

Praktische Theologie heute

Herausgegeben von

Gottfried Bitter

Kristian Fechtner

Ottmar Fuchs

Albert Gerhards

Thomas Klie

Helga Kohler-Spiegel

Christoph Morgenthaler

Ulrike Wagner-Rau

Band 105

Rainer Brücher

Theologie im Risiko der Gegenwart

Studien zur kenotischen Existenz der
Pastoraltheologie zwischen Universität,
Kirche und Gesellschaft

Verlag W. Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I KRITIK DER PASTORALTHEOLOGIE	13
1 Prekäre Gegenwärtigkeit	15
1.1 Die Gegenwart der Kirche: eine Krise	15
1.2 Die Krise der Kirche der Gegenwart: ein Bruch	17
1.3 Die Geschichte der Gegenwart	20
1.4 Die prekäre Gegenwärtigkeit der Pastoraltheologie	24
2 Pastoraltheologie als „Handlungswissenschaft“: eine prekäre Gegenwärtigkeit	27
2.1 Die allzu geläufige Gegenwärtigkeit der Pastoraltheologie	27
2.2 Praktische Theologie als „Handlungstheorie“	27
2.3 Aufbrechende Kritik I: Herbert Haslinger	30
2.4 Aufbrechende Kritik II: Michael Hölzl	32
2.5 Normativitätsüberschuss und Realitätsdistanz	39
3 Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als „Empirische Theologie“	43
3.1 Entstehungsgründe der „Empirischen Theologie“	43
3.2 „Empirische Theologie“: die Reichweite ihrer Lösungen	53
3.3 Das Problem der Rettung durch Methodenrestriktion	67
II DER ORT DER PASTORALTHEOLOGIE: DIE UNIVERSITÄT	69
1 Kirche und Universität	71
1.1 Ein doppelter Vorspruch	71
1.2 Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich	73
1.3 Zur Lage der österreichischen Universitäten	74
1.4 Die Binnenrelation Kirche – Universität	77
1.5 Ein gemeinsames Problem	78
1.6 Wie weiter?	80
2 Die Universität als pastoraler Ort	84
2.1 Theologie als pastorales Handeln	84
2.2 Theologie an staatlichen Universitäten	85
2.3 Wissenschaft und Existenz	86
2.4 Theologie und Tradition	88
2.5 Pastoral: ihre Aufgabe	89
2.6 Pastoral – Avantgarde – Prophetie	90

Gedruckt mit Unterstützung der Karl-Franzens-Universität Graz sowie
des Styria-Fonds der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.



Alle Rechte vorbehalten
© 2010 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-021029-5

III	DIE PASTORALE KONSTITUTION DER THEOLOGIE	93	3	Wer braucht Pastoraltheologie wozu?	176
1	Die Theologie im Feld der „Postsäkularität“	95	3.1	Das Ende der Selbstverständlichkeiten	176
1.1	„Postsäkularität“: die späte Entdeckung eines drohenden Verlustes	95	3.2	Die Gründungskonstellation der Pastoraltheologie: ein Riss	176
1.2	Liquidierungen: zu den Verflüssigungsprozessen des religiösen Feldes	97	3.3	Die Krise der Gegenwart an den Polen der Pastoraltheologie	179
1.3	Die katholische Theologie, ihre alten Gegner und neuen Freunde	100	3.4	Perspektiven der Pastoraltheologie	184
1.4	Pastorale Kirchlichkeit der Theologie	101	4	Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes	190
2	Strukturprobleme des theologischen Diskurses	104	4.1	Historisches	190
2.1	Von der notwendigen Anwesenheit des Fremden in der Theologie	104	4.2	Kritisches	192
2.2	Die neuzeitliche Situation der Theologie	106	4.3	Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes	194
2.3	Diskursorganisation statt Diskursinnovation	109	V	Die kenotische Struktur der Praktischen Theologie	203
2.4	Die Kirche und das Fremde in der Theologie	112	1	Die kenotische Wende der katholischen Ekklesiologie	205
2.5	Das Fremde: eine Perspektive der Theologie	117	2	Das Design der Pastoraltheologie	212
3	Die Pastoral theologischen Handelns	119	3	Wissenschaft: die Preisgabe der erhabenen Perspektive	214
3.1	Theologie als kirchliche Praxis: das Problem	119	4	Kirche: das Risiko der pragmatischen Verifikation	219
3.2	Vom Vorsprung zum Rückstand: die Theologie im Volk Gottes	120	5	Staat, Gesellschaft, Kultur: das Risiko der Gegenwärtigkeit	224
3.3	Die pastorale Aufgabe der Theologie heute	127	6	Instabil und folgenreich	229
3.4	Eine selbstkritische Anfrage zum Schluss	129	VI	Anhang: Diskussion „Die Schwächen der Pastoraltheologie“	233
4	Pastorale oder philosophische Einheit der Theologie?	131	Gesamtliteraturverzeichnis	247	
4.1	Eine neue Einheitskonzeption der Theologie auf philosophischer Basis ..	131	Personenindex	266	
4.2	Der Hintergrund: kirchlicher „Kommunitarismus“	132	Quellennachweise	271	
4.3	Die manifesten Pluralitätsdefizite	133			
4.4	Eine pastorale Perspektive auf die Philosophie in der Theologie	135			
5	Lehramt, Theologie und Volk Gottes	138			
5.1	Die Relativierung eines alten Duopols	138			
5.2	„Wächter“ unter sich: die neue Struktur	141			
5.3	Die pastorale Aufgabe von Theologie und Lehramt im Volk Gottes	142			
IV	Strukturelemente der Pastoraltheologie	145			
1	Zum Philosophiebedarf der Praktischen Theologie	147			
1.1	Praktische Theologie und Philosophie	147			
1.2	Zur Geschichte der Theorieorientierung von Praktischer Theologie	152			
1.3	Philosophie als Partnerin in der Wahrnehmung der Gegenwart	157			
2	Welche Theologien brauchen welche Philosophien?	164			
2.1	Interferenzen: Theologie und Philosophie im theologischen Diskurs	164			
2.2	„Katholische Philosophie“ als Epiphänomen des Lehramtes	165			
2.3	Die Philosophie: Schwester im Wagnis der Gegenwart	168			
2.4	Ein Indikator: welche Theologien welche Philosophien brauchen	172			

Methodisch wäre dazu notwendig, die klassischen methodischen Stigmata des Faches als Charismata zu begreifen: die notorische Methodendiffusität der Pastoraltheologie als Freiheit vor jedem quasi-lehramtlichen wissenschaftlichen Methodentriumphalismus, den konstitutiven Bezug zur kirchlichen Praxis als Zugang zum diachron wie synchron atemberaubenden pluralen und unausschöpflichen Raum Kirche, reich an Ästhetiken, Praktiken, Diskursen und Erfahrungen, und ihren nicht-festgestellten Charakter als Chance, noch etwas vor sich zu haben.

Vielleicht wäre eine experimentell-lustvolle Pastoraltheologie als „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes“, die vor nichts Angst hat, vor ihrer Tradition nicht und auch nicht vor dem reichlich heterogenen Wissen ihrer Gegenwart und schon gar nicht vor deren irritierenden und begrifflich noch gar nicht richtig erfassten kulturellen Revolutionen, die sich unter wechselnden Stichworten und Emphasen vollziehen, die jetzt einfach notwendige Versuchung der Theologie.

V Die kenotische Struktur der Praktischen Theologie

„Christus Jesus hat, „obwohl er doch in Gottesgestalt war, ... sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen“ (Phil 2,6); um unserer willen, ist er arm geworden, obgleich er doch reich war“ (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, „den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind“ (Lk 4,18), „zu suchen und zu retten, was verloren war“ (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.“

Lumen gentium 8

„Die Systematische Theologie steckt ohne Zweifel in ihren Traditionen fest. Das Konzil wird als eine Art Fußnote betrachtet. Es ist eine willkommene Ergänzung zu dem, was man sowieso immer schon wusste. Von ihm selber her werden die Fächer nirgendwo gedacht.“¹

Elmar Klinger

„Ich finde eigentlich nur in religiösen Semantiken eine Bereitschaft, die Paradoxie selbst zum Ausgangspunkt zu nehmen.“²

Niklas Luhmann

„Wenn uns ein Engel einmal aus seiner Philosophie erzählte, ich glaube es müssten wohl manche Sätze so klingen als wie 2 mal 2 ist 13.“

Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbuch

1 Klinger, „Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert“, 97.

2 Luhmann, Ich denke primär historisch, 940.

1 Die kenotische Wende der katholischen Ekklesiologie

„Kirche kann nur dann glaubwürdig Zeugin für das Licht der Völker (Lumen gentium) und für die dreieinige Liebe Gottes sein, wenn sie in der Nachfolge Christi bereit ist, sich in und für die Welt als Dienende zu entäußern.“¹ Christian Lagger 2007 erschienene systematische-theologische Dissertation zur Kreuzestheologie Erich Przywaras mündet in einen implizit pastoraltheologischen Ausblick:

In den gegenwärtigen Herausforderungen von Globalisierung, sozialer und ökologischer Frage, Dialog der Religionen, Reindividualisierung, Geschlechterfrage ... werden Christen und Christinnen und die Kirche sich nur dann bewähren können, wenn der Dienst der Agape inmitten der Welt als Mitvollzug der Kenosis Gottes, wie sie im gekreuzigten und auferstandenen Christus offenbar geworden ist, wirksam wird. Es geht, um mit Przywara zu sprechen, um die „Diakonie des erlösenden Austausches“ als „Geheimnis sowohl der immer neuen Bewegtheit der Kirche in der Welt, wie des immer neuen und stärkeren Ausgetauschwerdens der Kirche in die Welt, bis Christus ist „alles in allem“.²

Lagger schließt seine Studie schließlich mit der programmatischen Feststellung: „Wir stehen an der Schwelle einer kenotischen Ekklesiologie.“³ Freilich: Diese Ekklesiologie existiert bereits und das an durchaus prominenter Position: in der Lehre des II. Vatikanums, speziell jener seiner Pastoralkonstitution. Die zweite Kirchenkonstitution des II. Vatikanums legt nichts anderes vor als eben dies: eine kenotische Ekklesiologie.⁴ Sie tut dies, insofern sie nichts weniger als die pastorale Konstitution der Kirche festhält.

Das Besondere der Pastoralkonstitution liegt in ihrem Begriff der Pastoral. Er meint nicht mehr nur den priesterlichen Dienst am Laien, sondern den Dienst der Kirche insgesamt, also Priester und Laien zusammen, an der Welt im Ganzen. Dieser Umstand bedeutet eine äußere und eine innere Erweiterung von Pastoral; eine äußere: politisch-soziale Fragen, das heißt Themen der christlichen Soziallehre, werden in ihr zu einem elementaren Gegenstand; eine innere: der Glaube an die Berufung des Menschen, Träger und Trägerin des Evangeliums von Gott und Christus zu sein.⁵

Pastoral ist als Geschehen in konkreter Zeit und an konkreten Orten, als Geschehen von Menschen mit Menschen ein riskantes und gefährdetes Tun. Sie kann Gottes Realität in Wort und Tat repräsentieren, aber auch dessen Negation, ja Gottes Tod

1 Lagger, Dienst, 328.

2 Ebda. Lagger zitiert darin Przywara, Idce Europa, 33.

3 Ebda.

4 Dies macht auch stark: Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft, 438-441. Siehe auch: Kreutzer, Dynamisch, plural, selbstlos. Kreutzer spricht von einer „(k)enotischen Identität der Kirche“ (246). Die nicht zuletzt ikonografisch inspirierte Skizze eines kenotischen Verständnisses der pastoralen Aufgabe der Kirche in Anschluss an *Gaudium et spes* bietet auch: Haslinger, „Der Heruntergekommene“.

5 Klinger/Bucher, „Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert“, 87.

im Handeln seiner Kirche.⁶ Die Pastoral ist ein Ort der Entäußerung Gottes hinein in die Hände jener, die sich auf ihn beziehen, ein Ort, an dem Gott hilflos seiner Beanspruchung durch sein Volk ausgeliefert ist. In der Pastoral geht es um Gottes Präsenz unter den Menschen in risikoreichen Prozessen.

