlichen Umwelt, sondern auch auf den ihres Umgangs mit sich selbst und mit anderen – bis hin in gesellschaftliche Zusammenhänge hinein – zu übertragen?

Es kann hier nicht und braucht auch nicht der verzweigte Weg rekonstruiert zu werden, den die Diskussion darüber im Verlauf des letzten Jahrhunderts genommen hat und der allem Anschein nach noch längst kein Ende gefunden hat. Ihr entscheidender Punkt

ist die durch die „linguistische Wende“, die letztlich auch eine „kommunikative Wende“ ist, gewonnene Einsicht, dass die Formulierung von Gesetzen nach dem Wenn-dann-, d.h. Ursache-Wirkung-Muster ihrerseits an sprachliche Mittel gebunden ist. Das heißt, daß auch nach dem Paradigma der Physik sich streng als empirisch-objektiv verstehende Wissenschaften auf einem sprachlichen und damit kommunikativen Argumentationsraum basieren und auf ihn angewiesen sind. Diese Einsicht gilt zugespitzt, wenn der wissenschaftliche Objektbereich Subjekte sind, die selbst über sprachlich interpretierte Welterfahrungen verfügen. Dann ist von vornherein in Anschlag zu bringen, dass nicht nur der Wissenschaftler, sondern auch sein Objekt ein interpretierendes Subjekt ist, das nur unter Restriktionen objektiviert werden kann. Humanwissenschaften werfen also ein Grundlagenproblem auf, das auf der Basis eines instrumentellen Handlungsbegriffs nicht angemessen angegangen werden kann. Stellt sich doch unweigerlich um die ethische Frage nach einem intersubjektiven Umgang, der den Partner als gleichberechtigt anerkennt und dies zum Ausdruck kommen lässt. Genau die Implikationen eines solchen kommunikativen Handelns von Anfang an zu berücksichtigen und die daraus sich ergebenden Konsequenzen zu bedenken, machen Ansatz und Status der ethisch-kommunikativ orientierten Handlungstheorien aus.

Entsprechend der Vieldimensionalität und -perspektivität kommunikativer Praxis zweigt sich deren theoretische Reflexion aus – angefangen bei der subtilen Analyse der für verschiedene Kommunikationssituationen jeweils spezifischen Sprechakte bis hin zur Aufdeckung psychischer Faktoren und/oder struktureller Gegebenheiten, die die Möglichkeit der Identitätsbildung von Subjekten in Interaktion einschränken bzw. verhindern. Gerade in letzteren Fällen ist es der Handlungstheorie darum zu tun, Bedingungen bzw. Verfahren zu rekonstruieren, die es ermöglichen, solche Situationen der (Selbst-) Entfremdung oder (Selbst-)Unterdrückung zu durchbrechen und zu transformieren, wie sie beispielsweise an Formen ästhetisch-künstlerischer Expressivität modellartig studiert werden können.

Bei der Frage nach einem angemessenen Ansatz einer Theorie des Handelns erweist sich zeigt somit, dass diese nicht bloß auf Handeln zielt, sondern zuvor und allererst um eine Bestimmung des Handelns bestrebt ist, die umfassend bzw. differenziert genug ist, um den verschiedenen Bereichen von Handeln Rechnung zu tragen. Handlungstheorie in dem hier knapp skizzierten Verständnis hat es vorrangig mit der Rekonstruktion von Handeln zu tun, bevor sie auf seine mögliche Konstruktion (Entwurf von Handlungsmodellen) bedacht ist. Sie eruiert die Strukturen und Modi menschlichen Handelns und menschlicher Interaktion, rekonstruiert die darin erhobenen Geltungsansprüche und reflektiert und expliziert die normativen Grundstrukturen solchen Handelns.¹⁷

Weil gegen die Handlungstheorie des Öfteren eingewendet wird, sie operiere zum einen mit einem auf tätiges Handeln reduzierten Verständnis menschlicher Existenz und zum anderen belasse sie es bei abstrakten Aussagen, die jeglichen Kontextbezug missen ließen, sei darauf mit einigen Bemerkungen eigens einzugehen versucht:

- Insofern es der Handlungstheorie darum geht, das, was menschliche Praxis in der ihr eigenen Dignität ausmacht, so umfassend wie möglich in den Blick zu nehmen und zu fördern, ist sie, wie bereits angedeutet, besonders sensibel für die Situationen menschlicher Existenz, in denen das Selbst-aktiv-handeln-Können fragil wird, wenn nicht zerbricht. Gerade die hier vielfach zum Durchbruch kommende Erfahrung der eigenen Endlichkeit lässt den Sinn von Leben und Handeln überhaupt fragwürdig werden. Und dies spitzt sich zusätzlich zu, wo sich dabei noch unüberwindbarer Schmerz und unermessliches Leiden einstellen, wo Sehnsucht nach erfülltem Leben aufgrund grausamer gegenteiliger Erfahrung den Anstrich des Absurden bekommt. Wie solchen Grenz- und Schwellensituationen begegnet werden kann – ohne sie vordergründig etwa durch Verdrängen zu „bewältigen“ oder gar zynisch zu überspielen, sondern so, dass die dem Menschen unantastbar zukommende Würde gewahrt bleibt –, ist eine Frage, der sich die Handlungstheorie nicht entziehen kann. Auch wenn sie selbst hier an die Grenze des theoretisch Einholbaren gerät, ergibt es sich von ihrem Ansatz her, es sich im wahrsten Sinne des Wortes leidenschaftlich angelegen sein zu lassen, dass diese „pathische“ Dimension der Wirklichkeit bewusst bleibt und so nicht nur von den Betroffenen ein Verhältnis zu ihr gefunden werden kann.
- Ebenfalls bereits vermerkt worden ist, dass die Handlungstheorie alles andere als ein abstraktes, kontextloses Unternehmen ist. Im Gegenteil, sie hat ihren „Sitz im Leben“ gerade in solchen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen, in denen sich tiefgreifende Umbrüche ereignen, in denen aufgrund von so bislang nicht geahnten Möglichkeiten zu einer rational-technisch konzipierten Gestaltung der Wirklichkeit, aber auch aufgrund erfahrener Abgründe im individuellen und kollektiven Verhalten sich ganz neu die Frage aufdrängt, was menschliches Handeln ausmacht und wodurch es eingeschränkt bzw. gefördert wird. Hierzu sind differenzierte, sowohl synchron als auch diachron angelegte Analysen aller strukturellen und psychischen Faktoren vorzunehmen, die auf die Menschen Einfluss nehmen, um angeben zu können, über welche Fähigkeiten sie verfügen müssen bzw. müssten, um trotz des immer beschleunigter vorstatten gehenden Anstiegs der Komplexität der Wirklichkeit aktiv gestaltende Subjekte ihres weiteren „Fortschritts“ bleiben zu können.

