

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Wissenschaftstheorie

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

Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive

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

1. Zum Gegenstand Praktischer Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Theologische Fundierungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Methoden und Bezugswissenschaften

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

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

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

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

4. Desiderate und Ausblick

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

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