

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

250 Jahre Pastoraltheologie
Standortbestimmungen und Einblicke in Forschungswerkstätten

ISSN: 0555-9308

45. Jahrgang, 2025-2

Für eine Neue Aufklärung: Erkundungen zur Zukunft der Pastoraltheologie

Abstract

Die auf dem Berliner Kongress der AG Pastoraltheologie zum 250-jährigen Bestehen des Fachs am 16. September 2024 gehaltene Festrede lädt zu einer dreischrittigen Zeitreise ein: von den Anfängen in Wien 1774 über die Gegenwart in Berlin 2024 zurück in die Zukunft: nach Königsberg 1784. Es geht um das theologische Projekt einer Neuen Aufklärung im Licht spätmoderner Kritik an der klerikalen und kolonialen (= k. u. k.) Vergangenheit des Fachs – und damit um einen Ausgang von Theologie und Kirche aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, der auf dem gemeinsamen Weg („syn-odos“) der Nachfolge Jesu zu engagierten christlichen Zeitgenoss:innen einer taumelnden Welt macht.

The speech given at the Berlin Congress of the Society for Pastoral Theology on 16 September 2024, marking the 250th anniversary of the discipline, invites on a three-step journey through time: from its beginnings in Vienna in 1774 to the present day in Berlin in 2024 and back to the future: to Königsberg in 1784. It deals with the theological project of a New Enlightenment in the light of late modern criticism of the clerical and colonial (= k. u. k.) past of the discipline – and thus about an emergence of theology and the Church from self-imposed immaturity, which, on the common path ('syn-odos') of following Jesus, makes them committed Christian contemporaries in a unstable world.

Für das internationale Schuhgeschäft ist das Jahr 1774 ein wichtiges Datum. Ja, Sie haben richtig gelesen: für das Schuhgeschäft. Denn in diesem Jahr wurde jener hessische Schuhmachermeister Johann Adam Birkenstock erstmals urkundlich erwähnt, auf den das gleichnamige, inzwischen weltweit erfolgreiche Sandalenimperium zurückgeht. Was das mit unserem heutigen Jubiläum zu tun hat? Nun – die ebenfalls 1774 begründete katholische Pastoraltheologie gilt manchen noch immer als der ‚Birkenstockschnauze‘ unter den theologischen Disziplinen. Ein Fach, dessen Stuhlkreiserprobte Vertreter:innen gängigen Klischees zufolge gruppodynamisch und kommunikationsbeschlagen um eine liebevoll mit Regenbogentuch und Klangschale gestaltete Mitte sitzen und sich über ihre jeweiligen Befindlichkeiten austauschen – eine karikierende Fremdzuschreibung, die jedoch mit der bisweilen durchaus antreffbaren ‚Selbstverzweigung‘ eines notorisch Begründungsschwachen Fachs korrespondiert. Gerade als eine epistemisch schwach wahrgenommene Disziplin muss die Pastoraltheologie epistemologisch stark sein. Denn ihr Wissenschaftscharakter „entscheidet sich beim Methodenproblem“ (Zerfaß 1974, 166), so Rolf Zerfaß zum 200. Geburtstag des Fachs. In jedem Fall gehört sie an einen prominenten (und mit Friedrich Schleiermacher, dem Begründer der evangelischen Praktischen Theologie verbundenen) Ort wie den Senatssaal der Berliner Humboldt-Universität. Denn: Wir können beides – Stuhlkreis und Senatssaal.

Wer Pastoraltheologie betreibt, wird in Kontraste verwickelt, die im Idealfall kreative Differenzen ermöglichen: Gott und die Welt, Natur und Gnade, Existenz und Evangelium, Menschen und Mächte, Kirche und Gesellschaft. Auf der Suche nach einem „schöpferischen Dritten“ (Bauer 2026) laufen Pastoraltheolog:innen daher permanent zwischen pastoralen Praxisfeldern und theologischen Diskursarchiven hin und her. Sprich: Sie führen einen ‚Diskurs‘ (von lat. *discurrere* = hin und her laufen) über die potentielle Kreativität dieser Differenz. Pastoraltheologie ist daher etwas für multiple, existenziell mehrsprachige Persönlichkeiten, die Menschen und Bücher gleichermaßen mögen. Ihre Theologie ist nicht nur ‚drinnen daheim‘ (= im Diskursarchiv), sondern auch ‚draußen zu Hause‘ (= auf dem Praxisfeld). Dabei produzieren sie kein undefinierbares Diskursmischmasch (wie manche noch immer behaupten), sondern vielmehr einen kontrastiven Mischdiskurs, der Feldpraktiken („Theorie der Praxis“) auf weiterführende Weise mit Archivdiskursen („Praxis der Theorie“) zusammenbringt.

Dieser im Fall des Gelingens enorm inspirierende Mischdiskurs feiert nun also heute Jubiläum: 250 Jahre Pastoraltheologie (vgl. Bauer 2024). Es gibt nicht viele theologische Disziplinen, deren Geburtsdatum sich derart präzise bestimmen lässt. Als die österreichische Kaiserin Maria Theresia die Pastoraltheologie am 1. August 1774 im Rahmen einer umfassenden Studienreform als eigene Universitätsdisziplin einrichtete, geschah das im Kontext der damals gerade beginnenden europäischen Aufklärung. Pastoraltheologie ist ein Kind dieser Aufklärung. Heute – fast genau 250 Jahre später – stehen wir am Beginn einer „Neuen Aufklärung“ (Gabriel et al. 2022), welche auch die immensen Schattenseiten, Folgeschäden und Gegenkräfte unserer vermeintlich ‚aufgeklärten‘ westlichen Art zu leben in den Blick nimmt. Stichworte: Coronapandemie, Klimakatastrophe, Ukrainekrieg. Es braucht daher eine selbstkritische „Abklärung der Aufklärung“ (Luhmann⁸ 2009, 83), d.h. eine kritisch-selbstaufgeklärte Fortsetzung ihres noch immer unvollendeten Emanzipationsprojekts.

Wenn wir also sagen: Unser Fach wurde 1774 durch eine katholische Kaiserin in Wien begründet, dann klingt das noch viel zu harmlos, noch zu sehr nach ockerfarben-creme-gelber Zuckerbäckerharmonie im barocken Schloss Schönbrunn. Denn auch unser Fach braucht als katholisches Kind der Aufklärung eine selbstkritisch auf sich zurückgewendete Neue Aufklärung. Sein Gründungsnarrativ ist nicht nur „k. und k.“ im Sinne von kaiserlich und königlich, sondern auch „k. und k.“ im Sinne von klerikal und kolonial. Klerikal nach innen, weil das Fach lange ausschließlich von Klerikern repräsentiert wurde und es das kirchliche Feld häufig noch immer in einer machtasymmetrischen Klerus-Laien-Differenz rekonstruiert. Und kolonial nach außen, weil es lange im Sinne eines expansiven Missionsbegriffs auf kirchliche Geländegewinne aus war und Andersdenkende noch immer gerne auf bisweilen subtile Weise eingemeindet. Mit der epochalen Zäsur der Missbrauchsksrie hat der Begriff des Aufklärens in diesem Zusammenhang von Machtasymmetrien im Innen und Bekehrungsdrang nach Außen einen neuen, existenziell dringlicheren Klang bekommen.

Zusammen mit der Aufklärung dieser Verbrechen und ihrer kirchenamtlichen Vertuschung muss eine systemisch ansetzende theologische Selbstaufklärung der Kirche daher im wahrsten Sinn des Wortes Licht ins Dunkel bringen. Auf Französisch heißt Aufklärung *Lumières*: Zeit der Lichter. Dieser Lichtmetapher entsprechend, braucht es im Schattenreich einer ‚Dunkelkirche‘ (mit Dunkelfeld und Dunkelziffern) eine „Aufklärung im Lichte des Evangeliums“ (Jüngel 1997, 20), die für eine jesuanisch-theologische Aufklärung sorgt. Denn auch ein klerikal-koloniales Pastoralverständnis ist „historisch kontingent“ (Boehm, Kehlmann 2024, 140). Das heißt mit Luhmann: Es könnte auch ganz anders sein (Luhmann 1987, 152). Nicht mehr klerikal und kolonial, sondern kritisch und kreativ. Um es mit *Gaudium et spes*, der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sagen: Kritisch in seiner Unterscheidung der Zeichen der Zeit und kreativ in deren Deutung im Licht des Evangeliums.

Das 250-Jahre-Jubiläum unseres Fachs erfordert daher eine entschlossene Selbstaufklärung über unsere eigene, bislang noch kaum aufgearbeitete Schuldgeschichte (bis hin zur missbrauchsgefährdeten Hirtenmetapher im eigenen Namen). Dazu braucht es postklerikale und postkoloniale Alternativen, wie sie unsere wunderbare heutige Festrednerin verkörpert: die südafrikanische Theologin Nontando Hadebe. Wir haben mit ihrer Einladung eine bewusste Wahl getroffen. Denn die deutschsprachige Pastoraltheologie ist normalerweise weiß, europäisch und männlich. Unsere Festrednerin hingegen ist schwarz, afrikanisch und weiblich. Und sie hat bislang noch jeden Saal zum Leuchten gebracht. Ich bin mir sicher, dass ihr das auch in digitaler Präsenz gelingen wird. Sie führt uns an jene „Ränder der Moderne“ (Weimann 1997), die über die Konstellationen einer nach innen klerikal und nach außen kolonial geprägten Pastoraltheologie hinausweisen.