3 Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie

Helmut Peukert kommt das große, weit über den deutschsprachigen Raum hinaus anerkannte Verdienst zu, die gesamte forschungslogische Diskussion des vergangenen Jahrhunderts aufgearbeitet und im Nachzeichnen der darin immer wieder aufgetretenen Aporien gezeigt zu haben, dass sie insgesamt auf die Einsicht hinausläuft, dass die Vorstellung, wissenschaftliche Systeme seien vom forschenden Subjekt unabhängige, geschlossene Systeme, aufgegeben werden muss.¹⁸ Auf der Grundlage der neueren Sprach-

theorien erweise sich vielmehr, dass selbst wissenschaftliche Theoriebildung ihre Basis in einer intersubjektiv-kommunikativen Praxis habe.

Es kann hier nicht ausführlich dargestellt werden, wie Peukert an die nach seinem Dafürhalten weitreichendste Analyse und Reflexion der elementaren Strukturen und Orientierungen menschlicher Praxis, wie er sie in Jürgen Habermas kommunikativer Handlungstheorie und in der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels vorfindet, anknüpft und sie kritisch und konstruktiv weiterführt, indem er sie um die Frage nach der (begrenzten) Zeitlichkeit intersubjektiven Handelns radikalisiert und die in solcher Praxis aufscheinende Unbedingtheit zum Anlass nimmt, in den theoretischen Ansatz eine seines Erachtens notwendige theologische Dimension einzubringen. Die Konsequenz ist allerdings beträchtlich. Denn wenn für die theologische Dimension eine Notwendigkeit behauptet wird, dann wird für die Konstitution menschlicher Existenz eine Wirklichkeit geltend gemacht, die diese transzendiert. Aufgewiesen werden kann sie u.a. durch Rekurs auf „die fundamentale Ambivalenz menschlichen Existierens... Diese Ambivalenz“, so erläutert Peukert im Anschluss an die eindrücklichen Analysen von Søren Kierkegaard. „besteht .. zunächst darin, sich einfach in seiner faktischen Existenz gegeben zu sein, ohne über den Grund und die Bedingungen dieses Gegebenseins verfügen zu können, und bei aller Beschränkungen des eigenen Bewusstseins sich doch unbedingt, wie durch einen Bruch hindurch, immer wieder zu dieser eigenen Existenz verhalten zu müssen... Die Erfahrung, sich selbst gegeben zu sein als etwas, das schlechthin vorgegeben ist, sich aber dennoch frei dazu verhalten zu können, ist die Wurzel der Idee, sich einer absoluten schöpferischen Freiheit zu verdanken, die aus dem Nichts ins Dasein ruft.“¹⁹ Theologisch weitergeführt ergibt sich daraus: Menschlicher Existenz ist immer schon ein kommunikativer Raum gegeben, in dem sie angesprochen und somit unbedingt in die Situation des Antwortenden versetzt ist. Diese Erfahrung gilt es mitzuteilen und in der Weise des eigenen kommunikativen Handelns zu eröffnen.

Handlungstheoretisch rekonstruiert ergibt sich somit ein grundlegender Zusammenhang von Glaube und Handeln. Glaube ist Praxis und gibt zugleich der Praxis eine bestimmte Ausrichtung, insofern er das Subjekt davon entlastet, sich ständig sich selbst gegenüber als seiner selbst mächtig beweisen und den anderen gegenüber als sie bemächtigend ausweisen zu müssen, sondern es aus der Erfahrung unbedingter Anerkennung heraus bestrebt ist, diese auch den anderen zuteil werden zu lassen. Für das christliche Verständnis von Glauben heißt das, ihn als eine Praxis zu begreifen, „die als Praxis, also im kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und im Handeln zu bewähren versucht“²⁰. Es ist – so ergibt sich zusammenfassend – ein Handeln, das dazu befähigt, den Grund und Grenzerfahrungen intersubjektiven Handelns standzuhalten und sich aus der Zuversicht heraus, dass Gott sich in Jesus als der Gott des Lebens und nicht des Todes erwiesen hat, neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen lässt.

