

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Wissenschaftstheorie

Inhalt

Editorial	3–4
-----------------	-----

Christian Bauer

Denken in Konstellationen?

Pastoraltheologie als kontrastiver Mischdiskurs	5–12
---	------

Wolfgang Beck – Birgit Hoyer

Erkenntnis durch Entsicherung.

Plurilogische (Leer-)Zeichensetzung	13–26
---	-------

Martina Blasberg-Kuhnke – Judith Könemann

Praktische Theologie als Handlungswissenschaft	27–33
--	-------

Stefan Gärtner – Norbert Mette

Unübersichtlichkeit als Charakteristikum der
pastoraltheologischen Landschaft.

Acht Thesen und eine Vorbemerkung zum Selbstverständnis der Disziplin	35–40
---	-------

Richard Hartmann

Um der Menschen willen: Pastoraltheologie als Wissenschaft	41–45
--	-------

Katharina Karl

Das Compassions-Paradigma als ein Zugang zur

wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie	47–52
--	-------

Tobias Kläden

Pastoraltheologie als Pastoralanthropologie im Kontext der Säkularität	53–58
--	-------

Stephanie Klein

Überlegungen zu einer empirisch fundierten Praktischen Theologie	59–65
--	-------

Jürgen Kroth

Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie	67–74
--	-------

Jan Loffeld

Die Lebensdienlichkeit des Evangeliums entschlüsseln.

Wissenschaftstheoretische Erwägungen

einer Praktischen Theologie in der späten Moderne 75–82

Regina Polak

An den Grenzen des Faches 83–88

Thomas Schlag

Praktische Theologie als öffentliche Freiheitslehre.

Thesen zu ihrer Verortung und ihren Perspektiven 89–96

Michael Schüßler

Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv.

Positionen zwischen Dekonstruktion und Option 97–103

Matthias Sellmann

Pastoraltheologie als „Angewandte Pastoralforschung“.

Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie 105–116

Außenperspektiven

Saskia Wendel

„Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen“.

Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive 117–127

Christian Grethlein

Katholische Pastoraltheologie –

überwältigend vielfältig und merkwürdig konfessionell 129–135

Liebe Leserinnen und Leser,

die materialen Diskurse, thematischen Schwerpunktsetzungen und methodischen Ansätze innerhalb der Pastoraltheologie bzw. Praktischen Theologie haben sich in den vergangenen Jahren deutlich diversifiziert und ausdifferenziert. Während man die jüngere Disziplingeschichte seit den 1960er Jahren noch vergleichsweise leicht unter bestimmte eindeutige Paradigmen stellen konnte und auch der Rückgriff auf inner- und außertheologische Bezugsgrößen und Referenzsysteme vergleichsweise gut überschaubar war, so ist dies in jüngster Zeit einer Art neuer Unübersichtlichkeit gewichen. Die Untersuchungsfelder sind gleichsam weiter, die Begehungen anspruchsvoller, die inner- und außertheologischen Bezugnahmen weitreichender, die Instrumentarien komplexer und die Entdeckungen und Erkenntnisse vielfältiger geworden. Und nicht immer ist nun schon auf den ersten Blick offenkundig, von welcher Grundlegung aus neue Einsichten vorgestellt, Argumente präsentiert, Streitpunkte markiert oder Konsense festgehalten werden.

So erschien es an der Zeit, die Frage nach den Orientierungspunkten und Paradigmen pastoraltheologischer und praktisch-theologischer Reflexion nochmals grundsätzlich in Augenschein zu nehmen bzw. Kolleginnen und Kollegen aus der Zunft dazu einzuladen, ihre wissenschaftlichen Selbstpositionierungen zu dechiffrieren und zu erläutern. Dem diene zum einen ein Symposium zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie, das vom 29. bis 31. Januar 2015 in Münster stattfand und auf dem bereits eine Reihe der nun vorliegenden Beiträge vorgestellt und diskutiert wurden. Zum anderen wurden auch nach der Tagung nochmals weitere Beiträge eingereicht, die wir gerne aufgenommen haben.

Für die Beiträge selbst haben wir um der klareren Struktur und besseren Vergleichbarkeit willen dazu aufgerufen und ermuntert, die Ausarbeitung des je eigenen Beitrags an fünf Leit-Dimensionierungen zu orientieren, die schon für die Tagung leitend waren, nämlich: 1. Gegenstand, 2. Materialobjekt, 3. Theologische Fundierung und Bezugsdiskurse, 4. Methoden und 5. Desiderate. Dass sich im Einzelfall auch Abweichungen von dieser vorgeschlagenen Orientierung ergeben haben, mag selbst als Ausdruck für die kreative Vielfalt innerhalb der Disziplin gelten. Hingewiesen sei angesichts der unterschiedlich umfangreichen Beiträge darauf, dass die Kollegen *Matthias Sellmann* sowie *Wolfgang Beck/Birgit Hoyer* darum gebeten haben, dass deren Beiträge in dem nun vorliegenden längeren Umfang erscheinen können.

Schließlich haben wir *Saskia Wendel* von Seiten der katholischen Systematischen Theologie und *Christian Grethlein* von Seiten der evangelischen Praktischen Theologie um Kommentierungen der eingegangenen Beiträge gleichsam mit geschärftem Außenblick gebeten – und dies unter der Leitfrage, ob von den versammelten Reflexionen

aus womöglich eine Art gemeinsames Bild entsteht oder wenigstens doch bestimmte Grundtendenzen der Disziplin erkennbar werden.

Wir wollen den Einsichten der einzelnen disziplinären Überlegungen und Außenperspektiven nun keinesfalls vorgreifen und schon gar nicht selbst den Versuch einer Auswertung unternehmen. Deshalb laden wir unsere Leserschaft dazu ein, sich anhand der alphabetisch aufgeführten Beiträge sowie der beiden daran anschließenden Außenblicke selbst ein Bild von den wissenschaftstheoretischen Grundlegungen der gegenwärtigen pastoraltheologischen und praktisch-theologischen Landschaft zu machen und sich von den einzelnen Erwägungen für die eigene Positionierung vielleicht bestätigen, in Frage stellen oder gar korrigieren, in jedem Fall aber inspirieren zu lassen.

Im Unterschied zu den bisherigen Heften der PThI verzichten wir aufgrund des spezifischen Charakters und thematischen Schwerpunkts dieser Heftausgabe auf die weiteren üblichen Rubriken.

Maria Elisabeth Aigner (Graz)

Stefan Gärtner (Tilburg)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)

Denken in Konstellationen?

Pastoraltheologie als kontrastiver Mischdiskurs

„[Der] Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie entscheidet sich beim Methodenproblem.“¹

Pastoraltheologie ist ein intellektuelles Abenteuer. Denn sie verwickelt in aufregende Kontraste: Natur und Gnade, Menschen und Mächte, Gott und die Welt. Vor allem aber in den Kontrast von Praxisfeldern der Gegenwart und Diskursarchiven der Vergangenheit. Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen laufen ständig zwischen beiden hin und her, sprich: sie führen einen Diskurs (von lat. *discurrere* = hin und her laufen) über die potenzielle Kreativität dieser Differenz². Die teilnehmenden Beobachtungen ihrer empirisch-kritischen ‚Ethnologie des Volkes Gottes‘³, die auf dem pastoralen Praxisfeld ebenso wie in theologischen bzw. anderen wissenschaftlichen Diskursarchiven zu Hause sind, generieren keinen undefinierbaren Diskursmischmasch, sondern vielmehr einen kontrastiven Mischdiskurs, der feldbezogene Praxisdiskurse („Theorie der Praxis“) mit archivgestützten Diskurspraktiken („Praxis der Theorie“) kombiniert. Es entsteht ein konstellatives Denken⁴ mit zwei grundlegenden Bezugsräumen, für dessen Feldforschungen bzw. Archivrecherchen mindestens drei Kontaktaufnahmen konstitutiv sind: die „extradiskursive“⁵ zum Feld menschlicher Praktiken

¹ Rolf Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: Ferdinand Klostermann – ders. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München – Mainz 1974, 164–177, hier 175.

² Vgl. Christian Bauer, *Indiana Jones in der Spätmoderne. Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen*, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011), 30–35, sowie ders., *Christliche Zeitgenossenschaft. Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne* (Innsbrucker Antrittsvorlesung; demnächst in: *International Journal of Practical Theology*). Für hochschuldidaktische Konsequenzen dieses Konzepts vgl. ders., *Denken in Konstellationen. Theologische Bildung im Grundkurs Praktische Theologie*, in: ders. – Martin Kirschner – Ines Weber (Hg.), *An Differenzen lernen. Tübinger Grundkurse als theologischer Ort*, Münster 2013, 91–97.

³ Vgl. Christian Bauer, *Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 81–117, sowie ders., *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: ders. – Michael Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216.

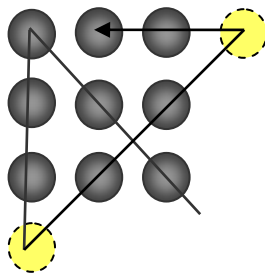
⁴ Siehe demnächst Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*, Stuttgart 2016 (= Kohlhammer-Ertragsband mit ausführlicher methodologischer Einleitung).

⁵ Michel Foucault, *Réponse à une question*, in: ders., *Dits et Écrits I (1954–1975)*, Paris 2001, 701–723, hier 708.

(„loci in actu“), die „intradiskursive“⁶ zum Archiv anderer theologischer Diskurse („loci proprii“) und die „interdiskursive“⁷ zum Archiv anderer wissenschaftlicher Diskurse („loci alieni“).

1. Grundkonstellation: Pastoraltheologisches Diskursmodell

Die wissenschaftstheoretische Pointe dieser Grundkonstellation veranschaulicht die folgende Denksportaufgabe⁸, bei der es darum geht, neun Punkte über eine aus vier Teilstücken bestehende Linie zu verbinden:



Die pastoraltheologische Bedeutung dieser Denksportaufgabe besteht in einem schöpferischen Denken des Außen⁹. Man muss über den Referenzrahmen des Gegebenen hinausgehen und zwei gedachte Außenpunkte hinzukonstruieren, von denen her sich eine veränderte Perspektive auf das Neun-Punkte-Quadrat gewinnen lässt, die eine Lösung überhaupt erst ermöglicht. Diese spielerische Gesamtkonstellation lässt sich in ein pastoraltheologisches Diskursmodell überführen, welches den klassisch modernen sozialtechnologischen „Regelkreis“¹⁰ von Rolf Zerfaß in Richtung einer spätmodern strukturoffenen Konstellation von pastoraltheologischen Orten über-

⁶ Foucault, Réponse à une question (s. Anm. 5), 708.

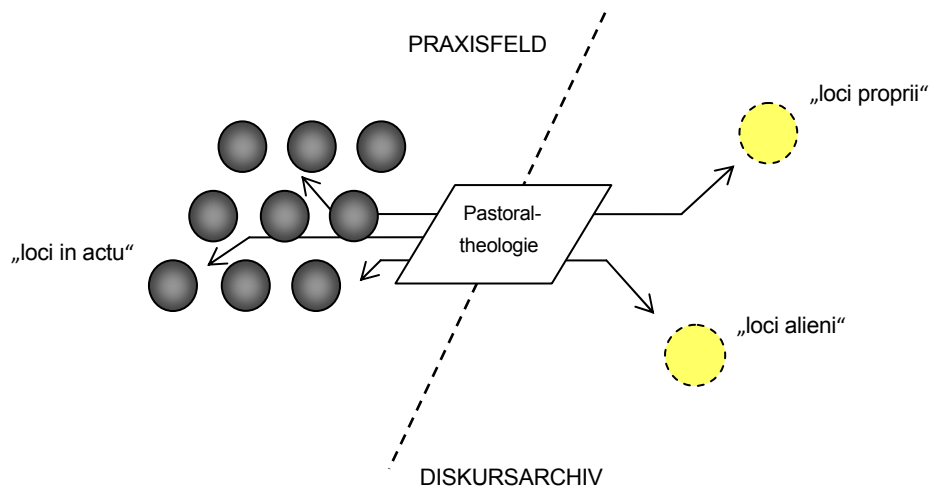
⁷ Foucault, Réponse à une question (s. Anm. 5), 708.

⁸ Vgl. Paul Watzlawik, Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels, Bern – Göttingen 1992, 44f.

⁹ Ein alltagsnahes Beispiel dafür ist die Kriminalfilmreihe *Tatort* (Sendezeit: 20.15 – 21.45 Uhr). Man stelle sich einen *Tatort* vor, in welchem der Täter bzw. die Täterin schon um 21.00 Uhr festzustehen scheint. Nun kann es natürlich so sein, dass dies tatsächlich der Fall ist und das Spannungsmoment des Films genau darin besteht, die Kommissare beim Aufklären des Verbrechens zu beobachten. Das aber ist, wie das Erfahrungswissen eines Tatortfans nahelegt, nicht der wahrscheinliche Normalfall. Normalerweise steht die Täterin bzw. der Täter zur Halbzeit des Films noch nicht fest. Der Blick auf die Uhr zeigt, dass die eigene Lösungsvermutung vermutlich noch nicht zutreffend ist. Es braucht einen materialen ‚Außenpunkt‘ wie die Uhr, damit man im Plot des Films nicht auf einen Holzweg gerät.

¹⁰ Vgl. Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft (s. Anm. 1), 166–170.

schreitet – analog zur Differenz von ‚Ingenieur‘ und ‚Bastler‘ im *Wilden Denken* von Claude Lévi-Strauss¹¹. Innerhalb dieser pluralen Diskurstopologie stehen dann die Einzelpunkte des ‚Problemquadrates‘ für ganz konkrete Orte im pastoralen Praxisfeld, denen das Fach vom theologischen bzw. außertheologischen Diskursarchiv her potenziell kreative ‚Außenpunkte‘ anbietet. Im Kontrast von empirischen Feldforschungen und kritischen Archivrecherchen eröffnen diese einen pastoraltheologischen Erkenntnisraum *sui generis*:



Mit Blick auf das Theologiestudium gesprochen, besteht vor diesem Hintergrund pastoraltheologische Kompetenz vor allem darin, die kleinen Geschichten des Praxisfeldes („Alltag“) und die großen Erzählungen des Diskursarchivs („Schrift und Tradition“) zusammen mit möglichst vielen anderen Akteurinnen und Akteuren so zu verknüpfen, dass am eigenen pastoralen Praxisort in Pfarrgemeinde, Klassenzimmer oder anderswo eine eigene ‚kleine‘ Pastoraltheologie entsteht: als kontextuelle, lokale Theologie auf dem Boden der eigenen Erfahrung.

2. Gegenstand: Erfahrung in theologischer Diskursivierung

Pastoraltheologie ist ein theologischer Diskurs über menschliche Erfahrungen an pastoral relevanten Orten – und damit nicht nur über ‚gelebte Religion‘¹², sondern auch über ganz säkular gelebtes Leben. Sie hat ihren Status einer anwendungsbezogenen Priestertheologie längst in Richtung einer konzilsinspirierten Kirchentheologie (Schwel-

¹¹ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1963, 29–36.

¹² Vgl. expl. Wilhelm Gräb, *Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie*, in: Christian Danz – Jörg Dierken – Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik*, Frankfurt/M. 2005, 153–172.

le: Rahner-Handbuch) und diese in Richtung einer spätmodernen Existenztheologie (Schwelle: Haslinger-Handbuch) überschritten. Das ist ja gerade das Charmante dieses Fachs: Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, was nicht im Rahmen eines ‚neuen theologischen Existenzialismus‘ zu seinem Gegenstand werden könnte. Dieser potenziell unendliche Gegenstand wird im Falle der hier vertretenen pastoraltheologischen Theorieoptionen aus der Perspektive einer jesusbewegten¹³ Konzilstheologie¹⁴ der Spätmoderne¹⁵ betrachtet, deren christlich-theologischer Standort eine allgemeinschliche Blickweite zugleich bedingt und ermöglicht. In materialer Hinsicht kann diese jesuanisch inspirierte Theologie christlicher Zeitgenossenschaft am pastoraltheologischen Diskurs der 1970er Jahre anknüpfen – zum Beispiel an der Kurzformel von der „Praxis des Evangeliums“¹⁶. Nachfolge Jesu wäre dann ein pastoraltheologischer Grundbegriff, der auf dem Diskursniveau spätmoderner Gegenwartstheorie im „Risiko der Verheißung“¹⁷ weiterentwickelt werden kann: „Nachfolge genügt.“¹⁸ Konkret interessieren mich in diesem Zusammenhang aktuell vor allem: Leutetheologien, Differenztheorien, Gemeindestrukturen, Ordensspiritualitäten, Flüchtlingsprobleme, Gegenwartskulturen, Mediationsprozesse, Kirchenarchitekturen, Erzählpraktiken, Alltagswissen, Predigtgeschehen, Biographieforschung und Diasporapastoral.

¹³ Vgl. Christian Bauer, Spuren in die Nachfolge? Zukunft aus dem jesuanischen Wandercharisma, in: Pastoraltheologische Informationen 32 (2012), 13–34; ders., „Zurück nach Galiläa ...“ Praktiken spätmoderner Nachfolge Christi auf den Spuren des Markusevangeliums, in: Joachim Kügler – Eric Onomo Souga – Stephanie Feder (Hg.), Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg, Münster 2011, 13–35, sowie ders., Aufbruch in die Jüngerschaft. Spuren in die österreichische Kirche von morgen, in: Kathpress, Dokumentation zum PGR-Kongress 2014 in Mariazell, Wien 2014, 25–30.

¹⁴ Vgl. expl. Christian Bauer, Optionen des Konzils? Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: Zeitschrift für katholische Theologie 134 (2012), 141–162.

¹⁵ Vgl. Christian Bauer, 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, Würzburg 2014, 29–49. Siehe auch Lieven Boeves fundamentaltheologisches Projekt einer „Rekontextualisierung“ des christlichen Glaubens als ein spätmodern „offenes Narrativ“ (vgl. expl. Lieven Bouve, God interrupts history. Theology in a time of upheaval, New York – London 2007).

¹⁶ Vgl. Manfred Josuttis, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974; vgl. expl. katholischerseits Heinz Schuster, Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München 1974, 150–163, sowie aktuell Herbert Haslinger, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 289–320.

¹⁷ Marc Crépon – Marc de Launay (Hg.), La Philosophie au risque de la promesse, Paris 2004. [Übersetzung C. B.] Vgl. expl. das grandiose Kapitel *Quotidianism* in: John Caputo, The Weakness of God. A Theology of the Event, Bloomington 2006, 155–181.

¹⁸ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Dies, Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg/Br. u. a. 1976, 85–111, hier 103.

3. Bezugstheorien: Praxisphilosophie und Konzilstheologie

Die im Rahmen dieser Jesusbewegten Konzilstheologie der Spätmoderne verwendeten Bezugstheorien hängen eng mit meinen wichtigsten akademischen Stationen zusammen: Studium in Würzburg, Dissertation in Tübingen und Professur in Innsbruck – inklusive interkultureller Seitenblicke nach Indien, Berlin und Paris. Während meines Studiums durfte ich bei Elmar Klinger, Hans-Joachim Sander und Rolf Zerfaß in Würzburg eine befreiungstheologisch gewendete, gegenwartsphilosophisch aktualisierte und humanwissenschaftlich informierte Konzilstheologie in der Spur Karl Rahners¹⁹ kennenlernen, die mich geradewegs zu Michel Foucault und M.-Dominique Chenu als ‚Hauptlieferanten‘ entsprechender Bezugstheorien führte. Wichtig waren mir auch die Exegeten Karlheinz Müller, Hans-Josef Klauck und Martin Ebner, deren jesuanische Impulse ich aber erst jetzt mit den beiden genannten französischen Leitgestalten zu verbinden versuche²⁰. Foucaults nietzscheanische „Spiegelung des Transzendentalen ins Historische“²¹ (Faustregel: Foucault = Kant × Nietzsche) eröffnete mir Perspektiven einer praxisphilosophischen Ethnologie der eigenen Kultur²², die sich ebenso für eine philosophische Archäologie von Diskursarchiven interessiert wie für eine praktische Genealogie von Praxisfeldern – und aus beiden heraus eine spätmoderne Lebenskunst entwickelt. Chenu war in den theologischen Diskursarchiven des Mittelalters ebenso zu Hause wie auf den pastoralen Praxisfeldern des 20. Jahrhunderts – und hat mir auf diese Weise einen konzilstheologischen Ortswechsel²³ erschlossen, demzufolge die praktischen Erfahrungen von Menschen eine eigene theologische Autorität („locus theologicus in actu“²⁴) darstellen. Die spätmoderne Praxisphilosophie Foucaults und die befreiungspastorale Konzilstheologie, Foucault und Chenu, bilden den pastoral-theologischen Theorierahmen für neue Entdeckungen, wie jene Diskurskonstellation der sogenannten Innsbrucker Verkündigungstheologie, in der mein Vorgänger Josef

¹⁹ Für eigene diesbezügliche Lernprozesse vgl. Christian Bauer, Was ich von Karl Rahner für ‚meine‘ Theologie gelernt habe, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013), 416–418.

²⁰ Vgl. bereits Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie* (s. Anm. 3).

²¹ Andrea Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin – Wien 2004, 200.

²² Vgl. Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie* (s. Anm. 3), sowie ders., Vom unbekannten Europa, in dem wir leben. Ethnologische Streifzüge mit Michel Foucault, in: *Wort und Antwort* (2002), 168–173.

²³ Vgl. Christian Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir**, Münster 2010.

²⁴ Analog dazu lassen sich in der halachischen Tradition des Judentums faszinierende interreligiöse Parallelen entdecken (vgl. Christian Bauer, *Offenbarung im Alltag. Pastoraltheologie im Horizont der jüdischen Halacha*, in: Reinhold Boschi – Josef Wohlmuth [Hg.], *Nostra aetate 4. Eine bleibende Irritation für theologische Disziplinen?*, Paderborn 2015, 13–21).

Andreas Jungmann für die dogmatische Bedeutung der Pastoral²⁵ und Karl Rahner für den pastoralen Sinn des Dogmas plädierte²⁶.

4. Methode: Abduktion in offenen Konstellationen

Pastoraltheologie bringt in schöpferischer Weise unterschiedlichste Dinge zusammen, von denen man kaum ahnte, dass sie zusammenpassen – und deren Kontraste einen Raum für neue Erkenntnisse eröffnen: Zeitungsartikel, Buchzitate, Erzählfragmente, Sportergebnisse, Bibelperikopen, Filmausschnitte, Gedichtzeilen, Architekturtheorien, Statistikmaterial, Liedtexte, Dogmengeschichte, Übersichtsgrafiken, Rechtsfiguren, Spiritualitätsorte u. v. m.²⁷ Es entsteht ein „entschieden heterogenes Ensemble“²⁸, das „Diskurse, Institutionen, architekturelle Anordnungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Äußerungen, philosophische Propositionen“²⁹ umfasst und ein eigenes Dispositiv im Sinne Foucaults ergibt. Die empirisch-kritische ‚Basterei‘ (frz. *bricolage*) dieses Dispositivs konstellierte nach dem „Prinzip einer Pinnwand“³⁰ eigene und fremde Erfahrungen, Dinge und Texte in gleichstufiger Wertigkeit so miteinander, dass ihre jeweiligen Adressatinnen und Adressaten *selbst auf eigene* Ideen kommen können. Mittels eines „Denkens in Konstellationen“³¹ im Sinne Walter Benjamins stellt diese „Aufsplitterung der Phänomene,

²⁵ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, sowie ders., *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck u. a. 1963. Siehe auch die mehrere ‚Traktate‘ umfassende *Praktische Dogmatik*, die Ottmar Fuchs in den letzten Jahren entwickelt hat: *Praktische Eschatologie* („Das Jüngste Gericht“), *Praktische Ekklesiologie* („Im Innersten gefährdet“), *Praktische Gnadenlehre* („Wer’s glaubt wird selig“), *Praktische Gotteslehre* („Der zerrissene Gott“) und *Praktische Sakramentenlehre* („Sakramente – immer gratis, nie umsonst“). Ich hoffe, diesen dogmatischen Praxisdiskursen in absehbarer Zeit eine spätmodern ausgerichtete ‚Praktische Christologie‘ der Nachfolge Jesu hinzufügen zu können.

²⁶ Vgl. Karl Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in: ders., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 9–47, sowie später ders., *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil*, in: ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln u. a. 1967, 13–42, sowie ders., *Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, in: ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln u. a. 1967, 133–149.

²⁷ Zum entsprechenden ‚Listencharakter‘ der auch die soziale Welt der Dinge integrierenden Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latours vgl. Urs Stäheli, *Das Soziale als Liste. Zur Epistemologie der ANT*, in: Friedrich Balke – Maria Muhle – Antonia von Schöning (Hg.), *Die Wiederkehr der Dinge*, Berlin 2011, 83–101.

²⁸ Michel Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, in: ders., *Dits et Écrits II (1976-1988)*, Paris 2001, 298–329, hier 299.

²⁹ Foucault, *Le jeu de Michel Foucault* (s. Anm. 28), 299.

³⁰ John Law, *Pinnwände und Bücher*, in: Balke – Muhle – von Schöning (Hg.), *Wiederkehr der Dinge* (s. Anm. 27), 21–45, hier 30.

³¹ Vgl. einführend Martin Mittelmeier, *Adorno in Neapel. Wie sich eine Sehnsuchtslandschaft in Philosophie verwandelt*, München 2013.

das Herauslösen aus ihren angestammten Zusammenhängen und Neu-Zusammensetzen zu ungewohnten Kombinationen“³² diskursive Settings zur Verfügung, die zwar keine pastoralen Kopiervorlagen bieten, wohl aber theologische Inspirationen zu Eigenem: zu eigenen Lösungen für den eigenen Kontext. Um entsprechende pastoraltheologische Erkenntnisräume zu öffnen, braucht es eine Methodologie zweiter Ordnung, welche die Grundkonstellation von empirischer Wahrnehmung im Praxisfeld und kritischer Urteilsfindung im Diskursarchiv auf ein weiterführendes Drittes hin öffnet.

Das hat Konsequenzen für die innere Logik des Fachs. Eine dementsprechende Pastoraltheologie rechnet daher sowohl *induktiv* mit der dogmatischen Bedeutung der Pastoral, indem sie vom Praxisfeld ausgehend empirisch von Einzelfällen auf Allgemeingesetze schließt, als auch *deduktiv* mit dem pastoralen Sinn des Dogmas, indem sie vom Diskursarchiv ausgehend kritisch von Allgemeingesetzen auf Einzelfälle schließt. Dabei bringt sie die jeweiligen Einstiegspunkte von Induktion und Deduktion, pastorale Einzelfälle bzw. dogmatische Allgemeingesetze, auf *abduktive* Weise in einen potenziell kreativen Kontrast, aus dem dann schließlich experimentelle ‚Handlungsregeln‘ im Sinne des semiotischen Pragmatizismus von Charles S. Peirce gewonnen werden können³³: „Es ist wahr, dass die verschiedenen Elemente der Hypothese zuvor in unserem Geist waren; aber die Idee, das zusammenzubringen, von dem wir nie geträumt hätten, es zusammenzubringen, lässt blitzartig die neue Vermutung in unserer Kontemplation aufleuchten.“³⁴ Abduktion verlässt den festen Grund zwingender Argumentation und begibt sich auf den wackeligen Boden einer entsprechenden Hypothese. Sie öffnet gewohnte Diskurse *ad experimentum* auf etwas Neues hin und führt hinaus ins Weite: heraus aus dem Diskursarchiv, hinein ins pastorale Praxisfeld – und umgekehrt. Pastoraltheologie geht daher ein höheres fachliches Risiko ein als andere theologische Disziplinen. Sie wird von hochspezialisierten Allrounddilettanten betrieben, für die dieser riskante Charakter eines Spiels mit erhöhtem intellektuellem Einsatz zugleich auch den besonderen Reiz des Fachs ausmacht.

5. Desiderate: Kontaktfreude, Selbstbewusstsein und Bescheidenheit

Im Zuge der anstehenden fachinternen Theoriedebatte kann die Pastoraltheologie mit Blick auf ihre *loci alieni* interdiskursiv kontaktfreudiger, mit Blick auf ihre *loci proprii* intradiskursiv selbstbewusster und mit Blick auf ihre *loci in actu* extradiskursiv bescheidener werden. Interdiskursiv kontaktfreudiger, denn es warten inspirierende neue Gesprächspartner auf sie: Kulturwissenschaften, Ethnologie, Journalistik, Religi-

³² Mittelmeier, Adorno in Neapel (s. Anm. 31), 62.

³³ Vgl. Bauer, Ortswechsel der Theologie (s. Anm. 23), 814–833.

³⁴ Charles S. Peirce, Vorlesungen über Pragmatismus. Mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von Elisabeth Walther, Hamburg 1991, 115f.

onswissenschaft, Zeitgeschichte, Peace studies, Architekturtheorie, Ökonomie, Stadtplanung, Theaterwissenschaft, Armutsforschung, Werbewirtschaft und viele andere. Intradiskursiv selbstbewusster, denn sie kann vom pastoralen Praxisfeld her, ihrem spezifischen *locus theologicus*, wertvolle Erkenntnisse in das theologische Diskursarchiv einspeisen³⁵. Sie erweist sich dabei als eine fachgewordene Selbsterinnerung der Theologie insgesamt an ihren konstitutiven (und nicht nur applikativen) Praxisbezug. Auch die Biblische, Historische und Systematische Theologie (mit Großbuchstaben) sind in diesem Sinne eine praktische Theologie (mit kleinem P) – genau wie die Praktische Theologie (mit großem P) ihrerseits in ihren intradiskursiven Bezügen auch selbst eine biblische, historische und systematische Theologie (mit Kleinbuchstaben) darstellt. Und schließlich kann das Fach auch extradiskursiv bescheidener werden, denn es hat keine praktischen Handlungsrezepte auszustellen, sondern Hilfestellungen zur theologischen Selbsthilfe zu bieten, die im besten Fall Anstöße zur gemeinsamen Lösungsfindung darstellen. Innerhalb des klassischen pastoraltheologischen Dreischrittes („Sehen – Urteilen – Handeln“) kann sie sich daher auch guten Gewissens auf ihre ersten beiden Methodenschritte konzentrieren. Aus der Differenz von empirischer Wahrnehmung und kritischer Urteilsfindung heraus ergibt sich dann ein experimentelles Diskurshandeln, dessen Konsequenzen man nicht mehr in der Hand hat. Man muss vom Katheder herabsteigen und sich in die nie ganz steuerbaren Dynamiken des Praxisfeldes hineinbegeben. Auf prinzipieller Augenhöhe mit möglichst vielen Beteiligten und mit einer grundsätzlichen Lernvermutung kann man dann auch die eigenen Archivrecherchen einbringen – neugierig sehend, kritisch urteilend und bescheiden handelnd.

Univ.-Prof. Dr. Christian Bauer
 Universität Innsbruck
 Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie und Homiletik
 Institut für Praktische Theologie
 Karl-Rahner-Platz 1
 A-6020 Innsbruck
 Tel.: +43 (0)512 507 8650
 Fax: +43 (0)512 507 2713
 Mail: christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at
 Web: <http://www.uibk.ac.at/praktheol/pastoraltheologie/>

³⁵ Vgl. Bauer, Ortswechsel der Theologie (s. Anm. 23), 55-60, sowie für den englischsprachigen Raum expl. Jeff Astley – Leslie J. Francis (Hg.), *Exploring Ordinary Theology. Everyday Christian Believing and the Church*, Farnham – Burlington 2013.

Erkenntnis durch Entsicherung

Plurilogische (Leer-)Zeichensetzung

Was ist Wissenschaftstheorie?

Ist Wissenschaftstheorie mit dem „Selbstverständnis“¹ einer Disziplin gleichzusetzen? Wissenschaftstheorie geht weit über die Selbstbespiegelung eines in Frage gestellten und sich selbst in Frage stellenden universitären Fachs hinaus. Um eines klarzustellen: Die als Selbstreflexion und Klärung des eigenen Selbstverständnisses definierte Wissenschaftstheorie rettet nicht aus selbstverschuldeter Marginalisierung – im Gegenteil. Wer heute wissenschaftstheoretische Antworten, bessere Impulse geben will, muss sich über Wissenschaft in postmoderner Moderne Gedanken machen, das Verhältnis von Theorie und Praxis betrachten oder sich eben auch der Fragwürdigkeit der starren Trennung von Theorie und Praxis stellen, kommt aber auch nicht am Ort der Wissenschaften oder deren vermeintlichem Ort, der Universität, vorbei und daran, wie dort heute gelernt und gelehrt wird. Wissenschaftstheorie kommt außerdem nicht umhin, plurilogische Leerzeichen zu setzen, wo Vorannahmen unverrückbar erscheinen, sichtbare Marken, die angreifbar sind, weil sie unterschiedlichen Logiken entspringen. Es geht eben nicht um die Absicherung eines gar noch gemeinsamen Selbstverständnisses eines Fachs, um die Vergewisserung oder das Absprechen der eigenen Wissenschaftlichkeit, sondern um Erkenntnis. Wird die Frage nach der Wissenschaftstheorie ernsthaft gestellt, ist sie die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten von Wissenschaften in den konfusen Vervielfältigungen postmoderner Moderne, nach Erkenntnis in und durch Ordnungs-, Macht- und Kontrollverlust.

„Erkenntnis in diesem Sinne ist keine Abfolge in sich widerspruchsfreier Theorien, die gegen eine Idealtheorie konvergieren; sie ist keine allmähliche Annäherung an eine ‚Wahrheit‘. Sie ist ein stets anwachsendes Meer miteinander unverträglicher (und vielleicht sogar inkommensurabler) Alternativen; jede einzelne Theorie, jedes Märchen, jeder Mythos, der dazugehört, zwingt die anderen zu deutlicherer Entfaltung und alle tragen durch ihre Konkurrenz zur Entwicklung unseres Bewußtseins bei. Nichts wird jemals endgültig entschieden, keine Auffassung kann je aus einer umfassenden Darstellung weggelassen werden. [...] Fachleute, Laien, Professionelle und Dilettanten, Wahrheitsnarren und Lügner – sie alle sind zu dem Wettbewerb eingeladen und sollen das Ihre zur Bereicherung unserer Kultur beitragen.“²

¹ Richard Hartmann in der Einladung zum Symposium.

² Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. ²1983, 34f.

Paul Feyerabend ermutigt mit diesen Worten, wider den Ordnungs- und Methodenzwang zu denken, Selbstverständlichkeiten gegen den Strich zu bürsten und sich bei all diesem Wissenschaftstreiben vor allem nicht zu fürchten. Die Zielperspektive möglicher Antworten kann damit nur in Erkenntnis durch Entsicherung liegen.

In den Pluralisierungen der Kontexte verlieren Institutionen wie Wissenschaften zwangsläufig ihre ordnenden und absichernden Grenzen – gerade auch die zu den Lebensrealitäten der jeweiligen Gegenwart. Rainer Bucher analysiert klar:

„[D]ie Existenzsituationen der Menschen sind schon viel weiter als die Reflexionsmöglichkeiten der Wissenschaft. Zur modernen Konstellation gehört es, zu meinen, wir würden die Zukunft und die Gegenwart begrifflich halbwegs adäquat zu fassen bekommen, weil wir sie ja auch gestalten. Aber es ist doch überall zu spüren: Wir kommen im Begreifen der Gegenwart immer ein bisschen zu spät, kommen immer nur hinterher.“³

Achatz von Müller, Basler Historiker, resümierte 2004 in der ZEIT:

„Die Krise findet innerhalb der Disziplinen statt. Die Stichworte sind: Kleinteiligkeit der Forschung durch Nischenproduktion – was niemanden interessiert, ist Wissenschaft; der Verlust an Komplexität und Kompetenz der Wissenschaft, Probleme zu lösen durch ihr politisches und wirtschaftliches Feilbieten; die McKinsey-Adaption kostengünstigen Outputs in Verbindung mit einem Defizit an Organisations- und Orientierungsangeboten; und vor allem: neurotischer Mangel an Selbstbewusstsein. Die Frage nach dem Nutzen jedenfalls erweist sich als sinnlos oder so sinnvoll wie die Frage nach dem Nutzen des Menschen. Das ist zugegeben ein grober Keil, aber das Ganze ist ja auch ein grober Klotz.“⁴

Wissenschaft ist demnach nicht das, was niemanden interessiert, sondern das, was passiert, wenn man sich der Komplexität der Realitäten stellt und darin Organisations- und Orientierungsangebote entwickelt. Aus Erfahrung mit engen, oft selbst auferlegten Beschränkungen universitärer Systeme kommt der Verdacht auf, dass mit der Thematisierung von Wissenschaftstheorie der Versuch unternommen wird, durch die (Wieder-)Einführung ordnender Kriterien dieser Komplexität auszuweichen und gerade nicht Wissenschaft unter den Bedingungen der Wissensgesellschaft inter- und transdisziplinär zu denken.

„Die Wissensgesellschaft dagegen verlangt Gespür für Unterschiede und nicht Fachkenntnis darin, sie einzuebnen. [...] Talente sind eine natürliche Bedrohung für alle, denen an der Änderung des Status quo nicht gelegen ist. [...] Talent heißt Konkurrenz. Dagegen hilft Zugangskontrolle und Gleichmacherei, bis heute die wesentlichen Merkmale eines geschlossenen Wirtschaftssystems.“⁵

³ Rainer Bucher – Birgit Hoyer, Der Apfel der pastoraltheologischen Erkenntnis. Über Kristallisierungen, Verflüssigungen und auch theologische Fakultäten, in: Christian Wessely – Peter Ebenbauer (Hg.), Frage-Zeichen. Wie die Kunst Vernunft und Glauben bewegt, Regensburg 2014, 221–234, hier 223.

⁴ <http://www.zeit.de/2004/18/GW-Mueller/seite-5> [Zugriff: 18.07.2015].

⁵ Wolf Lotter, Die Schwierigen, in: brand eins 17 (2015), 6, 42–50, hier 43f.

Das Wort „Talent“ lässt sich problemlos durch „Erkenntnis“, „Querdenken“, „hartnäckiges Auf-den-Grund-Denken“ ersetzen. Wissenschaftstheorie im befürchteten Sinne baut auf das System des mittelalterlichen Zunftsystems, nur der darf denken, Ideen haben, der auch dafür zuständig ist, den Segen der Zunft oder der Redaktion oder eben der Wissenschaftstheorie hat. Theologen könnten in diesem Sinne wissenschaftstheoretisch tatsächlich nur Theologie denken.

Theologie – Wissenschaft der anderen Art?

„Es gibt etwas, das uns von Religionswissenschaften unterscheidet, das ist die Relevanzoption (Joachim Kügler): Wir glauben, dass in irgendeiner Weise diese Botschaft [Jesu] eine Entdeckungsqualität für die Gegenwart hat. Das ist ja der Kern dieser Botschaft, dass ich eben gerade keine Sicherheit, keine substanzielle Absicherung brauche, die mir früher vielleicht die kirchlich verfasste Religion und dann ihre Nachfolgekonzepationen gegeben haben. [...] Die Verführung ist in dieser Situation zu behaupten, wir hätten durch unseren Gottesbezug den absoluten Referenzpunkt, der uns aus dieser ganzen problematischen Situation geradewegs hinausführt. Das kann ich auf eine platonisierende Weise machen, oder ich kann es noch auf viel radikalere fundamentalistische Weise machen, oder ich kann es auf privatistische Weise machen, jedes Mal wird mein religiöser Gottesbezug zum Weg der Entsolidarisierung mit dieser Situation.“⁶

Es ist die grundsätzlichsste, aber nicht die einzige Versuchung, der die Theologie immer wieder zu erliegen droht. Eine zweite besteht in einer als direkte Abhängigkeit – Denkverbote inklusive – praktizierten Solidarisierung von Theologie mit Kirche. Theologie gehört zum Selbstvollzug der christlichen Kirche. Daraus erwächst Selbstbewusstsein und Freiheit, eben gerade nicht Unfreiheit. „Theologie ist also zuerst und vor allem ein elementarer Lebensakt der christlichen Kirche und partizipiert als solcher an ihrer Katholizität“⁷, schreibt Eberhard Jüngel. Der Kirche mangelt es an Leben, wenn die Theologie fehlt, wenn in der Theologie etwas fehlt, gar das Leben fehlt, die Katholizität, weil sie auf ein konfessionell enggeführtes „Katholisch-Sein“ reduziert wird. Theologie ist Kirche und Kirche Theologie – untrennbar auf Gedeih und Verderb. Vor allem aber ist Kirche voll vom Leben der Menschen, aller Menschen, sonst ist sie nicht Kirche. Theologie ist deshalb in erster Linie Life-Science. Die Kirche erhebt in ihrer pastoralgemeinschaftlichen Identität, so verstanden, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und insbesondere mit der Pastoralkonstitution den Anspruch der Entgrenzung an die Theologie, in dem die Kirche selbst das Gesamt der Wirklichkeiten in den Blick und genau damit den Glauben an die allem vorgängig wirkende göttliche Gnade ernstnimmt. Die Wechselbeziehung zwischen Theologie und Botschaft Jesu, Wissenschaft und Glaube verhindert nicht, sondern ermöglicht erst Entgrenzung und

⁶ Bucher – Hoyer, Apfel (s. Anm. 3), 223–225.

⁷ Eberhard Jüngel, Die Katholizität evangelischer Theologie, in: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.), Wissenschaften 2001. Diagnosen und Prognosen, Göttingen 2001, 27–47, hier 39.

Entsicherung, die Freiheit der Theologie, Erkenntnis zu wagen in den irritierenden Verwerfungen postmoderner Moderne.

Von einer „öffentlichen“ zu einer offenen Theologie

Dass Pastoraltheologie sich am Ort der universitären Wissenschaft zu behaupten hat, ist evident und legt eine je zu aktualisierende wissenschaftstheoretische Vergewisserung nahe. Dass ihre Verortung jedoch diesen eng umgrenzten Ort von Universität und Hochschule überschreitet, ist ihr schon durch den christlichen Verkündigungsauftrag eigen. Mit dem Konzept „öffentliche Theologie“⁸ geben Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber dem Bemühen der Theologie um die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens und damit auch der Relevanz der Theologie Ausdruck – in einer Gesellschaft, in der Theologie als risikoscheu⁹ wahrgenommen wird. Die Stärke des Konzepts liegt gerade im Bewusstsein des Risikos kontroverser Positionsformulierungen. Zugleich wirkt dieses Verständnis von Theologie der Gefahr entgegen, dass Pastoraltheologie als Anwendung von Theologie verstanden wird. „Öffentliche Theologie“ versteht sich als Selbstverpflichtung zur Einmischung in gesellschaftliche Debatten und zu solidarischem Miteinander. Sie steht damit aber immer auch in der Gefahr kommunikativer Trivialisierung und der Reduzierung von Öffentlichkeit als Referenzraum des eigenen Sendungsbewusstseins. Ähnlich wie durch die public theology könnte damit signalisiert werden, dass Theologie und Kirche wüssten, was einer Gesellschaft gut tut.¹⁰ Mit der Inanspruchnahme des Begriffs der „kommunikativen Freiheit“¹¹ als Grundlage seiner Sozialtheorie hat Wolfgang Huber, aufbauend auf Sören Kierkegaard und Michael Theunissen, Theologie als einen Spieler im gesellschaftlichen Diskurs zu etablieren und christlichen Glauben als Option in einer pluralisierten Ge-

⁸ Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Florian Höhne – Frederike von Oorschot (Hg.), Grundtexte. Öffentliche Theologie, Leipzig 2015, 211–226.

⁹ Im Sinn des von Niklas Luhmann analysierten Risikoverhaltens in Organisationen ist jede Form von gesellschaftlicher Mitgestaltung Ausdruck dafür, sich auf die Spielregeln einer Gesellschaft einzulassen, die Zukunft als Risiko versteht. Niklas Luhmann, Soziologie des Risikos, Berlin – New York 2003, 203: „Angesichts der Unmöglichkeit perfekt rationalen (optimalen) Entscheidens und angesichts der Unmöglichkeit, vorauszusehen, was eine Entscheidung gewesen sein wird, wird jede Kommunikation zum Risiko, etwas nicht beachtet zu haben, was nachträglich als beachtenswert erscheint, oder in einer Weise entschieden zu haben, die nachträglich als verkehrt oder als sonstwie vorwerfbar erscheint. Auch Nicht-Kommunikation schützt vor diesem Risiko nicht, da auch sie als Unterlassung zur Entscheidung gemacht werden kann.“

¹⁰ Vgl. Florian Höhne, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015, 73.

¹¹ Hans Joas, Eine Theologie der Befreiung? Wolfgang Hubers „kommunikative Freiheit“ und die Freiheitskonzeptionen der Sozialtheorie, in: Heinrich Bedford-Strohm – Paul Nolte – Rüdiger Sachau (Hg.), Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber, Leipzig 2014, 88–100, hier 92.

sellschaft zu profilieren versucht.¹² Öffentliche Theologie setzt einen Kontrapunkt zur gegenwartskritischen These Zygmunt Baumanns, es sei das Private, das die öffentliche Sphäre kolonisiere, das alles verjage und verdränge, was sich nicht umstandslos im Jargon privater Anliegen, Sorgen und Interessen ausdrücken lasse.¹³

Gleichzeitig hadern Bedford-Strohm und Huber jedoch beständig mit dem institutionellen Autoritäts- und Bedeutungsverlust von Theologie und Kirche in postmodernen Gesellschaften. Eine Theologie, die sich in die gesellschaftlichen Pluralitäten hineinbegeben wird, wird jedoch weit stärker und risikofreudiger als „Theologie der Unterbrechung“¹⁴ eigene Verunsicherungen zulassen und suchen. Eine solche, im positiven Sinn verunsicherte Theologie wird sich von einer öffentlichen Theologie zu einer offenen Theologie entwickeln, die sich in dem Bewusstsein der Pluralität und Dezentralität theologischer Autorität einerseits auf die Suche begibt, in den Systemen einer pluralisierten Gesellschaft theologiegenerative Prozesse zu entdecken. Sie wird andererseits diese Entdeckungen auf ihr Irritationspotenzial für bisheriges theologisches Denken hin befragen.

