

Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis?

Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff

1. Hinführung

Verantwortung:

Die Verantwortung der Praktischen Theologie ist es, die Praxis von Menschen und Systemen in Kirche und Gesellschaft aus der inhaltlichen Perspektive der biblischen und christlichen Tradition wahrzunehmen, der entsprechenden Kritik zu unterziehen und die Notwendigkeiten und die Möglichkeiten, bestehende Praxis entweder zu belassen oder zu verändern, mit den jeweils Beteiligten bzw. zu Beteiligten zu erörtern. Ziel der Praktischen Theologie ist es demnach, für diese Tätigkeit eine eigenständige Kompetenz zu entwickeln:

1. in der qualifizierten Wahrnehmung der jeweiligen Wirklichkeit durch empirische Zugänge,
2. in der bibel-, liturgie- und systematisch-theologischen Explikation der Wertorientierung,
3. in der humanwissenschaftlich wie theologisch verantworteten Konzeption entsprechender Handlungsschritte.

Zum Pastoralbegriff im katholischen Bereich:

Nach der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* beinhaltet das pastorale Handeln nicht nur die Erfahrungen und die Tätigkeiten der Hauptamtlichen, sondern versteht alle Getauften als Basis der Pastoral der Kirche. Aber nicht nur der Personenkreis der Pastoral erweitert sich, sondern auch der Inhalt: Pastorales Handeln beinhaltet nicht nur Verkündigung und Gottesdienst, sondern auch alle Bereiche der Diakonie zugunsten von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Diese inhaltliche Erweiterung der Pastoral kann sich in authentischer Weise auf den *Pastor bonus*, auf den „guten Hirten“ Jesus Christus selbst beziehen, der beides verbunden hat, das Wort und die Tat, die Verkündigung des Glaubens an einen erlösenden und liebenden Gott genauso wie die Darstellung dieses Glaubens im heilenden und versöhnenden Umgang mit den Men-

schen. Zu einer solchen Pastoral, wie sie der *Pastor bonus* vorlebt, sind auch diejenigen ausgesandt (vgl. Lk 10,1–9), die diese Botschaft ebenfalls in Wort und Tat weitertragen.

Entsprechend dem Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanums verstehen wir diesen als den Gesamtbegriff dessen, wie sich die Kirche in eine bestimmte Gesellschaft, in bestimmte Situationen und Orte hinein „zeitigt“, mit welchen Erfahrungen sie Kontakt aufnimmt, welche Optionen sie praktisch vertritt, welche Sozialgestalten und Kommunikationen sie nach innen und nach außen hin aufbaut, damit darin das Evangelium entweder in Wort und Tat oder in beidem erfahrbar wird. Nach *Gaudium et spes* gehört der ganze Bereich der Diakonie (in deutschsprachigen Ländern z. B. der Caritasverbände) zu dieser pastoralen Selbstverwirklichung der Kirche in bestimmten Kontexten.

Drei Sprechakte:

In der praktischen Theologie ist es wichtig, zwischen *drei Sprechakten* zu unterscheiden: Allgemein anerkannt und jede Wissenschaft begründend ist die Unterscheidung zwischen deskriptivem und normativem Sprechakt, also zwischen dem, was ist, und dem, was (aus einer bestimmten Wert- und Erfahrungsorientierung heraus) sein sollte. Im theologischen Bereich gibt es darüber hinaus den konstitutiven Sprechakt, der die unsichtbare göttliche Wirklichkeit „hinter“ der menschlichen Wirklichkeit benennt, und zwar als Gnade, als unbedingte Liebe, als unverdiente Gegebenheit, die aus sich heraus eine Dynamik zu einem bestimmten Handeln schenkt, nicht zuerst als Imperativ, sondern als Ermöglichung dessen, was zu tun ist. Wenn z. B. Paulus in 1 Kor 12,27 sagt: „Ihr aber seid der Leib Christi“, dann versteht er dies auf dem Hintergrund der Tatsache, dass Christus selbst diesen Leib in all seiner Unterschiedlichkeit zusammenhält. In diesem Sinn ist er normativ für die Kirche. Der Begriff des Normativen beinhaltet hier erst im zweiten Teil, was die Gemeinde sein *soll*. Zuerst beinhaltet er das, was die Gemeinde als Leib Christi längst *ist*. Dieser gnadentheologische Aspekt ist im Normbegriff mitzudenken.

Dieser Sprechakt ist deswegen nicht idealistisch, weil er eine (gegläubte bzw. erhoffte) Wirklichkeit benennt, und er ist nicht ideologisch, weil er die Freiheit grundlegt, die persönlichen und kollektiven Charismen eigenständig zu leben. Der Leib Christi ist also kein Herrschafts- und auch kein Konsensgebilde, sondern die Vor-Gabe einer Einheit, die nicht-integralistisch auch Widersprüche und Brüche so verbindet, dass sie ihre Eigenwertigkeit nie verlieren. Dann ist die Teilnahme an dem Ritual, in dem diese Zusammengehörigkeit des Nichtzusammengehörigen in Gott selbst gefeiert wird, nämlich an der Eucharistie, nicht nur eine Integrationsleistung in eine bestehende Kirche hinein, sondern die viel tiefer liegende Basis der Gemeinschaft unterschiedli-

cher Menschen und Kirchen und stellvertretend aller Menschen in der im Abendmahl geschenkten Gnade Gottes selbst.

Dass diese in Christus verwurzelte Zusammengehörigkeit scharfe Widersprüche verträgt, zeigt der bereits im Neuen Testament ausgebrochene Streit darüber, ob Heiden sich, bevor sie sich taufen lassen können, erst beschneiden lassen müssen. Es gibt keine Einigung, aber eine bleibende Verbindung zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden im Handschlag der Gemeinschaft: in der gegenseitigen Diakonie und in der gemeinsamen Feier des Herrenmahls.¹

2. Die Gretchenfrage

Wenn der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher von einer notwendig „kenotischen Struktur der Praktischen Theologie“ spricht,² dann ist dies nicht nur „nach außen“ auf das „dienende“ Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Wirklichkeitsbereichen, denen sie begegnet, zu beziehen, sondern auch „nach innen“ auf die Art und Weise des Denkens selbst. Denn das Denken und insbesondere die wissenschaftliche Reflexion sind selbst ein Machtproblem, etwa darin, dass sich das Denken so herrschaftlich über die Wirklichkeit erhebt, dass es mit seiner fatalen Verbindung von Interessen und Abstraktion zur Ideologie wird, also zu einem falschen Bewusstsein von dem, was tatsächlich der Fall ist. Verbündet sich ein solches Denken mit der Ordnungsmacht im Wissenschaftsbetrieb – sei es im staatlichen Bereich, sei es im kirchlichen Bereich –, sind deduktive und damit diktatorische Verhältnisse nicht ferne, sondern leicht legitimierbar. Nach Theodor W. Adorno ist das Denken mit der gleichen Begrenztheit, Ambivalenz und Hilflosigkeit geschlagen wie das Leben selbst.³ Indem die Wissenschaft derart eine kritische Theorie von sich selbst entwickelt, verliert sie nicht an wissenschaftlicher Qualität, sondern radikalisiert sie, indem sie ihre Grenzen und Gefahren nach innen wie nach außen nicht verdrängt, sondern ins Bewusstsein hebt.

Dabei wird zugleich ein anderes Problem angegangen und ansatzhaft gelöst, nämlich das Problem des immer asymmetrischen Verhältnisses von pluraler und komplexer, nie durch Reflexion letztlich einholbarer Realität auf der einen Seite und einer wissenschaftlichen Bemühung, die sich um eines Erkenntnisgegenstandes willen immer auch um eine methodische Zurecht-

¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Dialog und Pluralismus in der Kirche. Die Kirche als Lernort nicht-hegemonialer, existentiell bezogener Geltungsansprüche, in: Gebhard Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, Freiburg/Br. 1997, 190–229, hier 223f.

² Vgl. Rainer Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart, Stuttgart 2009, 232.

³ Vgl. Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Darmstadt 1998, 283.

legung in der eigenen Forschung bemüht und damit notwendig auf Reduktion des Gegenstandes aus ist, auf der anderen Seite. Der Pluralität der Wirklichkeit entspricht im methodischen Bereich, damit dieser im Vergleich zur Wirklichkeit nicht allzu unterkomplex bleibt, eine Pluralität der Wahrnehmungsmöglichkeiten im Bereich des Denkens selbst.