Dennoch ist Christian Lagers Satz nicht falsch. Denn zur Kenntnis genommen oder gar in ihren Konsequenzen umgesetzt, ist diese kenotische Ekklesiologie von *Gaudium et spes* tatsächlich noch nicht. Die Pastoralkonstitution und damit gerade jenes Dokument, so Elmar Klinger, „das für die sachgemäße Interpretation des Zweiten Vatikanum unverzichtbar ist, wurde von der deutschen Kirche auch nicht in Ansätzen rezipiert.“ Sie werde

aus den ekklesiologischen Debatten bislang ganz ausgeklammert. Sie wird in ihrem dogmatischen Wert angezweifelt und stößt auf mannigfaltige ideologische Einschränkungen. Sie wird nirgendwo zu einem Instrument der Lösung von Problemen und der Schlichtung von Konflikten verwandt.⁷

Mit *Gaudium et spes* kann man aber Konstitutionsprobleme der Kirche in der späten Moderne lösen. Das gilt auch für die Konstitutionsprobleme jener theologischen Disziplin, die mit ihr den programmatischen Begriff teilt, der Pastoraltheologie. Das Prinzip der Lösung liegt dabei in der Anwendung der *kenotischen Wende der Ekklesiologie auf das Fach selber, näher hin auf seine von Beginn an konstitutiven Bezüge Kirche, Wissenschaft und Gegenwart: Sie liegt also in der Anwendung des neuen Pastoralbegriffs auf die Pastoraltheologie selber.*

Das II. Vatikanum war tatsächlich ein „Pastoralkonzil“, freilich nicht im Sinne des vorvatikanischen Pastoralbegriffs, wie ihn die nachvatikanischen Gegner des Konzils weiter in ihrer Abwertungsstrategie des Konzils gebrauchten.⁸ Pastoral als

6 Vgl.: Haslbeck, Sexueller Missbrauch; Bucher, Machtkörper und Körpermacht.

7 Klinger, Das Aggiornamento, 171. An anderer Stelle spricht Klinger gar schlicht vom „Verrat am II. Vatikanum“, insofern die Kirche in Deutschland „die Pastoralkonstitution noch gar nicht wahrgenommen“ (Klinger, „Es braucht Interesse am Niedrigsten, um Höchstes zu vertreten“, 281) habe. Bei Sander, Theologischer Kommentar, 835-864, findet sich eine instruktive Rezeptionsgeschichte von *Gaudium et spes* (zur deutschsprachigen Theologie vgl. 844-853), die Klingers Befund einer depotenzierenden Rezeption dieser Konstitution differenziert bestätigt.

8 In schöner Offenheit formuliert dies der deutsche Distrikobere der Priesterbruderschaft Pius X., Franz Schmidberger, in einem Interview der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) vom 25.06.2009: „Es war ohne Zweifel ein ökumenisches Konzil, aber unter diesen 21 nimmt es als Pastoralkonzil eine Sonderstellung ein. Die beiden Konzilspäpste hatten angekündigt, keine neuen Dogmen definieren zu wollen. So hat das Zweite Vatikanische Konzil nicht den gleichen Stellenwert wie andere Konzilien.“ (<http://kirchensite.de/aktuelles/news-aktuelles/datum/2009/06/25/allein-die-tradition-ist-der-massstab>, 10.08.2009) Siehe jetzt auch: Schifferle, Die Pius-Bruderschaft. An diesen Positionen hat sich seit Konzilsende nur eines verändert: ihre kirchenamtliche Satisfaktionsfähigkeit. Siehe hierzu: Beinert, Vatikan und Pius-Brüder.

lebenslange, fürsorglich-paternalistische, dabei dem Selbstverständnis nach heilsorientierte Seelenführung von Laien durch Kleriker in der Umsetzung vorgegebener kirchenamtlicher Anweisungen zu Glauben und Sitten.⁹

Demgegenüber leistet das Konzil eine wirkliche Neubestimmung des Pastoralbegriffs und damit auch des Verhältnisses von Dogma und Pastoral, von Orthodoxie und Orthopraxie.

Es lehrt den Primat der Orthopraxie. Denn es behandelt die Pastoral vorrangig. Das Lehramt selbst dient vorrangig ihrem Zweck, sagt der Papst in der Eröffnungsrede. Dogmen sind in ihrem Wesen pastoral. Die Lehre von der Kirche auf dem Konzil umfasst daher nicht eine, sondern zwei Konstitutionen, eine dogmatische – „Lumen gentium“ – und eine pastorale – „Gaudium et spes“. Beide sind ineinander verschränkt. In der dogmatischen Konstitution werden pastorale Themen behandelt – etwa die Berufung des Christen zur Heiligkeit – und in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute dogmatische Themen – etwa die Würde des Menschen. Die Pastoralkonstitution schließlich besteht aus drei Teilen: einem analytischen – die Situation des Menschen in der Welt von heute; einem dogmatischen – die Kirche und die Berufung des Menschen; und einem pastoralen – Einzelprobleme des gesellschaftlichen und politischen Lebens. Sie folgt damit der Methode des Sehens, Urteilens und Handelns. Sie ist der ureigene Beitrag des Konzils und der hermeneutische Schlüssel zu seiner Gesamtinterpretation.¹⁰

Die berühmte definatorische Fußnote von *Gaudium et spes* 1, in welcher Pastoral als „Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute“ bestimmt wird, das die Kirche „gestützt auf Prinzipien der Lehre“¹¹ aufzubauen habe, markiert, wie Hans-Joachim Sander festhält, „den konstitutiven Rang von Pastoral und die praktische Bedeutung von Lehre“¹². Es gilt:

Die Pastoral ist ein Standpunkt der Verkündigung dieses Glaubens, und die Dogmatik ist die Lehre von Sinn und Bedeutung dieser Pastoral. (...) Das Konzil bekennt sich zu dieser

9 Für das innertheologische Disziplinenverhältnis bedeutet das dann, in ein „Dispatching-Modell“ abzugleiten, so Joachim Küglers trefflicher Begriff. Die Praktische Theologie ist dann „so etwas wie die Auslieferungszentrale der Theologie“. Als „Dispatcher“ hat sie die Aufgabe, das, was die anderen erarbeitet haben, nun für „die Praxis“ umsetzbar zu machen. Eine Rückkopplung ihrer Ergebnisse an die anderen Disziplinen ist nicht vorgesehen“ (Kügler, Pastoraltheologie und Exegese, 406). Kügler weist zu Recht darauf hin, dass die „traditionell autoritäre Struktur des undifferenzierten Praxisbezugs ... aufzubrechen“ sei und es nicht um „die Praxis“ (im Singular) ginge, „sondern um konkrete Orte des Praxisbezugs, die ihre eigene Kompetenz einbringen in das Ringen um eine christliche Existenz.“ (Ebda.) Dies sei „mit Fuchs“ einzuklagen. Ottmar Fuchs ist ja tatsächlich einer der (wenigen) Brückenbauer zwischen wissenschaftlicher Exegese und Pastoraltheologie, vgl.: O. Fuchs, Praktische Hermeneutik. Vgl. zum problematischen (und in der Fragestellung reversiblen) Zusammenhang dieser beiden Disziplinengruppen: Bucher, Wie und unter welchen Umständen wäre die Praktische Theologie biblisch.

10 Klinger, Primat der Orthodoxie oder der Orthopraxie, 265f.

11 Rahner/Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, 449.

12 Sander, Glauben im Zeichen der Zeit, 373.

Erweiterung des Horizonts im Denken, Wollen und Handeln der Kirche. Es hat sie nicht beiläufig zugelassen, sondern mit Absicht herbeigeführt, sie war der Grund seiner Einberufung, ist sein Programm und sein Bekenntnis. Das Konzil hat diese Erweiterung auf einer dogmatischen und pastoralen Ebene selbst thematisiert.¹³

Hans-Joachim Sander hat in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* den entscheidenden Fortschritt der Pastoralkonstitution in Anschluss an Christian Bauer¹⁴ als „Ortswechsel“¹⁵ beschrieben. Was da passierte, kann man als „kenotische Wende“ in der katholischen Ekklesiologie bezeichnen. Marie-Dominique Chenu, auf *Gaudium et spes* einflussreicher Konzilstheologe¹⁶, zitiert in einem Gespräch aus dem Jahre 1975 einen Text des damaligen Mailänder Kardinals Montini und späteren Papstes Paul VI. aus der Konzilszeit, in dem dieser als Ziel des Konzils eine neue Selbstfindung der Kirche beschreibt. Dabei aber gelte, so Montini: „Um sich zu finden, sucht sie die Welt“¹⁷, oder in Chenus eigenen Worten: „Eine Kirche, die bislang nach und in der etablierten Ordnung gelebt hat, beschließt, ihren Ort zukünftig innerhalb der Bewegung der Welt zu sehen.“¹⁸

Den seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in der katholischen Kirche tonangebenden Strategien institutionell-wehrhafter Selbstbehauptung entsprach eine Ekklesiologie des Ausschlusses der anderen aus dem Heilsgefüge. Der eigene Heilsstatus und besonders der heilskonstitutive Bezug auf Jesus Christus als den zentralen Heilmittler wurden exklusiv-institutionell, nicht konzeptionell-universal verstanden. Mit einer bloß liberalen Konzilsrezeption, die im Konzil vor allem die Erweiterung pastoraler Handlungs- und dogmatischer Diskurspielräume sieht, ist diese Haltung noch nicht wirklich überwunden, eher verlängert. Der harte vorkonziliare Heils-Institutionalismus ist einem eher sanfteren „durchorganisierte(n) Institutionalismus“ gewichen, „den auch die unterstützen, denen er am meisten schadet. Er führt zur

13 Klinger, Armut – eine Herausforderung Gottes, 143.

14 Der sich damit wiederum auf M.-D. Chenu bezieht. Vgl.: Bauer, Geschichte und Dogma. Bauer weist auf die elementare Bedeutung der Chenu'schen Kategorie der „Lieux théologiques en acte“ hin, die in Ergänzung zu Melchior Canos loci theologici proprii und alieni ebenfalls „theologische Dignität“ (28) besäßen. Vgl. auch: Bauer, M.-Dominique Chenu OP.

15 Sander, Theologischer Kommentar, 864-869: „Ein theologischer Ortswechsel von der Utopie zur Heterotopie“.

16 Wiewohl er in keiner der Vorbereitungskommissionen Mitglied war. Zum Einfluss Chenus auf die Pastoralkonstitution und zu dessen Rolle bei der Aufnahme der Kategorie der „Zeichen der Zeit“ in *Gaudium et spes* 4 siehe Sander, Theologischer Kommentar, 658-663, Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“, und das Zeugnis von Chenu selbst in: Chenu, Von der Freiheit eines Theologen, 215-234.

17 Chenu, Von der Freiheit eines Theologen, 224.

18 Chenu, Von der Freiheit eines Theologen, 227.

praktischen Ablehnung der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanum sowie anderer zentraler Aussagen.“¹⁹

Auch die vorkonziliare Ekklesiologie kennt natürlich einen spezifischen Zusammenhang von Dogma und Pastoral, von Lehre und kirchlichem Handeln. Es ist im Wesentlichen ein sozial-institutioneller Zusammenhang, ein Zusammenhang unter der Macht der potestas der *societas perfecta ecclesia catholica*, ein Zusammenhang über „Gewalt und Vollmacht“ der Kirche. Die exakt zu Konzilsbeginn 1962 erschienene „Pastoraltheologie“ Michael Pflieglers, des Lehrers von Ferdinand Klostermann, setzt denn auch genau damit ein.

Seelsorge ist und kann nichts anderes sein als die Erfüllung des Auftrages, den der Herr bei Seinem Abschied und Heimgang zum Vater als testamentarischen Auftrag Seinen Aposteln hinterlassen hat: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker. Tauft sie im Namen des Vaters, und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten, was Ich euch geboten habe. Seht, Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“ (Mt 18,18-20). Das ist die Übertragung Seiner eigenen Gewalt und Vollmacht und Seiner drei Ämter an Seine Jünger ... Ohne diese Verbindung und ohne diesen Gehorsam in dieser Nachfolge gibt es keine Seelsorge im Sinne der Erlösung.²⁰

Die zweivatikanische Neubestimmung des Pastoralbegriffs ist daher ein wirklicher „dogmatischer Fortschritt“²¹ und ein – freilich nur halbherzig und zwiespältig rezipiertes²² – Lösungsmodell aktueller pastoraler Probleme. Sie kann und muss auch nachvatikanisch die Basis einer Neubestimmung des Faches werden. Denn die Pastoral ist auf dem Konzil nicht für die Kirche da, sondern die Kirche für die Pastoral. Pastoral ist auch nicht mehr nur ein kircheninternes Geschehen zwischen Klerikern und Laien, sondern die kirchenkonstitutive Aufgabe aller in der Kirche an und für die Welt. Nur deshalb kann das Konzil der Kirche ohne Hybrisverdacht zuschreiben, „das allumfassende Sakrament des Heiles“ zu sein, welches „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“²³. Denn das Konzil formuliert hier eine Selbstverpflichtung, freilich auch eine ihr geschenkte Möglichkeit, und keine in Erlösungsmetaphern gekleidete Herrschaftsprätention.

Codiert im zentralen biblischen Bezugstext einer kenotischen Theologie, dem Philipperhymnus (Phil 2,6-11)²⁴, heißt dies: Die vorkonziliare klerikale Herrschafts-

19 Klinger/Bucher, „Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert“, 86.

20 Pfliegler, Pastoraltheologie, 3. Zwar folgt dann eine inhaltliche Beschreibung des Seelsorgegeschehens als Heilsgeschehen, aber es bleibt inhaltlich wie formal diesem Befehls- und Gehorsamsgeschehen nachgeordnet.

21 Vgl.: Klinger, Der Glaube des Konzils, 615.

22 Siehe dazu: Bucher, 40 Jahre danach.

23 *Gaudium et spes* 45 (Rahner/Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, 495).