Ein Beispiel offener Theologie findet sich bei Henning Luther: Die je individuelle Biographie veranschaulicht wie kein anderer theologischer Ort die konsequente Unabgeschlossenheit der Pastoraltheologie im Risiko radikaler Pluralität.¹⁵ „Was der Glaube klarstellt, muss als etwas gedacht werden, das praktiziert werden will. Allein dies entspricht der Praxis des Glaubens: Glaube ist Praxis dessen, das wirklich wahr ist, und nicht das Fürwahrhalten von Dingen, über deren Wirklichkeit man wenig weiß.“¹⁶ Zentral sind also für die pastoraltheologische Erkenntnis die Biographie der Individuen und ihre je eigene, in ihrer Entwicklung unabgeschlossene Glaubenspraxis. Zu diesen Biographien und Glaubenspraktiken gehört das interreligiöse und interkonfessionelle Ringen der Menschen in ihren Alltagsbezügen und lebensräumlichen Kontexten ebenso, wie ihr Umgang mit Leiderfahrungen und dem Streben nach Glück. Erst wo sich Pastoraltheologie auf das Wagnis der Entdeckung von Theologie in diesen Erfahrungen aufmacht, wird sie selbst zum Ausdruck einer von Johann Baptist Metz entworfenen Solidarität als „Compassion“.¹⁷ Theologie hat diese Compassion nicht nur äußerlich und projekthaft zu betreiben oder als Teil ihrer Selbst zu entwickeln, sondern als

¹² Vgl. Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973.

¹³ Vgl. Zygmunt Baumann, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 52.

¹⁴ Lieven Boeve, *Christlicher Glaube in einer Zeit der Verunsicherung. Theologie, Kirche und die Angst vor dem Risiko*, in: Gregor Maria Hoff (Hg.), *Sicher unsicher. Salzburger Hochschulwochen 2011*, Innsbruck – Wien 2011, 49–91, hier 91.

¹⁵ Vgl. Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 2014, 43.

¹⁶ Hans-Joachim Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, 37.

¹⁷ Vgl. z. B. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Br. 2006, 166.

grundlegende Haltung zu praktizieren. Christologisch knüpft dieses Vorgehen an die Kenosistheologie an und übersetzt sie als „Kenopraxis“: „Eine kenotisch angelegte Theologie muss um ihre eigene Begrenzung und Ergänzungsbedürftigkeit wissen. Eine Theologie der Selbstentäußerung, die sich selbst begnügt, verrät sich selbst. In der ihr notwendig inhärenten Selbstrelativierung wirkt eine Kenosistheologie damit ‚pluralitätsproduktiv‘ für den theologischen Diskurs.“¹⁸ Pastoraltheologie ist in diesem Ortswechsel automatisch eine „schwache Theologie“ in Analogie zum „schwachen Denken“ (Gianni Vattimo):

„Wenn die Essenz der Heilsgeschichte die Säkularisierung ist, und d. h. die ‚reduktive‘ Transformation des natürlichen, metaphysischen Sakralen dank der Freundschaftsbeziehung, die Gott mit dem Menschen herzustellen beschließt und die der Sinn der Menschwerdung ist, dann ist das, was man der unangemessenen Rückbindung der christlichen Lehre an diese oder jene bestimmte geschichtliche Wirklichkeit entgegensetzen muß, die absolut totale Bereitschaft, ‚die Zeichen der Zeit‘ zu lesen, sich also in offenem Eingeständnis der eigenen Geschichtlichkeit immer von neuem mit der Geschichte zu identifizieren.“¹⁹

Diese Parallelität und Solidarität von sich je neu ereignender Pastoraltheologie und geschichtlicher Wirklichkeit ist Ausdruck einer im besten Sinne schwachen, einer offenen Pastoraltheologie.

Damit gibt es keine Facette der Wirklichkeit, der nicht theologische Relevanz zukäme: Es gibt also nichts, womit Theolog_innen sich nicht beschäftigen müssten. Diese Entgrenzung des theologischen Materialobjektes muss ihre Entsprechung in einer methodischen Entgrenzung finden: Es gibt keine Beschäftigung und Analyse der Gegenwart, die aufgrund ihrer spezifischen Perspektive nicht zur Methode der praktischen Theologie werden könnte.

Die gegenwärtige Pluralität pastoraltheologischer Arbeitsformen und Methoden ist daher nicht als Defizit einer vermeintlich wünschenswerten Einheit eines Fachgebietes zu diskreditieren, sondern als Spezifikum eines Fachs zu schätzen, das auch in seiner Methodenvielfalt sein eigenes Materialobjekt „Wirklichkeit“ abbildet. Als problematisch sind lediglich Tendenzen wahrzunehmen, einzelnen Forschungsmethoden besondere Autorität zuzuschreiben. Dies ist gesellschaftlich und kirchlich gerade im Umgang mit quantitativ arbeitenden Methoden der Soziologie und Statistik zu beobachten. Ihr objektivierender Habitus leistet den genannten Tendenzen schnell Vorschub und lässt ihre Anfälligkeit für Manipulationen und Interesse geleitete Forschung übersehen. Eine zweite problematische Tendenz ist in der Versuchung auszumachen, in den Modus der Anwendungswissenschaft zurückzufallen und sich im Kanon von Forschungsprojekten und wissenschaftlichen Fragestellungen auf diözesane Interessen und Auf-

¹⁸ Ansgar Kreutzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg/Br. u. a. 2011, 555.

¹⁹ Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 2007, 54.

träge zu beschränken. Irritationspotenziale, die gerade für abduktive Lernprozesse (Charles Sanders Peirce)²⁰ konstitutiv sind, werden damit leicht übersehen.

Die Freiheit der Theologie als Stachel im Fleisch der Wissenschaften

Entgrenzung und Entsicherung im Kontext der Theologie sind in Realisierung und Konkretion der Freiheit der Theologie weit über sie hinaus zu denken. Eine ernsthafte wissenschaftstheoretische Kontroverse wäre inter- und transdisziplinär zu führen, um eine diversitätskompetente Wissenschaft zu entwickeln, die nicht anders sein kann als praxistheoretisch, die sich im Falle der Theologie auch über die Ordnung der theologischen Disziplinen nachzudenken traut. Muss eine Theologie mit Relevanzoption nicht immer systematisch, fundamental, christlich-sozial, praktisch, pädagogisch, exegetisch sein? Muss sie allerdings an Universitäten gelehrt werden? Wie sähe eine offene, intensiv bis in die eigene Auflösung hinein vernetzte Theologie aus, die alles dransetzt, sich in gesellschaftlich und individuell relevanten Themenfeldern zu platzieren, das universitäre System des Wissenschaftskanons in Frage zu stellen. Ein oberflächlicher Blick auf wissenschaftstheoretische Diskurse wie die Popper-Kuhn-Kontroverse, Paul Feyerabend und die Feststellung, dass sich nur wenige Wissenschaften nicht mit der Kritik an ihrer Wissenschaftlichkeit konfrontiert sehen bzw. sich dieser selbst aussetzen, lässt weiterfragen: Was macht eine Reflexion zu einer wissenschaftlichen? Kann es universale Vernunft und geglaubte Wahrheit überhaupt geben? Theologie steht in der Gefahr, sich mit der Referenz Gott als allmächtigen Herrn und im Besitz der absoluten Wahrheit bequem zurückzulehnen.

Aber die Rechnung kann in postmodern-modernen Wissenschaftssystemen nicht mehr aufgehen und sie kann es auch theologisch nicht, denn:

„[D]ie Wahrheit des Evangeliums unterscheidet sich von allen anderen Wahrheiten dieser Welt sehr penetrant dadurch, dass sie die Wahrheit des Wortes vom Kreuz ist. Und das Kreuz stört. Das Kreuz weist in einer die Weisheit dieser Welt irritierenden Weise darauf hin, dass nichts in unserer Wirklichkeit die Welt im innersten zusammenhält – auch der höchste Gedanke, auch die tiefste Einsicht nicht. Die Wahrheit des Wortes vom Kreuz steht quer zu allem, was sonst in der Welt auf Wahrheit Anspruch erhebt.“²¹

Mit Eberhard Jüngel kann eine Theologie gedacht werden, die in die plurilogischen Leerstellen des Lebens immer und immer wieder das Kreuz stellt, denn:

„Gibt es in einer von den Mächten des Verderbens durchwalteten Welt einen Weg zu Gott, dann besteht Grund zu der Annahme, dass Aporien, wenn man sie sich nur eingesteht, sich zu einem Problembewusstsein verarbeiten lassen, das weiter führt. Theologie weiß, dass die Aporie des

²⁰ Vgl. Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006. Elisabeth Walther, Charles Sanders Peirce. Leben und Werk, Baden-Baden 1989. Karl-Otto Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt/M. 1975.

²¹ Jüngel, Katholizität (s. Anm. 7), 18.

Denkens Leidenschaft ist. Von solcher Leidenschaft bewegt, fängt die Theologie immer wieder auf's neue an, dem Worte Gottes nachzudenken.“²²

In der Leidenschaft als Antrieb und Erkenntnisquelle treffen sich Jüngel und Feyerabend:

„Daß Interessen, Macht, Propaganda und Gehirnwäschemethoden in der Entwicklung der Erkenntnis und der Wissenschaft eine viel größere Rolle spielen, als allgemein angenommen, das läßt sich auch an einer Analyse des Verhältnisses von *Denken und Handeln* erkennen. Es wird oft für selbstverständlich gehalten, daß ein klares und deutliches Verständnis neuer Ideen ihrer Formulierung und Institutionalisierung vorangeht und vorangehen sollte. (Eine Untersuchung beginnt mit einem Problem, sagt Popper.) *Zuerst* hat man einen Gedanken oder ein Problem, *dann* handelt man, d. h. redet, baut oder zerstört. [...] Die Schaffung eines *Gegenstands* und die Schaffung und das vollständige Verständnis einer *richtigen Vorstellung* von dem Gegenstand *gehören sehr oft zu ein und demselben unteilbaren Vorgang* und lassen sich nicht trennen, ohne diesen zu unterbrechen. Der Vorgang selbst wird von keinem wohldefinierten Programm [...], vielmehr von einem unbestimmten Drang geleitet, einer ‚Leidenschaft‘ (Kierkegaard).“²³

Dieses leidenschaftliche Nachdenken erfordert ein schonungsloses Exposure, ein Sich-Aussetzen und Ausgesetztsein. Die Schonungslosigkeit des Kreuzes Gottes auszuhalten und zu durchdenken, zu Ende zu denken, nicht einzuknicken und weichzuspülen, nicht zu vereinfachen und nicht zu vertrösten, ist die Aufgabe der Theologie – nicht nur im Leben des/r Einzelnen, sondern im und über das System der Wissenschaften hinaus. Ihre Aufgabe ist es, sich der Ausweglosigkeit des Kreuzes auszusetzen, Leerstellen entstehen zu lassen, Logiken zu verlassen und verschiedenste Logiken zuzulassen, um der Denkbarekeit des Undenkbaren Raum zu schaffen – wider alle Vernunft als elementarer Lebensakt und als elementare Life-Science, eine Wissenschaft für Menschen gegen Vereinfachung und Trivialisierung, eine Wissenschaft für die Komplexität des Über-, Quer- und Hinter-Allem, ein offener Denkraum, in dem in Musing und Abduktion Transformation erwartet wird.

„Vernunft und Wissenschaft gehen oft verschiedene Wege. Ein heiterer Anarchismus ist auch menschenfreundlicher und eher geeignet, zum Fortschritt anzuregen, als ‚Gesetz- und Ordnungs‘-Konzeptionen. [...] Sollen wir wirklich glauben, daß die naiven und biedereren Regeln, von denen sich viele Philosophen und auch viele Wissenschaftler leiten lassen, ein solches ‚Labyrinth von Wechselwirkungen‘ auflösen können? [...] Ein komplexer Gegenstand, der überraschende und unvorhergesehene Entwicklungen enthält, erfordert komplexe Methoden und entzieht sich der Analyse aufgrund von Regeln, die im vorhinein und ohne Rücksicht auf die ständig wechselnden geschichtlichen Verhältnisse aufgestellt worden sind.“²⁴

Und die Theologie hat dazu aus sich heraus eine besondere Möglichkeit – in der Denk- und Sprechbarkeit Gottes. Man „wird dabei die Vermutung nicht unterschlagen können, daß der Herrschaftsanspruch des Wortes ‚Gott‘, wenn er als ein die Freiheit des

²² Jüngel, Katholizität (s. Anm. 7), 19.

²³ Feyerabend, Wider den Methodenzwang (s. Anm. 2), 24f. [Hervorhebungen: im Original].

²⁴ Feyerabend, Wider den Methodenzwang (s. Anm. 2), 13.

Denkens beeinträchtigender Anspruch auftritt, das Wesen Gottes theologisch kaum zutreffend begriffen haben dürfte.“²⁵ Eberhard Jüngel beschreibt die Situation der Theologie, wie sie in Gesellschaft und wissenschaftlicher Community gesehen wird.

„Vielfach und auf vielfältige Weise hat das Reden von Gott den menschlichen Geist in Verlegenheit gebracht. Am Ende einer langen Geschichte des Redens von Gott scheint die Verlegenheit heute zur Ausweglosigkeit geworden zu sein. [...] Denn das scheint ausgemacht zu sein. Wir leben im Zeitalter der sprachlichen Ortlosigkeit Gottes. Ihr entspricht die immer noch zunehmende Undenkbarkeit Gottes und die – auch unter ihrem Gegenteil schlecht verborgene – Sprachlosigkeit der Theologie. Diese ist übel dran.“²⁶

Die Theologie ist auf den ersten Blick übel dran, weil sie – auch sie – nicht von Gott sprechen, Gott nicht denken kann – nicht unter den Bedingungen postmoderner Moderne, nicht so, dass das Denken und Sprechen ernst zu nehmen wäre im Kreis der Wissenschaften, eine Relevanz entwickeln würde für den Menschen von heute.

Der Theologie fehlt Gott – zugleich liegt in Gott das Potenzial der Theologie. Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet Gott „etwas Unüberbietbares [...]. Gott ist in jeder Hinsicht perfekt [...] Gott ist *über allem*, er ist also auch *über uns*, er ist uns *schlechthin überlegen*. [...] Was das Wort ‚Gott‘ als Zeichen *zu denken* gibt, ist dann im Grunde *unausdenkbar*, ist auch durch Denken nicht zu erfassen, ist nur als das Unbegreifbare zu begreifen.“²⁷ Die Theologie ist übel dran, denn damit steht sie offensichtlich an ihrem Ende. Was ist ihr Inhalt und ihr Anspruch, wenn sich ihr Gegenstand nicht denken lässt? Den Ausweg entdeckt Jüngel in einer weiteren Funktion der Sprache neben der des Bezeichnens. Sprache spricht an. „Im Sprachereignis wird vielmehr das Sein eines Sachverhaltes so zur Sprache gebracht, dass es das Sein des Menschen anspricht und dieser durch das ihn anredende Wort aus sich herausgerufen und in dem ihn anredenden Wort zu sich selber gebracht beziehungsweise von sich selber entfernt wird.“²⁸ Wenn Gott sich in der Sprache des Menschen ereignet, ist es nicht mehr möglich, Gott über dieser Sprache und damit über dem Menschen zu denken. Im Sprechereignis „Gott“ sprechen Gott und Mensch und geben sich – die Theorie konsequent weitergedacht – gegenseitig zu denken, gehen über sich selbst hinaus und geben sich Anteil aneinander.

Eberhard Jüngel zeigt den fatalen Zusammenhang zwischen der Behauptung der Allmachtsherrschaft Gottes und dem Drang des Menschen zur Abhängigkeit bzw. zur Unterdrückung und entdeckt genau darin eine Funktion der Theologie für das gesamte System der Wissenschaften.

²⁵ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, 26.

²⁶ Jüngel, *Geheimnis* (s. Anm. 25), 1f.

²⁷ Jüngel, *Geheimnis* (s. Anm. 25), 6f. [Hervorhebungen: im Original].

²⁸ Jüngel, *Geheimnis* (s. Anm. 25), 13.

„Die Theologie hätte also, wenn sie die Entdeckung der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes nicht als Fremdkörper akzeptiert, sondern aus theologischen Gründen selber vollzieht, zur Erhellung des Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen insofern einen fundamentalen Beitrag zu leisten, als sie zu einer vertieften Einsicht in den Sachverhalt verhelfen könnte, daß der Mensch durch die Bestreitung der weltlichen Notwendigkeit doch die anthropologische Funktion noch nicht gelöscht hat, die bis dahin eines Gottes Funktion gewesen sein soll. Die Theologie könnte einen Beitrag zur Umwertung dieser Funktion leisten, insofern sie die Tendenz nach totaler Herrschaft über Menschen als eine ursprüngliche Tendenz zur Vergötzung des Herrschens und zur Versklavung des Menschen enthüllt. [...] [A]n einem theologisch angemessenen Begriff der Herrschaft Gottes [wäre] die Erkenntnis zu gewinnen, daß Herrschen und Dienen sich keineswegs paradox zueinander verhalten müssen und daß Herrschaft keineswegs notwendig die Knechtschaft anderer impliziert.“²⁹

Um dieser Funktion gerecht werden zu können, sieht er aber Entwicklungsbedarf der Theologie:

„Daß Gott, obwohl er der zwischen Sein und Nichtsein Entscheidende ist, dennoch nicht nur *oberhalb* dieses Gegensatzes von Sein und Nichtsein, sondern *inmitten* dieses Gegensatzes Gott ist, das ist nun [...] als *Pointe christlicher* Rede von Gott zur Geltung zu bringen. [...] Gott bestimmt sich zum Menschsein des Menschen Jesu, um gerade in und mit diesem Menschen *Gott* zu sein. [...] [E]r selbst aber bestimmt sich dazu, nicht ohne den Menschen Gott zu sein. [...] Deshalb gehört schon zu Gottes Göttlichkeit seine Menschlichkeit. Das ist es, was die Theologie endlich zu lernen hat.“³⁰

Mit einem absoluten Referenzpunkt der Wahrheit oder der Wissenschaft i. S. von Wahrheit agiert nicht nur die Theologie. Paul Feyerabend kritisiert, dass

„für die meisten Wissenschaftler [...] das Schlagwort ‚Freiheit der Wissenschaft‘ Freiheit zur Indoktrination nicht nur derer, die sich ihr angeschlossen haben, sondern auch der ganzen übrigen Gesellschaft [bedeutet]. [...] [V]erbindet man diese Feststellung mit der Erkenntnis, daß die Wissenschaft keine besondere Methode besitzt, so ergibt sich, daß die Trennung von Wissenschaft und Nichtwissenschaft nicht nur künstlich, sondern auch dem Erkenntnisfortschritt völlig abträglich ist. Wenn wir die Natur verstehen und unsere materielle Umgebung beherrschen wollen, dann müssen wir *alle* Ideen, *alle* Methoden verwenden, nicht nur einen kleinen Ausschnitt aus ihnen. Die Behauptung aber, außerhalb der Wissenschaft gebe es keine Erkenntnis – *extra scientiam nulla salus* –, ist nichts als ein weiteres und höchst bequemes Märchen.“³¹

Auch Eberhard Jüngel argumentiert in diesem Sinne: „Es ist theologisch unhaltbar, daß nur das Notwendige wesentlich sei. Auch der Zufall hat sein Wesen, auch das Kontingente ist wesentlich.“³² Fehlt der Theologie die Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des Zufalls? Hat sie sich eingerichtet in der Allmachtsbequemlichkeit, die die Aporie des Kreuzes, der Ohnmacht und Schwachheit, der Menschenbindung Gottes meidet? Das Wort Gottes ist also nicht einfach Information, sondern Ereignis, in

²⁹ Jüngel, *Geheimnis* (s. Anm. 25), 28.

³⁰ Jüngel, *Geheimnis* (s. Anm. 25), 44 [Hervorhebungen: im Original].

³¹ Feyerabend, *Wider den Methodenzwang* (s. Anm. 2), 392f.

³² Jüngel, *Geheimnis* (s. Anm. 25), 29f.

dem Nähe und Distanz, Anwesenheit und Abwesenheit, Widerstand und Anziehung, Gott und Mensch zugleich und gleichrangig präsent sind. Im Wort unterbricht Gott als Redender Ordnungen und Routinen, den Lauf des Seins, nicht durch ein Machtwort, sondern durch Beziehung. Es lohnt sich, Gott zu denken, über Gott nachzudenken.

„Nachdenken ist dann allerdings – so, wie Glaube ein ursprünglicher Akt der Selbstbestimmung ist – das genaue Gegenteil eines ‚Denkens‘, das sich der Anstrengung *eigenen* Denkens ent-hoben weiß. [...] Denken ist nie Imitation. Dasjenige Nachdenken, das Gott nachzudenken sich verpflichtet weiß, ist immer das Gehen eines eigenen Weges.“³³

„Der Mensch muß sich gewissermaßen selber mit seinem Gott aufraffen,“³⁴ wie es Joseph Beuys geäußert hat. Theologie hat die Wahl, sich aufzulösen oder sich aufzu-raffen, Gegensätze zu vollziehen mit voller Kraft und vollem Risiko, Wissenschaft als Exposure-Prozess zu gestalten, als Prozess des Sich-Aussetzens und der Annäherung an konkrete Lebenssituationen. Begrifflich und inhaltlich macht die Mischung aus tra-ditionellem Restbestand und akuter Aktualisierung die Brisanz einer Exposure-Wissen-schaft³⁵ aus, macht sie „zum neuen unumgänglichen Denkereignis, das sowohl über-raschende Assoziationen auslöst als auch konkretes zeitdiagnostisches Potenzial inne-hat.“³⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil verpflichtet die Theologie zum radikalen Hinsehen und Mitgehen in die Situationen der Freude und der Trauer der Menschen und setzt Glaubende wie die Theologie selbst damit offensiv und permanent dem Risiko der Transformation aus.³⁷ Entscheidet sich die Theologie für Exposure, gibt es keine Rückkehr- oder Rückzugsmöglichkeit in gewohnte Leben und Bequemlichkeiten, wird Theologie, indem sie sich Lebenssituationen so weit aussetzt, dass sie sich selbst, ihre Wissenschaftlichkeit riskiert. Ihre Wissenschaftlichkeit riskieren heißt, dass sich die Theologie aus den engen, ihr vom Wissenschaftssystem zugestandenen Katego-rien von Wissenschaft löst und sich ihrer eigenen wissenschaftlichen Freiheit und Selbstbestimmung gewahr wird, dass der Mut, selbstbewusst aus der Nichtnotwen-digkeit Gottes und damit auch der eigenen Nichtnotwendigkeit heraus Wissenschaft zu betreiben als Stachel, Anspruch und permanente Irritation in einem zweck- und ergebnisorientiertem Umfeld die Angst, im Wissenschaftsbetrieb nicht anerkannt zu sein, überwiegt und sich Theologie im eigenen wissenschaftlichen Treiben durch die Kriterien anderer Wissenschaften nicht einengen und blockieren lässt. Theologie ist Wissenschaft im permanenten Risiko der Krise, der Transformation, der Negierung, ohne Sicherheit, ob und welches Ergebnis erzielt wird. Theologie kann damit nicht objektiv forschen und urteilen, sondern gewinnt aus dem Verlust der Distanz, aus der

³³ Jüngel, Geheimnis (s. Anm. 25), 224 [Hervorhebung: im Original].

³⁴ Friedhelm Mennekens, Joseph Beuys: Christus DENKEN – THINKING Christ, Stuttgart 1996, 33.

³⁵ Vgl. Birgit Hoyer, Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie, Stuttgart 2011, 50f.

³⁶ Gilles Deleuze – Felix Guattari, Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus, Berlin ³1997, 30.

³⁷ Vgl. Hoyer, Seelsorge (s. Anm. 35), 50.

Schwächung der Position der allein wissenden Expertin, wird zur Mitspielerin, die selbst transformiert.

Eine solche Wissenschaft hat den Elfenbeinturm verlassen und kann durchgewalkt von Lebenspraxis wissenschaftliche Kraft entwickeln, neu denken. Voraussetzung ist, dass sie ihre Unantastbarkeit aufgibt und ihre Unschuld verliert. Der Gegensatz von Theorie und Praxis schwindet und damit auch die Rechtfertigungen elitärer Wissenschaftlichkeit, die sich darauf berufen. Grenzziehungen zwischen Realität und wissenschaftlicher Reflexion, Wissen und Nicht-Wissen, Expert_innen und Nicht-Expert_innen werden unscharf, Hierarchien geraten ins Wanken. Die Philosophin Gesa Ziemer zeigt diese Prozesse für die Entwicklung einer praktischen Ästhetik auf.

„*Theoria* wird gemeinhin als das rein gedankliche Betrachten, das An- oder Zuschauen, die *Schau auf etwas* definiert. Gewöhnlich wird der Terminus Theorie in den Gegensatz zur Praxis gestellt, [...]. Vor allem aber liegt dieser Definition eine klare Trennung zwischen Zuschauenden und den zu betrachtenden Gegenständen zugrunde, welche die Distanz herstellt, die für die Theorie notwendig zu sein scheint. Die Zuschauenden (*theoros*) widmen sich der Anschauung und erstellen aus eben dieser Schau durch abstrahierende Betrachtungsweisen Systeme wissenschaftlich begründbarer Aussagen, die uns bestimmte Phänomene erklären.“³⁸

Die Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie konzentriert sich im verletzbarsten Punkt der Theologie – der Praktischen Theologie. Diese Achillesferse birgt zugleich ihre größte Stärke: die Angreifbarkeit, die Verletzbarkeit der Theorie durch die Lebenswelten der Menschen von heute.³⁹

Die Fähigkeit, sich betreffen zu lassen, sich irritieren zu lassen, abduktive Wissenschaft zu sein, weist den Weg für die Theologie insgesamt und die Praktische Theologie im Speziellen, sich als Wissenschaft neu zu erfinden, Praxis und Theorie in ein selbstbewusstes und kontinuierliches Spiel miteinander zu bringen. Analog zur praktischen Ästhetik in der Kunsttheorie verlässt aber auch die Praktische Theologie als Exposure-Wissenschaft den Platz der Zuschauerin. Es bleibt nicht beim theoretischen Schauen auf Situationen, der Blick der Praktischen Theologie wird reflektiert, verändert zurückgeworfen, in ein Wechselspiel hineingezogen. Das Verhältnis zwischen Wissenschaftler_in und Forschungsgegenstand definiert sich nicht mehr in einer klaren Hierarchie, sondern in der Frage nach der Art und Weise des Involviertseins, des Verhältnisses zwischen Forschungspartner_innen. Theologische Exposure-Forschung setzt sich der Ungewissheit und Heimatlosigkeit aus – kann sich aussetzen in der Denkbarekeit und Sagbarkeit Gottes, im Wissen um sein Wort als Ereignis der Begegnung voll von Beziehung. Theologie erfindet sich in diesem Exposure-Prozess als Spiel- und Transformationsraum, mutet sich als Leerstelle, mutet sich Leerstellen zu. „Dem-

³⁸ Gesa Ziemer, Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik, Dissertation, Potsdam 2005; online verfügbar unter: <http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2006/737/> [Zugriff: 11.07.2015], 19 [Hervorhebungen: im Original].

³⁹ Vgl. Hoyer, Seelsorge (s. Anm. 35).

gemäß kommt der Theologie in einer durch sicherstellendes Denken bestimmten geschichtlichen Konstellation die Aufgabe zu, dem denkenden Ich inmitten seiner Sicherstellungen zugleich eine Entsicherung zuzumuten [...].“⁴⁰

Um ausgesetzte und aus sich herausgesetzte Wissenschaft zu werden, braucht Theologie riskante Denkgesprächsräume⁴¹ statt universitär gesicherter Lehrstühle, deren Gestalter_innen sich in Form und Inhalt der Räume der Fermentierung verpflichten.

„Wo liegen heutzutage und in Zukunft die Vorteile von ‚Universitäten‘, die mehrere in der Sache völlig unabhängige Fachbereiche organisatorisch und meist auch räumlich unter ein gemeinsames Holding-Dach zwingen? [...] Es geht nicht darum, das Konzept eines interdisziplinären, die Grenzen der einzelnen Wissenschaft sprengenden Forschens und Lehrens infrage zu stellen.“⁴²

Dagegen braucht es Überlegungen, wie eine „fächerübergreifende – eben ‚universitäre‘ – Komponente, die zu Kritikfähigkeit, Kreativität und Forschungshunger führen soll“⁴³, gewährleistet werden könnte.

Theologie kann Nachdenklichkeit kultivieren als das Denken eigener Wege – öffentlich, in der Gesellschaft, in der universitären Betriebsamkeit, nachdenklich, gar schweigend sich der Schonungslosigkeit des Kreuzes aussetzen und von daher die Wahrheit des Evangeliums suchen, eine Wahrheit auf Bewährung, ratlos mit offenem Ausgang, vielleicht ohne Ergebnis.

⁴⁰ Jüngel, Geheimnis (s. Anm. 25), 228f.

⁴¹ Vgl. Birgit Hoyer, Gottesmütter. Lebensbilder kinderloser Frauen als fruchtbare Dialogräume für Pastoral und Pastoraltheologie, Münster 1998.

⁴² Thomas Straubhaar, Was die Universität wirklich braucht, in: Hamburger Abendblatt vom 10.07.2009; online verfügbar unter: <http://www.abendblatt.de/hamburg/article108517755/Was-die-Universitaet-Hamburg-wirklich-braucht.html> [Zugriff: 29.05.2015].

⁴³ Straubhaar, Universität (s. Anm. 42).

Dr. Wolfgang Beck
Juniorprofessor für Pastoraltheologie und Homiletik
an der PTH Sankt Georgen in Frankfurt/M.
Offenbacher Landstr. 224
D-60599 Frankfurt/M.
Tel.: +49 (0)69-6061-651
E-Mail: beck(at)sankt-georgen(dot)de

PD Dr. Birgit Hoyer
Privatdozentin an der Universität Graz,
Lehrbeauftragte an den Universitäten Erlangen-Nürnberg und Würzburg,
Geschäftsführerin des Lehrerbildungszentrums der Universität Erlangen-Nürnberg
Bismarckstr. 1
D-91054 Erlangen
Tel.: +49 (0)9131-85-22661
E-Mail: birgit.hoyer(at)fau(dot)de

Praktische Theologie als Handlungswissenschaft

1. Gegenstand der Praktischen Theologie

Die gängige Beschreibung Praktischer Theologie ist die, Reflexion auf Praxis und in diesem Sinne Theorie der Praxis zu sein. Die entscheidende Frage angesichts dieser erst einmal so einfachen Beschreibung ist jedoch, um welche Praxis es sich dabei handelt, die reflektiert werden soll: Welcher Praxis nimmt sich die Praktische Theologie also an? Welche vernachlässigt, übersieht sie oder findet sie unwichtig bzw. hält sich nicht für zuständig? Was bedeutet eine kritische Analyse der Praxis gegen rein affirmative Ansätze der Pastoralpragmatik? Damit ist unmittelbar die Frage nach dem Gegenstandsbereich oder dem Materialobjekt der Praxis gestellt. Der Gegenstand der Praktischen Theologie ist angesichts der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen entgegen früherer Beschreibungen als dem „tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche“¹ zu entgrenzen und breiter zu bestimmen. Er richtet sich jedoch auch nicht einfach auf die „Praxis der Menschen“², denn damit wird der Gegenstandsbereich so ausgeweitet, dass eine Grenzziehung, was nicht mehr zum Reflexionshorizont der Praktischen Theologie gehört, unmöglich ist. Vielmehr möchten wir als Gegenstandsbereich oder Materialobjekt der Praktischen Theologie die unterschiedlichen Dimensionen religiös-gläubiger menschlicher Praxis bestimmen. Das bedeutet, Praktische Theologie reflektiert nicht auf menschliche Praxis im Allgemeinen und sie reflektiert auch nicht auf jedwede menschliche Praxis, sondern auf die menschlich-gläubige Praxis, auf die *Glaubenspraxis*, auf Praktiken, die in irgendeiner Weise mit Glauben, gläubiger Haltung oder religiösen Vollzügen in Verbindung stehen.³ Diese Praktiken sind jedoch ihrerseits in individuelle wie gesellschaftliche Lebensvollzüge eingebettet, bestimmen sich also nicht kontextlos, und sind von daher als bestimmendes Kontextmoment der Glaubenspraxis mit zu reflektieren. Praktische Theologie hat so die Lebens- und Glaubenspraktiken in ihrer jeweiligen geschichtlichen Kontextualität und den damit verknüpften gesellschaftlichen und

¹ Karl Rahner, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 8, Einsiedeln u. a. 1967, 133–149, hier 134.

² So die Bestimmung von Herbert Haslinger. Herbert Haslinger, Vorwort, in: ders. u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1, Mainz 2000, 15–17, hier 15.

³ Das hier natürlich die entscheidende Frage dahin geht, was gerade unter modernen Bedingungen und sich mehr und mehr auch verflüssigenden religiösen Praktiken als „gläubig“ oder „religiös“ zu kennzeichnen ist, ist uns bewusst, dieser Frage kann allerdings angesichts der notwendigen Kürze des Beitrags nicht näher nachgegangen werden.

kulturellen Wandlungs- und Veränderungsprozessen und ihren Wirkungen auf die jeweilige menschlich-gläubige Praxis mit zu analysieren.

Diese Bestimmung des Gegenstandsbereiches erfordert zwei Abgrenzungen und eine weitergehende Verortung Praktischer Theologie. Als Reflexion auf gläubige Praxis ist Praktische Theologie weder ausschließlich auf das Individuum bezogen, noch ist sie ausschließlich auf die innerchristliche und innerkirchliche Praxis des Glaubens und die Gestaltung in den klassischen (kirchlichen) Sozialformen ausgerichtet. Vielmehr richtet sie aus ihrer Verortung in der Gesellschaft heraus ihre Aufmerksamkeit gerade auch auf eben diese Gesellschaft, in der sie situiert ist und in der sich Glaubenspraxen vollziehen. In diesem Sinne ist sie konstitutiv auf Öffentlichkeit, auf das Handeln in Öffentlichkeit, bezogen, und sie ist in ihrem reflexiven Tun und als wissenschaftliche Disziplin selbst schon eine öffentliche Praxis. Als solche versteht sie sich auch als Form öffentlicher Theologie.⁴

Diese Bestimmung des Gegenstandsbereichs Praktischer Theologie führt dazu, die Wahrnehmung der praktisch-theologischen Praxisfelder noch einmal zu überprüfen. War über Jahrzehnte die Ausbildung der sogenannten „VolltheologInnen“ das handlungsleitende Kriterium der theologischen Ausbildung, fand die Ausbildung von LehrerInnen demgegenüber nur sekundäre Aufmerksamkeit. Inzwischen ist – korrespondierend zur Ausbildung der LehramtskandidatInnen an den Theologischen Fakultäten und Instituten – die Schule zu einem der entscheidenden Felder praktisch-theologischer Praxis geworden. Ähnliches gilt für die Orte außerschulischer Bildungsprozesse wie Jugend- und Erwachsenenbildung, wie insgesamt für die Verortung von Religion in öffentlichen Bildungsprozessen. Neben und jenseits der klassischen Gemeinde haben in den vergangenen Jahren vor allem Orte jenseits und neben den klassischen kategorialen Seelsorgefeldern an Bedeutung und Aufmerksamkeit gewonnen, z. B. Citypastoral oder Passantenpastoral; hinzu kommen Überlegungen, die derzeit unter dem Stichwort der „Liquid church“ diskutiert werden.⁵ Mit diesen „Ortsveränderungen“ kommen noch einmal andere Subjekte, bzw. die Subjekte anders in den Blick. Insbesondere machen aber vor allem die gänzlich unterhalb jeglicher Organisationsstruktur vorfindlichen religiösen Praxen auf die Erweiterung des Gegenstandsbereiches der Praktischen Theologie aufmerksam.

⁴ Vgl. weitergehend Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340–357; Judith Könemann, Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Öffentlichkeitscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung, in: dies. – Saskia Wendel (Hg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016 [im Druck]; ferner den Beitrag von Thomas Schlag in dieser Ausgabe (S. 89–96).

⁵ Vgl. dazu PThI 2-2014 zum Thema „Liquid Church“.

2. Theologische Fundierung

Praktisch-theologische Theoriebildung ist eine bestimmte Form der Praxis unter bestimmten historisch-gesellschaftlichen Bedingungen (Kontextualität der Theoriebildung), die auch ihren eigenen Entstehungszusammenhang kritisch antizipieren und reflektieren muss (ideologiekritische Funktion). Die Bestimmung der Praktischen Theologie durch David Tracy als „wechselseitig kritische Korrelation der interpretierten Theorie und Praxis des christlichen Glaubens mit der interpretierten Theorie und Praxis der gegenwärtigen Situation“⁶ kommt dem sehr nahe. Von den Befreiungstheologien, unter ihnen besonders auch die feministischen Theologien, hat die Praktische Theologie gelernt, ihre eigenen Erkenntnisbedingungen und Reflexionsmuster (selbst-)kritisch zu reflektieren.

Wir bestimmen Praktische Theologie aus einer handlungstheoretischen Perspektive; dieses bedeutet nun vor allem, von einer akteurszentrierten Perspektive auszugehen. Glaube und Handeln sind nicht intrinsisch aufeinander bezogen; insofern werden sie erst durch die beiden zugrundeliegenden akteurszentrierten Perspektiven miteinander vermittelt, aufgrund derer Handeln dann auch als Praxis bestimmt wird.⁷ Handlungstheorie(n) fragen danach, was Handlungen, Praktiken sind, was menschliches Handeln bzw. Praxis ausmacht, worin seine Ursachen liegen, worauf hin menschliches Handeln zielt, wodurch es eingeschränkt werden kann und was es in seiner Dignität ausmacht. Das macht es in einem ersten Schritt möglich und auch notwendig, menschliches Handeln in seiner kontextuellen Verortung und unter den kontextuellen geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Verortungen zu beschreiben, wahrzunehmen, zu analysieren. Damit ist die deskriptive Seite der Praktischen Theologie angesprochen, die zunächst versucht, zu beschreiben, wahrzunehmen, zu analysieren, im gleichzeitigen Wissen darum, dass Wahrnehmung niemals „rein“ und unvermittelt gegeben ist. Wahrnehmung ist, sobald wir sie selbst wahrnehmen, bereits interpretiert und bestimmt, sowohl durch individuelle Deutungen, wie kulturell und gesellschaftlich bedingte Prägungen und Interpretationen. Umso bedeutender sind die kritische Reflexion auf die eigenen ideologischen Verortungen und der Ausweis der eigenen Prämissen.

Aus einer zweiten normativen, und so auch orientierenden, Perspektive der Praktischen Theologie ist zu fragen, inwieweit dieses an Akteure gebundene (Glaubens-) Handeln dem guten Leben dient, und zwar nicht nur dem eigenen, sondern dem guten Leben aller, entsprechend der Orientierung christlicher Glaubenspraxis am Evangelium und der darin bezeugten Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Wird religiöse, gläubige

⁶ David Tracy, *The foundations of practical theology*, in: Don S. Browning, *Practical theology*, San Francisco 1983, 61–82, hier 76 [eigene Übersetzung].

⁷ Vgl. Saskia Wendel, *Theologie als Handlungswissenschaft*, in: Heinrich Schmidinger – Klaus Viertbauer (Hg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016 [im Druck].

Praxis nun nicht nur als Praxis, sondern im obigen Sinne auch als Handlung bestimmt, „dann bestimmt man sie als freies, intentionales Tätigkeitsein einer Person [...], das nicht nur auf sich selbst, sondern auf andere, und vor allem auf Gott ausgerichtet ist“.⁸ Oder anders gesagt, ein solches Handeln zielt intentional darauf, dass sich Menschen, die sich zum Evangelium Jesu Christi bekennen, an diesem Evangelium der tätigen Reich-Gottes-Erwartung ausrichten.⁹ In dieser normativen Perspektive schließen wir an Helmut Peukerts Bestimmung von Glauben als kommunikativem Handeln an, in dem „Gott für den anderen behauptet [wird] und diese Behauptung im Handeln zu bewähren [ge]sucht [wird]“.¹⁰ In diesem Sinne verstehen wir ebenfalls mit Helmut Peukert Praxis als eine, „in der es um gemeinsames, befreiendes, innovatorisches, zu gemeinsamer Selbstbestimmung befähigendes und dabei systemische Widerstände und Widersprüche überwindendes Handeln geht“.¹¹ Gleichwohl stellt sich gerade in Hinsicht auf die skizzierte normative Perspektive die Frage der Kriterien für die Beurteilung der Glaubenspraxis: Was macht gutes Leben überhaupt aus? Welche Praxis darf beanspruchen, als Nachfolgepraxis Jesu zu gelten, welche nicht? Reicht es hier aus, auf das Evangelium, bzw. die Entsprechung zum Evangelium zu verweisen? In der Theologischen Ethik und der Religionsphilosophie wurden und werden hier Debatten über die Begründung ethischer Urteile, religiöser Praxen und religiöser Überzeugungen sowie deren Geltungsansprüche geführt und dabei auch auf die Notwendigkeit autonomer Moralbegründung sowie auf die Problematik der Begründungsfunktion religiöser Überzeugungen als handlungsanleitende Regeln hingewiesen. Diese Debatte im Blick auf die eigenen normativen Ansprüche und Grundlagen steht in der Praktischen Theologie allerdings noch aus.

Wir gehen vom Primat der Praxis aus: Unter allen theologischen Disziplinen zeichnet sich die Praktische Theologie durch ihren besonderen und einzigartigen Bezug zur „geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit“ und ihre wissenschaftstheoretische wie methodologische Achtung vor der Dignität der Praxis sowie ihr theologisches Reflektieren im Horizont und in der Situation der Entscheidung aus. Praxis ist für die Praktische Theologie in diesem Sinne ein „locus theologicus“, ein theologiegenerativer Ort. Die Pluralität der Praxis impliziert, dass die Praktische Theologie bereits in sich pluralitätsfähig sein muss. Praxis als theologiegenerativen Ort zu verstehen bedeutet nicht, jede Praxis gutzuheißen, wohl aber, sie zuerst einmal wahr- und ernst zu nehmen, weil und wie sie ist. Dazu gehört ein reziproker wissenschaftlicher Diskurs mit den

⁸ Wendel, Handlungswissenschaft (s. Anm. 7), 8 [im Manuskript].

⁹ Vgl. Martina Blasberg-Kuhnke – Norbert Mette, Reich Gottes, in: PThI 25 (2005), 2, 88–91.

¹⁰ Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/m. 1978, 331.

¹¹ Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: Ottmar Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 64–79, hier 79.

Betroffenen, der sie als Subjekte ihrer Praxis achtet. Mit der „Kommunikation des Evangeliums“ (Ernst Lange) wird dem Primat der Praxis ein „die praktisch-theologische Reflexion focussierender Leitbegriff“¹² konvergierend zur Seite gestellt, der als Theologumenon die Option für Gerechtigkeit verbindlich für eine „bessere“ Praxis einträgt.

3. Methoden in der Praktischen Theologie und ihr Theorie-Praxis-Verhältnis

Die Praxis der Praktischen Theologie ist nur noch in Heterogenität und Diversität zu denken, sodass Praktische Theologie sich als Theologie im Prozess induktiv, kontextuell und methodisch angemessen entfalten muss. Ebenso wie eine Praktische Theologie in sich pluralitätsfähig sein muss, bedarf sie eines vielfältigen methodischen Instrumentariums, um in der Lage zu sein, die Glaubenspraxis der Menschen in ihren kontextuellen Zusammenhängen zu erforschen. Dass sich die Lebenswirklichkeit von Menschen nicht allein über hermeneutische Zugänge erforschen lässt, liegt auf der Hand. Insofern kommt gerade dem Repertoire der empirischen Sozialforschung innerhalb der Praktischen Theologie eine besondere Bedeutung zu. Dabei nimmt die empirische Forschung allerdings nicht die Rolle der „ancilla“ ein, sondern ist in ihren eigenen wissenschaftstheoretischen und erkenntnistheoretischen Prämissen ernst zu nehmen und zu reflektieren. So sind empirische Daten und Theorien nicht einfach Abbilder, sondern Konstruktionen sozialer Wirklichkeit. Einem allzu positivistischen Verständnis der Daten ist dementsprechend eine erkenntnistheoretische Reflexion auf die soziale Wirklichkeit, bestenfalls in interdisziplinärer Ausrichtung, gegenüber zu stellen.¹³

Insofern die Theologie die Reflexion der Glaubenspraxis ist und zudem als Reflexion selbst schon eine Form von Praxis darstellt, kann sie als eine praktische Wissenschaft verstanden werden. Entsprechend diesem Verständnis können – ohne an dieser Stelle die lange wissenschaftstheoretische Diskussion um das Theorie-Praxis-Verhältnis aufnehmen zu wollen – entsprechend dem oben Gesagten Theorie und Praxis nur wechselseitig induktiv-deduktiv aufeinander bezogen sein, sich gegenseitig interpretieren und in einer wechselseitigen Korrelation stehen.

¹² Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005, 14.

¹³ Vgl. ausführlich zur Methodenfrage in der Praktischen Theologie und zur empirischen Sozialforschung Stephanie Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005, passim.

4. Desiderate

- Angesichts der zunehmenden Entkirchlichungsprozesse und des damit einhergehenden Handlungsdrucks in den Diözesen darf die Praktische Theologie nicht der Versuchung erliegen, zu schnell „Lösungen“ zu präsentieren, und das Niveau ihrer Reflexion verlieren.
- Die Herausforderungen, die mit kultureller und gesellschaftlicher Diversifizierung, Vielfalt und Heterogenität einhergehen, werden im Sinne einer kulturellen und sozialen Pluralitäts- und Heterogenitätsfähigkeit der Pastoraltheologie noch zu wenig gesehen.
- Die Bedeutung interreligiöser Lernprozesse ist zwar in den religionspädagogischen Lernorten inzwischen wahrgenommen worden, ihre Bedeutung in den explizit pastoraltheologischen Handlungsfeldern wird aber noch viel zu wenig gesehen. Erst recht zeigen sich noch kaum interreligiös entwickelte Handlungsansätze gemeinsamer Praxis, die besonders in diakonischen Handlungsfeldern und in der Kategorialeseelsorge nötig wären.
- Die Frage nach den gläubigen Praxen, und damit die den Gegenstandsbereich betreffenden, liegen vielfach nicht innerhalb, sondern außerhalb der klassischen pastoralen Felder. Eine Hermeneutik der Erkundung dieser Orte fehlt noch weithin, wie auch die Folgen dieser Veränderung sich noch viel zu wenig in der Praktischen Theologie niederschlagen.
- Das Diktum der Dignität der Praxis und das Recht jedes Menschen auf seine Praxis wirft die Frage nach dem Verhältnis von Deskription und Analyse und Normativität auf. Die Debatte im Blick auf die eigenen normativen Ansprüche und Grundlagen steht in der Praktischen Theologie allerdings noch aus. Gerade für den interdisziplinären Diskurs ist die Klärung dieser Frage unerlässlich.