In der Theologie verbinden sich solche Überlegungen mit dem inhaltlichen Anliegen, im Bereich der Reflexion bei aller notwendigen Distanzierung Anteil zu nehmen an der zu erforschenden Wirklichkeit und im Bereich des Denkens selbst jene Empathie nicht auszuschalten, die die Reflexion nicht behindert, sondern sensibilisiert und gerade darin präzisiert. Von daher qualifiziert Pierre Bourdieu die Spaltung in den wissenden Köpfen zwischen Wissen und Engagement als sehr verhängnisvoll und fordert ein Wissen, das sich nicht für irgendetwas in den Dienst stellen lässt, sondern das bei aller Fachbezogenheit und in ihr den Horizont der Gerechtigkeit nie außer Acht lässt. Dies wäre die Rekonstruktion dessen in der Wissenschaft, was Bourdieu *commitment* der in der Wissenschaft tätigen Personen nennt, also nicht nur eine analytische, sondern auch eine verantwortliche Beziehung zum „Erkenntnisgegenstand“ und zu den Auswirkungen der Forschungen auf ihn einzunehmen. Erst ein solches Wissen, das die ethische Verantwortung einbezieht, kann Bildung genannt werden.⁴ Diese Engagementseite des Wissens kann aber nur dann entstehen und leben, wenn sie sich selber in den entsprechenden sozialen Bewegungen und Organisationen verankert und sich mit ihnen vernetzt. Was dies für das Verhältnis von gesellschaftlicher Verantwortung und dem pastoralen Auftrag der Kirche bedeutet, ist entsprechend durchzubuchstabieren.

Die Verletzbarkeit des Lebens erfährt damit eine analoge Verletzbarkeit in der methodischen Rekonstruktion der wissenschaftlichen Reflexion. Dies ist eine bedeutsame Herausforderung für die methodische Selbstkonstruktion der Pastoraltheologie und der Praktischen Theologie überhaupt. Ihre Bedeutung geht aber auch darüber hinaus, nämlich mit der dringlichen Anfrage, wie weit die anderen Wissenschaften ihren allgemein akzeptierten humanistischen Horizont situations- und verantwortungsbezogen präzisieren und genau diesem Diskurs in sich selbst nicht ausweichen wollen.

Im Folgenden geht es mir um entsprechende Wegmarkierungen zur Wahrnehmungsseite der Praktischen Theologie, mit nicht mehr Anspruch auf Geltung als sie hinsichtlich der Verantwortung der Praktischen Theologie überzeugen.⁵ Ohne qualifizierte Wahrnehmung der Wirklichkeit kann es keine wis-

⁴ Vgl. Pierre Bourdieu, Für eine engagierte Wissenschaft, in: *Le Monde diplomatique*, Deutsche Ausgabe 8 (2002) 2, 3.

⁵ Die folgenden Ausführungen stützen sich zum Teil auf Überlegungen, die ich in anderen Publikationen vorgelegt habe und die hier nicht wiederholt werden, auf die aber jeweils an den entsprechenden Stellen verwiesen wird. Vgl. zunächst Ottmar Fuchs, *Wie funktio-*

senschaftlich verantwortbare Praktische Theologie geben. Empirie steht für wissenschaftlich reflektierte, methodisch qualifizierte, intersubjektiv vermittelbare Wahrnehmung der Wirklichkeit, wobei es zunächst offen bleibt, welche Wirklichkeit denn wahrnehmungswürdig und wahrnehmungsnotwendig sei. Wie es in den Humanwissenschaften nicht nur eine an der Option der Wissenserweiterung orientierte, sondern auch an der prinzipiellen Humanisierungsoption orientierte Frage ist, was man wie und wann untersucht, so ist es in der Praktischen Theologie eine theologische Frage, was man wie und wann untersucht.

3. Forschungspolitische Kontexte

In den Jahren, in denen ich bei der DFG zur Fachgruppe Theologie gehörte, war es immer wieder ein Evaluationsproblem, wodurch eine theologische Arbeit bzw. ein theologisches Forschungsprojekt genug wissenschaftlich sei, um gefördert zu werden. Aus dieser Problematik heraus fand im Tübinger Theologicum vom 7. bis 8. Dezember 2007 ein interkonfessionelles wissenschaftliches Symposium zu diesem Thema statt (Titel: „Forschung und Methodologie in der Praktischen Theologie“). Ist die Theologie eine wissenschaftliche Disziplin? Wann ist sie das, wodurch ist sie bzw. wird sie eine solche? Und inwiefern ist sie das auf dem Hintergrund welchen Wissenschaftsbegriffs? Es handelt sich dabei nicht nur um eine wissenschaftspolitische und universitätspolitische, sondern auch um eine kirchenpolitische Frage. Ihre Beantwortung ist immer auch ein Machtproblem.

Forschungspolitisch spitzt sich das Ganze in der Frage zu: Könnte die DFG nicht auf die Idee kommen: ‚Wenn sich die wissenschaftliche Qualität der theologischen Anträge ohnehin auf deren humanwissenschaftliche Kompetenz konzentriert, ja darauf reduziert ist, dann kann man diese Fachgruppe Theologie auch auflösen und die Anträge gleich den jeweiligen humanwissenschaftlichen Fachgruppen zuteilen (z. B. der Soziologie, der Psychologie,

niert die Theologie in empirischen Untersuchungen?, in: Theologische Quartalschrift 180 (2000) 3, 191–210; ders., „Priest-mothers“ and „God-mothers“. Qualitative Empirical Approaches to Research and the Human Image of God, in: Hans-Georg Ziebertz – Friedrich Schweitzer – Hermann Häring – Don Browning (Hg.), *The Human Image of God*, Leiden 2001, 231–248; ders., Relationship between Practical Theology and Empirical Research, in: *Journal of Empirical Theology* 14 (2001) 2, 5–19; ders., „Komparative Empirie“ in theologischer Absicht, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 2, 167–188; ders., Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.) *Die unbekannt Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6)*, Münster 2006, 93–115.

der historischen Forschung usw.)? Die Theologie fiele dann genauso aus dem wissenschaftlichen Bereich wie sie in der europäischen Antragsstruktur in Brüssel keine Rolle spielt, jedenfalls keine besonders förderungswürdige. Was hier theologische Fragestellung sein könnte, muss dort z. B. religionswissenschaftlich reformuliert werden. Theologisches kommt immer schnell unter den Ideologieverdacht, die eigene identitätskonkrete Bindung (an die Kirchen) nur für diese selbst und nicht auch selbstlos für die Gesellschaft aufzubringen, bis hin zum Fundamentalismusverdacht, sei dieser Fundamentalismus strategisch mild oder aggressiv brutal vertreten. Eine solche Reaktion hat aber ihren eigenen auch wissenschaftstheoretischen Schatten, weil sie die Frage nach der *commitment*-Perspektive und der damit verbundenen sozialen Verwurzelung (mit den entsprechenden Werturteilen) überhaupt nicht mehr stellt oder einfach methodisch ausklammert.

So liegt die Lösung nicht darin, die Wissenschaftlichkeit der Theologie nur im Bereich der empirischen Sozialforschung einzuholen. Damit gewinnt man zwar ein eigenes wissenschaftliches Renommee an der Universität. Gleichzeitig würde die Theologie aber aus dem offenen Diskurs um eine Wertorientierung in den Wissenschaften verbannt. Damit wird auch die Thematisierung dessen geschmälert, was nach Bourdieu aus wissenschaftstheoretischen Gründen zu reflektieren wäre, nämlich dass es auch auf den sozialen Zusammenhang wissenschaftlicher Forschung und ihrer wertorientierten Evaluation ankommt.

Sucht man ein theologisches Format für die Sortierung dieses Problems, darf an die grundlegende These erinnert werden, die hier im einzelnen nicht diskutiert werden kann, sondern auf dem Hintergrund bereits erfolgter intensiver Diskurse vorausgesetzt werden darf:⁶ Nur wenn die Theologie sich im Außen ihrer selbst bewegt, ist sie eine Theologie. Dies gilt sowohl für die theologische Produktivität im Volk Gottes, insofern sie immer mit den Erfahrungen der Menschen verbunden ist; dies gilt auch auf wissenschaftlichem Niveau für eine Theologie, die sich nur im Austausch mit bestimmten Humanwissenschaften rekonstruieren kann. So braucht die Systematische Theologie den philosophischen Diskurs, die Kirchengeschichte die historische Forschung, die Exegese das Gespräch mit der Sprachwissenschaft, mit der historisch-kritischen Methode und mit Intertextualitätskonzepten usw. Und die Praktische Theologie braucht immer eine entsprechende Verbindung mit einem bestimmten humanwissenschaftlichen Diskurs, wobei diese Verbindung nie generell von vornherein festzulegen, sondern nur in der Differenzierung der Wahrnehmung und der Bearbeitung bestimmter Wirklichkeitsbereiche zu entscheiden ist.

⁶ Vgl. Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir*, (2 Bde.), Münster 2010.