24 Vgl. zu diesem Hymnus: Kittel, Der Name über alle Namen, 9-19. Theissen, Die Religion der ersten Christen, expliziert nachdrücklich, wie sehr „Nächstenliebe und Statusverzicht“

kirche²⁵ bezog zwar den ersten Teil des Ausgangssatzes des Hymnus – „Er war Gott gleich“ – auf sich²⁶, nicht jedoch den zweiten: „hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ (Phil, 2,6f.) In den konkreten Prozessen der Kirchenbildung wie in den pastoraltheologischen Legitimations- und Konzeptionsdiskursen kirchlicher Realität wurde im Sinne einer monophysitischen Ekklesiologie der erste Teil des Hymnus dominant, der zweite Teil aber trat zurück, wie übrigens auch die pastoraltheologische Transferanweisung des Hymnus selber: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2,5), welche ausdrücklich die kenotische Hingabe- und Entäußerungsdynamik Jesu Christi zum Vorbild innerkirchlicher Relationen macht.

Der Ortswechsel, den das Konzil vornimmt, ist somit nicht irgendein Ortswechsel, er hat vielmehr kenotischen Charakter. Die Kirche begibt sich aus der absolutistischen Position uneinhol- und unberührbarer Singularität und Entrückung in die Position einer singulären Heilsbezüglichkeit, einer Heilsbezüglichkeit näher hin, die grundsätzlich vor nichts Angst hat und keine Solidaritätseinschränkungen akzeptiert. Darin liegt die nur gnadentheologisch auszuhaltende und aufzufangende Ungeheuerlichkeit des berühmten Eröffnungssatzes von *Gaudium et spes*:

Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.²⁷

die beiden zentralen christlichen Grundwerte in der „Religion der ersten Christen“ darstellen (101-122); ähnlich: Theißen, Die Jesusbewegung, 243-305. Zu den politischen Implikationen dieser Revolution siehe: Kügler, Das Reich Gottes auf den Dörfern. – Das LThK³ fasst Kenosis systematisch-theologisch als „Entäußerung der allmächtigen Liebe Gottes in die geschaffene, räumlich-zeitlich verfasste u(nd) durch die Sünde geprägte Welt hin zu (ur) ohnmächtigen Liebe am Kreuz“ und schließlich gar als „Schlüsselbegriff praktisch gelebten Christseins“ (Röhrig, Art. Kenosis).

25 Siehe dazu: Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt; Scheule, Beichte und Selbstreflexion. Zu den bis weit ins 20. Jahrhundert hinein postulierten Herrschaftsambitionen der katholischen Hierarchie auch über Staat und Gesellschaft und deren durchaus nicht ganz erfolgloser Umsetzung in der Zwischenkriegszeit siehe: Besier, „Berufsständische Ordnung“.

26 Das darf man ruhig wörtlich nehmen: Im Catechismus Romanus etwa steht: „So ist gar nicht zu zweifeln, ihr (der Bischöfe und Priester) Amt sei so beschaffen, dass sich kein höheres ausdenken lasse. Daher es nicht unbillig ist, dass die Bischöfe und Priester nicht allein Engel, sondern auch Götter genannt werden; weil sie die Kraft und die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes an sich tragen.“ (Catechismus Romanus, 2. Teil, 448)

27 Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 449. Die gnadentheologische Grundierung, aber auch Ernsthaftigkeit der nachkonziliaren Theologie rekonstruiert seit einiger Zeit nachdrücklich Ottmar Fuchs. Vgl.: O. Fuchs, Ein Jahr danach; als pastoraltheologische Rekonstruktion der Eschatologie siehe Ders., Das Jüngste Gericht.

Diese doppelte kenotische Struktur – einerseits in der Solidarisierung mit der Menschheit überhaupt, andererseits noch einmal besonders mit den in ihr Unterdrückten und Leidenden – wird mit *Gaudium et spes* zum Prinzip der Kirchenbildung. *Gaudium et spes* wurde schließlich mit vollem Bewusstsein und nach ausführlicher Diskussion in die Quadriga der konziliaren „Konstitutionen“ aufgenommen.²⁸ Die pastorale Konstitution der Kirche ist damit weder harmlos noch selbstverständlich, sondern entspricht einem Prozess des risikoreichen Sich-Entäußerns hinein in den gefährlichen Raum der Geschichte, des Konkreten, des Politischen auch, und damit hinein in die Unüberschaubarkeiten und Unübersichtlichkeiten aller menschlichen Prozesse, die sich grundsätzlich jeder souveränen Beherrschung entziehen.

Gott selbst hat sich, so der kenotische Gedanke, als er sich in Jesus in die Welt entäußerte, dieser Souveränität begeben und wurde in ihm „wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ (Phil 2,7) Mit dem Bekenntnis zu ihrer pastoralen Konstitution begibt sich die Kirche explizit an den „Schauplatz der Geschichte der Menschheit“²⁹ (*Gaudium et spes* 2), widersteht also der Versuchung, Kirchenbildung jenseits der konkreten Beziehungen, Verflechtungen und Verstrickungen im Gestus souveräner Überlegenheit zu versuchen.

Der typisch neuzeitliche Souveränitätsgedanke, der seit dem I. Vatikanum so sehr die Ekklesiologie der katholischen Kirche bestimmt hatte³⁰, wird damit überschritten hin auf eine Politik der Demut, des Sich-Aussetzens, des sich Bewährens als Zeichen und Werkzeug des Heils. Die unübersichtliche Geschichte der Menschheit wird in *Gaudium et spes* ausdrücklich als genuiner Ort der Kirche bestimmt: Kirche wird nicht länger als eine rein übergeschichtliche Tatsache gesehen, die sich in der Geschichte nur verliert, sondern sie zeigt ihre Gegenwart in der Geschichte oder sie ist eben nicht gegenwärtig. Die Weise, in der sie diese Gegenwart realisiert aber ist ihr Wirken, also ihr Handeln. Damit begibt sich die Kirche in die Risikozonen nicht nur der Unübersichtlichkeit von Welt und Geschichte, sondern auch in das Risiko des Scheiterns vor ihrem Anspruch. Vor allem aber macht sie sich damit selbst überprüfbar und begibt sich in die Hände jener, denen sie Heil und Rettung sein will.

Hans-Joachim Sander hat diese pastorale Wende des Konzils konstitutionsanalytisch auf die Unterscheidung zwischen der Kirche als Religions- und als Pastoral-

28 Vgl. dazu: Moeller, Kommentar zur Pastoralkonstitution, 280-282; Chenu, Von der Freiheit eines Theologen, 224; Sander, Theologischer Kommentar, 674-691, 704-710.

29 Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 450.

30 Vgl.: Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Von Carl Schmitt wurden dann bekanntlich umgekehrt alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre historisch wie systematisch als säkularisierte theologische Begriffe charakterisiert. Vgl.: C. Schmitt, Politische Theologie.

gemeinschaft gebracht.³¹ Als Religionsgemeinschaft ist die Kirche eine immer noch mächtige Institution mit Einfluss und Macht, als Pastoralgemeinschaft ist sie ein ohnmächtiger, weil von Gottes Gnade, ihrer eigenen Heiligkeit und der Menschen Bereitschaft abhängiger Ort der Realisation des Evangeliums in den Zeichen der Zeit.³²

Die Polarität und auch die Unentkoppelbarkeit beider Existenzweisen, der religionsgemeinschaftlichen wie der pastoralgemeinschaftlichen, sind ganz unausweichlich; von welchem Pol her man Kirche aber begreift, ist es nicht. Die pastorale Wende des Konzils besteht ganz wesentlich darin, Kirche als Religionsgemeinschaft von ihrem Charakter als Pastoralgemeinschaft her zu entwerfen. Da „Pastoral“ aber im Konzil ein qualifiziertes Geschehen meint, nämlich die kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute, folgt daraus auch eine „kenotische Wende“ in der Konzeption und Reflexion kirchlicher Konstitutionsprozesse.

Diese „kenotische Wende“ bedeutet keine Abwendung von der Heiligkeit der Kirche, vom Wissen um ihre vorösterliche Stiftung in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und vom Glauben an ihre nachösterliche Versammlung um Christus: so wie sich Jesu Göttlichkeit in seiner Hingabe und seinem Weg an das Kreuz nicht verlor, sondern in diesem Weg und im Kreuz, wie sich nachösterlich zeigte, offenbarte.

2 Das Design der Pastoraltheologie

Die kenotische Wende der Ekklesiologie als Wende hin zur kirchenkonstitutiven Funktion eines als „Sich-Aussetzen“ definierten Pastoralbegriffs³³ soll im Folgenden als Basisprinzip der Reflexion über das Design einer nachkonziliaren Pastoraltheologie angesetzt werden.³⁴ Dieses kenotische Design besitzt dabei durchaus entzaubernden und desillusionierenden Charakter und stellt auch eine Zumutung dar. Denn die Pastoraltheologie kann sich dann nicht mehr einfach an die Funktionslogiken eines ihrer drei klassischen Bezugssysteme Kirche – Wissenschaft – Staat/Gesellschaft/Kultur – koppeln. Dies tat sie in ihrer Geschichte immer wieder, meist um einen festen Grund zur Gestaltung ihrer beiden anderen Relationen zu bekommen.

31 Vgl.: Sander, nicht ausweichen, 11-27.

32 Zu diesem Begriff siehe jetzt die umfassenden Analysen bei Hünemann, Das Zweite Vatikanische Konzil; Ostheimer, Zeichen der Zeit lesen.

33 Der Pastoralbegriff kommt damit im Übrigen von sich her dem Missionsbegriff sehr nahe. Dieser wäre dann als „Pastoral mit Ausstrahlung“ zu definieren, vgl.: Bucher, Neuer Wein in alte Schläuche.

34 Dies führt den Gedanken einer grundlegend diakonischen Funktion der (Pastoral-)Theologie weiter. Vgl.: O. Fuchs, Wie verändert sich das Verständnis von Pastoraltheologie; Aigner, Dient Gott der Wissenschaft.

Sie sollte sich vielmehr, so mein Vorschlag, *allen drei Bezügen gegenüber* kenotisch, also selbstrelativierend verhalten.

Für die Praktische Theologie bedeutet dies in ihrem Bezug auf ihre klassischen Referenzgrößen *Wissenschaft* – insofern Pastoraltheologie an der Universität stattfindet und wissenschaftlich ist und sein will –, *Kirche* – als genuiner Ort der Theologie und zentrales Forschungsobjekt der Praktischen Theologie – und *Staat* – als ursprünglicher Initiator der Pastoraltheologie –, *Gesellschaft* – als vom Fach zunehmend reflektierter Ort christlichen Handelns – und *Kultur* – als Konzeptbegriff für die Beobachtung der eigenen Gegenwart –, *dass Praktische Theologie sich zugleich auf diese Referenzgrößen beziehen wie sie überschreiten muss, dass sie vor allem nicht die von ihnen her nahe liegenden Identitätssicherungsangebote annehmen sollte*. Dies nicht nur, weil die Praktische Theologie die Balance zu den beiden anderen Polen zu halten hat, sondern wegen der kenotischen Grundstruktur der Kirche, der auch die Praktische Theologie als Teil dieser Kirche verpflichtet ist, oder anders gesagt: wegen der pastoralen Aufgabe der Kirche selbst.

Die Praktische Theologie kann sich nicht vor den Zumutungen einer oder zweier dieser Größen in den Schoß der dritten in Sicherheit bringen. Sie würde entweder Religionssoziologie, kirchlich-institutionelle Funktionswissenschaft oder reine Kulturwissenschaft. Sie kann sich aber auch nicht unentschieden in der Mitte ihrer drei Bezugsgrößen halten. Das wäre zwar in Zeiten eines relativ ruhigen Staat-Kirche-Wissenschaft-Verhältnisses, wie es etwa in den deutschsprachigen Ländern seit geraumer Zeit herrscht, eine vielleicht politisch durchhaltbare, aber keine auf Dauer kreative, innovative und produktive Position, denn die Pastoraltheologie würde sich damit auf keine dieser Größen wirklich einlassen.

Erkennbar wird eine diskursiv-intern paradoxe und institutionell-extern durchaus unbequeme Konstitutionsstruktur des Faches. Sie ist intern paradoxal, weil die Praktische Theologie etwas stets „ist und doch nicht ist“: Sie ist Wissenschaft, aber darf es nicht in bruchloser Selbstverständlichkeit sein, da sie sonst in ihrer methodischen Panzerung gegenüber den nicht-wissenschaftlichen Diskursen in der Kirche kaum mehr anschlussfähig wäre und, wie in Teilen der Theologie ja zu beobachten, nur noch theologieintern von einer gewissen Relevanz bliebe.

Die Praktische Theologie ist Teil der Kirche und ist selbst kirchliches Handeln, aber darf es nicht in bruchloser Selbstverständlichkeit sein, da sie sonst nicht jene Selbstbeobachtungskompetenz zweiter und höherer Ordnung und damit nicht jene Irritationsfähigkeit³⁵ der kirchlichen Praxis entwickeln könnte, die sie entwickeln

35 Viel mehr wird gerade aus der Perspektive der Systemtheorie nicht möglich sein. Die „Unwahrscheinlichkeit gelingender Intervention“ betont etwa Wilke, Systemtheorie II, 4, und Peter Fuchs vermutet gar, „dass Beratung eigentlich in der Kunst besteht, geschickt aus laufenden Veränderungen der Referenzsysteme solche auszuwählen und auszuzeichnen“.

muss, um der Kirche nicht-triviale Selbstbeobachtungsinformationen zur Verfügung zu stellen.

