

Chris A. M. Hermans / Michael Scherer-Rath

Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie

|| Epistemologische Grundfragen einer hermeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie

Einleitung

Die Frage nach dem interdisziplinären Verhältnis zwischen der Praktischen Theologie und den Humanwissenschaften steht im Raum. Zur Beantwortung dieser Frage wählen wir in diesem Beitrag die Perspektive des empirischen Paradigmas in der Praktischen Theologie als Ausgangspunkt. Wir gehen davon aus, dass aus der Sicht dieses Paradigmas das Verhältnis zu den Humanwissenschaften eine der zentralen Fragen für die Bestimmung der Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Disziplin ist, da das empirische Paradigma die Praktische Theologie in ein interdisziplinäres Verhältnis zu den Humanwissenschaften stellt. Ein Blick in die Geschichte der Praktischen Theologie zeigt, dass diese Frage ab den sechziger Jahren (des vorigen Jahrhunderts) gestellt wird. Wir betonen hier, dass die Praktische Theologie auch von anderen Paradigmen her betrieben wird. Zu nennen sei hier insbesondere das historische und das theoretische Paradigma. Im ersten Fall wird die Entstehungsgeschichte der christlich religiösen Praxis studiert, um die heutige Praxis besser verstehen zu können.¹ Im zweiten Fall stehen die theoretischen Grundlagen der Praktischen Theologie als Disziplin im Mittelpunkt.

Der Aufbau dieses Beitrages ist der Folgende: Wir beginnen mit einem historischen Paragraphen, in dem das Entstehen der Praktischen Theologie vor dem Hintergrund der epistemologischen Frage nach der Art des praktischen Wissens oder der praktischen Vernunft gestellt wird. Wir meinen, dass diese Frage durch die Überwindung der Dichotomie zwischen objektivem und subjektivem Wissen eine entscheidende Wendung bekommen hat. Diese Dichotomie, die in der Geschichte des westlichen Denkens (und demnach auch in der Theologie) eine große Rolle gespielt hat, ist aber auf das griechische Verständnis der Begriffe *theoria* und *praxis* zurückzuführen. In diesem Zusammenhang werden wir Karl Rahner besondere Aufmerksamkeit schenken, der die Theologie als *scientia practica* darzulegen wusste. In einem zweiten Paragraphen (Aktuelles)

¹ Ein schönes Beispiel hierfür ist die Untersuchung der Entwicklung von Illustrationen in katholischen Schulbüchern. Vgl. A. Stock, Katholische Schulbibelillustration im 20. Jahrhundert. Zum kunst- und frömmigkeitsgeschichtlichen Umfeld, in: Religionspädagogische Beiträge 19 (1987), 111-131.

präsentieren wir eine Umschreibung der Praktischen Theologie, über die in der internationalen Debatte große Übereinstimmung besteht. Wir arbeiten dabei fünf Merkmale aus: ein theologisches, hermeneutisches, empirisches, normatives und ein strategisches Merkmal. Erläutern wollen wir diese mit Hilfe einer interdisziplinären Untersuchung, in der das Erleben Jugendlicher beim Abschlussgottesdienst des Weltjugendtages in Toronto (2002) erforscht wird. Im dritten Paragraph gehen wir auf einige epistemologische Fragen ein, die noch eines weiteren Studiums bedürfen. Hier werden einige Problemfelder skizziert, ohne allerdings den Anspruch erheben zu wollen, passfertige Antworten geben zu können. Wir wollen lediglich die Richtung angeben, in der wir eine Antwort suchen wollen.

1 Historisches

1.1

Das Verhältnis zu den Humanwissenschaften ist eine Frage der Interdisziplinarität. Die Frage nach Interdisziplinarität ruft die Frage nach dem Status der Praktischen Theologie als akademischer Disziplin hervor. Diese interdisziplinäre Beziehung zu den Humanwissenschaften hat es nicht immer in der Praktischen Theologie gegeben. Die Praktische Theologie als selbstständige theologische Disziplin mit einem eigenen wissenschaftlichen Status ist erst in der Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften in der Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden. In der katholischen Theologie kann auf Rautenstrauch als den ersten Inhaber eines Lehrstuhls für Praktische Theologie verwiesen werden. Die religiöse Praxis gewinnt neben der spekulativen Theoriebildung, die in der neoscholastischen Theologie dominiert, einen eigenen Status. Diese Dominanz wird in der katholischen Theologie erst mit der anthropologischen Wende in der Zeit des II. Vatikanischen Konzils durchbrochen. In dieser anthropologischen Wende verlagert sich der Nachdruck, der auf dem Wissen vom Wesen Gottes (*theologia*) gelegen hat, hin zur menschlichen Praxis des Glaubens an Gott (*oikonomia*).² In diesem Zusammenhang ist es ratsam, verschiedene Probleme zu unterscheiden, die man in der Theologie mit dieser Wende lösen wollte. Wir nennen hier nur einige:

- die Bedeutung des Glaubens für das aktuelle Leben der Menschen (oder die Tradierungskrise)
- die gesellschaftliche Plausibilität des Glaubens und der religiösen Institutionen in der Gesellschaft (oder das Plausibilitätsproblem)
- der Realitätsbezug des religiösen Sprechens und Handelns (oder das epistemologische Problem)

Die Praktische Theologie als akademische Disziplin hat ihre Entstehung insbesondere dem letzten Problem zu verdanken. Die Praktische Theologie verfügt innerhalb des Kanons der theologischen Disziplinen über ein

² W. Beinert, *Dogmatik studieren. Einführung in das dogmatische Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985.

eigenes epistemologisches Fundament, was das Studium des religiösen Sprechens und Handelns der Menschen betrifft. Sie übernimmt im Hinblick auf ihre theologische Theoriebildung die Methode der Humanwissenschaften, weil sie Aussagen über den Glauben des Menschen an Gott (und nicht über Gott an sich) machen möchte. Die Praktische Theologie beschäftigt sich mit der praktischen Vernunft des Menschen in der gelebten religiösen Praxis und entwickelt theologische Theorien über diese praktische Vernunft.³

1.2

Eine Theoriebildung, die von der gelebten religiösen Praxis ausgeht, verfügt neben der spekulativen Theoriebildung über einen eigenen epistemologischen Status. Die Theologiegeschichte zeigt, dass die Vorläufer dieser Theoriebildung in der Theologie zu finden sind, die sich selbst als *scientia practica* versteht, d. h. als Reflexion des Weges vom Gläubigen zu Gott oder der religiösen Lebensführung (Augustinus, Duns Scotus). „Theologie als praktische Wissenschaft richtet sich auf Gott, insofern er durch die Eigenart seiner Wirklichkeit (*ratione objecti*) Ziel menschlicher Willensbestimmung werden kann und sein sollte.“⁴ Die philosophische Reflexion der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft kann in der Geschichte der westlichen Philosophie auf verschiedene Stadien zurückblicken. Am Anfang dieser Geschichte steht der griechische Unterschied zwischen „*theoria*“ und „*praxis*“, der für das westliche Denken bestimmend gewesen ist. Bei Aristoteles (Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.) bedeutet „*theoria*“ das Nachdenken über ewige, unveränderliche und insofern göttliche Dinge.⁵ Zu denken sei hier an die Mathematik, die Astronomie und die Metaphysik. Aristoteles grenzte „*praxis*“ von „*poesis*“ ab. Letzteres verweist auf Handlungen, die ein bestimmtes Werk hinterlassen, wie Haus oder Tisch. „*Praxis*“ hingegen verweist auf Handlungen, die ihren Sinn und ihre Vollendung in sich selbst haben, wie Spielen oder sittliches bzw. gesellschaftliches Handeln.⁶ In der lateinischen Welt geben christliche Denker wie Augustinus das griechische Wort *theoria* je nach Zusammenhang mit *speculatio* bzw. *contemplatio*

³ An der Theologischen Fakultät in Nijmegen wird 1964 der Lehrstuhl für Pastoraltheologie errichtet. Das geschieht gleichzeitig mit der Gründung eines Lehrstuhls für Religionspsychologie und eines Lehrstuhls für Religionssoziologie. Dies verdeutlicht die Verwobenheit der Praktischen Theologie mit den Humanwissenschaften.

⁴ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1977, 232.

⁵ N. Lobkowitz, *Theorie und Praxis*, in: C. D. Kernig (Hrsg.), *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft* (Band VI), Freiburg i. Br. 1972, 411.

⁶ Picht merkt an, dass die Theorie ursprünglich nicht durch ihren Gegensatz zur Praxis, sondern zum Mythos bestimmt wird. Vgl. G. Picht, *Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), 107. Mythos verweist auf die Weisheit des Dichters, in der die archaische Religiosität und die archaische Sitte zum Ausdruck kommt. Der Gegensatz von Theorie und Praxis besitzt ihren Ursprung in einem politischen Konflikt. Die neue Form der Erkenntnis von Gott und der Natur, die *theoria* ist, brachte nämlich auch ein neues Verständnis des Nomos und der Gerechtigkeit mit sich und griff deshalb unmittelbar in die politischen und sozialen Ordnungen ein. „*Praxis*“ war die Parole der Konservativen, Theorie, die Lebensform des neuen philosophischen Geistes. Vgl. ebd., 107.

wieder. Der griechische Gegensatz zwischen *theoria* und *praxis* wird vor dem Hintergrund des Ideals der christlichen Askese in den Gegensatz der *vita contemplativa* und der *vita activa* transponiert. Es ist hier nicht der Ort, um die Entwicklung der Begriffe *theoria* und *praxis* bis in unsere Zeit weiterzuverfolgen. Wir weisen hier nur auf den Einfluss hin, den Descartes in diesem Zusammenhang gehabt hat. Theorie bedeutet für ihn: „ein System von Aussagen, das streng deduktiv aufgebaut ist und dessen Prämissen von der unmittelbaren Evidenz mathematischer Axiome sind, das aber zugleich das wahre Wesen der Wirklichkeit darstellt“⁷. Im cartesianischen Wissenschaftsideal verliert das praktische Wissen ganz und gar seine Glaubwürdigkeit. Wahres (sicheres) Wissen ist unabhängig vom Einfluss der Sinnesorgane, der Historizität, kurz: frei von jeglichem Einfluss des wissenden Subjekts auf die Theorie. Der epistemologische Status des praktischen Wissens ist gefangen in der Dichotomie zwischen Objektivismus und Relativismus. Die verschiedenen Formen der praktischen Philosophie, die im 20. Jahrhundert entstehen, wollen diesem Gegensatz, und damit dem Gegensatz zwischen *theoria* und *praxis*, der in der Geschichte des westlichen Denkens verfasst liegt, entgehen (siehe Punkt 1.4). Vor diesem Hintergrund ist auch zu verstehen, warum der Status der Praktischen Theologie niemals den einer Anwendungswissenschaft überschreiten konnte, denn wahres Wissen war spekulatives Wissen. In der Dogmatik wird über das Wesen Gottes, der Kirche, des Amtes usw. nachgedacht. In der Praktischen Theologie muss dieses wahre Wissen auf das Leben der Kirche und insbesondere auf das Handeln der Amtsträger angewandt werden. Wie bereits erwähnt, gibt es aber auch Wegbereiter dieser Entwicklung in der Theologie. Für Denker wie Duns Scotus ist die Theologie als *scientia practica* auf die religiöse Lebensführung ausgerichtet, die als *vita activa* verstanden wird. Wie finden Menschen auf ihrem Lebensweg Gott? Wie finden Menschen den Lebensweg, der zu Gott führt? Diese „Wie“-Fragen erfordern eine andere Theologie, als es die „Was-ist“-Fragen tun. In der theologischen Reflexion dieser „Wie“-Fragen treten andere Begriffe in den Mittelpunkt, beispielsweise Wille und Freiheit, die beim Treffen von Entscheidungen im Handeln der Menschen notwendigerweise gedacht werden müssen. Möchten Menschen Entscheidungen treffen, dann müssen sie darin auch frei sein. Menschliche Freiheit ist konstitutiv für die praktische Vernunft.