Prof. Dr. theol. Martina Blasberg-Kuhnke
Institut für Katholische Theologie
Universität Osnabrück
Schloßstr. 4
D-49074 Osnabrück
Tel.: +49 (0)541 969-4288
Fax: +49 (0)541 969-4376
E-Mail: mblasber(at)uni-osnabrueck(dot)de
Web: <http://www.kath-theologie.uos.de/>

Prof. Dr. Judith Könemann
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Katholisch-Theologische Fakultät
Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Tel.: +49 (0)251 83-32657
Fax: +49 (0) 251 83-30038
E-Mail: j.konemann(at)uni-muenster(dot)de
Web: <https://www.uni-muenster.de/FB2/kthd/>

Unübersichtlichkeit als Charakteristikum der pastoraltheologischen Landschaft

Acht Thesen und eine Vorbemerkung zum Selbstverständnis der Disziplin

0

Nach dem eigenen Selbstverständnis zu fragen, gehört zu den ständigen Übungen der (deutschsprachigen) Pastoraltheologie beziehungsweise der Praktischen Theologie. Es ist bezeichnend, dass Kolleginnen und Kollegen anderer Disziplinen diesen Drang viel weniger verspüren: sie betreiben ganz einfach Exegese, Kirchengeschichte oder Moralthologie. Das Bedürfnis nach pastoraltheologischer Selbstvergewisserung zeigt *einerseits*, dass die historische Marginalisierung der Pastoraltheologie innerhalb des theologischen Fächerkanons nachwirkt. Als einer der jüngeren Sprosse der Disziplin fühlt sie sich immer noch unter Legitimationsdruck, was ihre Wissenschaftlichkeit und ihren Theologiegehalt angeht. Es wäre selbstkritisch zu fragen, ob das Stellen der Identitätsfrage heute nicht auch Ausdruck einer Selbstmarginalisierung der Pastoraltheologie ist. *Andererseits* bedingt die Grenzposition der Disziplin zwischen wissenschaftlichem Diskurs auf der einen und andersgearteten (religiösen, rituellen, kirchlichen, profanen, gesellschaftlichen) Sprachspielen auf der anderen Seite ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung.¹ Die Pastoraltheologie will das Einfallstor der Empirie in die Theologie sein, ohne damit die anderen Disziplinen aus ihrer eigenen Verantwortung für den Praxisbezug zu entlassen. Insofern sich die spätmoderne religiöse und pastorale Landschaft radikal wandelt, muss dies notwendigerweise auch einen permanenten Wandel und eine Selbstreflexion einer kontextsensiblen Pastoraltheologie nach sich ziehen.

1

Ein Blick in die Festschrift für Ottmar Fuchs führt beispielhaft vor Augen, wie breit aktuell die Palette von Methoden und Ansätzen innerhalb der Praktischen Theologie ist.

„Pluralität der Ansätze und fachliche Ausdifferenzierungen, Schwerpunktsetzungen von ‚Schulen‘ oder FachvertreterInnen, vor allem aber die sich in atemberaubender Beschleunigung vollziehenden Wandlungsprozesse in Gesellschaft, Kirche und Welt machen es zu einer [...] Dauer-

¹ Vgl. Annemie Dillen – Stefan Gärtner, *Praktische theologie. Verkenningen aan de grens*, Tiel 2015.

aufgabe, Selbstverständnis, Wissenschaftstheorie, Grundlagen und Methodologie, Formal- und Materialobjekt der Praktischen Theologie zu bestimmen.“²

So leitet Martina Blasberg-Kuhnke ihren Beitrag in der Festschrift ein, mit dem sie eine Bestandsaufnahme der Praktischen Theologie vornimmt. Diese Disziplin versteht sich und wird heute betrieben als Dienstleistung für die institutionelle Kirche, als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, als *comparative empirical* Theologie, als Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis, als biographisch-werkgeschichtliche Pastoraltheologie oder als Evangelisierungswissenschaft. Das sind nur einige, willkürlich ausgewählte Ansätze; die Reihe ließe sich beliebig ergänzen. Das Ergebnis ist eine breite Skala mit auf der einen Seite rein anwendungsorientierten Konzeptionen von Pastoraltheologie und auf der anderen Seite religions- oder kulturwissenschaftlichen Ansätzen. Angesichts dieser Pluralität wäre zu fragen, ob die interne Ausdifferenzierung nur eine notwendige Reaktion auf die Ausdifferenzierung der spätmodernen religiösen Landschaft darstellt oder ob darin nicht auch ein Diskursdefizit innerhalb der Disziplin zum Ausdruck kommt. Der Mehrwert und die Anschlussfähigkeit mancher neuer Selbstverständnisformel sind jedenfalls nicht für jede(n) ersichtlich. Umgekehrt gibt es Denkanstöße, etwa zur Alternative von Diakonie und Pastoral, die mit weitgehender Nichtbeachtung bedacht werden.³ Auch optionengeleitete Ansätze, wie feministische oder befreiungstheologische Konzepte von Praktischer Theologie, sind aktuell in Deutschland auf einem stillen Rückzug.

2

Es ist nicht nur diese Vielfalt an Entwürfen und Konzeptionen, die die Lage innerhalb der Pastoraltheologie/Praktischen Theologie komplex haben werden lassen. Die Unübersichtlichkeit wirkt sich auch auf die Bestimmung grundlegender Begriffe des Fachs aus, angefangen von ‚Praxis‘ über ‚Erfahrung‘, ‚Subjekt‘, ‚Religion‘ bis hin zu ‚Gemeinde‘, ‚Kirche‘ und ‚Gott‘. Eine große Rolle spielt dabei, auf welche theologischen und nichttheologischen Gewährsleute sich die Vertreter/-innen der Disziplin beziehen. Aus dem außertheologischen Bereich seien nur Jürgen Habermas, Emmanuel Levinas, Niklas Luhmann, Bernhard Waldenfels, Charles Sanders Peirce und die jüngere französische Philosophie (Michel de Certeau, Jacques Derrida, Michel Foucault) exemplarisch angeführt. Damit wiederum hängt die Vorliebe für bestimmte Vorgehensweisen zusammen: hermeneutisch, phänomenologisch, ästhetisch, postmodern, handlungs- beziehungsweise kommunikationstheoretisch. Hierzu passt der

² Martina Blasberg-Kuhnke, Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 44–49, hier 44.

³ Vgl. Hermann Steinkamp, Diakonie statt Pastoral. Ein überfälliger Perspektivenwechsel, Berlin u. a. 2012.

wachsende Reichtum qualitativer und quantitativer empirischer Methoden, insbesondere in Qualifizierungsarbeiten. Niemand erhebt mehr ernsthafte Einwände gegen den Gebrauch und die prinzipielle Notwendigkeit dieser Methoden. Diese Form der Interdisziplinarität gehört inzwischen zum Standard der praktisch-theologischen Forschung. Andererseits erhöht dies wiederum die Komplexität des Fachs.

3

Innerhalb der Pastoraltheologie hat zudem eine Ausdifferenzierung stattgefunden, wie es auf dem Gebiet der Religionspädagogik schon seit längerem der Fall ist und sich in letzter Zeit auch auf dem Feld der Pastoralpsychologie vollzieht. Diese Disziplinen sind so auf ihre Eigenständigkeit bedacht, dass sie sich nur noch höchst bedingt, nämlich formal unter einem gemeinsamen Dach der Praktischen Theologie, zusammenbinden lassen. Es dürfte heute niemandem mehr gelingen, so etwas wie einen Kanon oder die Einheit der Praktischen Theologie zu bestimmen, was viele allerdings nicht als Defizit ansehen, sondern begrüßen. Eine Gefahr dieser Entwicklung ist freilich, dass sich die Pastoraltheologie bei der zunehmend kompetitiven Ressourcenvergabe innerhalb der akademischen Welt schwertut. Die Ökonomisierungstendenzen haben auch die Universitäten erreicht.⁴ Wissenschaftliche Exzellenz wird an der erfolgreichen Drittmittelinwerbung festgemacht – eine Konkurrenzsituation, in der sich die Praktische Theologie nicht immer leichttut. Um ein ernsthafter Wettbewerber zu sein, sollte relative Einigkeit über die Methoden, die Grundbegriffe oder das Materialobjekt der eigenen Disziplin bestehen. Das ist ganz offensichtlich nicht der Fall. Insbesondere im sicher noch zunehmenden Konkurrenzkampf mit den empirischen Religionswissenschaften ist die eigene Unübersichtlichkeit ein Nachteil. Zusätzlich steht durch die staatskirchenrechtlichen Regelungen mit dem Rückgang der Zahl der Priesteramtskandidaten im theologischen Studium die Existenzberechtigung ganzer Fakultäten in Frage. Die (Praktische) Theologie wird sich stärker als bisher der Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften und deren Standards etwa in der empirischen Methodologie öffnen müssen, um an der Universität überleben zu können.

4

Auffällig in der Praktischen Theologie ist auch, dass manche Vertreter/-innen neuerdings verstärkt das Gespräch vor allem mit der Exegese und der Systematischen Theologie suchen. Das wird nicht zuletzt dadurch begünstigt, dass Kolleginnen und Kollegen in ihrem akademischen Werdegang zuerst in einer der anderen Disziplinen behei-

⁴ Vgl. Daniel S. Greenberg, *Science for sale. The perils, rewards, and delusions of campus capitalism*, Chicago 2007.

matet waren. Ein solcher disziplinärer Wechsel in der Berufsbiographie kommt interessanterweise beinahe ausschließlich bei praktisch-theologischen Professuren vor. Im Zusammenhang mit der Besetzung pastoraltheologischer Lehrstühle hat sich die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen zudem kritisch zur Priesterklausel und zur Umwandlung von regulären Lehrstühlen in Juniorprofessuren geäußert – allerdings ohne nachhaltige Wirkung.⁵ Unabhängig von diesen Entwicklungen wird die Position der Pastoraltheologie als Berufstheorie für seelsorgliche Professionals an den Universitäten auch durch die rückläufigen Zahlen bei den Abschlüssen im Vollstudium der katholischen Theologie und bei den Bewerbern und Bewerberinnen für den pastoralen Dienst prekär.

5

Zu den aktuellen Kennzeichen der pastoraltheologischen Landschaft gehören auch bestimmte Defizite und blinde Flecken der Disziplin selbst. So war der interkonfessionelle Austausch innerhalb der Praktischen Theologie schon einmal intensiver, obwohl die Konfessionen (und damit die Praktische Theologie) mit der Spätmoderne doch eigentlich einen gemeinsamen Kontext ihrer Arbeit kennen. Daneben werden Entwicklungen in der Pastoraltheologie/Praktischen Theologie außerhalb des deutschsprachigen Raumes mit den markanten Ausnahmen der Kirchenentwicklung in Frankreich und den Vereinigten Staaten von Amerika so gut wie nicht zur Kenntnis genommen. Die Herausforderungen kultureller, ethnischer oder sexueller Diversitäten oder der Wandel von Kategorialer Seelsorge zu *spiritual counseling* bzw. *care*, die in der US-amerikanischen Debatte wichtige Ausgangspunkte sind, sind – um nur einige Beispiele zu nennen – bislang in der deutschsprachigen Diskussion kaum rezipiert worden. Auch das Programm der „pastoralen Umkehr“ (*conversión pastoral*), wie es Papst Franziskus ausgegeben hat, hat in der deutschen Pastoraltheologie noch nicht den gebührenden Nachhall gefunden.⁶ Schließlich müsste sich die Disziplin darüber Rechenschaft ablegen, warum ihre hehren Vorstellungen und Entwürfe und ihr emanzipatorischer Anspruch kaum Resonanz in der kirchlichen Praxis finden. Soweit ersichtlich, ist es in Deutschland einzig das Milieu-Konzept, das interessanterweise eine Ausnahme bildet, das aber seinerseits praktisch-theologische Kritik auf sich gezogen hat.⁷

⁵ Vgl. Stellungnahme der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. zur Besetzung pastoraltheologischer Lehrstühle, in: www.pastoraltheologie.de [16.03.2010].

⁶ Vgl. Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013.

⁷ Vgl. exemplarisch Matthias Sellmann – Caroline Wolanski (Hg.), *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*, Würzburg 2013.

6

Damit ist die Frage nach dem Materialobjekt der Praktischen Theologie aufgeworfen. Auch hier herrscht eine große Unübersichtlichkeit vor. Disziplingeschichtlich gab es eine Ausweitung vom offiziellen Handeln kirchlicher Amtsträger, über den Selbstvollzug der Kirche als Ganze, die unterschiedlichen Manifestationen von Religion in der entkirchlichten Gesellschaft bis hin zu prinzipiell jeder Form menschlicher Praxis. Heute lassen sich vier Formen Praktischer Theologie unterscheiden, nämlich als Wissenschaftsdisziplin, als ‚Alltagstheologie‘ von gläubigen Menschen, die ihr Handeln reflektieren, als theologische Methode und als Sammelbegriff für pastoral-praktische Ausbildungsdisziplinen wie Homiletik oder Katechetik.⁸ Dieser breite Fokus scheint aktuell wieder auf den letzten Aspekt verengt zu werden. Es besteht die Gefahr, dass das klerikale Paradigma einseitig dominant wird und es das akademische Paradigma zurückdrängt, anstatt je neu nach einer kritischen Wechselwirkung zwischen Kanzel und Katheder zu suchen.⁹ Dabei sollte auch Forschung zu kirchlich-institutioneller Praxis oder zum professionellen Handeln der Hauptamtlichen diese beiden Formen als Bestandteil gesellschaftlicher Praxis in der spätmodernen Gesellschaft verstehen. Damit hängt die Bereitschaft zusammen, nicht nur notwendige Lösungen erster Ordnung anzubieten, sondern die bestehenden Plausibilitätsstrukturen kirchlicher Praxis auch grundsätzlich zu kritisieren, wo dies für den Erhalt von deren Glaubwürdigkeit angezeigt ist. Andernfalls würde die Pastoraltheologie in eine frühere Phase ihrer Theorieentwicklung zurückfallen.

7

Grundsätzlich steht das Fach vor der Aufgabe, auf das in der postsäkularen Gesellschaft durchaus vorhandene religiöse und spirituelle Interesse zu reagieren. Das gleichzeitig zu verzeichnende Abschmelzen der traditionellen christlichen Ausdrucksformen, die zunehmenden Differenzen zwischen dem Glauben der Gläubigen und der kirchlichen Lehre und die faktische Entchristlichung des Zusammenlebens sollten den Blick für dieses Interesse nicht verstellen, sondern ihn im Gegenteil schärfen. Bisweilen scheinen Praktische Theologen/-innen dieser Entwicklung dadurch Rechnung tragen zu wollen, dass sie das wissenschaftstheoretische Statut der Disziplin verändern, etwa mit der Verschiebung von Liturgiewissenschaft zu *ritual studies*. Eine Gefahr dieser Option ist, dass sie den theologischen Gehalt des Fachs vernachlässigt. Daneben entsteht die Neigung, im klassischen Dreischritt der praktisch-theologischen For-

⁸ Vgl. Bonnie J. Miller-McLemore (Hg.), *The Wiley-Blackwell companion to practical theology*, Malden 2012.

⁹ Vgl. Bonnie J. Miller-McLemore, *The „clerical paradigm“. A fallacy of misplaced concreteness?*, in: *International Journal of Practical Theology* 11 (2007), 19–38.

schung von Sehen, Urteilen und Handeln beziehungsweise bei der Schwerpunktsetzung zwischen der deskriptiv-empirischen, der interpretativen, der normativen und der pragmatischen Aufgabe der Praktischen Theologie sich auf den jeweils ersten Aspekt zu beschränken.¹⁰ Umgekehrt verzichten manche praxeologische und strategische Arbeiten auf eine methodisch verantwortete Vergewisserung über ihre empirische Basis.

8

Auch wenn mit den vorangegangenen, bewusst selbstkritischen Bemerkungen nicht der Anspruch erhoben werden sollte, das ganze Feld heutiger Pastoraltheologie/Praktischer Theologie vermessen zu haben – nicht einmal für die deutschsprachige, katholische Variante dieser Disziplin –, dürften sie deutlich machen, dass es genügend Anlässe und Themen für eine kontroverse Debatte gibt. Als „Fach mit hoher erkenntnistheoretischer Begründungsanforderung“¹¹ ist dieser Diskurs für die Praktische Theologie eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Den Diskurs bei aller Wertschätzung für die notwendige Pluriformität innerhalb der Disziplin ausdrücklicher als bisher zu führen, kann der Praktischen Theologie nur zum Vorteil gereichen.

Dr. habil. Stefan Gärtner
Assistant-Professor Praktische Theologie
 Tilburg University
 Academielaan 9
 Postbus 9130
 NL-5000 HC Tilburg
 E-Mail: s.gartner(at)uvt(dot)nl

Dr. Dr. h. c. Norbert Mette
 Universitätsprofessor i. R. für Religionspädagogik/Praktische Theologie
 an der TU Dortmund
 Privatanschrift:
 Liebigweg 11a
 D-48165 Münster
 E-Mail: norbert.mette(at)freenet(dot)de

¹⁰ Vgl. Richard R. Osmer, *Practical theology. An introduction*, Grand Rapids 2008.

¹¹ Christian Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“* (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42), Berlin u. a. 2010, 795.

Um der Menschen willen: Pastoraltheologie als Wissenschaft

1. Gegenstand

Es geht um Gottes Willen, um den Menschen, sein Leben und Handeln in der Welt und das Ziel seines Lebens. So allgemein müsste der Gegenstand des theologischen Forschens und Lehrens beschrieben werden.¹ Theologie insgesamt und Pastoraltheologie² im Besonderen kann und darf keine „l'art pour l'art“ sein, selbstgenügsam und im elfenbeinernen Turm, sie muss mit Leidenschaft auf der Seite Gottes den Menschen und sein Leben in Fülle (s. Joh 10,10) fördern. Sie folgt der soteriologischen Bestimmung des christlichen Glaubens. Damit ist sie nicht voraussetzungslos. Sie ist vorbestimmt von der Annahme Gottes in diesem Sinne. Es geht dabei nicht um eine bloß immanente Anthropozentrik, sondern um die Wahrnehmung der Heilsbestimmung der ganzen Welt im Sinne Gottes. Mit dieser Beschreibung des Gegenstandes ist Theologie wie die Philosophie eine Universalwissenschaft, in die alles Denken und Forschen einbezogen werden muss. Sie wird sich jedoch mit diesem Anspruch sicher verheben – verbunden mit einer steten Versuchung dilettantisch zu agieren. Eine allgemeine Begrenzung des Materialobjektes ist daher ebenso notwendig, wie der bleibende Anspruch zumindest als kritische Instanz andere Forschungs- und Wissenschaftsbereiche anzufragen. So steht die Theologie in Spannung zwischen spezifisch eigenen Forschungsbeiträgen und unspezifisch ideologiekritischer Funktion in der Gesellschaft.

¹ Vgl. Richard Hartmann, „Vera theologia est practica“ – Aspekte für einen systematischen Entwurf der Theologie heute, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 97–105.

² Ich spreche von „Pastoraltheologie“ und an dieser Stelle nicht von „Praktischer Theologie“. Der Begriff „Praktische Theologie“ wurde inzwischen zu einem Sammelbegriff für die verschiedenen praktisch-theologischen Fächer. Mit Pastoraltheologie, andernorts als Poimenik bezeichnet, geht es um die „Hirtensorge“ Christi für die Menschen, nicht in paternalistischer Weise, sondern in der Begegnung auf Augenhöhe.

2. Materialobjekt

Als Begrenzung der Pastoraltheologie auf ein Materialobjekt schlage ich daher die Frage der Bedeutung der „Gotteshypothese“ vor. Was bewirkt die Annahme, dass Gott ist und wie Gott ist, in spezifischer Ausprägung für den Menschen, seine Sinnkonstruktionen und sein Zusammenleben? Welche Impulse setzt diese Annahme für die Entwicklung gesellschaftlicher Formen in Institutionen und Organisationen, also auch für die Ausprägungsformen von Kirche und Religion im weitesten Sinn? Das konkrete Forschen und Lehren in unserem Fach bedarf jedoch weiterer Einschränkungen. Das formulierte Ziel, um des Lebens der Menschen willen, zieht eine Option nach sich. Pastoraltheologie ist dort notwendig und gefragt, wo es darum geht, die Not zu wenden. Sie optiert für die Armen und Bedrängten, die Vergessenen und Verlorenen.

Um dies weiter einzugrenzen treffe ich eine pragmatisch-biblische Entscheidung. Sie ist geleitet von der Frage: „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,29) Nicht umfassende Abwägungsprozesse bestimmen meine Schwerpunkte, nicht das stete Suchen und Fragen, was denn jetzt die größte Not und Bedrängnis ist, sondern die Bereitschaft, mich von meinem Ort biographisch prägen zu lassen. Durch solche Präsenz gegenüber den alltäglichen Herausforderungen – in meinem Fall als Hochschullehrer einer theologischen kirchlichen Fakultät, als Christ, Priester und Prediger in den Umbruchssituationen von Kirche und Gesellschaft und als wachsamer Zeitgenosse und Mitbürger – lasse ich es auf mich zukommen, wo ich gefragt werde, oder es von mir her als angemessen, ja als vordringlich sehe, mich einzumischen. Das prägt meine Schwerpunkte in Forschung und Lehre und damit auch den Bereich meiner Veröffentlichungen. Dies beschreibt – tatsächlich biographisch subjektiv bestimmt – in meinem Forschen das „Materialobjekt“ der Wissenschaft.

3. Theologische Fundierung und Bezugsdiskurse

Ziel ist es dabei, ausgehend vom Hier und Heute als der differenzierten Gegenwartspraxis zu prüfen, welche Veränderungen zu einer Praxis beitragen, die evangeliumsgemäß ist und den Menschen zum Leben dient. Das erkenntnisleitende Interesse ist das Heil der Menschen, die Befähigung, dass sie mehr als bislang sich selber als Subjekte in den Augen Gottes und der Gemeinschaft der Menschen erfahren können. Solches Forschen darf nicht paternalistisch geschehen. Es muss um seiner selbst willen die Betroffenen mit einbeziehen, sie als Handelnde, als Subjekte ernst nehmen. Forschung muss insoweit immer den Dialog im Forschungsfeld suchen und aushalten. Pastoraltheologie forscht nicht einfach „über“ etwas, sie versucht nach Möglichkeit als „aktivierende Forschung“ die Menschen zum verändernden Handeln anzuregen und zugleich sich von ihnen in den Lösungsperspektiven anregen zu lassen.

Der jeweilige Forschungsprozess bleibt jedoch immer infinit, da jede neue Praxis wieder nach ihrer Weiterentwicklung fragt. Die Ergebnisse solcher pastoraltheologisch handlungstheoretischer Forschung sind somit immer nur Zwischenergebnisse und hypothesenartig.

4. Methoden

So sehr sich damit theologisch die Forschungshaltung beschreiben lässt, so wenig ist damit schon beschrieben, welche Methoden und Forschungsansätze dieses Fach bestimmen. Tatsächlich, dies zeigt sich auch in der Vielzahl der Arbeitsprogramme unter den Fachkolleginnen und -kollegen, braucht es eine Vielzahl von Forschungskonzepten und wissenschaftlichen Methoden. Keiner wird dazu in seiner individuellen Kompetenz alle methodischen Möglichkeiten umfassend bewältigen.

Der Dialog der Pastoraltheologen ist somit immer ein Dialog über die eigenen Kompetenzen hinaus mit Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften und mehr.

Im Dialog mit den Geschichtswissenschaften werden Wandlungen beobachtet und Absolutheitsansprüche bestimmter kirchlicher Vollzüge relativiert. Der Dialog mit der Ethnologie und den Kulturwissenschaften gibt Einblicke in die kulturelle Durchdringung der Religionspraxis. Sozial- und Politikwissenschaften helfen, kirchliche und religiöse Prozesse im gesamtgesellschaftlichen Kontext einzuordnen und zu deuten. Die Psychologie ermöglicht, individuelle und sozialpsychologische Ausdrucksformen und Gestalten der Religion einzuordnen.

Dies sind nur einzelne Felder möglicher interdisziplinärer Bereicherung. Kaum ein Feld der Wissenschaften wird vor dem Hintergrund des Gegenstandsbereichs und des Materialobjektes ganz aus dem Dialog ausgeschlossen werden können. Besonders die empirische Sozialforschung sowohl in qualitativer wie in quantitativer Form ermöglicht viele Einsichten in die Ausdrucksformen von Religion, Glauben und Kirche.

Nicht zuletzt abgelehnte Anträge auf Drittmittelforschung verdeutlichen, dass wir als Fachvertreter nur selten ausreichende Kompetenz für dieses Arbeiten mitbringen und dass darum Interdisziplinarität unaufgebbar ist.

Theologie rezipiert dabei nicht einfach die Ergebnisse der anderen Wissenschaften. Mit ihrer eigenen Grundlegung im Bild von Welt und Mensch, Transzendenz und Immanenz prüft sie kritisch die in den anderen Disziplinen impliziten und expliziten Grundannahmen und -setzungen und entscheidet nach dieser Prüfung ihre eigene Positionierung. Dies zeigt sich auch in der Bewertung mechanistischer Ideen zu Selbsterlösung und den damit verbundenen Überforderungen. Theologie bringt soteriologische und eschatologische Überlegungen ein, wie auch die Reflexionen der Pneumatologie und Charismentheologie. Diese Annahmen sind zwar auch in ihrer Wirkung wieder von den anderen Disziplinen wahrzunehmen, ihre Bewertung jedoch obliegt der Theologie selber.

Als Mensch, der diese Wissenschaften nicht mit eigener Kompetenz betreibt, bleibt kein anderer Weg, als sich in Lektüre und Diskurs auf diese Felder und ihre Vertreter einzulassen und zirkulär sie zu verstehen suchen und mit der theologischen Kompetenz anzufragen. Dieser Prozess ist nicht geradlinig, sondern als stetes Spiel zwischen den Wissenschaftsansätzen fortlaufend.

Wesentlich ist, dass diese wissenschaftliche Vertiefung und Reflexion immer wieder zurückgebunden wird an den Dialog mit den Betroffenen selbst.³ Mit ihnen muss geklärt und entwickelt werden, welche Deutung für sie annehmbar und welche Maßnahme hoffnungsgenerierend ist. Dies wird nur selten zu einer schnellen Akzeptanz führen. Manche Veränderungen sowohl im Verhalten wie in den sozialen Prozessen werden längere Zeit brauchen, manche brauchen auch den Kairos für eine Initialzündung und andere werden nach einer Zeit der Unterbrechung wieder neu geprüft und verändert werden müssen.

Die Hypothesen, die am Ende eines Forschungsganges stehen, sind nicht Handlungsanweisungen mit autoritativem Anspruch. Sie wirken je nach dem als Irritation und Initiation und werden dadurch erst ihre systemtheoretische Bedeutung erweisen. Die Systemtheorie hilft zu verstehen, dass Kommunikation nur in ihrer Rezeption als solche gelten kann. Dies gilt dann auch für die Kommunikationen im pastoraltheologischen Kontext.

Pastoraltheologen sind – inzwischen wieder – in etlichen Beratungsprozessen der Kirche eingebunden. Diese Einbindung birgt die Gefahr einer freiheitsbegrenzenden Instrumentalisierung unseres Wissens und unserer Hypothesenbildung. Zugleich kann in ihr als Angebot mit irritierenden Impulsen auch die Chance gesehen werden, wirklich in handlungsleitenden Prozessen mitzuwirken.⁴

³ Vgl. Richard Hartmann, *Theologie der Opfer. Zur Verortung der Pastoraltheologie als solidarischer Wissenschaft*, in: Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüßler (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 20)*, Berlin u. a. 2012, 165–182.

⁴ Vgl. Richard Hartmann, *Arbeit für die Tonne? Über die begrenzte Relevanz von Beratungs- und Bildungsprozessen*, in: Ulrike Bechmann u. a. (Hg.), *Abfall. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendung (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 22)*, Berlin u. a. 2015, 67–80. Hintergrund der Rede von den Irritationen bildet die Systemtheorie nach Niklas Luhmann mit ihrem Vorbehalt gegenüber der Steuerbarkeit von Systemen. Es sind allein Irritationen, die die Kommunikationsprozesse verändern können, in der Art wie sie aufgegriffen werden.

5. Desiderate

Die Konsequenzen solchen Wissenschaftsverständnisses sind m. E. in der scientific community und in der Kirche noch nicht gezogen:

1. Es bräuchte m. E. eine wesentlich ausgeprägtere Kommunikations- und Streitkultur zwischen den Forschenden, um die jeweiligen Einseitigkeiten und blinden Flecke auszuloten und dadurch die Hypothesen stärker zu qualifizieren. Die Arbeit in nationalen und internationalen Forschergruppen ist nicht ausreichend entwickelt. Auch eine Forschungsdatenbank, wie sie in anderen Fachkulturen längst Standard ist, würde hier vieles erleichtern.
2. Die Kooperation mit den nichttheologischen Fachwissenschaften wird schwerer wegen eines vermuteten Relevanzverlustes der Religion und des Glaubens in der Gesellschaft und v. a. an den Universitäten. Es braucht Strategien, andere Fachdisziplinen für unsere Themenfelder zu interessieren und zu motivieren.
3. Gerade zur Erfassung der sozialen Wirklichkeit der Kirche ist es m. E. notwendig, dass eigens vonseiten der Kirchen Mittel bereitgestellt werden, um vielleicht gar in einem eigenen Institut empirisch zu forschen. Dies können die – weniger werdenden – Fachvertreter an den Universitäten alleine nicht leisten.

Prof. Dr. Richard Hartmann
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
D-36037 Fulda
Fon: +49 (0)661 – 3802720 (p)
Fax : +49 (0)661 – 87224
E-Mail: Hartmann(at)thf-fulda(dot)de
Web: <http://thf-fulda.de/person/prof-dr-theol-richard-hartmann>

Das Compassions-Paradigma als ein Zugang zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie

Wenn im Folgenden unter der Vielzahl pastoraltheologischer Denkformen die Compassio als Zentralbegriff für eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie entfaltet wird, so ist dies keine Neuschöpfung, sondern greift auf verschiedene Spuren im pastoraltheologischen Diskurs der letzten Jahrzehnte zurück.¹ Compassio kann als zentrale pastoraltheologische Kategorie gelten, weil sie eine Tiefendimension formuliert, die für alle pastoralen Handlungsfelder relevant ist.² Ziel dieses Beitrags ist es, mit der Compassio ein theologisches Qualitätsmerkmal im aktuellen Diskurs zu vergegenwärtigen. Er sei weniger als vollständiger Entwurf, sondern vielmehr als Entwurf formuliert.

1. Theologischer Hintergrund

Auf folgende drei Prämissen bezieht sich das Paradigma der Compassio:

1.1 Eine theologische Hermeneutik der Pastoral muss den soziokulturellen Kontext des Glaubens und der Glaubenskommunikation beachten

Um „Glaube und Kultur wieder miteinander [zu] verbinden“³ oder besser: um die Verbindungen zu erschließen, ist es wichtig, die christliche Gottesbotschaft in der Vielfalt religiöser Sprachformen, auch und gerade in den verschiedenen „Formate[n] disperser Religiosität“⁴ zu kommunizieren. Dies erfordert eine Durchdringung von Theorie und Praxis des religiösen Sprechens und der religiösen Erfahrung. Der Forschungsgegen-

¹ Vgl. Karl Bopp, Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis (Benediktbeurer Studien 7), München 1998; Johann Baptist Metz – Lothar Kuld – Adolf Weisbrod (Hg.), Compassion – Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg/Br. u. a. 2000; Gary L. Sapp (Hg.), Compassionate Ministry, Birmingham/Alabama 1993.

² Vgl. Katharina Karl, „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in unseren Herzen seinen Widerhall fände.“ Konturen einer Pastoraltheologie der Compassio, in: MThZ 66 (2015), 2, 116–126.

³ M.-Dominique Chenu, Von der Freiheit des Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne (Collection Chenu 3), Mainz 2005, 29.

⁴ Hans-Joachim Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007, 41.

stand „gelebte Religion“⁵ wird hier primär relevant. Auch wenn er nicht alle Forschungsfelder der Praktischen Theologie abdeckt, beschreibt er einen zentralen Bereich. Er umfasst Personen, Institutionen und Kultur, wobei alle drei Aspekte sich unter den Bedingungen der flüssigen Moderne rasch ändern können.⁶ Dabei stellt sich die Frage, wie sich unter den gegebenen kulturellen Bedingungen die prophetisch-politische Dimension von Religion⁷, die im Compassio-Konzept immer angesprochen ist, ausprägt und wie diese in Dialog mit Kommunikations- und Diskurspartnern gebracht werden kann.

1.2 Pastoral ist Beziehungsgeschehen

Auf Hans Schilling zurückgreifend versteht sich diakonisch-pastorales Handeln als „Interaktion von Heilsbedürftiger mit Heilsbedürftigen im Namen Jesu Christi unter der befreienden Verheißung seines Evangeliums, ausgerichtet auf Versöhnung mit Gott, auf Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, auf Lebens- und Krisenhilfe in der Kraft des Glaubens.“⁸ Pastoral ist, wie nicht zuletzt das II. Vatikanische Konzil betont,⁹ immer Beziehungsgeschehen und erfordert als solches einen subjektorientierten, personalen Fokus und einen biografiesensiblen Blick, der für Gestimmtheiten von Personen und Atmosphären von Räumen empfänglich ist (vgl. 2.2). Daher ist es eine primäre Aufgabe der Pastoraltheologie, die Vielfalt der pastoralen Beziehungsgefüge in den Blick zu nehmen und methodisch zu reflektieren.¹⁰

Das Stichwort „Betroffenheit“¹¹ ist hier eine treffende Kategorie, deren Bedeutungsgehalt „in einem subjektiven (qualitativen) Sinn sowohl eigenen Leidensdruck, eigene Benachteiligung, Einschränkung von Lebenschancen meint, aber auch (ebenso

⁵ Vgl. Hans-Günter Heimbrock, *Leben. Praktische Theologie als Theorie „Gelebter Religion“ und der Begriff der Erfahrung*, in: Birgit Weyel – Wilhelm Gräb – Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, Leipzig 2013, 121–142.

⁶ Vgl. Zygmunt Bauman, *Flüssige Moderne*, Frankfurt/M. 2003.

⁷ Vgl. Hermann Steinkamp, *Sozialpastoral*, Freiburg/Br. 1991; Judith Könnemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 95–103.

⁸ Hans Schilling, *Seelsorge zwischen wahren und falschen Bedürfnissen*, in: *MThZ* 39 (1988), 1–22, hier 18.

⁹ Das Konzil stellt die Beziehung von Menschen und Gott explizit ins Zentrum, vgl. Jochen Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen. Aspekte einer investigativen Pastoraltheologie*, in: *PThI* 34 (2014), 1, 9–23, hier 15.

¹⁰ Als erkenntnistheoretische Grundlage vgl. etwa Luc Ciompi, *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen 1997; Fritz Breithaupt, *Kulturen der Empathie*, Frankfurt/M. 2009.

¹¹ Vgl. Steinkamp, *Sozialpastoral* (s. Anm. 7), 78–79; Brigitte Fuchs – Herbert Haslinger, *Die Perspektive der Betroffenen*, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1*, Mainz 1999, 220–230.

wichtig) Mit-leid, Empathie, Einbezogenwerden in fremde Not, Leid der anderen.“¹² Der Modus, um Betroffenheit wahrzunehmen, zeichnet sich durch die Doppelstruktur von Sehen und Mitfühlen aus.¹³ Dies impliziert für die Pastoraltheologie, nicht nur über Betroffene zu sprechen, sondern mit ihnen, damit diese sich selbst aktiv einbringen und ihre Perspektive selbst darstellen können.

1.3 Compassio ist eine Leitkategorie zur kontextsensiblen Fokussierung pluraler pastoraltheologischer Konzepte angesichts der Komplexität der flüssigen Moderne

Angesichts der steigenden Spezialisierung und Ausdifferenzierung pastoraltheologischer Fragestellungen ist das Compassio-Paradigma ein Ansatz, der von der Individualität von Lebens- und Glaubensgeschichten ausgeht und als Leitkategorie zur Fokussierung pluraler Konzepte dienen kann. Es beschreibt eine Haltung des Forschens im Modus sensiblen Wahrnehmens und ist aufmerksam für den Kontext eines Forschungsgegenstandes und der ihn bestimmenden lebens- und glaubensgeschichtlichen Ereignisse. Dabei sei „auf das komplexe Ineinander von Gefühl, individueller und gesellschaftlicher Deuterahmen“¹⁴ verwiesen. Um das „Wechselspiel zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern“¹⁵ zu erforschen, bedarf es einer Pluralität der Methoden. Eine Option ist der empirisch-sozialwissenschaftliche Zugang. Empirische Ansätze erheben methodisch reflektiert und in interdisziplinärer Anschlussfähigkeit die sich wandelnden individuellen sowie kirchlich-gesellschaftlichen Phänomene. Der induktive Zugang der empirischen Methode stellt Instrumente für eine möglichst differenzierte und präzise Wahrnehmung und Einordnung der sozialen und kirchlichen Lebenswelten und individuellen Biografien zur Verfügung. Dadurch bringt er die theologische Reflexion voran, kann aber auch als Korrektiv für Einseitigkeiten dienen. Dies ersetzt in keiner Weise die Theoriebildung anhand anderer Ansätze. Im Gegenteil: Es bedarf in einem weiteren Schritt einer über die Empirie hinausführenden theologischen Hermeneutik für einen kritischen Umgang mit empirischen Ergebnissen sowie einer Methodenpluralität zur Erhebung und Vertiefung pastoraltheologischer Fragestellungen.

¹² Steinkamp, Sozialpastoral (s. Anm. 7), 78.

¹³ Vgl. Fuchs – Haslinger, Perspektive (s. Anm. 11), 224. Sie zitieren Bopp, Barmherzigkeit (s. Anm. 1), 228–330.

¹⁴ Heimbrock, Leben (s. Anm. 5), 122, bezieht sich auf Hans Joas, Über die Artikulation von Erfahrung, in: ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg/Br. u. a. 2004.

¹⁵ Joas, Erfahrung (s. Anm. 14), 62.

2. Bezugsdiskurse

Die Bezugsdiskurse in anderen Disziplinen, in denen die *Compassio* rezipiert und diskutiert wird, werden an dieser Stelle näher betrachtet, um für die Praktische Theologie relevante Problemhorizonte zu schärfen.

2.1 Innertheologische Bezugsdiskurse

Theologisch wird die *Compassio* aktuell in der Exegese, Ethik und Religionspädagogik reflektiert,¹⁶ wobei die darin involvierten Wortfelder so vielfältig sind wie die Zugänge. Karl Bopp hat den Begriff der Barmherzigkeit in der Breite seiner Konnotationen für die Pastoraltheologie erschlossen und in Gefühls-, Motivations- und Verhaltensaspekte gegliedert.¹⁷

Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, *Gaudium et spes*, spricht in ihrem ersten Kapitel programmatisch den Auftrag aus, sich alles Menschliche zu Herzen zu nehmen. So stößt sie nicht nur die Reflexion und Thematisierung all dieses Menschlichen in der Pastoral an, sondern stellt mit dem Bild des Herzens das Empfinden, Leiden und Lieben der Person ins Zentrum.¹⁸ Menschliche Affektivität wird so explizit Thema der Theologie und die Kategorie der Betroffenheit zum Kriterium zur Unterscheidung der Relevanz der Zeichen der Zeit, was sich auch in der Wahl eines Forschungsgegenstandes niederschlägt. Das bedeutet nicht, dass alles, was Betroffenheit erzeugt, automatisch relevant ist. Es bedarf einer ethischen Klärung, einer „verantwortliche[n] Beziehung zum Erkenntnisgegenstand“¹⁹. Fuchs nennt als Kriterium für die Notwendigkeit der Forschung, dass sie einer „diakonischen Dynamik“²⁰ unterliegt, in der sich gelebte Religion etwa auch auf „gelebte Solidarität“²¹ ausweitet.

¹⁶ Vgl. Mitleid und Mitleiden, Jahrbuch für biblische Theologie 2015, Jg. 30, Neukirchen-Vluyn 2016. Im Feld der Religionspädagogik wurde ein *Compassio*-Projekt für Schulen entwickelt, mit dem Ziel, das soziale Verhalten der Schüler christlich zu prägen, vgl. Metz – Kuld – Weisbrod, *Compassio* (s. Anm. 1); Religionsunterricht an höheren Schulen 54 (2011/4).

¹⁷ Vgl. Bopp, Barmherzigkeit (s. Anm. 1), 104. Als klärende Einordnung des semantischen Feldes von Mitleid und zur Kritik des Begriffs vgl. Ingolf U. Dalferdt – Andreas Hunziker, Einleitung. Aspekte des Problemkomplexes Mitleid, in: dies. (Hg.), *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzeptes* (Religion in Philosophy and Theology 28), Tübingen 2007, IX–XV; Michael Clement, „Genau das will ich: kein Mitleid!“ Interdisziplinäre Überlegungen zu einem angemessenen Verständnis von Mitleid heute, in: *MThZ* 66 (2015), 2, 98–115.

¹⁸ Vgl. Karl, *Menschliches* (s. Anm. 2), 116.

¹⁹ Ottmar Fuchs, Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff, in: *PThI* 33 (2013), 1, 15–46, hier 18.

²⁰ Fuchs, *Forschung* (s. Anm. 19), 45.

²¹ Fuchs, *Forschung* (s. Anm. 19), 45.

Für die katholische Pastoraltheologie lässt sich beispielsweise beobachten, dass in den letzten Jahren Themen wie „Macht“ immer stärker thematisiert werden.²²

Last but not least sei auf einen systematisch-theologischen Argumentationsstrang verwiesen, der nicht neu ist, ja dessen Wurzeln in die Zeit der Kirchenväter zurückreichen, und der seit jeher so strittig wie anregend ist: der mitleidende Gott.²³ In den Ansätzen der Theologie der Befreiung ist dieser Aspekt der radikalen Solidarität Gottes mit den Menschen in Jesus Christus zentral und wird relevant für die Motivation und Stoßkraft christlichen Handelns.²⁴

2. 2 Philosophische und neurowissenschaftliche Paralleldiskurse

Die durch das Paradigma der *Compassio* im Schritt des Wahrnehmens eingeforderte empirische, phänomenologische Betrachtung der Wirklichkeit bezieht sinnliche Wahrnehmung und mentale Vorstellung als Erkenntnisschritte in den Forschungsprozess ein.²⁵ Aus einer Breite an Zugängen zum Konzept des Mitleids können hier nur zwei skizziert werden: die Neue Phänomenologie und die Emotionsforschung der Neurowissenschaften.

Anregend für die Praktische Theologie ist insbesondere die Neue Phänomenologie²⁶, die Gestimmtheit und Atmosphären in den Blick nimmt und darauf hinweist, dass in der Erkenntnistheorie die Emotionsforschung nicht vernachlässigt werden darf. Es geht um die Überwindung der Trennung von vermeintlich objektiven Tatsachen und subjektiver Innerlichkeit,²⁷ vielmehr sind beide Bereiche als ineinander verwoben zu verstehen.²⁸ Eine eigene Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Mit-

²² Vgl. Stefan Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg/Br. u. a. 2009.

²³ Vgl. Ulrich Kuhnke, *Compassio – Mitleid als Motivation Sozialer Arbeit*, in: *Diakonia* 37 (2006), 443–449; Ramón Martínez de Pisón, *La compasión de Dios*, in: *Communio* 36 (2003), 2, 361–376. Eine kritische, allerdings m. E. theologisch nicht hinreichend differenzierte Analyse findet sich bei: Khen Lampert, *Traditions of Compassion. From Religious Duty to Social Activism*, Basingstoke 2005, 3–24. Sobrino spricht bezeichnenderweise vom befreienden Gott, vgl. Jon Sobrino, *Jesus und das Reich Gottes. Mitleiden, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft*, in: *Concilium* 44 (2008), 1, 312–322, hier 314.

²⁴ Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg/Br. u. a. 2006, 166–178; Margit Eckholt, „Con pasión y compasión“, *movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas*, in: *Teología y Vida* 48 (2007), 1, 9–24.

²⁵ Vgl. Kerstin Andermann – Undine Eberlein, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 29), Berlin 2011, 7–17, hier 8.

²⁶ Vgl. Hermann Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock 2003; ders., *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/Br. – München 2009.

²⁷ Vgl. Andermann – Eberlein, *Einleitung* (s. Anm. 25), 7.

²⁸ „Dabei muss immer wieder betont werden, dass es auch hier nicht um eine Unmittelbarkeit der Erfahrung geht, sondern darum, dass Wahrnehmung immer als Wahrnehmung von etwas rekonstruiert wird.“ Andermann – Eberlein, *Einleitung* (s. Anm. 25), 8.

gefühls findet sich in der Empathieforschung.²⁹ Sie erklärt das Empfinden von Mitgefühl in der Folge spiegelneuraler Vorgänge.³⁰ Der Dialog mit der (theologischen) Anthropologie kann die Bedeutung des Phänomens „Mitgefühl“ schärfen, da Emotionen nicht nur unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zur Rationalität beschrieben werden, sondern auch die Rolle ihrer leib-körperlichen und affektiven Dimension betrachtet wird.³¹ Diese Dimension einzuholen, ist eine Aufgabe für die Pastoraltheologie im Zeichen der *Compassio*.