Und sie ist Teil ihrer Gesellschaft und ihrer Kultur, darf aber auch das nicht in bruchloser Selbstverständlichkeit sein, da sie sonst, wie in der Wissenschaftsgeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nur zu gut zu beobachten³⁶, zum Legitimationsdiskurs des und der gerade Herrschenden verkommt. Dabei weiß sie gleichzeitig, um die Paradoxie und Ungemütlichkeit auf die Spitze zu treiben, dass sie den hier lauenden Gefahren natürlich nie wirklich entkommen kann.

Pastoraltheologie kann der Wissenschaftlichkeit nicht entbehren, darf ihr aber auch nicht als vermeintlich sicherem methodischen Hort verfallen. Pastoraltheologie kann der Kirche nicht entbehren, darf aber auch nicht zu ihrer reinen Funktionswissenschaft werden, und sie darf dem Staat, der Kultur, der Gesellschaft und ihren jeweils aktuellen Versprechungen nicht verfallen³⁷, kann aber als gegenwartsorientiertes und zukunftsbezogenes Faches, das den situativen Sinn und die konkrete Bedeutung der christlichen Botschaft präsentieren will, dem Risiko der gewagten Gegenwärtigkeit nicht ausweichen. Dies sei noch näher expliziert.

3 Wissenschaft: die Preisgabe der erhabenen Perspektive

Die Frage nach dem Wissenschaftsstatus der Pastoraltheologie verfolgt sie spätestens seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Dafür dürften drei mehr oder weniger parallele Entwicklungen verantwortlich sein. Zum einen verließ zu dieser Zeit das Fach mit Ausklingen der Pianischen Epoche im katholischen Bereich endgültig die Priesterseminarien und wurde wieder universitäre theologische Disziplin.³⁸ Das

nen, die sich als Beratungserfolg ... verkaufen lassen“ (P. Fuchs, Hofnarren und Organisationsberater, 14). Sollte es also der Praktischen Theologie gelingen, eine alternative irritierende interne Repräsentation innerhalb der kirchlichen Organisation zu etablieren, wäre das bereits eine enorme Leistung.

36 Die erst in den letzten beiden Jahrzehnten und damit recht spät begonnene Aufarbeitung der deutschen Wissenschaftsgeschichte unter dem Nationalsozialismus zeigt quer durch die Disziplinen, dass man die Verführbarkeit der Wissenschaft(en) und der Universitäten gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland vgl. etwa: Elvert/Nielsen-Sikora, Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus; H. Lehmann/Oexle, Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften; Heiber, Universität unterm Hakenkreuz; Beyrau, Im Dschungel der Macht; Flasch, Die geistige Mobilmachung; Ringer, Die Gelehrten.

37 Diesem Risiko erliegt sie zudem mehr, als sie zuzugeben bereit ist. Vgl. etwa: Bäumer, Zur katholischen Pastoraltheologie im Nationalsozialismus.

38 Vgl.: Fromm, Geschichte der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. Die Herausgeber des ab 1964 erschienenen „Handbuch der Pastoraltheologie“ setzen sich denn auch von genau diesem Ort und seinen diskursiven Konsequenzen programmatisch ab. Was sie im Vorwort ankündigen, „kann sich nicht mehr decken mit einer solchen Pastoraltheologie, die als Anweisung für die ‚Pastoration‘ des einfachen Seelsorgers den an-

stellte dieses Fach verstärkt in den Rechtfertigungshorizont universitärer Wissenschaftlichkeit.

Gleichzeitig geriet die Theologie damals selbst unter erheblichen wissenschaftstheoretischen Druck und dies von zwei, in ihrem Theorieansatz eher entgegengesetzten Seiten her. Zum einen bezweifelte der Kritische Rationalismus massiv den Wissenschaftscharakter der Theologie³⁹, zum anderen setzte ihr die damals noch stärker neomarxistische und nicht von „Postsäkularitäts-Thesen“ religionssanft gemachte Kritische Theorie mit dem ganzen Arsenal der einschlägigen Religionskritik zu. Die theologie- und kirchenfreundliche Atmosphäre der Adenauer'schen 50er und frühen 60er Jahre, in denen etwa christliches Abendlandpathos⁴⁰ gerade der katholischen Theologie noch erhebliche Rezeptionschancen auch im allgemein-kulturellen Feld eröffnete, war einer theologiekritischeren kulturellen Großwetterlage gewichen.

Drittens aber wurde die Stellung des praktisch-theologischen Diskurses im Gesamt des theologischen Diskurses mit dessen nachvatikanischer Teilemanzipation von unmittelbarer kirchlich-hierarchischer Einflussnahme⁴¹ immer prekärer. Die spezifische Institutionsnähe der Pastoraltheologie in Thema und Adressat wurde plötzlich von einem Vorzug zu einem hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit der praktischen Fächer zunehmend skeptisch beäugten Charakteristikum.

Man wird die seither in der katholischen Pastoraltheologie entwickelten großen Entwürfe diesen Herausforderungen zuordnen können. Sie alle antworten in spezifischer Weise auf die Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Praktischen Theologie. Die „Empirische Theologie“ reagiert auf die wissenschaftstheoretische Theologiekritik und übernimmt mit den empirischen Methoden der Sozialwissenschaften, analog etwa zur Exegese und zur Kirchengeschichte mit ihrer bis vor kurzem ziemlich unhinterfragten Rezeption der historisch-kritischen Methode(n), eine wissenschaftsintern weitgehend unumstrittene Methodik und sichert sich dadurch die Anerkennung des eigenen Wissenschaftsstatus in der universitären scientific communi-

gehenden Theologen in Priesterseminarien gelehrt wird“ (F. X. Arnold u.a., Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I., 5).

39 Vgl. etwa: Albert, Das Elend der Theologie; Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft. Albert erhebt schließlich gar den Vorwurf, theologische Fakultäten seien „Stätten der Ausarbeitung, Verfeinerung und ‚wissenschaftlichen‘ Abstützung von Ideologien“ (Albert, Traktat über kritische Vernunft, 129f.) Siehe dazu: Suchla, Kritischer Rationalismus. Die Theologie beider Konfessionen reagierte in den 70er Jahren mit einer eigenen wissenschaftstheoretischen Diskussionsrunde: Vgl. etwa: Casper/Hemmerle/Hünemann, Theologie als Wissenschaft; Pammerberg, Wissenschaftstheorie; Sauter, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie; Peukert, Wissenschaftstheorie; Schaeffler, Glaubensreflexion.

40 Vgl.: Hürten, Der Topos vom christlichen Abendland; Faber, Abendland.

41 Eine Bewegung der Emanzipation, die man nicht zuletzt an ihrer römischen Gegenbewegung ab Mitte der 80er Jahre gut erkennen kann.

ty.⁴² Die „Handlungstheorie“ aber kann an den „Primat der Praxis“, wie er im Neomarxismus gilt, ihrerseits kritisch anschließen⁴³, überwindet dadurch den innertheologischen Idealismus und Rationalismus in einem und gewinnt zudem ohne Zweifel wirkliche Befreiungsqualität. Und natürlich gibt es auch diejenigen, die Pastoraltheologie vor allem als Hilfswissenschaft der kirchlichen Hierarchie begreifen. Sie antworten auf die Herausforderung des Wissenschaftsbegriffs mit dem Rückzug auf den binnenkirchlichen Raum und das Angebot dortiger Nützlichkeit.

Die Abhängigkeit von der Herausforderung durch den jeweils zeitgenössisch einflussreichsten Wissenschaftsbegriff dürfte im Übrigen umgekehrt auch die eher verzögerte Rezeption der Systemtheorie⁴⁴ wie auch der sog. „Postmoderne“ innerhalb der katholischen Pastoraltheologie erklären. Beide erfüllen ausdrücklich keine typisch modernen innerwissenschaftlichen Legitimationsbedürfnisse, verunsichern eher und fordern selbst noch den „Abschied vom Olymp der Kritik“⁴⁵ und die „Stärke diskursiver Bescheidenheit“⁴⁶, insofern sie „ethnologische Entdecker der eigenen Kultur und Gesellschaft (sind), die im Vertrauten das Fremde aufdecken“⁴⁷ – so Michael Schüßler in seiner einschlägigen Analyse dieses Tatbestands.

Eine kenotische, also selbstentäußernd agierende Pastoraltheologie muss sich von einem starken Wissenschaftsbegriff lösen und vielmehr die realen Leistungen des wissenschaftlichen Diskurses in Differenz zu anderen diskursiven und nicht-diskursiven Handlungsformen nüchtern betrachten. Sie muss vor allem die anti-kenotischen Gefährdungen dieser spezifischen Diskursform in den Blick bekommen.

Der universitäre Ort der Wissenschaft hat viele Vorteile (Zugänge zu den Archiven des Glaubens, zu den methodischen und inhaltlichen Ressourcen anderer theologischer Disziplinen und nicht-theologischer Fächer, relative intellektuelle und zeitliche Forschungsfreiheit, hohes reflexives Niveau, verdichtete Diskurse etc.), aber auch nicht unerhebliche Nachteile, nicht zuletzt die meist unreflektierten Kon-

ditionierungen durch seine privilegierte soziale Lage. Schließlich gilt: „Jede Theologie ist durch ihre gesellschaftliche Situation bestimmt“⁴⁸. Leider hat die deutsche Universitätstheologie diese ihre eigene Bedingtheit in den letzten Jahren nach Abklingen der kritischen Anfragen der Befreiungstheologie recht wenig reflektiert oder gar experimentell nach alternativen Orten wissenschaftlicher Theologie gesucht.⁴⁹ Verständlich, zumindest ein wenig, mag dieses Defizit sein, wenn man den erheblichen Disziplinierungsdruck berücksichtigt, unter den die katholische universitäre Theologie seitens der kirchlichen wie auch der universitären Instanzen geriet. Die einen arbeiteten mit dem eher klassisch-modernen Instrumentarium der „Instruktionen“, die anderen mit den spätmodernen, also markt-analogen Instrumenten des „New Public Management“: beide mit überwiegend unglücklichen, weil kreativitätsbehindernden Folgen.

Denn hier droht nicht nur die bereits erwähnte Versuchung, sich vor den Zumutungen der anderen Relationsgrößen des Faches in den (selbst wissenschaftlich trügerischen, nichtsdestoweniger unübersehbar reich bevölkerten) Hort wissenschaftlicher Selbstgefälligkeit zu flüchten, sondern es droht auch, wie Michael Schüßler es treffend formuliert, die „verlockende Gefahr“ einer „doppelt privilegierten und somit erhabenen Perspektive auf die Welt“:

einmal als Theologie gegenüber den anderen Wissenschaften, weil niemand sonst auf derart unangreifbar scheinende Orte wie Kirche und Gott verweisen könne. Und dann als Wissenschaft gegenüber den nicht-diskursiven Bereichen von Kirche und Welt, weil in der Wissenschaft Erkenntnis produziert wird, woanders dagegen eher nicht oder nur sehr begrenzt.⁵⁰

Eine kenotische Positionierung zum Wissenschaftssystem hätte demgegenüber dessen Dienst- und Entäußerungscharakter festzuhalten. Wenn das Spezifische wissenschaftlich-diskursiven Handelns mit den Begriffen *Reflexivität*, *Intellektualität* und *Experimentalität* beschrieben werden kann, insofern wissenschaftlich-diskursives Handeln methodisch kontrolliertes, also sich selbst beobachtendes, reflexives Handeln ist, dabei intellektuelles, also sich selbst synchron wie diachron mit anderen Perspektiven kontrastierendes Handeln und zudem als unmittelbar entscheidungslastetes Handeln die Möglichkeit zu Experimentalität besitzt, dann wäre das produktive Äquivalent zum anti-kenotischen Risiko der methodischen Wissenschaftspanzerung und der Gegenabhängigkeit zum Wissenschaftssystem das produktive dreifache Risiko des „von außen“ auf sich selbst gerichteten (selbstkritischen), des synchron multiperspektivischen wie des „nach vorne“ alternativen Blicks.

42 Vgl. oben Kap. I.3. Eine „empirische Wende innerhalb der Praktischen Theologie“ konstatiert rückblickend auch Grözinger, *Praktische Theologie: „Empirische Wende, das hieß im Übergang von den 60er zu den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts programmatisch Einbezug der Humanwissenschaften, Erfahrungsorientierung und Reflexion der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Theorie und Praxis.“* (91)

43 Vgl. oben Kap. I.2. Einflussreich etwa: Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*.

44 Bisher erkennbar ist vor allem eine eher funktional-verwertende Rezeption etwa im Kontext kirchlicher Organisationsentwicklung (vgl. etwa: Dessoy/Lames, „Denn sicher gibt es Zukunft“). In Ansätzen wird die Systemtheorie aber auch zu einer kritischen Außenperspektive auf das Fach genutzt, wie bei Hafner, *Praktische Theologie*. Hier wartet aber ohne Zweifel noch „unentdecktes Land“. Siehe hierzu: Schüßler, *Das unentdeckte Land*; Schüßler, *Straßenkinder*, 97-150; sowie bereits: O. Fuchs, „Es ändert sich ja doch nichts...!“.