Ich lade Sie daher im Folgenden auf eine pastoraltheologische Zeitreise ein, die vom Wien des Jahres 1774 über das Berlin von heute nach Königsberg 1784 führt: Wir bewegen uns also nicht einem fortschrittslinearen Zeitpfeil entlang zielgerichtet nach vorne, sondern reisen vielmehr ziemlich unorthodox *in between the times*. Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion der eigenen Fachgeschichte nicht im Sinne einer retrospektiven Selbstmusealisierung, sondern im Sinne einer prospektiven Standortbestimmung: zurück in die Zukunft. Mit Jean-Marie Vianney, Michel Foucault und Immanuel Kant treten dabei drei zum Teil schon reichlich alte weiße Männer aus Europa auf, um einer mittelalten schwarzen Frau aus dem globalen Süden die Bühne zu bauen. Unsere erste Station:

1. Wien, 1774: Historische Konstruktion

Beginnen wir dort, wo im Sommer 1774 alles anfing: in Wien. Mit ihrer Studienreform hat Kaiserin Maria Theresia dort die Pastoraltheologie als universitäres Studienfach begründet und Abt Franz Stephan Rautenstrauch mit der Ausarbeitung eines

Gesamtkonzepts beauftragt. 1776 erfolgte die Einrichtung des weltweit ersten Lehrstuhls für Pastoraltheologie. Die Auflösung des Jesuitenordens 1773 hatte eine Neuordnung des lange Zeit jesuitisch dominierten theologischen Feldes nötig gemacht. Im gesamten deutschen Sprachraum reorganisierte man es nun mit Fokus auf pastorale, dogmatische und historisch-exegetische Studien¹, die unter anderem an neuen staatlichen Fakultäten wie Bonn, Breslau, Freiburg oder Tübingen verortet wurden. Dieser punktuelle Gründungsakt der Pastoraltheologie ist in den historischen Kontext einer mentalitätsgeschichtlichen *longue durée* eingebettet, d.h. in einen breiten Strom von sich nur ganz allmählich verändernden kollektiven Geisteshaltungen, die oftmals unterhalb der ereignishistorischen Wahrnehmungsschwelle bleiben.

Wenn wir heute Jubiläum feiern, dann kommen wir nämlich von weit her: aus jenem „langen 19. Jahrhundert“ (Hobsbawm 2017), das im 18. Jahrhundert mit der Aufklärung begann und im 20. Jahrhundert mit dem Ersten Weltkrieg endete. Florian Baab legte mit *Wie die Dampfmaschine das Fegefeuer löschte* vor kurzem eine faszinierende Mentalitätsgeschichte dieses langen 19. Jahrhunderts vor. Eine alltagspastorale Geschichte von unten, die den geschlossenen Mikrokosmos eines Milieus erschließt, in dem man von der Wiege bis zu Bahre katholisch sein konnte. Kirche wurde im Alltag der Leute damals als klerikal, sakral, parochial verschlüsselt erlebt: Pastoral war Sache des Klerikers. Dessen Haupttätigkeit bestand in der Verwaltung der Sakramente. Und diese hatten ihren Ort in der Pfarrei. Der Pfarrer von Ars war das Maß aller Dinge. Darstellungen seiner Gestalt gehören zum geistigen Interieur dieser Epoche: Eine klerikale Innenausstattung mit kolonialer Außenwirkung. Den ‚alltagsfrommen‘ Soundtrack dazu lieferten Gesänge wie das mitten im Kulturkampf verfasste Kirchenlied *Ein Haus voll Glorie schauet*, von dem wir heute nur noch die erste Strophe singen:

1. Ein Haus voll Glorie schauet,
weit über alle Land,
auf ew'gem Stein erbauet
von Gottes Meisterhand.
2. Gar herrlich ist's bekränzet
mit starker Türme Wehr,
und oben hoch erglänzet
des Kreuzes Zeichen hehr.

¹ Man separierte „jene Teile des theologischen Diskurses, welche unmittelbare Nützlichkeit für den aufgeklärten Staat versprachen: es entstand [...] die Pastoraltheologie als eigene universitäre Disziplin. Doch auch der theoriebezogene Restdiskurs der Theologie differenzierte sich in eigentümlicher Weise weiter aus. Ihren eigenen dogmatischen Binnendiskurs führte die Theologie erst einmal recht unbeirrt weiter [...]. Man hatte sich semi-theologische Vorfelddiskurse geschaffen, welche sich [...] aller bereitliegenden modernen Wissenschaftsmethodik bedienten [z.B. der historischen Kritik], [...] ließ aber das Verhältnis der so entstehenden [...] neuen theologischen Disziplinen zum theologisch-dogmatischen Binnendiskurs weitgehend ungeklärt“ (Bucher 1998, 54f.).

3. Wohl tobet um die Mauern
 der Sturm in wilder Wut;
 das Haus wird's überdauern,
 auf festem Grund es ruht.

Wir kommen also wahrlich von weit her. Mentalitätsgeschichtlich lässt sich diese kulturtkämpferische Kirchenzeit mit Karl Rahner als ‚Pianische Epoche‘ bezeichnen – als die Ära jener Pius-Päpste von Pius IX. bis Pius XII., deren Name gesamtkirchliches Programm war: Rückzug in die Frömmigkeit („*pietas*“) antimoderner Weltabwendung.

Nun wird es Zeit für den Auftritt unseres ersten fachgeschichtlichen Reisebegleiters: Jean-Marie Vianney, jenes Pfarrers von Ars, den Papst Benedikt XVI. noch ausgerechnet im ‚Missbrauchsjahr‘ 2010 zum Patron aller Priester (und nicht nur der Pfarrer) machen wollte. Dieser sprach von „drei weißen Dingen“ (zit. nach Fouilloux 2004, 421), welche die römisch-katholische Kirche prägten: die Hostie, die Jungfrau Maria und der Papst. Der Pfarrer von Ars verkörperte in seiner gesamten priesterlichen Existenz diesen Pianischen Dreiklang. Wie toxisch sich eine sich daraus ergebende Amtstheologie mit Blick auf ihre sexuelle und spirituelle Missbrauchbarkeit auswirkt und noch immer das kirchliche Feld kontaminiert, verdeutlichen die folgenden Zeilen Vianneys:

„Der Priester ist ein Mensch, der den Platz Gottes einnimmt [...]. [...] Das Sakrament erhebt [...] [ihn] hinauf zu Gott. [...] Wenn man verstünde, was für eine große Sache der Priester ist, würde man sterben ... Gott selbst gehorcht ihm: Er spricht zwei Worte und unser Herr steigt auf seine Stimme hin vom Himmel herab und schließt sich in eine kleine Hostie ein. [...] Ohne das Sakrament der Priesterweihe hätten wir den Herrn nicht. [...] Nach Gott ist der Priester alles“ (zit. nach Nodet, 99f).

Diese aus heutiger Sicht erschreckende Selbtsakralisierung des priesterlichen Dienstes war ein zentrales Element jenes Pianischen Kirchendispositivs, das den pastoralen Alltag im langen 19. Jahrhundert prägte. Zusammen mit vielen weiteren Dingen bildete es ein „entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Anordnungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Äußerungen [...] [und] philosophischen [...] Lehren umfasst“ (Foucault 2001, 299). All diese Bestandteile ergeben in ihrem strategischen Zueinander eine „Formation, deren Hauptaufgabe [...] innerhalb eines gegebenen historischen Augenblicks darin besteht, auf eine bestimmte Notlage zu reagieren“ (ebd.). Im Falle des Pianischen Kirchendispositivs bedeutet das: Man entkoppelte sich als letzte absolutistische Monarchie von den Revolutionen der säkularen Moderne und verstand sich als eine Bastion der Antimoderne.