Prof. Dr. Katharina Karl
Professur für Pastoraltheologie / Leitung des Pastorseminars
Philosophisch-Theologische Hochschule der Kapuziner Münster
Hohenzollernring 60
D-48145 Münster
Fon: +49 (0)251-48256-15
Fax: +49 (0)251-48256-19
E-Mail: [katharina.karl\(at\)pth-muenster\(dot\)de](mailto:katharina.karl@pth-muenster.de)
Web: <http://www.pth-muenster.de/Karl>

²⁹ Vgl. Giacomo Rizzolatti – Laila Craighero, The Mirror-Neuron System, in: *Annual Review of Neuroscience* 27 (2004), 169–192.

³⁰ Vgl. Rebekka A. Klein, Die Phänomenalität von Mitgefühl, in: Ingolf U. Dalferth – Andreas Hunziker (Hg.), *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzeptes* (*Religion in Philosophy and Theology* 28), Tübingen 2007, 19–47, hier 21.

³¹ Vgl. Klein, Phänomenalität (s. Anm. 30), 20.

Pastoraltheologie als Pastoralanthropologie im Kontext der Säkularität

0. Hintergrundfolie meiner Überlegungen ist meine Identität einerseits als (praktischer) Theologe und andererseits als empirisch orientierter Psychologe (mit dem Schwerpunkt Allgemeine bzw. Kognitive Psychologie). Da ich nicht anders kann, als beide Teil-Identitäten in meiner Person ständigen Synchronisationsbemühungen zu unterziehen, versuche ich dies hier auch wissenschaftstheoretisch zu fundieren.

Zu Gegenstand und Materialobjekt

1. *Gegenstand* der Pastoraltheologie ist die Praxis des Volkes Gottes. *Aufgabe* der Pastoraltheologie (als Theorie der Praxis) ist es, diese Praxis zu beschreiben, zu erklären, zu prognostizieren und zu verändern.

2. Diese rein formale Bestimmung sagt natürlich noch nichts aus über damit implizierte Perspektiven, Kontexte, Kriterien oder Interessen der genannten Aufgaben. Der heikelste Punkt ist dabei das „Verändern“: Praxis kann natürlich allein schon durch das Beobachten verändert werden; gemeint sind hier aber v. a. Interventionen, die über theoretische Impulse hinausgehen. Folgende basale Kriterien sind für ein solch *intervenierendes Handeln* grundlegend: Es soll der Botschaft des Evangeliums gemäß und dem Adressaten adäquat sein (die Botschaft muss ihm also nicht passen, aber sie muss zu ihm passen – in dem Sinn, dass sie zumindest die Chance haben soll, verstanden zu werden).

3. Zum Volk Gottes sind alle Menschen berufen (LG 13); deshalb ist der *Gegenstandsbereich* der Pastoraltheologie material mit „menschlicher Praxis“ anzugeben. Von daher wäre die Terminologie „Pastoraltheologie“ eigentlich sinnvollerweise durch „Praktische Theologie“ zu ersetzen, wäre letzterer nicht eher besetzt durch das Bündel praktisch-theologischer Disziplinen, zu dem die Pastoraltheologie gehört. Vor allem aber schreibt die Bezeichnung „Pastoraltheologie“ dieser Wissenschaft die *Pastoral-Metapher* ein: Diese „verweist sowohl auf die lebensstiftende und -erhaltende Zuwendung Gottes in Israel und in Jesus Christus als auch auf die Ambivalenzen, die mit jeglicher menschlicher Für-Sorge verbunden sind“¹.

¹ Reinhard Feiter, Einführung in die Pastoraltheologie, in: Clauß Peter Sajak (Hg.), Praktische Theologie. Theologie studieren – Modul 4, Paderborn 2012, 15–63, hier 31.

4. Diese weite Gegenstandskonstituierung schließt Fokussierungen auf berufliche pastorale Praxis oder kirchliche Praxis in einem engeren Sinne als wichtige Teilbereiche der Pastoraltheologie nicht aus, sondern ein. Ich plädiere jedoch für eine dem weiten Gegenstandsbereich angemessene Pastoraltheologie als *Pastoralanthropologie*². Pastoraltheologie als Pastoralanthropologie untersucht menschliche Praxis in pastoraler Hinsicht, also in ihrem Bezug auf das Volk Gottes (damit ist also das Formalobjekt der Pastoraltheologie angegeben). Da es „nichts wahrhaft Menschliches [gibt], das nicht in ihren [der Jünger Christi; T. K.] Herzen seinen Widerhall fände“ (GS 1), gibt es keine menschliche Lebensäußerung, die für die pastorale und pastoraltheologische Betrachtungsweise irrelevant wäre. Dies schließt die grundlegenden Lebensfunktionen des individuellen Menschen (z. B. Wahrnehmung, Emotion und Motivation, Denken und Sprache), seine somatischen, lebensgeschichtlichen und sozialen Einbettungen ein, genauso wie die gesellschaftlichen und globalen Zusammenhänge, in denen Menschen leben.

5. *Konkrete Themen*, die sich aus meiner (psychologisch gefärbten) Sicht als relevant für die Pastoraltheologie nahelegen, sind folgende (in relativ willkürlicher, ungeordneter und nicht erschöpfender Auswahl):

- Emotionen und ihre Steuerung (z. B. Angst, Glück, Scham, Schmerz, Vergebung und Versöhnung, Reue, Langeweile; geschlechtstypische Unterschiede bei Emotionen, ...)
- psychische Störungen, der Umgang mit ihnen und ihre Entstigmatisierung (z. B. stoffgebundene und nicht-stoffgebundene Sucht, Depression, chronische Erschöpfung, Burnout-Syndrom, Demenzerkrankungen, Autismus, Essstörungen, Psychopathie, Psychose, Messie-Syndrom, ...)
- Bewusstsein und seine Schattierungen (z. B. sog. außergewöhnliche, veränderte oder erweiterte Bewusstseinszustände wie z. B. Träume und Klarträume, Einschlaf- und Aufwacherleben, Meditation, Dissoziation, Trance, Nahtoderfahrungen, ...)
- kognitive Leistungen (z. B. Wille und Willensarbeit, Metakognition, Problemlösen, Motivation, Kreativität, ...)
- Entwicklungsfragestellungen (z. B. Bildung, frühkindliches Lernen, Bindung und Vertrauen, ...)
- Salutogenetische Faktoren (z. B. Kohärenzsinn, Selbstwirksamkeit, Resilienz, ...)
- ethische Fragen der Hirnforschung (z. B. Hirn-Doping, Brain Reading/„Gedankenlesen“, künstliches Bewusstsein, Neuroprothesen, ...)
- Medien und ihre Wirkung u. a. m.

² Vgl. Feiter, Pastoraltheologie (s. Anm. 1), 54–56; Heimo Gastager u. a. (Hg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen, Wien u. a. 1975.

Zur theologischen Fundierung

6. Die weite materiale Gegenstandskonstituierung („menschliche Praxis“) wird durch das Formalobjekt („in pastoraler Hinsicht/in Bezug auf das Volk Gottes“) zwar eingegrenzt, doch es bleibt eine *Unübersichtlichkeit*, in der es eigentlich keine menschlichen Lebensäußerungen gibt, die nicht zum Gegenstand pastoraltheologischer Forschung werden können; selbst die Eingrenzung „menschlich“ ist vermutlich noch zu eng. Diese – den einzelnen Forschenden sowieso, aber auch die pastoraltheologische scientific community als ganze – überfordernde, weil prinzipiell unabschließbare Gegenstandskonstituierung teilt die Pastoraltheologie mit den anderen theologischen Disziplinen: Denn der der Theologie eingeschriebene *Gottesbegriff* (selbst wenn Gott nicht das direkte Objekt der Theologie ist – Gott kann überhaupt kein Objekt sein –, so ist sie indirekt auf Gott bezogen, weil Theologie wissenschaftliche Reflexion des Glaubens an Gott ist) hat mit allem zu tun, weil er sich auf die ganze Wirklichkeit und die Wirklichkeit als ganze bezieht.

7. Wissenschaftstheoretisch mag es unbefriedigend sein, dass die *Auswahl der konkreten Forschungsthemen* de facto relativ kontingent verläuft: Persönlich-biographische Motive, pragmatisch-finanzielle Gründe oder Anregungen aus dem wissenschaftlichen Diskurs spielen eine Rolle. Letztlich muss aber bei aller Reflexion auf blinde Flecken – und dem Versuch, sie zu überwinden – deutlich bleiben, dass Pastoraltheologie nur hinter dem Anspruch ihres Gegenstandes zurückbleiben und ihn auch nicht einmal annähernd erschöpfend bearbeiten kann. Dies kann natürlich keine Entschuldigung dafür sein, sich auf forschungspraktischen Verengungen auszuruhen – die prinzipielle Unabschließbarkeit und Gegenstandsüberforderung des Faches darf jedoch nicht verschleiert werden.

8. Ähnlich unscharf und damit wissenschaftstheoretisch nicht immer befriedigend sind die *Kriterien*, anhand derer die *Güte einer (pastoral)theologischen Theorie* einzuschätzen ist. Neben der logischen und konzeptuellen Konsistenz (die als Basisvoraussetzung gilt und selbst kein unscharfes Kriterium darstellt) sind dies vor allem die Fülle und das Gewicht der Argumente, die Tiefe und Reichhaltigkeit der Bezüge (u. a. biblische Fundierung, historische Plausibilisierung, systematische Integration sowie Praktikabilität) und die Innovationskraft, also das Überraschungspotenzial einer Theorie. Hinter der Bewertung einer pastoraltheologischen Theorie stehen dabei natürlich oft Optionen, eigene Ekklesiologien oder theologische Grundsatzentscheidungen (z. B. Weltdistanz vs. Weltdurchdringung, Inspiration vs. Inkarnation, Platonismus vs. Aristotelismus etc.), die in ihrer Vielfalt und in ihrem Kontrast den Reichtum der Diskussion und der Wirklichkeit selbst widerspiegeln. Wer sich mit seiner Theorie durchsetzt, hängt jedoch nur teilweise an der Stärke der Argumente, sondern auch an inner- und außerwissenschaftlichen Machtfragen, also an extradiskursiven Faktoren. Strategische Klugheit und tak-

tisches Geschick können dabei eine größere Rolle spielen, als im wissenschaftlichen Kontext eigentlich zu erwarten wäre.

Aus wissenschaftstheoretischen Gründen ist es wünschens- oder zumindest bedenkenswert, das übliche hermeneutische, sich vorwiegend an begrifflichen Konzepten orientierende Paradigma durch ein empirisch-nomothetisches Paradigma, das sich methodologisch am wissenschaftstheoretischen Falsifikationismus orientiert (s. u. 12), zu ergänzen.³ Dies würde die Anschlussfähigkeit an eine größere Zahl außertheologischer Wissenschaften und damit auch die Möglichkeit zu wechselseitigem Austausch zwischen Pastoraltheologie und fremden Perspektiven außerhalb von Theologie und Kirche erhöhen. Gleichzeitig bietet ein solches Paradigma mit seinen stärker formalisierten Forschungsverfahren zumindest die Chance, weniger durch außerdiskursive Faktoren beeinflusst zu werden (ohne dass damit behauptet werden soll, dass das in der Praxis immer der Fall wäre).

9. Pastoraltheologie ist diejenige theologische Disziplin, der am stärksten der Zusammenhang mit der (jeweiligen) *Gegenwart* eingeschrieben ist und die daher auf die damit verbundenen Kontexte und Herausforderungen des Glaubens einzugehen hat. In dieser Gegenwart ist das Evangelium jeweils neu durchzubuchstabieren. Die vielleicht signifikanteste pastorale Herausforderung im deutschsprachigen bzw. mitteleuropäischen Bereich besteht in der Gegenwartssignatur der *Säkularität*. „Säkular“ ist nicht als Oppositionsbegriff zu „religiös“ zu verstehen, sondern bezieht sich auf den gemeinsamen Verstehenshorizont unserer Selbst- und Welterfahrung, der von allen, Gläubigen wie Nichtgläubigen, geteilt wird.

10. Der Kontext der Säkularität fordert zu einem pastoralen Paradigmenwechsel auf: von einer Pastoral des Angebots oder des Erreichens hin zu einer *Pastoral des Lernens* (Matthias Sellmann). Eine solche Option begreift Säkularität als Chance und als möglichen Anknüpfungspunkt für den Glauben. Einem sich als missionarisch verstehenden pastoralen Handeln geht es nicht darum, den anderen mit einer schon fixen Botschaft zu erreichen, sondern sie von ihm und gemeinsam mit ihm neu zu entdecken.

Zu Bezugsdiskursen und Methodologie

11. Für eine als Pastoralanthropologie zu konzipierende Pastoraltheologie kommen vor allem zwei Wissenschaften als Bezugspartner infrage: die *Psychologie* (die Wissenschaft vom individuellen [menschlichen] Verhalten und Erleben) und die *Soziologie* (die Wissenschaft vom sozialen Zusammenleben der Menschen in Gemeinschaften und Gesellschaften). Bereichernd sind dabei sowohl die inhaltlichen Impulse, die sich aus

³ Vgl. in ähnliche Richtung gehend Christoph Morgenthaler, Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie? Das Beispiel ‚religiöses Coping‘, in: Wege zum Menschen 54 (2002), 287–300.

den Erkenntnissen dieser Wissenschaften ergeben, als auch ihre empirische Methodenorientierung.

12. Empirische Forschung zeichnet sich dadurch aus, dass sie über Hypothesen und Theorien nicht nur aufgrund gründlicher Überlegung und Diskussion entscheidet, sondern dies auch möglichst präzise formalisiert und operationalisiert sowie an gezielt ausgewählten Erfahrungsdaten überprüft. Mit *empirischer Forschung* in der praktischen Theologie ist also nicht jede Art von Rückkopplung theoretischer Reflexion an die subjektiv erfahrene oder intuitiv verallgemeinerbare „Wirklichkeit“ gemeint, sondern die systematische und wissenschaftlichen Standards genügende Erfassung und Analyse von Erfahrungen.

Für eine als Pastoralanthropologie zu konzipierende Pastoraltheologie legt es sich daher nahe, sich nicht allein als eine hermeneutische Wissenschaft zu verstehen, sondern als empirisch orientierte Wissenschaft dem methodologischen Paradigma des *Falsifikationismus* zu folgen. Wissenschaftliche Aussagen haben danach immer den Charakter einer Hypothese und erreichen niemals den Status einer endgültigen Wahrheit. Sie können prinzipiell nicht verifiziert werden, sondern nur als mehr oder weniger bestätigt gelten und besitzen bloß solange ihre Gültigkeit, bis ihnen widersprechende Daten, Erfahrungen oder Argumente auftauchen. Aufgabe der Forschenden ist es, ihre Fragestellungen theoriegeleitet zu konzeptualisieren und in Hypothesen und Untersuchungsdesigns zu operationalisieren, mithilfe von standardisierten Erhebungs- und Auswertungsverfahren an klar umschriebenen Gruppen von Menschen zu untersuchen und die Ergebnisse auf die Hypothesen zurückzubeziehen und im Kontext anderer sowie im Blick auf weitere Forschungen zu diskutieren. Wichtig ist es dabei, jeweils die Falsifikationsbedingungen auszuloten und anzugeben, unter welchen Bedingungen und in welchem Rahmen für die Hypothese Gültigkeit beansprucht werden soll. Gütekriterien für eine Theorie sind daher neben der als grundsätzlich vorauszusetzenden logischen Konsistenz sowohl der empirische Gehalt (er ist umso größer, je höher die Wahrscheinlichkeit apriori ist, dass die Theorie empirisch scheitert) als auch die empirische Sättigung (wie viele nichttriviale Falsifikationsversuche hat die Theorie überstanden?).

13. Eine Pastoralanthropologie geht über ein *interdisziplinäres* Zusammenarbeiten zwischen Humanwissenschaften und Theologie hinaus, bei dem ein arbeitsteiliges Verhältnis besteht: Die Untersuchung wird von den Empirikern durchgeführt, die Interpretation von den Theologen. Da aber in allen Phasen des Forschungsprozesses normative und interpretative Aspekte eine Rolle spielen, ist es sinnvoll, dass der gesamte Forschungsprozess in einer Hand liegt, dass also *intradisziplinär* (im Sinne von Hans van der Ven) gearbeitet wird.

Zu Desideraten

14. Der letztgenannte Punkt hat zur Konsequenz, dass Methoden der empirischen Sozialwissenschaften in die (praktische) Theologie integriert werden sollten und in praktikabler Weise die empirische *Methodenkompetenz* von praktischen Theologinnen und Theologen zu fördern ist. So wie in der theologischen Ausbildung z. B. in den exegetischen Fächern historisch-kritische Methoden selbstverständlich eingeübt werden, sollten in der praktischen Theologie auch empirische Methoden (nicht nur der Erhebung, sondern auch der Auswertung) standardmäßig gelehrt werden.

15. Es würde sich lohnen, *Aktionsforschung* (action research) als praxis- und handlungsnahe Forschungsform (wieder mehr) in den Blick zu nehmen.

16. Es ist trivial festzustellen, dass Pastoraltheologie nicht die pastorale Praxis selbst ist, sondern deren Theorie. Diese dem direkten (außeruniversitären) Praxiszusammenhang enthobene Stellung der Pastoraltheologie darf allerdings nicht zu einer praxisfernen Theorie und gleichzeitig einer theorielosen Praxis führen. Dass es beides gibt, ist jedenfalls nicht von der Hand zu weisen. Der Kontakt und die Zusammenarbeit zwischen akademischer Pastoraltheologie und den verschiedenen Akteuren im pastoralen Feld sind weit weniger ausgeprägt, als es wünschenswert wäre. Demgegenüber ist der *Dienstleistungscharakter* der Pastoraltheologie für die pastorale Praxis zu betonen und einzufordern, z. B. auf den Feldern der Glaubenskommunikation, der pastoralen Berufe, der kirchlichen Organisationstheorie und der lokalen Kirchenentwicklung (um nur einige wichtige zu nennen).

Dr. Tobias Kläden
Referent für Pastoral und Gesellschaft/stellvertretender Leiter
Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) e. V.
Holzheienstr. 14
D-99084 Erfurt
Fon: +49 (0)361-541491-31
Fax: +49 (0)361-541491-90
E-Mail: [klaeden\(at\)kamp-erfurt\(dot\)de](mailto:klaeden(at)kamp-erfurt(dot)de)
Web: www.kamp-erfurt.de | www.euangel.de

Überlegungen zu einer empirisch fundierten Praktischen Theologie

Der im Folgenden vorgestellte Ansatz akzentuiert die empirische Ausrichtung der Praktischen Theologie. Er möchte die empirische Methodik, die innerhalb der Theologie besonders in der Pastoraltheologie und Religionspädagogik einen zentralen Ort hat, und ihre erkenntnistheoretische Begründung explizieren und zur Anerkennung der empirischen Theologie in der gegenwärtigen Universitätslandschaft beitragen. Er hat aber keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit und versteht sich im Kontext verschiedener Ansätze in der Praktischen Theologie, von denen ihm die phänomenologischen und handlungswissenschaftlichen Ansätze besonders nahe stehen.¹ Die Ausführungen folgen der von der Redaktion vorgeschlagenen Gliederung.

Ansatz und Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie

1. In Bezug auf den wissenschaftstheoretischen Status der Praktischen Theologie hat sich in der Disziplin ein weitgehender Konsens darüber herausgebildet, dass sie die theologische Reflexion der Praxis bzw. die theologische Theorie der Praxis und damit eine eigenständige, kritische Reflexionswissenschaft ist.² Sie versteht sich also weder als eine Anwendungswissenschaft theologischer oder lehramtlicher Aussagen, noch als eine Berufshinführung oder -reflexion, auch wenn dies wichtige Aspekte sein können. Entgegen ihrem Selbstverständnis wird allerdings immer wieder die Erwartung an sie herangetragen, dass sie Erkenntnisse anderer Disziplinen für die Praxis aufbereiten oder lehramtliche Aussagen in die Praxis vermitteln solle; zuweilen wird sie auch mit der Praxis selbst verwechselt. Aber schon Karl Rahner hat in seinem grundlegenden Aufsatz *Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*³ deutlich gemacht, dass jede theologische Disziplin einen eigenen Praxis- und Anwen-

¹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher: Stephanie Klein, Empirische theologische Forschung im Spannungsfeld von Humanwissenschaften, Theologie und Kirche, in: Andreas Heuser – Claudia Hoffmann – Tabitha Walther (Hg.), Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, Zürich 2013, 41–47; dies., Zum Verhältnis von Glaube und Empirie in der Praktischen Theologie, in: PThI 28 (2008), 236–252; dies., Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005; dies., Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie (Praktische Theologie heute 19), Stuttgart u. a. 1994.

² Eine Ausnahme bildet der Ansatz von Matthias Sellmann.

³ Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u. a. 1967, 133–149.

dungsbezug hat, den sie selbst entfalten muss. Das gilt natürlich auch für die Praktische Theologie, die seit jeher dem Anwendungsbereich große Aufmerksamkeit geschenkt hat und dabei eng mit Praktikerinnen und Praktikern zusammenarbeitet.⁴

2. Die Auffassungen darüber, *welche* Praxis die Praktische Theologie reflektieren soll, gehen weit auseinander. Die Definitionen des Gegenstandsbereichs reichen von der Berufspraxis des Pfarrers (so in den Anfängen der Praktischen Theologie als Universitätsdisziplin) oder der Berufspraxis der pastoralen Mitarbeitenden, Seelsorgenden oder der Lehrpersonen, über Handlungsfelder wie Kasualien, Gemeinde, Schule, Kategorie Seelsorge oder Diakonie bis hin zu Aufgabenbereichen wie der Evangelisierung der Kultur(en) sowie zur Reflexion der gläubigen Praxis des Volkes Gottes, der christlichen Kultur, der religiösen Praxis der Menschen oder der Praxis der Menschen überhaupt. Aus pragmatischen Gründen wird oftmals eine engere Begrenzung des Gegenstandsbereichs vorgeschlagen, zumal die Praktische Theologie als Universitätsdisziplin nur begrenzte Ressourcen hat. Von ihrem theologischen und wissenschaftlichen Selbstverständnis her scheint mir eine solche Begrenzung allerdings eine nicht angemessene Perspektivenverengung mit sich zu bringen. Ein Blick auf andere Wissenschaften wie die Sozialwissenschaften, die Psychologie oder die Physik zeigt, dass auch diese unendlich weite Gegenstandsbereiche haben, die sie partiell bearbeiten, aber nicht von vornherein eingrenzen.

3. Innerhalb der Theologie ist die Aufgabe der Praktischen Theologie nicht, den Praxisbezug für die anderen Disziplinen herzustellen, sondern ihnen eine kritische theologische Gegenwartsanalyse zur Verfügung zu stellen und sie auf zentrale Gegenwartsfragen aufmerksam zu machen, da diese, wie Karl Rahner es ausdrückt, „ihre Aufgaben nicht im ungeschichtlichen und sterilen Raum ewig gültiger Weisheiten, sondern in der geschichtlichen Situation zu erfüllen haben, die je jetzt die unsere ist“⁵. Zugleich muss die Praktische Theologie die neuesten Erkenntnisse und Diskussionen von den anderen theologischen Disziplinen rezipieren, um die Praxis theologisch erheben und reflektieren zu können. Sie darf dabei aber nicht selbst zu einer systematischen Theologie werden, sondern muss im Dialog ihr praktisch-theologisches Profil entfalten, zu dem die empirische Methodik wesentlich beiträgt.

4. Ich selbst möchte den Gegenstandsbereich der Praktische Theologie hier so definieren: Gegenstand der Praktischen Theologie sind die Praxis der Christinnen und Christen und das Leben all jener Geschöpfe, die ihnen in besonderer Weise aufgetragen sind.

Diese Definition beinhaltet eine Eingrenzung, aber auch eine Ausweitung des Gegenstandsbereichs. Sie trägt dem Selbstverständnis der katholischen Theologie als einer

⁴ Vgl. Stephanie Klein, Die Zusammenarbeit zwischen TheoretikerInnen und PraktikerInnen, in: Herbert Haslinger u. a. (Hg.), *Praktische Theologie. Ein Handbuch*. Bd. 1, Mainz 1999, 260–266.

⁵ Vgl. Rahner, *Praktische Theologie* (s. Anm. 3), 141.

bekenntnisbezogenen Wissenschaft Rechnung, die ihre Voraussetzungen und Wahrheitsansprüche selbst noch einmal problematisiert und reflektiert und aus ihrer Erkenntnis heraus zum interkonfessionellen, interreligiösen und interdisziplinären Diskurs beiträgt. Als eine Handlungswissenschaft versteht sie die Christinnen und Christen und die Kirche (personell und strukturell) als Handlungstragende und unterstützt sie in ihrer Praxis durch ihre Theorien und Konzeptionen. Der Auftrag der Kirche bezieht sich jedoch auf Gesellschaft und Welt insgesamt, die so in einer bestimmten Perspektive als Gegenstandsbereich für die Reflexion der Praktischen Theologie relevant werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Auftrag der Kirche als Heilshandeln für die Welt beschrieben: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft.“ (GS 3) Die Aufmerksamkeit der Gläubigen gilt allen Menschen, denn es gibt, wie die Pastoralkonstitution sagt, „nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen Widerhall fände“ (GS 1). Bildlich gesprochen geht es der Kirche darum, die Welt *mit den Augen Gottes* zu sehen und sie im Sinne von Gottes Heilswillen für die gesamte Schöpfung zu gestalten. So gerät im Prinzip die gesamte Sozialwelt in den Fokus der Praktischen Theologie, aber von einem bestimmten Ort aus, in einer bestimmten Perspektive und mit einer bestimmten Option.

5. Ein bislang in der Praktischen Theologie noch kaum beachteter Gegenstandsbereich ist das Verhältnis der Menschen zu den Mitgeschöpfen. In der christlichen Praxis ist die Beziehung zu den Tieren und Pflanzen schon längst ein Bereich der sensiblen Wahrnehmung, der Reflexion und des christlichen Handelns, der mit vielen Fragen, aber auch schon mit aus dem Glauben gewonnenen Antworten, Positionen und Theorien verbunden ist. Es geht hier nicht allein um ethische Entscheidungen (was primär ein Bereich der theologischen Ethik wäre), sondern es haben sich längst eigene Praxisfelder entwickelt, die es wissenschaftlich zu erheben und zu reflektieren gilt. Es scheint an der Zeit, dass die Praktische Theologie sich nicht nur mit der menschlichen Sozialwelt, sondern auch mit der Beziehung zu den lebendigen Wesen und zur Schöpfung beschäftigt.

6. Der Praktischen Theologie kommen zwei zentrale Aufgabenbereiche zu, die mit unterschiedlichen Methoden verbunden sind: zum einen die *Erhebung*, Analyse und theologische Reflexion der Praxis und der Wirklichkeitsbereiche, die der Kirche eine besondere Aufgabe sind, und zum anderen die Entwicklung von *Konzeptionen* zur Unterstützung der Praxis der Kirche. Beide Aufgabenbereiche hängen eng miteinander zusammen: Die Erhebung ist oftmals auf die Theorien und die Bewährung von Konzeptionen in der Praxis hin orientiert, und die Entwicklung von Konzeptionen bedarf der sorgfältigen Erhebung und Reflexion der Praxis.⁶

⁶ Vgl. dazu Klein, Erkenntnis und Methode (s. Anm. 1), 118–120.

Theologische Fundierung

7. Der hier vorgestellte weite Ansatz bezieht seine theologische Begründung aus dem umfassenden Ansatz der Theologie selbst. Die gesamte Wirklichkeit ist ein *locus theologicus*: Sie ist der Ort, an dem sich Heilsgeschichte ereignet, und ist der Ort der Erkenntnis des Heiles und der Offenbarung Gottes. Jenseits der Erfahrungen der Menschen mit ihrem Gott und den Geschichten darüber gibt es in der jüdisch-christlichen Religion kein Wissen über Gott. Es gibt keinen Mythos vom Werden oder Sein Gottes; alles Wissen von Gott ist über die Erfahrung von Menschen mit ihrem Gott vermittelt. Die Welt ist aber immer auch ein Ort der Verdunkelung des Heilswillens Gottes, ein Ort von Elend, Bosheit und Verzweiflung und darin zugleich Ort der göttlichen Berufung und Sendung der Menschen. Die Zeichen des geschichtlichen Heiles Gottes, die „Zeichen der Zeit“ (vgl. GS 4), sind in der gesamten Schöpfung und Sozialwelt zu suchen (vgl. Lk 12,56); nach ihnen „zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“, hat die Kirche „allzeit die Pflicht“ (GS 4).⁷ Die Gläubigen haben einen besonderen *sensus fidei*, um mit neuen Herausforderungen in der jeweiligen Zeitgeschichte und kulturellen Veränderung im Glauben zurechtzukommen. Ihr gelebter Glaube und ihre Gotteserkenntnis sind nicht nur eine Quelle für die Theologie und den kirchenamtlichen Glauben, sondern es lässt sich darin sogar eine normative Dimension erkennen.⁸ Damit sind die theologische Theoriebildung wie auch die lehramtlichen Aussagen auch auf das Leben und die Erkenntnisse der Gläubigen verwiesen. Das Wissen darum darf nicht dem Zufall oder der subjektiven Einschätzung Einzelner überlassen bleiben. Es methodisch reflektiert zu erheben, in Theorien zu fassen und zu reflektieren ist eine der zentralen Aufgaben einer empirisch ausgerichteten Praktischen Theologie.

Methoden und Bezugswissenschaften

8. Wenn die Praktische Theologie auf die soziale Welt reflektiert, darf sie sich keiner naiven Wirklichkeitsvorstellung hingeben, die hinter den erreichten Reflexionsstand in anderen Wissenschaften zurückfällt. Empirische Daten und Theorien sind nicht die Wirklichkeit selbst und auch kein Abbild der Wirklichkeit, sondern voraussetzungsreiche komplexe gedankliche Konstruktionen über die soziale Wirklichkeit. Zur Erhellung der *erkenntnistheoretischen Voraussetzungen* des Erkennens der sozialen Wirklichkeit ist für die Praktische Theologie der Dialog mit der Transzendentalphilosophie, der Phänomenologie und der Sozialphänomenologie hilfreich. Sie vermeidet dadurch ein positivistisches Verständnis, das die Daten mit der Wirklichkeit gleichsetzt, und er-

⁷ Vgl. Stephanie Klein, Die vielschichtige Rede von den Zeichen der Zeit. Anmerkungen zu einem Ortswechsel theologischer Erkenntnis und diakonisch-pastoraler Praxis, in: PThI 34 (2014), 1, 25–36.

⁸ Vgl. Karl Rahner, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: ders., Schriften zur Theologie XVI, Einsiedeln 1984, 217–230.

möglichst, die Erkenntnis auf die Bedingung der Wirklichkeit hin transparent zu machen, die nach jüdisch-christlicher Auffassung Gott ist. Sie vermeidet ein reduktionistisches Verständnis, das die Wirklichkeit ausschließlich als ein Konstrukt der Psyche, der Neurobiologie oder der Kultur versteht, und rechnet mit einem Mehr an Wirklichkeit, das sich dem menschlichen Verstehen und Handeln entzieht. Und sie vermeidet ein behavioristisches Verständnis und betrachtet den Menschen als ein in den bestehenden Bedingungen immer auch einzigartiges, frei handelndes, entscheidendes und deutendes Subjekt.

9. Für die beiden zentralen Aufgabenbereiche, die wissenschaftliche Erhebung und die Konzeption der Unterstützung der Praxis, stehen der Praktischen Theologie jeweils vielfältige Methoden zur Verfügung. Für den ersten Bereich kann die Praktische Theologie insbesondere auf empirische Methoden der Erhebung und Theoriebildung aus der empirischen Sozialforschung zurückgreifen, die wissenschaftstheoretisch fundiert und interdisziplinär anerkannt sind. Für ihre Fragen nach dem Zusammenhang von Glauben und religiösem Handeln haben sich die rekonstruktiven Methoden der *qualitativen* Sozialforschung besonders bewährt, die die komplexen Zusammenhänge von Deuten und Handeln in ihren biographischen, gesellschaftlichen, kulturellen und geschichtlichen Kontexten zu erheben und theoretisch zu fassen vermögen. Diese Methoden sind wertvoll, um unter spezifischen zeitgeschichtlichen Herausforderungen den faktisch gelebten Glauben methodisch reflektiert zu erfassen. Die Methoden der *quantitativen* Sozialforschung sind geeignet, um die Verbreitung von Phänomenen zu erforschen; sie sind für die Planungspraxis der Kirche unentbehrlich. Die Entwicklung dieser Methoden ist in den letzten vierzig Jahren stark vorangetrieben worden und scheint inzwischen ausgereift zu sein. Für den zweiten Aufgabenbereich stehen in verschiedenen Disziplinen, wie der Pädagogik oder der Psychologie, entwickelte Praxismethoden zur Verfügung, die der Praktischen Theologie für die Entwicklung von Konzeptionen für die christliche Praxis hilfreich sind.

10. Die *Rezeption* von Methoden und Theorien muss kritisch erfolgen.⁹ Empirische Daten, Methoden und Theorien sind keine neutralen Tatsachen, sie müssen auf die Prämissen, die zugrundeliegende Anthropologie und die methodischen Implikationen hin reflektiert werden.

Für einige Bereiche des christlichen Glaubens und Handelns gibt es keine oder keine ihren Ansprüchen genügenden empirischen Forschungen in anderen Disziplinen. Hier muss die *Praktische Theologie als eine empirische Wissenschaft* eigene Forschungen betreiben.

⁹ Vgl. Johannes A. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, in: Ottmar Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 102–128.

Als eine empirisch forschende Wissenschaft mischt sich die Praktische Theologie in den interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs um die soziale Wirklichkeit ein. Sie macht die Theologie dort präsent und trägt aus theologischer Sicht zur Benennung der Probleme, zur Methodendiskussion, zur Theoriebildung, zur Findung von Lösungen und zum Streit um die Wirklichkeit bei.

Desiderate und Ausblick

11. Ich möchte vier Desiderate benennen, die stärker in den Blick der praktisch-theologischen Forschung kommen könnten. Erstens, das betrifft den Gegenstandsbereich, sollte dem Verhältnis der Menschen zu den Mitgeschöpfen größere Aufmerksamkeit geschenkt und dies nicht nur als eine Frage der Ethik, sondern auch der Praktischen Theologie betrachtet werden. Zweitens, das betrifft die Methodik, scheint es mir notwendig zu sein, dass in der Praktischen Theologie eine sorgfältige Ausbildung in empirischer Methodik konzipiert und angeboten wird. Drittens, das betrifft den Ort der Praktischen Theologie im universitären Umfeld, könnte es in Zukunft verstärkt zu Überschneidungen mit den Religionswissenschaften und der Religionssoziologie und zu universitären Konkurrenzsituationen mit ihnen kommen. Dies fordert die Praktische Theologie heraus, ihren Ort, ihre Notwendigkeit und ihren Nutzen im wissenschaftlichen Diskurs zu verdeutlichen. Viertens, und das betrifft den Status der wissenschaftlichen Erkenntnis, stellt die digitale Vermessung der gesamten Wirklichkeit eine neue Herausforderung auch für die Praktische Theologie dar. Gegenwärtig findet eine tiefgreifende Veränderung des Lebens, Denkens und Erkennens durch die Digitalisierung statt. Die kommerzielle Sammlung und Auswertung von Daten über Interessen und Wünsche, Kommunikationsverhalten und -inhalte, Bewegungsprofile, Gesundheit etc. reicht tief in das persönliche Leben und die Psyche der Menschen hinein und verändert das soziale Leben; sie prognostiziert Zukunft nicht nur, sondern wirkt auch auf sie ein. Während die wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung die Prämissen, Methoden und Erkenntnisse offenlegt und diskutiert, entsteht durch „Big Data“ ein neuer Bereich angewandter Erkenntnis, der sich der kritischen Reflexion auf Prämissen, Methoden und Forschungsethik und dem öffentlichen Diskurs noch weitgehend entzieht, zugleich aber weitreichendere (ungeprüfte) Erkenntnisse und größere Wirkungen als die wissenschaftliche Praxisforschung erzielt.

12. Unbestritten herrscht in der Praktischen Theologie eine große Vielfalt von Ansätzen vor, die manchmal unverbunden nebeneinander stehen. Anstatt sich von der Vielfalt irritieren zu lassen oder gar eine Vereinheitlichung zu fordern, erscheint es mir reizvoll, die Weite der Disziplin als ihre Stärke zu begreifen und sich über die Vielfalt der Forschungsmöglichkeiten und -wege zu freuen. Das macht sie für die kreativen Forschungsfragen und die Interessen junger Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler interessant. Die Bescheidenheit in der Erkenntnis, dass alle Forschenden nur parti-

elle Beiträge zur praktisch-theologischen Wissenschaft leisten und in sich geschlossene Entwürfe heute nicht mehr möglich (und auch nicht wünschenswert) sind, kann eine gegenseitige Würdigung der Ansätze und die Freude an einer gewissen „Biodiversität im Garten der Praktischen Theologie“ fördern.

Prof. Dr. Stephanie Klein
Theologische Fakultät
Universität Luzern
Froburgstr. 3
CH-6005 Luzern
E-Mail: stephanie.klein(at)unilu(dot)ch

Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie

1. Gegenstand und Materialobjekt der Praktischen Theologie

Dass Praktische Theologie sich auf Praxis zu beziehen habe, lässt eine dreifache Deutung zu: Als kritische Reflexion von Praxis hat sie sich immer auf *etwas* zu beziehen, was sie selbst nicht unmittelbar ist. Zugleich aber hat sie sich auch auf mögliche Praxis zu beziehen und kann daher zukünftige oder wenigstens mögliche Praxis inspirieren. Zwischen beiden Polen muss allerdings die Praktische Theologie selbst als eine Praxisform verstanden werden, also Praxis der Theorie bzw. als theoretische Praxis.¹ In diesem dritten Sinne ist Praktische Theologie selbst noch einmal Teil der Praxis, die es zu ergründen und zu reflektieren gilt; sie ist Teil einer kirchlichen wie auch gesellschaftlichen Praxis mit der Intention, diese zu verändern. Die Gegenüberstellung von reflexiver Handlungswissenschaft und anwendungsorientiert-pragmatischer Wissenschaft ist insofern möglicherweise weniger triftig, als es bisherige Theoriediskurse nahelegen. Die konstitutionelle Mehrperspektivität des Praxisbezugs stellt die Pastoraltheologie damit aber vor die Schwierigkeit, den genauen Ort ihrer Praxis ebenso immer wieder neu bestimmen zu müssen wie auch deren Form. Diese topologische Unschärfe wird noch durch die temporale überlagert, weil jedes Handeln sich zugleich vor der Vergangenheit zu verantworten, in der Gegenwart zu bewähren und in der Zukunft zu bewahrheiten hat.

Beschreibt diese Ausgangslage schon ein schwieriges Feld, so wird dies noch komplexer, wenn die Praxis, auf die theoretische Durchdringung der Pastoraltheologie als Reflexionswissenschaft gerichtet ist, genauer bestimmt wird. Denn hier zeigt sich, dass Praxis selbst ein plurale tantum ist: Was so leichtfertig behauptet wird, wiegt doch in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um ein adäquates Verständnis von Praxis schwer. Kaum ein Lehrbuch und kaum eine praktisch-theologische Publikation, die mit der Frage umzugehen versucht, wo nicht betont wird, Praktische Theologie sei Theorie der Praxis; und im gleichen Atemzuge wird gefragt: aber welcher Praxis?

Betrachtet man zunächst den kirchlichen Bereich, dann ergeben sich bereits sehr unterschiedliche Praxisfelder: neben dem in unserem Zusammenhang, aber auch im kirchlichen Handeln generell zentralen Feld der sakramentalen Praxis, der gottesdienstlichen Feiern, in denen sehr unterschiedliche Praxisformen bestehen, sind auch

¹ Vgl. Louis Althusser, Für Marx, Frankfurt/M. 1974, 105.

alle Formen der katechetischen Unterweisung, des Religionsunterrichtes, der kirchlichen Jugendarbeit, der Hochschulpastoral, Gefangenenseelsorge, explizit caritativer Anstrengungen, außerliturgischer Verkündigung, Krankenseelsorge, kirchliche Akademien u. v. a. m. vorzufinden. Betrifft diese Praxis den kirchlichen Raum im engeren Sinne, so erschöpft sich das Handeln der Kirche darin freilich nicht. Immerhin befindet sich die Kirche immer auch im gesellschaftlichen Diskurs, sodass auch die Wechselbeziehung zwischen Kirche und Staat, zwischen Kirche und Zivilgesellschaft, zwischen Kirche und Öffentlichkeit als Formen kirchlicher Praxis verstanden werden müssen. Aber auch damit ist Praxis im tieferen Sinne noch gar nicht erfasst, weil sie immer noch bezogen ist auf das kirchliche Handeln im engeren, aber auch im weiteren Sinne. Immerhin gibt es doch auch ein Handeln von Menschen, die sich als Christinnen und Christen verstehen und auch ihr Handeln als christlich bezeichnen, die aber nicht immer überprüfen, ob die jeweilige Praxis sich in Übereinstimmung mit der verfassten Kirche befindet. Schließlich aber gibt es auch Praxis jenseits der bewussten Christlichkeit, die dennoch in großer Nähe zu christlichen Traditionen entfaltet wird, die aber gerade diesen Zusammenhang entweder überhaupt nicht wahrnimmt oder ihn auch zurückweist.

In jedem Falle, das wird an diesen kurzen Sichtungen deutlich, ist der Begriff Praxis, christlicher Praxis, ja kirchlicher Praxis schillernd. Theologie, die dies alles erfassen möchte und auf einen theoretischen Nenner zu bringen trachtet, ist möglicherweise von vornherein überfordert. Vielleicht war es aufgrund des überschaubareren Rahmens richtig, unter Praxis den Selbstvollzug der Kirche in der Gegenwart² zu verstehen. Es ist aber deutlich geworden, dass diese ekklesiozentrische Verengung heute nicht mehr tragfähig ist. Immerhin gilt es zu bedenken: Wer „nur die Kirche kennt, kennt auch die Kirche nicht“³. Vielmehr müsste heute die gesamte Praxis der Menschen in den Blick genommen werden, ob kirchlich oder nicht, ob christlich motiviert oder dieser Tradition kritisch gegenüberstehend, es müssten die gesellschaftlichen Vermittlungen ebenso berücksichtigt werden wie die ökonomischen Superstrukturen. Es ist schließlich auch Reflexion auf die Bedingungen, in denen und durch die das Handeln von Menschen beschädigt, gar verunmöglicht wird, und zugleich auf ein Handeln, das diese Bedingungen verändern möchte. Werden die Referenzpunkte so weit gefasst, dann kann Theologie, ja dann muss sie sogar als Theorie des Handelns verstanden werden. Sie „kann sich nicht bloß auf ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis beziehen, sondern muss die bedrängenden Fragen menschlicher

² Vgl. Karl Rahner, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung der Praktischen Theologie (Sämtliche Werke Bd. 19), Freiburg/Br. u. a. 1995.

³ Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikersdorfer, Freiburg/Br. 2006, 187.

Praxis überhaupt im Blick haben“⁴. Das gelingt nur, wenn sie sich immer in neue Konstellationen begibt und darin sich zu bewähren trachtet.⁵

2. Theologische Fundierung und Bezugsdiskurse

Ein theologisches Denken in Konstellationen ist gerade der Praktischen Theologie eigen, weil sie weniger in der Entfaltung einer theologischen Prinzipienlehre besteht, sondern vor immer neuen Herausforderungen sich erhellend, ergründend, erklärend und ermutigend zu bewähren hat. Besonders fruchtbar hat sich bei diesem Anliegen eine systematische Theologie der Welt erwiesen, wie sie insbesondere von Johann Baptist Metz im Anschluss an Karl Rahner und in der Weiterführung des Metz'schen Ansatzes von Helmut Peukert vorgelegt wurde.

Es geht Metz um eine dreifache Weiterentwicklung des Rahner'schen Ansatzes: Ihn interessiert weniger die transzendentaltheologisch basierte Gottfähigkeit des Menschen, sondern die geschichtlichen Bedingungen, die diese überdeterminieren; er möchte darüber hinaus nicht bei einer religionsphänomenologischen Ergründung des menschlichen Daseins stehen bleiben, sondern die konkreten Bedingungen, unter denen Menschen als Mitmenschen miteinander leben, erkunden. Entscheidend aber ist, dass Metz über Rahner hinaus nicht mehr bloß Religionsphilosophie betreiben möchte, sondern als Theologe in das kritisch-konstruktive Gespräch mit anderen Wissenschaften eintritt. Dabei erkennt er wesentliche Defizite der bisherigen theologischen Versuche der Verhältnisbestimmung von Christentum und Welt. Es eignen nämlich auch den fortgeschrittensten Theologien – also insbesondere den personalen, existentialen und transzendentalen Ansätzen – eigentümliche Tendenzen zur Privatisierung und zur Enteschatologisierung. Es ist vielleicht die Besonderheit der Metz'schen politischen Theologie, dass sie sich – auch ohne das immer hinreichend zu verdeutlichen – doch unterschiedlichen Basisanforderungen theologischen Denkens verpflichtet weiß:

- sie ist tief verankert in biblischen Traditionen;
- sie ist problemsensibel hinsichtlich der denkerischen Herausforderungen der Zeit, also im ständigen Gespräch mit anderen Wissenschaften;
- sie artikuliert sich deutlich als kirchlich verantwortete Theologie;
- sie verortet sich in konkreten Problemlagen konkreter Menschen in konkreten Situationen;

⁴ Norbert Mette, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005, 39f.

⁵ Der Begriff der Konstellation verdankt sich insbesondere dem Denken Adornos. Dieser hat schon früh auf die Bedeutung dieser Konstellationen aufmerksam gemacht, vgl. die Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie*, in: Theodor W. Adorno, Philosophische Frühschriften (Gesammelte Schriften Bd. 1), Frankfurt/M. 1973, 325–344.