1.3

Bei jeder praktischen Ausübung einer Wissenschaft gibt es Vertreterinnen und Vertreter dieser Wissenschaften, die als Autoritäten anerkannt werden, wenn es um umstrittene Fragen zu wissenschaftlichen Praktiken geht.⁸ Mitte des vorigen Jahrhunderts ist in der katholischen Theologie Karl Rahner (1904-1984) einer der einflussreichsten Theologen, der für die Entwicklung der Praktischen Theologie als theologische Disziplin von großer Bedeutung gewesen ist. Er ist einer von vier Redakteuren des „Hand-

⁷ Vgl. Lobkowitz, 420.

⁸ Ph. Kitcher, *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions*, Oxford 1993.

buchs der Pastoraltheologie“, das ab 1964 in fünf Bänden beim Herder-Verlag erscheint. Der Aufbau des „Handbuchs“ stammt aber aus der Feder Karl Rahners und wird bereits 1962 von ihm veröffentlicht.⁹ Neumann weist darauf hin, dass Rahner die Scotische Auffassung der Theologie als praktischer Wissenschaft wieder aufgreift. Gott als Objekt der Theologie wird durch ihn „praktisch“ aufgefasst: Gott in seiner Selbstmitteilung an die Menschen. Nach Neumann bedeutet „praktisch“ in diesem Zusammenhang, dass Gott für Menschen der tiefste Kern des Daseins ist.¹⁰ Dieser ist als Selbstmitteilung zuallererst Handlung, und zwar als Liebestat (und erst danach Mitteilung des göttlichen Wortes). Und „praktisch“ bedeutet auch, dass Gottes Selbstmitteilung nicht nur das Objekt der Theologie ist, sondern zugleich das subjektive Prinzip des Glaubens, das die Theologie trägt. Die Theologie soll nicht nur von Gott sprechen, sondern muss dies von einem Gott her tun, der sich in bestimmter Weise den Menschen zu erkennen gibt. In der (neo)scholastischen Definition der Theologie kommt diese Beziehung Gottes zum Menschen in der Definition der Theologie als Wissenschaft nicht vor. Dabei merkt Neumann¹¹ an, dass für Rahner die gelebte Praxis Priorität hat vor der Reflexion. Diese gelebte Praxis ist viel reicher als das, was die Reflexion von ihr begreifen kann.¹² Nun muss diese Priorität der gelebten Praxis richtig verstanden werden. Der ursprüngliche Glaubensakt ist eine Handlung aus Freiheit, die in einer konkreten Tat Gestalt gewinnt (zum Beispiel in einer Tat der Nächstenliebe). Dieser „innere“ Akt der Freiheit verwirklicht sich erst dann vollständig, wenn er sich in der „äußeren“ Handlung der Nächstenliebe inkarniert. Was diese „äußere“ Handlung bedeutet, wird durch die innere Ausrichtung entscheiden, aus der heraus sie geschieht (oder die freie Willensentscheidung). Rahner entwickelt hier wie Duns Scotus eine analoge Begründung, wobei sich der Glaube in der gelebten Praxis realisieren muss, um sein eigenes Ziel zu erreichen. Er darf aber nicht auf das „äußere“ Werk (eine konkrete Hilfstat), das Ergebnis dieser Handlung, reduziert werden. Dies alles hängt für Rahner mit der Doppeldeutigkeit einer konkreten Tat zusammen, der unterschiedliche Motive vorausgehen können.¹³

Rahner zufolge gibt es eine Disziplin, die sich mit dem beschäftigt, was man die gelebte Praxis der Kirche nennen könnte. Er nennt diese Disziplin vorzugsweise Praktische Theologie und nicht Pastoraltheologie, weil sie mehr beinhaltet als eine Reflexion des pastoralen Handelns des Seelsor-

⁹ Vgl. K. Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1980.

¹⁰ Vgl. ebd., 21, Fußnote 11.

¹¹ Ebd., 250f.

¹² Aufgrund dieses Ausgangspunktes plädiert Rahner für die Möglichkeit und das Recht einer Theologie der ersten Reflexionsstufe oder einer Theologie, in der der Primärdiskurs der Glaubenssprache Gestalt bekommt. Vgl. ebd., 251.

¹³ In der Terminologie Rahners besitzt der transzendente Freiheitsakt vor der kategorialen Objektivierung Priorität. Vgl. ebd., 243.

gers.¹⁴ Rahner bricht mit der Idee einer Praktischen Theologie als Anwendungswissenschaft für eine Dogmatik, die sich mit den theologischen „*essentia*“ beschäftigt wie dem Wesen der Kirche, der Sakramente usw. Die Praktische Theologie beschäftigt sich mit der Kirche als historischer Größe, und zwar so, wie sie sich selbst in der heutigen Situation verwirklicht. Rahner verwendet hierfür den Begriff „Selbstvollzug der Kirche“. In der Gegenwart steht die Kirche fortwährend vor Entscheidungen, um sich selbst situativ zu verwirklichen. Diese Entscheidungen können nicht vom Wesen der Kirche abgeleitet werden. Rahner versucht dies argumentativ zu untermauern, indem er auf Ausgangspunkte verweist, die bereits im Vorhergehenden kurz genannt wurden: das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis und das Wesen der Freiheit, das in der Handlung zum Ausdruck kommt.¹⁵ Die Praktische Theologie als Disziplin ist für Rahner eine „Reflexion auf Entscheidung hin“¹⁶. Zu diesem Zweck macht sie Gebrauch von Analysen anderer Wissenschaften zur gegenwärtigen Situation, beispielsweise der Soziologie, Psychologie oder Politologie, um diese von einer theologischen Perspektive aus zu interpretieren. Dieses Entscheidungsmoment ist ein intrinsisches Moment der Praxis der Kirche, was auch ein kritisch-prophetisches Moment impliziert: Inwieweit bekommt auch die Wirkkraft des Hl. Geistes Raum in den Entscheidungen der Kirche?

Der Rahner des „Handbuchs der Pastoraltheologie“ hat zweifellos viel Einfluss gehabt auf das Entstehen der Praktischen Theologie als selbstständiger Disziplin innerhalb der katholischen theologischen Fakultäten. Bei aller Wertschätzung Rahners hat es aber auch Kritik an seiner theoretischen Untermauerung der Praktischen Theologie gegeben.

- So wurde zunächst Rahners innerkirchliche Positionsbestimmung der Praktischen Theologie kritisiert.¹⁷ Die Praktische Theologie kann zwar einen Beitrag für die Zukunft des Christentums in unserem veränderten Kontext leisten, deshalb ist sie aber noch keine kirchliche Disziplin in der Funktion des Selbstvollzugs der Kirche, wie Rahner sie sieht. Wäre das der Fall, betriebe sie eine Form der konfessionellen Theologie, d. h. eine Reflexion in der Funktion des normativen Selbstverständnisses der Kirche. Eine Praktische Theologie, die sich selbst als konfessionelle Theologie versteht, hat ihren Ort nicht in der Universität. Wenn sie eine akademische Disziplin sein möchte, dann muss sie dem kritischen Wissenschaftskanon entsprechen.

¹⁴ Vgl. K. Rahner, Die praktische Theologie im ganzen der theologischen Disziplinen, in: E. Jüngel, K. Rahner, M. Seitz (Hrsg.), Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, München 1968, 47.

¹⁵ Vgl. ebd., 49.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. N. Mette, Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1984, 50-63.

- Ein zweiter Kritikpunkt ist die Gefahr, dass die Praktische Theologie als eine Theologie der ersten Reflexionsstufe ausgeübt wird. Rahner hat wiederholt darauf hingewiesen, dass er sich selbst weniger als Wissenschaftler, sondern eher als Seelsorger betrachte. Ein schönes Beispiel dafür ist der Brief, der als Nachwort im Buch von Klaus Fischer erschienen ist.¹⁸ Rahner gibt sich in diesem Punkt auch kämpferisch, weil es ihm genau um diesen Punkt geht. Theologie als Wissenschaftsausübung ist die zweite Reflexionsstufe und darf sich selbst nicht höher bewerten als die erste Reflexionsstufe im pastoralen Handeln selbst. Ohne Rahner in diesem Punkt widersprechen zu wollen, dürfen wir die Unterscheidung der Reflexionsstufen nicht außer Acht lassen. Die Praktische Theologie ist auf wissenschaftliche Theoriebildung aus, zumindest insoweit sie eine universitäre Disziplin sein möchte. Wissenschaft erfordert das Einnehmen einer kritisch-methodischen Distanz zum Forschungsobjekt.

- Ein dritter Kritikpunkt betrifft die theologische Methode, die bei Rahner im Mittelpunkt steht, nämlich die transzendente Analyse. Inwieweit bietet diese Methode der Praktischen Theologie eine Möglichkeit, die gelebte Praxis zu untersuchen? Rahner wollte Theologie von der Erfahrung her (nämlich seine eigene spirituelle Erfahrung) und im Hinblick auf die Erfahrung (nämlich als Erfahrung der Subjekte) betreiben.¹⁹ Über die Frage, ob und inwieweit Rahner dies geglückt ist, hat man viel geschrieben. Eines der Probleme dabei ist die Tatsache, dass Rahner seine theologische Methode nirgendwo expliziert und schon gar nicht theoretisch untermauert hat. Die Analyse Peter Eichers²⁰ hat in Fachkreisen viel Zustimmung gefunden. Eicher glaubt drei Schritte in der transzendentalen Methode Rahners²¹ unterscheiden zu können. Der erste Schritt wird durch eine phänomenologische Explikation des Erkenntnisvollzugs des Lebens gebildet. Der Mensch als endliches Wesen, der sich auf der Suche nach Selbsterkenntnis befindet, entdeckt sich selbst als Frage, in der seine Bestimmung verborgen liegt. Der zweite Schritt ist die transzendente Reduktion, bei der in diesem Selbstvollzug ein Apriori offenbar wird. Dieses Apriori ist weder historischer oder psychologischer Natur, noch ist man von der Erfahrung abhängig, um es erkennen zu können. Dieses Apriori besitzt eine logische Funktion, wodurch es - einfach gesagt - in der (Möglichkeit der) Erfahrung vorausgesetzt werden muss. Der dritte Schritt ist die transzendente Deduktion, bei der auf Basis des Apriori auf das Aposteriori geschlossen wird, das nicht so sehr als Faktizität aufgefasst wird, sondern das auf den wirklichen Bedeutungszusammenhang oder den objektiven Grund des menschlichen Daseins bezogen ist. Wenn man die Theologie Rahners als Erfahrungstheologie bezeichnen kann, dann nicht in

¹⁸ Vgl. K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (mit einem Brief von Karl Rahner)*, Freiburg i. Br. 1974.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg i. Br. 1970, 55-64.

²¹ Inwieweit die von Rahner verwandte Methode den Anforderungen entspricht, die an eine transzendente Methode gestellt werden können, lassen wir hier außer Acht. Vgl. Neumann.

dem Sinne, dass Erfahrung auf konkrete Lebenserfahrungen oder historische Geschehnisse verweist.²² Erfahrung ist für Rahner transzendente Erfahrung und nicht empirische Erfahrung als psychologische oder historische Tatsache. Darum spricht Rahner auch oft von Erfahrung im Singular, weil Verschiedenheit oder Besonderheit der Erfahrung für die transzendente Erfahrung nicht wichtig ist. Als Methode der theologischen Reflexion ist dies für die Praktische Theologie problematisch. Es gibt eine ontologische Differenz zwischen transzendentaler Reflexion und historischer Wirklichkeit.²³ Auf der Basis einer transzendentalen Analyse kann man keinerlei Schlussfolgerungen über die tatsächliche Anwesenheit eines Phänomens in der historischen Wirklichkeit ziehen. Aber ist diese gelebte Praxis nun nicht gerade dasjenige, womit sich die Praktische Theologie als Disziplin beschäftigt?