Diese antirevolutionäre „Erfindung“ (Wolf 2020) des römischen Katholizismus im langen 19. Jahrhundert war – mit Abstand betrachtet – von drei sich überlagernden und wechselseitig verstärkenden Dispositiven geprägt, die sich mit Rainer Bucher (Bucher 2022) als konstantinisch (d.h. seit ca. 1.700 Jahren in ihrem religiösen, politischen und

gesellschaftlichen Totalitarismus gesellschaftsdominant), tridentinisch (d.h. seit ca. 450 Jahren in ihrem klerikalen, parochialen und sakralen Konfessionalismus anti-evangelisch) und pianisch (d.h. seit ca. 150 Jahren in ihrem eucharistischen, marianischen und papalistischen Zentralismus antimodern) beschreiben lassen. Die Überlagerung dieser drei Kirchendispositive wirkte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein – und am rechtskatholischen Kirchenrand sogar bis in die Gegenwart. Sie war auch noch für John Caputo, dem wohl originellsten katholischen Theologen der Gegenwart, zunächst die Welt. Im Rückblick auf seine Kindheit schreibt er:

„So hat für mich die Welt begonnen: Voll von Kerzen und Weihrauch, schwarzen Soutanen und weißen Chorhemden, [...] gotischer Schrift und Maiandachten, [...] Beichten am Samstagnachmittag und Messe am Sonntagmorgen. Das war in den 1940er Jahren die Welt des vorkonziliaren Katholizismus [...] – eine [...] Welt, die [...] während der letzten vierhundert Jahre [also: seit Trient] unverändert geblieben war. Ich hielt das für eine ewige Wahrheit, die vom Himmel gefallen ist – beginnend mit dem Tag, an dem Jesus Petrus zum ersten Papst weihte“ (Caputo 2023, XI).

Caputo schreibt den **Gott** dieses Milieus konsequent in Frakturschrift, d.h. in gotischen Lettern. *God in gothics* – das galt auch für die neuscholastische Theologie dieser Zeit. Wie in der neugotisch geprägten Architektur, so hatte man damals auch im theologischen Diskurs kaum eine eigene, zeitgenössische Idee von Gott, sondern verlängerte stattdessen ein idealisiertes Mittelalter in die Theologie. Die katholische Welt war, so John Caputo, „frozen as the Latin language“ (ebd., XII). Nur irgendwann war dann auch die katholische Kirche mit ihrem Latein am Ende. Mit dem Zivilisationsbruch des Ersten Weltkriegs endete nicht nur das ‚lange 19. Jahrhundert‘, sondern auch diese vermeintlich heile katholische Welt. Das ‚Haus voll Glorie‘ bekam die ersten Risse. Georges Michonneau, der Pfarrer einer Modellpfarrei in der Pariser Arbeitervorstadt Colombes, die zum Vorbild zahlreicher europäischer Gemeindemodelle im 20. Jahrhundert wurde (z.B. Florenz-Isolotto, Dortmund-Scharnhorst), beschrieb 1954 das unwiederbringliche Ende dieses biedermeierlich-klerikalen Hirtenidylls:

„Die Zeit des romantischen Pfarrers ist vorüber, der in seiner Gartenlaube leise und friedlich sein Brevier betete, während er dem Gesang der Vögel lauschte und in aller Ruhe darauf wartete, dass seine Schäfchen zu ihm kommen“ (Michonneau 1954, 142).

Der Wechsel vom langen 19. in das ‚kurze 20. Jahrhundert‘, das Eric Hobsbawm zufolge vom Ende des Ersten Weltkriegs 1918 bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 dauerte, führte zu einem kirchlichen Mentalitätswechsel, der die heilsindividualistische Jenseitsorientierung der Pianischen Ära in Richtung einer weltpastoralen Diesseitsorientierung überschritt. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kam es nun zu einer „Schleifung der Bastionen“ (Balthasar 1952), die ein „Herabsteigen der Kirche in die Fühlung mit der Welt“ (ebd., 83) ermöglichte. Diese neue kirchliche ‚Weltfähigkeit‘

beendete den Antimodernismus der Pianischen Ära. Die beiden Kirchenkonstitutionen des Konzils überwinden dabei auf Lehramtsebene zumindest grundsätzlich das ‚K.-und-k.-Problem‘ der römisch-katholischen Kirche: *Lumen gentium* ad intra mit Blick auf den Klerikalismus ihrer Pastoral und *Gaudium et spes* ad extra mit Blick auf deren Kolonialismus. Ein mit dem Pianischen Dispositiv konkurrierendes Konzilsdispositiv war nun in der Welt. Deswegen ist das Zweite Vatikanum dem Konzilstheologen M.-Dominique Chenu zufolge auch das „wichtigste religiöse Ereignis seit der Französischen Revolution“ (zit. nach Leprieur 1989, 765). „Ich bin froh“, so der französische Dominikaner, „dass die Kirche – nun endlich – in die Welt geht, dort hat sie viel zu lernen“ (Chenu 1981, 16). Denn: „Die Zeit schenkt der Kirche [...] Zeichen der Kohärenz des Evangeliums mit der Hoffnung der Menschen“ (Chenu 1966, 45). Menschliche Hoffnungen als theologischer Ort – dieser dogmatische Fortschritt des Konzils wird in Rom noch immer nicht voll anerkannt. Selbst Papst Franziskus rezipiert nur dessen eine Hälfte (= den pastoralen Sinn des Dogmas), nicht aber seine zweite (= die dogmatische Bedeutung der Pastoral). Elmar Klinger:

„Dogma und Pastoral [...] stehen [...] [in einem] Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung, so dass beides von beidem her verstanden werden muss – eine Revolution vor dem Hintergrund der Geschichte des Fachs Pastoraltheologie, die ja ein Fach der Aufklärung ist und die sich speziell der römischen Dogmatik gegenüber nie durchsetzen konnte“ (Klinger 1996, 181).

Unsere Disziplin ist daher ein theologisches Politikum. Denn die Pastoraltheologie ist eine fachgewordene Selbsterinnerung der gesamten Theologie an ihren konstitutiven und nicht nur applikativen Praxisbezug:

„Schon die Natur [...] der theologischen Arbeit erfordert es, dass man sich nicht in seinem Studierzimmer einschließt, sondern mit dem Volk Gottes in lebendiger Tuchfühlung bleibt. Die Trennung der technischen Arbeit von Berufstheologen von der menschlichen Oberfläche des Wortes Gottes in der Welt ist für die Theologie zu einem fast tödlichen Schisma geworden – besonders heute, da sich das soziale Gewebe der Kirche in vielen kleinen Gemeinschaften erneuert, in denen wir ein Aufsprudeln des Evangeliums [...] beobachten“ (Chenu 1971, 43).

Der Mentalitätswandel vom pianischen ‚Ewigkeitsdispositiv‘ (Schüßler 2013) des langen 19. Jahrhunderts zum konziliaren ‚Geschichtsdispositiv‘ (ebd.) des kurzen 20. Jahrhunderts führt zu Beginn des 21. Jahrhunderts in eine auf neue Weise offene (und umstrittene) Kirchensituation, deren Dispositiv sich erst allmählich in Umrissen abzeichnet. Michael Schüßler nennt es das ‚Ereignisdispositiv‘ (ebd.). Diese kirchliche Gesamtsituation spiegelt sich auch in der jüngeren Fachgeschichte der Pastoraltheologie wider, deren idealtypischer (und damit epistemisch vereinfachter) Fokus sich während der letzten 250 Jahre sukzessive weitete:

- Begonnen hat alles mit einer vorkonziliar-antimodernen Priestertheologie, in deren Zentrum die pastoralen Amtspflichten angehender Kleriker standen und die sich in

ihrer deduktiven Arbeitsweise an der römischen Schuldogmatik orientierte (Chester-ton: Tradition als Demokratie für die Toten);

- es folgte eine konziliar-moderne Kirchentheologie, in deren Zentrum der pastorale Selbstvollzug der Kirche in der Welt von heute stand und die sich in ihrer induktiven Arbeitsweise an den empirischen Sozialwissenschaften orientierte (Stichwort: Empirie als Demokratie für die Lebenden);
- heute schließlich geht es um eine postnachkonziliar-spätmoderne Gegenwartstheo-logie, die sich mit allen Menschen ihrer Zeit solidarisiert und in ihrer abduktiven Ar-bbeitsweise an ambivalenzsensiblen Differenztheorien orientiert (Stichwort: Kreativi-tät als Demokratie für die Künftigen).

Dieser Weg einer priesterfokussierten Pastoraltheologie der Antimoderne, einer kir-chenfokussierten Pastoraltheologie der Moderne und einer gegenwartsfokussierten Pastoraltheologie der Spätmoderne (Bauer 2013) ist durch diskursive Meilensteine markiert, die eine je eigene höchst verdienstvolle Leistung der Fachgeschichte darstellen:

- im Übergang zu einer induktiven Neuformatierung des Fachs das federführend von Karl Rahner herausgegebene und vorwiegend deduktiv angelegte Handbuch der Pas-toraltheologie (1964–1972)
- und im Übergang zu einer stärker abduktiven Fachausrichtung das federführend von Herbert Haslinger herausgegebene und vorwiegend induktiv angelegte Handbuch Praktische Theologie (1999–2000).