- sie beginnt die Anforderungen des Primats der Praxis auch theologisch zu beerben;
- sie weiß um die gesellschaftlich-politische Verantwortung der Theologie;
- sie weiß auch um die Unmöglichkeit der politischen Neutralität und Naivität und entfaltet sich daher als dezidiert politische Theologie;
- sie weitet den theologischen Horizont, von einer eurozentrischen Sichtweise hin zur Welttheologie im weiteren Sinne;
- sie artikuliert sich als Theologie der Hoffnung, die aber keinem bloßen Optimismus unterliegt;
- insgesamt trägt sie damit den Prozessen der Aufklärung Rechnung, Geschichte konkret zu fassen, die Rede vom Menschen nicht mehr als anthropologischen Allgemeinplatz zu verstehen, sondern von konkreten Menschen in bestimmten Bedingungen mit spezifischen Handlungsanforderungen auszugehen;
- sie weiß daher auch um die Problematik einer gesellschaftlichen Neutralität, die sich in der theologischen Diskussion etabliert hat, und setzt demgegenüber auf eine bewusste Parteilichkeit;
- sie bricht mit den metaphysischen Abstraktionen und stellt sich selbst unter Prozesse der europäischen Aufklärung mit ihrem Primat der praktischen Vernunft, der Ideologie- und Religionskritik.

Gerade dies weist diesen theologischen Entwurf tatsächlich nun als nachidealistisch aus, dass die Theologie nicht mehr von einem begrifflich unangreifbaren System ausgeht, sondern sich in die Kontingenzen der Welt hinein zu verantworten hat. Eine extrapolationsfähige Wahrheitskonstruktion im Sinne der *prima philosophia* ist nun nicht mehr denkbar. Vielmehr steht die Theologie selbst unter einem praktischen Bewahrheitungsvorbehalt, wohl wissend, dass auch eine reine Orthopraxie an Grenzen stößt. Gleichwohl gilt nun, dass jede Beanspruchung von Wahrheit dem Vorbehalt unterliegt, anzugeben, für wen und in welchem Interesse dieser Wahrheitsanspruch erhoben wird. „Wer treibt – wann und wo – für wen und in welcher Absicht Theologie?“⁶

Mit einem solchen Ansatz ist von vornherein ein intensives Gespräch mit anderen Wissenschaften vorausgesetzt, das von dem Gedanken geleitet ist, von den anderen zu lernen – selbst dort, wo man glaubt, ihnen intensiv widersprechen zu müssen. Dies betrifft nun nicht mehr nur die Philosophie als primäre Bezugswissenschaft, sondern auch bis dahin in der Theologie eher schwach rezipierte Diskurse mit der Ökonomie, der Soziologie, der kritischen Geschichtswissenschaft, dem Marxismus, der Ideologiekritik, der Sprachtheorie, den Naturwissenschaften bis hin zu den neueren Ansätzen

⁶ Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992, 10.

der Neurowissenschaften u. v. a. m. Für die Pastoraltheologie sind all diese Diskurse ebenso wichtig. Dass sie ähnlich der Fundamentaltheologie kognitiv fremdbestimmt ist, weil sie sich immer mit dem auseinanderzusetzen hat, was sie selbst nicht ist, ist für sie kennzeichnend.

Mit solch systematisch-theologischen Ansätzen teilt das hier vorgelegte Grundverständnis der Praktischen Theologie auch eine starke Optionalität. Diese ist geleitet von biblischen Traditionen, die sich in der Geschichte der Kirche immer wieder – manchmal auch gegen starke Widersacher – durchgehalten haben. Das mag der tiefere Sinn von Blochs Diktum sein, es sei das Beste an der Religion, dass sie Ketzer hervorrufe.⁷ An sie anzuschließen und damit den Fragen nach gesellschaftlichen Exklusionsmechanismen, ökonomischen Verarmungsstrategien, medialen Unsichtbarmachungen, kurz: den Fragen nach den Opfern der Geschichte sich zu stellen, ist die Grundanforderung Praktischer Theologie.

3. Methoden

Die Praktische Theologie folgt dem spätestens seit *Mater et magistra* grundgelegten methodischen Dreischritt, der hier allerdings um einen vierten Schritt erweitert, in eine Gesellschaftsformationsanalyse (GFA) eingebunden und mit den Traditionen der Kirche ebenso verankert wie auf die Gestaltung einer Zukunft verpflichtet ist, in der Leben in Fülle möglich ist.⁸

Es reicht offenkundig nicht aus, die richtigen Wahrnehmungen und Urteilsstrukturen zu besitzen. Richtige Erkenntnis führt eben nicht zwangsläufig zu adäquater Praxis. Es bedarf also eines weiteren Schrittes, der hier mit ‚wollen‘ bezeichnet wird. Menschen sind offenkundig nur dann mit ihrem Handeln identisch, wenn sie auch wirklich wollen, was sie tun sollen. Wie aber gelingt diese Integration? Am ehesten durch die emotionale Verankerung einer Herausforderung im Subjekt. Schon Ernst Bloch ahnte, dass hier eine tiefe Schwierigkeit besteht. Obgleich er von der Hoffnung als einem Prinzip ausging, schien es dennoch nötig, das Hoffen zu lernen. Er beginnt daher das Vorwort zu *Das Prinzip Hoffnung* mit gewichtigen Fragen und Problemlagen:

„Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns? Viele fühlen sich nur als verwirrt. Der Boden wankt, sie wissen nicht warum und von was. Dieser ihr Zustand ist Angst, wird er bestimmter, so ist er Furcht. [...] Es kommt wieder darauf an, das Hoffen zu lernen.“⁹

Hoffen und Wollen sind an dieser Stelle durchaus verwandte Motive, insofern sie zum Ausgangspunkt für neue Praxis werden, die die bestehende transzendiert.

⁷ Vgl. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/M. 1985, 15

⁸ Vgl. das Schaubild unten auf S. 73

⁹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 1, Frankfurt/M. 1973, 1.

In gewissem Widerspruch zum Sollensanspruch der kantischen Philosophie betont daher die Erweiterung des methodischen Dreischritts die Rückbindung des Handelns an intrinsische Motivationen bei den handelnden Menschen. Sowohl Neurowissenschaften wie auch Forschungen zur Nachhaltigkeit in Bildungsprozessen zeigen sehr deutlich, wie sehr zur nachhaltigen Etablierung von Erkenntnissen und der Transformation in Praxis eine emotionale Dimension gehört. Nur wenn die Erkenntnis mit dem erkennenden Subjekt authentisch verschmilzt, wenn es das Erkannte auch in sein Handeln integrieren will, kann von einer authentischen Praxis des Subjekts gesprochen werden.

Entscheidendes Merkmal ist dabei die methodisch geleitete Wiederholung des Dreischritts auf unterschiedlichen Ebenen: Sowohl die pastoral Ermächtigten müssen ihren eigenen Standort gründlich analysieren, ihre Wahrnehmung präzisieren, die Situation erhellen und einer kritischen Beurteilung unterziehen, um dann Handlungsperspektiven zu entwickeln, wie dies aber auch die beteiligten Subjekte eines pastoralen Handelns tun müssen. Bei allen ist dabei die gründliche Wahrnehmung der gesellschaftlichen Praxisfelder Ökonomie, Politik und Ideologie/Kultur notwendig. Gleiches gilt es aber auch zu beachten, wenn Veränderungsprozesse anvisiert werden, sowohl auf der individuell-mikrostrukturellen wie auch auf der gesellschaftlich-makrostrukturellen Ebene. Dieses methodische Vorgehen berücksichtigt dabei immer zentral die anamnetischen Tiefenstrukturen der christlichen Tradition selbst, die es zu vergegenwärtigen und auf Zukunft hin zu gestalten gilt. Bei all dem wird deutlich, dass Kirche sich immer im Spannungsfeld weltlicher Verantwortung befindet.

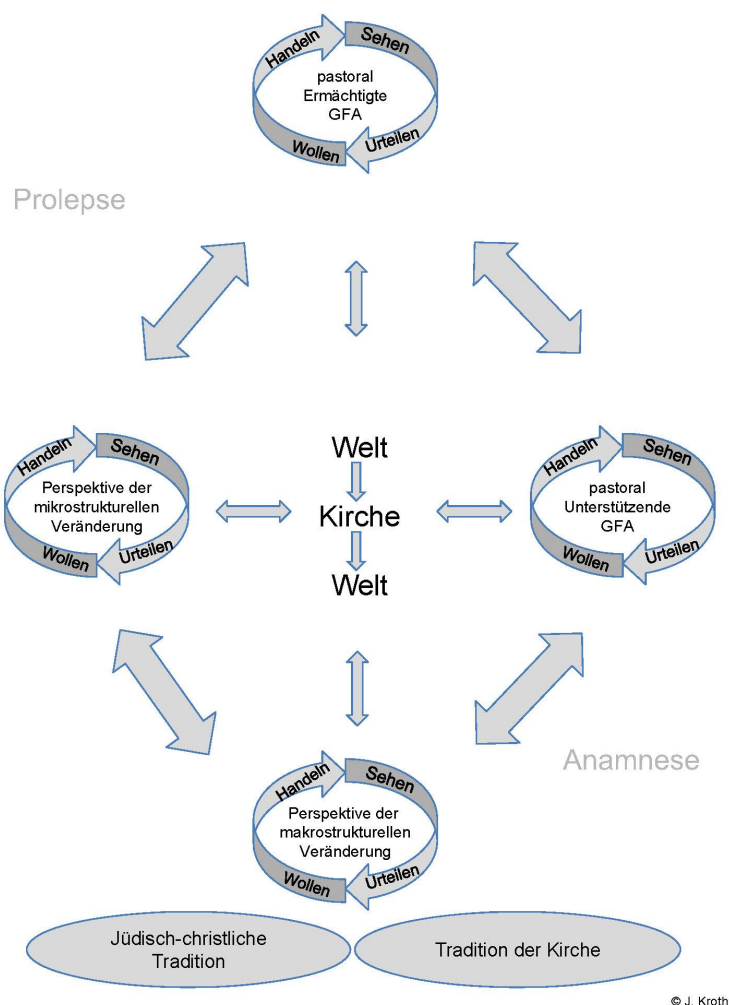
Der Vorzug eines solchen Vorgehens gegenüber der Arbeit mit der sicherlich stabileren Datenbasis einer explizit empirisch ansetzenden Theologie liegt vor allem in der leichteren Transformierbarkeit ihrer Ergebnisse in pastorale Prozesse selbst, denn nur wenige beteiligte Subjekte dürften über die notwendigen Kenntnisse zur Erhebung empirischer Daten verfügen. Schon die Interpretation empirischer Studien dürfte für viele Beteiligte eher schwierig sein, wohingegen die Analyse von Ökonomie, Politik und Ideologie einfacher, transparenter und vor allem eigenständiger vorzunehmen ist. Dieses Vorgehen sieht sich in großer Nähe zu den Überlegungen Helmut Peukerts, für den die grundlegende Frage darin besteht,

„ob die Praktische Theologie den Rahmen ihrer Überlegungen so ansetzt, daß sie die bedrängenden *Probleme menschlicher Praxis insgesamt* im Blick hat, also die Praxis, in der Menschen als einzelne oder gemeinsam versuchen, aus einer bedrängenden Not heraus ein humanes Überleben zu sichern und den Sinn ihrer Existenz zu bestimmen“¹⁰.

¹⁰ Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: Ottmar Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 64–80, hier 77 [Hervorhebungen: im Original].

Wird das Selbstverständnis von Praktischer Theologie und ihrer Teildisziplinen so gefasst, dann ist die Erwartung, es gebe ein univokes Verständnis von Pastoraltheologie, obsolet. Ebenso verfehlt aber wäre die Befürchtung, Pastoraltheologie löse sich in Beliebigkeit auf. Schließlich bleibt sie zentral verwiesen auf wenigstens zwei unhintergehbare Kontexte: zum einen auf den Kontext des realen Lebens der Menschen, vor allem natürlich der Armen und Bedrängten (GS 1), zum anderen aber auf den Kontext der biblischen und kirchlichen Traditionen, die wiederum jedem Versuch der Beliebigkeit einen kritischen Riegel vorschieben. Die großen Linien der Befreiung, der prophetischen Kritik, der apokalyptischen Hoffnung sowohl im Ersten wie auch im Zweiten Testament sind feste Anker im Strudel der postmodernen Pluralität.

In einem schematischen Überblick lässt sich dies so darstellen:



Dr. Jürgen Kroth
Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar
Pallottistr. 3
D-56179 Vallendar
Fon: +49 (0) 261 - 64020
E-Mail: [j.kroth\(at\)me\(dot\)com](mailto:j.kroth@me(dot)com)
Web: www.pthv.de

Die Lebensdienlichkeit des Evangeliums entschlüsseln

Wissenschaftstheoretische Erwägungen einer Praktischen Theologie in der späten Moderne

1. Ihren Gegenstand lernt die Praktische Theologie von ihrem Materialobjekt.
Oder: den Kairos des Volkes Gottes als theologiegenerativen Ort würdigen

Mit Paul M. Zulehner kann zunächst die notwendig kairologische Arbeitsweise der Praktischen Theologie als eines ihrer wesentlichen Kennzeichen hergeleitet werden. Vor dem Hintergrund des konziliaren Ringens um die Religionsfreiheit resümiert Zulehner in seiner „Fundamentalpastoral“:

„Eine neuentstandene gesellschaftliche Situation wird erhoben und durchdacht; sie wird einer theologischen Prüfung unterworfen, mit dem Ergebnis, daß in dieser – von der Kirche erst spät wahrgenommenen und gegen sie sich durchsetzenden Situation – Gottes Wille (auch für die Kirche und ihre Praxis) erkennbar wird, was die Kirche bewegt und drängt, einen neuen Handlungsstil zu entwerfen.“¹

Das Materialobjekt praktisch-theologischen Arbeitens muss dazu notwendig entgrenzt gedacht werden. Unter Rückgriff auf Belege aus den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils wird dies angemessen belegbar. Nach den häufig angeführten Spitzensätzen aus *Gaudium et spes* 1 formuliert das Konzil in Artikel 2 präzise weiter:

„Es [das II. Vatikanum; J. L.] hat also die Welt der Menschen vor Augen bzw. die gesamte menschliche Familie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, unter denen sie lebt. Die Welt, den Schauplatz der Geschichte des Menschengeschlechts, von seiner Tätigkeit, seinen Niederlagen und Siegen gekennzeichnet; die Welt, die, wie die Christgläubigen glauben, von der Liebe des Schöpfers begründet und erhalten, zwar unter der Knechtschaft der Sünde steht, aber von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Macht des Bösen befreit wurde, um nach Gottes Ratschluss umgestaltet zu werden und zur Vollendung zu gelangen.“
(GS 2)

¹ Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie*. Bd. 1, Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989, 148. Interessant ist, dass Walter Kasper in seiner Rede vor dem Konsistorium zu Fragen der Familie (Februar 2014) genau jenen Punkt der Religionsfreiheit ebenfalls als paradigmatischen Wendepunkt des Konzils in der Konfrontation von moderner Welt und bisheriger kirchlicher Lehre hervorhebt und damit diesen Kairos als tatsächlich theologiegenerativen, weil offenbarungsrelevanten Ort würdigt. Vgl. Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie*. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg/Br. u. a. 2014, 65f.

Als interessant zeigt sich insbesondere aus spätmoderner Perspektive, wie das Konzil die christliche Weltdeutung bereits als *eine* Option deutet und damit die Vision der Welt- als Heilsgeschichte (plural, nicht relativistisch) neben andere Sichtweisen stellt. Dieser entsprechend weite Begriff dessen, woraufhin die Hör- und Sprechrichtung des Konzils zielt, korreliert mit dem ebenfalls weiten Sakraments- und Volk Gottes-Begriff der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*.² Durch die Anwendung einer gradualen Logik auf die Ekklesiologie wird das Volk Gottes inklusiv, d. h. in gesamtgesellschaftlicher Ausrichtung, gedacht.³

Vor dem Hintergrund dieser Grundlegungen kann die Praktische Theologie ihren Gegenstand als eine situativ angemessene, personal grundierte und sich angesichts des Diskursarchivs des Glaubens verstehende Reflexion von ihrem nicht weit genug zu denkenden Materialobjekt je dort neu lernen, wo konkrete Existenzen mit den Lebensangeboten des Evangeliums miteinander auf vielfältige und zunehmend heterogene Weise in Berührung kommen. Damit findet sie ihren Gegenstand gegenwärtig insbesondere ereignislogisch profiliert vor.⁴

Das bedeutet weiterhin – und dies zeichnet das je theologisch zu würdigende Irritationspotential des Materialobjektes der Praktischen Theologie aus –, dass das Diskursarchiv des Glaubens und konkrete menschliche Realitäten auf Weisen in reflexiven Kontakt kommen können, die ein verstörendes Nebeneinander oder kontroverses Gegeneinander zu neuer theologischer Expertise ermöglichen und konzeptionell ein Ineinander von systematischen und praktisch-theologischen Diskursformaten nahelegen.⁵ Es geht dabei – vor dem Hintergrund des Pastoralbegriffs des II. Vatikanums –

² Vgl. LG 14–16.

³ Systematisch-theologisch neben den einschlägigen Kommentaren aktuell hergeleitet durch: Eva-Maria Faber, Volk Gottes, in: Mariano Delgado – Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg/Br. u. a. 2013, 168–185, bes. 176–179. In praktisch-theologischer Weiterentwicklung dieser Kirchenidee: Vgl. Ottmar Fuchs, *Wir müssen gar nichts tun, sondern müssen nur anders sein, um das richtige tun zu können*, unter: <http://www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/wir-muessen-gar-nichts-tun-sondern-duerfen-anders-sein-um-das-richtige-tun-zu-koennen/> [Zugriff: 8.7.2015]. Die hier entfaltete Idee einer „Sakramentalität als Entgrenzungsschub“ entspricht der Analogie von Sakraments- und Volk Gottes-Theologie in *Lumen Gentium*.

⁴ Vgl. dazu: Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2011.

⁵ Vgl. dazu die Konzilshermeneutik Elmar Klingers, die eine „Perichorese von Dogmatik und Pastoral“ fordert: Elmar Klinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal Suenens*, in: Alfred E. Hierold (Hg.), *Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium* (FS Josef Schneider), Bamberg 1986, 142–150, hier 146f. Hans-Joachim Sander spricht vor diesem Hintergrund bekanntlich von den beiden Kirchenkonstitutionen *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes*. Vgl. Hans-Joachim Sander, *Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *SaThZ* 3 (1999), 134–153, bes. 135f. Vgl. zu diesem Ansatz außerdem: ders., *Was ist gute Dogmatik? Oder die Fähigkeit, böse Überraschungen zu vermeiden*, in: Clemens Sedmak (Hg.), *Was ist gute Theologie?* (SaThSt 20), Innsbruck – Wien 2003, 94–114.

um die theologiegenerative, weil -irritierende Dignität konkreter menschlicher Existenzen. Insofern lernt die Praktische Theologie ihren Gegenstand kenotisch und explorativ aus dem Voraus gelebten Lebens, als sie darin die prophetischen Zwischenrufe des Gottesgeistes als „Einschlagspunkte der Gnade“⁶ (Chenu) von anderen Geistern zu unterscheiden sucht.

2. Theologische Fundierung und Bezugsdiskurse:

Die Ergänzung des theologischen Plausibilisierungs- um den Bedeutsamkeitsaufweis in der ‚flüchtigen Moderne‘

Vorangestellt sei eine provokante These Zygmunt Baumanns, der in Kommentierung eines Artikels Richard Rortys aus der *Yale Review* von 1992 für die Epoche der von ihm so bezeichneten „flüchtigen Moderne“⁷ festhält:

„Von Platon bis Marx glaubten [...] Rorty zufolge [viele Philosoph_innen; J. L.], daß ‚sich die Ungerechtigkeit der Welt mit Hilfe großer Theorien viel leichter beseitigen lassen müsse als durch kleine praktische Experimente‘. Heute haben wir diesen Optimismus längst verloren. Niemand würde mehr zugeben, daß er immer noch daran glaubt, die Philosophie könne die Welt verändern. Dennoch versuchen einige verzweifelt, die frustrierende Einsicht zu vertuschen, nach der wir, die Intellektuellen, nicht in der Lage sind, unsere Zeit besser in Gedanken zu erfassen als unsere Mitmenschen, und zu verhehlen, daß die Geschichte sich hartnäckig weigert, dem Flußbett zu folgen, das die Vernunft vorgibt, sie jede Theorie, die sie festhalten will, unvermeidlich mit sich reißt, ihr zukünftiger Verlauf auf keiner Karte vorgezeichnet ist [...].“⁸

Wenn man auch dem fast lakonisch wirkenden Pessimismus Baumanns bezüglich der gesellschaftlich wirksamen Potentiale philosophischer bzw. rein abstrakter Theoriebildung nicht ganz folgen möchte,⁹ wird man doch konzedieren müssen, wie wenig unsere gegenwärtige Kultur sowie ihre gesellschaftlichen Prozesse durch einen gelehrt-intellektuell-reflexiven Diskurs bestimmt sind. Unsere Kultur denkt, und insofern kann man Baumann gewiss zustimmen, nicht (mehr?) primär innerhalb eines philosophischen Leitdiskurses über sich nach.¹⁰ Menschen generieren Sinn plural und eigenstän-

⁶ So zitiert bei: Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“ (Bd. 2), Berlin 2010, 755.

⁷ Vgl. das Standardwerk: Zygmunt Baumann, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003 (engl.: *Liquid Modernity*, Cambridge 2000).

⁸ Zygmunt Baumann, *Leben in der Flüchtigen Moderne*, Frankfurt/M. 2007, 111.

⁹ Vgl. zur kritischen Würdigung des Baumann'schen Ansatzes, insbesondere seiner Fähigkeit eines linearen Wechsels der Leitkategorien (Moderne – Postmoderne – Flüchtige Moderne): Matthias Junge, Zygmunt Baumann: Soziologie zwischen Moderne und Flüchtiger Moderne. Eine Einführung, Wiesbaden 2006, bes. 123–129.

¹⁰ Aus praktisch-theologischer Perspektive analysiert Johannes Först die faktische Bedeutungslosigkeit metaphysischer und idealistischer Ansätze für zeitgenössische lebensweltliche Vollzüge bezüglich ihrer Konsequenzen für die Theologie: vgl. Johannes Först, *Kasualienfrömmigkeit neu entdecken*.

dig – was als Konsequenz moderner Freiheiten ausdrücklich zu würdigen ist. Dies geschieht u. a. mittels unterschiedlichster Figurationen diverser Teilsysteme bzw. Kategorien wie Ökonomie, öffentlichem bzw. veröffentlichtem Interesse, Erfolg, Konsum und Erlebnis sowie auf den Feldern eines möglichst optimierten Leistungs- und Lustgewinns, die auf den ersten Blick wenig mit ‚klassischen‘ philosophischen bzw. religiösen Bearbeitungen gemeinsam haben.¹¹

Für das Christentum ist es seit der Antike selbstverständlich, primär philosophisch-hermeneutische, d. h. vernunft- bzw. systembezogene Reflexionen anzustellen, um die Plausibilität des Christlichen innerhalb einer Kultur zu erweisen.¹² Der Vernunftaufweis des Glaubens im Sinne eines rationalen Verantwortens ist freilich auch für die Gegenwart unerlässlich. Von ihm hängt nichts weniger als die generelle akademische Diskurs- und Anschlussfähigkeit des Christentums innerhalb der Moderne ab, die gerade auch angesichts inner- wie außerchristlicher Fundamentalismen dringlich bleibt. Dieser primär mit Blick auf philosophische Bezugsdiskurse, religionstheologische Argumentationen und theoretische Denkformen geführte Dialog wird derzeit angesichts der oben ansatzhaft beschriebenen gesellschaftlichen Gegenwarten ergänzungsbedürftig, wenn man theologisch weiterhin die *lebensweltliche Relevanz* und nicht allein die *rationale Plausibilität* und *Kompatibilität* des christlichen Lebensangebotes innerhalb einer pluralen Kultur aufzeigen möchte. Im Hintergrund steht hier die Beobachtung, dass in der späten bzw. flüchtigen Moderne *Plausibilisierungs- und Relevanzaufweis zunehmend auseinanderfallen*, u. a. weil die ‚großen Erzählungen‘ ihre gesamt-kulturelle Prägekraft verloren haben.¹³ Insoweit werden aus praktischer Sicht (!) die Rezeptionen jener philosophischen Ansätze ergänzungsbedürftig, die eine Idee vor bzw. über die Wirklichkeit stellen:

„Kennzeichen dieses Denkens [eines nach Habermas letztlich auf Platon zurückgehenden philosophischen Idealismus; J. L.] ist die Vorstellung, wonach das ‚Eigentliche‘ in den Ideen und Prinzipien zu erkennen ist, nicht in der mit Sinnen erfahrbaren konkreten Wirklichkeit. [...] Dem entspricht ein starker Theoriebegriff, der von den eigentlichen Seinsdingen sprechen kann, ohne die Lebenswelt der Menschen zu thematisieren. Der philosophische Gedanke, so Habermas, steht über der Praxis. [...] Von all dem distanziert sich die moderne Welt. Sie denkt [...] konkret,

Ein selbstkritischer Zwischenruf in die Debatte um Säkularisierung und „Neuevangelisierung“, in: LS 63 (2012), 435–442, bes. 438–442.

¹¹ Sehr schöne, in sich nochmals unterschiedliche Panoramen dazu bieten etwa: Artur R. Boelderl – Helmut Eder – Ansgar Kreutzer (Hg.), *Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur*, Würzburg 2005; oder: Hubertus Lutterbach, *Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wo Religion heute lebendig ist*, Kevelaer 2014.

¹² Vgl. Först, *Kasualienfrömmigkeit* (s. Anm. 10), 438f.

¹³ Nicht zufällig steht hinter Baumann u. a. die Rezeption von Jean-Francois Lyotard, insbesondere seiner Schrift „Das postmoderne Wissen“. Vgl. Jean-Francois Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht, Graz 1986. Zu Lyotard und Baumann insgesamt: Junge, Zygmunt Baumann: *Soziologie* (s. Anm. 9), 127.

sie sucht Plausibilisierung in den konkreten Erfahrungsräumen und stellt insofern die Praxis vor die Theorie.“¹⁴

Demzufolge braucht es neben der Fundamentaltheologie eine weitere Plausibilisierungsinstanz des Evangeliums, die die wirkliche *Lebenshilfe-Relevanz und -Potentialität* des christlichen Glaubens von den anderen, nicht allein akademisch-diskursiven Existenzorten gegenwärtiger menschlicher Wirklichkeiten her zu denken versucht.¹⁵ Dem entspricht neben dem oben angesprochenen weiten konziliaren Volk Gottes-Begriff auch der Kulturbegriff aus *Gaudium et spes* 53, der „in einem allgemeinen Sinn alles bezeichnet, womit der Mensch die vielfältigen Gaben des Herzens und des Leibes ausbildet und entfaltet“.¹⁶

Theologisch maßgebend kann dazu das chalzedonensische „unvermischt und ungetrennt“ werden, welches *Lumen Gentium* 8 in einer Analogie (!) auf die Kirche anwendet. Zu vermeiden ist dabei einerseits ein „praktisch-theologischer Monophysetismus“, der sich methodisch entsprechend deduktiv operationalisieren ließe, ebenso wie eine Art „praktisch-theologischer Arianismus“, der insbesondere induktiv vorgehe. Vielmehr ist die kreative theologische Vermittlung zwischen Glaube und Lebenswelt(en) ein instruktives Aufgabenfeld der Praktischen Theologie, inklusive der Bearbeitung der Kriterienfrage: Was/wer qualifiziert ein „Zeichen der Zeit“ als theologischen Ort und welche Bedeutung kann es dann aufgrund welcher Kriterien erlangen?¹⁷

Insofern kommt ihr als spezifische Wissenschaft, die den theologischen Erkenntniswert gegenwärtiger Realitäten erkundet, eine genuin theologische Aufgabe mit zunehmender Bedeutung für das Gesamt der Theologie zu.¹⁸ An dieser Stelle kann die loci-Lehre Melchior Canos ins Spiel kommen, wie sie in jüngerer Zeit insbesondere Christian Bauer unter Bezugnahme auf M.-D. Chenu weiterentwickelt hat.¹⁹ Dessen ‚loci theologici in actu‘ denkt Bauer auf ‚loci pastorales in potentia‘ sowie mit Michel Foucault auf Andersorte (Heterotope) wie Nicht-Orte (M. de Certeau) hin. Es sind jene ‚neuen Orte‘ von denen her die Theologie die Lebensdienlichkeit ihrer Diskurse inner-

¹⁴ Först, *Kasualienfrömmigkeit* (s. Anm. 10), 439.

¹⁵ Hilfreich kann hier in Wahrnehmung und Analyse des Begriffs des Dispositivs nach Michel Foucault sein, der diskursive und nicht-diskursive Praktiken sowie dingliche Sichtbarkeiten (bspw. Architektur) im Sinne eines verbindenden Netzes zusammenbringt. Vgl. Michael Ruoff, Art. Dispositiv, in: ders., *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, Paderborn³ 2013, 109f.

¹⁶ Vgl. GS 53.

¹⁷ Damit ist theologisch die Frage nach dem „sensus fidei“ des Gottesvolkes bzw. des „sensus fidelium“ berührt. Vgl. dazu weiterführend im obigen Sinne: Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und Sensus fidelium im Leben der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199), bes. Nr. 48–84.

¹⁸ Vgl. Christian Bauer, *Pastorale Wende? Konzilstheologische Anmerkungen*, in: ders. – Michael Schüßler, *Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen*, Mainz 2015, 9–49.

¹⁹ Auf eine ausführliche Darstellung der loci-Lehre soll an dieser Stelle verzichtet werden. Sie liegt in dem hier intendierten Sinn vor bei: Bauer, *Ortswechsel* Bd. 2 (s. Anm. 6), 716–753.

halb einer späten bzw. flüchtigen Moderne entdecken und das Evangelium für die diversen Kairoi der Gegenwart neu erlernen kann. Dabei kann sie gerade an Widerständigkeiten wachsen und dies mit den solidarischen wie prophetisch-kritischen Potentialen des christlichen Glaubens verschränken.

Für die Bezugsdiskurse der Praktischen Theologie bedeuten diese Überlegungen, dass sie wesentlich auf kultur-, human- und sozialwissenschaftliche (insbesondere religions- und pastoralsoziologische Diskurse und damit u. a. auf empirische) Methoden angewiesen ist: diese Wissenschaften sind für eine weitgehend ungetrübte Wahrnehmung des tatsächlich Gegebenen und Gelebten unerlässlich.

Dienlich können zudem jene philosophischen Ansätze sein, die empirisch Wahrgenommenes und damit gesellschaftliche bzw. kulturelle Prozesse denkerisch systematisieren und geistesgeschichtlich kontextualisieren helfen. Vergleichbares gilt für historische Disziplinen.

Überschneidungsflächen ergeben sich überdies zum Diskursarchiv der Dogmatik. Die inkarnatorisch angelegte Offenbarungslogik des Christentums würde umgekehrt die Praktische Theologie und ihre theologiegenerativen Prozesse zu einem notwendigen – sicherlich nicht ausschließlichen – Diskurspartner der Systematik generell machen.

3. Methodik: Evangelium und Existenz in transversaler Verschränkung

Wenn Pastoral mit Rainer Bucher eine fruchtbare „Konfrontation von Evangelium und Existenz“²⁰ oder durch Maria Widl als „Paradigmenverschränkung des Evangeliums mit den realen Welten der Menschen“²¹ definiert werden kann, bietet sich dazu angesichts einer spätmodern-heterogenen kulturellen Pluralität die Methode der Transversalität²² an.

Nach Wolfgang Welsch, der sich mit einer für die späte Moderne von vielen als unveränderbar gehaltenen Unvermittelbarkeit gesellschaftlicher Teilsysteme nicht zufrieden geben will,²³ zielt Transversalität Übergänge an, die eine Verständigung beider auf

²⁰ Vgl. etwa: Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, zuletzt in: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg/Br. u. a. 2013, 19–54, hier 35.

²¹ Vgl. Maria Widl, Pastorale Weltentheologie. Transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral, Stuttgart 2000, 223.

²² Viele der jüngeren Praktischen Theolog_innen legen ihren Arbeiten die Methode der Abduktion in Folge des US-amerikanischen Pragmatikers C. H. Peirce zugrunde. Trotz der Unterschiedlichkeit beider Methoden geht es beiden Ansätzen gemeinsam darum, einen dritten Ort zu besetzen, der aus einer „Entweder-Oder-Situation“ im Sinne eines innovativen „Weder-Noch“ herauszuführen hilft.

²³ Vgl. Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁶2002, 295–318. Am Rande bemerkt: Papst Franziskus schlug Politiker_innen in seiner Rede am 25.11.2014 vor dem Europarat ebenfalls die Transversalität für die Bearbeitung politischer Diversität vor. Vgl. https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-con-siglio-europa.html [Zugriff: 8.7.2015].

einer anderen Ebene möglich macht. Diese wird nach Welsch mit einer Art ‚transversalem Spürsinn‘²⁴, also zunächst intuitiv, erschlossen. Praktisch-Theologisch leiten sich dazu im Anschluss an Maria Widl²⁵ folgende, aus dem klassischen theologischen Set bekannte Begriffe her, die sie als methodische Schritte neu kombiniert:

1. *Apologetik*: Das Fremde wird aus der eigenen Perspektive als verstörend wahrgenommen und als solches mithilfe des eigenen theologischen Deutungsmusters benennbar. Das Eigene wird darin zu Beginn angesichts des Anderen vergewissert.
2. *Korrelation*: Die anschlussfähigen und sympathischen Seiten (Intentionen, Leitprinzipien bzw. Haltungen) des zunächst Verstörenden werden gewürdigt, kontextualisiert hergeleitet und benannt, ohne die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem vor schnell einzuebrennen.
3. *Fremdprophetie*: Solche Seiten werden als Potentiale zur Erhellung eigener blinder Flecken urbar gemacht. Dies ermöglicht eine Korrektur bisheriger Blickwinkel bzw. Konzepte aus der Überzeugung, dass auch im anderen Gottes Geist wirksam ist.
4. *Prophetie*: Die dadurch veränderte Perspektive veranlasst zu einer neuen Sicht auf die Dinge und andere Orte, Sprachen bzw. theologische Denkweisen werden erschließbar, die nun idealerweise beiderseits besser verstanden werden können. Hier werden im Aufsuchen einer dritten Ebene Übergänge zwischen dem sich ursprünglich völlig Fremden begehbar, die zur beiderseitigen Bereicherung werden können und bzw. oder zur Korrektur des Eigenen Anlass geben.²⁶
5. *Katholizität*: Die veränderte Perspektive bzw. das theologische Konzept werden daraufhin überprüft, inwiefern sie helfen können, bislang nicht gesehene Wahrheiten in kontinuierlicher Entsprechung (nicht in Identität!) zum bislang bezeugten und gelebten Glauben integrieren zu können.

Theologiegeschichtlich findet die Transversalität ein Vorbild in der ignatianischen Unterscheidung der Geister, wie sie Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch grundlegt. Sie hat in ihrer praktisch-theologischen Rezeption das Ziel, ein beiderseits relevantes „Magis“ für ein „Leben in Fülle“ (mit) zu ermöglichen.

²⁴ Vgl. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (s. Anm. 23), 309.

²⁵ Vgl. Maria Widl, Transversalität. Eine inhaltliche Brücke zwischen Christentum und säkularer Welt gestalten, in: dies. – Andrea Schulte, Folge dem Stern! Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt, Würzburg 2009, 40–53.

²⁶ Vgl. zur Veranschaulichung dazu meinen eigenen Versuch, praktisch-theologisch transversal vorzugehen: Als eine dritte Ebene zwischen situativer (Kasualien, Weihnachten, Pilger) und auf Kontinuität angelegter Kirchenpraxis (klassisch: Gemeinde) kann die gemeinsame Zugehörigkeit beider Gruppen zum Volk Gottes aufgesucht werden. Diese theologische Wirklichkeit bietet die Möglichkeit, jene ansonsten heterogen erscheinenden Weisen des Christseins miteinander im Rückgriff auf Potentiale der Konzilstheologie (hier auf die Berufung des Volkes Gottes) in eine neue Verbindung zu bringen (vgl. Jan Löffeld, Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral, Würzburg 2011).

Dr. Jan Loffeld
Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster
Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte
Johannisstr. 11–12
D-48143 Münster
E-Mail: [jan.loffeld\(at\)uni-muenster\(dot\)de](mailto:jan.loffeld@uni-muenster.de)

An den Grenzen des Faches

1. Ein Denk-Weg

1.1 Ausgangspunkt

„Sehen – Urteilen – Handeln“: Diese Methode prägte mich schon als religionspädagogische Referentin der Katholischen Jungschar der Erzdiözese Wien. In der Methodologie meines Lehrers Paul Michael Zulehner¹ fand ich so ein mir vertrautes wissenschaftliches Zuhause. Ich lernte das Fach kennen als eine sozialwissenschaftlich-empirisch fundierte theologische Deutung und Kritik der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis in der Gegenwart mit dem Ziel einer Theorie und Verbesserung der Praxis der Kirche. Kairologie, Kriteriologie und Praxeologie brachten Struktur in mein theologisches Denken. Die Rezeption human-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse halte ich für einen unabdingbaren Ausgangspunkt des Faches: Wie soll man sonst seriös über „die Kirche in der Welt von heute“ nachdenken?

1.2 Fragen

Allerdings stellten sich mir zunehmend mehr Fragen: Reichen empirische Forschungsergebnisse, um auf deren Basis Theologie zu betreiben? Wie werden aus empirischen Daten theologische Aussagen? Welche theologischen Voraussetzungen sind die Grundlage der Gegenwartsanalyse? Kann und darf ich empirische Forschung überhaupt theologie-abstinent betreiben? Worin besteht das genuin Theologische des Faches? Was unterscheidet die Pastoraltheologie von anderen theologischen Disziplinen? Wie arbeitet sie mit diesen zusammen? Wessen Interessen dient sie?

Die Applikation von theologischen Theorien auf empirische Daten scheint mir ungenügend. Weder die Kombination von säkularer Gegenwartsanalyse und theologischer Hermeneutik noch das Wiedererkennen theologischer Motive in säkularen Erkenntnissen noch deren kritische theologische Interpretation machen Pastoraltheologie „automatisch“ zu einer theologischen Disziplin. Natürlich kann man ohne allgemeine theologische Prinzipien keine Erkenntnisse gewinnen. Aber die konkreten Gegenwartssituationen sind nicht bloß Variationen einer allgemeinen theologischen Lehre. Wie also kann man Empirie und Theologie verbinden?

¹ Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien 1984–2008.

1.3 Unruhe

Meine sozialwissenschaftliche Forschung konfrontiert mich mit den großen globalen Herausforderungen: mit den inhumanen Auswirkungen des zeitgenössischen Wirtschaftssystems; mit Armut, Unrecht und Ungerechtigkeit unserer ökonomischen und politischen Strukturen; mit demographischem Wandel und globaler Migration, mit Rassismus, Antisemitismus und Islamophobie; aber auch mit den Befreiungsbewegungen der Armen und der Frauen, den Suchbewegungen junger Menschen nach alternativen Lebensformen und Spiritualität; mit zivilgesellschaftlichen Bewegungen, die sich für eine gerechte und solidarische Welt engagieren, und der kulturellen und religiösen Bereicherung durch Migration. Angesichts dessen versetzt mich die kirchliche Binnenorientierung mancher Pastoraltheologien in heftige Unruhe.

1.4 Erschütterung

Meine Auseinandersetzung mit der Geschichte des 20. Jahrhunderts, insbesondere mit den beiden Weltkriegen und der Shoa sowie der Rolle, die die Kirche und der christliche Antijudaismus darin gespielt haben, erschüttern mein Fachverständnis. Theologie kann nicht mehr so betrieben werden, als wäre nichts geschehen – eine Erfahrung, die ich freilich nur selten mache. Ein mich irritierender, allzu selbstsicherer Habitus des Denkens hat sich bis heute ebenso gehalten wie sich zeitlos gebende, aber (gerade) deshalb nicht weniger macht- und gewaltförmige Denkformen, die sich durch ihre historischen Konsequenzen desavouiert haben.² Das *konkrete* Leben von Menschen – insbesondere der Opfer und Marginalisierten – kommt viel zu wenig zur Sprache; wenn, dann zumeist im abstrakt bleibenden Pathos. Ich leide an den normativen Appellen, am Abstraktionsgrad der Sprache, am Mangel an Fragen.

1.5 Vermissen

Zugleich frage ich mich, was die geschichtlichen Entwicklungen *heute* aus der Sicht des Glaubens bedeuten. Ich vermisse eine theologische Hermeneutik der Gegenwart. Wenn Gott tatsächlich in der Geschichte handelt, müssten sich doch eigenständige theologische Rationalitäten auch heute in ihr finden lassen. So verstehe ich heute Welt und Wirklichkeit als theologiegenerative Orte, von denen die Kirche lernen kann. Denn ohne den Versuch, die Gegenwart in ihrem theologischen Sinn zu erschließen, wird das Fach (und auch die Kirche) steril, unfruchtbar und verliert an persönlicher,

² Vgl. dazu Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Auf einem Schul-Weg. Kleinere christlich-jüdische Lerneinheiten*, Aachen ²2005, 59–126. Als macht- und gewaltförmige Denkformen der Theologie führt er u. a. an: definierendes, positionierendes und selbstbehauptendes, antithetisches und dialektisches, ideologisches und normierendes Denken; Bindung des Heils an das Glauben autoritativ verkündeter Lehrsätze u. v. a. m.

gesellschaftlicher und politischer Relevanz. Eine solche Theologie der Gegenwart ist freilich ein äußerst gefährliches Unternehmen: Hat nicht auch Adolf Hitler Gegenwartstheologie betrieben, indem er sein Handeln in den Kontext göttlicher Vorhersehung gestellt hat?³ Wie kann nach dem Jahrhundert der Massengenozide und Massenkriege, der politisierten Humanophobien und Totalitarismen Theologie verantwortungsvoll fruchtbar werden für die Gegenwart? Die Frage nach einer Theologie der Gegenwart ist eine offene Wunde.

2. Mein Fachverständnis: Eine Denk-Werkstatt

2.1 Gegenstand: Die Gegenwart als „Zeit-Raum“ von Kirche und Welt

Der eben beschriebene Denk-Weg wurde maßgeblich begleitet von Martin Jäggle.⁴ Mit ihm habe ich auf der Basis von *Gaudium et spes* sowie aktueller pastoraltheologischer und religionspädagogischer Überlegungen⁵ ein Verständnis von Gegenwart⁶ als *locus theologicus* entwickelt.⁷ Gegenwart wird von uns nicht nur als Ort der Umsetzung, Applikation oder Bewährung von Theologie verstanden, sondern als theologiegenerativer Lernort. Insbesondere Artikel 44 der Pastoralkonstitution ist dabei wegweisend:

„Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“
(GS 44)

Damit wird nicht weniger gesagt, als dass die Kirche die ihr geoffenbarte Glaubenswahrheit ohne die theologische Anerkennung der vielfältigen „Gegenwarts-Erfahrungen“ – und zwar gleichgültig, ob diese religiös oder nicht religiös sind – gar nicht verstehen *kann*. Damit ist eine Theologie der Gegenwart nicht nur möglich, sondern notwendig. Diese bildet die Basis jeder Pastoraltheologie. Aber kann das Fach auch eine solche Theologie der Gegenwart entwickeln?

³ Friedrich Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler*, München ²1998 (¹1968).

⁴ Professor für Religionspädagogik und Katechetik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien 2003–2013.

⁵ Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie (Quaestiones disputatae 247)*, Freiburg/Br. u. a. 2012.

⁶ Zur Bedeutung des Begriffs „Gegenwart“ vgl. Regina Polak – Martin Jäggle, *Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationssensible Theologie im Anschluss an Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg/Br. u. a. 2012, 570–598.

⁷ Vgl. Polak – Jäggle, *Gegenwart als locus theologicus* (s. Anm. 6). Das Phänomen Migration war dafür der theologiegenerative Ort.

2.2 Unterscheidung Pastoraltheologie – Praktische Theologie: Materialobjekt und Methoden

Die Pastoraltheologie kann nicht allein beanspruchen, praktisch-theologische Wissenschaft zu sein.⁸ Praktisch-theologisch arbeiten *alle* theologischen Disziplinen, die mit einer spezifischen Methode, Optionalität und einem spezifischen Erkenntnisinteresse von der Gegenwart als *locus theologicus*, als theologiegenerativem Ort, ausgehen. Das Materialobjekt ist daher „die Gegenwart“. Methodisch geschieht dies auf dem Weg eines Vier-Schrittes: 1) *Orientierung* (Selbstvergewisserung und -reflexion der Voraussetzungen, Vor-Urteile und Interessen des Forschers); 2) *Wahrnehmung* der zu erforschenden Situation (mithilfe theologischer und theologisch reflektierter empirischer Methoden); 3) *Deutung* und *Bewertung* der Wahrnehmung (Ausloten der Polysemie der Ergebnisse mithilfe theologischer und philosophischer, sozioethischer, human-, sozialwissenschaftlicher usw. Theorien sowie kritische Bewertung); 4) Entwicklung von *Handlungsperspektiven* zur Meliorisierung der Gegenwartspraxis. Praktisch-theologische Fächer treffen eine Option für die Gegenwart und befragen aus *deren* Perspektive sowie in *deren* Interesse die theologische Tradition. So können diese Fächer zu einer (selbst-)kritischen Reinterpretation der theologischen Tradition anregen. Weil dabei ein empiristisches Fehlurteil entstehen kann, bedürfen praktisch-theologische Disziplinen umgekehrt der Kritik der theologischen Tradition. Spannung und Konflikt gehören deshalb notwendig zum Erkenntnisprozess. „Praktische Theologie“ bezeichnet daher jede *theologische Hermeneutik und Kritik der Gegenwart in Kirche und Gesellschaft, die mittels der oben beschriebenen Methode(n) eine Option für die Gegenwart trifft*.

Der Pastoraltheologie kommt innerhalb der praktisch-theologischen Disziplinen die Aufgabe zu, *die Gegenwart der Kirche in der Welt von heute* zu erforschen und Perspektiven für deren Reform zu entwickeln. Sie ist *eine theologische Hermeneutik und Kritik der Gegenwart der Kirche in der Welt von heute mit einer Option für die Gegenwart, auf der Basis einer theologischen Gegenwartsanalyse und mit dem Ziel, den jetzt möglichen und fälligen Selbstvollzug der Kirche zu identifizieren*. Hier haben die binnenkirchlichen Fragestellungen Platz – aber eben reformuliert im Horizont einer Theologie der Gegenwart.