Nach Edmund Arens ergeben sich von Jesu Person und Praxis als dem grundlegenden Paradigma einer christlich orientierten theologischen Handlungstheorie her für ein sol-

ches kommunikationseröffnendes und verständigungsorientiertes Handeln drei zentrale Zielrichtungen:²¹

- die Überwindung aller – kulturell, ökonomisch, religiös, sexistisch u.a. bedingten – Kommunikationsbarrieren,
- das Aufbrechen von „die anderen“ ausschließenden Kommunikationsverhältnisse zugunsten einer Partizipation aller „Ausgeschlossenen“ bis hin – im Sinne einer anamnetischen Solidarität – zum Einbringen des und der Unabgeholten der Vergangenheit in die Gegenwart und
- das mutige und phantasievolle Angehen einer innovativen Praxis im Sinne der Transformation von Entfremdung und Zerstörung bedingenden Strukturen zugunsten der Schaffung solcher Verhältnisse, die ein gemeinsames Leben aller auf Zukunft hin ermöglichen.

4 „Praktische Theologie als explizite theologische Theorie kommunikativen Handelns“

Auch wenn Helmut Peukert mit seiner handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie vor allem ein fundamentaltheologisches bzw. wissenschaftstheoretisches Anliegen verfolgt hat – nämlich die Theologie im Konzert der gegenwärtigen Wissenschaften als diskursfähig auszuweisen –, heißt das nicht, dass sich die Tragweite dieses Versuches darin erschöpfte. Im Gegenteil, dieser Ansatz erweist sich für die Theologie insgesamt und damit auch ihre einzelnen Disziplinen als tragfähig und zugleich theoretisch weiterführend.²² Dabei ergibt sich von seinem konstitutiven Praxisbezug her eine besondere Affinität zur Praktischen Theologie, die – einem Vorschlag Peukerts folgend²³ – explizit anzugeben und auszuarbeiten hat, was eine theologische Theorie kommunikativen Handelns mit Blick auf die Praxis von Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft heißt. Welche bestimmten Herausforderungen für diese Disziplin damit verbunden sind, hat er in Form einiger Prinzipien formuliert, auf die sie sich verpflichtet wissen sollte.²⁴

- Die Praktische Theologie kann sich nicht bloß auf ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis beziehen, sondern muss die bedrängenden Fragen menschlicher Praxis überhaupt im Blick haben. Sie hat sich die für Gegenwart und Zukunft entscheidenden Fragen, wie Menschen miteinander umgehen und zu sich selbst kommen sollen und wollen, angelegen sein zu lassen und daraufhin die Substanz der christlichen Überlieferung so durchzubuchstabieren, dass sie in ihrer transformatorischen Kraft angesichts individueller und gesellschaftlicher Krisen zur Geltung kommen.
- Weil sie ansonsten gegen ihre eigene Grundlage, nämlich den Glauben als kommunikative Praxis verstieße, muss die Praktische Theologie konsequent von jeglicher Form machtförmigen Denkens Abschied nehmen. Die ethische Grundnorm, die Freiheit des anderen anzuerkennen, hat sie, statt sie zu unterbieten, zu radikalieren, „weil sie in ihrem Handeln die befreiende und Leben

schenkende Macht Gottes für den anderen in der Struktur ihres Handelns zu bezeugen und zu bewahren hat⁴²⁵.

- Nicht zuletzt weil sich die Pathologien der Gesellschaft in den Pathologien der religiösen Systeme verdoppelt und zusätzlich verschärft, darf die Praktische Theologie sich nicht von der Frage dispensieren, ob die Organisationsform der Kirche(n), mit der sie in besonderer Weise befasst ist, der von ihr und durch sie mitzuteilenden und zu bezeugenden Sache angemessen ist oder ihr widerspricht.
- Bis in ihre eigene – notwendigerweise interdisziplinär ausgerichtete – wissenschaftstheoretische Grundlegung hinein hat die Praktische Theologie sich darüber Rechenschaft abzulegen, ob ihre Bestimmung christlichen und kirchlichen Handelns „den Anforderungen jenes Praxisbegriffs entspricht, der sich in den letzten zweihundert Jahren herausgebildet hat, dem Begriff einer Praxis, in der es um gemeinsames, befreiendes, innovatorisches, zu gemeinsamer Selbstbestimmung befähigendes und dabei systemische Widerstände und Widersprüche überwindendes Handeln geht“⁴²⁶.

Ein dermaßen inhaltlich qualifizierter Praxisbegriff verhilft der praktisch-theologischen Reflexion bei aller aufgrund der Vielfalt kirchlicher bzw. kirchlich vermittelter Handlungsfelder und –formen notwendigen theoretischen Ausdifferenzierung zu einer einheitlichen Perspektive, von der her sich auch eine ähnlich vorgehende methodische Vorgehensweise nahe legt:

1) Zunächst sind die konkreten individuellen, interaktiven und institutionellen Bedingungen, mit denen es praktisch-theologisch relevantes Handeln – angefangen etwa beim Seelsorgegespräch bis hin zur kirchlichen Organisationsentwicklung – zu tun hat und unter denen es stattfindet, zu erkunden und zu analysieren: Was passiert in dem jeweiligen Vorgang? Was hat ihn veranlasst bzw. wodurch ist er verursacht? Welche Intentionen der Beteiligten leiten ihn? Welche Faktoren nehmen außerdem auf ihn Einfluss? Was davon ist den Beteiligten bewusst, was nicht? Welches Ziel bzw. welche Ziele werden angestrebt? Welche Art des Handelns dominiert? Welche „Techniken“ werden angewendet? Wie wird mit Konflikten umgegangen? Wie wirkt sich der Vorgang aus – sowohl unmittelbar auf die Beteiligten als auch darüber hinaus? Welche – subjektive und objektive – Bedeutung kommt ihm zu? etc. Welche Forschungsmethoden dazu eingesetzt werden, ist von Fall zu Fall zu entscheiden. Bedingung ist allerdings, dass sie mit dem theoretischen Ansatz vereinbar sind, also letztlich den Betroffenen zur Selbstaufklärung ihres Handelns verhelfen und sie nicht für fremdbestimmte Interessen manipulieren.