Wenn man in strikt analoger Weise das Konzil von Chalcedon hier bemühen will, so handelt es sich um eine Art von Perichorese, um ein, jeden Monophysitismus meidendes, Ungetrennt- und Ungemischtsein von Theologie und humaner bzw. humanwissenschaftlicher Wirklichkeit, was zugleich verbietet, die Humanwissenschaften lediglich als Hilfswissenschaften zu benutzen (auch nicht umgekehrt). Weil diese Perichoresen für viele Wirklichkeitsbereiche, so different diese zueinander sind, dann auch in der wissenschaftlichen Forschung in Differenz zueinanderstehen, sind sie je neu zu begründen. Wo es dieses methodische Bewusstsein zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften nicht gibt, handelt es sich auch nicht um eine theologische Wissenschaft, jedenfalls nicht um eine, die ihre eigene Identitätsherkunft, nämlich die Inkarnation, auch im Bereich der Wissenschaft methodisch ernst nimmt und reflektiert. Für unsere Fragestellung heißt das: Wie kommt die Theologie in der Empirie vor, ohne sich darin aufzulösen? Wie wird aber auch die Autonomie der Empirie in der theologischen Forschung ernst genommen, so dass sie sich nicht einfach vermischt und ihre eigene Qualität aufgibt? Wann ist humanwissenschaftliche Arbeit nicht nur humanwissenschaftliche Arbeit, sondern auch theologische Forschung? Wie kommt die theologische Perspektivität in die Forschung hinein?

4. Theologische Perspektiven

Folgende Möglichkeiten und Zusammenhänge wären hier zu besprechen (es zeigt sich übrigens, dass all diese Fragen für sich und in ihrer Vernetzung in einer bestimmten Weise zu bejahen sind): Ist die theologische Perspektive zu suchen:

1) *im Erkenntnisgegenstand?* Etwa in der „gelebten Religion“?⁷ Doch wie steht es dann mit den Räumen der ungelebten Religion, der gelebten Nichtreligion? Ganz entsprechend auch der allgemeinen Einsicht: Was Freiheit ist, erlebe und erkenne ich in der Unfreiheit. Was Rettung ist, ersehne ich in der Nichtrettung. Und was Religion ist, wird möglicherweise gerade dort besonders aufschlussreich wahrgenommen, wo sie fehlt, wo sie abgelehnt oder auch beneidet und ersehnt wird, aber nicht selbst realisiert werden kann. Und wenn von Gott her das Heil aller Menschen zu vertreten ist, wie kann dann nur die gelebte Religion Gegenstand der Praktischen Theologie sein? Beachtet man den Diakoniediskurs, dann ist die Theologie nicht nur an die Religion gebunden, sondern auch daran, welche sozialen Früchte sie bringt bzw. wie Menschen außerhalb der Religion mit ihrer sozialen Verantwortung umgehen.

⁷ Vgl. Wilhelm Gräb, *Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998.

2) *im Erkenntnisinteresse?* Dieser Aspekt ist eng mit dem ersten verbunden, denn schon die Wahl des Gegenstands geschieht aus der entsprechenden Perspektive mit ihren Fragestellungen. Derart können Hypothesen entwickelt und Items formuliert werden. Etwa wenn es darum geht, die „implizite Dogmatik“, den „inwendigen Katechismus“ des Glaubens und der Gläubigen zu explizieren. Und darin, dass das Ziel empirischer Untersuchungen nicht im politischen Wahlerfolg bei den Menschen gesucht wird, die darin zu Objekten der Stimmabgabe reduziert werden, sondern darin, die Würde der Menschen in der Wichtignahme ihrer Erfahrungen und Inhalte einzuholen und zu vertiefen, auch wenn dies keinen Machtzuwachs bringt. Wie weit sind solche Erkenntnisinteressen bereits in den humanwissenschaftlichen Zugängen rekonstruierbar? Damit sind wir schon bei der nächsten Möglichkeit:

3) *in der theologischen Explikation und Identifikation der Forschungsvorgänge?* So hat die Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst theologische Dignität, etwa darin, dass die Pneumatopraxis im Volk Gottes, dass ihre Charismen inhaltlich aufgenommen werden, auch bei Nichtgläubigen, insofern ihre „Fremdprophetie“ zum Vorschein zu kommen vermag. Dass Menschen gerade in der Erforschung ihrer selbst erleben, wie wichtig sie sind, dass sie im empirischem Objektivitätsziel die Notwendigkeit ihres Lebens,⁸ in der empirischen Positivität die Unverfügbarkeit und Unbedingtheit ihres Gegebenseins erfahren und dass diese Momente zugleich im Bereich der methodisch nachprüf-baren Forschung festgehalten werden.

So kann eine qualitative (vielleicht auch eine quantitative) Befragung selbst ein pastoraler Vorgang sein, zumindest rudimentär: eine Erfahrung der Aufwertung und Anerkennung, eine Erfahrung des „In-die-Mitte-gestellt-Werdens“, wie Jesus die Kinder in die Mitte stellt, nicht als Objekt der Hilfsbereitschaft, sondern als Subjekt eigener Definitionsmacht dessen, was Reich Gottes ist. Auch die empirische Zuwendung ist, um die katholische Vokabel dafür zu benutzen, nicht pastoralfrei, wenn sie die Menschen nicht für fremde Zwecke instrumentalisiert und als Konsumenten missbraucht. Empirische Forschung wird so zu einem pastoral relevanten Handeln.⁹ Die empirische Forschung

⁸ Der Philosoph Leszek Kolakowski hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass im Menschen eine tiefe Angst davor liegt, in seiner eigenen Existenz nur als zufällig und beliebig vorhanden zu sein (vgl. Leszek Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, 9, 25 und 164). Auch Hans Blumenberg spricht vom „tiefsten Konflikt“ des Menschen, der in der Feststellung „seines Mangels an Notwendigkeit“ liegt (vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, 298).

⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, *Empirische Forschung als pastoral relevantes Handeln*, in: Thomas Franz – Hanjo Sauer (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Profilierungen*. FS für Elmar Klinger, Würzburg 2006, 415–440.

gewinnt damit ihre moralische Epistemologie dergestalt, dass sie Menschen und Gruppen, die sozial unsichtbar gemacht werden, in ihrer methodischen Wahrnehmung so erkennt und anerkennt, dass diese eine „Befürwortung“ ihrer Existenz erfahren.¹⁰

4) *in der theologischen Kritik* der humanwissenschaftlich erhobenen bzw. bewältigbaren Verhältnisse, hinsichtlich einer besseren Wirklichkeit und eines in gleicher Weise anderen Handelns? Hier wäre dann auch der theologisch wie auch humanwissenschaftlich (denn auch die Humanwissenschaften haben ihre Humanisierungshintergründe) zu erhebende Problemzusammenhang zu formulieren, der möglicherweise auch für beide Seiten ermittelbar ist. Ich denke vor allem an den Problemzusammenhang der für die Zukunft der Religionen entscheidenden Differenz in und zwischen ihnen: zwischen Ideologie und Fundamentalismus auf der einen und Konexistenz und Proexistenz mit und für die Menschen auf der anderen Seite. Damit verbunden die Frage: Was muss der Fall sein, damit Religionen nicht der Entsolidarisierung, sondern der universalen Solidarisierung dienen? Diese Unterscheidung steht quer zu Glaube und Religion auf der einen und Nichtglauben und Atheismus auf der anderen Seite. Wo sind die jetzigen und neuen sozialen Zusammenhänge zu finden, mancherorts möglicherweise gar nicht im Glaubensbereich, sondern im diesbezüglich distanzierten gesellschaftlichen Bereich, mancherorts nicht in den eigenen Konfessionen, sondern in den interreligiösen Bemühungen?¹¹

5. Theologisch motivierte Transferverantwortungen

Wie ist die zuletzt genannte pragmatische Seite bzw. die Transferseite der Praktischen Theologie als empirische Wissenschaft aus den angesprochenen Perspektiven heraus genauer zu gestalten? Ich beschränke mich auf einige wenige Antwortversuche:

1) *durch Konfrontation mit anderen „gelebten Religionen“* aus Gegenwart und Vergangenheit, auch und besonders mit dem biblisch gelebten Glauben und den Kirchen- und Religionsformen, in denen, wie im Biblischen, beide Formen gelebter Religion begegnen, die destruktive und die konstruktive im Sinn der vorhin gewählten Hauptperspektive. Dieses Gespräch ist als interkulturel-

¹⁰ Axel Honneth, Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“, in: ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt/M. 2003, 10–27, hier 21.

¹¹ Vgl. Ulrike Bechmann, Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft. Zwischen Analyse und Engagement, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin – Boston 2012, 449–462.

les Gespräch zu führen, und zwar in reziproker Weise, weder als Unterwerfungsverhältnis der Gegenwart unter die Vergangenheit und Tradition noch als ein Unterwerfungsverhältnis der Traditionen unter die Erfahrungen der Gegenwart.¹²

2) *durch eine Gesprächskultur zwischen Wissenschaft und Praxis*: Wer führt, wer initiiert diese Gespräche? Und wie weit beteiligt sich die Praktische Theologie hier in verantwortlicher Weise? Hier gibt es zwei Möglichkeiten: einmal den analytischen Dienst der Wissenschaft (der Humanwissenschaft und der Praktischen Theologie) gegenüber der Wirklichkeit. Dabei wird es den ProbandInnen bzw. den PraktikerInnen selbst überlassen, angesichts der Ergebnisse ihre Praxis zu entscheiden. Die Wissenschaft selber hält sich aus diesen Entscheidungen heraus, sie liefert nur die entsprechenden Informationen. Wie weit aber solche Informationen schon implizite Beratungsanteile haben, sei dahingestellt.