⁸ Regina Polak, Recovering Practical Theology. Two disciplines on the way to each other at the University of Vienna, in: International Journal of Practical Theology 12 (2008), 150–172.

2.3 Theologische Bezugspunkte

Grundlage meiner Überlegungen sind zwei Texte von Karl Rahner.⁹ Pastoraltheologie bzw. Praktische Theologie ist Rahner zufolge – er verwendet beide Begriffe synonym – jene ekklesiologische Disziplin, die in „methodisch-reflexer Weise nach dem je jetzt möglichen und geforderten Selbstvollzug der ganzen Kirche in allen Dimensionen der Kirche“¹⁰ fragt. Dazu bedarf es einer Analyse der inneren und äußeren Gegenwarts-situation der Kirche. Damit aber liegt ein ganz eigenartiger Gegenstand der Theologie vor: Die Kirche bedarf einer nicht im traditionellen Sinn geoffenbarten, nicht zum *depositum fidei* gehörenden Erkenntnis, um wesens- und auftragsgemäß handeln zu können. Für die Theologie ist dies – auch 50 Jahre nach *Gaudium et spes* – eine neuartige, fremde und „unheimliche“¹¹ Angelegenheit. Denn zum einen muss sie dazu anerkennen, dass sie nicht allein aus der ihr geoffenbarten Wahrheit leben kann. Theologie und Lehramt müssen sich mit der Gegenwart auseinandersetzen und werden in ihren Grundfesten erschüttert: Sie sind abhängig von dieser Gegenwartsanalyse. Zum anderen kommt das traditionelle Verständnis von Offenbarung in die Krise. Rahner schreibt:

„Man sagt so leicht daher, dass die Kirche allein aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus dem immer gleichen Evangelium lebe und dass die Offenbarung [...] mit dem Tod der Apostel abgeschlossen ist und keiner weiteren Bereicherung mehr zugänglich sei.“¹²

Aber nimmt man *Gaudium et spes* ernst, wird deutlich: Es gibt eine Offenbarung Gottes, die in der Gegenwart zu finden ist.¹³

2.4 Desiderat: Eine Theologie der Gegenwart als intra-, inter- und transdisziplinäres Projekt

Wie eine solche theologische Gegenwartsanalyse aussieht, bleibt freilich auch bei Rahner offen. Er verortet diese Aufgabe in einer Wissenschaft, die er *praktisch-ekklesiologische Kosmologie* nennt¹⁴ und als Teildisziplin der Pastoraltheologie unterordnet. Freilich: „Diese Wissenschaft hat keinen Namen und hat darum auch fast noch keine Existenz in der Kirche und in der Theologie“¹⁵, schreibt Rahner. Könnten diese

⁹ Dank an Matthias Sellmann, der mich auf diese hingewiesen hat in: Matthias Sellmann, Säkularität. Die große Chance modernen Christseins, in: Gregor Buß – Markus Luber (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierung weltweit (Weltkirche und Mission 3), Regensburg 2013, 123–143.

¹⁰ Karl Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. VIII, Einsiedeln u. a. 1967, 637–666, hier 656.

¹¹ Karl Rahner, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. VIII, Einsiedeln u. a. 1967, 613–637, hier 628.

¹² Rahner, „Pastoralkonstitution“ (s. Anm. 11), 628.

¹³ Ist das nicht die Botschaft des Evangeliums: dass das Reich Gottes im Ankommen ist (Mk 1,14)?

¹⁴ Vgl. Rahner, Säkularisation (s. Anm. 10), 655.

¹⁵ Rahner, Säkularisation (s. Anm. 10), 657.

Überlegungen nicht ein Ausgangspunkt für jene Theologie der Gegenwart sein, nach der ich suche?

Während Rahner allerdings diese namenlose Wissenschaft ekklesiologisch profiliert, indem sie das konkret jetzt gegebene Verhältnis zwischen Kirche und Welt bedenkt, denke ich eher an eine schöpfungstheologische, soteriologische und eschatologische Formatierung: d. h. im Horizont der Geschichte Gottes mit seiner Menschheit nicht von der Kirche her auf die Welt hin denken, sondern von den theologisch reflektierten Herausforderungen her, die die Gegenwart der Kirche stellt, auf Wesen und Auftrag der Kirche hin denken.

Das Anliegen Rahners scheint mir partiell in all jenen Fächern verwirklicht zu sein, die praktisch-theologisch arbeiten. Allerdings halte ich die Verortung dieser „namenlosen“ Wissenschaft als Teildisziplin der Pastoraltheologie für eine praktisch unmögliche Überforderung und theologische Anmaßung. Eine Theologie der Gegenwart zu entwickeln, kann nur eine Aufgabe *aller* theologischen Disziplinen sein. Denn diese stehen *alle* vor der Herausforderung, auf der Basis einer Theologie der Gegenwart zu arbeiten – wenn auch methodisch verschieden. Das Spezifische der praktisch-theologischen Fächer besteht darin, die anderen Fächer mit der konkreten Welt zu konfrontieren. Aber das Anliegen einer Theologie der Gegenwart kann nur intradisziplinär (in Zusammenarbeit mit den anderen theologischen Disziplinen), interdisziplinär (in Zusammenarbeit mit den „säkularen“ Fachwissenschaften) sowie transdisziplinär (in Zusammenarbeit mit betroffenen Personen, gesellschaftlichen Institutionen, Experten, ...) entwickelt werden. Eine Theologie der Gegenwart ist eine wissenschaftliche Kooperation, die aussteht und mit der Notwendigkeit von Lern-, Lehr- und Forschungsgemeinschaften auch strukturelle Konsequenzen hat. Die Einheit der Theologie könnte so als Kommunikationsprozess gesichert werden. Die Pastoraltheologie wäre nur eine von vielen Akteurinnen dieses Projektes.

Assoz.-Prof. MMag. Dr. Regina Polak, MAS
Institut für Praktische Theologie der Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
Fon: +43 664-60277-31907 oder +43 4277 31907
E-Mail: regina.polak@univie.ac.at
Web: <http://pt-ktf.univie.ac.at/institut/team/polak/>

Praktische Theologie als öffentliche Freiheitslehre

Thesen zu ihrer Verortung und ihren Perspektiven

1. Gegenstand der Praktischen Theologie: Grundbestimmungen

Praktische Theologie als wissenschaftliche Theorie und Deutungspraxis menschlicher Lebensführung und kirchlichen Orientierungshandelns ist konstitutiv auf die Vielfalt biblischer und theologischer Interpretationstraditionen sowie auf die Kirche in ihren historischen und konfessionellen Entwicklungen, ihre gegenwärtigen Lebensäußerungen sowie die damit verbundenen Zukunftshoffnungen bezogen.

Dies mag für eine Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie denkbar weit – wenn nicht sogar zu weit – klingen und wirft die Frage nach der möglichen Machbarkeit solcher umfassender wissenschaftlicher Wirklichkeiterschließungen auf. Da es aber die Praktische Theologie aus historischen und gegenwartsbezogenen Gründen immer mit dem menschlichen Dasein und der damit verbundenen gelebten Religion¹ sowie mit dem Bezugssystem Kirche zu tun hat, macht ein solcher weiter Gegenstandshorizont das Anspruchsprofil der Disziplin notwendigerweise aus.

Zugleich ist der Zugriff der Praktischen Theologie evangelischer Provenienz auf die Vielfalt menschlich-religiöser und kirchlicher Lebensäußerungen durch eine von Beginn an eminent theologische Perspektive gekennzeichnet: In evangelischer Perspektive gewinnt die Praktische Theologie ihren Bezugshorizont vom menschlichen Vertrauen in die bereits ergangene und immer neu ergehende Gottesrede und der damit ausgesprochenen Verheißung, in allen Wechselfällen des Lebens mit Gottes Gegenwart rechnen zu können. Als Gegenstand der Theologie lässt sich reformatorisch gesprochen die Gottesbeziehung im Vorgang der Rechtfertigung als „Vom-Tod-zum-Leben-gebracht-Werden“ bestimmen.² Von dort aus erfährt dann auch alle theologische Praxis ihren existentiellen Tiefensinn und manifestiert sich, so Luthers Trias, im ganzheitlichen Erkenntnismodus als „oratio, meditatio und tentatio“.³ Von der Wirklichkeit des Menschen als locus theologicus zu sprechen, macht insofern aber erst und nur in dieser rechtfertigungstheologischen Perspektive Sinn, da auch ansonsten die Gefahr bestehen könnte, menschliche Erkenntnis zu schnell zum Initial der Gottes-

¹ Vgl. Albrecht Grözinger – Georg Pfeleiderer (Hg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie, Zürich 2002.

² Vgl. Christoph Schwöbel, Art. Theologie, in: RGG Bd. 4, Tübingen 2005, 255–306, hier 261.

³ Martin Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften (1539), in: WA 50, 658,29 – 661,8.

erkenntnis zu machen.⁴ Zugleich ist zu betonen, dass die menschliche Einsicht in die Rechtfertigungsbedürftigkeit ihrerseits für die Einsicht in das Gottesverhältnis natürlich durchaus relevante, in gewissem Sinn sogar konstitutive Bedeutung hat.

Diese Perspektive auf alle Gegenstände praktisch-theologischer Beschäftigung impliziert sowohl eine Dimension der menschenmöglichen Verantwortung wie auch die der menschengemäßen Begrenzung aller wissenschaftlicher Erkenntnissuche: Die Erkenntnis der Wahrheit in und hinter den Gegenständen erschließt sich in diesen Verstehens- und Verständigungsprozessen nur und erst sukzessiv im Horizont der kontinuierlichen Deutung göttlicher Gegenwart und der damit verbundenen Freiheitszusage und Freiheitszumutung an die Forschenden der Praktischen Theologie.⁵ Praktische Theologie ist von dort aus als eine ermächtigende wie auch menschengemäß entlastende Freiheitslehre im Modus individuellen Verstehens und gemeinsamer Verständigung zu konzipieren.

Diese Entlastung hat ihrerseits unterschiedliche Konsequenzen im Blick auf die Bearbeitung ihrer Gegenstände: Die inhaltliche Zielsetzung der Praktischen Theologie als Beschreibungs-, Reflexions- und Orientierungswissenschaft ist es nicht primär, zur Verbesserung kirchlicher Praxis oder gar zu deren Legitimierung beizutragen. Ihre Beschreibungs-, Reflexions- und Orientierungsleistungen dienen vielmehr dazu, den Horizont für individuelles und gemeinschaftliches Verstehen kirchlicher und religiöser Praxis bzw. deren Kontextualisierungen, Kommunikationsformen und Entwicklungsoptionen zu erweitern – und dies sowohl im Modus der empirisch-phänomenologischen Rekonstruktion religiöser Lebenspraxis als auch der theologisch-hermeneutischen Reflexion religiöser Sinndeutungspraxis.⁶

Ihr wissenschaftlicher Berufsbezug bzw. ihre berufsorientierte Perspektive richtet sich protestantisch gesprochen dabei nie auf die Ausformung kirchlicher Hierarchien, sondern auf die Befähigung zum gemeinsamen Kirchesein:

„[In diesem Sinn dient] Praktische Theologie [...] der religiös-mündigen Subjekt-Inauguration des ‚Priestertums aller Gläubigen‘ – und zwar sowohl bei denen, die Religion ‚bloß‘ haben, wie auch bei denen, die mit praktisch-theologischer Kompetenz in verantwortungsethischer Weise ‚Religion als Beruf‘ betreiben.“⁷

Im Blick auf die Bezugnahme der Praktischen Theologie zur Kirche bedeutet dies zum einen die solidarische Wahrnehmung und Freiheit zur offenen Interpretation kirchlicher Praxis, zum anderen die kritische Distanz gegenüber problematischer kirchlicher

⁴ Anregend zu dieser Frage menschlicher Gotteserkenntnis nun Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015.

⁵ Vgl. Thomas Schlag, *Ohne welche ein je Anderer nicht gedacht werden kann. Freiheit als Spannungsmoment religionspädagogischer Reflexion*, in: ders. – Henrik Simojoki (Hg.), *Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, Gütersloh 2014, 94–107.

⁶ Vgl. Volker Drehsen, *Art. Praktische Theologie*, in: Wilhelm Gräb – Birgit Weyel, *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 174–187, hier 184f.

⁷ Drehsen, *Praktische Theologie* (s. Anm. 6), 185.

Praxis sowie möglichen amtskirchlichen Verzweckungs- und Vereinnahmungsabsichten.

Des Weiteren ist die Praktische Theologie aufgrund der Einsicht in die Komplexität der Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft menschlichen Lebens und kirchlicher Praxis sinnvollerweise davon entlastet, immer schon „das Ganze“ des Lebens in den Blick zu nehmen. Vielmehr bildet das Faktum der mit dem Leben gegebenen Grenzerfahrungen, Unverfügbarkeitsdimensionen und seine prinzipielle Fragmentarität eine wiederum menschengemäße Grenze aller wissenschaftlichen Deutungsmöglichkeiten.⁸ Diese theologisch-anthropologische Grundeinsicht erweitert zugleich das Verständnis der Praktischen Theologie um ihre gesellschaftliche Dimension und gibt ihr als Disziplin eine weitere Stoßrichtung der kritischen Beobachtung derjenigen Verhältnisse, in denen Menschen sich zu orientieren versuchen. Praktische Theologie kann folglich auch als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft⁹ konzipiert und entfaltet werden.

2. Bezugsdiskurse: Zum öffentlichen Charakter der Praktischen Theologie

Die Praktische Theologie als Teildisziplin der Theologie richtet ihre Aufmerksamkeit auf die öffentlichen Kontexte von Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Öffentlich sind diese Kontexte insofern, als in ihnen zum einen auf je eigene Art lebensrelevante Diskurse über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen und die damit verbundenen Lebensmöglichkeiten geführt werden, zum anderen, weil diese Diskurse selbst erheblichen Einfluss auf die öffentliche Gestaltung menschlicher Lebensbedingungen haben oder dies mindestens für sich beanspruchen.

Mit allen drei Diskurskontexten ist die Praktische Theologie konstitutiv verbunden:

- In Bezug auf die Wissenschaft orientiert sie sich an den Standards wissenschaftlichen Arbeitens; d. h., sie macht ihre Grundannahmen und methodischen Zugänge transparent und setzt diese dem fachlichen und interdisziplinären Diskurs bewusst aus.
- In Bezug auf die Kirche orientiert sie sich an den Bedingungen und Grundherausforderungen der Kirche als Institution, Organisation und Bewegung;¹⁰ d. h., sie lässt sich in ihrer Forschungs- und Deutungspraxis auf die Vielfalt kirchlicher Wesensäußerungen ein und versucht diese in biblischer, historischer und theologischer Hinsicht näher zu bestimmen.

⁸ Vgl. Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.

⁹ Vgl. Gert Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie. Praktische Theologie. Bd. 1*, München 1986.

¹⁰ Vgl. Eberhard Hauschildt – Uta Pohl-Patalong, *Kirche*, Gütersloh 2013.

- In Bezug auf die Gesellschaft übernimmt sie die Aufgabe der freien und kritischen Wahrnehmung und Deutung gesellschaftlicher Entwicklungen; d. h., sie bemüht sich um eine möglichst breite Wahrnehmung der Bedingungen und Kontexte gesellschaftlicher Entwicklung und versucht, diese ihrerseits von der Perspektive ihrer eigenen theologischen Weltsicht aus näher zu bestimmen.

„Öffentlichkeit“ ist somit nun nicht nur Thema, sondern auch Selbstsignatur der Praktischen Theologie.¹¹ Sie muss, da sie ihrerseits elementar auf Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft bezogen ist, in allen drei Kontexten auskunftsfähig, sprachbegabt sowie rechenschaftspflichtig sein. Ihr Anspruch auf Aufmerksamkeit ist nur dann begründet, wenn die Disziplin sich im besten Sinn inhaltlich auszuweisen vermag.

Dafür muss die Praktische Theologie sowohl in ihrer inhaltlichen Ausrichtung wie in ihren Kommunikationsformen in höchstem Sinn pluralitätsfähig sein, d. h. schon in ihrer eigenen Signatur schwingt mit, dass sie nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Disziplin unter vielen ist und sich von daher alle Monopolansprüche von Beginn an verbieten.

Wird sie diesem Anspruch – etwa durch bestimmte Exklusivitätsansprüche oder Exklusionsdynamiken – hingegen nicht gerecht, besteht die Gefahr, dass sie selbst ihren öffentlichen Offenheitsanspruch fundamental unterläuft.

Im Licht des Evangeliums und von der Vielfalt freier Auslegungsmöglichkeiten her eröffnet sich die individuell zu verantwortende Interpretation der biblischen Überlieferungen und theologischen Traditionen. Zugleich sind diese individuellen Interpretationen – bei aller konfessionellen Selbstverortung – in wissenschaftlicher Perspektive notwendigerweise auf den fachlichen Austausch und die sachliche Verständigung angewiesen.

Insofern hat es die Praktische Theologie nicht nur mit unterschiedlichen Öffentlichkeiten zu tun, sondern sie stellt selbst eine solche Diskursöffentlichkeit dar und her. Zugleich stellt sie dafür in pluralitätsoffener Weise eigene Ressourcen und Inspirationen bereit. Dass sich die Praktische Theologie in den genannten Hinsichten in die öffentlichen Diskurse einbringt, ist nun vor allem durch ihren materialen Kern und Anspruch selbst begründet.

3. Theologische Fundierung

Die öffentliche Deutungspraxis der Praktischen Theologie ist vom Vertrauen darauf getragen, dass die unterschiedlichen Öffentlichkeiten aus guten Gründen von der Verheißung der Präsenz Gottes für das ganze Volk Gottes aus gedacht und bestimmt werden können. Praktische Theologie verbindet insofern ihren interpretatorischen

¹¹ Vgl. Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012.

Zugriff auf die unterschiedlichen Gegenstände sogleich mit ihrem spezifischen, durchaus in normativem Sinn ins Spiel gebrachten Deutungspotential:

Die Praktische Theologie stellt eine öffentliche Deutungswissenschaft eigener Provenienz dar, insofern sie die doppelte Perspektive der Wirklichkeitsdeutung – nämlich im Blick auf die „Menschenfrage“ und die „Gottesfrage“ – einnimmt. Sie hat es insofern mit der doppelten Perspektive und Freiheits-Vision gelingender „Lebensführung“ und geschenkter „Gottesführung“ zu tun. Das heißt, dass die Verschränkung der einzelnen Kontexte und Perspektiven praktisch-theologisch grundsätzlich nur so erfolgen kann, dass die anthropologische und die theologische Dimension miteinander und in und in enger Verbindung zueinander den materialen, verantwortungsvollen Kern aller Arbeit ausmachen.

Praktische Theologie betrachtet die Wirklichkeit der genannten Kontexte einerseits im Horizont dessen, wie sich der Mensch darin bewegt, und fragt auch kritisch, ob diese Wirklichkeiten dem Menschen in seiner (religiösen) Lebensführung dienlich sind. Zum anderen gibt sie durch ihre theologische Perspektive diesen Wirklichkeiten eine eigene Deutung – gleichsam im Licht der Rede von Gott – im Modus des tradierten Evangeliums und seiner Auslegungstraditionen.

Die Orientierung auf die Frage nach der Lebensdienlichkeit ist dabei nicht in einem funktionalistischen Sinn zu verstehen, sondern stellt ein Gütekriterium theologischer Interpretation dar: nämlich die unbedingte Bezogenheit der Praktischen Theologie auf die Grundfrage nach dem menschlichen Leben überhaupt:

„Würde nicht in dem beständigen Vollzug kirchlicher Lebensfunktionen und dem Fortbestand kirchlicher Lebensformen christlicher Glaube in der Welt gelebt und geschichtlich weiterwirken, so wäre Theologie buchstäblich bodenlos.“¹²

Konkret und auf die Gegenwart bezogen fragt die Praktische Theologie in ihrer spezifischen Perspektive der Wirklichkeitsdeutung und Wahrheitssuche danach, welche Lebensrealitäten zum Leben dienen, das Leben gefährden oder den Tod bewusst oder unbewusst riskieren und gar herbeiführen.

Die Praktische Theologie stellt insofern zum einen eine anthropologisch orientierte Deutungswissenschaft im Licht zugemuteter menschlicher Freiheit dar, die thematisch und ihrem Selbstverständnis nach auf die Volkskirche als „Institution der Freiheit“¹³ bezogen ist. Sie stellt zum anderen eine theologisch orientierte Deutungswissenschaft im Licht der von Gott her zugeeigneten Freiheitsaufgabe dar. Praktische Theologie macht sich damit aus guten theologischen Gründen zum verantwortlichen Anwalt einer menschenwürdigen Lebenspraxis, sowohl im Bereich von Kirche und Gesell-

¹² Gerhard Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, 2. Auflage, neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Pierre Bühler und Thomas Schlag, Tübingen 2012, 117.

¹³ Trutz Rendtorff, *Die Verantwortung der theologischen Forschung und Ausbildung für die Kirche*, in: ders. – Eduard Lohse (Hg.), *Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie*, München 1974, 31.

schaft als auch im Bereich von Wissenschaft. Sie scheut sich gegebenenfalls nicht, ihre eigenen Erkenntnisse und Einsichten öffentlich und selbstbewusst zu artikulieren – auch und gerade dann, wenn dabei nicht mit einer größeren Zustimmung oder gar einem breiteren gesellschaftlichen Einverständnis gerechnet werden darf.

4. Konkretisierung und Methodologie:

Kirchentheorie als Deutungspraxis der Kirchen- und Gemeindeentwicklung im Horizont zugemuteter und zugeeigneter Partizipation

Die Leitung und Steuerung von Kirche kann angesichts der hochkomplexen und pluralen Rahmenbedingungen praktisch-theologisch nur durch einen möglichst weiten Blick auf die wissenschaftlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Kontextbedingungen bearbeitet werden. Auch die kirchentheoretische Reflexion steht insofern vor der grundsätzlichen Herausforderung, den Freiheitscharakter und potentiellen Freiheitsgewinn praktisch-theologischer Deutungskraft zu plausibilisieren.

Soll heute in wissenschaftlich ausgewiesenem Sinn formuliert und orientiert werden, wie Kirche geleitet werden kann und soll, bedarf es der Erhebung und Analyse ihrer unterschiedlichen institutionellen, organisatorischen und bewegungsförmigen Settings. Zugleich sind alle Leitungs- und Steuerungsfragen von Beginn an eminent auf die genannten anthropologischen und theologischen Bezüge hin zu thematisieren.¹⁴ So macht die Rede von der Entwicklung und Zukunft der Kirche nur Sinn, wenn diese zum einen konstitutiv auf die Bedürfnisse des Menschseins überhaupt bezogen ist, zum anderen aber auch die von Gott her erfolgende Leitung der Gemeinschaft der Gläubigen mit im Blick ist.

Das heißt konkret, dass die Bezugnahme auf ökonomische oder soziologische Kenntnisse als kirchentheoretische Rahmenbedingungen immer vor dem Fragehorizont zu erfolgen hat, welches Menschenbild hier unter Umständen implizit oder explizit im Raum ist und von welchen anthropologischen Annahmen diese Paradigmen bestimmt sind. Auch hier gilt wieder, dass Praktische Theologie dort eine dezidiert kritische Funktion übernimmt, wo etwa bestimmte Bilder von Kirche den Charakter evangelischen Kircheseins als „Kirche – nicht nur ‚für andere‘ (Dietrich Bonhoeffer), sondern mit anderen“ – im Sinn der Offenheit für alle Lebensäußerungen und prinzipiellen Integrationsbereitschaft aller – fundamental zu unterlaufen drohen.

Insofern hat sich auch in der praktisch-theologischen Annäherung an die Fragen zukünftigen Kircheseins ihre eigene Orientierung als menschengemäß und lebensdienlich zu erweisen. Erst in diesem Sinn ist es plausibel, von der „Theologie als Funktion der Kirche“ (Karl Barth) zu sprechen. Als Wissenschaft kann sie weder von den Heraus-

¹⁴ Vgl. dazu die Beiträge in Ralph Kunz – Thomas Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014.

forderungen noch von den Wechselfällen evangelischen Kircheseins als sichtbarer Manifestation des Volkes Gottes unberührt bleiben.

Eine solche bewusste und reflektierte empathische praktisch-theologische Kirchentheorie hat ihre Grundlage darin, damit zu rechnen, dass Kirche über alle menschlichen Steuerungsmöglichkeiten hinaus in der Kraft des Heiligen Geistes existiert. Sie räumt damit gerade als Wissenschaft der Dimension göttlicher Leitung, Bewahrung und Neuschöpfung den immer wieder neuen, notwendigen Deutungsspielraum ein, über den sie zugleich als Wissenschaft weder verfügen darf noch verfügen kann.

5. Fazit: Konsequenzen für die wissenschaftliche Praxis

Die Praktische Theologie benötigt den Mut, eine eigene Deutungssprache und eigene Deutungskategorien zu entwickeln, die in den drei Kontexten von Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft zum einen als eigene, lebensdienliche Grundperspektiven erkennbar sind, zum anderen in den drei genannten Kontexten sowohl anschlussfähig wie auch handlungsleitend und inspirierend sind.

Ihre öffentliche Relevanz, Plausibilität und Verantwortung macht die Disziplin am besten deutlich, wenn sie diese Perspektiven für alle kirchlichen Praxisfelder, wie etwa der Seelsorge, des Gottesdienstes, der Bildung, Diakonie oder auch der Gemeindeleitung, fruchtbar zu machen versucht. Dabei hat sie einerseits die spezifisch konfessionellen Hintergründe ihrer eigenen Herkunft mit zum Ausdruck zu bringen und zu reflektieren, zum anderen ist zugleich ihre ökumenische Offenheit und interreligiöse Sensibilität unbedingt gefordert. Ihre öffentliche Relevanz wird aber auch dadurch plausibel, dass sie andere theologische wie außertheologische Disziplinen zu neuen Antworten anregt und selbst dazu bereit und im Stande ist, eigene Antworten zur Deutung des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens in diese Diskurse einzuspielen.

Dass die Ausrichtung und Sprache der Praktischen Theologie in den Kontexten von Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft als fremd, widerständig und gar als unbequem empfunden wird, sollte nicht nur in Kauf genommen, sondern in der Perspektive des mitmenschlichen und lebensdienlichen Evangeliums mit besten Gründen und in aller Hoffnung riskiert werden.

Prof. Dr. Thomas Schlag
Universität Zürich
Professur für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten
Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
Fon: +41 44 63 44785
E-Mail: [thomas.schlag\(at\)theol.uzh\(dot\)ch](mailto:thomas.schlag@theol.uzh.ch)

Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv

Positionen zwischen Dekonstruktion und Option

0. Rückblickende Vorbemerkung

Im Feld der jüngeren deutschsprachigen Pastoraltheologie lassen sich widerstreitende Kontraste ausmachen, die sich noch im Status der Latenz befinden: Sie sind virulent, aber man sieht sie noch nicht wirklich. Ein für die wissenschaftstheoretische Verortung des Faches aufschlussreicher Kontrast lässt sich exemplarisch, und zur besseren Sichtbarkeit grob vereinfacht, anhand von zwei Positionen aufdecken.

Der Bonner Kollege Jörg Seip entwirft Pastoraltheologie als eine an Foucault und Derrida geschulte Wahrnehmungs- und Diskurskritik. Dabei handelt es sich um „ein Vervielfältigen von Perspektiven und ein Wagen des nicht linierten, wartenden Blicks. Sie hat an erster Stelle eben nicht zu lösen, sondern auszulösen“.¹ „Das führt nicht zu unmittelbaren Anwendungen [...], aber es hilft, Praktiken zu durchschauen und Lösungen auf ihr Ungesagtes hin infragezustellen.“² Infrage gestellt werden vor allem jene pastoralen Lösungen, die allzu pragmatisch daherkommen. Für Seips pastoraltheologische Selbstbeschreibung gilt dagegen: „in der Nachmoderne erschüttert sie die Identitätszuschreibungen und handelt unmißverständlich gegen Planungs- und Lenkungsideologien“³.

In fast maximalem Kontrast dazu hat Matthias Sellmann bei der Münsteraner Tagung für eine „explizit anwendungsorientierte Pastoraltheologie“⁴ in der Spur des amerikanischen Pragmatismus geworben. Unter deren Erkennungsmerkmalen finden sich:

„intensiver Kontakt mit problemlösend agierenden Entscheidern und Machern im pastoralplanerischen Feld; [...] Entwicklung von passgenauen Problemlösungshilfen theoretischer wie

¹ Jörg Seip, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie* (Praktische Theologie und Kultur 21), Freiburg/Br. 2001, 330.

² Seip, *Der weiße Raum* (s. Anm. 1), 48.

³ Seip, *Der weiße Raum* (s. Anm. 1), 42f.

⁴ Matthias Sellmann, *Die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis im klassischen Pragmatismus und ihr Potenzial für eine explizit anwendungsorientierte Pastoraltheologie*, unveröff. Thesenpapier [vgl. hierzu und zum Folgenden in dieser Ausgabe den Beitrag von Matthias Sellmann, *Pastoraltheologie als „Angewandte Pastoralforschung“*. Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie (S. 105–116)].

operativer Art [...]; [...] ‚Nützlichkeit‘, ‚Funktionalität‘ und ‚Effektivität‘ als auch theologisch valide Kriterien von pastoraler Praxis“⁵.

Das führt Sellmann zur „Unzufriedenheit mit sog. ‚Suchbewegungen‘“ und zu einer „Absage an einen ‚Nirwana Approach‘ der Pastoraltheologie“.⁶

Die jetzt naheliegenden inhaltlichen Fragen zur Ekklesiologie, zum Theorie-Praxis-Verhältnis etc. können hier nicht bearbeitet werden. Aber der Kontrast zeigt eingangs die Spannweite, in der sich die nun vorgeschlagenen Positionierungen bewegen.

1. Ereignis-Dispositiv ...

In welcher Gegenwart wird heute und hierzulande Praktische Theologie (PrTh) betrieben? Vor dem Hintergrund zeitstruktureller Analysen wird die Diagnose vom Ereignis-Dispositiv plausibel.⁷ Damit meine ich die Erfahrung, dass wir heute unser Leben, die Zeit, aber auch Gott viel weniger im Griff haben, als (modern) oft unterstellt wurde. Die Grundthese lautet: Mit jedem Ereignis kann sich die Welt und die eigene Biographie radikal verändern, man weiß aber nur selten genau wohin. In jeder Gegenwart muss deshalb neu begonnen werden. Neu begonnen wird aber nie vor einer Tabula rasa, sondern in Differenz oder/und verändernder Wiederholung bisheriger sozialer Strukturen und kultureller Erfahrungsmuster. Drei Klarstellungen dazu⁸:

- Ereignis-Dispositiv meint nicht nur Eventkultur, sondern eine grundsätzliche Kategorie unserer Zeit- und Welterfahrung. Ereignisse erzeugen nicht nur innere Erlebnisse, sondern sie konfrontieren mit einer nicht steuerbaren, im Außen liegenden Faktizität.
- Ereignis-Dispositiv beschreibt die Gegenwart nach dem Verblassen moderner Machbarkeits- und Fortschrittsvorstellungen. Es zeigt sich eine basale und widersprüchliche Gleichzeitigkeit.
- Ereignis-Dispositiv meint nicht (angebliche) postmoderne Beliebigkeit. Es gibt Freiheitsgewinne ebenso wie das Risiko einer verletzbareren Existenz und lebensbedrohlicher Exklusionsprozesse.

⁵ Sellmann, Verhältnisbestimmung (s. Anm. 4), Punkt 8 [= Sellmann, Pastoraltheologie (s. Anm. 4), S. 114f.].

⁶ Sellmann, Verhältnisbestimmung (s. Anm. 4), Punkt 8 [= Sellmann, Pastoraltheologie (s. Anm. 4), S. 115].

⁷ Vgl. dazu Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Pastoral in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

⁸ Vgl. dazu jetzt auch Slavoj Žižek, Was ist ein Ereignis?, Frankfurt/M. 2014.

2. ... als epistemologische Verunsicherung

Damit driftet die Entdeckung des Evangeliums aus ihren modernen Festkörpern hinaus aufs offene Meer: Der Entdeckungshorizont des Evangeliums hat sich erneut verflüssigt. Das kommende Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort des Evangeliums. Im diskursiven Bereich zeigt sich das an drei epistemologischen Verunsicherungen:

- „*Erkenntnis*“ funktioniert nicht als mentale Repräsentation objektiver Gegenstände, sondern als diskursgeprägte, operative Konstruktion von Beobachtern mit eigenem Realitätsgehalt.
- Das Konzept eines vorgängigen „*Subjekts*“ verliert damit seine Ankerfunktion. Subjekte werden in einem dezentrierten Bündel an Subjektivierungsformen „gemacht“.
- Es verblasst die Vorstellung einer linearen Sinnhaftigkeit des historischen Zeitverlaufs als „*Geschichte*“. Jede Gegenwart steht vor dem Problem, die Vergangenheiten nicht als Potenzial nutzen zu können und die Zukunft nicht zu kennen.

Der PrTh stellen sich dann zwei Grundsatzfragen: Wie kann sich PrTh auf die beschriebenen realen Verunsicherungen im Denken konstruktiv einstellen? Und: Wie kann sie das auf der Basis ihrer eigenen Identität tun, nämlich dabei der situativen Konkretion des Evangeliums verpflichtet zu sein?

3. Sich auch im Denken der Verletzbarkeit aussetzen:

Exposure als Forschungsstil

Für die akademische Theologie wird es zu einer Frage der Solidarität mit den Lebens- und Glaubenserfahrungen der Menschen von heute, ob sie die realen Verunsicherungen der Gegenwart primär abwehrt oder ob sie sich davon tatsächlich irritieren und erschüttern lässt. Menschen erleben unmittelbar, dass Verständigung scheitert oder dass Kommunikation Probleme transportiert, aber nicht immer lösen kann. Eine von GS 1 infizierte pastorale Theologie verlangt es, sich diesem fragilen Leben so weit auszusetzen, dass sie sich selbst, auch in ihrer Wissenschaftlichkeit riskiert.⁹ Wissenschaftstheoretisch gesprochen: PrTh wird sich der Kontingenz ihrer „Gegenstände“ aussetzen müssen und dann auch im eigenen Bereich mit Kontingenz zu rechnen haben.

⁹ Vgl. Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüßler (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie*, Münster 2012.

4. Die Stärke diskursiver Bescheidenheit:

Offenheit für Themen durch Geschlossenheit der Perspektive

Als Wissenschaft gewinnt die PrTh ihre Offenheit für Themen und (außerakademische) Kontextbezüge durch die relative Geschlossenheit ihrer Perspektive (Armin Nassehi)¹⁰. Die PrTh interessiert eben alles „wahrhaft Menschliche“ (GS 1), aber unter einer besonderen Perspektive, nämlich im „Licht des Evangeliums“ (GS 4), um „zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11). Diesen gegenstandsbezogenen Universalanspruch konnte die Pastoraltheologie aber erst erheben, nachdem sie sich aus dem Referenzsystem der Dogmatik als „Anwendungswissenschaft“ gelöst hat (Leistung der Handlungstheorie/Habermas-Peukert) und sich seither eine selbstreferentiell operierende Eigenkomplexität des Faches entwickeln konnte (Pluralität im eigenen Haus). Mit anderen Worten: Das konstitutive Element liegt in der Beobachtungsperspektive und mithin in der Fortschreibung und Neuerfindung der Archive des Glaubens (Evangelium) im heute.

5. Ist die Methodenwahl noch ein

Abgrenzungs- und Identitätskriterium?

Damit ist zugleich gesagt: Nicht die Methode macht eine Untersuchung wissenschaftlich-theologisch (etwa Dreischritt), auch nicht der Gegenstand (etwa Kirche oder Religion), sondern die Perspektive und der Horizont, in dem und von dem her geforscht wird. Die Methodenfrage ist dann nicht unbedingt entscheidend, sondern ob man im reden, handeln und forschen wirklich mit der Gegenwart Gottes rechnet. Das würde voraussetzen, dass den Konzepten, Motiven und Begriffen des theologischen Archivs tatsächlich wirklichkeiterschließende Kraft zugetraut wird. Dass man in der Welt etwas besser sieht, wenn man auf theologische Diskurse zurückgreift, das ist nicht subjekttheoretisch gemeint, sondern realistisch¹¹ und gilt besonders für eine Entdeckung der oft anonymen Gegenwart Gottes in völlig säkularen oder anders-religiösen Ereignisformen. Gott ist auch dort als Wirklichkeit zu vermuten, wo nicht an ihn geglaubt und er nicht ausdrücklich benannt wird. Als absolutes Geheimnis ist der christlich bezeugte Gott nicht nur ein Korrelat unserer Vorstellungskraft, sondern der Name für unverfügbare aber reale (Umkehr-)Ereignisse von Heil und Befreiung in den Abgründen von Welt und Existenz.

¹⁰ Vgl. Armin Nassehi, *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2003.

¹¹ Vgl. dazu Michael Schüßler, *Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne*, in: ThQ 195 (2015), 4, 361–378.

6. Ist die Theorie-Praxis-Differenz die entscheidende Leitdifferenz des Faches?

Die Theorie-Praxis-Unterscheidung scheint vor allem für fächerpolitische Identitätszuschreibungen wichtig. Wissenschaftstheoretisch verliert sie wahrscheinlich gerade ihre disziplinkonstituierende Kraft, ist doch Theorie selbst eine Praxis, nämlich die Praxis des Denkens. Und als akademischer Diskurs kann diese Praxis eben nicht von vornherein mehr an Erkenntnis, Wahrheit oder normativer Kraft des Evangeliums beanspruchen, als andere Orte mit anderer Praxis. Evangeliumsgemäße Innovationen kommen auch von sog. „Praxisorten“ und die praxistheoretische Kontingenz gilt umgekehrt auch für die Praktiken pastoraler Theologie, die sich als akademisch verstehen.

7. Was ist der „Output“?

Dekonstruktionen, Resonanzen und Inspiration zu Eigenem

Der Weg der PrTh ist gepflastert mit gescheiterten „passgenauen Problemlösungen“ und Handlungskonzepten für kirchliche Orte. Wie kann das Fach daraus lernen, nämlich den Praxisbezug nicht gänzlich zu entsorgen, sondern ihn angemessen komplex zu organisieren. Wissenschaftliche und außerwissenschaftliche pastorale Orte sind für einander zunächst einmal Umwelt! Um Resonanzen zu ermöglichen, muss sich die PrTh in das Feld der Differenzen zwischen ihrer Eigenlogik und der Eigenlogik anderer Räume im Volk Gottes hineinbegeben (Organisationen, Biographien, Bewegungen, Netzwerke, Events). Dort geht es dann nicht um Instruktion der Anderen, sondern um Inspiration zu je Eigenem. Die Leistung der PrTh für andere Kontexte liegt darin, problematische Konzeptionen zu dekonstruieren und andere Horizonte und bisher ausgeschlossene Lösungen zu öffnen. Damit macht praktisch-theologische Theorie die Dinge erst mal nicht einfacher, sondern komplizierter, eben so kompliziert, wie sie vor Ort oft tatsächlich sind. Dieser Verfremdungseffekt durch Wissenschaft ist erkenntnis-trächtig. Er schärft den Möglichkeitssinn christlichen Handelns. Theologisch heißt das, man vermutet Gott damit vielleicht an anderen und neuen Orten.

8. Löst sich dann alles auf?

Die Unterscheidung Faktizität/Normativität und die Frage nach einer kreativen Krieteriologie

Alle Felder christlicher Existenz stehen vor dem Problem, das Verhältnis von Faktizität und den normativen Gehalten des Evangeliums zu bearbeiten, auch die akademische Theologie. Das heißt: Was das Evangelium heute vor Ort jeweils bedeutet, das liegt im Diskurs nicht immer schon bereits als Lösung vor. Die Frage nach der Krieteriologie wird

vom sichernden Fundament zum risikoreichen Entdeckungs- und Konfliktprozess. Eine operativ an Praktiken ausgerichtete PrTh beobachtet das Verhältnis von *Normativität und Faktizität* als ereignisbasiertes Entdeckungs- und Kontrastverhältnis. Die Normativität der Offenbarung liegt nicht allein in den Archiven der Tradition und sie liegt auch nicht allein in der je aktuellen Erfahrung. Aus diesem „Weder-Noch“ entsteht die abduktive Spur kreativer Neuentdeckungen. Mit den Worten von Marie-Dominique Chenu:

„Es geht nicht einfach darum, das Wort Gottes in der Übersetzung von vorfabrizierten Ausdrücken unter geschickter Anpassung neu zu sagen, sondern in der wild bewegten Begegnung mit den Menschen von heute unablässig zu ‚erfinden‘.“¹²

Die kriteriologische Frage ist also nicht, worauf legt uns die Tradition fest, sondern welche Horizonte eröffnet sie uns für das Leben in der Gegenwart (und umgekehrt).

9. Die analytische und die konzeptionell-spekulative Seite des Faches

Die *Analytische Seite* sollte man nicht positivistisch verstehen als reine Faktizität durch sozialwissenschaftliche Methodenexaktheit. Im Stil einer Beobachtung 2. Ordnung geht es um die Entdeckung des Neuen im Faktischen, des Verblüffenden im Selbstverständlichen und darin des theologisch Signifikanten. Bruno Latour meint:

„Akteure [sind] ständig mit den abstrusesten [...] Konstruktionen beschäftigt, indem sie alle Elemente der Welt immer wieder umdefinieren. Nur ein Forscher, der in der Begriffsgymnastik ausgebildet ist, wie sie die philosophische [und theologische, M. S.] Tradition liefert, ist [...] kühn und flexibel genug, um sorgfältig zu registrieren, was sie zu sagen haben [theologisch: was sie über Gott, das Evangelium und sich selbst im Heute zu sagen haben, M. S.].“¹³

Die *Konzeptionelle Seite* sollte man nicht gleich als das Erarbeiten von Handlungskonzepten in handlichen Schaubildern verstehen, sondern als spekulative und manchmal auch kontrafaktisch-irritierende Ausweitung des pastoralen Möglichkeitssinns. Spekulativ meint also nicht utopisches Wünschen (bloße Spekulation), sondern abduktive Arbeit an der operativen Bedeutung theologischer Begriffe (praktische Spekulation). Armen Avanessian und Anke Hennig beschreiben Abduktion deshalb als „spekulatives Schließen“¹⁴ und meinen damit „nicht das Fingieren einer anderen, sondern eine *poietische* Veränderung der (einen) Welt“¹⁵ – und bezeichnen genau das als Metanoia, als selbstverändernde Umkehr!

¹² Marie-Dominique Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne (Collection Chenu 3), Mainz 2005, 156.

¹³ Bruno Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt/M. 2007, 90.

¹⁴ Vgl. Armen Avanessian – Anke Hennig, Metanoia. Spekulative Ontologie der Sprache, Berlin 2014, 178–180.

¹⁵ Avanessian – Hennig, Metanoia (s. Anm. 14), 182.

10. Diskursbezüge: Doppelte Solidarität mit dekonstruktiven Verunsicherungen und handlungstheoretisch entdeckter Optionalität

Im Horizont dekonstruktiver Verunsicherungen heißt theologische Kritik nicht mehr moralisierend beurteilen, sondern aufklärend beschreiben, nicht mehr ideale Lösung vorgeben, sondern den Horizont für andere Lösungen öffnen – und dabei immer mit eigenen blinden Flecken zu rechnen. Dieser Vorbehalt gegenüber allzu schnellen Wertungen und gut gemeinten Praxistipps ist praktisch hilfreich, gerade um nicht immer nur das schon Gewusste und moralisch Wünschenswerte zu entdecken.

Problematisch wäre allerdings m. E., wenn nicht nur die anstehenden Probleme *anders bearbeitet*, sondern tatsächlich *andere Probleme* als anstehend bearbeitet würden. Wenn also überwiegend auf Stilfragen kirchlich-religiösen Handelns abgezielt würde, und weniger auf die drängenden Existenz- und Überlebensfragen der Gegenwart. Vieles wird sich daran entscheiden, wie man die Treue zu den engagierten Optionen des Evangeliums und die Treue zu den Freiheiten und Verletzbarkeiten der Gegenwart zusammen leben und denken kann, ohne beide gegeneinander ausspielen zu müssen. Den Praktischen Theologien eröffnet sich dann vielleicht eine Zukunft bescheidener Bedeutsamkeit, die in den Worten des französischen Immanenzapologeten Maurice Blondel aus dem Jahr 1893 lauten könnte: „alles tun, was wir können, als hätten wir nur auf uns zu zählen; zugleich aber davon überzeugt bleiben, daß alles, was wir tun, zwar nötig, aber doch radikal unzulänglich ist.“¹⁶ Insofern ist die Zukunft der PrTh auch eine handfeste Herausforderung für die eigenen Glaubensüberzeugungen.

Prof. Dr. Michael Schüßler
Eberhard Karls Universität Tübingen
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
Tel.: +49 (0)7071-2977483
E-Mail: Michael.Schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de

¹⁶ Maurice Blondel, *Die Aktion* (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg/Br. – München 1965, 410.

Pastoraltheologie als „Angewandte Pastoralforschung“

Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie

„Der Pragmatismus fühlt sich
abseits der Tatsachen unbehaglich.“

(William James)¹

1. Vorbemerkungen

Dieser Beitrag liefert begründende Thesen zu dem Vorschlag, Pastoraltheologie (im Folgenden: PTheol) explizit als angewandte Wissenschaft zu betreiben. Sie arbeitet damit ähnlich wie etwa eine angewandte Politik- oder Materialforschung. ‚Angewandt‘ (englisch: *applied*) meint dabei nicht nur, dass sich Akteure des Wissenschafts-systems von konkreten Umsetzungen bestimmter Theoriegehalte in realen Handlungsfeldern thematisch inspirieren lassen. Vielmehr geht es um echte systemische Interpenetration zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft im Sinne Richard Münchs.² Genauer: Im Vollzug angewandter Forschung – in welchem Themenfeld auch immer – werden die Grenzen von Grundlagenforschung und Umsetzung, von Theorie und Praxis, von System und Organisation sowie von beratenden und entscheidenden Akteuren zueinander osmotisch.³

¹ William James, *Pragmatismus*. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt 2001, 71.