Pastoraltheolog:innen insgesamt arbeiten heute in der Offenheit eines spannungsrei-chen Diskurses, dessen immense Pluralität sich in unterschiedlichsten Ansätzen aus-drückt, die u.a. phänomenologische, kirchenentwicklerische, interkulturelle, säkular-theologische, queertheoretische, lehramtsbezogene, popkulturelle, ritualtheoretische, schrifthermeneutische, ethnografische, pastoralpsychologische, systemtheoretische, machtkritische, literaturwissenschaftliche und viele andere Diskurswerkzeuge nutzen. Jenseits fachinterner Lagerbildungen gilt es, diese verschiedenen Ansätze in ihrer ge-samten Breite zu kultivieren und mit Lust an produktiven Differenzen untereinander im Gespräch zu halten. Um diese innerfachliche Pluralität nicht nur empirisch abzubilden, sondern auch theologisch nach vorne zu öffnen, nun die zweite, deutlich kürzere Sta-tion unserer kleinen Zeitreise:

2. Berlin, 2024: Philosophische Dekonstruktion

Nächste Station: mein kleiner linker Theorieladen in der Berliner Kastanienallee. Sein grandioser Name *Zur schwankenden Weltkugel* erinnert an ein 1917 veröffentlichtes Buch der Schwabinger Bohème-Rebellin Franziska („Fanny“) zu Reventlow. Und zu-gleich trifft er unser heutiges Weltgefühl ebenso gut wie die fast zeitgleich

veröffentlichte Gedichtzeile *Things fall apart, the centre cannot hold* des irischen Dichters William Butler Yeats. Oder wie die folgende Äußerung der Berliner Groteskentänzerin Valeska Gert: „Die alte Welt ist morsch, sie knackt in allen Fugen“ (zit. nach Jähn 2022, 12). In diesem Berliner Buchladen habe ich mir nicht nur meinen gesamten Foucault, sondern auch viele meiner sonstigen Theorie-Bücher gekauft, als ich zu Beginn der Nullerjahre nach Berlin gegangen bin, um beim dortigen Chenu-Institut anzuheuern – einem kleinen theologischen Start-up-Unternehmen des Dominikanerordens. Irgendwann nach dem Jahrtausendwechsel haben hier die ersten Clubs einfach Second-hand-Möbel vor die Tür gestellt. Junge Leute mit wenig Geld und einem Kopf voller Ideen machten aus ihrer Geldnot eine Tugend spätmoderner Lebenskunst. Ein paar alte Stühle aufs Trottoir, Sitzkissen auf die Fensterbrüstung – und fertig war ein lebenswichtiger Ort. Die Botschaft war: Feiern kann man überall. Der berühmte Berlin-Style war entstanden: arm, aber sexy.

Die Wahl unseres Kongressortes erzählt daher eine ganz eigene Geschichte. Im Kontext einer ebenso multireligiösen wie multisäkularen Großstadt führt sie mitten hinein in das Lebensgefühl einer struppigen Gegenwart, der die großen Utopien abhandengekommen sind und in der ein kleines Glück aber dennoch zu finden ist. Hier kommt nun ein weiterer Reisebegleiter ins Spiel, den ich bereits mehrfach unter der Hand in diese Rede hineingeschmuggelt habe: Michel Foucault. Wenn Jürgen Habermas der Referenztheoretiker einer klassisch-modernen Pastoraltheologie ist, dann ist Foucault das für eine selbstkritisch-spätmoderne – und zwar nicht nur aufgrund seines mit Habermas ausgetragenen deutsch-französischen Erbschaftsstreits über die Fortsetzung des Projekts der Aufklärung. Foucault war ein nietzscheanischer Erbe Kants. Hier die pastoralphilosophische Kurzformel dazu: Foucault = Kant x Nietzsche. Er steht für eine „Spiegelung des Transzentalen ins Historische“ (Hemminger 2004). Das heißt: Auch philosophische (oder theologische) Ideen haben eine Genealogie – und die Geschichte ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. Dieses ‚historische Apriori‘ Foucaults hat Konsequenzen auch für eine spätmoderne Relecture Kants:

„Es geht darum, die [...] Kritik in eine praktische Kritik in der Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren. Daraus [...] folgt, dass die Kritik nun nicht mehr [wie bei Kant] in der Suche nach formalen Strukturen von universalem Wert geübt wird, sondern als historische Untersuchung von Ereignissen, die uns dazu gebracht haben, uns als Subjekte dessen anzuerkennen, was wir tun, denken und sagen. [...] Man muss diese kritische Ontologie unserer selbst [...] als eine Haltung verstehen, [...] in welcher die Kritik dessen, was wir sind, eine historische Analyse der Grenzen ist, die uns gesetzt sind – und zugleich der Beweis ihrer möglichen Überschreitung“ (Foucault 2001, 1393; 1396).

Als später Erbe der Aufklärung dekonstruiert Foucault von diesem Standpunkt aus dann auch die pastoraltheologisch lange Zeit grundlegende Habermas’sche Theorie des kommunikativen Handelns (Stichwort: Stuhlkreis):

„Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation gibt, in welchem die Spiele der Wahrheit ohne [...] Zwangseffekte zirkulieren können, scheint mir der Ordnung der Utopie anzugehören. [...] Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Beziehungen der Macht geben kann [...]. Das Problem ist [...] nicht der Versuch, diese in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen, sondern sich [...] ein Ethos zu geben, eine Praxis des Selbst, die innerhalb der Spiele der Macht mit einem möglichst geringen Aufwand an Herrschaft zu spielen erlauben“ (ebd., 1545).

Statt von Utopien der Befreiung (im Sinne von herrschaftsfreien Kommunikationsverhältnissen) sprach Foucault lieber von „Heterotopien“ (ebd., 1571–1581) der „Entunterwerfung“ (Foucault 1992, 15) (im Sinne von herrschaftsreduzierten Machtspielen) – verstanden als die „Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (ebd., 11f):

„Ich war beim allgemeinen Thema der Befreiung immer etwas misstrauisch [...]. Ich möchte nicht sagen, dass es [...] die eine oder andere Form der Befreiung nicht gibt. Wenn sich ein kolonisiertes Volk von seinem Kolonisator befreit, dann ist das sicherlich eine Praxis der Befreiung im strengen Sinn. Man weiß [...] aber genau, dass diese Praxis der Befreiung nicht ausreicht, um jene Praktiken der Freiheit zu definieren, die in der Folgezeit nötig sind [...]. Deshalb bestehe ich mehr auf den Praktiken der Freiheit als auf den Prozessen der Befreiung“ (Foucault 2001, 1528ff).

In seinem vor kurzem posthum veröffentlichten Buch *Der Diskurs der Philosophie* (oder besser: *Der philosophische Diskurs*) definierte Foucault diesen als eine entsprechend kritische Gegenwartsdiagnostik, deren wichtigste Aufgabe darin bestehe, signifikante Zeichen der Zeit in transformativer Weise zur Sprache zu bringen:

„Schon seit einiger Zeit – seit Nietzsche?, noch früher? – hat die Philosophie [...] eine Aufgabe bekommen, die ihr bislang nicht vertraut war: die Aufgabe [ihre Gegenwart] zu diagnostizieren. An einigen spürbaren Zeichen erkennen, was vor sich geht. Das Ereignis ausfindig machen, das in dem Gemurmel rumort, das wir nicht mehr hören, da wir uns schon so daran gewöhnt haben. Sagen, was in dem, was man jeden Tag sieht, zu sehen ist. [...] Daraus entstand für die Philosophie [...] ein Projekt, von dem sie sich nur schwer zu trennen scheint: das Projekt, eine Aufklärung zu sein, die radikal und universell genug ist, um das Gesicht der Welt zu verändern [...]“ (Foucault 2024, 13; 79f).

Was Foucault hier „spürbare Zeichen“ nennt, heißt bei Chenu „Zeichen der Zeit“ (Chenu 1966) und bei Kant „Geschichtszeichen“ (Kant 1977, 357). Alle drei machen die historisch transformative Signifikanz dieser Zeichen an der Französischen Revolution fest, mit der eine neue Idee von Freiheit geschichtsmächtig geworden sei. Zunächst Foucault:

„Es ist [...] nicht die Revolution an sich [...], die die Bedeutungsfunktion erfüllt. Was sie erfüllt [...], ist die Art und Weise, wie sie rings herum von den Zuschauern aufgenommen wird, die [...] sich von ihr zum Guten oder Schlechten mitreißen lassen. [...] Was an der Revolution von Bedeutung ist, das ist nicht die Revolution selbst, die ohnehin ein großes Durcheinander ist, sondern was in den Köpfen der Leute geschieht [...]“ (Foucault 2009, 35f).

Chenu bezeichnet den Sturm auf die Bastille als das Zeichen einer solchen „kollektiven Bewusstwerdung“ (Chenu 1966, 41):

„Die Eroberung der Bastille durch eine Handvoll Pariser Aufständische im Juli 1789 war damals ein winziges Ereignis unter vielen anderen. Aber es [...] wurde ‚signifikativ‘, da es als Symbol für eine revolutionäre Welle diente, die dann schließlich ein Jahrhundert hindurch rund um die Welt rollte. [...] Es geht [...] darum, in diesem Ereignis jene verborgene Macht zu erkennen, die [...] es zu einem Zeichen machte, das den Lauf der Zeiten seither bestimmt. Es kommt [...] auf die von ihm in Gang gesetzte Bewusstwerdung an, welche [...] die Energien und Hoffnungen einer ganzen Gruppe von Menschen [...] in Besitz nimmt [...]. [...] Diese allgemeinen Phänomene sind [...] wirkliche ‚Zeichen‘ nur durch den Sprung, den sie nicht ohne Bruch in die Kontinuität des menschlichen Zeitempfindens hineintragen“ (ebd., 40).