45 Schüßler, *Das unentdeckte Land*, 210.

46 Ebd.

47 Schüßler, *Das unentdeckte Land*, 214.

48 C. Boff, *Theologie und Praxis*, 256.

49 Vgl. allerdings: St. Klein, *Der Alltag*; Krockauer, *Soziale Arbeit*; Krockauer, *Ausgangspunkte einer Angewandten Theologie*.

50 Schüßler, *Das unentdeckte Land*, 210.

Diese bescheidene und selbstkritische Unbehauheit der Wissenschaft in sich selbst ist ihr grundsätzlich nicht fremd, freilich oft methodisch regionalisiert und durch Mentalitätsstrukturen einer instruktionsberechtigenden Überlegenheit verkapelt. „Ohne Zweifel“ ist die Universität, mit Hans Michael Baumgartner formuliert,

jene höchste Institution im Bildungssystem einer Sozietät, an der allein man das Wissen kann, was einer Zeit an Wißbarem zur Verfügung steht: dargeboten in Forschung und Lehre nach je spezifischen methodischen Standards der Disziplinen.⁵¹

Doch ihre „angemaßte Kompetenz ... allein zu sagen, was es mit dem Menschen auf sich hat, was er in dieser nach allen Seiten hin offenen Welt soll, haben“ die Wissenschaften, so Baumgartner, „unwiederbringlich verloren.“⁵²

Ein kenotischer Bezug zum Wissenschaftssystem hätte für die Praktische Theologie spezifische methodische Konsequenzen. Denn natürlich gilt einerseits, dass sich den im Wissenschaftssystem herrschenden Diskurskriterien stellen muss, wer sich an der Universität behaupten will. Die klassischen wissenschaftlichen Merkmale wie logische Konsistenz, Einfachheit, Überprüfbarkeit, terminologische Klarheit, Angabe der Reichweite der eigenen Aussagen, Explikation der Prämissen und der Randbedingungen und Transparenz gelten für alle, die sich an der Universität etablieren wollen. Wer sich an die Universität begibt, verpflichtet sich zu methodisch reflektiertem und kontrolliertem, voraussetzungs- und reichweitenbewusstem Erkenntnisgewinn.

Andererseits würde die Relativierung absolutistischer Wissenschaftsbegriffe methodisch für die Praktische Theologie die Freiheit, ja die Notwendigkeit eröffnen, mindestens bis an den experimentellen Rand des jeweiligen Wissenschaftsbegriffes zu gehen⁵³, inklusive der dann erwartbaren kritischen Kontextreaktionen, inklusive freilich auch der Chance, den Wissenschaftsbegriff selber dynamisch zu halten und nicht im Konformismus des herrschenden Wirklichkeitsverständnisses oder gar der herrschenden Wirklichkeiten verkommen zu lassen.⁵⁴ Wissenschaft ist schon gene-

51 Baumgartner, *Theologie zwischen den Fronten*, 75.

52 Baumgartner, *Von der Königin der Wissenschaften*, 284.

53 Vgl. etwa den von Gianni Vattimos „schwachem Denken“ und der Lektüre eines (post-modernen) Romans inspirierten Vorschlag von Albrecht Grözinger, die „risikoreich identifizierte Gottesgeschichte ... im Buch der Praktischen Theologie umrankt und umrahmt sein“ zu lassen „von vielerlei Bildern, Geschichten, Methodenreflexionen, etc.“ (Grözinger, *Praktische Theologie*, 95).

54 Vgl. dazu auch mit Bezug auf Benjamin: O. Fuchs, *Wegführendes führt (wo)hin*, speziell 31-41: „Die Darstellung des Wahren ist nur möglich, wenn sie die extremen und exzessiven Tatbestände, Entwicklungen und Erfahrungen wahrnimmt und im Abschreiten ihrer darin auf- und einleuchtenden Einsichten entsteht. Die Begriffe erfüllen den Hilfsdienst, das beim Eintauchen in die Extrempänomene Geschaute ins Bewußtsein zu heben. Erst in ihrer Selbstverausgabung für das Extrempänomen können sie diesen Anteil an ihrer Konstellation, an ihrer Idee vermitteln“ (35).

rell eine sehr beschränkte, in dieser Beschränkung freilich bemerkenswert entdeckungsintensive Wirklichkeitswahrnehmung. Eine sich selbst in ihrem Wissenschaftsbegriff aber fixierende und verabsolutierende Theologie wäre nicht nur blind gegenüber der bisherigen (und natürlich unabgeschlossenen) Veränderungsgeschichte dieses Begriffs, sie wäre, schlimmer noch, auch unnötig begrenzt in ihrer Entdeckungskapazität gegenüber der Wirklichkeit. Gegenüber jener Wirklichkeit, welche die Theologie und damit auch die Praktische Theologie zu entdecken hat, gilt das umso mehr.

Eine kenotisch verfasste Pastoraltheologie hätte mithin einem experimentellen, nicht-absolutistischen und depotenzierten Wissenschaftsbegriff⁵⁵ zu folgen, der sich nicht selbst als letzten Horizont nimmt – so wenig sie diesen nicht-absolutistischen Wissenschaftsbegriff dazu benutzen darf, sich dafür anderen, über sich unaufgeklärten und selbstgerechten Selbstgewissheitsstrukturen hinzugeben. Diese zu kritisieren, war ja das klassische Wissenschaftsprojekt der europäischen Aufklärung gewesen, bevor diese spätestens in den, wie nicht zu vergessen, „wissenschaftsbasierten“ Totalitarismen des 20. Jahrhunderts selbst zum Herrschaftsmythos wurde. Solch ein kenotischer Bezug zu ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit würde ihr übrigens natürlich nicht die Pflicht abnehmen, ihre eigene Positionierung im Wissenschaftssystem selbst vorzunehmen.

4 Kirche: das Risiko der pragmatischen Verifikation

Es ist die Kirche, von der die Praktische Theologie als kirchlicher Vollzug, der sie ist, das kenotische Prinzip bekommt und es ist die Kirche, wegen der sie auf dieses Prinzip verpflichtet ist. Wegen ihrer eigenen Kirchlichkeit hat sie daher auch zu dieser ihrer konstitutiven Bezugsgröße Kirche einen kenotischen Bezug einzunehmen. Er realisiert sich dabei dreifach: anti-institutionalistisch in der Erkenntnis, dass die Kirche kein Selbstzweck, sondern Dienerin einer Botschaft ist, anti-exklusivistisch in der Erkenntnis, dass Kirche als das Volk Gottes Teil der Menschheit und so in sie „eingefügt“⁵⁶ ist, anti-extrinsezistisch in der Erkenntnis, dass diese Bot-

55 Vgl. auch: McMullin, *Art. Wissenschaft, Geschichte der*, der schreibt: „Die Annahme, dass es einen einzigen Wissenschaftsbegriff gebe, an den sich die verschiedenen Zweige des Wissens in stärkerem oder geringerem Maße annähern, scheint nicht länger plausibel.“ (745) Die (selbstkritische) wissenschaftstheoretische Reflexion auf die begrenzte Reichweite des Wissenschaftsbegriffs, oder genauer: auf seine eigene Depotenzierung bei Selbstanwendung, hat freilich sehr geringe Auswirkungen auf das Wissenschaftsverständnis der real existierenden Wissenschaftspraktiken. Wie auch anders: Die wissenschaftlichen Diskurse sind gegeneinander frei, meist zu ihrem Vorteil, bisweilen auch zu ihrem Nachteil. Das ist nicht anders als in den binnentheologischen Diskursverhältnissen – wenn hier auch erst seit einigen Jahrzehnten.

56 Vgl.: *Gaudium et spes* 3 (Rahner/Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 450).

schaft selbst unter der Notwendigkeit, aber auch Möglichkeit einer pragmatischen Verifikation des Glaubens im Hier und Heute steht.

Alle drei Erkenntnisse repräsentieren wesentliche Feststellungen des II. Vatikanischen Konzils. Es hält in *Lumen gentium* I den sakramentalen, also zugleich zeichenhaften wie dienenden Charakter der Kirche fest⁵⁷, es definiert die Kirche als Volk Gottes, zu dem alle berufen und in je spezifischer Weise hingeordnet sind⁵⁸, und es etabliert aufbauend auf den Offenbarungsbegriff in *Gaudium et spes* ein perichoretisches Verhältnis von Dogma und Pastoral, also von Sprache und Handeln.⁵⁹

Kenotisch sind diese Erkenntnisse, insofern sie von der Pastoraltheologie als kirchlicher Wissenschaft die Abkehr von spezifischen Haltungen und Identitätskonzeptionen fordern, wie sie für eine religiöse Institution im Relativierungs- und damit Entmonopolisierungsprozess der strukturell säkularisierten westlichen Moderne nahe liegen. Sie fordern den Verzicht darauf, die unvermeidlichen und auch unvermeidlich kränkenden Prozesse des kirchlichen Macht- und Einflussverlustes über den Aufbau kognitiver und/oder institutioneller Stabilisierungsstrukturen zu verarbeiten, also „daran festzuhalten“, was man einmal war, obwohl genau das nicht

57 „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (*Lumen gentium* I (Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 123)). Zum Sakramentsbegriff in *Lumen gentium* und dessen Genese: Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, speziell 325-348.

58 „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet“ (*Lumen gentium* 16 (Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 141)). Der gesamte I. Hauptteil von *Gaudium et spes* trägt bekanntlich den Titel „Die Kirche und die Berufung des Menschen“, in dem es in *Gaudium et spes* 11 heißt: „Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“ (Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 458) „Der Glaube des Konzils ist die Botschaft von der Berufung des Menschen durch Gott“ – so Elmar Klinger (Der Glaube des Konzils, 615). Klinger weist im Übrigen auch darauf hin, dass der „Vorschlag, die Berufung des Menschen als zentrale Lehre des Konzils herauszustellen ... sich in dem von Rahner und Ratzinger erarbeiteten Entwurf zur Änderung der Offenbarungskonstitution: *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta* (findet).“ Dieser Entwurf ist abgedruckt bei: Congar, Erinnerungen an eine Episode, 33-50.

59 „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.“ (*Dei verbum* 2 (Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 368)) Hanjo Sauer nennt dies das „pastorale Prinzip“ des Konzils (Sauer, Erfahrung und Glaube). Das Konzil begründet dieses pastorale Prinzip in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, es gibt dem Prinzip seinen gesellschaftlich und geschichtlich institutionell festgelegten Rahmen in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, und es entfaltet das pastorale Prinzip im Hinblick auf die gegenwärtige Weltwirklichkeit in der Pastoralkonstitution.

mehr möglich ist. Es ist übrigens auch nie und nimmer der Fall, schließlich baut man gerade in solchen reaktiven Kompensationsphasen real tatsächlich etwas ganz Neues. Die „Pianische Epoche“ der Katholischen Kirche von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu Papst Johannes XXIII. ist hierfür ein unüberschbarer Beleg.

Zudem wird dieses Außen den ihm erklärten Konflikt-, ja Kriegszustand irgendwann annehmen und seinerseits Strategien der Ausgrenzung und der Unterwerfung entwickeln. Gegnerschaft bestätigt sich ja bekanntlich gegenseitig und bekommt von daher eine merkwürdige Eskalationstendenz. Man gerät dabei praktisch unvermeidlich in eine Struktur des entsolidarisierenden Ressentiments mit kulturpessimistischer Grundtönung und erkaufte die Binnenklarheit und interne Homogenität mit dem Verlust an Gestaltungseinfluss auf die Gesamtgesellschaft, bleibt zudem der so bekämpften Außengesellschaft gegenabhängig verhaftet, neigt dazu, falsche Bündnispartner zu suchen und gerät in eine Spirale des Selbstmitleids. Das fundamentale Scheitern der vorkonziliären Kirche in den Auseinandersetzungen mit den europäischen Totalitarismen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegt nicht zuletzt hierin begründet.⁶⁰

Solche Identitätskonzepte entwickeln gegenüber dem so Ab- und Ausgegrenzten gerade kein wirklich souveränes und differenziertes Verhältnis von prophetischer Kritik und begründeter Solidarität. Denn zur Unterscheidung von Kritikwürdigem und Solidaritätspflichtigem fehlen diesen Konzepten und den auf ihrer Basis entwickelten Sozialformen gerade die Kriterien. Wenn alles Außen das Andere, Gegner und Feind ist, alles Innen aber Freund und gut, dann braucht es neben der sozial identifizierbaren keine qualitative Kriteriologie mehr. Im kirchlichen Falle heißt das dann: Die Theologie hat abgedankt.

Immer wenn die Kirche sich in eine reaktive Sozialform, in eine spezifische kognitive und/oder soziale verfestigte Institutionalität zurückzieht, scheinbar also identitätsgewisse Zeiten und theologieintensive Phasen erlebt, verliert sie Kirche in Wirklichkeit ihre theologische Kompetenz. Ihr theologischer Diskurs wird dann

60 So antwortet etwa Kardinal Faulhaber auf eine Anfrage im Frühjahr 1933, warum die katholische Publizistik nicht auf die Anfänge der Judenverfolgung reagiere: „Dieses Vorgehen gegen die Juden ist derart unchristlich, daß jeder Christ, nicht bloß jeder Priester, dagegen auftreten müßte. Für die kirchlichen Oberbehörden bestehen weit wichtigere Gegenwartsfragen; denn Schule, der Weiterbestand der katholischen Vereine, Sterilisierung sind für das Christentum in unserer Heimat noch wichtiger, zumal man annehmen darf, und zum Teil schon erlebte, daß die Juden sich selber helfen können, daß wir also keinen Grund haben, der Regierung einen Grund zu geben, um die Judenhetze in eine Jesuitenhetze umzubiegen. Ich bekomme von verschiedenen Seiten die Anfrage, warum die Kirche nichts gegen die Judenverfolgungen tue. Ich bin darüber befremdet; denn bei einer Hetze gegen die Katholiken oder gegen den Bischof hat kein Mensch gefragt, was man gegen diese Hetze tun könne. Das ist und bleibt das Geheimnis der Passion“ (Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. I, 705).