² Vgl. die bekannte These systemischer Interpenetration bei Richard Münch, *Theorie des Handelns*. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt/M. 1988, v. a. 509–525 (Abb. 513).

³ Instruktiv für die bei angewandter Wissenschaft zu beachtenden Grenzziehungen sind die Reflexionen bezüglich ‚*truth for power*‘ in der angewandten Politikforschung. Vgl. hierzu den Band von Manuela Glaab – Rudolf Korte, *Angewandte Politikforschung*, Wiesbaden 2012; außerdem: Renate Mayntz, *Speaking Truth to Power*. Leitlinien für die Regelung sozialwissenschaftlicher Politikberatung, in: *der moderne staat – Zeitschrift für Public Policy, Recht und Management* 2 (2009), 1, 5–16. – Die Lektüre solcher politologischer Arbeiten lässt begründet vermuten, dass sich vieles aus dem klassischen Politikfeld treffend auf das religiöse und kirchliche Feld übertragen ließe. Eine eigene Begriffsdebatte über das, was ‚Anwendung‘ genau bedeuten soll, kann in diesem Beitrag jedoch nicht geleistet werden. Aus der aufgeführten ‚Angewandten Politikforschung‘ kommen aber bereits hilfreiche Unterscheidungen: etwa die von *policy advice* und *political consulting*; die Analyse der Kontingenz von Entscheidungen unter Beschleunigungs- und Verkettungsbedingungen; die neue Rolle des systematischen Nicht-Wissens; der strenge Bezug jeder universitären Anwendungsforschung auf nicht-universitäre Öffentlichkeit; der v. a. in diesem Öffentlichkeitsbezug gesicherte Unterschied zur Auftragsforschung; die Ambiguität der (im Anwendungsbereich unhintergehbaren) Kategorie der ‚Brauchbarkeit‘ von wissenschaftlich erzeugten Erkenntnissen usw.

Klassisch systemtheoretisch können aber nicht ganze (als autopoietisch modellierte) Teilsysteme ineinander interpenetrieren. Daher bringen sie eigene *Organisationen* hervor, deren Kennzeichen gerade darin besteht, systemisch ‚mehrsprachig‘ agieren zu können.⁴ Normalerweise kooperiert die angewandte Forschung einer Universität im Teilsystem Wissenschaft daher mit den für das verpartnerte Teilsystem typischen *Organisationen*: also angewandte Politikforschung mit Parteien oder Parlamenten, angewandte Metalloberflächenforschung mit Lebensmittelkonzernen oder angewandte Kunstforschung mit Museen oder Galerieverbänden. Das im Folgenden vertretene und im Bochumer „Zentrum für angewandte Pastoralforschung“⁵ (ZAP) auch institutionalisierte Verständnis von angewandter Pastoralforschung führt dementsprechend vor allem zu Kooperationen mit verfassten kirchlichen und kirchennahen Organisationen: Bistümern, Verbänden, Ordenshäusern, Arbeitsstellen der Deutschen Bischofskonferenz, Hilfswerken usw. Damit wird eine erste Zuspitzung des hier vertretenen Ansatzes deutlich: Die Arbeit am ZAP hat zum Ziel, (a) explizite, vertraglich festgelegte und wechselseitig finanzierte Kooperationsprojekte mit kirchlichen Entscheidungsträgern zu realisieren, die (b) zu bestimmten Beratungen, Innovationen und Interventionen im kirchlichen ‚Betrieb‘ führen und die (c) generell auf eine Verbesserung und Optimierung kirchlicher Organisation abzielen.

Kurz: Angewandte Forschung universitärer Institute ist meistens auf Entscheidungssituationen in außeruniversitären Organisationen hin fokussierte, aber öffentlich verantwortete und publizierte Interventionsforschung (und darum auch keine Auftragsforschung). Diese ersten Kriterien sollen hier auch für den Typus angewandter Pastoralforschung postuliert werden. Ganz wichtig dabei: Von angewandter PTheol gewinnt nicht nur die kirchliche Organisation. Vielmehr verschafft dieser Ansatz auch der universitären Theologie neue Erkenntnismöglichkeiten, die weit darüber hinausgehen, wie man zu neuen Relevanzen käme – auch wenn dies für eine praktische Theologie immer eine entscheidende Frage sein sollte. Es ist die wissenschaftstheoretische Fundierung durch den philosophischen Pragmatismus (Stichwort: Abduktion), die dem Theoriepol innerhalb der Theorie-Praxis-Ellipse anwendungsorientierter Forschung nicht nur eine impulsive, sondern auch eine deutlich rezeptive Funktion zuweist.⁶

⁴ Zum systemtheoretischen Begriff der ‚Organisation‘ vgl. vor allem Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Bd. 2, Frankfurt/M. 1998, 826–847; Uwe Schimank, *Die Entscheidungsgesellschaft. Komplexität und Rationalität der Moderne*, Wiesbaden 2005.

⁵ Vgl. www.zap-bochum.de [Zugriff: 24.08.2015]; hier auch weitere Reflexionen zu Diagnose, Methode und Themen angewandter PTheol.

⁶ Dabei ist wichtig zu betonen, dass natürlich angewandte Pastoralforschung auch anders konzipiert und realisiert werden kann als beim ZAP. Das ZAP versteht sich als experimentierender Erprober und ggfs. Wegbereiter eines solchen Ansatzes und hat sich auf Organisationsforschung fokussiert. Natürlich sind auch andere Fokusse, etwa auf die pastorale Interaktionsebene, und andere wissenschaftstheoretische Fundierungen als die pragmatistische denkbar und wünschenswert.

Solche Interpenetrationen sind wissenschaftstheoretisch aufmerksam zu beobachten und eigens zu begründen. Dies gilt im Falle von PTheol sogar fünffach. Erstens nämlich steht angewandte Forschung generell im Richthof einer humboldtschen Universitätskultur, die unter dem Eindruck des (sicher missverständlich gedeuteten) Deutschen Idealismus eine sehr eigene Kultur der *Theoria* sozialisiert hat, in der Begegnungen mit Macht, Systemzwang und Kontingenz schnell als Kontamination des vorgeblich reinen Gedankens gelten. Zweitens ist die auch theologische Legitimation jener Philosophie beizubringen, die sich die Überwindung von Theorie-und-Praxis-Lagern zunutze eines handelnden Erkennens/erkennenden Handelns auf die Fahnen geschrieben hat: des amerikanischen Pragmatismus.⁷ Drittens hat, zumindest dem Wort nach, das Projekt einer angewandten PTheol gewichtige historische Erfahrungen innerhalb der Disziplin-geschichte gegen sich, die viertens zu scheinbar ungebrochen akzeptierten Programm-ansagen innerhalb des Faches geronnen sind und die mindestens vom Wortlaut her bestreiten, dass angewandte PTheol wünschenswert sei. Fünftens steht das ganze Projekt unter dem Verdacht, jenem Ekklesiozentrismus in die Falle gegangen zu sein, den große Teile der hiesigen PTheol als einen Hauptgrund für die gegenwärtige Krise des Katholischen ausgemacht haben.

Bevor daher skizziert werden kann, inwiefern PTheol von angewandter Pastoralfor-schung ihren Gegenstandsbereich, ihr Materialobjekt, ihre Methodologie und ihre Relevanz bezieht, bedarf es bestimmter grundsätzlicher Einordnungen. Und ange-sichts des skizzierten umfangreichen Legitimierungsprogramms muss von vornherein um Verständnis dafür geworben werden, dass im Folgenden nur eine skizzenhafte und eher thetisch gefasste Richtungsanzeige der fälligen Argumentationen geboten werden kann. Eine umfangreichere Bearbeitung ist geplant.

2. Angewandte Pastoraltheologie – der Bruch eines disziplinären Tabus?

Dass das Projekt einer angewandten PTheol begründungspflichtig ist, mag auf den ersten Blick verwundern: Wie soll denn gerade praktische Theologie sich anders als von Anwendung her verstehen? Mindestens vom Wortlaut her aber gibt es Probleme. So formuliert Knobloch 1996: „Seit geraumer Zeit herrscht unter den Praktischen Theo-logen ein breiter Konsens darüber, dass die Praktische Theologie von ihrem Wesen her nicht als Anwendungswissenschaft konzipiert werden darf.“⁸ Und das stimmt: Die-ser Konsens besteht. Es lassen sich eine Menge Schriftzeugnisse anführen, die alle die Distanz der PTheol von der kirchlichen Organisation sowie von expliziter Beratung und

⁷ Auch Glaab – Korte, *Angewandte Politikforschung* (s. Anm. 3), arbeiten heraus, dass die angewandte Politikforschung wesentliche Impulse gerade nicht aus der europäischen, sondern aus der angel-sächsischen Philosophie erhalten hat.

⁸ Stefan Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg/Br. u. a. 1996, 18.

Intervention betonen und dies geradezu als konstitutiv für das Fach markieren. So verweist Knobloch in der zitierten Passage etwa auf das vielzitierte Werk zur Theorie-Praxis-Bestimmung von Norbert Mette.⁹ In diesem fordert Mette eine gerade institutionenkritische Kirchentheorie (347) und unterstreicht:

„Dabei kann jedoch die Aufgabe dieser Disziplin nicht darin bestehen, zum Beispiel die institutionalisierten kirchlichen Tätigkeiten weiterhin funktionsfähig zu halten, indem sie diese mit neuen Stützkonzeptionen versieht. Sondern die praktische Theologie hat die faktischen Erscheinungen expliziter christlicher Praxis daraufhin kritisch zu überprüfen, ob sie dem, was diese Praxis ihrem normativem Gehalt nach ist und wie es unüberholbar und darum paradigmatisch in der Verkündigung und im Verhalten Jesu geschichtlich gelebt worden ist, entspricht.“ (349)

Die Theorie-Praxis-Problematik darf nach Mette

„nicht auf die Organisationsfrage – also auf das Problem, wie theoretische Erkenntnisse in der Praxis zur Anwendung gelangen können – beschränkt bleiben [...]. Das verleitet nämlich schnell dazu, dass die Theologie nach Art verobjektivierter Theorien anzuwenden versucht wird; man meint dann, aus ihr eindeutige Postulate für ein strategisches Handeln unter den gegebenen Bedingungen ableiten zu können. Das jedoch führt unweigerlich zu Widersprüchen.“ (356)

Zwei weitere Einblicke: Zulehner u. a. verwahren sich davor, PTheol als „Rezeptologie, Anwendungswissenschaft oder Umsetzungspragmatik“¹⁰ der systematischen Theologie zu verstehen, sie sehen in ihr vielmehr das Potenzial zur „ekklesialen Exerzitienmeisterin“.¹¹ Und im bekannten „Handbuch Praktische Theologie“ formulieren die sieben ‚Macher_innen‘ programmatisch und sofort zu Beginn: „Praktische Theologie ist Theologie, nicht Anwendung von Theologie.“¹²

⁹ Vgl. Norbert Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978 (folgende Zahlen in Klammern verweisen auf dieses Buch). Auffällig sind die Verben, mit denen Mette die Dienstleistung einer Kritischen PTheol beschreibt (vgl. nur ebd., 349): hinterfragen, aufdecken, freilegen, bezweifeln, zur Geltung bringen, ausfindig machen. Dies sind alles sozusagen hermeneutische Verben, über die der Wert der PTheol darin angezeigt wird, pastorale Realität auf eine vorgegebene normative Theoriegröße zu beziehen, von der her erst, also nach dieser hermeneutischen Prüfung, in Praxis intervenierbar sei. Orientierung kann demnach offenbar nicht aus dem (organisationalen) Handeln selbst bezogen werden; konkrete (organisationale) Praxis steht scheinbar unter einem bestimmten Verdacht, der erst durch Theorieprüfung von einem möglichst unbeeinflussten Außen entkräftet werden muss.

¹⁰ Paul Michael Zulehner u. a., *Respiritualisierung als „heilsgeschichtliches Muss“*, in: Doris Nauer u. a. (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven* (FS Fuchs), Stuttgart 2005, 270–279, hier 273. Zitat danach ebd., 275 (beide Zitate unter Bezug auf Hennersberger/Stinglhammer).

¹¹ Diese Funktionszuschreibung einer PTheol als „Exerzitienmeisterin“ erinnert schon sehr an das, was Glaab – Korte, *Angewandte Politikforschung* (s. Anm. 3), 24, bei der Reflexion der möglichen Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Entscheidungsmacht als die Variante diskutieren, in der die Praxis zum Vollzugsorgan externer wissenschaftlicher Erkenntnisse degeneriert.

¹² Herbert Haslinger u. a., *Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen*, in: dies. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1: Grundlagen*, Mainz 1999, 386–397, hier 386. – Natürlich

3. Disziplingeschichtliche Recherchen

Es wäre eine eigene disziplingeschichtliche Analyse wert, wie dieser Konsens gegen eine explizite Anwendungsorientierung der PTheol entsteht und warum er bis in die Gegenwart, so die hier vertretene These, auf eine derart breite Akzeptanz stößt. Mindestens drei prominente Linien lassen sich aus den zitierten Passagen und Kontexten herauslesen:

Die PTheol sah sich spätestens seit dem „Handbuch“ von Rahner u. a. (beachte aber schon Graf 1841)¹³ in der Verantwortung und in der Lage, die Gründungshypothek des Faches als explizit anwendungsorientierter Berufsausbildung für Kleriker abzuwerfen. Man musste das Fach erst gegen eine reine Ancilla-Funktion für die systematische Theologie positionieren. Außerdem war spätestens im Gefolge eines 68er-inspirierten Zweifels an jedem Autoritätsanspruch sowie der Volk-Gottes-Theologie des Vatikanum II eine dezidiert hierarchie- und damit organisationskritische Theologie zugunsten des (zu erringenden) Subjektstatus des und der einzelnen Gläubigen eine echte Innovation. Hinzu kam die theologische Adaption kantianischer und an Kant orientierter habermasscher Wissenschaftstheorie, v. a. durch den wirkungsgeschichtlich sehr erfolgreichen Helmut Peukert¹⁴, gemäß derer zwischen ‚reiner‘ und ‚praktischer‘ Vernunft ein tiefer Graben verläuft und eine Praxis subjektiver und solidarischer Autonomie daher stets an externen normativen Postulaten einzufordern und zu überprüfen sei. Hier baut sich ein enormer Zug der Systemkritik in die Theologie ein, der sich auf die Seite der (vorgeblich lebensweltlich und ekklesial kolonialisierten) Subjekte schlägt und wohl zwischen ‚System‘ und ‚Lebenswelt‘ unterscheidet, die Organisationen aber geradezu reflexartig auf die negativ qualifizierte Systemebene bucht. Es kommt zu einer ausgesprochenen Skepsis gegenüber instrumentellem Handeln, vor allem auf ökonomischem, aber auch auf religiösem Gebiet.

Insofern kann man sagen: Jeder neue Versuch, die PTheol auf Anwendungsorientierung zu fokussieren, setzt sich dem Verdacht aus, (a) in überwunden geglaubte Vorstufen des Faches als Klerikerbildung zurückzufallen, (b) erkenntnistheoretisch vor die kantisch-kritische Wende zurückzufallen und (c) die emanzipativ interessierte

hat jedes der unter der Überschrift 2 gebotenen Zitate seine Kontexte, in denen die Kritik an Anwendung kontextualisiert wird. Der folgende Punkt 3 synthetisiert diese Kontexte und hofft, die Befürchtungen vor ‚Anwendungen‘ im Fach exakt verstanden zu haben.

¹³ Vgl. Anton Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie, in: Anton Zottl – Werner Schneider (Hg.), Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung. 19. Jahrhundert (Graf/Amberger), Eichstätt 1986, 31–137, hier 43: „Die praktische Theologie darf nämlich, wenn sie sich anders über eine bloße Standesmoral für Geistliche erheben, [...] überhaupt ihre wahre Aufgabe begreifen will, nicht, wie es bisher geschah, bei dem geistlichen Stande und seinen Tätigkeiten, als bloßen Tätigkeiten dieses *Standes*, stehen bleiben“ [Hervorhebung: im Original].

¹⁴ Vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. ³2009 (zuerst 1976).

Institutionenkritik der Volk-Gottes-Ekklesiologie zurückzufahren, um theologisch zum verlängerten und manipulierten Exekutionsarm kirchlicher Behörden zu werden.

4. Was, wenn nicht?

Dies sind ernst zu nehmende Argumente, für deren Bearbeitung man erheblich mehr Diskurs bräuchte und wünschen würde – übrigens auch über den Sektor der Praktischen Theologie hinaus. Praktisch wäre eine Theologie aber vor allem dann nicht, wenn sie nicht auch nach ausbleibendem Agieren fragte. Was also, wenn man weiterhin im von Knoblauch u. a. identifizierten Konsens gegen theologische Anwendungswissenschaften verbleibt? Bevor noch mit Hilfe des US-amerikanischen Pragmatismus gezeigt werden soll, wie den oben genannten starken Argumenten eine andere Wissenschaftstheorie entgegengesetzt werden kann, sei auf den (zu) hohen Preis verwiesen, den eine nicht in die Anwendung kommende PTheol gerade dann zahlt, wenn die kirchlichen Organisationen, wie im Moment, geradezu epochale Strukturreformen vorantreiben. Die im Fach oft beklagte weitgehende Projektion von Irrelevanz und so genannter „Theologielosigkeit“¹⁵ in den derzeit laufenden Anpassungsprozessen der Diözesen an neue Umweltbedingungen hat einen ihrer kräftigsten Gründe in dem Unmut v. a. des mittleren Managements der Bistumsverwaltungen über eine PTheol, die sich auf eine Beobachter- und Kritikerrolle zurückgezogen hat und Handlungsempfehlungen entweder jenseits von Organisationslogiken formuliert oder diese geradezu programmatisch verweigert. Zweitens dürfte die oft konstatierte Milieuhomogenität im Fach mit ihrer dominanten Theoriekultur zu tun haben. Drittens zeigen sich deutliche methodologische Unsicherheiten im inter- und intratheologischen Dialog, weil man Probleme hat, das ‚Praktische‘ der ‚Praktischen Theologie‘ plausibel zu vermitteln. Viertens kann eine weitgehende Unlust und bisweilen sogar Unwilligkeit zu einem konstruktiven interdisziplinären Lernen bezüglich der Ökonomie als einer der einflussreichsten kulturellen Leitwissenschaften beobachtet werden.¹⁶

¹⁵ Norbert Mette, Wünsche an die Praktische Theologie, in: Nauer u. a., *Praktische Theologie* (s. Anm. 10), 157–161, hier 160, persifliert diese Resignation mit dem Satz: „Wir haben eigentlich alles, was zu machen ist, gedacht und gesagt, aber es passiert nichts.“ Vgl. neuerdings Herbert Haslinger, Vom Einfamilienhaus zur Berghütte, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015), 6, 285–289, hier 285: „Die neuen Strukturen [der Diözesen, M. S.] basieren nicht wirklich auf einer theologischen Orientierung. Vielmehr werden die Strukturkonzepte nachträglich zu ihrer Festlegung mit passenden Motiven als plausibilisierendem Überbau versehen.“

¹⁶ Diese vier Beobachtungen sind natürlich in hohem Maße thetisch und hier ausschließlich als Diskussionsimpuls platziert. Es handelt sich um Behauptungen und Mutmaßungen, die zwar zum Teil – wie die genannte Milieuhomogenität – empirisch untermauert werden können, die aber vor allem auf kaum zitierbare Quellen zurückgehen: auf kollegiale und kirchliche Begegnungen, Veranstaltungen in Katholischen Akademien z. B. mit kirchlichen Personalchefs, Berufungsverfahren, Fakultätsinterna, Gutachtertätigkeiten usw. Es wäre wichtig, sich im Fach über diese Punkte weiter

5. Philosophischer Pragmatismus als neuer Vorschlag zu einer praktisch-theologischen Neuaufnahme des Theorie-Praxis-Problems

Die in einer Anwendungswissenschaft virulent werdende Verhältnisbestimmung von ‚Wissenschaft‘ versus/und ‚Organisationsmacht‘ lässt sich erkenntnistheoretisch als Verhältnisbestimmung von ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ reformulieren. Bekanntlich ist dieses Problem eines der grundlegendsten philosophischen Fragestellungen, die es überhaupt gibt. Auch die im aktuellen Diskurs angebotenen ‚Lösungen‘ müssen bis weit in die Vergangenheit zurückgreifen, z. B. bis zum Universalienstreit, dem Nominalismus, dem descartesschen Rationalismus oder dem hegelianischen Evolutionismus, um sich verständlich zu machen.

In diese Riege einschlägiger Denk-Pools gehört seit dem 19. Jahrhundert, allgemein neuentdeckt aber erst seit wenigen Jahrzehnten, auch der amerikanische Pragmatismus. Namen wie Charles S. Peirce (1839–1914), William James (1842–1910), John Dewey (1859–1952) oder Charles H. Mead (1863–1931) sind heute erheblich bekannter und auch theologisch willkommener als noch vor Jahren. Auch wenn, wie Kirsten Huxel betont, die theologische Rezeption dieser Autoren bis heute im nicht-amerikanischen Raum noch eher marginal ist, gewinnen sogenannte Neo-Pragmatisten wie Hans Joas doch enorm an Aufmerksamkeit.¹⁷ Nicht nur religionspädagogisch wird unter Aufnahme der peirceschen Theorie abduktiver Hypothesen über Erweiterungen von In- und Deduktion nachgedacht.¹⁸ Für die PTheol ist zu betonen, dass der Funda-

zu verständigen. Mindestens wäre es weiterführend, sich über die faktischen und auch die theologiepolitischen Folgen reflektierter, vor allem aber unreflektierter Praxisbegriffe und dementsprechender Heuristiken im Fach zu verständigen. Dass jedenfalls die deutschsprachige PTheol nun schon viele Jahre nicht nur nach ihrer Identität, sondern auch nach ihrer ausweisbaren intra- wie extratheologischen Relevanz sucht, ist vielfach belegt und sorgt bei vielen für Besorgnis; vgl. nur das Heft 2/2000 der PThI mit dem Titel „Pluralität im eigenen Haus“, Nauer u. a., Praktische Theologie (s. Anm. 10), sowie die in diesem Heft versammelten Beiträge.

¹⁷ Vgl. Kirsten Huxel, Art. Pragmatismus. Bedeutung für die Theologie, in: RGG Bd. 6, ⁴2003, 1551–1553. Zur intensiven theologischen Rezeption der Schriften von Hans Joas vgl. nur Sabine Schößler, Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung, Berlin 2011; Bernhard Laux (Hg.), Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas’ neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg/Br. u. a. 2013; Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld 2014. Insgesamt zu einer theologischen Aufnahme am Pragmatismus vgl. Stephanie Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005; Alexander Filipovic, Erfahrung – Vernunft – Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus, Paderborn 2015. Für die ev. Theologie ist v. a. auf Hermann Deusers zahlreiche konzise Analysen zu verweisen.

¹⁸ Vgl. nur Andreas Prokopf u. a. (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Würzburg 2003; Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. 2 Bde., Berlin – Münster 2010, hier v. a. Bd. 2, 814–837. Schon der Titel von Bauers Dissertation und die einleitenden Passagen ebd., Bd. 1, 8–23 u. ö., belegen, wie

mentaltheologe Elmar Klinger der Praktischen Theologie schon 2005 insgesamt eine stärkere Beachtung von Peirce und seiner ‚Pragmatischen Maxime‘ empfiehlt.¹⁹

Der Grundgedanke des Pragmatismus ist es, die praktischen Folgen einer theoretischen Überzeugung als konstitutiv für ihre Wahrheitsbedeutung zu identifizieren.²⁰ Im Hintergrund steht eine Theorie der Erkenntnis und ihrer Gewinnung, die einen dritten Weg zwischen Idealismus und Realismus bietet, indem sie den Prozess des Erkennens nicht zweiphasig fasst als externe Affektion und interne Rezeption. Vielmehr kommt schon der frühe Peirce zu einer integralen Deutung, die das Subjekt eben nicht cartesisch oder kantianisch an eine Außenwelt ausliefert, der es letztlich unerkant und unerkennend gegenübersteht (Ding an sich, transzendente Apperzeption). Peirce gelingt dies über eine semiotische Transformation der Erkenntnistheorie, der gemäß jedes Erkennen in sich Vermittlung (*representation*) sowohl des qualitativen Da-Seins der Dinge wie des relational interpretierten So-Seins durch das Subjekt ist.

Pragmatistisch gesehen steht jedes Subjekt immer schon und unentrinnbar in einem Wirksamkeitsgeflecht aus leitenden Überzeugungen (*beliefs*) und aus als erfolgreich erfahrenen Verhaltensdispositionen (*habits*). Beide Pole amalgamieren, wirken wechselseitig aufeinander und motivieren die jeweils einzelnen Handlungen und Situationsbewältigungen: *Beliefs* werden durch Sinneseindrücke und Handlungserfolge gebildet und genährt, Handlungsdispositionen koordinieren die Kongruenz und Kohärenz von innerer, identitärer Subjektivität und äußerem Umweltbezug. Überzeugungen sind also nicht für sich da, sondern sind und wirken als und auf Handlungsregeln. *Beliefs* und *Habits* begegnen als Verbund.²¹

Das Denken, die zeichenhaft agierende logische Reflexion, bei Peirce: das „Forschen“²², wird paradigmatisch nur dann in Gang gesetzt, wenn Anpassungsleistungen

stark dieser seine PTheol als eine abduktiv angelegte Kreuzung von Perspektiven, Akteuren und Diskursen betreibt.

¹⁹ Vgl. Elmar Klinger, Ein Grundlagenproblem der Praktischen Theologie – der Pragmatismus, in: Nauer u. a., Praktische Theologie (s. Anm. 10), 398–401. Man beachte die hier (401) gebotene pointierte Polemik gegen eine Praktische Theologie, die zum realen Handeln eine nur äußerliche Beziehung hat. An Klinger als seinem Lehrer anschließend ist es der Salzburger Systematiker Hans-Joachim Sander, der pragmatistische Theorien weiter für die Theologie aufbereitet.

²⁰ Mehr als der Grundgedanke, ja als die Witterung des Grundgedankens kann hier nicht präsentiert werden. Vgl. als gute Einführungen die einschlägigen Lexika sowie Karl-Otto Apels buchlange Einführungen in: ders. (Hg.), Charles S. Peirce. Schriften I u. II, Frankfurt/M. 1967 (I) u. 1970 (II), 11–153 u. 10–211; Helmut Pape, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist 2002; Klaus Oehler, Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt/M. 1995.

²¹ Aus diesem wechselseitigen Werden von Selbst- und Fremdbild hat Mead bekanntlich eine ganze und bis heute hochgradig anerkannte Richtung der Sozialpsychologie entworfen, in der, typisch pragmatistisch, die Identität des Subjektes immer aus wechselseitigen Handlungserfahrungen und -erwartungen gebildet wird; theologisch eindrucksvoll rezipiert bei Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 151–303, explizit 179–184.

²² Apel, Charles Peirce. Schriften I (s. Anm. 20), 301.

dieses Verbundes erforderlich werden, um in den Umweltbeziehungen gemäß der leitenden Idee dieses Verbundes ‚erfolgreicher‘ (in einem anspruchsvollen Wortsinn) zu werden. Peirce betont, „dass die alleinige Funktion des Denkens darin besteht, Verhaltensweisen des Handelns herzustellen.“²³ Denken kann also von Praxis gar nicht getrennt werden. Vielmehr erscheint Denken als eines unter anderen Systemen des Subjekts, über das es sich an v. a. externe Umweltveränderungen anpasst.²⁴

Über diesen Grundgedanken gewinnt Peirce eine bestimmte Methode, mit der er Wahrheits- und Gültigkeitsansprüche überprüfen kann, die bekannte „Pragmatistische Maxime“ (ab hier: PM):

„Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Relevanz haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffes in unserer Vorstellung zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffes unseres Gegenstandes.“²⁵

Die PM gehört sicherlich zu den Juwelen praktischer (und auch theoretischer) Philosophie. Sie ist vor etlichen Missverständnissen zu schützen²⁶ und muss sehr differenziert erklärt werden,²⁷ zumal ‚der‘ Pragmatismus in seinen vielfältigen Verästelungen auch eine sehr uneinheitliche Diskursformation ausbildet. Für all dies ist hier kein Raum. Bezüglich der PM ist aber mindestens hinzuweisen auf den Plural des Subjektes, auf die semantische Ähnlichkeit zum Kantischen Imperativ, auf den logisch-virtuellen Charakter der Methode sowie auf die fokussierte Zeitachse. Gerade letztere birgt ein für die PTheol wichtiges Reservoir: Denn mit der PM wendet Peirce die Frage nach erkennbarer Wahrheit weg von der Kausalität in der Vergangenheit hin zu erwartbaren Resultaten in der Zukunft. Praxis, genauer die noch ausstehende, noch zu wagende Praxis wird also zur Konstitutionsbedingung von Wahrheit, sozusagen: die Bewährung des Wahren. Das Wahre ist immer nur das vage Wahre, ist immer das, dem man sich nur annähert, dem man aber überraschenderweise im (kollektiven)

²³ Apel, Charles Peirce. Schriften I (s. Anm. 20), 336.

²⁴ Ganz unverkennbar ist der klassische Pragmatismus von der zeitgleich durchbrechenden darwinistischen Entdeckung einer nicht-teleologischen Evolution maximal fasziniert. Trotzdem kam es bei Peirce nie zu einem naiven Evolutionismus im Sinne eines banalen Verständnisses von ‚Anpassung‘. Trotzdem kann wohl gesagt werden, dass Denken bei Peirce immer auf Anpassungserfolg (im anspruchsvollen Wortsinn) zielt und gar nicht anders kann und will als dies; vgl. zu Peirce und Darwin nur die zahlreichen Registerstellen bei Apel, Charles Peirce. Schriften II (s. Anm. 20).

²⁵ Apel, Charles Peirce. Schriften I (s. Anm. 20), 339. Vgl. hierzu sekundär Pape, Reichtum (s. Anm. 20), 96–104.

²⁶ Es geht nicht um eine Nützlichkeits- oder Konsenstheorie der Wahrheit, nicht um einen Reduktionismus auf faktische Praxis, nicht um Verifikationismus, nicht um Aktivismus, nicht einmal um dogmatischen Realismus. All diese Linien hat zwar die Nachfolgebewegung nach Peirce bezogen, sie verfehlen aber die präzise und übrigens auch metaphysisch motivierte Linienführung des Gedankens bei Peirce.

²⁷ Vgl. nur die Beiträge in Apel, Charles Peirce. Schriften II (s. Anm. 20), in denen Peirce seine Ausfaltung des Pragmatismus immer wieder an die PM zurückbindet.

Forschungsprozess auch schon entspricht. Denn die Wahrheit täuscht den nicht, der sie sucht, so der Evolutions-Metaphysiker Peirce.

Ähnlich inspirierend ist die zweite Wendung, die in die Sozialachse hinein. Kants Suche nach Erkenntnisgewissheit, die er im Apriori des alle Denkaktes begleitenden ‚Ich denke‘ findet, wird bei Peirce als Bedürfnis und Notwendigkeit anerkannt, aber anderswo gefunden. Die Pointe lautet hier: Die Notwendigkeit, Universalität und kreative Kraft synthetischer Urteile kann auch durch die Annahme einer problemlösend handelnden, diskursiv sowohl synchron wie diachron interagierenden und in the long run ‚unfehlbaren‘ Forscher_innengemeinschaft gedacht werden. Peirce verlegt das übersubjektive Moment wahrer Erkenntnis also heraus aus der Idee angeborener Kategorien oder unerkennbarer Weltobjekte hinein in geschichtlich-evolutiv handelnde Personen und Konstellationen. So ersetzt er die Erkenntnismodi der (letztlich cartesianischen) Introspektion durch die der problemlösenden Interaktion.

All dies sind Skizzen, die eine Spur legen können, mehr nicht. Es dürfte aber deutlich geworden sein, dass die drei oben am Ende von Nr. 3 erarbeiteten Herausforderungen einer angewandten PTheol durch eine pragmatistische Fundierung gut gekontert werden können: Der Pragmatismus ist eine der anspruchsvollsten Kant-Sequels überhaupt; er hat kein soziales bzw. emanzipatives Defizit, sondern würde in theologischer Adaption die Volk-Gottes-Theologie in die faszinierende Idee einer ekklesialen Forschungsgemeinschaft nach den Präsenzzeichen Gottes hier und jetzt überführen; und eine ihm folgende angewandte PTheol landet gerade nicht in klerikaler Fixierung bzw. einer legitimierenden Doppelung institutioneller Machtstrukturen, sondern befähigt zur Modellierung von Organisationen, in denen die geforderte Problemlösung an die Freisetzung der Kreativität möglichst vieler gebunden wird.

6. Konturen einer pragmatistisch fundierten angewandten PTheol

Der Typus einer explizit anwendungsorientiert arbeitenden PTheol kann demnach über folgende Erkennungsmerkmale kursorisch charakterisiert werden: intensiver und wechselseitig verändernder Kontakt mit problemlösend agierenden Entscheidern und Machern im pastoralplanerischen Feld; Priorisierung von pastoraler Organisationsforschung; Fahndung nach und Identifizierung von implizitem Lösungswissen („*sticky information*“) im Feld; Anerkennung aller Handelnden als Forscher_innen; abduktiv-kreative Kreuzung von konkretem Praxisfeld und gegebenem Diskursarchiv theologischer Tradition (Bauer); Priorisierungen von Exposures und Cross-Overs als Methoden der Erzeugung von produktiven (weil die Mechanik der Abduktion auslösenden) Verstärkungen; Identifikation der theologischen Tradition als geronnenes Problemlösungs-

wissen vergangener Forscher_innen²⁸ und damit eine Art Liquidierung (im Wortsinn) der Dogmatik von ihren erkenntnisbewahrenden Substantiven in erkenntniserzeugende Verben hinein; Entwicklung von passgenauen Problemlösungshilfen theoretischer wie operativer Art mit dem Charakter von Hypothesen und Prothesen mittlerer (!) Lösungsreichweite; empirische Forschung im Feld mit dem ganzen Apparat quantitativer wie qualitativer Sozialforschung; Unzufriedenheit mit sog. ‚Suchbewegungen‘ und Tendenz zu realen, durchsetzbaren Problemlösungen innerhalb der institutionellen Settings (= Absage an einen ‚Nirwana Approach‘ der PTheol); Behauptung von ‚Nützlichkeit‘, ‚Funktionalität‘ und ‚Effektivität‘ als auch theologisch valider Kriterien von pastoraler Praxis; hohe Lernbereitschaft zur Sprach- und Institutionenwelt des Ökonomischen wie überhaupt die Suche nach interdisziplinären Allianzen; Lust am eigenen unternehmerischen Experimentieren und Initiieren; gemeinschaftliche Spiritualität der Gottessuche durch risikobehaftetes Ausprobieren neuer Denk- und Handlungsmöglichkeiten; Ethos einer infiniten Recherche nach je besseren Passungen und Artikulationen im elliptischen Kraftfeld von Praxis und Tradition; u. a.

Kürzer und systematischer: Der *Gegenstand* einer angewandten PTheol Bochumer Prägung ist die wissenschaftlich reflektierte und initiativ getestete Frage nach den durchsetzungsstärksten Bedingungen der Möglichkeit, Christentum kulturell und strukturell antreffbar machen zu können;²⁹ ihr *Materialobjekt* ist die ‚erfolgreiche‘ Organisation des Christseins durch kirchliche Vollzüge; der *fundierende Bezugsdiskurs* ist die theologische Rezeption des Pragmatismus; die *Methoden* folgen der PM, kombinieren empirische, experimentelle und hermeneutische Anliegen und erarbeiten abduktiv Hypothesen zielführenden Organisationshandelns pastoraler Strukturen. Als *Desiderate* der aktuellen Bochumer Arbeit wären zu nennen: der ganze Bereich von Pastoral, der nicht primär kirchlich organisiert wird (wie etwa pastorale Interaktionen im Beratungsbereich, pastoralpsychologische Themen oder Phänomene anonymen

²⁸ James, Pragmatismus (s. Anm. 1), 70, spricht anschaulich davon, „dass auch Wahrheit ihre Paläontologie“ hat.

²⁹ Nur am Rande sei erwähnt, dass in dieser gerafften Formulierung die eingangs erwähnte und auch von einer Angewandten PTheol erstrebte Überwindung des Ekklesiozentrismus liegt: Gerade der analytische Fokus auf kirchliche Organisation soll seine Relativierung betreiben, und zwar, indem auf den genauen Organisationszweck von Kirche hingewiesen werden soll. Der Sinn von Kirche als Organisation ist die Ermöglichung der (ggfs. anonymen und unthematischen) Erfahrung von Christsein und liegt daher gerade nicht in ihr selbst und ihrer Bestandswahrung. Gerade die Ermöglichung von Christsein aber, so die These der in Bochum vertretenen PTheol als Anwendungswissenschaft, hängt von guter Organisation ab. Wer in Handeln und Denken den Faktor ‚Organisation‘ (ähnlich wie sein Synonym ‚Entscheidungsmacht‘) unterschätzt, vermindert – wenigstens in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften – gerade die Chance auf ein Christentum als kulturell und strukturell wirksamen Faktor. Nicht die Fixierung auf Organisation, sondern ihre Relativierung auf ihren Zweck hin ist also das ekklesiologische Fundament einer angewandten PTheol. Diese Relativierung bekommt man aber nur durch klar ausgeflaggte und transparent abgegrenzte Konzentration in der wissenschaftlichen Arbeit.

Christseins), hermeneutische Begriffsklärungen oder pastoralhistorische Untersuchungen. Sicherlich ist immer und auch wechselseitig kollegial darauf zu achten, wo wissenschaftliche Reflexion durch die vitale, intensive und berührungsangstfreie Kooperation mit entscheidungsmächtigen Akteuren ihre Unabhängigkeit verliert.

Prof. Dr. Matthias Sellmann
Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum
Zentrum für angewandte Pastoralforschung
Postfach 102148
D-44721 Bochum
Tel.: +49 (0)234-32-25662
E-Mail: matthias.sellmann@rub.de
Web: <http://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/pastoral>
www.zap-bochum.de

„Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen“¹

Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive

Es gehört zu den guten Traditionen der Wissenschaften, immer wieder neu eine Standortbestimmung der eigenen wissenschaftlichen Disziplin vorzunehmen und dabei in einen Disput um die eigene Identität, das eigene Selbstverständnis einzutreten. Solch einen kreativen Disput bieten die hier versammelten Beiträge zum Selbstverständnis Praktischer Theologie. Ich wurde von den HerausgeberInnen eingeladen, dazu aus systematisch-theologischer Perspektive Stellung zu nehmen, und ich habe diese Einladung gerne angenommen. Ich möchte im Folgenden nun nicht einzelne Beiträge kommentieren, sondern unter Aufnahme der von den HerausgeberInnen vorgegebenen Gliederung der Beiträge (Gegenstand, theologische Fundierung, Methoden, Desiderate) meine Eindrücke zum Diskussionsstand und zu den diskutierten Thesen schildern.

1. Zum Gegenstand Praktischer Theologie

Die Spannbreite hinsichtlich der Einschätzung des Materialobjekts praktisch-theoretischer Reflexion ist groß, sie reicht von der sehr allgemeinen Bestimmung des Objekts als Praxis der Menschen überhaupt bis zur sehr spezifischen Bestimmung des Selbstvollzugs der Kirche. Teilweise taucht auch die Bezugsgröße „Volk Gottes“ auf, wobei auch diese Bezeichnung sowohl breit und inklusiv (unter der Perspektive christlicher Deutung sind alle Menschen Volk Gottes, nicht nur diejenigen, die sich explizit als Gottesvolk verstehen) als auch spezifisch und exklusiv (auf Christinnen und Christen bezogen) in Anlehnung an die Grundbestimmung der Kirche als Volk Gottes verstanden wird.

Hinter den unterschiedlichen Objektbestimmungen stehen unterschiedliche, teilweise nicht explizierte Voraussetzungen hinsichtlich des eigenen Selbstverständnisses. Die These, dass Praktische Theologie das Ganze menschlicher Lebenspraxis reflektiert, setzt voraus, dass sie ähnlich wie die Philosophie einen Beitrag zu menschlicher Selbst- und Weltdeutung überhaupt leistet, wenn sie auch anders als die Philosophie explizit konkrete religiöse, hier christliche Überzeugungen voraussetzt. Dabei wird sie

¹ In Anlehnung an den Aufsatztitel von Jürgen Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1988, 153–186.

eigentlich in der Folge des „*cultural turn*“ der Geisteswissenschaften primär kulturwissenschaftlichen Überlegungen zu Religiosität und Religion als kulturellen bzw. diskursiven Praxen zugerechnet. Das enger gefasste Verständnis Praktischer Theologie als Reflexion einer konkreten Praxis bezieht sie auf die „Praxis der Nachfolge Jesu“ (Johann Baptist Metz) und damit auf nicht nur religiöse, sondern konkret christlich bestimmte Glaubenspraxis. Ist sie Letzteres, muss sie trotz dieses Bezugs auf die Glaubenspraxis nicht mehr als „Glaubenswissenschaft“ verstanden werden, sondern sie kann sich auch darin dem „*cultural turn*“ öffnen, wobei dann näher zu bestimmen ist, wie diese kulturwissenschaftliche Öffnung auch einer sich als Reflexion der Nachfolgepraxis Jesu verstehenden Theologie genau aussehen kann, und was dies für die „Konfessionalität“ der Theologie heißt. Diese Debatte, die nicht nur die Praktische Theologie betrifft, sondern die Theologie als Ganze, ist meiner Ansicht nach zukünftig offensiver als bisher zu führen, da es für die Zukunft der Theologie als Wissenschaft entscheidend sein wird, wie sie sich hier positioniert. Bestimmt sich Praktische Theologie eher exklusiv als Reflexion einer Glaubenspraxis denn inklusiv als Reflexion der Lebenspraxis überhaupt, stellt sich zudem die Frage nach dem Verhältnis zu den tradierten christlichen Institutionen, den Kirchen. Denn bei einer allzu exklusiven Bestimmung droht ja durchaus der Rückfall in eine pure Anwendungsdisziplin bzw. die Funktionalisierung als „Dienstleisterin“ für die Kirche und deren Interessen, unbeschadet des möglichen Einwandes, dass diese Funktion ja durchaus auch ein wichtiges Aufgabenfeld einer Praktischen Theologie sein könnte, die die Konfrontation mit der Realität nicht scheut. Gerade dieser Punkt scheint in der Debatte besonders emotional aufgeladen zu sein, eben weil sich die Praktische Theologie mit Erfolg gegen die Verkürzung auf eine pure Anwendungswissenschaft und gegen ihre instrumentalisierende Indienstnahme gewehrt und neu aufgestellt hatte. Auch hier regieren verschiedene, meines Erachtens häufig intrinsisch wirkende Interessen und Optionen, teilweise auch ideologische Aufladungen die jeweilige Position, was das Verständnis von Theologie als Wissenschaft und damit verknüpft das Verständnis der eigenen wissenschaftlichen Autonomie und kirchlicher Gebundenheit betrifft. Letztlich geht es hier um folgende, für Theologinnen und Theologen alles andere als unwichtige Frage: Wie loyal, wie kritisch kann/soll/muss (Praktische) Theologie der Kirche gegenüber sein? Ist sie eher Teil oder eher Gegenüber kirchlichen Selbstvollzuges, integrales Moment oder kritisches Korrektiv? Hinter der Diskussion um die Dimension der „Anwendung“ verbirgt sich somit auch ein spezifisches Ringen einer konfessionell ausgerichteten Theologie um wissenschaftliche Autonomie, aber auch ein spezifisch katholisches Problem, nämlich dasjenige der Verhältnisbestimmung der Theologie zum kirchlichen Lehramt und zu den kirchlichen Institutionen, und dies jenseits der überkommenen Bestimmungen der Theologie als „subalterne Wissenschaft“ und als „Glaubenswissenschaft“. Allerdings, und das ist ja bereits auch schon Teil des Problems, wird dieses Ringen nicht oder nur wenig explizit thematisiert.

Die Heterogenität der Bestimmungen ihres Materialobjekts führt die Praktische Theologie augenscheinlich in einen Widerstreit, den man jedoch nicht überstürzt harmonisieren und in eine scheinbare Einheit auflösen sollte. Möglicherweise wird hier gerade stellvertretend für die Theologie insgesamt um das eigene Selbstverständnis als Wissenschaft gerungen, um eine zeitgemäße Aufgabenbestimmung der Rede von Gott, und dieser Disput wird im besten Sinne „agonal“ geführt werden müssen, soll er weiterführend sein. Aber auch darüber hinaus ist die Vielstimmigkeit Praktischer Theologie weniger Krisenphänomen als vielmehr Ausdruck der Vielstimmigkeit, die den Wissenschaften per se zukommt, und damit eben auch der Theologie. Gäbe sie diese Vielstimmigkeit auf, verlöre sie ihren Status als Wissenschaft. Nichtsdestotrotz benötigen vielstimmige Diskurse ein sie einigendes, vermittelndes Moment, das die verschiedenen Positionen nicht in eine die Unterschiede aufhebende Identität zwingt, sondern sie in Konstellation zueinander setzt.² Dieses einigende Moment ist nun meiner Ansicht nach nicht in der identifizierenden Bestimmung eines einzigen Gegenstandes bzw. Materialobjekts gegeben, sondern neben der Voraussetzung kommunikativer Vernunft³ in der Bestimmung des Standpunktes und der Perspektive sowie des erkenntnisleitenden Interesses, die Praktische Theologie kennzeichnen. Worin könnten diese Perspektive und dieses Interesse bestehen? Diese Frage öffnet den Horizont fachlicher Selbstvergewisserung, weil sie aus der Engführung auf das Materialobjekt und dessen etwaiger zu weiten oder zu engen Bestimmung herausführt und eine wichtige Fokusverschiebung impliziert, ist es doch möglich, unterschiedliche Reflexionsgegenstände unter sie einigende Leitperspektiven zu stellen. Vielleicht könnte solch eine einigende Leitperspektive darin gegeben sein, dass Praktische Theologie nicht von einem neutralen Standpunkt, einem „Nullpunkt“ der Reflexion ausgeht, sondern stets schon von einer konkreten, eben christlich bestimmten Glaubenspraxis. Das wäre quasi das „exklusive“ Moment ihres Reflektierens, ebenso der Aspekt, dass ihre Überlegungen prima facie wiederum der Bestimmung dieser Glaubenspraxis gilt, aus der sie kommt, und dies unter der Perspektive des Gelingens dieser Praxis unter dem Maßstab des jesuanischen Zeugnisses eines „Lebens in Fülle“. Diese Praxis vollzieht sich nicht in einem luftleeren Raum, sondern mitten in Geschichte und Gesellschaft und damit stets eingebettet in konkrete kulturelle, gesellschaftliche, historische Kontexte. Deshalb tritt diese Praxis auch nur im Plural auf und ist entsprechend „pluralitätssensibel“ zu reflektieren. Über dieses exklusive Moment hinaus kommen Praktischer Theologie allerdings auch eine Perspektive und ein Interesse zu, das sie inklusiv ausrichtet. Denn das „Leben in Fülle“, das als zentrales Motiv christlicher Nachfolgepraxis angesehen werden kann, trägt ja bereits eine universale Ausrichtung in sich. Die Zusage von Heil und Befreiung, die in Jesu Handeln für Christinnen und Christen be-

² Vgl. zur Konstellation als Alternative zu einem identitätslogischen Begriff der Einheit vor allem Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. ⁵1988, 164–166.