Als Kant von der Erstürmung der Bastille erfuhr, soll er vom Mittagessen aufgestanden sein und mit Tränen in den Augen aus der Bibel das *Nunc dimittis* zitiert haben: „Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast.“ (Boehm & Kehlmann 2024, 22). Für ihn war die Französische Revolution ein „Geschichtszeichen“ (Kant 1977, 357), das ein „Fortrücken“ (ebd., 356) der Menschheit „zum Besseren“ (ebd.) ermöglicht habe:

„Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Taten oder Untaten [z. B. dem Sturm auf die Bastille] [...]. Nein: [...] Es ist [...] die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät, und eine [...] uneigennützige Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern [laut werden lässt], selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könnte ihnen sehr nachteilig werden [...]. [...] Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, [...] findet doch in den Gemütern aller Zuschauer [...] eine Teilnehmung dem Wünsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt [...]. Diese [...] Teilnehmung am Guten mit Affekt [...] gibt [...] zu der [...] wichtigen Bemerkung Anlass: daß wahrer Enthusiasmus nur immer aufs Idealische [...] geht [...]“ (ebd., 357ff).

Vor diesem Hintergrund: Auf dem Absatz der Treppe zu diesem Festsaal ist der berühmte neomarxistische Subtext dieser Foucault’schen Aufgabenbestimmung zu lesen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf

an, sie zu verändern.“ Der philosophische Diskurs ist Foucault zufolge dabei auf die antike Tugend der Parrhesia (zu Deutsch: Freimut) zurückverwiesen. Als „Kunst der reflektierten Unfugsamkeit“ (Foucault 1992, 15) wagt diese, eine als richtig erkannte Wahrheit auch in asymmetrischen Gesprächssituationen zu bezeugen. Foucault zufolge lassen sich zwei Arten von Parrhesia unterscheiden, denen zwei Stile von Pastoraltheologie entsprechen: eine platonische und eine kynische. Kyniker sind „Männer der Straße“ (Foucault 2008, 269), die ihre Parrhesia öffentlich auf der Agora ausüben, während die Platoniker sich lieber als philosophische Berater im „Vorzimmer“ (ebd., 281) der Macht aufhalten. Die entscheidende Ortsfrage auch pastoraltheologischer Parrhesia lautet daher: „Öffentlicher Platz oder Seele des Fürsten?“ (ebd., 270). Genealogisch ist diese zweifache „Haltung der Kritik“ (Foucault 1992, 8) eng mit der „Menschenregierungskunst“ (ebd., 10) einer Pastormalmacht verbunden, deren Konsequenzen Ute Leimgruber treffend als „paternalistische Unterdrückungsfürsorge“ (Leimgruber 2022) charakterisiert. In diesem Machtfeld christlicher Herrschaftspastoral liegt Foucault zufolge ein Ursprung des kritischen Denkens im Westen:

„Alle Auseinandersetzungen um die Pastoral in der zweiten Hälfte des Mittelalters [...] waren [...] die Schwelle, auf der sich diese kritische Haltung entwickelt hat. [...] Eine der ersten großen Revolten im Abendland war die Mystik und alle Widerstandsnester [...] gegen die Vermittlung durch den [amtlichen] Hirten haben sich entweder in den Klöstern oder außerhalb der Klöster bei den Laien entwickelt. [...] Eine fundamentale Sache“ (Foucault 1992, 44; 53f).

3. Königsberg, 1784: Theologische Rekonstruktion

Damit zur letzten Station unserer theologischen Zeitreise: Königsberg 1784. Hier herrschte damals Friedrich der Große, der als preußischer König der wichtigste Gegenspieler der österreichischen Kaiserin Maria Theresia war – am Reiterstandbild des ‚Alten Fritz‘ sind wir alle auf dem Weg hierher gerade vorbeigegangen. Durch die Einrichtung des Universitätsfaches Pastoraltheologie im Rahmen ihrer „Theresianischen Staatsreform“ versprach sich die moderat aufgeklärte Monarchin nicht nur besser ausgebildete ‚Religionsdiener‘ für ihr Reich, sondern auch einen Vorteil in der geopolitischen Konkurrenz mit Preußen. Die Pastoraltheologie ist somit ein sehr spezielles Kind der Aufklärung. Es wurde zwar in demselben Jahr geboren, in dem Goethe seine *Leiden des jungen Werther* veröffentlichte und auch andere jugendliche Stürmer und Dränger „die Freiheit suchten“ (Schmidt 2022). Aber es ist eben auch im katholischen Süden zur Welt gekommen, d.h. im Kontext einer monarchisch gezähmten und kirchlich eingehaltenen, kaiserlich und königlich domestizierten und nostrifizierten Aufklärung. Mit dem Blick auf das protestantische Preußen kommt als unser letzter Reisegefährte dabei nun ein weiterer Jubilar des Jahres 2024 ins Spiel, der nur 50 Jahre älter ist als die Pastoraltheologie und der heuer seinen 300. Geburtstag feiert: Immanuel Kant.

Der preußische Weltphilosoph aus Königsberg entwickelte in seiner Heimatstadt, die aufgrund ihres Überseehafens ein weltoffener Umschlagplatz für alle möglichen Waren, Menschen und Ideen war, nicht nur seine „Theorie kosmopolitischer Gerechtigkeit“ (Dhawan 2014, 34). Hier verfasste er auch seine Anthropologie, die aufgrund ihres zeitbedingten Rassismus heute nicht nur von Theoretiker:innen aus dem globalen Süden sehr zurecht kritisiert wird. Wesentliche Gewährsleute dieser postkolonialen Kritik sind in der französischen Theorie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu finden, deren Protagonisten einige ihrer wichtigsten Lernerfahrungen einem südlich-kolonialen Setting verdanken. Onur Erdur zeigt in seinem großartigen Buch *Schule des Südens*, dass „internationale Theoriestars“ (Erdur 2024, 251) wie Jean-François Lyotard, Michel Foucault oder Jacques Derrida wesentliche Lektionen ihres alteritären Denkens nicht im Lichterglanz der Pariser Boulevards, sondern auf den staubigen Straßen des Maghreb gemacht haben. Spätmoderne trifft Postkolonialismus. Eine faszinierende „Entdeckungsreise in den Süden der französischen Theorie“ (ebd., 9), die nicht nur deren „koloniale Wurzeln“ (ebd., 280) ans Licht bringt, sondern auch die Notwendigkeit belegt, „Frankreich zu provinzialisieren“ (Mbembe 2010) – so Achille Mbembe in Anlehnung an Dipesh Chakrabarty.

Kant hat seine Heimatstadt Königsberg zeitlebens nie wirklich verlassen. Er konnte daher nicht in diese ‚Schule des Südens‘ gehen. Wir müssen das posthum für sein Werk nachholen. Gayatri Spivak schlägt dafür eine hermeneutisch subversive Lesart vor, die ihn in einem *intentional misreading* in bestimmten Punkten (z. B. im Rassismus seiner Anthropologie) auf „programmatische Weise bewusst fehlinterpretiert“ (Kargupta 2014, 155) – sprich: Kant gegen Kant selbst liest. Diese postkolonial-dekonstruktive Kantlektüre ist exemplarisch für die bereits angesprochene Notwendigkeit einer kritischen Selbstüberschreitung der Aufklärung im Sinne einer selbstaufklärerischen Überwindung ihrer westlichen „Verfinsterung“ (Pelluchon 2021, 23). Die indisch-deutsche Politikwissenschaftlerin Nikita Dhawan fordert in ihrem jüngsten Buch, man müsse sie vor der epistemischen Gewalt der Europäer:innen „retten“ (Dhawan 2024). Bereits in ihrem wunderbaren Sammelband *Decolonizing Enlightenment* hatte sie von einem kritischen „Rethinking“ (Dhawan 2014, 28) der Aufklärung gesprochen, das deren unabgegoltenes Projekt auf die intersektional verknüpften Diskursfelder von *class*, *race* und *gender* hin ausdehnt. Mit Blick auf eine gesamtökologische Entgrenzung der Aufklärung in einem neuen „Zeitalter des Lebendigen“ (Pelluchon 2021) äußert die französische Philosophin Corine Pelluchon in diesem Zusammenhang die Hoffnung, dass eine solche „neue Aufklärung ökologisch ist und ein Bewusstsein für unsere Verwundbarkeit sowie eine Aufgeschlossenheit für das Andersartige erfordert, die ein umsichtigeres Bewohnen der Erde und ein gerechteres Zusammenleben mit anderen Lebewesen ermöglicht“ (Pelluchon 2021, 26):

„Die Aufklärung des 21. Jahrhunderts muss diese Hoffnung umsetzen, die sich auf ein ökologisches Projekt stützt, das die Abkehr von einem destruktiven und gewaltsamen Entwicklungsmodell und die Dekolonialisierung unserer

Vorstellungswelt umfasst [...]. [...] So trägt die neue Aufklärung [...] zur Förderung eines [...] nachhaltigen [...] Entwicklungsmodells bei, das die Technologie auf zivilisatorische Zwecke ausrichtet, individuelle Freiheiten und Demokratie verteidigt und die anderen Völker respektiert. Indem Europa sich auf die Aufklärung im Zeitalter des Lebendigen gründet, kann es sich die Mittel verschaffen, die Gegenaufklärung [...] zu bekämpfen [...], den solidarischen ökologischen Wandel zu seinem neuen Telos zu machen und zu zeigen, dass es sich um ein individuelles und kollektives Emanzipationsprojekt handelt.“ (ebd., 26; 285; 301).