Legitimationsdiskurs ihrer institutionellen Realität, nicht Orientierungsdiskurs ihrer Aufgabe und differenzierter Qualifikationsdiskurs ihrer Gegenwart.

Umgekehrt heißt dies dann aber, dass der Kirche heute, in religiös individualisierten Zeiten, in denen die kirchlichen Festungen in Ruinen liegen und die Kirche hinaus gezwungen wird ins freie Feld der gewagten Selbsthingabe, nunmehr wirklich theologisch intensive Zeiten bevorstehen. Im gewissen Sinne liegt ein neues dogmatisches Zeitalter der kirchlichen Praxisreflexion und -konzeption vor uns, wenn denn „dogmatisch“ heißt: Antworten aus dem Glauben entwickeln auf Fragen, die sich dem Glauben stellen. Denn Dogmen „fallen nicht vom Himmel. Sie sind Antwort auf Fragen des Menschen nach Gott, die sich in Schrift und Tradition, aber auch in der Lebenserfahrung stellen.“⁶¹ Während eben auch umgekehrt gilt, dass die „Dogmatik ... das andere der Pastoral im Modus einer Zweiheit austragen“⁶² muss.

Neue Fragen aber stellen sich in Zeiten, die so neu sind, wie die unsrigen, sehr viele. Wenn sich die soziale Codierung der Antworten, wie sie in stabilen oder auch nur pseudo-stabilisierten Phasen der Kirchengeschichte galten, durch die Liquidierungsprozesse der entwickelten Moderne verflüchtigt, dann wird es notwendig, den dogmatischen Traditionsbildungsprozess aktiv fortzuführen.

Die Praktische Theologie war bekanntlich ursprünglich alles andere als eine systematisch-dogmatische Disziplin. Sie war priesterzentrierte Institutions- und Funktionswissenschaft eines seine eigene mögliche Instabilität und also Reformbedürftigkeit ahnenden kirchlichen Systems, eine Reformbedürftigkeit, die es zuerst von Seiten des aufgeklärten Staates gespiegelt bekommen hatte.

Die Gegenwart aber zwingt die Praktische Theologie, ihren Bezug zur Kirche als Wagnis der Selbstausslieferung der kirchlichen Tradition an diese Gegenwart zu gestalten. „Selbstausslieferung“ heißt dabei natürlich nicht: Selbstverlust. Der tritt vielmehr umgekehrt genau dann ein, wenn sich die Kirche und mit ihr die Pastoraltheologie auf eine Insel der nicht-gewagten Selbstentäußerung in die jeweilige Gegenwart hinein zurückzieht. Vor allem schlittert die Kirche dann in einen selbstzerstörerischen Selbstwiderspruch: Sie verkündet die Hingabe Jesu als des Christus Gottes für die Menschen, ist aber nicht einmal bereit, sich wie Jesus „den Menschen gleich“ zu machen.

Dabei bedeutet das Wagnis der Selbstausslieferung an die Gegenwart einzugehen, sich die Chance der Entdeckung der eigenen Botschaft aus der Perspektive der Gegenwart zu eröffnen, sich also die Chance der dogmatischen Entdeckung zu erarbeiten. Die kenotische Struktur des Bezugs zur Kirche ist damit die Basis des heute zu realisierenden theologischen Gehalts der Praktischen Theologie.

61 Klinger/Bucher, „Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert“, 91.

62 Sander, Theologischer Kommentar, 688.

Die Abkehr von jedem selbstgenügsamen und selbstbezüglichen Identitätsmodell setzt dabei spezifische methodische Konsequenzen frei. Aus der anti-institutionalistischen Erkenntnis, dass die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern Dienerin einer Botschaft, folgt, dass Pastoraltheologie wesentlich auch kirchliche Selbstkritik auf der Basis ihrer eigenen Botschaft zu sein hat. Diese Kritik ist notwendiger Teil des praktisch-theologischen Geschäfts, übrigens auch als Kritik des theologischen Diskurses und des pastoraltheologischen Diskurses selbst. Rahners Definition der Pastoraltheologie als Reflexion auf die Differenz zwischen dem faktischen und dem sein-sollenden Selbstvollzug der Kirche bestimmt das ganze Fach von dieser kritischen und prophetischen Aufgabe her.

Aus der anti-exklusivistischen Erkenntnis, dass die Kirche als das Volk Gottes Teil der Menschheit und in sie „eingefügt“ ist, folgt für die Praktische Theologie, dass tatsächlich *alle Phänomene* menschlicher Existenz ihr Gegenstand sind, und das nicht nur als „Kontext“ des Eigentlichen. Sie sind reale „Zeichen der Zeit“ und damit unter der spezifischen Perspektive der Reich-Gottes-Botschaft Jesu Thema der Praktischen Theologie. Insofern gibt es nicht nur eine wissenschaftlich-methodische Entgrenzung des Arbeitsfeldes der Praktischen Theologie – sie hat jede Methode zu nutzen, welche Chancen bietet, ihre pastorale Aufgabe zu lösen –, sondern auch eine grundsätzliche – real wird sie natürlich immer limitiert bleiben – materiale Entgrenzung des praktisch-theologischen Arbeitsfeldes. Gegenstand der Praktischen Theologie können grundsätzlich alle Phänomene menschlicher Existenz werden, sofern sie im Zusammenhang mit der Aufgabe der Kirche stehen, „Zeichen und Werkzeug“ des Heils und also der Liebe Gottes zu sein.

Aus der anti-extrinsizistischen Erkenntnis aber, dass diese Botschaft selbst, wie jede Wahrheit, im pragmatischen Verifikationszwang⁶³ im Hier und Heute steht und nur in dieser Verifikation Gegenwärtigkeit gewinnt und ihren Wahrheitswert erweist, folgt für die Praktische Theologie einerseits ihre theologische Würde – sie ist selbst Theologie –, andererseits aber auch die Unausweichlichkeit, die grundlegenden Begriffe des Glaubens aufs Spiel setzen zu müssen. Mit anderen Worten: Praktische Theologie kann sich methodisch als spezifische Variante des systematisch-theologischen Diskurses begreifen, als jene Variante, welche vom pragmatischen Handlungspol des Zusammenhangs von Sprache und Handeln her denkt. Nur dann

63 Der „Pragmatizismus“ von Ch. S. Peirce liefert mit seiner „pragmatischen Maxime“ hierzu ein philosophisches Modell. Im „Pragmatizismus“ wird die Handlung als ein Zeichen der Bedeutung des Begriffs bestimmt. Handlungen stellen für den „Pragmatizismus“ Ausdrucksformen der Begriffe dar, über die jemand verfügt. Eine Handlung ist dabei nicht das Kriterium der Wahrheit einer Aussage, sondern das Feld, auf dem die Aussage einem Bewährungsprozess unterzogen wird. Der „Pragmatizismus“ besteht in der Ansicht, dass der Bedeutungsgehalt jeden Begriffs sein denkbarer Bezug auf unser Verhalten ist“

entgeht sie dem Extrinsicismusvorwurf. Tatsächlich: Praktische Theologie „könnte oder sollte ein inneres Verhältnis zum Handeln der Akteure haben, auf die sie sich bezieht“, denn „(i)n den Auseinandersetzungen um Fragen des heutigen Lebens steht sie auch selber für eine Wahrheit.“⁶⁴

5 Staat, Gesellschaft, Kultur: das Risiko der Gegenwärtigkeit

Staat/Gesellschaft/Kultur sind notwendige Referenzgrößen Praktischer Theologie. Das Fach unterscheidet sich von den anderen theologischen Fachgruppen ja gerade dadurch, dass es diese dritte(n) Referenzgröße(n) neben Wissenschaft und Kirche explizit in seine Themenstellungen einbezieht.

Als Trias Staat/Gesellschaft/Kultur ist diese Referenzgröße selbst erklärungsbedürftig. Denn Staat, Gesellschaft und Kultur sind zwar eng verwobene, aber natürlich keineswegs identische Größen. Zumindest für den katholischen Bereich gibt es eine offenkundige Wandlungsgeschichte dieses fachkonstitutiven Bezugs: vom Staat über die Gesellschaft zur Kultur.

Die Pastoraltheologie startet als Projekt des aufgeklärten (katholischen) Staates⁶⁵, wird von ihm als eigenständiges universitäres Fach eingeführt. Die katholische Kirche ihrerseits wurde ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Konzeption der „societas perfecta“⁶⁶ selbst zu einem mehr und mehr staatsanalogen Gebilde⁶⁷, das sich selbst genügt und den Staat entweder beherrschen („katholischer Staat“) oder von ihm, als „liberalen Staat“, nicht viel wissen, wohl aber manches haben wollte. Als überlegen betrachtete man sich in beiden Fällen. Es ist so nur konsequent, wenn

(so Peirce, zitiert nach Klinger, Ein Grundlagenproblem, 400). Zu Peirce siehe als Einführung: Nagl, Charles Sanders Peirce.

64 Klinger, Ein Grundlagenproblem, 401.

65 Vgl. oben Kap. IV.3.

66 Beginnend mit Robert Bellarmin (1542-1621) wird „die Kirche als ‚societas perfecta‘ aufgefasst; das macht die Kirche handlungs- und positionsfähig gegenüber den sich entwickelnden Nationalstaaten, die sich in absolutistischer Weise ebenfalls in sich selbst begründen. Als ‚societas perfecta‘ bestimmt die Kirche ihre Identität mittels der Ressourcen, die ihr aus ihr selbst heraus zur Verfügung stehen. Deshalb begreift sie sich dem Staat rechtlich-formal ebenbürtig und durch ihr Gottesverhältnis übernatürlich-material überlegen. Die Freiheit ihrer Selbstverfügung sollte so gegenüber den Nationalstaaten gewährleistet bleiben.“ (Sander, Theologischer Kommentar, 601) Die große Zeit dieser Konzeption schlug daher auch, als sich diese Nationalstaaten im 19. Jahrhundert nach den bürgerlichen Revolutionen endgültig religionsunabhängig etablierten und die Verbindung von Kirche und Absolutismus, wie sie noch in der „katholischen Aufklärung“ galt, sich löste. Das Theorem der „societas perfecta“ formuliert theologisch, was sich sozialgeschichtlich als der neuzeitliche Zwang zur Organisation beschreiben lässt: Es tritt auf, als die Kirche sich, wie andere auch, organisieren muss. Und es sagt: Wir können das auch und zwar ohne Euch.

67 Und nicht nur da: Sie entwickelte auch tatsächlich staatsanaloge Verwaltungs- und Herrschaftsformen, vgl.: Ebertz, Die Bürokratisierung.

zu dieser Zeit die Pastoraltheologie katholischerseits primär als Folgewissenschaft des Kirchenrechts verstanden wurde.⁶⁸ So sehr sich also die katholische Pastoraltheologie der Aufklärungszeit und jene der Pianischen Epoche unterschieden, in einem kamen sie überein: Eine im Modus des „Staates“, also herrschaftsförmig, geordnet und statisch gedachte Größe war jedes Mal dominant. Der aufgeklärte Absolutismus und die sich selbst als absolutistisch verfasst entwerfende katholische Kirche stellten verwandte Ordnungsmuster dar. Oder anders gesagt: Der moderne Staat, im 18. Jahrhundert in Konkurrenz zur Kirche entstanden, war in die Kirche gewandert.