2) So aufschlussreich solche Fallanalysen sind, so bleibt es doch unzureichend, wenn die einzelnen Fälle isoliert und nicht in ihrem größeren – soziohistorischen und -kulturellen, ökonomischen und politischen – Kontext gesehen werden. Besteht doch zwischen beiden unausweichlich eine Wechselwirkung, insofern jeder konkrete Fall

durch bestimmte kontextuellen Gegebenheiten bedingt ist und auf die eine oder andere Weise auf sie zurückwirkt, sei es dass der status quo stabilisiert oder sei es dass er kritisch befragt und gegebenenfalls auf einen besseren Zustand hin zu verändern versucht wird. Von daher kommt die Praktische Theologie nicht darum herum, sich weiterhin so umfassend wie möglich – den Worten der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils folgend – der „Zeichen der Zeit“ zu vergewissern, der Kräfte und Trends also, die ausschlaggebend dafür sind, welche Richtung die weitere Entwicklung des Planeten nimmt und welche Auswirkungen das für das Leben(-Können) insgesamt auf ihm hat, und die sich nachhaltig bis in die Ausprägung des zeitgenössischen individuellen und kollektiven Lebensgefühls – in der Breite von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ – hinein auswirken.

Um wenigstens eine Ahnung davon zu bekommen, wie weit- und tiefreichend die gegenwärtigen Problemlagen sind, mit denen auch unweigerlich kirchliches und pastorales Handeln konfrontiert wird und in die es seinerseits verflochten ist, sei eine komprimiert zusammengestellte Zeit- und Gesellschaftsdiagnose von Helmut Peukert angeführt:

„Zu den neuen äußeren Problemen gehört, dass durch das Zusammenspiel von Wissenschaft und Ökonomie in modernen Gesellschaften eine Dynamik entfesselt wurde, von der unklar ist, wie und ob sie in ihren Folgewirkungen zu zügeln ist. Sie wird noch verstärkt durch die gegenwärtige, sich weiter beschleunigende dritte wissenschaftlich-technische Revolution, die im Wesentlichen auf den Erkenntnissen der Quantenmechanik beruht und die nicht nur die Strukturen des Wirtschaftens, sondern auch das Verhältnis zur biologischen Basis menschlichen Lebens sowie die Formen der kulturellen Kommunikation umwälzt. Es geht nicht nur um Probleme der Ökologie und der Friedenssicherung, die in das alltägliche Leben eingreifen, sondern vor allem auch um die sich verschärfenden sozialen Probleme. Effizienzsteigernde neue Technologien und ein über neue Kommunikationsmittel global gewordener Arbeitsmarkt bedeuten größere Chancen für die Besitzer von Kapital und für hoch qualifizierte mobile Arbeitskräfte, während die Chancen der anderen sinken. Das führt zu immer deutlicher sozial gespaltenen Gesellschaften sowohl in den Industrieländern wie in den Entwicklungsländern.

Die korrespondierenden inneren Probleme sind nicht nur die des Verlusts tradierter kultureller Verhaltensmuster und der Auflösung von Beziehungsnetzen, die immer radikalere Individualisierung zur Folge haben. Dem vereinzelt Subjekt wird zugemutet, die Belastungen durch globale Probleme nicht zu verdrängen, sondern auszuhalten und sowohl ein tragfähiges individuelles Selbstverständnis wie eine strukturell neue gemeinsame Welt aufzubauen. Gleichzeitig macht aber die Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche ‚Sozialzeit‘, in der entlastet Entwicklungsmöglichkeiten erprobt und neue Verständigungsformen gesucht werden könnten, knapper und teurer. Die Verkürzung und Beschleunigung der Investitionszyklen durch die internationalen Finanzmärkte macht die langfristigen Investitionen in Erziehung und mehrdimensionale Bildung, die zur

*Sicherung der sozio-kulturellen Basis einer Gesellschaft notwendig sind, unter dem Gesichtspunkt der zu erzielenden Rendite unattraktiv ...*⁴²⁷

Was hier für Erziehungs- und Bildungsprozesse festgestellt wird, nämlich dass ihnen mehr und mehr die Voraussetzungen entzogen werden, unter denen sie überhaupt gelingen können, gilt ähnlich auch für die übrigen Bereiche menschlichen Zusammenlebens: So wird es etwa der Privatsphäre zwischenmenschlich gestalteter Beziehungen in Partnerschaft und Familie zugemutet, jenes für ein wirkliches Wohlbefinden erforderliche Maß an Emotionalität und Geborgenheit untereinander zu vermitteln, das in den systemisch gesteuerten Abläufen der übrigen gesellschaftlichen Bereiche ausfällt; zugleich bedingt aber die zunehmende „Kolonialisierung der Lebenswelten“ (J. Habermas) durch die dominant gewordenen Systeme, dass die letzten Soziosphären zur Rekrutierung und Regenerierung individuellen Wohlbefindens und dafür erforderlicher zwischenmenschlicher Beziehungen zerstört werden. Theologie und Kirche sind von solchen individuellen und kollektiven Zerstörungsprozessen in ihrem ureigenen Kern betroffen, weil es ihnen genau um Gegenteilige zu tun ist, nämlich Kommunikationsräume zu eröffnen, die unbegrenzt sind und allen Menschen ein Leben in Freiheit und universaler Solidarität gewährleisten.