- Ein letzter Kritikpunkt betrifft die Stellungnahme Rahners, dass „die übrigen theologischen Disziplinen das Moment von Praktischer Theologie, das in ihnen selbst ist und sein muß, erkennen und wirklich wahren“²⁴. Damit meint er die Praxis der Kirche, insoweit sie in ihrem Selbstvollzug auf das Treffen von Entscheidungen in der historisch-kontingenten Situation ausgerichtet ist. So müssen die Exegese und die biblische Theologie einen Beitrag zur Verkündigung des Evangeliums in der Predigt leisten. Ob die Exegese diese Aufgabe als wissenschaftliche Disziplin hat, soll sie selbst für sich entscheiden (allerdings gehen wir davon aus, dass dies nicht zum Objekt der wissenschaftlichen Exegese gezählt wird). Die Begründung, dass „das Moment der Praktischen Theologie“ in allen theologischen Disziplinen vorhanden ist, impliziert aber einen grundlegenden Fehler. Es klingt sehr verlockend, dass die Praktische Theologie als Disziplin in allen übrigen theologischen Disziplinen intrinsisch gegenwärtig ist. Macht das aber die Praktische Theologie nicht überflüssig? Wenn die übrigen theologischen Disziplinen dieses praktisch-theologische Moment selbst beherzigten, gäbe es keine Notwendigkeit mehr für die Praktische Theologie als selbstständige Disziplin.²⁵

²² Vgl. Neumann, 193f.

²³ J. Habermas, A Review of Gadamer's Truth and Method, in: F. R. Dallmayr / Th. A. McCarthy (Eds.), Understanding and Social Inquiry, Notre Dame Ind. 1977, 335-363.

²⁴ Vgl. Rahner, 54.

²⁵ (Inter)national ist dieses Argument zu hören, wenn es um Sparmaßnahmen und die Reduzierung von theologischen Lehrstühlen geht. Es bekommt aber erst dadurch eine Chance in diesem Zusammenhang genannt zu werden, weil der Wissenschaftsstatus der Praktischen Theologie nicht deutlich ist. Von der Exegese würde niemand behaupten wollen, dass sie ein Moment der übrigen theologischen Disziplinen ist. Schließlich hat die Exegese einen eigenen wissenschaftlichen Status erlangt, der mit ihrer eigenen literarischen Methode zusammenhängt. Rahner denkt aber bei der Praktischen Theologie als wissenschaftliche Disziplin nicht methodisch, sondern an Praxisnähe. Damit möchte er insbesondere das Problem der Relevanz von Glaube und Kirche für die Menschen in unserer Zeit (Tradierungskrise) angehen (siehe 1.1). Er entwickelt aber keine Lösung für das epistemologische Problem. Seine transzendente Methode ist ungeeignet für eine Theoriebildung, von der die gelebte Praxis her (historisch kontingent) analysiert werden kann.

1.4

Die Praktische Theologie bekommt in den siebziger Jahren (und danach) einen entscheidenden Entwicklungsschub, indem sie sich als theologische Handlungswissenschaft definiert. Die praktische Vernunft ist eine Form des Wissens, die die Dichotomie zwischen einer objektiven Welt an sich und menschlichen Akteuren, die dieser Welt gegenüberstehen, übersteigt. Die praktische Vernunft bedeutet Erkenntnis, die von der Praxis oder auch vom Umgang mit der Wirklichkeit ausgeht. Der amerikanische Philosoph Bernstein hat dies in seinem Buch „Beyond Objectivism and Relativism“²⁶ ausgearbeitet. Bernstein geht in seinem Buch ausführlich auf Philosophen wie Gadamer, Habermas, Arendt und Rorty ein. Bei allen Unterschieden zwischen diesen Philosophen, die evident vorhanden sind, kommen sie doch in ihrem Wunsch überein, die cartesianische Angst zu überwinden. Für Descartes gibt es entweder auf irgendeine Art und Weise einen absoluten Grund für unser Wissen oder wir fallen den Kräften der Dunkelheit zum Opfer, die uns in ein ewiges intellektuelles und moralisches Chaos führen werden.²⁷ Alle genannten Philosophen versuchen eine Theorie der praktischen Vernunft zu entwickeln ohne jedoch eine absolute Fundierung anzubieten. So ist die Erfahrung Gadamer zufolge ein offener Prozess ohne einen absoluten Start- oder Endpunkt.²⁸ Unsere Existenz ist die Interpretation unseres Umgangs mit der Wirklichkeit. Wir sind immer „in media res“, d. h. in einem niemals endenden Interpretationsprozess involviert. Wir können uns nicht außerhalb dieses Interpretationsprozesses in der Position eines neutralen Beobachters bewegen. Diese Annahme überwindet den Objektivismus. Die gegensätzliche Position des Relativismus, dass alles Wissen nur kontextuell und unvergleichbar ist, muss ebenfalls verworfen werden. Wir erwerben Wissen über die Welt im Umgang mit der Welt und nicht gegenüber der Welt in einer Außenposition (Wahrnehmerperspektive). Dieser Umgang mit der Wirklichkeit ist verkörperlicht, bezogen, intersubjektiv und offen. Gadamer würde sagen, dass die Interpretation der Wirklichkeit selbst eine Form der Praxis oder der praktischen Weisheit ist (*phronesis*). Bedeutung ist weder etwas, das sich „außerhalb von uns“ befindet, das wir assimilieren, noch ist es etwas „in uns selbst“, an das wir die Welt akkommodieren. Theorien über die praktische Rationalität nehmen die Perspektive des menschlichen Aktors ein. Die praktische Vernunft der Menschen ist eine eigene Form der Rationalität, eine eigene Logik, die sich von einer Vernunft unterscheidet, die ihren Ausgangspunkt in der Wahrnehmerperspektive hat und die in den Naturwissenschaften im Mittelpunkt steht.²⁹ Die praktische Vernunft bezieht sich auf Fragen: „Wie kann ich in einer Situation aus der

²⁶ R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1988.

²⁷ Vgl. ebd., 18.

²⁸ Vgl. H.-G. Gadamer, *Truth and method* (transl. J. Weinsheimer/D.G. Marshall), New York 2000, 337.

²⁹ H. Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: O. Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1984, 64-79.

Reich-Gottes-Perspektive heraus moralisch handeln?“ „Wie kann ich von den Erzählungen aus der Bibel heraus den Sinn meines Lebens verstehen?“ Die Praktische Theologie entwickelt sich selbst zu einer theologischen Disziplin mit einem eigenen Formalobjekt, indem sie sich den epistemologischen Standpunkt der praktischen Philosophie zu Eigen macht. Ab den sechziger Jahren beginnen praktische Theologen in verschiedenen Ländern ihre Disziplin auf Handlungstheorien aufzubauen, die wissenschaftlich im Umlauf sind. Dabei geht es um Theorien die von Gadamer, Habermas, Arendt, Rorty, Ricoeur und anderen entwickelt worden sind. Wir möchten an dieser Stelle nicht die Diskussion unter praktischen Theologen entfachen, welche Theorie geeignet und welche nicht geeignet ist, um als Basis für das Studium der christlichen Religion zu fungieren.³⁰ Das Aufnehmen einer Handlungstheorie in das Formalobjekt der Praktischen Theologie ist entscheidend für die Entwicklung der Praktischen Theologie als Disziplin. Einsicht in die praktische Vernunft der Menschen kann nur mit Hilfe von Theorien formuliert werden, in denen der Mensch als Handelnder betrachtet wird, der in der Wirklichkeit mit eingebunden ist. Historisch gesehen, ist dies ein entscheidender Schritt, mit dem sich die Praktische Theologie im Kanon der theologischen Disziplinen von der Systematischen Theologie, insbesondere der Dogmatik, abgelöst hat. Diese Handlungstheorien bilden auch die Basis für einen Einstieg der Praktischen Theologie in die interdisziplinäre Debatte mit den Humanwissenschaften (siehe unten).

2 Aktuelles

In diesem Paragraphen möchten wir den status quaestionis hinsichtlich der Praktischen Theologie als Disziplin skizzieren, über den international große Übereinstimmung besteht.³¹ Dabei schließen wir uns der Typisierung der Praktischen Theologie an, die Rick Osmer (Princeton, USA) vorgeschlagen hat.³² Osmer nennt vier Merkmale der Praktischen Theologie: hermeneutisch, empirisch, normativ und strategisch. Wir werden diese

³⁰ Unserer Meinung nach wäre hier auch Bescheidenheit am Platze, da wir als Praktische Theologen in vielen Fällen der Debatte folgen, die sich in der Philosophie und den Humanwissenschaften vollzieht. Aber folgte die christliche Theologie nicht immer der philosophischen Debatte ihrer Zeit?

³¹ Wir sprechen hier über die Praktische Theologie als generischen Begriff für verschiedene Disziplinen in der Theologie. Historisch betrachtet, haben sich in den Fakultäten verschiedene Lehrstühle entwickelt wie die Pastoraltheologie, Poimenik, Diakonie, Homiletik, Religionspädagogik, Pastoralliturgie. Wir rechnen diese Lehrstühle zu ein und derselben Domäne innerhalb der Theologie, insoweit sie in ihrem Formalobjekt (das ist der Gesichtspunkt, unter dem sie die Wirklichkeit studieren) von derselben epistemologischen Basis ausgehen. Der Unterschied zwischen diesen Lehrstühlen liegt im Materialobjekt wie das Handeln des Seelsorgers (Poimenik), die religiösen Lehrprozesse (Religionspädagogik), der Predigt (Homiletik), der Beitrag der Gläubigen und Glaubensgemeinschaften zu gesellschaftlichen Problemen (Diakonie).

³² Vgl. R. R. Osmer, Johannes van der Ven's Contribution to the New Consensus in Practical Theology, in: C.A.M. Hermans / M.-E. Moore (Eds.), *Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology. The Contribution of Empirical Theology by Johannes A. van der Ven*, Leiden 2004.

Merkmale mit Hilfe einer interdisziplinären Untersuchung illustrieren, die sich mit dem Eucharistieerleben Jugendlicher befasst. Es geht dabei um eine Untersuchung, die unter niederländischen Jugendlichen durchgeführt worden ist, die am katholischen Weltjugendtag in Toronto (Juli 2002) teilgenommen haben. Der interdisziplinäre Charakter kommt durch die Zusammenarbeit von praktischen Theologen (Hermans, Gommers) und Religionspsychologen (Janssen, Houwer) zum Ausdruck.³³

2.1

Wie kann die Praktische Theologie als Disziplin vom empirischen Paradigma her umschrieben werden?

Die Praktische Theologie zielt von der praktischen Vernunft her auf eine theologische Theoriebildung in den christlich religiösen Praktiken auf Mikro-, Meso- und Makroniveau in Interaktion mit dem sozialkulturellen Kontext, insbesondere mit anderen Religionen aufgrund einer hermeneutisch-empirischen Erforschung dieser Praxis.

Praktische Theologie richtet sich auf eine theologische Theoriebildung „von unten“ bzw. vom religiösen Handeln und Glauben der Menschen her. Ist das nicht identisch mit einer humanwissenschaftlichen Theoriebildung? Nein, nicht insoweit *im* Handeln des Menschen Gottes Handeln mit bedacht wird. Dies ist ein essentieller Unterschied zu den Humanwissenschaften, die durch einen methodischen Agnostizismus oder methodischen Reduktionismus gekennzeichnet werden. Methodischer Agnostizismus impliziert eine Position, in der der Forscher behauptet, keine Aussagen über Gottes Handeln in der Wirklichkeit machen zu können. Gläubige machen vielleicht Aussagen über Gottes Handeln (zum Beispiel „Gott hat meine Sünden vergeben“). In einer humanwissenschaftlichen Theoriebildung kann aber darüber keine Aussage gemacht werden. Der methodische Reduktionismus geht noch einen Schritt weiter, indem man alle Aussagen über Gott und dessen Wirksamkeit (*agency*) zu Aussagen über die Menschen und zu Effekten menschlichen Handelns (oder andere natürliche Ursachen) reduziert. Die Erfahrung einer Gläubigen beispielsweise, dass ihr Gott ihre Sünden vergeben hat, kann dann lediglich als Effekt eines emotionalen, volitionalen und kognitiven Prozesses der Verarbeitung menschlicher Schuldenerfahrungen gedeutet werden. Eine praktisch-theologische Theoriebildung ist nicht nur eine Theoriebildung hinsichtlich der religiösen Praxis der Menschen, sondern auch hinsichtlich des Handelns Gottes im Handeln der Menschen.³⁴ In der endlichen Wirklichkeit bricht die Un/endlichkeit sich Bahn, so wie es die christliche Tradi-

³³ Ein ausführlicher Untersuchungsbericht erscheint 2005 (Hermans, Janssen, Gommers & Houwer). In diesem Artikel verwenden wir die Ergebnisse dieser Studie in einem exemplarischen Sinne ungeachtet der Tatsache, dass an die Weltjugendtage in Toronto 2002 und Köln 2004 zu Recht kritische Fragen zum theologischen Inhalt und deren Vermittlung gestellt werden können.