Aufklärung ist für Corine Pelluchon auch in heutigem Kontext ein emanzipativer „Akt, in dem eine Generation durch Selbstreflexion eine neue Vorstellungswelt hervorzubringen versucht“ (ebd., 13):

„Seine eigene Zeit als Epoche zu sehen und sie in den Bereich der Aufklärung einzustufen, läuft auf die Vorstellung hinaus, dass bestimmte Veränderungen eine neue Ära einleiten, die die Geschichte prägen und sogar eine Dimension der Hoffnung eröffnen wird. [...] Im Bewusstsein für die Realität des Übels und unter Anerkennung der Schwierigkeiten der heutigen Zeit eröffnet die Aufklärung im Zeitalter des Lebendigen einen Hoffnungshorizont“ (ebd., 13; 302).

Es gilt daher heute, mit der Aufklärung noch einmal von neuem zu beginnen. In der „unabschließbaren Offenheit des Projekts aufklärerischer Kritik“ (Dhawan 2014, 65) ist es dabei hilfreich, zwei Dinge zu unterscheiden: Aufklärung als „historische Epoche“ (ebd., 19) und als „konzeptuelles Paradigma“ (ebd.). Oder anders gesagt: Aufklärung als Epoche und Aufklären als Praxis. Aufklärung als zu überschreitende Epoche und Aufklärung als überschreitenden Praxis. Diese beiden Dinge zu unterscheiden, bedeutet zugleich, den abstrakten Singular der Epoche („die Aufklärung“) aufklärerisch in Richtung eines konkreten Plurals von Praktiken („das Aufklären“) zu überschreiten. Auch für Michel Foucault besteht Aufklärung daher in einer „ständigen Überschreitung“ (Dhawan 2014, 58) von aufklärerisch bereits Erreichtem. Er war der Meinung, man müsse Kants Schriften deshalb von seinen drei großen Kritiken her bis hin zu jenem Beginn des aufklärerischen Projekts ‚rückwärts‘ lesen, den Kant in seiner berühmten *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* propagierte, die er 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift* als Zeitungsartikel veröffentlichte:

„Die Bewegung, welche die kritische Haltung [der Aufklärung] in die Frage der Kritik hat umkippen lassen [...], diese Kippbewegung: [...] Müsste man nicht versuchen, jetzt den umgekehrten Weg einzuschlagen? Könnte man nicht versuchen, diesen Weg wieder zu durchlaufen – nur jedoch in der anderen Richtung?“ (Foucault 1992, 41).

Foucault an anderer Stelle:

„Es scheint mir [...] das erste Mal zu sein, dass ein Philosoph auf diese Weise die Bedeutung seines Werkes direkt [...] mit einer speziellen Analyse jenes [...] Moments verbindet [Stichwort: ‚diagnostische Aufgabe‘], in dem und um

dessentwegen er schreibt. Diese Reflexion über das eigene Heute [...] scheint mir die eigentliche Neuheit des Textes zu sein“ (Foucault 2001, 1387).

Was ist Aufklärung ist Foucault zufolge eine „Reflexion Kants über die Aktualität seines Unternehmens“ (ebd.):

„Er zielt [...] auf die Umrisse dessen, was man eine Haltung der Moderne nennen könnte. Ich weiß, dass man die Moderne oft als eine Epoche bezeichnet [...], der eine [...] archaische Vormoderne vorausgeht [...] und eine enigmatische [...] Postmoderne nachfolgt. [...] Mit Blick auf Kants Text frage ich mich, ob man die Moderne nicht eher als eine Haltung [...] ansehen kann. Damit meine ich eine bestimmte Weise der Beziehung zur eigenen Aktualität [...]. Statt von der Moderne vormoderne oder postmoderne Epochen zu unterscheiden, sollte man [...] lieber untersuchen, wie die Haltung der Moderne [...] mit den Haltungen der Gegen-Moderne im Kampf liegt“ (ebd.).

Eine aufklärungsfeindliche Gegen-Moderne stellt vor die Dichotomien eines kontradiktionschen „Entweder – oder“ (Certeau 1987, 223) (= *entweder* das eine *oder* das andere ist wahr). Eine aufklärungsskeptische Postmoderne konfrontiert mit den Beliebigkeiten eines spannungsarmen „Sowohl – als auch“ (ebd.) (= *sowohl* das eine *als auch* das andere ist wahr). Eine radikal spätaufklärerische „Haltung der Moderne“ (Foucault 2001, 1387) hingegen eröffnet den Zwischenraum eines prozessoffenen „Weder – noch“ (Certeau 1987, 223) (= *weder* das eine *noch* das andere ist wahr) – das ‚Dazwischen‘ als ein schöpferischer dritter Raum permanenter kritischer Selbstüberschreitung.

Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, Kant als einen – bei aller zeitbedingten Altertümlichkeit seiner Sprache – überraschend gegenwartsfähigen Pastoraltheologen zu lesen. Der französische Religionsphilosoph Philippe Büttgen profiliert ihn als „Erfinder einer alternativen Pastoraltheologie“ (Thiele 2022), der mit *Was ist Aufklärung* „sämtliche Leitbegriffe dieser typischen Ausrichtung der Aufklärungstheologie [...] einer drastischen Transformation unterzogen“ (ebd.) habe. In diesem spezifischen Kontext sind auch die berühmten Anfangsworte von *Was ist Aufklärung* situiert – und es lohnt sich, sie einmal bewusst mit pastoraltheologischen Ohren auf heutige Problemstellungen hin zu hören:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten [kirchlichen] Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das [theologische] Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht an einem Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt [...]. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der [auch pastoraltheologischen] Aufklärung“ (Kant 1977, 53).

Christliche Mündigkeit heißt daher: aufgeklärtes Selbstdenken:innentum. Es gilt, nicht das kirchliche Lehramt oder große Theolog:innen einfach nur unfallfrei nachzusprechen, sondern stattdessen „leutetheologisch“ (Bauer 2023) selbst zu denken: „Habe

den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen" (Kant 1977, 53). Nicht wenige halten jedoch auch heute noch diesen „Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich“ (ebd.). Dafür, dass sich manche daher im offenen Raum spiritueller und theologischer Mündigkeit unsicher fühlen, „sorgen schon jene [kirchlichen] Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben“ (ebd.). Den aufrechten „Gang“ (ebd., 54) christlicher Mündigkeit im offenen Raum der Freiheit können jedoch auch ängstliche Zeitgenoss:innen erlernen. Vorbilder auch unter kirchlichen Amtsträgern spielen dabei eine wichtige Rolle:

„[Es] [...] werden sich immer einige Selbstdenkende sogar unter den eingesetzten Vormündern [...] finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist [...] selbst zu denken um sich verbreiten werden“ (ebd.).

Was für eine schöne Aufgabenbestimmung kirchlicher (und theologischer) Autoritäten. Es geht um die christliche Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (ebd., 55). Dieser öffentliche Gebrauch der Vernunft auch in Glaubensdingen, der seinen Sitz im Leben damals vor allem in „Kaffeehäusern, Salons, Lektürezirkeln und wissenschaftlichen Gesellschaften“ (Dhawan 2014, 20) hatte (Habermas spricht von einem Strukturwandel der Öffentlichkeit) – dieser öffentliche Vernunftgebrauch allein kann „Aufklärung unter Menschen zustande bringen“ (ebd.). Mit Blick auf die autoritären ‚Abergeister‘ seiner eigenen Zeit wendet er jedoch sogleich kritisch ein:

„Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonniert nicht [also: Denkt nicht selbst!]! Der Offizier sagt: räsonniert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsonniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonniert nicht, sondern glaubt!“ (ebd.).

Dennoch vermag es der umfassende Autoritätsanspruch dieser „unaufhörliche[n] Obervormundschaft“ (ebd., 57) nicht – so Kant optimistisch –, „auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten“ (ebd.). Mit Blick auf den „geistlichen Despotismus einiger Tyrannen“ (ebd., 59) fordert Kant daher von den kirchlichen Autoritäten, „in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen“ (ebd., 59f). Sie sollten ihre Untertanen „selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden“ (ebd., 59) und ihnen in einem „freien Denken“ (ebd., 61) auch in religiösen Angelegenheiten die Möglichkeit zur „freimütigen Kritik“ (ebd., 60) im Sinne einer christlichen Parrhesia in Glaubensdingen einräumen.