Zum anderen gibt es die Möglichkeit, dass die Praktische Theologie zusätzlich dazu ausdrücklich den beratenden Dienst übernimmt und mit eigener Option Stellung bezieht. Sie riskiert dabei die Ohnmacht, nicht gehört, nicht erhört zu werden, denn sie kann die eigene verantwortliche Mitgestaltung nicht erzwingen. Aber sie kann ihre Mitverantwortung wahrnehmen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, und dahingehend beraten, wie in ihnen zu handeln ist: als Entdeckung der Differenz des Bestehenden zum Möglichen und Nötigen, des Ausstehenden gegenüber der Realität, aber auch gegenüber der Tradition, mit der Hoffnung, nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Tradition in reziproker Weise Neues zu entdecken. Hier wäre an das Stichwort von Jürgen Habermas vom Einholen des „Artikulationsniveaus“ christlicher Traditionen zu erinnern.¹³ In solcher Markierung der Differenz und in solcher Gestaltung der Kritik rekonstruiert sich die Praktische Theologie im Bereich der Wissenschaft als „Umkehrprozess“. In der Beratung würde auch konsequenter zum Vorschein kommen, dass schon immer die gesamte Forschungsanlage im Horizont einer bestimmten Praxisoption geschieht.

3) *durch explizite Besprechung der Engagementanteile*: Mit dem letzteren Aspekt kommt die Frage nach der *commitment*-Seite der Wissenschaft überhaupt ins Spiel, danach, inwiefern es nicht nur Wissen, sondern engagiertes Wissen ist. Erkenntnistheoretisch geht es damit wiederum um ihre Perspektivität, um ihre diesbezügliche Begrenzung, aber auch um diesen eigenen Ort ihrer Forschung. Hier wird auch die Frage virulent: Ist dieser Perspektiven- und

¹² In diesem Zusammenhang ist an *Gaudium et spes* 47 zu erinnern.

¹³ Vgl. Jürgen Habermas, „Der Riss der Sprachlosigkeit“, in: Frankfurter Rundschau Nr. 240 vom 16. Oktober 2001, 18.

Optionsanteil ein integraler Bestandteil der Forschung selbst oder nur ihr privat-motivationales Anhängsel? Es erscheint eher nichtwissenschaftlich, wenn dieses „Anhängsel“ nicht auf das Niveau der wissenschaftlichen Forschung gehoben wird. Das Forschungsinteresse zeigt sich dann einmal als Interesse *in* der Forschung, nämlich z. B. Solar- und Windkraft zu erforschen, und zweitens als Interesse am *Wozu* der Forschung, in der ökologischen Option.

4) *durch Explikation der identitätskonkreten Anteile*: Bourdieu betont, dass die *commitment*-Seite nicht aus der Luft kommt. Sie braucht soziale Kontexte der Plausibilisierung dieser „Normativität“, auch kontrafaktisch zu möglicherweise anders votierenden Mehrheiten. Es sind z. B. kirchliche, politische, familiäre, wissenschaftsethische Kontexte (wie etwa entsprechende Institute an Universitäten und Kliniken). Mit jeder Forschung in der Praktischen Theologie steht die Frage an, wie sie sich in diesen Differenzen positionieren kann und soll: in der entsprechenden Selbstwahrnehmung und Realisierung als Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft, im Hinschauen und Verändern, im Feiern und Verstärken dieser Differenz und der notwendigen Handlungen in ästhetischen Projekten (wie etwa in der Liturgie), in der nicht nur blockhaft am Anfang und am Ende einer empirischen Untersuchung stehenden Verbindung von Analyse und Option, sondern in der Begleitung aller Forschungsschritte durch die angesprochene Option.

Es gibt die Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften nicht nur im Bereich des Analytischen, sondern auch des Ethisch-Optionalen. Derart stellt sich die Praktische Theologie gerade im Kontext moderner und vor allem auch postmoderner Wissenschaftstheorien auf dem höchsten Niveau zur Verfügung, indem sie nämlich die eigene *commitment*-Seite explizit macht und diesen identitätskonkreten Bezug im wissenschaftlichen Bereich selber vertritt. Diese Explizitheit vermindert nicht, sondern steigert das wissenschaftliche Niveau der Forschung. Das mag als Herausforderung für jede Wissenschaft gelten. Denn die hintergründigen Optionen, bleiben sie implizit, sind dann doch immer indirekt (vor allem in Anmerkungen und Auseinandersetzungen) spürbar. Denn es gibt letztlich keine wissenschaftliche Perspektive und auch keine *commitment*-Perspektive und auch keine jeweils damit verbundene soziale Ermöglichung, die nicht auch immer eine Begrenzung ist.

Derart stellt sich die Praktische Theologie in den so notwendigen Dienst der Optionsbegründung und Motivationsstärkung, der Entzwingung der Religion, der verantwortlichen Gestaltung menschlicher Freiheit und der strikten Bindung der Religion an Solidarität und der Bekämpfung der Religion als Solidaritätsverhinderung. In dieser Pro- und Konexistenz mit den Menschen kommt die Religion dann auch wieder in das Feld des gesellschaftlichen Interesses, wird kooperabel für den humanen Staat und dann womöglich auch wieder

einmal für Forschungsprojekte in Brüssel, weil die in der Praxis wurzelnden Verdachtsmomente des Fundamentalismus und der Ideologisierung durch Gegenerfahrungen gemildert, hoffentlich auch einmal außer Kraft gesetzt sein werden.

Möglicherweise ist es in diesem Zusammenhang hilfreich, gegenüber verengten Gegenstandsdefinitionen der Praktischen Theologie nochmals den Pastoralbegriff der katholischen Kirchen bzw. des Zweiten Vatikanums in Erinnerung zu bringen. Hier meint Pastoral die Verkündigung und Diakonie, also die ganze Erfahrungsseite christlicher Existenz in bestimmten Kontexten (auch der Vergangenheit, nicht nur in der Gegenwart). Es ist ein kritischer Begriff gegen die Reduktion des Kerngeschäftes auf nur eine Seite, damit auch ein kritischer Begriff gegen die Gegenstandskonzentration der Praktischen Theologie auf die „gelebte Religion“. Bestimme ich die Kirchen als Räume der Pastoral, dann geht es um eine *gelebte* Religion im weiteren Sinn des Wortes, nämlich um die Thematisierung von Glaube und Diakonie, von Religion und sozialem Handeln.¹⁴ Und: Es handeln viele Menschen auch außerhalb des religiösen Glaubens diakonisch, also solidarisch und gerechtigkeitsbezogen. Auch deren Handeln gehört zum Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie. Es geht also nicht nur um die kirchlichen und außerkirchlichen religiösen Bereiche, sondern auch um alle anderen Bereiche menschlichen Lebens in und außerhalb des christlichen Feldes in Kirche und Gesellschaft.

Der diesbezügliche Klärungsbedarf wird verringert, wenn man an Rainer Buchers Kritik der religiösen Praxis erinnert. Zwar wird mit dem Begriff der religiösen Praxis die Ekklesiozentrik des Gegenstandsbereiches der Praktischen Theologie aufgerissen, doch kommt mit der Differenzverwischung von Glaube und Religion die säkulare Bedeutung des Evangeliums (im Zusammenhang eines nichtreligiösen, profanen, impliziten oder anonymen Christentums, nicht nur im Bereich des sozialen Handelns, sondern auch menschenfreundlicher Transzendenzbeziehungen und -feiern) nicht in den Wahrnehmungshorizont. „Die ‚Empirische Theologie‘ erreicht das Außen der Institution Kirche: das ist ihre Leistung. Der Weg, über den sie es erreicht, der Begriff ‚Religiöse Praxis‘, verschleiert aber den Kontrast zwischen außen und innen gleich wieder“¹⁵, nämlich dass das Innen des christlichen Glaubens auch ein kritisches Potential gegenüber dem Außen der gesellschaftlichen

¹⁴ Zur kritischen Reflexion der Unterscheidung von Religions- und Pastoralgemeinschaft bei Hans-Joachim Sander und Hildegard Wustmans vgl. Ottmar Fuchs, Taufe und Gemeindeentwicklung. Zur Dialektik von sakramentaler Kirche und kommunikativer Gemeinde im Horizont der Taufe, in: Walter Kasper – Alois Kothgasser – Albert Biesinger – Jörn Hauf (Hg.), Weil Taufe Zukunft gibt, Ostfildern 2011, 34–75.

¹⁵ Rainer Bucher, Über Stärken und Grenzen der ‚Empirischen Theologie‘, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 128–154, hier 147.

Religion darstellt und dass erst in dieser Perspektive der Unvermischtheit auch die gesellschaftliche Religion ein kritisches Potential gegenüber der Glaubenspraxis auszuüben vermag.