³⁴ Vgl. U. Fr. Schmälzle, *Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede*, in: M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden*, Freiburg i. Br. 1996, 326-342.

tion auf vorbildliche Art und Weise in Jesus Christus bestätigt. Liebe man Gottes Handeln in der Theoriebildung außer Acht, könnte man nicht mehr von einer theologischen Theoriebildung sprechen.³⁵

Beispiel:

Um das Erleben von Teilnehmern der Eucharistiefeyer zu untersuchen, sind wir von der Handlungstheorie von Lawson und McCauley ausgegangen.³⁶ Die Autoren haben eine Theorie über das rituelle Handeln entwickelt, die als „ritual form hypothesis“ bekannt ist. Eine rituelle Handlung ist eine Handlung, die durch einen übermenschlichen Akteur (agent) geprägt wird.³⁷ Die Autoren sprechen von einem „culturally postulated superhuman actor“, der Gott oder ein göttliches Wesen (Engel, Geist) sein kann. In Anbetracht des Studienobjektes (Eucharistie) werden wir im Folgenden der Einfachheit halber von Gott sprechen. TeilnehmerInnen eines Rituals fangen das Signal auf, dass hinter diesem Ritus mehr steckt als nur das Handeln von Menschen. Im und durch das Handeln von Menschen ist Gott wirksam gegenwärtig. Riten sind keine Talkshows, die Menschen von Gottes Wirksamkeit zu überzeugen versuchen. Sie überzeugen durch die Form der rituellen Handlung, durch die die Teilnehmer Gottes Wirksamkeit erfahren. Erfahrungen werden im so genannten „episodischen Gedächtnis“ festgehalten.³⁸ Die Kraft einer Erfahrung hängt von der Stärke der Emotionen ab, die mit einer Erfahrung verbunden sind. Wenn Erfahrungen einen stark emotionalen Charakter besitzen, werden die Teilnehmer dieses Rituals davon überzeugt sein, dass dort noch mehr geschehen ist, als durch Menschenhand zu Stande gebracht werden kann. Beispielsweise ist meine Schuld „bis in alle Ewigkeit vergeben“ und nicht nur zeitlich. Nach der „ritual form hypothesis“ sind die TeilnehmerInnen eines Rituals auf der Suche nach der Erfahrung der Wirksamkeit Gottes. Sie suchen hierfür Signale in der Form eines Rituals. Zwei Prinzipien bestimmen die Form des Rituals. Das erste ist das Prinzip der „superhuman agency“ (PSA). Welches rituelle Element ist die primäre Verbindung von Gott mit dem Ritual? Dieses rituelle Element kann entweder ein ritueller Akteur (der Priester) sein, der eine intermediäre Funktion zwischen den Teilnehmern und Gott hat, oder aber ein rituelles Element wie Weihwas-

³⁵ Vgl. zu dieser normativen Aussage auch: M. Scherer-Rath, *The Position of God. Images in the Theoretical Research Model*, in: J. A. van der Ven / M. Scherer-Rath (Eds.), *Normativity and Empirical Research in Theology*, Leiden, 199-223.

³⁶ Lawson ist Professor auf dem Gebiet der vergleichenden Religion (Western Michigan University) und McCauley ist Professor für Philosophie und Unterricht (teaching) (Emory University in Atlanta). Vgl. E. T. Lawson / R. N. McCauley, *Rethinking religion. Connecting cognition and culture*, Cambridge 1990; R. N. McCauley/E. T. Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundation of Cultural Forms*, Cambridge 2002.

³⁷ Vgl. J. L. Barret / E. T. Lawson, *Ritual intuitions: Cognitive contributions to judgments of ritual efficacy.*, in: *Journal of Cognition and Culture* 1(2001)2, 185.

³⁸ Konzepte werden im so genannten „semantischen Gedächtnis“ festgehalten. Die Kraft der Erinnerung eines Konzeptes hängt unter anderem vom Zusammenhang dieses Konzeptes mit anderen Konzepten ab. Eine Methode, diesen Zusammenhang zu fördern, ist das Integrieren eines Konzeptes in das bestehende Netzwerk diverser Konzepte, über die eine Person verfügt. Eine andere Methode ist das Einprägen von Formulierungen in das Gedächtnis durch Wiederholung.

ser oder die Bibel als heiliges Buch. Das zweite Prinzip, das die Autoren der „ritual form hypothesis“ unterscheiden, ist das „principle of superhuman immediacy“ (PSI). Es verweist auf die primäre Manifestation Gottes in der Struktur des Rituals. In der Segnung durch den Priester ist Gott in der Eucharistie direkt präsent. Im Weihwasser ist Gott indirekt gegenwärtig, da nämlich dieses rituelle Element eine frühere rituelle Handlung voraussetzt, in der das Wasser durch einen Priester gesegnet worden ist. Diese Segnung des Wassers ist die primäre Manifestation Gottes.

Die interdisziplinäre Untersuchung, auf die wir hier verweisen, betrifft die Eucharistiefeier am Ende der katholischen Weltjugendtage 2002 in Toronto. Den genannten Prinzipien zufolge müsste die rituelle Form dieser Feier die TeilnehmerInnen von der wirksamen Präsenz Gottes überzeugen. An erster Stelle wäre der Leiter dieser Feier (Zelebrant), der Heilige Vater, zu nennen. Näher bei Gott kann ein ritueller Akteur im Erleben der TeilnehmerInnen dieser Feier nicht sein. Zudem ist Jesus Christus in der Gestalt von Brot und Wein real gegenwärtig.

Es bedarf keiner großen Darlegung, dass die Wahl der genannten Handlungstheorie eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen praktischen Theologen und Humanwissenschaftlern möglich macht. Die „ritual form hypothesis“ ist eine Theorie, die explizit von Gottes Handeln in und durch das rituelle Handeln der Menschen ausgeht. Das tun nicht alle humanwissenschaftlichen Handlungstheorien. So hat der niederländische praktische Theologe Albert Ploeger in seiner Dissertation dargelegt, dass Habermas unmöglich eine Handlungstheorie für die Praktische Theologie aufstellen kann, weil er prinzipiell keinen Raum für Gottes Handeln lässt.³⁹ Inwieweit Ploeger Recht hat oder differenziert betrachtet werden muss, wollen wir einmal außer Acht lassen. Für die Praktische Theologie ist es wichtig, dass Handlungstheorien die Möglichkeit für das Handeln Gottes in und durch das menschliche Handeln eröffnen. Manche Handlungstheorien werden durch einen methodischen Reduktionismus gekennzeichnet. Beispielsweise verweisen religiöse Menschen auf das Handeln Gottes. Der methodisch reduktionistisch arbeitende Wissenschaftler reduziert seine Theoriebildung auf das Handeln des Menschen. Für einen praktischen Theologen greift das zu kurz, oder kritischer formuliert: entspricht das nicht der Selbstbeschreibung des gläubigen Menschen. Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit ist dann nicht möglich, weil der Humanwissenschaftler genau dasjenige leugnet, über das ein praktischer Theologe sprechen möchte. Man kann aber mit Humanwissenschaftlern zusammenarbeiten, die von einem methodischen Agnostizismus ausgehen. HumanwissenschaftlerInnen können aus humanwissenschaftlicher Perspektive keine Aussage über das Handeln Gottes machen, weil es ihnen unmöglich ist, hierüber Erkenntnisse zu formulieren. Sie überlassen das den praktischen Theologen. Lawson und McCauley gehen in ihrer „ritual form hypothesis“ einen Schritt weiter. Wir haben es hier mit einer

³⁹ Vgl. A. Ploeger, Diskurs, Groningen 1989.

humanwissenschaftlichen Theorie zu tun, die die Kategorie des Handelns Gottes in den Mittelpunkt ihrer rituellen Handlungstheorie gestellt hat.⁴⁰

2.2

Hermeneutik verweist auf die Daseinsweise von Menschen, insofern sie keine unmittelbare Kenntnis der Wirklichkeit besitzen, sondern sich selbst nur über die Interpretation ihres In-der-Welt-Seins verstehen können. Hermeneutik ist relational, ontologisch und universal.⁴¹ Sie ist relational, weil diejenigen, die die Wirklichkeit interpretieren, unlösbar mit dem Interpretationsobjekt verbunden sind. Die Interpretation beruht auf den eigenen Vorurteilen, die die Interpreten vom Werk haben. Sie ist ontologisch, weil Hermeneutik auf unsere Daseinsweise (*In-der-Welt-Sein*) verweist. Wir sind Interpreten unserer Wirklichkeit, weil wir über keine unmittelbare Kenntnis der Wirklichkeit verfügen. Hermeneutik ist auch in mehrerer Hinsicht universal. Zuerst in dem Sinne, dass sie unser ganzes Verstehen der Wirklichkeit beeinflusst. Es gibt kein menschliches Wirklichkeitsverständnis außerhalb dieses hermeneutischen Prozesses. Darüber hinaus kann sie auch universal genannt werden, weil alles Verstehen durch Sprache vermittelt wird. Ohne Sprache haben Menschen keine Kenntnis von der Wirklichkeit.⁴² Hermeneutik ist erforderlich, um der praktischen Vernunft in religiösen Praktiken auf die Spur zu kommen. Über diese hermeneutische Dimension besteht unseres Erachtens großer Konsens in der Praktischen Theologie.⁴³ An diesem Punkt unterscheidet sich der praktische Theologe vom Humanwissenschaftler wegen der Tiefe und Breite der Erkenntnis von der christlichen Religion.⁴⁴ Praktische Theologen verfügen über hermeneutische Einsichten in die Entstehungsgeschichte christ-

⁴⁰ Handlungstheorien, die auf Einsichten der kognitiven Wissenschaften beruhen, erfreuen sich momentan eines großen Interesses (siehe H. Peukert, Identität in Solidarität. Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis, in: PTh 2003-2, 101-117; J. A. van der Ven, Towards a Comparative Empirical Theology of Mindful Action, in: C. A. M. Hermans / E. Moor (Eds.), *Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology*, Leiden 2004. Die Anziehungskraft dieser kognitiv psychologischen Perspektive hat verschiedene Gründe. Einer davon ist die Verankerung des Handelns im menschlichen Körper. Diese körperliche Basis bietet auch die Möglichkeit, aus verschiedenen kulturellen und religiösen Perspektiven heraus Handlungen untereinander zu vergleichen. Der Körper ist schließlich eine Basis des Handelns, die von allen geteilt wird, während Symbolsysteme sich stark unterscheiden können (für eine gleichlautende Position in den Religionswissenschaften siehe H. Penner, Interpretation, in: W. Braun / R. T. McCutcheon (Eds.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000, 57-71.

⁴¹ Vgl. Gadamer.

⁴² Das bedeutet nicht, dass alles in der Wirklichkeit reduziert werden kann auf Sprache. Gadamer verweist nur auf unser Verstehen der Wirklichkeit und nicht auf die Art des Wirklichkeitscharakters der Welt. Die Behauptung, um die es Gadamer geht, lautet: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ (Gadamer, 45) Unter dem gleichlautenden Titel ist 2001 ein Sammelband anlässlich des 100. Geburtstages von Gadamer herausgegeben worden, unter anderem mit Beiträgen von Rorty, Vattimo, Theunissen und Habermas.

⁴³ D. Browning, Toward a Fundamental and Strategic Practical Theology, in: F. Schweitzer / J. A. van der Ven (Eds.), *Practical theology: international perspectives*, Frankfurt a. M. 1999, 53-74.