³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (s. Anm. 1), 184f.

reits antizipatorisch verwirklicht ist, gilt ja nicht nur Christinnen und Christen, sondern allen, Nichtchristen wie Nichtreligiösen, und das Solidaritätshandeln als Ausdruck dieser Nachfolgepraxis einem jeglichen bewussten Leben. Hier kommt denn die Lebenspraxis aller Menschen durchaus als reflexiver Bezugspunkt zum Tragen, allerdings auf vermittelte Art und Weise und nicht als direktes bzw. primäres Materialobjekt.

Ich möchte unbeschadet der konstatierten Vielstimmigkeit angesichts der vorgelegten Objektbestimmungen Praktischer Theologie noch auf drei Fragen hinweisen, die sich mir bei der Lektüre der verschiedenen Konzeptionen gestellt haben. Die *erste Frage* bezieht sich auf die Praxis, die häufig als Reflexionsgegenstand genannt wird, ob in weitem Sinn als menschliche Lebenspraxis überhaupt oder als Praxis der Glaubenden bzw. der Christinnen und Christen. Ist die Reflexion der Praxis tatsächlich die Markierung der spezifischen Differenz Praktischer Theologie im Unterschied zu anderen theologischen Disziplinen? Denn zumindest in den Bahnen einer „praktischen Fundamentaltheologie“ (Johann Baptist Metz) zum Beispiel kann ja jede theologische Reflexion genau besehen als Reflexion einer Praxis verstanden werden, die wiederum zu neuer Praxis führt und befähigt, so auch die verschiedenen systematisch-theologischen Disziplinen. Zudem kann die theologische Reflexion selbst auch schon als Praxis verstanden werden. Was wäre dann das genuin „Praktische“ Praktischer Theologie jenseits der Reduktion auf pure Nutzenanwendung, das sich von der theologischen Reflexion der „Praxis der Nachfolge Jesu“ als Ganzer unterscheidet? Möglicherweise bestimmt es sich durch den konkreten Bezug auf einzelne Orte und Bereiche der Glaubenspraxis, nicht nur innerhalb der tradierten kirchlichen Grundvollzüge Diakonie, Liturgie und Verkündigung, sondern gerade auch innerhalb unterschiedlicher Alltagspraxen, Lebenspraxen, und in der Bestimmung und kritischen Reflexion dieser Alltagspraxen als Orte und Vollzüge von pluralen Glaubenspraxen auch und gerade unter Bezug auf verschiedene Sozial- und Humanwissenschaften. Das „Praktische“ Praktischer Theologie könnte also darin liegen, dass sie nicht allein nach den Möglichkeitsbedingungen gelingender Praxis fragt, sondern dass sie sich der Frage nach diesem Gelingen in Bezug auf konkrete Verortungen, Vollzüge, Existenzweisen stellt. Und dass sie dazu auf ein besonderes Methodensetting auch aus den empirischen Sozialwissenschaften zurückgreifen muss, um diese Frage adäquat bearbeiten zu können.

Die *zweite Frage* bezieht sich auf den Praxisbegriff und das damit verbundene Selbstverständnis Praktischer Theologie. Es gibt Ansätze, die ein handlungstheoretisches Verständnis Praktischer Theologie vertreten, und solche, die dies vehement bestreiten und für andere Positionsbestimmungen eintreten, so etwa für ereignistheoretische Bestimmungen, die auf die Instanz eines Akteurs/einer Akteurin bzw. eine subjekttheoretische Grundierung verzichten. Gleichwohl wird auch in diesen am Ereignisdispositiv orientierten Ansätzen immer noch von Praxis als Reflexionsgegenstand gesprochen. Hier stellt sich jedoch mit Blick auf die aristotelische Bestimmung von *praxis* die Frage, ob hier überhaupt noch von Praxis gesprochen werden kann. Denn Praxis ist durch ein schaffendes Tätigsein und ein auf die Lebensführung bezogenes

Tun (Akt) gekennzeichnet, welches grundsätzlich in der Lage ist, nicht nur Vorgegebenes zu ordnen und zu gestalten, sondern vor allem auch zu verändern und schaffend Neues hervorzubringen. Dieses Vermögen wird als Handeln bezeichnet.⁴ So gesehen bestimmt gerade das Handeln die Praxis in ihrer spezifischen Differenz etwa zu einem Geschehen bzw. Sich-Ereignen. Ist also von Praxis die Rede, dann stets von Handeln, und wenn vom Handeln die Rede ist, dann stets von freien Akteuren und Akteurinnen, die kraft ihrer Freiheit dazu befähigt sind, zu handeln,⁵ unbeschadet der zeitgenössischen philosophischen Frage, wie jene Freiheit näher zu bestimmen ist (Libertarismus vs. Kompatibilismus). Das ist die grundlegende Differenz zwischen Handlungs- und Ereignisdispositiv: „Es“ bzw. „etwas“ geschieht – „jemand“ handelt. Und im Geschehen eines Ereignisses können sich zwar auch Veränderungen und Entwicklungen einstellen (etwa durch Prozesse der Emergenz oder Supervenienz), doch diese Veränderungen bedürfen keines Akteurs und vollziehen sich nicht aufgrund einer „Macht zu handeln“ (Hannah Arendt), besitzen somit auch keine Handlungsgründe, sondern sind analog zu physischen Gesetzmäßigkeiten durch den Kausalnexus von Ursache und Wirkung bestimmt. Wer sich also in praktischer Hinsicht auf ein Handlungs- oder ein Ereignisdispositiv verpflichtet, geht dabei zugleich immer auch ontologische Verpflichtungen ein, wenn man an die ontologische Differenz zwischen Dingen, Ereignissen und Personen⁶ bzw. den Unterschied zwischen Handlung und Ereignis und damit auch die Differenz von Gründen (Prinzipien) und Ursachen (Kausalitäten)⁷ denkt. Und diese impliziten Verpflichtungen wären meiner Ansicht nach nicht nur zu explizieren, sondern auch mit zu diskutieren, wenn man um Handlungs- oder Ereignisdispositiv streitet, nicht allein das zugrunde liegende Verständnis von Praxis, bis hin dazu, ob der Praxisbegriff für Ereignisdispositive nicht äquivok gebraucht wird, also hier tatsächlich die Reflexion einer Praxis vorliegt. Diese Diskussion könnte sehr vielversprechend sein, auch über das Terrain der Praktischen Theologie hinaus. Denn letztlich stehen mit der Problematisierung des Handlungsbegriffs auch noch andere theologische Gehalte auf dem Spiel, etwa ganz grundlegend das Verständnis des Handelns Gottes und damit verbunden zentrale Überzeugungen des Theismus.

⁴ Vgl. hierzu etwa Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139b25 – 1140b15.

⁵ Vgl. hierzu noch unter dem Vorzeichen der Willensfreiheit Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139a27f.

⁶ Vgl. zu dieser Differenzierung Peter F. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt*, Stuttgart 1972.

⁷ Vgl. zur Diskussion um die Rückführung von Gründen auf Ursachen und damit auch zum Verhältnis von Handlung und Ereignis bzw. zur Differenz von Handeln und Wirken bzw. Verursachen etwa Donald Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1985; Georg Gasser, *Wie kausal ist menschliches Handeln?*, in: ZKTh 133 (2011), 361–381; Anthony Kenny, *Handlung, Emotion und Wille*, in: Sabine A. Döring (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M. 2009, 76–82; Geert Keil, *Handeln und Verursachen*, Frankfurt/M. 2015; Georg Henrik von Wright, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M. 1974.

Eine *dritte Frage* stellte sich mir im Blick auf das Bemühen, das Ganze der Lebenspraxis, die „Lebenswelt“, die „Gegenwart“ etc. in die Reflexion Praktischer Theologie als sie konstituierend einzuschreiben. In diesem Bemühen wurzelt meiner Ansicht nach auch die Weitung ihres Reflexionsgegenstandes bis hin zur Gefahr, dass ihr dieser Gegenstand zu verschwimmen droht. Es wäre hier hilfreich, wie schon im Blick auf das einigende Moment der Leitperspektive erwähnt, dahingehend zu unterscheiden, dass zwar die Bezugnahme auf alle lebensweltlichen Praxen theologisch von Bedeutung ist, dass aber das konkrete „Objekt“ praktisch-theologischer Reflexion nicht mit dem Horizont jener Reflexion immer schon in eins fällt. So wäre die Gefahr der Reduktion auf den „Selbstvollzug der Kirche“ und auf die kirchliche Pastoral und deren Eigeninteressen ebenso gebannt wie umgekehrt die Inklusion der Praxis aller Menschen, ob religiös oder nicht, ob Christen oder nicht, in den eigenen Reflexionsgegenstand.

2. Theologische Fundierungen

Der Eindruck der Vielstimmigkeit setzt sich bei den Überlegungen zur theologischen Fundierung fort. Überraschend war für mich, dass es – mit einer Ausnahme – kaum Beiträge gab, die explizit innerhalb einer anthropologischen Annäherung die Dimension der Verkörperung in den Fokus gerückt haben, wiewohl man doch eigentlich stets das konkrete Individuum im Blick haben möchte. Emotionen, Affekte, leibliche Vollzüge und deren phänomenologische Reflexionen, Überlegungen zu Konstruktionen von „Körper“ (und damit verbunden auch z. B. von Sexualität und „Geschlecht“) nebst entsprechender Machtdiskurse scheinen zumindest in den hier publizierten Beiträgen mehrheitlich (noch) keine allzu große Rolle zu spielen. Das überrascht umso mehr, als gerade Michel Foucault in einigen Beiträgen als zentraler Referenzautor genannt wird.

Überraschend war für mich auch, dass mir bei der Lektüre einiger Beiträge deutliche Referenzen auf postmoderne Diskurse begegnet sind und die damit verbundenen Themen (Subjektkritik, Problematisierungen des Freiheitsverständnisses und damit auch des Handlungsbegriffs, Pluralitätsideal etc.). Ich fühlte mich beim Lesen in philosophische und fundamentaltheologische Debatten der 90er Jahre zurückversetzt, in denen die französischen „Meisterdenker“ postmoderner und poststrukturalistischer Provenienz die Themen gesetzt hatten.⁸ Mittlerweile ist es in der Philosophie und

⁸ Vgl. hierzu etwa im deutschsprachigen Raum Gregor Maria Hoff, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn 1997; ders., *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn 2001; Johannes Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999; Walter Lesch – Georg Schwind (Hg.), *Das Ende der alten Gewißeheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993; Elmar Salmann, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Rom 1992; Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997; Peter Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*,

auch in weiten Teilen Systematischer Theologie um diese Meisterdenker eher still geworden. Entweder kommt dieser Diskurs mit reichlich Verspätung in der Praktischen Theologie an, oder das im systematisch-theologischen Diskurs durch die Vordertür Hinauskomplimentierte gelangt durch die Hintertür der Praktischen Theologie wieder auf die Agora – und das interessanterweise unter dem Label des Neuen und Unverbrauchten (im Vergleich etwa zum handlungstheoretischen Paradigma). Thematisch ist dies mit den Disputen um den Handlungsbegriff und die Rolle freier AkteurInnen verbunden, mit Kritiken am Subjektbegriff, an Autonomie und bestimmten Vorstellungen von Freiheit, an der Etablierung von „Metaerzählungen“. Ebenso wird um die Anerkennung von Pluralität, Differenz, Heterogenität und der Kritik identitätslogischer Denkmuster und entsprechend „starker“ Begründungsfiguren gerungen. Auch das Plädoyer für die ereignisontologische Deutung der Wirklichkeit und für eine genealogische Methode gehört hinzu. Man darf gespannt sein, wie diese Debatte weitergeht und ob sie anders verläuft als die vergangenen Dispute im Feld der Systematischen Theologie, ob sie neue Impulse zu setzen vermag oder ob sich hier nur unter anderem Vorzeichen die Debatten von damals wiederholen.

Dazu bräuchte es jedoch meines Erachtens auch die Rezeption anderer zeitgenössischer Debatten, die im Feld der philosophischen (und theologischen) Anthropologie und in der philosophischen Theologie der Gegenwart geführt werden und die sich in den Beiträgen kaum widerspiegeln, wiewohl es in diesen Debatten um Begriffe geht, die auch in der Praktischen Theologie von zentraler Bedeutung sind. Hier wären etwa die Debatten um den Freiheitsbegriff zu nennen oder um die „Ich“-Instanz, um die Konstitution von Erfahrung und Erleben, ebenso um das Aufkommen von Religion und deren naturalistische Erklärungsversuche oder Debatten um den Theismus nebst dessen Kritik. Meiner Ansicht nach existiert in Bezug auf diese Diskurse in den theologischen Fundierungen Praktischer Theologie eine Leerstelle, die auf diese Fundierungen selbst zurückschlagen könnte, weil sie sich womöglich von Überzeugungen zehren, deren Plausibilität angesichts aktueller Bestreitung alles andere als selbstverständlich ist, und das betrifft Handlungs- wie Ereignistheoretiker gleichermaßen. Doch diese Leerstelle ist auch innerhalb der Systematischen Theologie zu verzeichnen, ja vielleicht in der Theologie insgesamt, und man wartet insgeheim auf den Weckruf von außen: „Sie (die Theologie) hat ja gar nichts an!“

Es fällt auf, dass in einzelnen Beiträgen der philosophische Pragmatismus als Begründung des eigenen theologischen Konzepts herangezogen wird. Das schließt an die Überlegungen zum Praxisverständnis an. Der Pragmatismus ist offenbar sowohl für Handlungs- wie für Ereignistheoretiker attraktiv, weil er einen starken (kommunikati-

Münster 2002. Vgl. auch kritisch zur theologischen Postmoderne-Rezeption Saskia Wendel, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: Klaus Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 193–214.

ven) Handlungsbegriff vertritt, und auch deswegen, weil gerade in den Religionsphilosophien von Peirce und James ereignisontologische und prozessphilosophische Bezüge zu finden sind. Der Pragmatismus stellt so eine Art Brücke zwischen Handlungs- und Ereignistheorie dar, ohne die Differenzen zwischen beiden Optionen in ihrer Programmik aufzuheben. Ich wage aber auch kritisch zu fragen, ob die pragmatistische Konzeption einer Bewährung von Überzeugungen in der Praxis deckungsgleich ist mit einer Anwendungsorientierung hin zur Perspektive des „Problemlösens“. Denn das Praxisverständnis des Pragmatismus orientiert sich nicht primär an einer instrumentellen Perspektive bzw. an einem Verständnis des Tätigseins als ‚Verfertigen‘ und ‚Herstellen‘, sondern eben am (kommunikativen) Handeln.

Klar erkennbar ist auch die Frage nach den epistemologischen und normativen Grundlagen der praktisch-theologischen Reflexion sowie nach der Kriteriologie zur Bestimmung einer gelingenden Lebenspraxis. Die Frage nach den epistemologischen Grundlagen gehört notwendig zur Selbstvergewisserung einer wissenschaftlichen Disziplin hinzu. Es ist plausibel, dass die Theologie als Wissenschaft keine anderen epistemologischen Kriterien besitzen kann als andere Wissenschaften, und das sind vor allem Konsistenz und Kohärenz im argumentativen Verfahren. Umgekehrt kann gerade die Theologie am angestammten Neutralitäts- und Objektivitätsideal der Wissenschaft rütteln, dadurch, dass sie offensiv ihr eigenes Erkenntnisinteresse und ihren Reflexionsstandort offenlegt und dabei zugleich ihr wissenschaftliches Procedere verdeutlicht. Hier gibt es denn auch schon seit langem, zum Beispiel im Kontext Feministischer Theologie, theologische Rezeptionen entsprechender wissenschaftstheoretischer Überlegungen etwa von Kuhn und Habermas, die die angebliche Neutralität und Objektivität der Wissenschaften kritisiert haben.⁹ Dennoch bleibt das eingangs skizzierte Problem der Theologie bestehen, das durch ihre konfessionelle Ausrichtung und ihren Bezug zur Kirche gegeben ist. Inwiefern gerät sie mit ihrem Anspruch, den gleichen epistemologischen Kriterien wie alle anderen Wissenschaften zu folgen, an ihre Grenzen – nicht aufgrund ihres Erkenntnisinteresses, sondern aufgrund von Ansprüchen, die von außen an sie herangetragen werden? Und inwiefern neigen wir Theologinnen und Theologen, welcher Fachdisziplin auch immer, dazu, diesen Konflikt zu verdrängen, zu minimieren oder „pragmatisch“ (im alltagssprachlichen Sinn) zu umgehen?

Die Frage nach den normativen Grundlagen und einer dazugehörenden Kriteriologie „guter“ Praxis wird ebenfalls angesprochen. Hier ergeben sich deutliche Bezüge zur Ethik mit Blick auf die Frage, was gute Praxis ausmacht, woran sie ihr Maß nimmt. Das Gleiche ist hinsichtlich der Kennzeichnung „lebensdienlich“ zu sagen. Hier greifen dann die ethischen Kontroversen um eine Ethik des Guten und eine Ethik des Gerechten, um Deontologie und Teleologie, um Prinzip und Kontext, um Universalität und

⁹ Vgl. hierzu auch Saskia Wendel, Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft, in: Stimmen der Zeit 220 (2002), 4, 254–262.

Partikularität etc. Denn es ist ja nicht von vornherein ausgemacht, was als „gut“ oder „lebensdienlich“ zu gelten hat, zumal sich dies hinsichtlich konkreter Gehalte je nach Kontext unterschiedlich darstellt. Der Verweis auf das Evangelium oder die Nachfolgepraxis allein hilft hier auch nicht weiter, denn auch hier taucht ja das gleiche Problem auf: Was hat als „evangeliumsgemäß“ zu gelten, was nicht? Letzteres kann zudem nur dann als Kriterium herangezogen werden, wenn man eine eher enge Bestimmung der Praxis vornimmt, die Praktische Theologie reflektiert (Nachfolgepraxis, Glaubenspraxis der Christen bzw. des Volkes Gottes etc.). Im Blick auf universale Geltungsansprüche ethischer Urteile jedoch kann nicht auf das Evangelium verwiesen werden, weil eine „gute Praxis“ sich nicht für alle Menschen schon als „evangeliumsgemäß“ darstellt. Das eingangs erwähnte Problem einer allzu inklusiven Perspektive könnte hier die Praktische Theologie erneut einholen. Möglicherweise zeigt sich hier auch eine weitere Leerstelle: Inwieweit hat die Praktische Theologie – zumindest als Pastoraltheologie – schon eine interreligiöse Perspektive in sich aufgenommen und in ihre eigenen Reflexionen integriert? Das betrifft nicht nur die eigenen Vorannahmen, sondern auch Interessen, Gehalte und Zielrichtungen. In den Beiträgen wird hierzu meiner Ansicht nach wenig explizit ausgeführt, eher (und das auch selten) postuliert. Anders verhält es sich mit der Ökumene: Diese wird zwar weniger explizit Thema, dies aber vielleicht auch deshalb, weil die ökumenische Perspektive zumindest in der katholischen Praktischen Theologie selbstverständlich geworden ist, auch wenn es durchaus auch theologische Optionen und Positionen gibt, die einer konfessionellen Prägung unterliegen. Zwar gibt es auch spezifisch „katholische“ sowie kontroverstheologische Themen, das tut der ökumenischen Perspektive aber keinerlei Abbruch. Das dokumentiert sich etwa klar und deutlich in der Literaturlauswahl.

Trotz der mehrfach vermerkten Heterogenität der theologischen Fundierungen ist jedoch auch eine gemeinsame Basis auszumachen. Alle Konzepte basieren auf der „anthropologischen Wende“ der Theologie des 20. Jahrhunderts, die sie in unterschiedlichen Perspektiven kritisch weiterführen, und ebenso auf Grundmotiven des II. Vatikanums, teilweise wird sogar explizit die Theologie prominenter Konzilstheologen wie Karl Rahner oder Marie-Dominique Chenu gewürdigt und als Referenzpunkt herangezogen. Und auch der protestantische Beitrag geht weniger offenbarungstheologisch denn anthropologisch zu Werke, so dass hier eine ganz klare ökumenische Orientierung an der Anthropologie als theologische Basisdisziplin gegeben ist, wie immer man sich dann zu bestimmten anthropologischen Gehalten verhält. Und trotz der Unterschiede zwischen Handlungs- und Ereignisparadigma ist ein gemeinsames politisches Interesse festzustellen, nämlich das Verständnis Praktischer Theologie als quasi „parteiliches“ Unternehmen für die Schwachen, das Eintreten für die Verletzten, die Opfer, und die Orientierung an der „Praxis des Evangeliums“ bzw. der Nachfolgepraxis Jesu auch in politischer Hinsicht. Denn dieses Verständnis begegnet auch in Konzeptionen, die sich nicht explizit auf das handlungstheoretische Paradigma und dessen politisch-theologische Lesart (Metz, Peukert), in der Tradition der Sozialpastoral Nor-

bert Mettes und Hermann Steinkamps vertreten, verpflichten. Und auch das Aufgreifen von Konzeptionen „öffentlicher Theologie“ protestantischer Provenienz steht meines Erachtens in dieser Tradition. Diese Gemeinsamkeit im Anliegen ist nicht unwichtig, weil sie neben der schon vermerkten Möglichkeit eines einigenden Momentes in der Perspektive Bündnisse politischer wie kirchenpolitischer Ausrichtung ermöglicht, und sollte daher unbeschadet der Differenzen in der theologischen Fundierung nicht aus den Augen verloren werden. Denn in der aktuellen politischen wie kirchenpolitischen Situation braucht es starke politisch-theologische Stimmen, die entsprechende Anliegen öffentlich vertreten und einfordern. Es erscheint mir deshalb sehr wichtig, sich hier nicht aufgrund theologisch unterschiedlicher Paradigmata politisch auseinanderdividieren zu lassen und das gemeinsame Interesse zu übersehen.

3. Methoden und Bezugswissenschaften

Zu diesem Punkt fallen meine Anmerkungen eher kurz aus. Alle genannten Bezugswissenschaften und Methoden sind nachvollziehbar, und es wird auch gesehen, dass neue Bezugswissenschaften wie etwa die Neurowissenschaften oder die Neue Phänomenologie hinzutreten müssen, andernfalls droht das Verharren in der oben markierten Leerstelle im Blick auf beanspruchte Plausibilitäten. Die genannten Bezugswissenschaften sind allerdings nicht für die Praktische Theologie reserviert, auch systematische Theologien sind zum Beispiel gut beraten, auf soziologische Forschungen zu rekurrieren, wenn sie sich mit Religiosität und Religion auseinandersetzen, oder auf Neurowissenschaften, wenn es um anthropologische Basiskategorien geht. Ähnliches gilt für die des Öfteren erwähnte Methode der Abduktion, die dem Pragmatismus von Charles Sanders Peirce entstammt. Sie wird häufig als Königsweg zwischen Induktion und Deduktion präsentiert, und es wäre zu prüfen, ob das abduktive Schließen dieser Einschätzung standhält oder nicht, auch in dem ihm einbeschlossenen Verständnis von Erfahrung im Vergleich mit einem instinktiven Vorgehen, und ob es sich in seiner Referenz auf „Vagheit“ unbeschadet der praktischen Dimension religiöser Überzeugungen in Bezug auf die erhobenen Geltungsansprüche als „robust“ genug erweist oder nicht.¹⁰ Reizvoll ist die Auseinandersetzung mit der Abduktion auch deshalb, weil sie etwa von Peirce im Kontext seines „Neglected argument for the Reality of God“ entwickelt wurde und ihm damit eine genuin theologische bzw. religionsphilosophische Bedeutung zukommt.¹¹ Denn die drei Schritte des „vernachlässigten

¹⁰ Vgl. zur Abduktion und deren religionsphilosophischer bzw. theologischer Rezeption ausführlich Hermann Deuser, *Religionsphilosophie*, Berlin 2009, 26–30; 436–446, sowie ders., *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Tübingen 2004, 118–140; 298–310.

¹¹ Vgl. Charles Sanders Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, in: Charles Hartshorne – Paul Weiss (Hg.), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Bd. 6, Cambridge, MA 1967, 452–485.

Arguments“ basieren auf abduktiver Logik, und die Abduktion ist somit mehr als nur eine epistemologische bzw. logische Kategorie. Ein Sonderfall der methodischen Aspekte scheint mir der empirische Zugang bzw. die Bedeutung empirischer Forschung zu sein, ob qualitativ oder quantitativ ausgerichtet. Die Notwendigkeit empirischer Forschung ist gerade im Feld der Praktischen Theologie unbestreitbar, und sowohl quantitative wie qualitative Empirie hat hier ihre jeweilige Berechtigung. Doch hinsichtlich der empirischen Forschung ist die Systematische Theologie eher zurückhaltend und auf die Kompetenz der empirischen Forschung im Feld der Praktischen Theologie angewiesen. Spannend wäre es zu sehen, ob sich die empirische Forschung auch in der Systematischen Theologie etablieren könnte, denn der Bezug auf die Sozialwissenschaften (und damit eigentlich auch auf die empirischen Methoden) ist ja auch in der Systematischen Theologie gegeben.

4. Desiderate und Ausblick

Auch diesen Punkt möchte ich eher kurz halten, da es mir meiner Ansicht nach als „Fachfremde“ nicht ansteht, Desiderate innerhalb der Praktischen Theologie zu kommentieren oder zu markieren. Und einige Desiderate, die auch die Systematik betrifft, habe ich ja bereits in den obigen Anmerkungen angeführt. Allein auf ein Desiderat will ich an dieser Stelle noch hinweisen: der Austausch zwischen Systematischer und Praktischer Theologie, und dies über das Thema des eigenen theologischen Selbstverständnisses hinaus etwa mit Blick auf theologische Paradigmata, bestimmte Gehalte christlicher Glaubenspraxis etc. Es wäre für den theologischen Diskurs insgesamt fruchtbringend, eine mögliche Konstellation von Praktischer und Systematischer Theologie weiter auszuloten, gerade dann, wenn Theologie insgesamt sich als Reflexion einer Praxis versteht. Es ist an uns, solche gemeinsamen Formate zu etablieren und so dazu beizutragen, dass theologisch Neues entstehen kann.

Prof. Dr. Saskia Wendel
Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln
Klosterstr. 79e
D-50931 Köln
Fon: +49 (0)221-470-3845
Fax: +49 (0)221-470-2140
E-Mail: saskia.wendel(at)uni-koeln(dot)de

Katholische Pastoraltheologie – überwältigend vielfältig und merkwürdig konfessionell

Die Durchsicht der Konzepte katholischer Pastoraltheologen und -theologinnen, die auf dem Symposium zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie Ende Januar 2015 in Münster vorgestellt wurden und mir zu kompakten Artikeln ausgearbeitet vorlagen,¹ ist faszinierend. Von Paul Feyerabend, Jürgen Habermas über Gianni Vattimo, Zygmunt Baumann bis zu Slavoj Žižek und Bruno Latour reichen die zitierten Gewährsmänner. Dazu soll es meist um die ganze „Wirklichkeit“ gehen, die Bezugswissenschaften reichen von Soziologie und Psychologie über Ökonomie und Transzendentalphilosophie bis hin zu den Neurowissenschaften usw. Angesichts dieser Weite irritiert dann etwas, dass der Bezug zu nicht römisch-katholischen Praktischen Theologen recht überschaubar ist und auch klar der deutschsprachige Diskurs dominiert.

In dieser Spannung will ich fünf Schneisen schlagen, um den Austausch zwischen katholischer Pastoraltheologie und evangelischer Praktischer Theologie zu fördern. Dabei sei allerdings vorweg hinzugefügt, dass auf evangelischer Seite der Befund wohl ähnlich vielgestaltig – und konfessionell einseitig – wäre.

1. „Gaudium et spes“ als verbindender Bezugstext

Bereits der Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen 2005 machte eindrücklich auf die Bedeutung und das auch zukünftige Potenzial der Pastoralkonstitution für die römisch-katholische Pastoraltheologie aufmerksam. Dabei ist es offenkundig geblieben. Fast alle Beiträge des zehn Jahre später stattfindenden Symposiums nehmen explizit auf „Gaudium et spes“ Bezug, und zwar ausschließlich positiv. Die in ihrem Bemühen, „in Kombination von Schöpfungstheologie und Christologie eine theologische Anthropologie und Gesellschaftstheorie“ zu entwickeln,² aus heutiger Sicht teilweise schwierigen Überlegungen des zweiten Hauptteils des Konzilsdokuments bleiben ausgeblendet. Offenkundig verbind-

¹ Den folgenden Ausführungen liegen die Beiträge dieser Ausgabe 2015-2 von Christian Bauer (S. 5–12), Wolfgang Beck – Birgit Hoyer (S. 13–26), Martina Blasberg-Kuhnke – Judith Könemann (S. 27–33), Stefan Gärtner – Norbert Mette (S. 35–40), Richard Hartmann (S. 41–45), Katharina Karl (S. 47–52), Tobias Kläden (S. 53–58), Stephanie Klein (S. 59–65), Jürgen Kroth (S. 67–74), Jan Löffeld (S. 75–82), Regina Polak (S. 83–88) und Michael Schüßler (S. 89–96) zugrunde. Im Folgenden stammen sämtliche Zitate, sofern nicht anders gekennzeichnet, aus den Beiträgen dieser Ausgabe.

² Norbert Mette, *Gaudium et spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil*, in: MThZ 54 (2003), 114–126, hier 119.

det auch nach fünfzig Jahren der Bezug auf die Pastoralkonstitution viele römisch-katholische Pastoraltheologen und -theologinnen.³ Vermutlich ist dieser – im Einzelnen durchaus unterschiedlich in Gewicht und Inhalt gestaltete – Bezug ein Grund für das weitgehend unverbundene Nebeneinander der römisch-katholisch pastoraltheologischen und der evangelisch praktisch-theologischen Arbeit im deutschen Sprachraum. Dies zeigt sich schon in der Bezeichnung des Fachs. „Praktische Theologie“ konnte sich offenkundig nicht bzw. nur teilweise – etwa bei Martina Blasberg-Kuhnke und Judith Könemann – durchsetzen.⁴ Einige der Beiträge zum Symposium streifen kurz die Frage der Bezeichnung, entscheiden sich dann aber meist für „Pastoraltheologie“, weil „Praktische Theologie“ „durch das Bündel praktisch-theologischer Disziplinen, zu dem die Pastoraltheologie gehört“ (Tobias Kläden), besetzt sei. Das vor fünfzig Jahren angesichts klerikaler und sakramentalistischer Verengungen befreiend wirkende Konzept des „Pastoralen“ als einer Öffnung für das tatsächliche Leben der Menschen prägt das Fach bis heute:

„Abschied nehmen von einer sich als Heilsinstitution exklusiv und selbstgenügsam verstehenden Kirche und einer nur mit ewigen Wahrheiten befassten Theologie, entschlossene Hinwendung zu der heutigen Welt und ihren Herausforderungen als der Tagesordnung christlich-kirchlichen Handelns und theologischer Reflexion und damit auch Mut zum Risiko des Vorläufigen und Konkreten, so lässt sich die programmatische Stoßrichtung der Pastoralkonstitution umreißen.“⁵

Umgekehrt ist nach wie vor keine Rezeption von „Gaudium et spes“ in der evangelischen Praktischen Theologie zu erkennen.⁶ „Pastoraltheologie“ bezeichnet auf evangelischer Seite eine Theorie, die Amt und Praxis der Pastoren (und seit einiger Zeit Pastorinnen) behandelt.⁷ Praktische Theologie steht demgegenüber für das Programm einer theologischen Disziplin, die eine solche Konzentration auf den pastoralen Beruf überwindet.

Anregend für evangelische Praktische Theologie sind die Bezüge auf „Gaudium et spes“ dadurch, dass der Konzilstext praktische Fragen etwa auch der Ökonomie in einem weiten theologischen Horizont thematisiert. Der theologischen Unterbestimmung, wie sie manchmal einer kulturhermeneutisch ausgerichteten Praktischen Theologie eigen ist, wird so gewehrt. Dazu nimmt die Option für die Armen einen wichtigen

³ Dass dies nur für den deutschen Sprachraum gilt, zeigt ein Seitenblick in Daniel Bourgeois, *Die Pastoral der Kirche*, Paderborn 2004 [franz. 1996], der zwar auch einzelne Passagen aus „Gaudium et spes“ verwendet, aber sich grundlegend auf „Lumen gentium“ bezieht.

⁴ Siehe aber vor zehn Jahren: Norbert Mette, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005.

⁵ Mette, *Gaudium* (s. Anm. 2), 122.

⁶ Siehe zu diesem Befund Christian Grethlein, *Die Rezeption der Pastoralkonstitution aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie*, in: PThI 25 (2005), 2, 75–86.

⁷ Siehe zur Wissenschaftsgeschichte Uta Pohl-Patalong, *Pastoraltheologie*, in: Christian Grethlein – Helmut Schwier (Hg.), *Praktische Theologie – eine Theorie- und Problemgeschichte* (APrTh 33), Leipzig 2007, 515–574.

Impuls der jesuanischen Kommunikation des Evangeliums auf, den eine religionstheoretisch begründete Praktische Theologie oft ausblendet.⁸

2. Fachverständnis und Gegenstandsbezug

Im Detail durchaus unterschiedlich, meist aber sehr weit verstehen die römisch-katholischen Pastoraltheologen und -theologinnen ihr Fach. Christian Bauer spricht von einer „Ethnologie des Volkes Gottes“. Dabei grenzt er sich von dem seit Dietrich Rössler viele evangelische Praktische Theologen bestimmenden Konzept der „gelebten Religion“ ab – auf das er sich in der Spielart Wilhelm Gräbs bezieht. Darüber hinaus reklamiert Bauer für die Pastoraltheologie den Diskurs „auch über ganz säkular gelebtes Leben“. Der damit gegebene „potenziell unendliche Gegenstand“ wird „aus der Perspektive einer spätmodern ausgerichteten Konzilstheologie der Nachfolge in den Abenteuern der Gegenwart“ betrachtet. Die dann folgende Zusammenstellung dessen, was Bauer interessiert, ist weit:

„Leutetheologien, Differenztheorien, Gemeindestrukturen, Ordensspiritualitäten, Flüchtlingsprobleme, Gegenwartskulturen, Mediationsprozesse, Kirchenarchitekturen, Erzählpraktiken, Alltagswissen, Predigtgeschehen, Biographieforschung und Diasporapastoral.“

Schon vorab gefragt: Interessiert ihn auch der Codex Iuris Canonici?

Mindestens ebenso weit – und begrenzt – ist die Skizze von Wolfgang Beck und Birgit Hoyer zu einer „offenen Theologie“. Hier geht es darum, sich

„in dem Bewusstsein der Pluralität und Dezentralität theologischer Autorität einerseits auf die Suche [zu begeben], in den Systemen einer pluralisierten Gesellschaft theologiegenerative Prozesse zu entdecken, [...] [und] andererseits diese Entdeckungen auf ihr Irritationspotenzial für bisheriges theologisches Denken hin [zu] befragen“.

Zutreffend wird dies eine „Entgrenzung des theologischen Materialobjektes“ genannt.

In eben diese Richtung weisen die Überlegungen von Regina Polak, die schlicht „Gegenwart“ als „Materialobjekt“ der Pastoraltheologie angibt. Für sie ist dann Praktische Theologie „jede theologische Hermeneutik und Kritik der Gegenwart in Kirche und Gesellschaft, die mittels der oben beschriebenen Methode(n) eine Option für die Gegenwart trifft“.

Etwas präziser, aber ebenfalls grundsätzlich um Weite bemüht, ist der Vorschlag Richard Hartmanns, als Gegenstand („Materialobjekt“) der Pastoraltheologie die „Frage der Bedeutung der ‚Gotteshypothese‘“ zu benennen. Zudem bleibt er dabei nicht stehen, sondern fordert in biblischer Perspektive (Lk 10,29) eine Konzentration auf notleidende Menschen. Noch einmal anderes akzentuieren Martina Blasberg-Kuhnke und

⁸ Vgl. Christian Grethlein, „Religion“ oder „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff für die Praktische Theologie, in: ZThK 112 (2015), 468–489.

Judith Könemann, wenn sie „die unterschiedlichen Dimensionen religiös-gläubiger menschlicher Praxis im Allgemeinen“ als Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie bestimmen. Dass mit der inhaltlichen Bestimmung von „gläubig“ und „religiös“ – zurückhaltend formuliert – erhebliche Probleme gegeben sind, ist beiden bewusst.

Beeindruckend ist – und dies lässt sich bei fast allen Beiträgerinnen und Beiträgern des Symposiums zeigen – das Bemühen um Weitung des Gegenstandsbereichs und ein entsprechendes umfassendes Verständnis des Fachs. Eine mögliche Präzisierung, nicht zuletzt in biblischer Hinsicht, ist die verschiedentlich angemahnte Option für Arme und Entrechtete. Sie überwindet lediglich auf Deutung – und damit letztlich den gebildeten Mittelstand – gerichtete Ansätze (evangelischer) Praktischer Theologie.

3. Methodik

Es liegt auf der Hand, dass ein solch weiter Gegenstand – und weites Fachverständnis – große methodische Vielfalt erfordert. Selbstverständlich werden empirische Methoden in qualitativer und quantitativer Ausrichtung in Anspruch genommen. Allerdings begegnen am Rande auch Zweifel, ob dies tatsächlich forschungspraktisch realisiert werden kann. So merkt Jürgen Kroth an: „Schon die Interpretation empirischer Studien dürfte für viele Beteiligte eher schwierig sein“. Ob – wie er meint – „die Analyse von Ökonomie, Politik und Ideologie einfacher, transparenter und vor allem eigenständiger vorzunehmen ist“, kann zumindest diskutiert werden.

Bei etlichen Pastoraltheologinnen und -theologen erscheint die „Abduktion“ der methodologische Königsweg zu sein. Dass dabei zumindest herkömmliche wissenschaftliche Terminologie überwunden werden muss, zeigen die diesbezüglichen Hinweise von Christian Bauer:

„Abduktion verlässt den festen Grund zwingender Argumentation und begibt sich auf den wackeligen Boden einer entsprechenden Hypothese. Sie öffnet gewohnte Diskurse *ad experimentum* auf etwas Neues hin und führt hinaus ins Weite: heraus aus dem Diskursarchiv, hinein ins pastorale Praxisfeld – und umgekehrt. [...] Sie wird von hochspezialisierten Allrounddilettanten betrieben, für die dieser riskante Charakter eines Spiels mit erhöhtem intellektuellem Einsatz zugleich auch den besonderen Reiz des Fachs ausmacht.“

Zweifellos können so innovative Perspektiven generiert werden, ohne dass aber wohl der jeweilige Aussagewert der gewonnenen Einsichten genau bestimmbar ist. Auf jeden Fall bedarf solche Theoriebildung einer genauen Reflexion ihrer meist impliziten Normen.

4. Bezugswissenschaften

Das bisher skizzierte, in allerdings durchaus unterschiedlicher Weise ausgeführte weite Verständnis von Pastoraltheologie impliziert vielfältige Bezugswissenschaften, von denen ich eingangs bereits einige erwähnte. Über die häufig eher pauschal genannten Human-, Erfahrungs- und Sozialwissenschaften hinaus verdient der Hinweis von Stephanie Klein Beachtung, dass die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen solcher wissenschaftlichen Disziplinen zu reflektieren seien. Sie empfiehlt deshalb den „Dialog mit der Transzendentalphilosophie, der Phänomenologie und der Sozialphänomenologie“.

Weiter führt auch der mehrfach vorgetragene Hinweis auf die Neurowissenschaften. Überzeugend zeigt Kroth, dass deren Einbeziehung den seit der Enzyklika „*Mater et magistra*“ (1961) traditionellen Dreischritt „sehen, urteilen, handeln“ (MM 236) durch die Dimension des „Wollens“, also der intrinsischen Motivation, ergänzt.

Auf jeden Fall ist das Bemühen beeindruckend, die Einsichten anderer Wissenschaften einzubeziehen. Eine Bearbeitung der dann naheliegenden Frage nach deren genauer Zuordnung zu theologischen, also die Beziehung des Menschen zu Gott einbringenden Argumentationen konnte ich aber nicht entdecken.

5. Bezug zu evangelischen Praktischen Theologen

Schon erwähnt wurde, dass die Bezüge zu evangelischen Praktischen Theologen recht selten sind. Knapp erwähnt werden Ernst Lange (bei Blasberg-Kuhnke/Könemann), Wilhelm Gräb (bei Bauer), Hans-Günter Heimbrock (bei Karl), Manfred Josuttis (bei Bauer), Henning Luther (bei Beck/Hoyer) sowie Christoph Morgenthaler (bei Kläden). Für die evangelische Praktische Theologie grundlegende Namen wie Dietrich Rössler und Gert Otto sucht man vergeblich.

Noch geringer scheint das Interesse an der US-amerikanischen Practical Theology (bzw. Pastoral Theology) zu sein. Lediglich der Beitrag von Stefan Gärtner und Norbert Mette weist auf das neue, von Bonnie Miller-McLemore herausgegebene Handbuch zur Praktischen Theologie⁹ sowie auf Richard Osmer's Studienbuch¹⁰ hin. Martina Blasberg-Kuhnke und Judith Könemann rekurrieren zudem auf David Tracys Verständnis von Praktischer Theologie. Das für die Wissenschaftstheorie Praktischer Theologie grundlegende Werk von Don Browning¹¹ oder das innovative Perspektiven eröffnende

⁹ Bonnie Miller-McLemore (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, Malden 2012.

¹⁰ Richard Osmer, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids 2008.

¹¹ Don Browning, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis 1991.

Studienbuch der (katholischen) Theologieprofessorin Kathleen Cahalan und des (presbyterianischen) Praktischen Theologen Gordon Mikoski bleiben unbeachtet.¹²

6. Zusammenfassung und Ausblick

Die verschiedenen Beiträge des Symposiums in Münster eröffnen ein weites Feld. Beeindruckend sind das Bemühen um Öffnung der Perspektive, Aufnahme verschiedener außertheologischer Einsichten und Konzepte sowie methodische Vielfalt. Angesichts der – wohl dem Genre der Kurzdarstellung geschuldeten – teilweise eher flächigen als begriffsscharfen Argumentationen fällt einem evangelischen Praktischen Theologen eine genaue Orientierung nicht leicht. Der nur positive Bezug auf „Gaudium et spes“ erscheint ihm erstaunlich. Könnte eine Kontextualisierung – und dann auch Aufarbeitung der aus heutiger Sicht schwierigen Stellen im zweiten Hauptteil, etwa zu Ehe und Sexualität (GS 47–52) – vielleicht die scheinbar selbstverständliche Fundierung in diesem Text erschüttern und zu einer genaueren Bestimmung des Verbindenden und Unterscheidenden der einzelnen pastoraltheologischen Ansätze nötigen? Dass ein fünfzig Jahre altes Dokument ohne jede Kontextualisierung so direkt zitiert wird, weckt zumindest protestantischen Argwohn.

Dazu fällt mir als evangelischem Leser auf, dass zwar die Horizonte pastoraltheologischer Reflexion weit geöffnet werden, zugleich aber merkwürdige Leerstellen begegnen. Die Kanonistik, nicht nur bei Konflikten von entscheidender Bedeutung, wird vollständig ausgeblendet. Wie kann aber an Kirchenreform praxisnah gearbeitet werden, wenn die rechtlichen Fragen unbedacht bleiben? Die im Papstamt gipfelnde Hierarchie als Strukturprinzip ist – zurückhaltend formuliert – mit anderweitig pastoraltheologisch in Anspruch genommenen Theorien nur schwer vereinbar. Schließlich erstaunt mich die Ausblendung liturgiewissenschaftlicher Fragen und Probleme. Auch hier besteht bei aller Weite nach Außen im inneren Bereich eine erstaunliche Leerstelle. Dass damit Diskurse zu Priesteramt und zur Stellung von Frauen im Volk Gottes verbunden wären, liegt auf der Hand.

Ich vermute, die Bearbeitung der letzten beiden Fragen, nach der Bedeutung der Kanonistik und der Liturgiewissenschaft für die Pastoraltheologie/Praktische Theologie, erfordert eine Auseinandersetzung mit dem Kanon der Pflichtfächer, die Art. 51 der Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana“ festlegte. Ist diese 1979 erstellte theologische Enzyklopädie mit der heute allgemein in Anspruch genommenen Weite des Gegenstands pastoraltheologischer (bzw. evangelisch formuliert: praktisch-theologischer) Reflexion zu vereinbaren?

¹² Kathleen Cahalan – Gordon Mikoski (Hg.), *Opening the Field of Practical Theology. An Introduction*, Lanham 2014.

Prof. Dr. Christian Grethlein
Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik
Universitätsstr. 13–17
D-48143 Münster
Tel.: +49 (0) 251-83-22943
Fax: +49 (0) 251-83-25204
E-Mail: grethle(at)uni-muenster(dot)de