Als Differenzkriterium wäre hier vor allem das *Diakoniekriterium* des Glaubens (und der Religion bzw. der Nicht-Religion) und das *Unverfügbarkeitskriterium* der Transzendenz (gegenüber religiösen und glaubensbezogenen Zugriffen) zu nennen. Indem in Glaube und Religion nur die religiöse Praxis untersucht wird, fällt der ganze anthropologische und soziologische Reichtum der Welt- und Lebenszusammenhänge von Menschen und Kirchen zusammen bzw. wird auf ein zu enges Projektionsfeld geworfen.

„Wahrgenommen werden eben nicht die ‚Zeichen der Zeit‘, also die säkularen Handlungskonstellationen, an denen sich das Evangelium heute [...] bewähren kann und muss, sondern Befunde im [...] Feld des religiösen Pluralismus. Die ‚empirische Theologie‘ verspielt damit einen Vorteil, den sie doch eigentlich hat: Sie erreicht mit ihren Methoden zweifellos das kirchliche Außen. Aber sie begreift es nur unter einer spezifischen, eingeschränkten Perspektive: unter der Perspektive dessen, was sie selbst unter ‚religiöse Praxis‘ versteht.“¹⁶

Auf diesem Hintergrund sei etwas intensiver der Frage nachgegangen, welche „Empirie“ von der Praktischen Theologie in den Blick zu nehmen ist.

6. Das Sehen groß sehen!

Die im Praxiszusammenhang der französischen Arbeiterjugend um die Mitte des letzten Jahrhunderts entstandene Formel „Sehen – Urteilen – Handeln“ war von dem Grundimpetus geprägt, dass eine Verkündigung des Evangeliums nicht ohne ein genaues Hinschauen auf die Situation dieser Jugend, nicht ohne ein Einholen ihrer Erfahrungen möglich ist.¹⁷ Ähnliches gilt später für die vielen unterschiedlichen Praxiszusammenhänge der Theologien der Befreiung, in Südamerika, aber auch in Asien und Afrika. Hier wie dort ging und geht es vor allem darum, die Nöte und Leidenserfahrungen von Menschen nicht zu übersehen, sondern von ihnen her wahrzunehmen, wie daraufhin die Praxis des Evangeliums zu gestalten wäre. Dass vor allem die oft ungehörten Stimmen der Opfer und Benachteiligten gehört werden, wäre eine im Sinne der Bergpredigt und des Magnifikats dezidiert theologische Vorentscheidung für die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit. Dieses Sehen bezieht sich primär auf ein Hinhören auf die Erzählungen der Betroffenen, darauf, dass sie in

¹⁶ Bucher, Über Stärken (s. Anm. 15) 147. – Zur Unverfügbarkeit der Transzendenz vgl. Ottmar Fuchs, Die Pastoral im Horizont der „unverbrauchbaren Transzendenz Gottes“ (Karl Rahner), in: Theologische Quartalschrift 185 (2005) 4, 268–285.

¹⁷ Vgl. Bauer, Ortswechsel (s. Anm. 6) 803–814.

dieser Kommunikation die Wahrheit beanspruchen dürfen und dass sie darin die Macht zugesprochen bekommen, ihre Situation zu definieren. Zugleich verbindet sich mit dieser Wahr-Nehmung die von daher fällige Analyse der sozialen Wirklichkeit und ihrer Widersprüche, mit dem Ziel, nicht nur individuelle Erleichterung, sondern auch die Veränderung der Strukturen, die die Benachteiligungen produzieren, anzugehen. Hier wird also die Not gesehen, hier wird vom Evangelium her geurteilt und hier wird entsprechendes Handeln in den Blick genommen, so wie umgekehrt bereits Urteil und mögliches bzw. entschiedenes Handeln das Sehen beeindrucken.

Vor allem in der katholischen Praktischen Theologie wurde dieser Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ auf das Niveau der wissenschaftlichen Methode gehoben, gewissermaßen als wissenschaftliche Vollzugsform dessen, was in einer solchen Seelsorge und Pastoral sich in Alltag und Leben bereits ereignet (wobei diese Schritte nicht nur getan werden, sondern insofern auch methodisch reflektiert wird, dass, wann und wie sie zu tun sind). Hier gab es intensive Diskussionen über die Tauglichkeit dieses Formats, über seine Grenzen und Modifikationen. Einen gewissen Konsens kann man möglicherweise darin definieren, dass alle drei Vorgänge ineinander übergreifend vorzustellen sind und dass es gerade deshalb im wissenschaftlichen Bereich notwendig ist, diese Prozesse gegenseitig kritisch zu unterscheiden, damit sie nicht unkritisch zueinander ineinsfallen und so zur Ideologie werden (indem z. B. das Urteil die Wirklichkeit verzerrt).

Wer sieht, urteilt bereits darin, was er wie sehen will; wer urteilt, hat das Verhältnis von Wahrnehmung und Wertorientierung zu diskutieren, und wer eine bestimmte Praxis empfiehlt, hat ihre Praxistauglichkeit (bezüglich des Wahrgenommenen) zu diskutieren wie auch die je größere Wahrscheinlichkeit, dass diese Empfehlungen die Wirklichkeit im Sinne der inhaltlichen Anliegen weiterbringen.

Wer außerhalb dieses Zusammenhangs nur „sehen“ will, muss sich die Frage gefallen lassen, ob die empirische Forschung keine Konsequenzen haben soll. Funktioniert die empirische Forschung als Affirmation oder als Kritik bestehender (kirchlicher oder gesellschaftlicher) Verhältnisse? In der Unterscheidung zwischen kirchlicher Hofempirie und einer kritischen Empirie stellt sich z. B. die Frage, was die Forschenden denn treibt, diesen Gegensatz zu eröffnen und empirisch zu belegen, dass die Vorstellungen, die kirchliche EntscheidungsträgerInnen von der Wirklichkeit haben (z. B. hinsichtlich der Kasualpastoral), gar nicht zutreffen, weil die Menschen mit den kirchlichen Vorgaben anders umgehen als man sich das kirchlich wünscht oder erwartet. Und wie ist dieser Verlust an Kontrollmacht theologisch zu beurteilen? Schon in Auswahl und Format der empirischen Forschung ist im Vorfeld die-

se normative Frage zu klären, damit sie nicht verschleiert wird. Gerade Letzteres wäre nicht wissenschaftlich. Mit Hans-Günter Heimbrock:

„Empirische Theologie als Teil der theologischen Erkenntnis ist [...] nicht zweckfrei. Sie muss angeben, welches *theologische Gesamtinteresse* sie verfolgt. [...] Schon der Umstand, dass sie ihren Ausgang von einem Staunen nahm, birgt für die umfassende Interessiertheit, die hinter jeder ihrer Forschungsbemühung steht.“¹⁸

Zunächst geht es mir um Anregungen für eine empirische Forschung, die im Bereich der Wissenschaft den anthropologischen Wahrnehmungsreichtum approximativ rekonstruiert: im Sinne einer umfassenden Anthropologie als Basis eines erweiterten und pluralisierten Empiriebegriffs. Denn der Begriff des Sehens ist selbstverständlich ein *Pars-pro-toto*-Begriff für die Wahrnehmung mit allen Sinnen: Hinschauen, Hinhören, Zuhören, Spüren, Berühren, Schmecken, Riechen. Diese Sinneswahrnehmungen verbinden sich mit den je eigenen Aktionen und Reaktionen auf das Wahrgenommene, wobei es sich dabei nicht um Reaktionen im *Stimulus-response*-Verfahren handelt. Es sind Re-Aktionsweisen, die ihren Ursprung in eigenen affektiven (und darin auch reflektierten) Aktionen der Lust, der Zustimmung, des Mitmachens, des Angezogeneins, des Abgestoßenseins, des Erschreckens, des Mitleidens und Mitschmerzes, der Mitfreude, auch des Hasses, der Vernichtungswünsche, der Gewalt, aber auch des Friedens, der Gewaltlosigkeit, der Versöhnung, der Solidarisierung usw. haben.

Gerade die Offenbarungsvorlage des Judentums und Christentums, die Bibel, hat all das in ihren Erzählungen und Geschichten. Und auch eine praktische Hermeneutik ist entsprechend zu eröffnen, insofern auch die Erfahrungen *gegenüber* biblischen Texten diesen Wahrnehmungsreichtum, der *in* ihnen zum Vorschein kommt, selbst verwirklichen können. Es geht hier nicht nur um das Verstehen, sondern um alle Fähigkeiten und Möglichkeiten des Rezipierens, offen auch für das Nichtverstehen.¹⁹ In den Blick kommen dann auch Methoden, die nicht nur in das Verstehen der Wirklichkeit hineinführen, sondern die sie verfremden und dem schnellen Verstehen entziehen. Dies gilt hinsichtlich der sozialen Kontexte genauso wie hinsichtlich neuer und alter (vor allem biblischer) Texte. Damit plädiere ich nicht nur für eine anthropologisch, sondern auch für eine theologisch motivierte Erweiterung und Pluralisierung des Empiriebegriffs. Man wird von daher auch eine neue Vielfalt der Textsorten der Praktischen Theologie in den Blick nehmen dürfen.