So nüchtern die destruktiven Kräfte der Gegenwart, die zum ersten Mal in der Geschichte das Potential der Vernichtung von Leben schlechthin in sich bergen, mitsamt der sich abzeichnenden Möglichkeit, die Evolution in Richtung einer Selektion von „Übermenschen“ steuern zu können, erhoben und analysiert werden müssen, so gilt es, in eben dem Maße die am Werk begriffenen Gegenkräfte zu berücksichtigen und in das Gesamtbild der Gegenwart einzufügen, auch wenn oder gerade weil diese in der Minderheit sind und deswegen eher unauffällig wirken. Genau an und mit ihnen kann nämlich gelernt werden, welcher Bewußtseinssprung vonnöten ist, um ein gemeinsames Leben auf Zukunft hin ermöglichende Handlungsorientierungen zu gewinnen und praktisch umzusetzen, und wie dieser ethische Sprung motiviert und bewerkstelligt werden kann.

3) Erst vor diesem Hintergrund kann angemessen die Frage nach dem Beitrag religiösen Bewusstseins und Handelns gestellt werden. Statt dass der Aufklärungs- und Modernisierungsprozess zum oftmals angekündigten Ende der Religion geführt hat, erweist er sich zwar – wie alltägliche Begegnungen ebenso bestätigen wie wissenschaftliche Untersuchungen – als überaus religionsproduktiv.²⁸ Die Frage ist jedoch, wozu die Religion – sei es in ihren überkommenen Gestaltungen, sei es in völlig neuen Ausprägungen – nütze sein soll. Kann sie doch bekanntermaßen zur Entfremdung der Menschen von sich selbst und der Wirklichkeit beitragen und damit den jeweils herrschenden Kräften dienen oder tiefster Beweggrund einer solidarisch gelebter Freiheit sein. Von dieser Ambivalenz ist keine Religion ausgeschlossen. Bei aller Wertschätzung „gelebter Religion“ hat die Praktische Theologie darum eine Kriteriologie für religiöse Phänomene auszuarbeiten, die es ihr erlaubt, Menschwerdung behindernde und sie fördernde Religion voneinander zu unterscheiden.

Augenscheinlich erfreut sich der Religionsbegriff – teilweise verbunden mit der Rede vom Christentum – in der aktuellen praktisch-theologischen Landschaft großer Beliebtheit. Von „Gott“ ist demgegenüber eher verhalten die Rede. Ist es abwegig, darin ein Symptom der von Johann Baptist Metz diagnostizierten „Gotteskrise“ – als dem seines Erachtens entscheidenden theologischen Stichwort zur „geistigen Situation der Zeit“ (K. Jaspers) – zu erblicken?²⁹

Natürlich ist es mit einer bloßen Repetition des Gottesbegriffs nicht getan. Nicht zuletzt die Praktische Theologie hat mit ihm oftmals Schindluder getrieben und damit zu seiner aktuellen Krise beigetragen. Hier hat die neuere theologische Diskussion – sowohl in ihren existenziellen als auch in ihren politischen Varianten, seien sie transzendentaltheologisch oder handlungstheoretisch grundgelegt und konzipiert – mithilfe einer Relektüre der biblischen Tradition und ihrer Wirkungsgeschichte sowie im Gespräch mit den zeitgenössischen Humanwissenschaften zu wichtigen Klärungen verholfen, hinter die die Praktische Theologie nicht zurückfallen kann, die im Gegenteil eine starke Affinität zu ihr aufweisen. Einiges davon ist im vorigen Abschnitt bereits aufgeführt worden und braucht hier darum nur noch erinnert zu werden.

Die biblische Spurensuche lässt, so hat es treffend Tiemo Rainer Peters auf den Punkt gebracht, auf einen Gott stoßen, „der noch kommt und deshalb weder kirchlich-theologisch einzuordnen, noch politisch zu gebrauchen, noch persönlich zu vereinnahmen ist. Der auf eine Welt hoffen lässt, die nicht schon da ist, sondern erst noch hervorgebracht werden muss. Der darauf drängt, sich mit Menschen zu solidarisieren, von denen man nicht profitieren kann...“³⁰. Und schließlich der, der für alle Menschen ein Leben in Fülle will und schafft und dem Tod nicht das letzte Wort läßt. Diesen Eigenschaften eines in unbedingter Liebe den Menschen zugetanen Gottes korrespondiert eine gläubige Praxis, die zwar geschenkt, aber aller andere als folgenlos ist; ist sie doch in dem Maße authentisch und glaubwürdig, wie sie selbst – wie fragmentarisch auch immer – diese radikale Liebe zur Darstellung bringt, in der dankbaren Verherrlichung Gottes und in der entschlossenen Parteinahme für die Menschen, besonders für die, denen die Erfahrung der Liebe und Solidarität in ihrem bisherigen Leben verwehrt worden ist.³¹

Wenn hier nochmals mit Nachdruck darauf insistiert wird, dass sich die Praktische Theologie einen Begriff davon zu machen hat, was gläubige Praxis ist, so geschieht das aus zweierlei Gründen:

- Zum einen wird von daher deutlich, daß gläubige Praxis nicht einfachhin mit dem zu identifizieren ist, was gemeinhin als „religiöse Praxis“ – als einer Dimension menschlichen Umgangs mit der Wirklichkeit – assoziiert wird. Damit ist nicht gesagt, daß es keine Entsprechungen gäbe; solche sind durchaus nahelegend. Aber gläubige Praxis ist umfassender; sie ist Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der Konstitution von Wirklichkeit überhaupt, das menschliches Dasein in Freiheit in bzw. trotz seiner Endlichkeit als sinnvoll und tragfähig ausweist und das von daher ein dem entsprechendes, d.h. im Vollzug von