⁴⁴ Vgl. J. A. van der Ven / M. Scherer-Rath, *Normativity and Empirical Research in Theology*, Leiden 2004.

licher Auffassungen, Haltungen und Handlungen wie auch in den intrareligiösen Pluralismus des Christentums. Sie werden nicht so schnell mit Qualifikationen wie traditionell oder orthodox als Andeutung für bestimmte christliche Auffassungen bei der Hand sein, wie das bei Humanwissenschaftlern manchmal der Fall ist.⁴⁵ Nun wollen wir nicht behaupten, dass HumanwissenschaftlerInnen nicht in der Lage wären, der Breite und Tiefe der christlichen Religion gerecht zu werden. Wohl meinen wir, dass diesbezüglich von der Praktischen Theologie her eine spezifische Expertise eingebracht werden kann und dass von dort aus auch theoretische Ausgangspunkte der Humanwissenschaften kritisch beleuchtet werden können.

Beispiel:

Im interdisziplinären Projekt zum Eucharistieerleben Jugendlicher sind wir von der „ritual form hypothesis“ ausgegangen (siehe oben). In dieser Theorie wird Gottes Handeln eng mit dem speziellen rituellen Mittler (Priester) und den rituellen Elementen (wie Symbole, liturgische Objekte) verknüpft. Aus sakramententheologischer Sicht fällt hier sofort die Verengung des Rituals auf den rituellen Leiter (Zelebrant) und die individuellen TeilnehmerInnen. Das Sakrament besitzt auch die kollektive Dimension der Gemeinschaft der Gläubigen, die zusammen die Kirche bilden.⁴⁶ Diese kollektive Dimension erstreckt sich zeitlich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Die heutige Gemeinschaft der Gläubigen ist in der Feier gegenwärtig und ist durch die Worte und die Gesten der Tradition mit der Vergangenheit verbunden. Als zukünftiges Volk Gottes versammelt sie sich in Christi Namen. Seit dem II. Vatikanischen Konzil haben Liturgiker betont, dass das Subjekt der Eucharistiefeier die Kirche ist, die als ein kollektives „Wir“ verstanden werden muss, als der Leib des auferstandenen Herrn.⁴⁷ In der Untersuchung haben wir die TeilnehmerInnen nach deren Erfahrung von der Gegenwart Gottes gefragt. Nach der „ritual form hypothesis“ ist diese Erfahrung der Gegenwart Gottes sehr stark mit bestimmten Formelementen der Liturgie verbunden wie beispielsweise dem speziellen rituellen Mittler (dem Heiligen Vater) und speziellen rituellen Elementen (wie Brot und Wein als die reale Präsenz Christi). In der Untersuchung haben wir mit Hilfe offener Fragen untersucht, wann die TeilnehmerInnen der Eucharistiefeier Gottes Gegenwart stark erfahren haben (siehe nächster Punkt). So verweisen die TeilnehmerInnen unter anderem auf das Handeln des Papstes und die Kommunion, aber auch auf das Zusammensein mit anderen Menschen in der Feier selbst. Auch diese soziale Dimension der Gemeinschaft ist ein Fundament für die Erfahrung der Gegenwart Gottes (siehe Tabelle 1). Von einem hermeneutischen Verständnis der Eucharistie aus betrachtet, ist dies kein über-

⁴⁵ Warum sollte der Glaube an Engel und Teufel traditionell sein? Warum sollte ein unpersönliches Gottesbild gerade nicht traditionell sein? (Siehe Europäisches Wertestudienprojekt).

⁴⁶ Vgl. L.-M. Chauvet, *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville, Minnesota 2001, 65.

⁴⁷ Vgl. ebd., 32.

raschendes Ergebnis. Wohl aber aus der Sicht der „ritual form hypothesis“. Wir glauben, dass dies ein gutes Beispiel für einen kritischen Beitrag ist, den praktische Theologen leisten können aufgrund der Breite und der Tiefe des hermeneutischen Verständnisses der christlichen Praxis.

2.3

Empirisches Wissen basiert darauf, dass einer methodischen Verfahrensweise im Studium der christlichen Religion gefolgt wird. Folglich sind Ziel und Strecke des zu beschreitenden Weges für die Durchführung einer empirischen Untersuchung von zentraler Bedeutung.⁴⁸ Die Wahrheit dieses Wissens beruht nicht auf einem hermeneutischen Vorurteil, sondern auf der intersubjektiv nachvollziehbaren Art und Weise, wie eine Methode angewandt wurde. Die beiden Merkmale – das hermeneutische und das empirische – setzen einander voraus. Mit Paul Ricœur kann man sagen, dass das „Verstehen“ bereits ein Moment des Erklärens enthält; und das Erklären ist ein Moment des „Verstehens“.⁴⁹ Kennzeichnend für das Verstehen ist ein intuitives Element, in dem man den Versuch einer Textinterpretation unternimmt. Alle Interpretationen sind möglich, aber nicht alle sind gleichwertig. Darum muss man im Verstehen nach Erklärungen in der Wirklichkeit suchen, die man untersucht.⁵⁰ Eine umgekehrte Bewegung gibt es vom Erklären hin zum Verstehen. Das Ziel einer Textanalyse ist keine objektive Analyse, sondern eine Interpretation der Textwelt, die mit Hilfe des Textes eröffnet wurde. Durch diese Affinitätsausrichtung zwischen Leser und Textwelt ist im Erklären eine Bewegung zum Verstehen vorhanden. Damit geht Ricœur einen Schritt weiter als Dilthey, der beide Methoden gegenüberstellte. Dilthey ist noch in der Dichotomie zwischen Objektivismus und Subjektivismus und dem cartesianischen Denken gefangen, das die Grundlage dafür bildet (siehe 1.4). Wenn man Verstehen und Erklären nicht gegeneinander stellen möchte, wird auch der strenge Gegensatz zwischen interpretativer (qualitativ) und erklärender Methodologie (quantitativ) überwunden.

Beispiel:

In der Untersuchung des Eucharistieerlebens Jugendlicher haben wir die Erfahrung der Gegenwart Gottes sowohl qualitativ als auch quantitativ erforscht. Die Wahl eines qualitativen Ansatzes kam durch den Wunsch der ForscherInnen zustande (Erkenntnisinteresse), sich der praktischen Vernunft der TeilnehmerInnen in der rituellen Praxis so weit wie möglich annähern zu können. Darüber hinaus kann man sich fragen, ob wir über das Eucharistieerleben von Menschen genügend wissen (siehe auch 3.2

⁴⁸ Vgl. H. Hart et al., *Onderzoeksmethoden*, Amsterdam 2001, 135.

⁴⁹ Vgl. C. A. M. Hermans, *Das religiös-kommunikative Handeln als Text. Ein empirisch-analytischer Ansatz der Praktischen Theologie*, in: J. A. van der Ven / H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, Kampen/Weinheim 1993, 165-200; J. A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen/Weinheim 1990.

⁵⁰ Siehe auch H.-G. Heimbrock, *Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie*, in: J. A. van der Ven / H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, Kampen/Weinheim 1993, 49-68.

und 3.3). In dem Fragebogen haben wir fünf offene Fragen aufgenommen:

- Welche Momente haben Dich in dieser Feier am meisten angesprochen?
- Welche Gefühle haben diese Momente in Dir ausgelöst?
- Hast Du in diesen Momenten Gott als nahe erfahren? Wenn ja, kannst Du diese Gefühle kurz umschreiben?
- Hast Du Gott in dieser Feier als nahe erfahren? Wie geschah das?
- Welche Elemente der Feier waren anregend?

Pro TeilnehmerIn haben wir alle Antworten analysiert und mit Stichwörtern versehen, die den verwandten Wörtern der TeilnehmerInnen sehr nahe kommen. Des Weiteren haben wir versucht, allgemeinere Kategorien für alle TeilnehmerInnen zusammenzustellen. Letztendlich haben wir vier allgemeine Kategorien ausgearbeitet, in denen die TeilnehmerInnen sagen, dass sie Gottes Gegenwart in der Eucharistiefeier erfahren haben. Das Ergebnis dieser Analyse wird in Tabelle 1 wiedergegeben.

Papst	Einzug des Papstes; Worte des Papstes; Predigt des Papstes; als ob der Papst mich persönlich anspricht; die Stärke des Papstes, obwohl er physisch schwach ist; durch die Berufung des Papstes; beim Zuhören des Papstes; beim Auszug des Papstes; als der Papst in meine Nähe kam; der starke Geist des Papstes; der Papst spricht die Worte Gottes; wenn der Papst bittet, das Kreuz zu tragen; der Papst begann in einem Moment zu sprechen, als wir unseren Mut verloren; die Eucharistie mit dem Papst
Heiliges Brot	Empfang des heiligen Brotes; den Frieden des Himmels empfangen; Kommunionritus; in der Konsekration und der Kommunion; die Konsekration (als es sehr still wurde auf dem Fels); Konsekration; Austeilen des Brotes; als ich das Brot empfang
Zusammengehörigkeitsgefühl	Zusammen zur Kommunion gehen; zusammen singen; Hand in Hand singend; Gott im anderen erfahren, ein Gefühl der Vereinigung mit anderen; wenn man anderen hilft; in der Liebe für andere; Zusammengehörigkeitsgefühl aller Leute, die im Regen stehen; Friedensgruß mit den Nachbarn; Gott war da in der Person neben mir; in anderen, die mir geholfen haben
Wetter	Als sich das Wetter schnell änderte; als die Sonne plötzlich die Wolken durchbrach; als der Himmel sich öffnete; als die Sonne während der Bibellesung zu scheinen begann; als es zu Beginn der Messe zu regnen aufhörte; als der Regen beim Eintreffen des Papstes aufhörte; als sich während des „Halleluja“ die Wolken öffneten

Tabelle 1: Vier Kategorien der Aussagen von Teilnehmern zu rituellen Elementen der Gotteserfahrung (n=40)

Neben dieser Befragung haben wir auch geschlossene Fragen gestellt. Hierfür haben wir ein Instrument über mystische Erfahrungen verwandt, das von Hood et al. entwickelt worden ist.⁵¹ Eine mystische Erfahrung wird (psychologisch) als eine Erfahrung definiert, in der die Person ein Gefühl der Einheit mit Gott oder einer höheren Macht hat. Diese Erfahrungen werden durch die Erfahrung der Ungereimtheit eines Individuums mit den Grenzen des Daseins hervorgehoben. Diese mystische Erfahrung bietet eine Lösung dieser Ungereimtheit an: „Grenzen werden transzendiert und relativ plötzlich wird sich die Person Teilaspekte ihres Selbst in klassisch spiritueller Weise bewusst.“⁵² Die Merkmale dieser Erfahrung sind: ein Gefühl des Selbstverlustes; das Gefühl, dass alles als „eins“ erfahren wird; die Erfahrung über die Grenzen von Zeit und Raum hinauszusteigen; und die Unmöglichkeit, sich in konventionaler Sprache auszudrücken.

Dieses Instrument haben wir neben den offenen Fragen verwandt, um die Gottese Erfahrung zu untersuchen. Dabei haben wir die Erfahrung der Nähe Gottes im Abschlussgottesdienst des Weltjugendtages in Toronto und eine Gebetsfeier, die vor dem Weltjugendtag stattfand, verglichen. Die „ritual form hypothesis“ geht davon aus, dass diese Erfahrung in einer Eucharistiefeier stärker ist als in einer Gebetsfeier und zwar aufgrund der Formmerkmale des Rituals (wie spezieller ritueller Mittler). Wie Tabelle 2 zeigt, ist die Erfahrung der Nähe Gottes in einer Eucharistiefeier im Vergleich zu der in einer Gebetsfeier tatsächlich stärker.⁵³ Der Unterschied ist signifikant ($t=2.52$; $p=0.01$).