Diese innerkatholische Fixierung auf den Staat änderte sich erst, als nach dem II. Vatikanischen Konzil die Unterscheidung von Gesellschaft und Staat zum ersten Mal nachhaltig in die lehramtliche kirchliche Selbstreflexion einwanderte, was die Abkehr von der Vorstellung des „katholischen Staates“ zugleich voraussetzte und konzeptionell ermöglichte.⁶⁹ Für die Pastoraltheologie bedeutete dies dann, dass nun die Gesellschaft, vor allem in Form der „Gesellschaftskritik“, zum Thema wurde. Noch in Michael Pfliegiers 1962 erscheinener, damals avancierter „Pastoraltheologie“ finden sich keine expliziten und nur einige implizite (und vorwiegend kulturpessimistische) Reflexionen auf die gesellschaftliche Realität, während etwa Paul M. Zulehners 1989/90 erschienene „Pastoraltheologie“ ganz selbstverständlich im Rahmen ihres Fundamentalpastoral-Bandes unter dem Stichwort „Kairologie“ ausführliche Analysen der Gegenwartsgesellschaft enthält⁷⁰ und das Haslinger'sche „Handbuch Praktische Theologie“ aus den Jahren 1999f. gar ein eigenes Stichwort „Gesellschaft“⁷¹ und zudem noch eine Reihe weiterer gesellschaftsanalytischer Artikel ausweist.⁷²

Aktuell schließlich scheint sich mit dem cultural turn der „Geisteswissenschaften“ hin zu den „Kulturwissenschaften“⁷³ eine ernüchterte Verschiebung vor allem im Bereich der protestantischen Praktischen Theologie anzubahnen, wenn „Praktische

68 Vgl. oben Kap. IV.1.

69 Vgl.: *Gaudium et spes* 76 (Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 534f.).

70 Vgl.: Zulehner, Pastoraltheologie, Bd. 1: Fundamentalpastoral, 140-244.

71 Vgl.: Wustmans, Gesellschaft.

72 Joachim Ostheimer hat sicher Recht, wenn er noch 2008 für die katholische Pastoraltheologie festhält: „Seitdem sich die Praktische Theologie nach dem Zweiten Vatikanum als eine Handlungswissenschaft konstituiert hat, bezieht sie sich vornehmlich, aber nicht durchgängig auf soziologische Gesellschaftstheorien, und hier in erster Linie auf kritische Ansätze, zunächst auf Formen der kritischen Theorie insbesondere von Jürgen Habermas, dann auch auf Ulrich Becks Überlegungen zur ‚Risikogesellschaft‘ oder zur ‚Subpolitik‘. Die Theorieentwürfe von Niklas Luhmann oder Pierre Bourdieu oder auch das Konzept der Zivilgesellschaft finden nur wenig Beachtung. Ebenso gewinnen kulturwissenschaftliche Zugänge zur Gesellschaft erst allmählich Aufmerksamkeit.“ (Ostheimer, Zeichen der Zeit lesen, 298)

73 Vgl. oben Kap. IV.4.

Theologie als religiöse Kulturhermeneutik⁷⁴ beziehungsweise als „Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis“⁷⁵ bestimmt wird. Katholischerseits sind hier erst Anfänge zu registrieren.⁷⁶

Praktische Theologie hat die Aufgabe, die drei Größen Staat – Gesellschaft – Kultur in ihre Themenstellungen einzubeziehen, katholischerseits allein schon deshalb, weil der Pastoralbegriff des II. Vatikanums alle diese Wertbereiche umfasst. Das aber, so wieder der Vorschlag, hätte so zu geschehen, dass die eigene Identität nicht aus einem dieser drei Bezüge gezogen wird. Es würde bedeuten, sich aller durchaus ehrenwerten Identitätsangebote aus diesen Feldern zu entäußern, ohne sich aber den Zumutungen der Bezugsgrößen Staat/Gesellschaft/Kultur zu entziehen.

Die Gefahr für die Praktische Theologie, sich an einer nicht kenotisch gebrochenen wissenschaftlichen oder kirchlichen Identität festhalten zu wollen, ist evident. Geringer scheint die Versuchung zu sein, sich an eine nicht kenotisch gebrochene staatliche, gesellschaftliche oder kulturelle Identität der Praktischen Theologie zu klammern. Freilich startete die Praktische Theologie im katholischen Bereich als staatlich-obrigkeitliches Projekt und diese Genese aus den Funktionsansprüchen des

74 Gräß, *Praktische Theologie*. Auch Norbert Mette stellt diesen Wandel fest, weist aber auf ein unübersehbares Problem hin: „Ohne die Verdienste jener kulturhermeneutischen Neubestimmung und Erweiterung der Praktischen Theologie ... schmälern zu wollen, ist festzustellen, dass im Vergleich zum Stichwort ‚Kultur‘ das Stichwort ‚Gesellschaft‘ in den Hintergrund gerückt ist.“ Mette fürchtet, dass damit „Themenbereiche fast gänzlich“ ausfallen, „die in der Praktischen Theologie außerhalb des deutschsprachigen Raums eine große Rolle spielen: Armut und Reichtum, politische und ökonomische Macht, Globalisierung zwischen Expansion und Exklusion, Gerechtigkeit und Solidarität u.a.m.“ (Mette, *Aktuelle Herausforderungen*, 149f.) Wäre es so, wäre es tatsächlich fatal.

75 Gräß, *Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis*. Siehe etwa auch: Kretzschmar/Pohl-Patalong/Ch. Müller, *Kirche Macht Kultur*.

76 Inwieweit mein eigener Vorschlag, die „Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes“ (erstmalig in: *Pastoraltheologische Informationen* 24 (2004) 182-191, vgl. oben Kap. IV.4.) zu verstehen, einerseits eine ähnliche Verschiebung vorschlägt, aber doch in einer davon auch unterschiedenen Weise, das zu erkunden ist die Absicht dieses Kapitel V. Ohne Volk-Gottes-Begriff jedenfalls wird der Kulturbegriff als Konzeptbegriff für die Praktische Theologie nicht wirklich funktionieren, mit dem Volk-Gottes-Begriff aber bekommt er etwas, was eine Kulturwissenschaft, und selbst eine systemtheoretisch desillusionierte, nicht wirklich besitzt: das Risiko der Handlungsprobe. Selbst wenn stimmt, was Armin Nassehi von den Kulturwissenschaften schreibt, „dass der besondere Ertrag kultur- und sozialwissenschaftlichen Denkens heute gerade *nicht* darin besteht, Sicherheit zu vermitteln und die Ordnung der Welt darzustellen und zu beschreiben, sondern im Gegenteil: eingelebte Sicherheiten aufzubrechen und Ordnung als Folge, nicht als Voraussetzung von Kultur und Gesellschaft zu entlarven“ (Nassehi, *Geschlossenheit und Offenheit*, 233), dann gilt eben auch: den Schritt aus der Sicherheit des (akademischen) Diskurses, den macht Kulturwissenschaft nicht. – Katholischerseits arbeitet Christian Bauer im Anschluss an Michel de Certeau am Projekt einer „ethnomethodologischen Weiterentwicklung“ der Pastoraltheologie, „welche sich als kulturwissenschaftlich arbeitende ‚Ethnologie des Volkes Gottes‘ begreift.“ (Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie*, 183, Fußnote 9).

aufgeklärten katholischen Absolutismus belastete gerade die katholische Pastoraltheologie ja lange in ihrem kirchlichen Ansehen. Wenn dies oft auch nur geschah, um die Pastoraltheologie dann umgekehrt zu einer reinen Funktionswissenschaft der Kirche umzuformatieren, so ist an diesem Verdacht zumindest richtig, dass gerade ein gegenwartsorientiertes Fach jedes anerkennungsgetriebene Verschmelzen mit den Ansprüchen des Staates, der Gesellschaft oder der jeweilig herrschenden Kultur meiden und also vorher in den Basics des eigenen Designs reflektieren muss – ohne dabei freilich die Illusion zu hegen, den Rahmenbedingungen ihrer eigenen Kultur, Gesellschaft und selbst des Staates auf einen nicht-relativierten, absoluten Beobachterposten hin zu entkommen.

Die Gegenwärtigkeit der Praktischen Theologie ist nicht risikolos und ungebrochen zu haben, schon gar nicht in einem immer relativ leicht zu erringenden Modernitätsvorsprung gegenüber einer strukturell (fast) immer konservativen und notwendig theorieverspäteten kirchlichen Hierarchie. Praktische Theologie steht in radikal riskierter und hoch riskanter Gegenwärtigkeit: Es gibt tatsächlich eine „Kairologie der Kontingenz“ und es gibt auch die „Kontingenz der Kairologie“⁷⁷. Ein wichtiges Ziel der Praktischen Theologie ist es ohne Zweifel, „möglichst vielschichtig zu beobachten.“⁷⁸ In diesem Sinne wäre, systemtheoretisch formuliert, die „Funktion der Praktischen Theologie ... die *strukturelle Erhöhung der Irritationsfähigkeit des geschlossenen Religionssystems*.“⁷⁹ Die aber ist nicht zu haben ohne strukturell eingebaute Selbstirritationsfähigkeit.

- Wenn das Charakteristikum der Gegenwart tatsächlich mindestens ihre „Unübersichtlichkeit“ (Habermas) ist,
- wenn die explizit oder implizit „postmodernen“ Denker im Gefolge Nietzsches darin übereinkommen, auf der Basis ihres nüchternen Blicks auf die reflexiv und

77 Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen*, 5.

78 Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen*, 298.

79 Hafner, *Praktische Theologie*, 38. Hafner erhebt im Übrigen gegenüber der handlungstheoretischen Konzeption der Praktischen Theologie den Vorwurf, ein „Rückschritt“ gegenüber der Phase als „Anwendungswissenschaft“ zu sein, denn hier würde die Arbeitsteilung aufgehoben und (1) die „Differenz Theorie-Praxis in ein und derselben Disziplin verhandelt“, (2) die „Praxis zu einer eigenen Welt hypostasiert und normativ aufgeladen“ und (3) zudem vergessen, „dass die Entscheidung über Ablehnung und Affirmation einer gesellschaftlichen Praxis einzig mittels religiöser Unterscheidungen getroffen“ wird. Punkt (2) stimme ich zu (vgl. oben Kap. I.2.), auch Punkt (3), wenn damit gemeint sein soll, dass die Praktische Theologie, die ja solche Entscheidungen trifft, diese (nur) *als Theologie* treffen kann. Punkt (1) aber wäre mit Karl Rahner zu beantworten: Es muss eine theologische Disziplin geben, welche die Theorie-Praxis-Differenz *explizit* behandelt, *damit* sie in allen Disziplinen und durch alle Disziplinen verhandelt wird. Vgl.: Rahner, *Praktische Theologie*.

illusionlos gewordene Moderne eines jedenfalls nicht mehr zu liefern, nämlich Stärke, Sicherheit und Ordnung⁸⁰,

- wenn wirklich gilt, dass die anti-dynamischen Nachfolgekonzeptionen der Vor-moderne ebenso obsolet geworden sind wie die dynamisch-utopischen Fortschrittskonzeptionen der Moderne,
- wenn die zentrale postmoderne Erkenntnis wirklich darin besteht, dass es anders kommen wird als geplant, weil es anders ist, als wir denken, und die Zukunft zwar die Folge unserer Projekte sein wird, aber diese Folgen ganz andere sein werden, als man erwartete,
- wenn durch den Beinahezusammenbruch des Finanzsystems im September 2008 und einen Klimawandel, der drohend Umweltveränderungen apokalyptischen Ausmaßes in den Gegenwartshorizont schiebt, immer plausibler wird, dass wir nicht die souveränen Herren der Zukunft sind, wie die Moderne es uns weismachen wollte,
- wenn die eigentliche Aufgabe nicht, wie seit Beginn der Moderne, darin besteht, neue Kontinente zu entdecken, sondern etwas, was Columbus angeblich nie gelang, nämlich zu entdecken, wo wir eigentlich gelandet sind,
- wenn also die heutigen Zeiten so neu sind, dass wir noch gar nicht begriffen haben, wie neu sie sind, und eben dieses Nichtbegreifen, genauer: die Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Nichtbegreifens, das Neue darstellt,

dann kann eine *dieser* (und nicht einer abstrakten) Gegenwart verpflichtete Wissenschaft wie die Praktische Theologie von einer ihr Stärke, Sicherheit und Ordnung zuschiebenden kulturellen oder gesellschaftlichen Identität nicht profitieren – so sehr sie sich vielleicht danach sehnen mag.

Methodisch würde dies für die Praktische Theologie bedeuten, risikoreiche Erkenntnisbemühungen ihrer jeweiligen Gegenwart zu wagen und sich auch hier aller falscher Sicherheiten zu entäußern. Praktische Theologie hätte dann wesentlich Experimental- oder „Exposure“-Charakter, zöge aus der Erkenntnis der (methodischen wie inhaltlichen) Kontingenz ihres Gegenwartsbezugs die Konsequenz radikaler eigener Kontingenz.

Sie könnte dann etwa nicht nur auf die klassischen wissenschaftlichen Schlussformen Induktion und Deduktion setzen, sondern auch auf die zwar logisch rekonstruierbare, aber logisch nicht zwingende Abduktion.⁸¹ Diese

80 „Von den ‚Postmodernen‘ wird genau dieses Zeugnis einer offenen Gesellschaft bleiben, die inmitten eines globalen Widerstreits ohne schlichtende Metainstanz unerschrocken für die ‚profane Heiligkeit‘ ihrer iceren Mitte einsteht“ (Bauer, Zeugen für das Heilige, 138).

81 Die Abduktion ist neben Induktion und Deduktion die dritte mögliche Kombination der drei Größen des logischen Schlusses: Obersatz, Spezialisierung und Resultat. Während die Deduktion aus dem Obersatz über eine Spezialisierung auf das Faktum schließt, schließt die Induktion aus einem Faktum über Generalisierung auf eine generelle Hypo-

these. Die Deduktion beweist über Schlussverfahren, dass etwas notwendig Folge einer Hypothese sein muss: Sie ist daher zwingend, aber nicht kreativ. Die Induktion prüft punktuell und experimentell eine Theorie, die sie natürlich vorgängig auch braucht: Sie ist daher nicht zwingend, wenn sie auch bei einer hinreichenden Zahl von Fällen eine große Wahrscheinlichkeit besitzt, und sie ist nicht kreativ. Die Abduktion ist nun die dritte Möglichkeit: Ihr Ausgangspunkt ist die Inkongruenz von wahrgenommenem Faktum und allgemeiner Hypothese. Daher sprengt sie auch das Schema eines logischen Schlusses. Die Abduktion legt nahe, dass etwas etwas sein kann und zwar etwas, was man bislang von ihm noch nicht dachte: Sie ist daher nicht zwingend, aber kreativ. Erkenntniserweiterung erfolgt nach Peirce ausschließlich durch Abduktion. Vgl.: Reichertz, Die Abduktion. Die theologische Relevanz dieser Kategorie erarbeitet seit einiger Zeit vor allem Hans-Joachim Sander, vgl. etwa: Sander, Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen. Sanders Beitrag macht auch sichtbar, dass die Abduktion deutlich über das hinausgeht, was die religionspädagogische Korrelationsdidaktik will und ist.