Freiheit getätigtes Verhältnis zur Wirklichkeit insgesamt impliziert. Sie ist wesentlich auf die unbedingte Anerkennung der anderen gerichtet und unterscheidet sich von einem Verständnis von Wirklichkeit, die diese als in dem Willen zur Macht gegründet auffaßt, aus der dann theoretisch und praktisch eine Logik ständiger Machtsteigerung resultiert. Glaubensanalytisch ist so gesehen vorrangig die Frage von Interesse, was für die Menschen – sowohl individuell als auch kollektiv – jeweils die ihre Wirklichkeit bestimmende Macht ist und mit welchen Folgen das für sie verbunden ist. Müßte dann nicht heute etwa viel stärker „Geld“ zu einem praktisch-theologisch bedeutsamen Thema gemacht werden, als es der Fall ist?³²

Zugleich ergibt es sich als spezifische praktisch-theologische Aufgabe, sich für eine solche Gestaltung der kirchlichen bzw. kirchlich vermittelten Vollzüge einzusetzen, daß sie den Kriterien gläubiger Praxis entsprechen und somit bei aller Unvollkommenheit etwas davon zur Darstellung kommen lassen, was es für das individuelle und gemeinsame Leben heißt, zur Freiheit befreit zu sein. Dies wäre – auch unter Heranziehung entsprechender humanwissenschaftlicher Kenntnisse über Sprache und Kommunikation, Symbole und Riten u.a.m. – für die verschiedenen praktisch-theologischen Handlungsfelder und –formen jeweils eigens auszuarbeiten. Ich nenne nur Stichworte: Gottesdienste als Vollzug des Eingedenkens von Leiden und als Praxis anamnetischer Solidarität; Predigt als Durchbruch von eingefahrenen Kommunikationsbarrieren und Anstiftung zu neuen Kommunikationsverhältnissen; Diakonie als Parteinahme für die Armgemachten und Ausgegrenzten.

- Zum anderen verschärft sich die so umrissene Aufgabenstellung nochmals, wenn man in Betracht zieht, daß wir derzeit Zeitzeugen eines Prozesses sind, in dem Freiheit zwar emphatisch beschworen, aber zugleich die Auflösung der sie vollziehenden Subjekte betrieben wird.³³ Abgesehen davon, daß damit die Plausibilitätsgrundlagen für den Glauben schwinden – womit erklärlich wird, daß ein Großteil der überkommenen Wege, Menschen auf Glauben hin anzusprechen, sich mehr und mehr als aporetisch erweist –, hat die Praktische Theologie, gerade wenn und weil sie in den letzten Jahren sehr stark auf das Subjekt als der relevanten Bezugsgröße ihrer Theorie und Praxis abhebt, konsequenter, als es geschieht – sieht man einmal von dem immer noch wegweisenden Entwurf Henning Luthers ab³⁴ –, daraufhin zu reflektieren, was es heißt, daß dies in einem Kontext geschieht, in dem die Bedingungen für ein Subjektwerden- und -sein-Können immer prekärer werden. Weil es nach meinem Dafürhalten höchst eindrücklich bewußt werden lassen kann, was auf dem Spiel steht, möchte ich zu diesem Punkt ein weiteres Mal ein von mir schon öfter benutztes Zitat von Johann Baptist Metz anführen: „Die europäischen Modernisierungsprozesse machen, wo sie sich undialektisch einem vermeintlichen Stufengang des Fortschritts überlassen, den Menschen in seinem Subjektsein, in seinen zwischenmenschlichen Beziehungsfähigkeiten und seinem Ge-

schichtsbewußtsein nicht eigentlich stärker, sondern schwächer. Die rasende Beschleunigung, in der wir leben, der überstürzte Wechsel im Verbrauch und in den Moden, auch den kulturellen, gewährt kaum mehr sinnhafte Anschauung: Immer unanschaulicher, unsinnlicher werden unsere Wahrnehmungen, weil wir den Menschen und Dingen meist nachblicken, gewissermaßen nur in den Rücken schauen können. So wird der einzelne immer mehr auf Anpassung an eine abstrakt-unanschauliche Welt dressiert. Auch der Rekurs auf die Phantasien der Kindheit scheint verlegt, weil wir die mit unseren Automaten ersticken, ehe sie sich entfalten konnten. Wohin also der uns bislang anvertraute Mensch? Es scheint, dass er sich zum anpassungsschlauen Tier zurückzüchtet. Dieser schleichende, sanfte Tod der Mündigkeit wird um so erfolgreicher vonstatten gehen, je mehr wir ihn nicht als Bedrohung und Unterdrückung, sondern als Vergnügen und Zerstreung erleben. Das besorgt bekanntlich unsere moderne Kulturindustrie, die wachsende Übermacht der Massenmedien, nicht zuletzt des Fernsehens, die unseren Alltag immer mehr quasi transzendental umspannen und uns von unseren eigenen Geschichten und unserer eigenen Sprache immer mehr entlasten und uns eines Tages zu routinierten, glücklichen Analphabeten (H.M. Enzensberger) machen werden. Diese zweite Unmündigkeit ist offensichtlich viel schwieriger zu überwinden als die erste, weil der sekundär Unmündige gar nicht an der Unmündigkeit leidet, an der er leidet; weil er sie für einen Vorteil hält und weil sie zu seinem Wohlbefinden beiträgt.⁴⁵⁵