¹⁸ Hans-Günter Heimbrock, Einleitung, in: Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen 2007, 14.

¹⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004.

Auch Hans-Günther Heimbrock bringt diesen Aspekt zur Sprache. Zum ersten:

„Empirische Theologie beginnt beim *Staunen* eines Menschen, beim Stolpern über scheinbar nebensächliche oder selbstverständliche Phänomene im Alltag. Sie startet nicht am Schreibtisch, sondern in der leibhaftigen Begegnung. [...] Es ist Aufgabe Empirischer Theologie, in wissenschaftlich geregelten Verfahren mit solchen Entdeckungen sowohl eine Analyse der Wirklichkeit als auch Realitätskritik als Impulse in die Theologie einzubringen.“²⁰

Man darf hier Heimbrocks „Staunen“ sicher auch als *Pars-pro-toto*-Wort für alle möglichen Primärreaktionen in der Wirklichkeit und auf sie auffassen. Das etwas bildungsromantische Staunen ist, öffnet es sich derart für die ganze anthropologische Breite menschlicher Wahrnehmungen, dann auch offen für das Erschrecken und Schockiert-Werden und bezieht sich dann nicht nur auf den Raum der Bewunderung, sondern auch auf den Raum des Widerspruchs, bis in seine körperlichen Facetten des Ekels hinein. So kann empirische Theologie auch mit dem Erschrecken vor bestimmten Wirklichkeiten beginnen.

7. Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff

Die folgenden Momente einer erweiterten Empiriearbeit in der Praktischen Theologie haben ihre Interdependenzen und Querverbindungen, je nach dem Forschungsgegenstand. Alle diese Zugänge sind offen für intra- und interdisziplinäre Kooperationen im theologischen Bereich bzw. zwischen Theologie und Humanwissenschaft. „Pastoraltheologie muss die relative Methodenfreiheit, die sie besitzt, mit wirklicher Lust auf das Abenteuer Wahrnehmung beantworten.“²¹

Kein Forschungsprojekt und auch keine Forschungsabteilung, kein Wissenschaftler, keine Wissenschaftlerin kann all diese Wahrnehmungszugänge im Bereich der Wissenschaft realisieren. Hier sind immer nur einige möglich, andere Projekte und Personen werden wieder andere Zugänge bearbeiten. Für die Zukunft der Vernetzung dieser Forschungen und Personen wird eine verstärkte Kooperation, vor allem gegenseitige Information über das, was jeweils mit welchen Methoden erforscht wird, von Nöten sein, damit die gesamte Landschaft der empirischen Forschung, auch wenn niemand sie selbst be-

²⁰ Heimbrock, Einleitung (s. Anm. 18) 13f.

²¹ Rainer Bucher, Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: ders. (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*, Graz 2001, 181–197, hier 196.

arbeiten könnte, dann doch als solche wahrgenommen werden kann.²² Es ist der künftigen Forschung in diesem Bereich zu überlassen, meine Eingaben mit den neuesten Diskursen zum Verhältnis von Theorie und Praxis in der Sozialforschung in ein möglicherweise gegenseitig bestärkendes oder auch gegenseitig kritisches Gespräch zu bringen.²³

1) Die *empirische Sozialforschung*, in ihren quantitativen und qualitativen Vollzügen und entsprechenden Mischformen: Untersucht wird dabei bislang vor allem die religiöse Praxis, die „gelebte Religion“, das kirchliche Handeln u. a. m. Dazu gehört auch der bereits weite Bereich der (meist qualitativen) Biographieforschung. Die Geschichte (nicht nur) der Religionssoziologie zeigt, wie wichtig gerade bei den soziologischen empirischen Methoden die Offenlegung des eigenen Forschungskontextes ist, verbunden mit der Problematik der Objektivitätsansprüche.

Joachim Matthes hat in seiner Einführung in die Religionssoziologie²⁴ den kulturellen Ethnozentrismus solcher Zugänge und Kategorien bloßgestellt. Die Unterscheidungskriterien westlicher Wissenschaften haben nämlich mit der Genese dieser Wissenschaften, hier vor allem der Religionssoziologie, zu tun. Die Unterscheidungen zwischen rational und mystisch bzw. mythisch, natürlich und übernatürlich, zwischen Handeln und Glauben bezogen sich auf Unterscheidungen, die in der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt wurden. Nach Hans Gerhard Kippenberg war darin „der politische Anspruch des Bürgertums enthalten, sich von klerikalen Bevormundungen zu befreien, und das praktische Handeln des Menschen als einzige Wirklichkeit zuzulassen“²⁵. So wird das Erklärungsmodell der Religion, wie es in der aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft entstanden ist, auch zur Beschreibung der primitiven Religionen und Gesellschaften herangezogen. „So verdanken sich Beschreibung und Erklärung der Religion in primitiven Gesellschaften der bürgerlichen Sicht der Religion.“²⁶ Doch ist die westlich-bürgerliche Ratio nicht die einzige Stimme, die die menschliche Ratio im interkulturellen Feld haben kann.²⁷

²² So werden auch im folgenden die verschiedenen Empiriezugänge unterschiedlich ausführlich dargeboten.

²³ Vgl. Herbert Kalthoff – Stefan Hirschauer – Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt/M. 2008.

²⁴ Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Hamburg 1967.

²⁵ Hans Gerhard Kippenberg, Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: ders. – Brigitte Luchesi (Hrsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/M. 1987, 9–51, hier 39.

²⁶ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 39.

²⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: *Merkur* 42 (1988) 1–14; Zu beidem, zur Rationalität religiöser Gründe wie auch zum kategorialen Unterschied zwischen religiösen und sogenannten säkularen Gründen, vgl. Diskussion

Kippenberg fragt mit Recht hinsichtlich der Unterscheidung von Gesellschaft und Religion, ob man mit dem dahinter stehenden Emanzipations- und Aufklärungsmodell nicht genau an den Beobachtungen vorbeigeht, die ebenfalls das Emanzipatorische in anderen Kulturen zu entdecken vermag:

„Wenn Menschen sich nicht in erster Instanz von religiösen Gewalten, sondern etwa von der kolonialen Gewalt befreien wollen? Gibt es nicht viele Indizien dafür, dass in solchen Situationen die Kritik sich nicht von der religiösen Überlieferung lossagt, sondern sich ihrer gerade bedient?“²⁸

Dass in solchen Gesellschaften eine andere Art von Religionskritik fällig ist als hierzulande, liegt auf der Hand. Sonst erscheinen die Resultate der ethnozentrischen Ethnologieforschung als Ergebnisse ihrer eigenen Prämissen. Aus diesen Prämissen herausfallende Wirklichkeitsanteile können nicht gesehen werden, wie z. B. der Tatbestand, dass die eigene Religion gerade nicht als Gewalt erfahren wird, sondern als Medium der eigenen Selbsterfahrung und auch des eigenen Befreiungskampfes. Die westliche Auseinandersetzung um das Kopftuch von muslimischen Frauen ist dafür ein beredtes Lehrstück.

2) Die *ethnologische Forschung*: Zunehmend konsultiert die pastoraltheologische Forschung, angeregt durch den Volk-Gottes-Begriff des Zweiten Vatikanums (der übrigens nach *Gaudium et spes* über die Völker der Kirchen hinaus auch alle Völker der Menschheit meint) auch die Ethnologie, die gegenüber der empirischen Sozialforschung, bei allem Austausch, eine eigene Forschungsgeschichte aufweist. In den letzten Jahrzehnten ist so etwas wie ein „Zerfall eingebürgerter Forschungsprämissen“ in der ethnologischen Forschung festzustellen,²⁹ begleitet von einer gesteigerten intensiven ethnologischen Methodendiskussion, in der die sozialwissenschaftlichen Theorien von und vor ihrem eigenen Gegenstand zur Rechenschaft gezogen werden.³⁰ Dabei werden bisherige Zugänge als ethnozentrische und reduktionistische Methoden an- und eingesehen, insofern westliche Forschungswege die Wirklichkeit durch entsprechende dualistische empirische Wahrnehmungsmodelle (zwischen sakral und profan usw.) und durch ebenso dualistische spekulative Interpretationsmuster (zwischen Sein und Schein, wahren und falschem Be-

Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: Eduardo Mendieta – Jonathan Van Antwerpen (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin 2012, 89–101.

²⁸ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 11. Vgl. Ernst Bloch, *Im Christentum steckt die Revolte*, Zürich 1971; ders., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1968, 154.

²⁹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 11. Zur Aufnahme des Ethnologiebegriffs in die Praktische Theologie vgl. Christian Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie, Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: ders., *Michael Hölzl (Hg.), Gottes und des Menschen Tod?*, Mainz 2003, 181–216, bes. 181–194.

³⁰ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 10.

wusstsein usw.) reglementieren und damit die Vielschichtigkeit der Phänomene verschleiern. Was die von der Wissenschaft beobachteten Menschen selbst über ihre Rituale denken, bleibt für die Interpretation relativ unerheblich, sind sie doch von vornherein als primitiv oder in falschem Bewusstsein eingestuft.