	Eucharistiefeier		Gebetsfeier		t	Df	Sig
	Mean	s.d.	Mean	s.d.			
Gottese Erfahrung	2.06	0.52	1.75	0.39	2.52	58	0.01

Tabelle 2: Vergleich der Mittelwerte (t-test) von Jugendlichen hinsichtlich der Gottese Erfahrung in einer Eucharistiefeier und einer Gebetsfeier
Spannweite: 1-3; 1 (nein), 2 (einigermaßen), 3 (ja)

2.4

Praktisch-theologische Theoriebildung kennt auch eine normative Dimension. Die normative Evaluation der hermeneutisch-empirischen Untersuchung der christlichen Religion geschieht sowohl auf Basis ethischer Auffassungen vom guten Leben und deontologischer Überlegungen als auch situativ-ethischer Erwägungen.⁵⁴ Dabei geht es sowohl um normati-

⁵¹ R. W. Hood, The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience, in: *Journal of the Scientific Study of Religion* 14 (1975), 29-41; R. W. Hood, Differential triggering of mystical experience as a function of self-actualization, in: *Review of Religious Research* 18 (1977), 264-270; R. W. Hood, Anticipatory set and setting: stress incongruities as elicitors of mystical experience in solitary nature situations, in: *Journal of the Scientific Study of Religion* 17 (1978), 279-287.

⁵² Hood 1978, 285.

⁵³ In dieser Feier wurde gebetet und meditiert, Bibeltex te gelesen und Lieder gesungen.

⁵⁴ Vgl. P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

ve Überlegungen, die der praktischen Vernunft der TeilnehmerInnen in der religiösen Praxis zugrunde liegen, als auch um normative Überlegungen, die von außen in eine kritische Reflexion dieser Praxis bzw. des pastoralen Handelns in dieser Praxis eingebracht werden können.

Beispiel:

Der praktischen Vernunft der EucharistieteilnehmerInnen liegen normative Auffassungen zugrunde, d. h. Auffassungen über das gute Leben mit und für andere in gerechten Institutionen.⁵⁵ Die Jugendlichen, die am Weltjugendtag teilnehmen, sind auf der Suche nach Erfahrungen, die sie emotional berühren. Das gilt auch für die Eucharistiefeier. Es geht dabei um Jugendliche, die (zumindest bei den niederländischen Teilnehmern) viel kirchlicher sind als die durchschnittlichen katholischen Jugendlichen in den Niederlanden. Dennoch suchen sie in der Kirche auch Erfahrungen, durch die sie berührt werden. Etwas, das vielleicht nicht ganz zum Ausdruck gebracht werden kann, aber in Form von Emotionen in unserem Körper Spuren hinterlässt. Es geht dabei nicht um vage Emotionen, die für unsere Erlebniskultur kennzeichnend sind⁵⁶, sondern um positive Gefühle, die durch die Erfahrung der Gegenwart Gottes hervorgerufen werden. Es sind genau die Gefühle, die die TeilnehmerInnen von der Nähe Gottes überzeugen. Diese praktische Vernunft liegt der Teilnahme an dieser Feier zugrunde. Es handelt sich hierbei nicht um eine Bedeutung, die den Teilnehmern (Jugendlichen) von außen als Norm auferlegt wird. Es können von hieraus sehr wohl kritische Fragen in Bezug auf bestimmte Tendenzen in der Kirchenleitung gestellt werden, die die Eucharistie betreffen, bei der aller Nachdruck auf die richtigen Formulierungen gelegt wird. Ohne die Belange einer kirchlichen Liturgieordnung leugnen zu wollen, kann man dennoch die kritische Frage stellen, ob die Schwerpunktsetzung auf die richtigen Formulierungen und die richtige Ordnung nicht dazu führt, dass die Erfahrungsdimension der Eucharistie zu stark in den Hintergrund gerät. Ist nicht der Kern der Eucharistie die Begegnung mit dem lebendigen Herrn, Christus, der sich selbst als Osterlamm für alle Menschen hingegeben hat?⁵⁷

Auf der anderen Seite kann man auch eine Liturgie kritisch hinterfragen, die ihren ganzen symbolisch-verweisenden Charakter verloren hat. Lorenzer hat zu Beginn der achtziger Jahre in seinem Buch „Das Konzil der Buchhalter“ ein starkes Plädoyer für eine Liturgie gehalten, die zuallererst ansprechend ist. In unserer Zeit hat sich seiner Meinung nach eine Rationalisierung des Irrationalen vollzogen. Dies sei eine „Todsünde“, weil sich rituelle Symbolhandlungen und symbolische Sprache nun einmal unserer Kontrolle entziehen.⁵⁸ Die Frage ist, ob Letzteres nicht auch eine Tendenz in Jugendgottesdiensten ist. Sind diese Gottesdienste manchmal nicht

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Vgl. H. Beunders, *Publieke tranen. De drijfveren van de emotiecultuur*, Amsterdam 2002.

⁵⁷ Vgl. *Ecclesia de eucharistia* 2003, nr.1.

⁵⁸ Vgl. A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a. M. 1981, 283.

eher eine Talk-Veranstaltung über den Glauben als eine Symbolhandlung? Wo liegt das richtige Verhältnis zwischen zu viel und zu wenig symbolischer Expression?⁵⁹

2.5

Praktische Theologie möchte auf Basis der hermeneutisch-empirischen Untersuchung der christlichen Religion auch zur Zukunft dieser christlichen Religion beitragen, indem sie beispielsweise Vorschläge zur Verbesserung ihrer Praxis macht (strategisches Merkmal). HumanwissenschaftlerInnen werden sich gegenüber der Zukunft der christlichen Religion in unserer Gesellschaft eher neutral positionieren. Die Praktische Theologie hat eine besondere Verantwortung für die Zukunft der christlichen Religion in unserer sich verändernden Gesellschaft. Sie besitzt diese Verantwortung als akademische Disziplin, d. h. von einer Reflexion der christlichen Religion her, die positiv verbunden, aber auch kritisch ist. Sie hat diese Verantwortung nicht als kirchliche Disziplin, weil damit jede kritische Distanz in Bezug auf die Kirchenleitung und insbesondere das kirchliche Lehramt verloren gehen würden. Eine Praktische Theologie als konfessionelle Theologie verliert ihren Platz an der Universität.

Beispiel:

Im pastoralen Handeln der Kirche kann man in Bezug auf Jugendliche zwei Formen der religiösen Sozialisierung unterscheiden. Die erste Form ist die Gewohnheitsbildung. Die zweite Form beruht darauf, dass ansprechende Erfahrungen gemacht werden. Religiöse Auffassungen (z. B. die Auffassung von der Nähe Gottes in der Eucharistie), religiöses Verhalten (z. B. das Beten vor dem Essen) oder religiöse Haltungen (z. B. die Ehrfurcht vor einem religiösen Symbol wie das Kreuz) können durch Gewohnheitsbildung erworben werden. Sie werden in das Gedächtnis der Menschen durch Wiederholung eingepreßt. Gewohnheitsbildung erfordert Zeit und Geduld. Gefühle spielen dabei auch eine Rolle, und zwar in dem Sinne, dass Menschen von einer bestimmten religiösen Haltung oder Handlung fasziniert werden können. Je intensiver das Erlebnis gewesen ist, desto stärker ist der Sozialisierungseffekt. Über die Gefühlslinie des persönlichen Erlebens sind Menschen in der Lage, sich später an die Bedeutung eines Geschehnisses zu erinnern oder besser gesagt, es wieder zu erleben. Beide Sozialisationsformen können zusammen einhergehen und müssen dies vielleicht auch tun.⁶⁰ Die Frage ist aber, ob die Kirchenleitung in der Pastoral für eine Einführung in die Glaubensgemeinschaft nicht allen Nachdruck (im personellen und finanziellen Einsatz) auf die Gewohnheitsbildung legt. Die implizite Voraussetzung ist, dass Kirchlichkeit und Religiosität zusammen einhergehen. Das ist aber, wie Untersuchungen zeigen, nicht der Fall.⁶¹ Religion braucht nicht weniger bedeutungs-

⁵⁹ Vgl. Chavet, 104.

⁶⁰ Vgl. E. Henau, The broken pact between generations, in: E. Henau / R. J. Schreiter (Eds.), Religious socialization, Kampen/Weinheim, 9-16.

⁶¹ Vgl. J. Janssen, Aan de onbekende God. Reiken naar religie in een gesecculariseerde cultuur, Nijmegen 2002.

voll bei Jugendlichen zu sein, die eine starke religiöse Erfahrung gemacht haben, als bei Jugendlichen, für die das kirchliche Leben (und der wöchentliche Kirchgang) Gewohnheit ist. Sollte die Jugendarbeit in der katholischen Kirche nicht eigene Wege gehen dürfen oder sogar müssen, die vom klassischen Weg der Gewohnheitsbildung abweichen? Dabei könnte man an Reisen, Pilgerfahrten, Festivals, Begegnungen mit Jugendlichen anderer Religionen denken.⁶²

3 Perspektivisch

Im vorigen Paragraphen haben wir einige Merkmale der Praktischen Theologie beleuchtet, die mit einer breiten Zustimmung der WissenschaftlerInnen rechnen können, die das empirische Paradigma als Ausgangsbasis gewählt haben. In diesem Paragraphen möchten wir vier Punkte behandeln, die in der praktisch-theologischen Theoriebildung weiter entwickelt werden müssen. Wir sehen diese nicht so sehr als Punkte an, über die große Meinungsverschiedenheiten zwischen praktischen Theologen bestehen. Das würde nämlich implizieren, dass darüber schon viel geschrieben worden wäre, was aber nicht der Fall ist. Wir beabsichtigen auch nicht zu sagen, dass nur diese Punkte einer weiteren Theoriebildung unterzogen werden sollten. Es geht um Probleme, die es unserer Meinung nach verdienten, auf der Agenda praktisch-theologischer Theoriebildung zu stehen. Dabei werden wir Anleihen an die theoretischen Einsichten des klassischen amerikanischen Pragmatismus machen (insbesondere Charles S. Peirce).⁶³

3.1

Die Diskussion über die religionspädagogische Begründung der Humanwissenschaften geht weiter. Gadamer und Habermas werden in der heutigen Debatte daraufhin angefragt, ob sie die cartesianische Angst wirklich überwunden haben. In den bisherigen Erläuterungen haben wir uns der Analyse Richard Bernsteins angeschlossen. Er geht davon aus, dass diese (und andere) Autoren jede Form des absoluten Wissens tatsächlich überwinden wollen. Die philosophische Debatte, ob ihnen das wirklich geglückt ist, hat es eigentlich immer gegeben. Sehr berühmt ist natürlich die Debatte zwischen Gadamer und Habermas Ende der sech-

⁶² Dieses Angebot hat einen offenen Charakter, bei dem die Metapher des Weges passt. Das ist, pastoral gesehen, etwas anderes als die charismatische Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche, von der einige kirchliche Leiter sehr angetan sind. Es geht dabei nämlich um einen festen Verband, und das ist eine viel zu hohe Anforderung für viele Jugendliche. Viele suchen Erfahrungen, aber keinen Verband.

⁶³ In der deutschen Praktischen Theologie wird Peirce in den letzten Jahren immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn uns nicht alles täuscht, spielt dabei die Rezeption der Semiotik von Peirce durch Sander eine wichtige Rolle. Vgl. H.-J. Sander, Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002), 27-40. In der Religionspädagogik kann man auf den Sammelband von Ziebertz u.a. über die *Abduktive Korrelation* verweisen, vgl. H.-G. Ziebertz / S. Heil / A. Prokopf (Hrsg.), *Abduktive Korrelation*, Münster 2003.

ziger und Beginn der siebziger Jahre.⁶⁴ An dieser Stelle können wir keine detaillierte Analyse der philosophischen Debatte im Hinblick auf Gadamer und Habermas leisten. Wir beschränken uns hier auf einige Hauptpunkte der Debatte. Der erste Kritikpunkt, der an Gadamer gerichtet ist, betrifft seinen Umgang mit der historischen Begrenztheit der menschlichen Interpretation. Nach Gadamer haben große Werke unserer Kultur unendliche Potentiale, um in neuen Kontexten aktualisiert zu werden. Das setzt voraus, dass es etwas gibt, das im Prozess der Aktualisierung dasselbe bleibt. Während der Prozess einer Interpretation endlich ist, besitzt dasjenige, das begriffen wird, eine potentielle Unendlichkeit. Genau in diesem Punkt wird Gadamer kritisiert.⁶⁵ Eine radikale Historizität unserer Interpretation steht konträr zu jedem Absolutheitsanspruch. Wie könnten wir einer historisch fehlbaren Interpretation eines Werkes (wie der Bibel) jemals absolutes Vertrauen schenken? Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Forderung nach der Universalität der Hermeneutik (siehe 2.2). In wieweit kann der möglichen Fremdheit in der Erfahrung der Tradition(en) sowohl in wie zwischen den Kulturen entsprochen werden? Könnte es auch möglich sein, dass zwischen den Horizonten des eigenen Vorurteils und eines Werkes aus der (christlichen) Tradition keine Fusion stattfindet? Könnte ein Bibeltext für mich ganz und gar fremd bleiben?