4) Vor diesem Hintergrund gewinnt schließlich die praktisch-theologische Reflexion auf die Kirche hin – als der unzweifelhaft zentralen Trägerin der praktisch-theologisch relevanten Praxisvollzüge – eine besondere Dringlichkeit. Ist in ihr ein zureichendes Bewußtsein von den Problemlagen der Gegenwart anzutreffen? Steht sie – als Institution – wirklich für eine Gottesrede ein, die an der Zeit ist? Was an der Zeit ist, hat Thomas Pröpper prägnant umrissen: „Historisch gesehen steht die Kirche . Ironie der Geschichte – vor der Aufgabe, die humanen Intentionen der emanzipierten Neuzeit, mit der sie (jedenfalls die katholische, NM) Jahrhunderte entzweit war, im Stadium ihrer Krise sich entschieden zu eigen zu machen: zum einen, weil die christliche Rede von Gott selbst die Freisetzung der autonomen (selbstverpflichteten) Freiheit voraussetzt bzw. einschließt (und mit sich bringt), und zum anderen, weil sie aus der Erinnerung ihres Glaubens die Sinnvorgabe zu vergegenwärtigen hat, von der die menschliche Freiheit, um ihr volles Wesensmaß zu erfassen, historisch abhängig war und möglicherweise, um Mut zu sich selbst zu behalten, auch abhängig bleibt.“⁴⁵⁶ Riskiert die Kirche diese Gottesrede, die sie in besonderer Weise parteilich werden lässt für die, die an ihrem Vollzug von Freiheit behindert werden? Lässt sie sie vor allem konsequent und glaubwürdig in ihren eigenen Reihen zum Zuge kommen?

Auch hinsichtlich dieses Punktes stellt sich der Praktischen Theologie eine doppelte Aufgabe: Sie muss einerseits theologisch begründete Leitkonzepte von Kirche (z.B. von „Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit“) entwerfen und ausarbeiten. Zum

anderen muss sie, wie bereits oben ausgeführt, mit Hilfe der Humanwissenschaften die empirischen Bedingungen eines solchen Kircheseins bzw. -werdens so genau wie möglich erforschen und dabei nüchtern die kirchliche Realität daraufhin zu befragen, wo sie für eine solche Kirchenentwicklung Anknüpfungspunkte aufweist und wo sie sich selbst im Wege steht.³⁷ Dass es dabei auch zu kritischen Konfrontationen der Praktischen Theologie mit der Kirche kommen kann, kann zwar durchaus mit der Eigenwilligkeit einiger Vertreter dieser Disziplin zusammenhängen; aber der Hang der Institution zur Eigenmächtigkeit und Selbstbezogenheit dürfte zumindest eine genauso große Rolle spielen.³⁸ Wenn es heute darum zu tun ist, den christlichen Glauben als anschlussfähig an die Erfahrung der Ambivalenz von Individualisierung und Freiheit unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen zu erweisen und ihn überzeugend als konkretes Freiheitsgeschehen durchzubuchstabieren und einzubringen, dann geht das nicht ohne eine grundsätzliche Vergewisserung der gesamten Kirche auf ihre eigentliche Aufgabe und die Bereitschaft, sich auf die neuen, ihr weithin fremden Bedingungen einer angemessenen Gottesrede heute theoretisch und praktisch einzulassen. Zutreffend bemerkt Michael Krüggeler dazu: „Ich denke, die Notwendigkeit der Vermittlung von individualisierter menschlicher Erfahrung und christlicher Glaubenserfahrung in den Suchprozessen individueller Menschen und damit geradezu die Angewiesenheit der Kirchen auf die Einstimmung individueller Erfahrungen in die Praxis des Glaubens als seine je eigene – und eigenwillige – Realisierung kann gar nicht radikal genug gedacht und praktiziert werden. Subjektwerdung im Blick auf die kirchliche Glaubensvermittlung setzt also voraus, dass die Kirchen bewusst und intentional – und nicht als eine Art von Notlösung – auf Kommunikation und Diskurse mit den Lebenserfahrungen der individualisierten Individuen setzen, um auf diese Weise die Glaubensgeschichte in der Zeit lebendig werden zu lassen.“³⁹ Mit den Leitbegriffen „Selbstkonstituierung“ und „Subjektwerdung“ für die personale Dimension kirchlichen bzw. kirchlich vermittelten Handelns und „Solidarität“ und „Dialog“ für ihre soziale Dimension ist von ihm er auf bemerkenswerte Weise die Richtung für eine christliche und kirchliche Praxis umrissen, die sich der Verteidigung und Ausgestaltung einer Freiheitskultur verpflichtet weiß.⁴⁰

Anmerkungen

- ¹ G. Krause, Probleme der Praktischen Theologie im Rahmen der Studienreform (1967), in: ders. (Hg.), Praktische Theologie, Darmstadt 1972, 418-444, hier: 400f.
- ² Vgl. R. Zerfuß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: F. Klostermann/ders. (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974, 164-177.
- ³ Vgl. K.-F. Daiber, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, München-Mainz 1977; vgl. auch ders. Konzeptionen gegenwärtiger Praktischer Theologie, in: ders., Religion in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1997, 13-31, bes., 14f.
- ⁴ K.-F. Daiber, Grundriß, 169.
- ⁵ Vgl. ebd., 9-23, sowie N. Mette, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978, 314-327.
- ⁶ Vgl. auch M. Nicol, Grundwissen Praktische Theologie, Stuttgart 2000, 248, und B. Schröder, In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug?, in: ZThK 98 (2001) 191-130, hier: 114-117.
- ⁷ Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, Theologie, in: H. Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. I, Mainz 1999, 376-385, hier: 380f.