Dies hat sich in den letzten Jahrzehnten gründlich geändert vor allem in der neueren Magieforschung. Der „Actor“-Standpunkt (also das Bewusstsein derer, die untersucht werden) hat darin nicht nur irgendeinen additiven Stellenwert, sondern gewinnt zentrale methodische Bedeutung. Die empirische und rationale Distanz wird deswegen nicht gleichgültig, verliert aber ihr hermeneutisches Monopol, insofern für das Verstehen primitiver Völker „deren Vorstellungen im Kontext ihrer Handlungen zu interpretieren (sind) und umgekehrt.“³¹ Alles läuft auf die „Forderung hinaus, das hermeneutische Verhältnis zwischen den Selbstbeschreibungen primitiver Völker und unseren Handlungsbeschreibungen zu untersuchen“³². Holt man sich die Beglaubigung der Zeugen ein, oder vertraut man ausschließlich auf die „Objektivität“ und damit Universalität der eigenen empirischen und rationalen Interpretationen?³³ Für den zweiten Fall müssten dann aber unbedingt, gerade um der Objektivität und der tatsächlichen Vermittelbarkeit willen, die eigenen Objektivitäts- und Universalitätsansprüche problematisiert werden. Im ersten Fall bietet sich vor allem der methodische Schritt an, die ProbandInnenreaktionen auf empirische Ergebnisse als deren Kommentar empirisch einzuholen. Auch wenn dieses Einholen die Projekte unpraktisch aufblähen würde, deshalb oft nur dosiert (in Stichproben) und auch gar nicht geschehen kann, sollte man die damit gegebene regulative Idee achten, mindestens in der ethischen Einstellung und Haltung, die Ergebnisse vor den Untersuchten verantworten zu wollen und zu können.

Dies gilt umgekehrt auch für die Aussagen der Zeugen: Denn man kann auch umgekehrt nicht zulassen, die Unterscheidungen der Handelnden als universalisierbare Interpretationskategorie aufzunehmen.³⁴ Das Bewusstsein, das die Handelnden selbst von ihrem Ritual haben, muss seinerseits enttotalisiert werden, damit es anderen als ihren eigenen Interpretationen zugänglich wird.³⁵ Es ist immer noch mehr mentaler Sinn der Magie und Rituale

³¹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 43.

³² Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 43, zur Öffnung für den Actor-Standpunkt vgl. 14ff.

³³ Vgl. dazu Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 16.

³⁴ Vgl. Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 41.

³⁵ Vgl. analog dazu die Eigenbedeutung des Textes über den Autor hinaus in der modernen Rezeptionsästhetik, vgl. Stanley Fish, *Literatur im Leben: Affektive Stilistik*, in: Rainer Warning, *Rezeptionsästhetik – Theorie und Praxis*, München 1975, 196–227.

möglich als die darin Handelnden selbst im Sinn haben.³⁶ Nicht gegen deren Sinn, wobei das darüber Hinausgehende prinzipiell nicht hierarchisiert werden darf, sondern in die gleichstufige Pluralität der Sinne aufzunehmen ist. Wichtig ist auch die Voraussetzung, dass die Handelnden andere Sinne, die andere mit ihrem Handeln verbinden, nicht übernehmen müssen. Den gleichen Effekt darf allerdings auch der Sinn der Handelnden gegenüber dem Sinn der Beobachtenden haben dürfen: als Aufbruch oder Erweiterung ihrer Interpretationskategorien. Aber auch sie müssen sich nicht exklusiv auf dem Sinn der Handelnden festlegen.

Ein solcher methodischer Kontext lässt die Forschung davor zurückschrecken, den Beschreibungen von Phänomenen eine von diesen abstrahierende, von der eigenen Rationalität her kommende Kausalität zu unterstellen und diese Unterstellungen dann als kausale Fakten zu verdichten.³⁷ Wenn diese Gefahr bewusst ist und von daher Vorsicht waltet, darf umgekehrt aber auch die magische Kausalität im Bewusstsein der Beobachteten beispielsweise symboltheoretischen Interpretationszusammenhängen zugänglich sein. Wenn keine der interpretatorischen Lektüren der Phänomene sich gegenüber den anderen totalisiert, dann darf es verschiedene Codes in der Wahrnehmung von Wirklichkeit wie auch in der wissenschaftlichen Interpretation von Vorgängen geben. Sie müssen aber in jener interpluralen Gleichstufigkeit zueinander stehen dürfen, im Bewusstsein der je eigenen Begrenzungen im Aspekt und in der Methode, wie man annimmt, dass unterschiedliche Kulturen zueinander gleichstufig existieren dürfen (auch und gerade wenn es um die Koexistenz von sogenannten vormodernen und modernen Kulturen geht). Dann erst spiegelt sich die Ethik einer interkulturell sensiblen, reziproken Anerkennung im methodischen Zugriff selbst.

Grundlegend ist die ethische Einstellung, dass das Fremde zwar bis zu einem gewissen Grad beschreib- und erzählbar ist, aber oft schon nicht bis zu diesem Grad und schon gar nicht über diesen Grad hinaus interpretativ aufgelöst werden kann; dass es dann also wissenschaftlicher ist, Unverständliches, zugrifflockernd, unverständlich zu lassen, als mit Gewalt reduktionistische Kategorien einzuführen, die um so weniger ermöglichen, als sie erzwingen wollen. Der Komplexität von Wirklichkeit wird immer auch nur eine Pluralität unterschiedlicher Codes in der Interpretation entsprechen können. Je freiheitlicher sie zugelassen werden, desto reicher erschließt die Wissenschaft die Wirklichkeit. Dann verbietet sich die Möglichkeit, Unverstandenes

³⁶ Gegen die Überschätzung des *Actor*-Standpunkts vgl. Stephan Wolff, Wie kommt die Praxis zu ihrer Theorie? Über einige Merkmale praxissensibler Sozialforschung, in: Kalthoff u. a. (Hg.), *Empirie* (s. Anm. 23) 234–259f, hier 254f.

³⁷ Vgl. dazu auch Kippenberg, *Einleitung* (s. Anm. 25) 41.

in die Restkategorie des Konfusen, Irrationalen und Pseudorationalen abzu-
drängen, weil man nicht mehr die eigene Rationalität zum Maßstab der Rati-
onalität überhaupt erhebt. Dies wäre Kolonialisierung im Verstehen, mit der
Eroberungsmentalität, alles dem eigenen Verstehenszugriff unterwerfen zu
können.³⁸ Die Restkategorie des Geheimnisses gehört dann zum Grenzbe-
wusstsein jeder wissenschaftlichen Methode. Alles andere setzt ein „univer-
sales Kriterium von Richtigkeit voraus“³⁹. Die Frage, „nach welchem Vorbild
die Rationalität dessen, was uns als irrational erscheint, zu konstruieren
sei“⁴⁰, kann da nicht mehr leicht und vor allem nicht mehr einbahnig beant-
wortet werden. Je mehr man zu verstehen versucht, desto mehr werden dann
auch die eigenen Normen der Rationalität aufzusprengen sein.⁴¹ Ich denke,
diese Einsichten aus der Ethnologie geben auch theologisch zu denken.

Es gilt also: „Nicht nur kann das Bewusstsein nicht jenseits der Praxis ver-
standen werden, in der es vorkommt. Auch die Zurechnungen auf Bewusst-
sein sind Resultate einer Praxis, einer Zurechnungspraxis nämlich.“⁴² Es liegt
also nicht nur in der Kompetenz der wissenschaftlichen Soziologie, das hinter
dem Offensichtlichen steckende Unsichtbare des in den Motiven und Intenti-
onen versteckten und darin zugleich zutage tretenden sozialen Sinnes aus-
zumachen,⁴³ sondern auch die untersuchten personalen Wirklichkeiten selbst
können einen Begriff von diesem Sinn haben.⁴⁴ Die Praxis ist selbst erfin-
dungsreich.⁴⁵ Und: Das Diskursive ist selbst eine Praktik, und zwar die, zu-
sammen mit den (explizit weniger) diskursiven Praktiken die Intentionen und
Sinnzusammenhänge zu explizieren.⁴⁶ Stephan Wolff spricht von einer „ge-
pflegten Differenz“ zwischen Praxis und Wissenschaft.⁴⁷

3) Die *empirische Textforschung*: Hier geht es z. B. um Textanalysen von
Predigttexten, um vergleichende, also intertextuelle Forschungen, synchroner
(gegenwärtiger), aber auch diachroner Texte aus der geschichtlichen Ver-
gangenheit. Hierher gehört auch das weite Feld des Verhältnisses von Litera-

³⁸ Zum Vorwurf der Irrationalität bzw. der Konfusion vgl. Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 40 und 44.

³⁹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 44 (hier auch zur Pluralität der Codes).

⁴⁰ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 42.

⁴¹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 42.