Auch Habermas wird aufgrund eines absoluten Wissens in seiner Theorie der universalen Pragmatik kritisiert. Habermas glaubt, dass er der Kritik der transzendentalen Analyse durch eine rekonstruktive Analyse entgegen kann. Die rekonstruktive Analyse argumentiert nicht transzendental (*a priori*), sondern ausgehend von den Voraussetzungen, die in der Lebenswelt gelegen sind (*a posteriori*). Das beste Beispiel einer solchen Analyse ist für Habermas Kohlberg, der die Entwicklung der moralischen Urteile von der Rekonstruktion des höchsten Stadiums her analysiert.⁶⁶ Es wird davon ausgegangen, dass universale normative Forderungen diversen Formen des praktischen Diskurses zugrunde liegen. Ein erstes Problem dieser rekonstruktiven Analyse ist, dass die empirische Evidenz des höchsten Entwicklungsstadiums nur sehr schwach oder gar abwesend ist.⁶⁷ Ein zweites Problem bildet die universale Forderung der Bedingung des praktischen Diskurses in der so genannten idealen Kommunikationssituation. Diese Bedingungen sind aber sehr prozedural und führen auch zu sehr unterschiedlichen, sogar gegensätzlichen Entscheidungen.⁶⁸

⁶⁴ Siehe J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (trans. J. J. Shapiro), Boston 1971; Ders. 1977.

⁶⁵ Siehe J. D. Caputo, *More radical hermeneutics. On not knowing who we are*, Bloomington/Indianapolis 2001, 47.

⁶⁶ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981.

⁶⁷ Vgl. J. A. van der Ven, *God Reinvented? A Theological Search in Texts and Tables*, Leiden 1998.

⁶⁸ Siehe J. Margolis, *Vicissitudes of Transcendental Reason*, in: M. Aboulafia / M. Bookman / C. Kemp (Eds.), *Habermas and Pragmatism*, London 2002, 31-46; M. Aboulafia, Introduction, in: M. Aboulafia / M. Bookman / C. Kemp (Eds.), *Habermas and Pragmatism*, London 2002, 1-14.

Wenn wir mit unserer Analyse der philosophischen Debatte zu Gadamer und Habermas Recht haben, dann gibt es in ihren Theorien der praktischen Rationalität noch immer Reste der cartesianischen Angst. Man sucht nach einer epistemologischen Basis (*foundation*), die auf unmittelbarer Kenntnis oder intuitiver Kenntnis beruht. Diese Basis ist dadurch absolut, dass der Ursprung unseres Wissens außerhalb des Kenntniserwerbungsprozesses liegt. Man setzt ein erstes Prinzip (*a priori*) voraus, das selbst nicht das Resultat einer Schlussfolgerung ist. All unser Wissen ist aber fehlbar und offen für kritische Interpretationen und öffentliche Debatten. „Unsere Kenntniserwerbungen werden nicht durch ihren Ursprung legitimiert – denn der Ursprung der Kenntnis ist verschieden und fehlbar –, sondern eher durch die Normen und Regeln der Forschung“.⁶⁹ Fallibilismus ist in der Theoriebildung, die von der praktischen Vernunft ausgeht, fundamental. Das ist genau der Unterschied zur spekulativen Theoriebildung, die die Essenz der Dinge mit Hilfe der transzendentalen Argumentation zu untermauern versucht.⁷⁰ Bleibt uns folglich nur der Relativismus? Nein, Peirce weist darauf hin, dass die Wahrheit und die Wirklichkeit Konzepte sind, die miteinander in Beziehung stehen. Wahrheit bezieht sich auf die Kenntnis der Wirklichkeit. Diese Wahrheit ist nicht unmittelbar in der Interpretation gegeben, sondern ist etwas, das die „community of inquiry“ langfristig zu erreichen hofft. Wahrheit als absolutes Wissen ist kein Besitz, sondern etwas, das wir anstreben, zu dem wir unterwegs sind. Einerseits können wir fordern, dass es Wahrheit in unserer Kenntnis der Wirklichkeit gibt. Andererseits ist Wahrheit ein Grenzbegriff. Wir können nur hoffen, langfristig diese Wahrheit in der, wie Peirce sagen würde, „community of inquiry without limit“ zu erreichen. Diese epistemologische Auffassung hat große Konsequenzen für eine praktisch-theologische Theoriebildung, die vom empirischen Paradigma ausgeht. Wir weisen hier nur auf einige Konsequenzen hin, die ein näheres Studium erfordern. Wenn man das menschliche Sprechen, Handeln und Fühlen im Hinblick auf Gottes Handeln untersucht, kommt man nicht um das Prinzip des Fallibilismus umhin: Über das menschliche Sprechen, Handeln und Fühlen entwickeln wir niemals absolutes Wissen. Bringt uns das als Theologen nicht in Schwierigkeiten, weil das Christentum als Offenbarungsreligion fordert, Jesus Christus als definitive Gestalt des göttlichen Heils für alle Menschen anzuerkennen? Oder müssen wir als praktische Theologen das Konzept „Offenbarung“ in unserer Theoriebildung von der praktischen Vernunft der Gläubigen her anwenden? Was sagen wir dann, wenn wir

⁶⁹ Vgl., R. J. Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia 1971, 75.

⁷⁰ Peirce spricht im allgemeinen von der „*a priori*“-Methode, die er von der Forschungsmethode der Wissenschaften unterscheidet (vgl. Ch. S. Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Vol.1 (1868-1893) (Ed. By N. Houser & Chr. Kloesed), Bloomington, 119). M. Riposa, *Peirce's Philosophy of Religio*, Bloomington 1989, 99, zufolge hat Peirce in seinen späteren Arbeiten positiver über die „*a priori*“-Methode gesprochen aufgrund der Überzeugung, dass Intuitionen im Abduktionsprozess eine Rolle spielen. Neues Wissen entsteht durch Vermutungen, die des weiteren an Tatsachen getestet werden müssen. Was aber bleibt, ist seine Überzeugung, dass Intuitionen niemals den Graben zur Wirklichkeit hin überbrücken können. Es gibt eine ontologische Differenz zwischen apriori-Kategorien und der historischen Wirklichkeit.

das tun? In jedem Fall nicht dasselbe wie „Die Offenbarung“ von Peter Eicher?⁷¹ Nun hat sich die christliche Theologie immer in einer Spannung befunden zwischen einer bereits stattgefundenen Erlösung in Christus und einer noch ausstehenden eschatologischen Vollendung. Die Wahrheit, auf die sich das Christentum beruft, ist auch eine Wahrheit, die noch zu erwarten ist (*adventus*). Sie wird aus einer Zukunft erwartet, die wir nicht kennen, durch die unsere Welt aber transformiert wird. Spielt Gott in der praktischen Vernunft keine andere Rolle als im spekulativen Denken? So spricht Nikolaus von Kues in seinen späteren Schriften von Gott als *Posse*.⁷² Kearny hat dies übersetzt als einen Gott, der weder „ist“ noch „nicht-ist“, sondern „sein-kann“ (*the Other-Who-May-Be*).⁷³ Ein Gott, der im Handeln der Menschen Möglichkeiten schafft.⁷⁴ Schließlich weisen wir auch auf einige Fragen hin, die mit der „*community of inquiry without limit*“ zusammenhängen. Diese Gemeinschaft erstreckt sich nicht nur über die Vergangenheit, sondern auch über die Zukunft. Fühlen wir nicht oft die Neigung, bei der Bestimmung der Wahrheit, was wir glauben, in die Vergangenheit zu schauen? Aber bedeutet dies nicht auch, dass zukünftige Gläubige mitbestimmen werden, was die Wahrheit unseres heutigen christlichen Handelns ist? Und erstreckt sich diese Gemeinschaft auch über Menschen anderer Religionen? Bedeutet dies, dass der Dialog mit anderen Religionen die Wahrheit meines christlichen Handelns, Denkens und Fühlens mit bestimmt?

3.2

Die praktische Vernunft, auf die die Theoriebildung der Praktischen Theologie gerichtet ist, umfasst das Wissen in der religiösen Praxis auf Mikro-, Meso- und Makroniveau. Es ist prinzipiell offen, was religiöse Praktiken sind – sowohl innerhalb der christlichen Religion in ihrer kirchlichen Gestalt als auch im nicht-kirchlichen „Außen“. Mit der Bestimmung des Materialobjektes der Praktischen Theologie wird sowohl eine Verbreiterung des Studiums der Religion außerhalb des institutionellen Rahmens der Kirche als auch eine Offenheit für dasjenige intendiert, das sich in unserer Kultur als Gestalt des menschlichen Sinns (Unsinns) oder als Zeichen der Zeit manifestiert. Wir glauben, dass praktische Theologinnen und Theologen, die vom empirischen Paradigma her arbeiten, diese Intention teilen.⁷⁵ Meinungsverschiedenheiten bestehen hinsichtlich der Frage, ob der Begriff „religiöse Praxis“ oder „religiöses Handeln“ und die Weise, mit der empirische Theologinnen und Theologen diesen in ihren Untersuchungen verwenden, diese Intention erfüllen kann. Bevor wir darauf eingehen

⁷¹ Vgl. Eicher.

⁷² Vgl. H. L. Bond, *The changing face of Posse. Another look at Nicolaus Cusanus' De apice theoriae* (1464), in: K. Yamaki (Ed.), *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the modern age*, Richmond 2002, 35-46.

⁷³ Vgl. R. Kearney, *The God who may be. A hermeneutics of religion*, Bloomington/Indianapolis 2001.

⁷⁴ Siehe auch C. A. M. Hermans, *Abduktive Hermeneutik*, in: D. Pollefeyt / H. Lombaerts (Eds.), *Hermeneutics and Religious Education*, Leuven 2004.