- ⁸ Vgl. G. Harbsmeier, Von Barth zu Bastian, in: G. Otto/W. Stock (Hg.), Schule und Kirche vor den Aufgaben der der Erziehung, Hamburg 1968, 31-39, bes. 33ff.
- ⁹ Vgl. R. Bohren, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975.
- ¹⁰ Vgl. A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987.
- ¹¹ Gütersloh 1995; vgl. auch ders., Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Buch- und Forschungsbericht, in: IJPT 2 (1999) 269-294..
- ¹² Vgl. W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, Stuttgart 1998; K. Fechtner/M. Haspel (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart 1998; W. Steck, Praktische Theologie, Bd. I, Stuttgart 2000. – Einen einführenden Überblick vermittelt H.-G. Heimbrock, Öffnung zum Leben. Ein Forschungsbericht zur Phänomenologie in der neueren Praktischen Theologie, in: IJPT 4 (2000) 253-283.
- ¹³ P. Biehl, Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie, Weinheim 1998, 15-46, hier: 15.
- ¹⁴ So z.B. die Konzeption des neuen katholischen „Handbuches Praktische Theologie“ (hg. von H. Haslinger, 2 Bde., Mainz 1999/2000; vgl. darin vor allem den Schlußbeitrag von H. Haslinger/G. Stoltenberg, Ein Blick in die Zukunft der Praktischen Theologie, in: Bd. II, 511-530); vgl. auch die beachtliche Studie von A. Ploeger/J.J. Ploieger-Grotegoed, De gemeente en haar verlangen. Van praktische theologie naar de geloofspraktijk van de gemeenteleden, Kampen 2001, bes. 92-169.
- ¹⁵ Vgl. W. Steck, a.a.O., bes. 13-99.
- ¹⁶ H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 64-79, hier:66.
- ¹⁷ Formuliert im Anschluss an E. Arens, Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns im Diskurs, in: ders. (Hg.), Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube, Paderborn 1997, 9-32, hier: 9.
- ¹⁸ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. ²1988.
- ¹⁹ Vgl. ders., Reflexionen über die Zukunft von Bildung, in: ZfPäd 46 (2000), 507-524, hier: 521.
- ²⁰ Ders., Sprache und Freiheit, in: F. Kamphaus/R. Zerfuß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München-Mainz 1974, 44-75, hier: 66.
- ²¹ Vgl. E. Arens, Theologie als Wissenschaft. Die Bedeutung des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert, in: S. Abeltdt u.a. (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz 2000, 13-27, bes. 19ff.
- ²² Vgl. ebd., bes. 21ff.
- ²³ Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, a.a.O., 19. – Zur Rezeption der theologischen Handlungstheorie H. Peukerts innerhalb der Praktischen Theologie vgl. N. Mette, Theorie der Praxis, a.a.O., bes. 342-358; St. Knobloch, Was ist Praktische Theologie?, Freiburg/Schw. 1995, 103-116.
- ²⁴ Vgl. H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, a.a.O., 77-79.
- ²⁵ Ebd., 78.
- ²⁶ Ebd., 79.
- ²⁷ H. Peukert, Erziehungswissenschaft, Pädagogik, in: LexRP 1, 459-465, hier: 662f; vgl. ausführlicher ders., Reflexionen über die Zukunft von Bildung, a.a.O., 511ff.
- ²⁸ Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Br. 1992, 157-163; H.-J. Höhn, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg/Br. 1996.
- ²⁹ Vgl. J.B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92.
- ³⁰ T.R. Peters, Fragen und Überlegungen zur Gotteskrise heute, in: Kontexte. Bildung und Kirche 2/2000, 3-9, hier: 5; vgl. zum folgenden ebd., 5ff.
- ³¹ Zu der hier vorausgesetzten Logik und Relevanz gläubiger Praxis und deren Begründung vgl. Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München ²1988, bes. 220-224; ders., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg/Br. 2001, bes. 257ff.
- ³² „Denn angesichts neoreligiöser und postmoderner Synkretismen“, so schreibt Gotthard Fuchs in einem unveröffentlichten Text, „und der alles beherrschenden Religion des Marktes mit ihrem Geld-Pantheismus scheint nichts dringlicher, als die Besonderheit christlicher Gottesbegegnung optional und antielitär, in der Haltung geistlicher Entschiedenheit und interreligiöser Demut, zu entfallen.“ – Vgl. zu dieser Thematik Th. Ruster, Der verwechselbare Gott, Freiburg/Br. 2000.
- ³³ Vgl. u.a. Th. Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, a.a.O., bes. 32-39.
- ³⁴ Vgl. H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992. – Vgl. auch meinen Beitrag: Aktuelle Herausforderungen und Problemstellungen der Praktischen Theologie im deutschsprachigen Raum, in: IJPT 4 (2000) 132-151, hier: 141ff.

- ³⁵ J.B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit, in: J. Rüsen u.a. (Hg.), Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt/M. 1988, 81-87, hier: 81f; vgl. auch A. Wintels, Individualismus und Narzißmus, Mainz 2000.
- ³⁶ Th. Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, a.a.O., 37; vgl. ähnlich J.A. van der Ven, Godsdienstvrijheid en kernelijk engagement, unveröffentl. Ms. 2001 (erscheint demnächst in Diakonia) sowie – allerdings zu wenig die Dialektik von Freiheit in ihrer grundsätzlichen Bestimmung und ihrem konkreten Vollzug reflektierend – W. Huber, Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh 1998.
- ³⁷ In Ansatz und Durchführung entspricht dem weitgehend J.A. van der Ven, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995.
- ³⁸ Vgl. dazu u.a. die sehr subtile Analyse von H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999; vgl. auch H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft?, a.a.O., 78.
- ³⁹ M. Krüggeler, Individualisierung und Freiheit, Freiburg/Schw. 1999.
- ⁴⁰ Vgl. ausführlicher ebd., 231-249; sehr anregend dazu auch J.-M. Donégani, Soziologische Bestimmung der Gegenwart als Chance, in: H. Müller u.a. (Hg.), Sprechende Hoffnung –werdende Kirche, Ostfildern 2001, 218-235.