Soweit die aufklärerische ‚Pastoraltheologie‘ Kants. An ihr kann eine pastoraltheologische Neue Aufklärung heute ansetzen, deren Weg ebenfalls nicht in das sichere Reich der Notwendigkeit führt, sondern in das offene Reich der Freiheit. Dort bleiben die Dinge in einer existenziellen Schwebe des ‚Dazwischen‘. Dieses ist nicht nur das Leitmotiv unseres Kongresses mit seinen intergenerationalen, interdisziplinären und

interkonfessionellen Zwischenräumen, es eröffnet auch einen ‚dritten Raum‘ jenseits klassischer Binaritäten (Bauer 2026), in welchem die vielen krisenhaften Ambivalenzen unseres Lebens eine komplexitätsfähige und zugleich dilemmakompetente Praxis ermöglichen: Optionen aus der Kraft des Dazwischen. Ottmar Fuchs spricht von einer handlungsermächtigenden „Mystik der Schweben“ (Fuchs 2023, vgl. Vogl 2025) – und auch diese kann von einem kritisch wiedergelesenen Kant durchaus noch etwas lernen. Der war nämlich, so Omri Boehm und Daniel Kehlmann in ihrem glänzenden neuen Gesprächsband *Der bestirnte Himmel über mir*, ein „Meister der Ambivalenz“ (Boehm & Kehlmann 2024, 111). Seine „Denkbewegung“ (ebd., 112) der Antinomien ermöglicht es, auf einer „Grundlage zu handeln, die wir für wahrhalten, ohne dies zu wissen“ (ebd., 114). Boehm weiter: „Wir wissen nicht, ob Gott existiert, wir wissen noch nicht einmal, ob Menschen existieren [...] – aber wir müssen handeln, als ob Gott existiere, als ob wir Menschen seien ...“ (ebd., 113). Das damit verbundene Ende der klassischen Metaphysik erfasst Gott, die Welt und alles andere dazwischen. Michel Foucault in *Der philosophische Diskurs*:

„Ein ganzes Spiel von Widersprüchen findet [...] Platz: der eines Gottes, der existiert, und eines Gottes, der nicht existiert; [...] der einer begrenzten Welt, [...] und der einer unbegrenzten Welt [...]. [...] Gott [und] [...] die Welt sind in einen Diskurs eingetreten, in dem ihre Nichtexistenz genauso möglich ist wie ihre Existenz; sie sind nicht verschwunden, sondern werden an die uneindeutige Schwelle von Leben und Tod, Schatten und Licht platziert, während die Metaphysik als Diskurs über diese Gegenstände sehr wohl zerstört wurde [...]; und es ist diese Zerstörung, die die Existenz eines Gottes [...] und einer Welt endgültig geschwächt hat, ohne sie jedoch unmöglich zu machen“ (Foucault 2024, 115f).

Diese philosophische Erkenntnis ist nun aber alles andere als trivial. Denn wir leben in einer „flachen Welt“ (Latour 2007, 297) ohne übergeordnete Metaposition. In dieser radikal offenen Welt herrscht Lyotard zufolge ein universaler „Widerstreit“ (Lyotard 1984), dem eine durchsetzungsstarke Schlichtungsinstanz fehlt. Selbst die Universalität der Menschenrechte ist auf diesem ‚Kampfplatz‘ nur ein Geltungsanspruch unter vielen (wenn auch ein unbedingt anzustrebender). Gegen diese Position könnte man nun den klassischen Einwand von Habermas vorbringen, sie beanspruche selbst einen quasi olympischen Metastandpunkt. Doch gerade diese Kritik ist ein Beleg für die Stärke der These – zeigt sie doch, dass auch der Geltungsanspruch dieser Position nicht universal anerkannt wird. Es ist absurd, mindestens jedoch paradox: Im Widerstreit inkommensurabler, d.h. nicht miteinander verrechenbarer Geltungsansprüche, muss man sich für die eigenen Überzeugungen in einer unvertretbaren Weise einsetzen – im vollen Wissen um ihre prinzipielle universale Undurchsetzbarkeit.

Vielleicht müssen wir uns Sisyphos tatsächlich als einen glücklichen Menschen vorstellen. In jedem Fall sollten wir wieder mehr Camus lesen. Denn auch Pastoraltheolog:innen werden diese Welt (oder auch nur diese Kirche) nicht retten können – auch nicht

mit noch so vielen Kongressen zur Klimakatastrophe (2021) oder zu einem Neuen Wir (2023) und auch nicht mit noch so vielen Onlinedebatten zu Synodalität oder Analytischer Philosophie. Was wir aber durchaus tun können, ist, robust und fröhlich durchzuhalten und in alternativloser Treue zum eigenen Weg einfach weiterzumachen. Diese „unmögliche Notwendigkeit“ hatte in ungleich dramatischerer Zeit bereits Dietrich Bonhoeffer treffsicher auf den Punkt gebracht: sie ist „nicht leicht, aber notwendig“ (Bonhoeffer¹⁵ 1994, 23). Damit stehen wir heute, in den ‚Zwanziger Jahren‘ des 21. Jahrhunderts, wieder in einer ähnlichen Zwischenzeit wie die Menschen in der Zwischenkriegszeit der ‚Zwanziger Jahre‘ des 20. Jahrhunderts. Diese lebten – so Helmut Jähner in seinem brillanten Epochenportrait der ‚Goldenene Zwanziger‘ – in einem kollektiven „Höhenrausch“ (Jähner 2022) zwischen Weltbejahung und Existenzangst, Emanzipationsschüben und Rechtsradikalismus, Lebensreform und Wirtschaftskrise, Lustprinzip und Kontrollverlust, Kurzhaarfrisuren und Reichskriegsflagge, der jäh und brutal im Aufstieg des Faschismus endete. Friedrich Gogarten bekannte in seinem Essay *Zwischen den Zeiten* mitten im ‚Dazwischen‘ dieser gesellschaftlichen Zeitenwende, die zugleich auch eine politische Wendezzeit war:

„Das ist das Schicksal unserer Generation, dass wir zwischen den Zeiten stehen. Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht. Ob wir je zu der Zeit gehören werden, die kommen wird? [...] So stehen wir mitten dazwischen. In einem leeren Raum. [...] Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich“ (Gogarten 1920, 374).

Die 1920er-Jahre waren ein jederzeit wieder möglicher dramatischer Extremfall des ‚Dazwischen‘. Etwas mehr auf existenzieller Normaltemperatur gesprochen, spüren wir dessen dunkles Funkeln aber auch in wiederkehrenden Schwellenzeiten wie den Rauhnächten zwischen den Jahren oder in der Dämmerung des Morgens und des Abends. Wir erleben es auch in den Übergangszenen, Passageräumen und Transitflächen unserer alltäglichen Lebenswelt. Zeiten und Räume, für die Victor Turners ethnografische Schwellentheorie der „Liminalität“ (Turner 2005) gilt. Und in den besten Momenten entsteht dann *betwixt and between* so etwas wie eine liminale „Communitas“ (ebd., 125) des gemeinsamen Weges. Diese passagere Schwellen-Synodalität führt in eine solidarisch gelebte spätmoderne Zeitgenossenschaft, die Michel de Certeau – als katholischer ‚Doppelgänger‘ Michel Foucaults ein Meister christlicher Zeitgenossenschaft – folgendermaßen beschreibt:

„Die Kühnheit des Glaubens besteht in dem Willen, [...] bis an das Ende der Spannungen und Ambitionen einer bestimmten Zeit zu gehen [...]. [Christ:innen] [...] sind Reisende, Wanderer. [...] Ihr Gepäck ist nicht üppiger als das ihrer Zeitgenossen. Was sie [...] von ihnen empfangen und was sie ihnen zurückgeben [...], das begreifen sie als eine Frage, die sich in jeder Begegnung immer neu stellt – als eine glückliche Wunde im Herzen jeder [...] Solidarität“ (Certeau 1987, 46).

Kirchlicherseits braucht es dazu einen entschlossenen Paradigmenwechsel von der Pastoralmacht angstbesetzter Hirtensorge im Sinne Heideggers hin zur Risikobereitschaft jesuanischer Sorglosigkeit im Sinne der Evangelien. Deren reichgottesfrohes Vertrauen auf das Anbrechen der Gottesherrschaft (und nicht auf das Fortdauern der Menschen-, Männer- oder Klerikerherrschaft) lässt dann auch die Pastoraltheologie „au risque de la promesse“ (Crépon, de Launay 2004) agieren: mit Gottvertrauen, Entdeckungsfreude und vielleicht sogar ein bisschen Abenteuerlust. Wo das gelingt, geht die Sache Jesu weiter. Es kommt zu einer heilenden und befreienden Fortsetzung des Evangeliums auf den Straßen der Gegenwart: Menschen atmen auf und lernen, aufrecht zu gehen, sie wachsen über sich hinaus und finden zu sich und zueinander – und ihr Leben wendet sich zum Guten.