Es wären dabei auch Orte aufzusuchen, welche auf Grund ihrer Intensität abduktive „Schlüsse“ fördern: Poesie, bildende Kunst, Theater, Mystik, Natur, Gemeinschaft, Liturgie...

Mit der Abduktion reicht die Wissenschaft in das Andere ihrer selbst, dorthin, wo sie mit ihren bisherigen Fragestellungen und Methoden nicht hinreicht, vielleicht auch dorthin, wo sie niemals hinreichen kann, aber doch sich um der eigenen Wissenschaftlichkeit willen nicht von der damit verbundenen Wahrheitserweiterung dispensieren kann. In dieser Gesamtlage nähert sich dann die wissenschaftliche Tätigkeit dem, was sie untersucht, nämlich dem menschlichen Leben in seinen vielfältigen Kontexten, Unwägbarkeiten und Praxisgefügen.⁸²

Es zeichnet sich das Bild einer Wissenschaft ab, die mehr riskiert als andere, weil sie nur in diesem Risiko in die Nähe derer kommt, denen sie verpflichtet ist: Gott und seinem Volk.

6 Instabil und folgenreich

Die Praktische Theologie wird wissenschaftstheoretisch in einem depotenzierten und nicht-absolutistischen Wissenschaftsbegriff, systematisch-theologisch in einem kenotischen, zweitvatikanischen Kirchen- und Pastoralbegriff und gegenwartsanaly-

these. Die Deduktion beweist über Schlussverfahren, dass etwas notwendig Folge einer Hypothese sein muss: Sie ist daher zwingend, aber nicht kreativ. Die Induktion prüft punktuell und experimentell eine Theorie, die sie natürlich vorgängig auch braucht: Sie ist daher nicht zwingend, wenn sie auch bei einer hinreichenden Zahl von Fällen eine große Wahrscheinlichkeit besitzt, und sie ist nicht kreativ. Die Abduktion ist nun die dritte Möglichkeit: Ihr Ausgangspunkt ist die Inkongruenz von wahrgenommenem Faktum und allgemeiner Hypothese. Daher sprengt sie auch das Schema eines logischen Schlusses. Die Abduktion legt nahe, dass etwas etwas sein kann und zwar etwas, was man bislang von ihm noch nicht dachte: Sie ist daher nicht zwingend, aber kreativ. Erkenntniserweiterung erfolgt nach Peirce ausschließlich durch Abduktion. Vgl.: Reichertz, Die Abduktion. Die theologische Relevanz dieser Kategorie erarbeitet seit einiger Zeit vor allem Hans-Joachim Sander, vgl. etwa: Sander, Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen. Sanders Beitrag macht auch sichtbar, dass die Abduktion deutlich über das hinausgeht, was die religionspädagogische Korrelationsdidaktik will und ist.

82 Sander, Theologischer Kommentar, 698; Sander, Einführung in die Gotteslehre, 20-40. Zur pastoraltheologischen Umsetzung dieses Ansatzes siehe Birgit Hoyers Habilitationsschrift, Verletzbare Theologie.

83 O. Fuchs, Wegführendes führt (wo)hin, 25.

tisch in einem Denken nach den Sicherheit stiftenden „großen Einheitszählungen“ aus allen ihren drei Referenzpolen her angeregt, sich nicht an einem dieser Pole in identitäre Sicherheiten zurückzuziehen, so verführerisch deren Angebote in Zeiten liquidiert Gewissheiten auch sein mögen. Der unabweisbare Grund, diesen Angeboten nicht zu folgen, liegt zuletzt aber in der Solidaritätsverpflichtung der Praktischen Theologie gegenüber dem Volk Gottes.

Die Praktische Theologie ist eine außerordentlich versuchte theologische Disziplin. Um ihre Geburtsstatt stehen priesterliche Väter und eine mächtige kaiserliche Mutter, die sie gemeinsam ins Leben und an die Universität brachten – zum Dienst am Staat und seinen Bürgern. Für Staat und Kirche nützliche „Religionsdiener“ im doppelten Sinne dieses Wortes waren das gemeinsame Ziel, die Pastoraltheologie das Mittel, sie zu erziehen.

Später dann, in der Pianischen Epoche, lockt die Versuchung der Teilhabe an der religiösen Macht in ihrem defensiven Kampf gegen die bürgerliche Auflösung kirchlicher Biografiedominanz. Es ging in der Pastoraltheologie nun um das, was aus der „Übertragung Seiner eigenen Gewalt und Vollmacht und Seiner dreier Ämter an Seine Jünger“⁸⁴ folgt: Das hatte Pastoraltheologie zu explizieren, zu dozieren und – vor allem – einzüben.

In der nachkonziliaren Emanzipationsphase der katholischen Pastoraltheologie kämpfte schließlich das Fach vor allem um das Heimatrecht im Haus der Wissenschaften, will man über bloße Intuition hinausgelangen.⁸⁵ Man schafft es auch: inhaltlich im Anschluss an (sehr gemäßigt) neomarxistisches Denken bei Habermas, methodisch mit der Rezeption sozialwissenschaftlicher Verfahren in der „Empirischen Theologie“.⁸⁶

84 Pfliegler, Pastoraltheologie, 3.

85 Es ist nicht ohne Ironie, wenn unter der Kategorie des „musing“ im Kontext der Peirce'schen Reflexionen über die Abduktion eine gewisse Rehabilitierung der Intuition erkennbar wird. Freilich hat dieses „musing“ eine genau definierte Basis: einen überfordernden Datenbestand, das Nicht-Ausweichen vor ihm und, so es zu einer Abduktion kommt, die Erfahrung einer neuen Ebene der Lösung der ursprünglich überfordernden Probleme. Vgl. dazu: Sander, Einführung in die Gotteslehre, 24-27.

86 Davon zu unterscheiden sind jene neueren Untersuchungen der Praktischen Theologie, welche methodisch orientiert an der „Grounded theory“ und theologisch orientiert an der Volk-Gottes-Theologie und der Dignität des gelebten (und theologisch tatsächlich weitgehend unbekannt und unbedachten) Glaubens der Christinnen und Christen ihren Ausgangspunkt nehmen. Sie realisieren vieles des hier Vorgeschlagenen, schreiten es aber natürlich nicht vollständig aus. Eine Methodologie dieses Zugangs entwickelt: St. Klein, Erkenntnis und Methode, sowie bereits: St. Klein, Theologie und empirische Biografieforschung. Vgl. auch: O. Fuchs, „Priest-mothers“ and „God-mothers“. Vgl. exemplarisch: Körper-Hübschmann, Priestermütter; Hoyer, Gottesmütter; Ballestrom, Schreiben gegen das Überhören; Leimgruber, Kein Abschied vom Teufel; W. Beck, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus

Versuchungen sind Gefahren, aber auch eine Gnade. Luther nennt die „Versuchung“ in einer seiner Tischreden gleich nach dem Heiligen Geist, als er gefragt wird, was denn einen Theologen ausmache, und er nennt sie noch vor der Erfahrung, den Umständen, dem Lesen, und der „Kenntnis der edlen Künste“⁸⁷. Versuchungen sind eine Gefahr, wenn man ihren Versprechungen glaubt. Sie sind eine Gnade, wenn man an ihnen lernt, was man machen darf und was nicht. Notwendige Versuchungen aber sind dann Versprechungen, denen man nicht folgen soll, sowenig man jenen entgegen kann, die sie einem machen.

Universität, Staat/Gesellschaft/Kultur und Kirche sind notwendige Versuchungen der Praktischen Theologie: Sie kann der Auseinandersetzung mit diesen Mächten nicht entgegen. Aber sie darf ihnen auch nicht verfallen. Sie findet ihren Ort in der Hingabe der ihr von jenen Mächten angebotenen Sicherheiten. Dann erst auch ist die Praktische Theologie dort, wo das Volk Gottes schon ist – und das Christentum vielleicht in seinem religiösen Inneren immer schon war.

Die so genannte „Säkularisierung“ ist kein Betriebsunfall der Religionsgeschichte. Die Säkularisierung ist noch nicht einmal nur der irreversible Kontext der Existenz des Christentums heute. Sie ist auch nicht nur außerhalb von ihm, sondern in ihm: religionssoziologisch betrachtet sowieso, aber vielleicht noch fundamentaler, als es ihm selber meist bewusst ist. Schließlich gilt: Das Christentum ist „in sich selbst wesentlich die Bewegung seiner eigenen Distension, denn es repräsentiert die Konstitution eines Subjekts als Öffnung und als Selbst-Distension.“⁸⁸

87 Im Original: „Erstens die Gnade des heiligen Geistes, zweitens die Versuchung, drittens die Erfahrung, viertens die Umstände, fünftens fleißiges Lesen, sechstens die Kenntnis der edlen Künste.“ (Martin Luthers Tischreden, Bd. 3, 312) Ich verdanke den Hinweis auf dieses schöne Zitat dem ebenso schönen Werk von Walter, „Erschallet ihr Lieder, erklinget ihr Saiten“.

88 Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 253. Für Gianni Vattimo ist die Säkularisierung ausdrücklich eine – „sei es auch paradoxe“ – Konsequenz der christlichen Religion selbst. „In ihrer ‚Verwandtschaft‘ mit der biblischen Botschaft der Heilsgeschichte und der Fleischwerdung Gottes erkannt, heißt die Schwächung, welche die Philosophie als charakteristischen Zug der Geschichte des Seins entdeckt, Säkularisierung, verstanden im weitesten Sinne, der alle Auflösungsformen des Heiligen umfasst, die für den modernen Zivilisationsprozeß charakteristisch sind. Wenn aber die Säkularisierung der Modus ist, in dem sich die Schwächung des Seins, und das ist die *kénōsis* Gottes, die den Kern der Heilsgeschichte darstellt, verwirklicht, dann kann sie nicht mehr als Phänomen der Preisgabe der Religion gesehen werden, sondern als, und sei es auch paradoxe, Verwirklichung ihrer tiefsten Berufung.“ (Vattimo, Jenseits des Christentums, 38) Mit welchen seins- und religionsgeschichtlichen Folgen auch immer. Das „einzige große Paradox, das einzige Skandalon der christlichen Offenbarung“ ist für Vattimo jedenfalls „die Menschwerdung Gottes, die kenosis“ (Vattimo, Glauben – Philosophieren, 56).

„Nur ein Christentum, das die gegenwärtige Möglichkeit seiner Negation in Augenschein nimmt, kann aktuell sein.“⁸⁹ Selbstverständliche Sicherheit kann unter den Bedingungen der real existierenden Säkularisierung auch (und gerade) in der christlichen Religion nicht mehr gefunden werden. Alle, die ihr angehören, wissen, dass sie sich für eine christliche Existenz entschieden haben, dass also der Grund, auf dem sie stehen, wenn nicht von ihnen gelegt, so doch von ihnen betreten worden ist. Das aber macht diesen Grund brüchig, brüchig wie es menschliche Entscheidungen nun einmal sind.⁹⁰ Die kirchliche Kontrolle dieses Grundes sagt nichts über seine Betretbarkeit, ja jene scheint diese eher zu erschweren. Die „heutige Welt“ der Gegenwart beginnt mit dem „Beginn der sichtbaren Dekomposition und Dekonstruktion des Christentums.“⁹¹

In dieser Lage ist die christliche Religion in der Gefahr, „mit ihrer Legitimität auch den Sinn für die eigene Quelle (zu verlieren): Was die Lebendigkeit und Lebhaftigkeit eines Glaubensaktes ausmachte, erscheint nur noch als dogmatische und institutionelle Kontrolle.“ Die Folge: „Was im Glauben die Welt öffnete, was sie in sich selbst auf ihr eigenes Draußen hin öffnete (und nicht auf eine Hinterwelt, Hölle oder Paradies), das schließt sich und verkümmert in einer gewinnorientierten Verwaltung der Welt.“⁹² Vielleicht hat die Praktische Theologie heute vor allem eine Aufgabe: die gewinnorientierte Verwaltung der Welt aufzuschließen hin zu jener Bewegung, der sich das Christentum verdankt und die es als Religion so merkwürdig instabil und folgenreich zugleich macht, der Bewegung der Entäußerung Gottes zu den Menschen.

89 Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 239. Nancy zitiert Emile Poulat, der Luigi Pareyson zitiert. Die Forderung Nancys realisieren eindrucksvoll: Höhn, Der fremde Gott; Keul, Wo die Sprache zerbricht.

90 Siehe auch: Certeau, GlaubensSchwachheit.

91 Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 8.

92 Ebda.

VI Anhang: Diskussion

„Die Schwächen der Pastoraltheologie“