⁷⁵ Siehe auch R. Bucher, *Über Stärken und Grenzen der ‚empirischen Theologie‘*, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002) 2, 142.

wollen, möchten wir zunächst aufzeigen, warum die Praktische Theologie einen solchen Begriff überhaupt nötig hat. Das hat mit dem Formalobjekt zu tun, d. h. mit der Frage, worauf ihre Theoriebildung ausgerichtet ist. Ohne vollständig sein zu wollen, könnte man sagen, dass in der Praktischen Theologie die Wirklichkeit aus der Perspektive heraus untersucht wird, in der sich Gottes Handeln im menschlichen Handeln manifestiert.⁷⁶ Beispiel: Die TeilnehmerInnen des religiösen Rituals erfahren Gottes wirksame Gegenwart. Wenn unsere Theoriebildung als empirische Theologen hierauf ausgerichtet ist, dann haben wir auch Begriffe nötig, die diesen Fokus unserer Theoriebildung andeuten. Das ist die Funktion des Begriffs „religiöse Praxis“ (ungeachtet der näheren Definition dieses Begriffs). Es gibt aber noch einen zweiten Grund für die Notwendigkeit eines solchen Begriffs, und zwar die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen. Interdisziplinarität erfordert nämlich die Benutzung von Kategorien, auf denen die interdisziplinäre Forschung gründen kann. Bei allen Unterschieden zwischen den Disziplinen wird es auch eine konzeptuelle Basis in der Zusammenarbeit geben müssen, möchte man überhaupt miteinander ins Gespräch kommen. Das ist die Funktion des Begriffs „religiöse Praxis“. Wahrscheinlich können wir als praktische Theologinnen und Theologen vom empirischen Paradigma her Einigkeit über diese „Funktion“ erzielen. Möchte man aber das Konzept der religiösen Praxis nicht verwenden, wird man einen anderen Begriff einführen müssen, der diese Funktion übernimmt. Was verstehen wir aber unter religiöser Praxis? Wir werden in diesem Zusammenhang nur so viel über den Inhalt (Substanz) dieses Begriffs sagen, dass wir in der Lage sind, die Frage beantworten zu können, ob dieser Begriff der genannten Intention (Verbreiterung außerhalb der institutionellen Kirche, Verbreiterung auf Sinnggebung in der Gesamtheit unserer Kultur) wirklich entsprechen kann.⁷⁷ In unserer Umschreibung der Praktischen Theologie haben wir gesagt, dass religiöse Praktiken auf verschiedenen Niveaus in Interaktion mit dem soziokulturellen Kontext und insbesondere mit anderen Religionen studiert werden können. Durch diese Interaktion werden die religiösen Praktiken in der Gesamtheit des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen platziert. Es wird ausgeschlossen, dass man religiöse Praktiken als eine Kategorie *sui generis* für das innerkirchliche Handeln definiert, weil das die Existenz von religiösen Praktiken außerhalb der Kirche und von solchen, die sich vom kirchlichen Selbstverständnis der religiösen Praktiken unterscheiden, ausschließen würde. Genauso kann man religiöse Praktiken nicht als Kategorien *sui generis* für Religionen betrachten, weil dies die Existenz religiöser Praxis außerhalb der Religionen, wie wir sie kennen, ausschließen würde. Religiöse Praktiken sind eine zu unterscheidende

⁷⁶ Dieser Hinweis auf das Handeln Gottes ist entscheidend, um den funktionellen vom substantiellen Religionsbegriff unterscheiden zu können. Empirische Theologie kann sich (im Unterschied zu den Humanwissenschaften) niemals auf eine funktionale Religionsauffassung beschränken.

⁷⁷ Für eine ausführliche Diskussion über den Begriff „religiöse Praxis“ verweisen wir auf C. A. M. Hermans, *Deduktion, Induktion, Abduktion. Mit Peirce an Berger vorbei*, in: H.-G. Ziebertz / S. Heil / A. Prokopff (Hrsg.), *Abduktive Korrelation*, Münster 2003, 33-52, § 3.4.

Kategorie in der Gesamtheit des menschlichen (Zusammen-)Lebens und zugleich darin integriert. Diese Integration bzw. Einbettung in „Wie-Menschen-die-Wirklichkeit-erfahren“ in Institutionen und im öffentlichen Leben ermöglicht es, Religion empirisch zu untersuchen. Ohne diese Einbettung würden wir religiöse Praxis mit Hilfe der empirischen Methoden, die wir mit den Humanwissenschaften teilen, nicht untersuchen können.

3.3

Im empirischen Zyklus können verschiedene Phasen unterschieden werden. So nennt van der Ven⁷⁸ die Phasen der theologischen Problem- und Zielentwicklung, der theologischen Induktion, der theologischen Deduktion, der empirisch-theologischen Überprüfung und der theologischen Evaluation. Abduktion spielt als Prozess der Produktion neuer Erkenntnisse in hermeneutisch-empirischer Forschung eine mindestens genauso wichtige Rolle wie Deduktion und Induktion (Peirce). Die Bedeutung der Abduktion ist im empirischen Zyklus als Ganzem gewiss unterbelichtet geblieben. Wenn Peirce Recht hat mit seiner Unterscheidung der verschiedenen Arten der empirischen Wissenschaften, dann spielt die Abduktion nicht nur zu Beginn des empirischen Zyklus eine Rolle, sondern wirkt sie fort in der Art der empirisch-theologischen Theoriebildung. Peirce⁷⁹ zufolge gibt es empirische Wissenschaften, die die Ursächlichkeit einer Tatsache oder Erfahrung aufzeigen. Peirce nennt als Beispiel die Chemie. Wasser besteht aus zwei Wasserstoffmolekülen (H) und einem Sauerstoffmolekül (O). Unter bestimmten Umständen wird Wasser bei 100° C kochen. Diese empirische Wissenschaft basiert letztendlich auf der Klassifizierung von Tatsachen aufgrund von Ursächlichkeit. Die Ursache ist bereits in der Beschreibung der Tatsache enthalten.⁸⁰ Wenn man etwas als Wasser (H₂O) beschreiben kann, so ist darin bereits das Kochen bei 100° C enthalten. Peirce zufolge gibt es jedoch auch empirische Wissenschaften, für die diese Ursächlichkeit nicht bereits in der Beschreibung einer Tatsache oder Erfahrung enthalten ist. Man kann dabei an die historische Wissenschaft oder die Geologie denken. Ein Geologe beschreibt ein bestimmtes Fossil, das er in seinem Stein findet, als das Fossil eines Fisches. Diese Schlussfolgerung ist jedoch nur gerechtfertigt, wenn man annimmt, dass das Gebiet, das nun Land ist, einmal Meer war. Das ist natürlich eine Voraussetzung, eine Annahme. Streng genommen kann man dies niemals so aufzeigen, wie die Chemie oder Naturwissenschaft etwas in einem Experiment im Laboratorium beweisen kann. Ist das bei der Religion nicht der Fall? Kann man bereits in die Beschreibung einer bestimmten religiösen Erfahrung oder religiösen Praxis Gottes Handeln als Ursache dafür, dass diese Erfahrung „so ist“, mit aufnehmen, wie es bei der Deduktion oder Induktion geschieht? Ist es nicht so, dass sich Gottes

⁷⁸ Vgl. van der Ven 1990.

⁷⁹ Vgl. C. S. Peirce, *Collected papers of Charles Sanders Peirce (CP3)*, Ch. Hartshorne / P. Weiss / A.W. Burks (Eds.), Cambridge M. A 1935-1966, 641-644.

⁸⁰ Vgl. U. Eco, Horns, Hooves, Insteps: Some hypotheses on three types of abduction, in: U. Eco / T. A. Sebeok (Eds.), *The sign of three*. Dupin, Holmes, Peirce (198-220), Bloomington 1983, 189.

Handeln in der Erfahrung der Menschen der praktischen Vernunft (d. h. dem Wissen der Menschen *in* der religiösen Praxis) fundamental entzieht? Und was bedeutet dies dann für die Art der theologischen Theoriebildung in der empirischen Theologie?⁸¹

3.4

Gläubige sind keine Dogmatiker mit Konzepten, die einer formalen binären Logik entsprechen. In der spekulativen Wissenschaft wird oftmals von einer binären Logik ausgegangen: Wenn man A annimmt, ist nicht-A ausgeschlossen. Aus einer analytischen Perspektive ist eine solche Argumentation zwingend. Die Frage ist aber, ob die gelebte Religiosität der Menschen dieser Logik entspricht. Religiöse Überzeugungen von Menschen scheinen eher der Logik der Unklarheit zu unterliegen (*logic of vagueness*) (Peirce). Unklare Ideen sind reale Möglichkeiten, auf Basis derer religiöse Menschen handeln möchten. Sie haben eine gewisse Evidenz, ohne dass dabei genau festgelegt wäre, in welchen Situationen sie gelten und in welchen nicht. Ein vages Konzept ist unbestimmt, d. h. „es bringt selbst nicht genug zum Ausdruck, um eine zweifellos bestimmte Interpretation zu ermöglichen“.⁸² Ein Beispiel: Ein Gläubiger hat die Idee, dass „Gott zu Hilfe kommen wird, wenn man zu ihm betet“. Für den Gläubigen ist dies kein Konzept, das einer binären Logik entspricht. Hier scheint eine Logik der Unklarheit (*logic of vagueness*) vorzuliegen, weil die genaue Bestimmung dieser Idee fehlt. Warum kommt Gott zu Hilfe? Wann? Unter welchen Bedingungen? Wird Gottes Handeln hervorgerufen durch das Gebet? Warum sollten Menschen vage Ideen verwenden? Was ist die Bedeutung dieser Logik der Unklarheit im Umgang mit der Wirklichkeit? Peirce zufolge ist Unklarheit der Zustand zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, in der das Mögliche generiert wird.⁸³ Unklare Ideen sind die Quelle der Phantasie für „Was-sein-kann“, das Mögliche. Dieses Mögliche darf nicht verwechselt werden mit dem Irrationalen. Peirce spricht hier über wahre Möglichkeiten bzw. das Mögliche, das mit einem Bein in der Realität steht.⁸⁴ Was wir Wirklichkeit nennen, ist nicht nur dasjenige, das tatsächlich stattgefunden hat, sondern ist auch dasjenige, das geschehen könnte. Menschen handeln so, dass diese Möglichkeit eine Realität (und nicht unwirklich) ist. Diese Möglichkeit ist kein „blinder Versuch“, sondern eine Annahme, die auf Voraussetzungen beruht, die wiederum (wenn sie wahr sind) zu dieser Annahme führen müssen. Wir wollen hierfür ein Beispiel geben, um den Unterschied zwischen Aktualität, Notwendigkeit und Möglichkeit im Handeln der Menschen zu illustrieren.⁸⁵ Die Modalität der Aktualität setzt Bestimmtheit voraus. Angenommen, es stellt jemand unterwegs die Frage, ob es im Ort eine katholische Kirche gibt. Wenn sich der Gefragte daran erinnert, diese Kirche

⁸¹ Siehe auch Hermans 2003; Ders. 2004.

⁸² Vgl. Vgl. C. S. Peirce, *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (CP5), Ch. Hartshorne / P. Weiss / A.W. Burks (Eds.), Cambridge M. A 1935-1966, 448, Fußnote.

⁸³ Vgl. ebd., 450.

⁸⁴ Vgl. ebd., 453.

⁸⁵ Vgl. ebd., 454.

einmal besucht zu haben, dann kann er sagen, dass es tatsächlich eine katholische Kirche im Ort gibt. Ist das Wissen unbestimmt - d. h. er ist sich nicht sicher - dann gibt es zwei Alternativen. Entweder ist die Sachlage so, dass sie mit allen Alternativen übereinstimmen kann, oder es liegt eine Sachlage vor, die Nicht-Wissen ausschließt. Zunächst wollen wir für den ersten Fall ein Beispiel geben. Angenommen, der Gefragte weiß, dass er vor einiger Zeit mit einem Pfarrseelsorger gesprochen hat, der im Ort arbeitet. Die Antwort auf diese Frage müsste dann lauten: Es muss eine Kirche geben, weil ich mit einem Pfarrseelsorger gesprochen habe, der in diesem Ort gearbeitet hat. Er wird sich nicht absolut sicher sein, weil er nicht tatsächlich die Kirche besucht hat, aber es gibt notwendigerweise nur eine Möglichkeit. Peirce nennt diesen Modus „*the mode of necessity*“. Unbestimmtheit kann ebenso auf eine Sachlage verweisen, die Nicht-Wissen ausschließt. Die betreffende Person könnte zum Beispiel wissen, dass es viele Katholiken in der Region gibt. So könnte es auch eine katholische Kirche in der Region geben. Es ist aus guten Gründen nicht auszuschließen, aber notwendig ist es nicht. Peirce nennt diesen Modus „*the mode of possibility*“. Vage Kategorien verweisen auf Möglichkeiten, nicht auf Notwendigkeiten oder Aktualität. Bietet vielleicht dieses Konzept der unklaren Ideen von Peirce neue Möglichkeiten, die praktische Vernunft der Menschen in den gelebten Praktiken zu untersuchen? Gibt es eine eigene Logik des praktischen Begründens in religiösen Praktiken? Was bedeutet dies für die theologischen Konzepte, die wir in der empirisch-theologischen Theoriebildung verwenden? Entsprechen wir hiermit dem Verständnis der „Zeichen der Zeit“⁸⁶ und können wir hiermit die „klassischen“ Konzepte des theologischen Kanons neu bestimmen?

⁸⁶ Vgl. Sander.