Nach dem dogmatischen Essenzialismus am Beginn unserer Fachgeschichte brauchen wir daher heute einen neuen pastoralen Existenzialismus der Nachfolge Jesu – einen lebensfrohen und zugleich realitätstreuen Existenzialismus des guten Lebens für alle. Pastoraltheologie wird christliche Akteur:innen in Kirche und Gesellschaft dabei als ein mitgehendes Außen begleiten. Kritisch und kreativ. Vom Pfarrgemeinderat bis hin zur Weltsynode – inklusive einer potenziell schuldhaften Verstrickung in klerikale Machtasymmetrien und koloniale Bekehrungswünsche. Sie schafft Orte zum theologischen Gespräch über Kirche und Gesellschaft, Menschen und Mächte, Gott und die Welt. Über das Leben und die Liebe und das kleine Glück in dieser Zeit. Über all die großen und doch recht einfachen Fragen unserer menschlichen Existenz: Wovon leben wir eigentlich – und wofür?

Ich komme zum Ende. Lassen Sie mich mit einer epistemischen Liebeserklärung schließen. Johan Adam Birkenstock hat vor 250 Jahren etwas Neues in die Welt gebracht, das (wie auch für manche die Pastoraltheologie) viele Jahrzehnte lang ziemlich angestaubt daherkam und als Inbegriff deutscher Spießigkeit galt (Stichwort: Urlauber mit Bierbauch, Tennissocken und kurzen Hosen), seit neuestem aber wieder ganz hip ist. Seit letztem Herbst wird Birkenstock sogar an der New Yorker Börse gehandelt und in dem Kino-Blockbuster des vergangenen Sommers tauscht Barbie ihre High Heels gegen Birkenstock-Sandalen. Diese sind heute nicht nur ein modisches Hipster-Accessoire, das man auf den Straßen von Kopenhagen genauso sehen kann wie in Berlin oder Paris, sondern auch ein veritabler Luxusartikel. Schon vor einigen Jahren ist bei Birkenstock nämlich der französische High-end-Marken-Tycoon Bernard Arnault als Investor eingestiegen. Sein Leitwort: *désirabilité* (zu deutsch: Ersehbarkeit). Wir können schon mit einem gewissen Selbstbewusstsein sagen: Wirklich gut gemachte Pastoraltheologie ist mindestens so *desirable* wie ein Paar Birkenstockschuhe! Denn sie ist Spiel mit erhöhtem intellektuellem Einsatz – und daher nicht nur ein akademisches, sondern auch ein existenzielles Abenteuer. Für mich das schönste Fach der Welt.

Literaturverzeichnis

- Balthasar, Hans Urs (1952). Die Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bauer, Christian (2013). Differenzen der Spätmoderne? Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart. In: Stefan Gärtner, Tobias Kläden & Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen. Regensburg: Echter, 27–47.
- Bauer, Christian (2023). Leutetheologie – ein theologischer Ort? Pastoraltheologische Angebote zur epistemischen Klärung. In: Johannes Grössl & Ulrich Riegel (Hg.), Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie. Stuttgart: Kohlhammer, 27–46.
- Bauer, Christian (2024). 250 Jahre Pastoraltheologie. Eine Erinnerung an die Zukunft. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 1.8.2024, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/250-jahre-pastoraltheologie-eine-erinnerung-an-die-zukunft/> [20.10.2025].
- Bauer, Christian (2026). Theorie des kreativen Dritten? Überschreitungen einer nichtbinären Praktischen Theologie. In: Ders. u. a. (Hg.), Praktische Theologie morgen. Perspektiven anlässlich von 200 Bänden ‚Praktische Theologie heute‘. Stuttgart: Kohlhammer [im Erscheinen].
- Boehm, Omri & Kehlmann, Daniel (2024). Der bestirnte Himmel über mir. Ein Gespräch über Kant. Berlin: Ullstein Buchverlage.
- Bonhoeffer, Dietrich (1951/¹⁵1994). Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Gütersloh: Kaiser.
- Bucher, Rainer (1998). Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bucher, Rainer (2022). Hinterm Horizont gehts weiter. In: Lebendige Seelsorge, 73, 418–422.
- Caputo, John (2023). What to Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology. New York: Columbia University Press.
- Certeau, Michel de (1987). La faiblesse de croire. Paris: Esprit.
- Chenu, M.-Dominique (1966). Les signes des temps. In Ders. (Hg.), Peuple de Dieu dans le monde. Paris: Cerf, 35–55.
- Chenu, M.-Dominique (1981). Auf der Suche nach den ‚Zeichen der Zeit‘. Wer den Glauben verstehen will, muß seine Geschichtlichkeit ernstnehmen. In: Publik-Forum, 16, 16–19.
- Crépon Marc, de Launay Marc (2004). La Philosophie au risque de la promesse. Paris: Bayard.
- Dhawan, Nikita (2014). Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment. In: Dies. (Hg.), Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World. Opladen: Barbara Budrich, 19–78.
- Dhawan, Nikita (2024). Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung. Frankfurt: Campus.
- Erdur, Onur (2024). Schule des Südens. Die kolonialen Wurzeln der französischen Theorie. Berlin: Matthes & Seitz.

- Foucault, Michel (1992). Was ist Kritik? Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2001). *Dits et Écrits II (1976–1988)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2008). Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983). Paris: Seuil.
- Foucault, Michel (2009). Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2024). Der Diskurs der Philosophie. Berlin: Suhrkamp.
- Fouilloux, Étienne (2004). „Nouvelle théologie“ et théologie nouvelle (1930–1960). In: Benoît Pelistrandi (Hg.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*. Madrid: Casa de Velázquez, 411–425.
- Fuchs, Ottmar (2023). Momente einer Mystik der Schweben. Leben in Zeiten des Ungewissen. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Gabriel, Markus, Horn, Christoph, Katsman, Anna, Krull, Wilhelm, Lippold, Anna Luisa, Pelluchon, Corinne & Venzke, Ingo (2022). Auf dem Weg zu einer Neuen Aufklärung. Ein Plädoyer für zukunftsorientierte Geisteswissenschaften. Bielefeld: Transcript.
- Gogarten, Friedrich (1920). Zwischen den Zeiten. In: *Christliche Welt* 34, 20, 374–378.
- Hemminger, Andrea (2004). Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin: Philo.
- Hobsbawm, Eric (2017). Das lange 19. Jahrhundert (3 Bände: Europäische Revolutionen, Die Blütezeit des Kapitals, Das imperiale Zeitalter). Darmstadt: Konrad Theiss.
- Jähner, Harald (2022). Höhenrausch. Das kurze Leben zwischen den Kriegen. Berlin: Rowohlt.
- Jüngel, Eberhard (1997). Wie ich mich geändert habe. In: Jürgen Moltmann (Hg.), *Wie ich mich geändert habe*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 11–21.
- Kant, Immanuel (1977). Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Werkausgabe XI). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kargupta, Sourav (2014). Feminist Justice Beyond Law. Spivakian “Ab-Use” of Enlightenment Textuality in Imagining the Other. In: Nikita Dhawan: (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich, 153–176.
- Klinger, Elmar (1996). Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution. In: Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*. Paderborn: Brill, Schöningh, 171–187.
- Latour, Bruno (2007). Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Berlin: Suhrkamp.
- Leimgruber, Ute (2022). Paternalistische Unterdrückungsfürsorge. In: *Lebendige Seelsorge*, 73, 45–49.
- Leprieur, François (1989). Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers. Paris: Plon, Cerf.
- Luhmann, Niklas (1970/⁸2009). Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, Niklas (1987). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Lyotard, Jean-François (1984). *Le différend*. Paris: Minuit.
- Mbembe, Achille (2010). Faut-il provincialiser la France? In: *Politique africaine*, 119, 159–188.
- Michonneau, Georges (1954). *Le Curé*. Paris: Fayard.
- Nodet, Bernard & Vianney, Jean-Marie (1958). *Curé d'Ars. Sa pensée – son cœur*. Paris: Xavier Mappus.
- Pelluchon, Corine (2021). *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*. Darmstadt: WBG Academic.
- Schmidt, Simone Francesca (2022). *1774. Als die jungen Genies die Freiheit suchten*. Hamburg: Südverlag.
- Schüßler, Michael (2013). *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ergebnisbasierter Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Thiele, Andrea (2022). Philosoph Philippe Büttgen über Kant und die Kirche. In: H-Soz-Kult, 26.5.2022, abrufbar unter <https://www.hsozkult.de/event/id/event-118244> [20. 10. 2025].
- Turner, Victor (2005). *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt/M.: Campus.
- Vogl, Joseph (2025). *Meteor. Versuch über das Schwebende*. München: C. H. Beck.
- Weimann, Robert (1997). *Ränder der Moderne. Repräsentationen und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wolf, Hubert (2020). *Der Unfehlbare: Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Zerfaß, Rolf (1974). Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. In: Ferdinand Klostermann & Ders. (Hg.), *Praktische Theologie heute*. München, Mainz: Kaiser, Matthias-Grünewald, 164–177.

Prof. Dr. Christian Bauer
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie
 Robert-Koch-Str. 40
 D-48149 Münster
 +49 (0) 251 83-28382
 christian.bauer(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/bauer.html>