⁴² Armin Nassehi, Rethinking Functionalism. Zur Empiriefähigkeit systemtheoretischer Soziologie, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 79–106, hier 95.

⁴³ Vgl. Nassehi, Rethinking (s. Anm. 42) 89.

⁴⁴ Vgl. Nassehi, Rethinking (s. Anm. 42) 89f.

⁴⁵ Vgl. Stefan Hirschauer, Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreich-
tum der Praxis, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 165–187.

⁴⁶ Vgl. Andreas Reckwitz, Praktiken und Diskurse, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 188–209, hier 205.

⁴⁷ Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 237.

tur und Praktischer Theologie, im Zusammenhang mit entsprechenden semantischen Analysen von Gedichten und Prosa.⁴⁸

4) Die *empirische Erforschung der nonverbalen Ästhetik*: Mimik, Gestik, Kunst, Musik, (dominant nonverbaler) Rituale und Zeichenhandlungen. Ich erinnere hier z. B. an das gemeinsame Orchester von palästinensischen und jüdischen Künstlern von Daniel Barenboim.⁴⁹

5) Die *empirischen Sozialanalysen*: die quantitative und qualitative Armuts-, Zukunfts-, Wirtschafts- und Ökologieforschung zusammen mit der Erforschung der Gefahren und der Möglichkeiten politischen Handelns, einschließlich der Erforschung der Wohlfahrtsstrukturen (Diakonie und Caritas) und ihrer Auswirkungen im Zusammenhang entsprechender Kontextanalysen.

6) Die *empirische Unterbrechungsforschung*: Dabei geht es zunächst darum, dass sich die empirische Forschung selber unterbrechen lässt bzw. unterbricht, wenn sich z. B. ein ganz bestimmtes Erschrecken angesichts des „Gegenstandes“ einstellt. Es geht um das Einholen des Diskurses der Abduktion in die empirische Forschung selbst, etwa in der Entdeckung von devianten Signifikanzereignissen und Erzählungen sowie einer komparativen Arbeit und Analyse zwischen Narrativitäten, ohne dabei die eigene Narrativität zu übersehen, also nie aus einer vermeintlichen Vogelperspektive heraus.

Stephan Wolff spricht hier vom Einbrechen des Unzuhandenen in das Zuhandene, wo und wenn also bestehende Ordnung durch Unordnungen in eine Labilität geraten.⁵⁰

„Man könnte daraus die Vermutung ableiten, dass die Potentiale für praxissensible Forschung in der systematischen Berücksichtigung gerade jener Momente der Unzuhandenheit liegen, in denen sich der Blick zurück und der Blick nach vorne kurz-

⁴⁸ Vgl. Erich Garhammer, Literatur und Praktische Theologie. Von der Produktivität eines Spannungsverhältnisses, in: Erich Garhammer – Wolfgang Weiß (Hg.), Brückenschläge. Akademische Theologie und Theologie der Akademie, Würzburg 2002, 137–156. Zum Dialog zwischen Praktischer Theologie und Literatur vgl. auch Jörg Seip, Anker lichten, in: Erich Garhammer – Georg Langenhorst (Hg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005, 151–156.

⁴⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur, Ostfildern 2011.

⁵⁰ So ist es die Aufgabe der Seelsorge im Krankenhaus, „gerade mit Uneindeutigkeiten und Unabschließbarem umgehen zu können und selbst dann noch Anschlussfähigkeit über die Generierung von Authentizität zu erzeugen, wo aus Sicht einer Kurativmedizin keine Antworten mehr zur Verfügung stehen.“ Elke Wagner, Operativität und Praxis. Der systemtheoretische Operativitätsbegriff am Beispiel ethischer Medizinethik, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 432–448, hier 441.

zeitig begegnen. [...] In diesen Momenten geschieht Handeln und Sinnstiftung gleichzeitig.⁵¹

Praktiker und Theoretiker „näher sich den konstitutiven Aspekten praktischer Tätigkeit, finden gemeinsame Bezugspunkte und Optionen, die (noch) in der betreffenden Situation stecken“⁵². Diese Momente der Unzuhandenheit sind flüchtig und labil. Wolff nennt sie (interessanterweise!) „kairotische Momente“⁵³. Es geht dabei nicht nur um Gelebtes, das nach rückwärts wahrgenommen wird, sondern auch um die Wahrnehmung dessen, was in diesem Gelebten nach vorwärts gelebt wird.⁵⁴ Aus theologischer Perspektive erhält dieses Mögliche in der Zukunft ein eigenes Sprachspiel des Vertrauens und der Hoffnung. Es geht also nicht nur um die tatsächlichen, sondern auch um die möglichen Kommunikationen.⁵⁵

Gestaltgebend können hier die Erkenntnistheorie von Walter Benjamin⁵⁶ zum Extremfall als signifikantem Ort für die Wahrnehmung der Wirklichkeit sowie der neuere Diskurs zu einer passiv wie aktiv unterbrechungsfähigen⁵⁷ und verletzbareren Theologie⁵⁸ sein. Es geht dabei um die Fähigkeit, sich von „gewaltigen“ Erfahrungen unterbrechen zu lassen, seien es Schreckens-, seien es positive Wuchtereignisse. Erkenntnistheoretisch ist dieser Zusammenhang zu diskutieren am Verhältnis von Allgemeinem und Singulärem, von Prinzipien und Narrativem,⁵⁹ von ethischen Gesetzen und gezeigtem Vorbild.

⁵¹ Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 247.

⁵² Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 247.

⁵³ Zu Beispielen solcher Momente vgl. Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 249. Zur aktuellen und theologischen Bedeutung „ereignisbasierter Gegenwart“ und zu ihrer Qualifikation als Anfang, als Unterbrechen scheinbar überlegener theologischer Gesamtdispositive vgl. Michael Schüßler, Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse, in: Henning Klingen – Peter Zeillinger – Michael Hölzl (Hg.), *Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie 6/7), Berlin 2013, 286–307. Dieser gegenwartssensible und zugleich in die Zukunft weisende Diskurs benötigt künftig wohl eine eigene Konzeption dessen, welche methodischen Zugänge zu wählen sind.

⁵⁴ Vgl. Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 242, mit Bezug auf Sören Kierkegaard.

⁵⁵ Vgl. Nassehi, Rethinking (s. Anm. 42) 102.

⁵⁶ Vgl. Ottmar Fuchs, Ohne Wandel keine inhaltliche Kontinuität – weder in der Pastoral noch in der Pastoraltheologie, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010) 3, 288–306 (D 6).

⁵⁷ Zur neueren systematischen Reflexion der Unterbrechungskategorie vgl. Lieven Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York – London 2007.

⁵⁸ Vgl. Birgit Hoyer, *Seelsorge auf dem Land; Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2011; Francis X. D`Sa – Jürgen Lohmayer (Hg.), *Heil und Befreiung in Afrika*, Würzburg 2007.

⁵⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, *Die Liturgie des Leibes. Praktische Theologie im Gespräch mit Emmanuel Lévinas*, in: Thomas Freyer (Hg.), *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Lévinas*, Ostfildern 2009, 102–144.

Schlüssige Überlegungen erweisen sich, lassen sie sich durch kontrafaktische Erzählungen unterbrechen, als denkbar unschlüssig. Wenn dann auf dem Hintergrund dieser Dialektik das Denken neu beginnt, sieht es anders aus. In der theologischen Ethik hat Dietmar Mieth in diesem Zusammenhang von der „konduktiven“ Methode gesprochen, in der sich ethische Grundeinsichten mit Zeit- und Situationsdiagnose verbinden, sich darin ausschmelzen und damit selbst für einen bestimmten Zusammenhang neue Konturen gewinnen.⁶⁰

In der Erkenntniskritik von Walter Benjamin begegnet uns eine intensive Durchdringung des Zusammenhangs von Kontinuität und Unterbrechung, insofern bei ihm die Gebrochenheit und der Abbruch der Kontinuität der Ansatzpunkt für die Erkenntnis sind. Diese Kategorie der Gebrochenheit zeigt sich insbesondere in Extremerfahrungen, die das fließende Kontinuum des Alltags oder von Abstraktionen und Allgemeinbedeutungen, vor allem von pharisäischen Gemeinplätzen, sprengen. Im Denken selbst spiegelt sich diese Offenheit für den exemplarischen Fall in der Textsorte von „Denkbildern“ nieder, die bestimmte Erfahrungen in der Kombination von Denken und Bild zu Ausdruck bringen. Es sind „dialektische Bilder“, die quer zu den Kontinuitäten stehen und diese neu aufmischen. „Das Empirische wird umso tiefer durchdrungen, je genauer es als ein Extremes eingesehen werden kann. Vom Extremen geht der Begriff aus.“⁶¹

An einem Beispiel von Benjamin selbst wird deutlich, was ein Extremfall über das, was alltäglich der Fall ist, vertiefend und erschließend zum Ausdruck bringt. Es ist das Denkbild „Neapel“:

„[Es] wurde ein Priester, unsittlicher Vergehungen halber, auf einem Karren durch die Straßen Neapels gefahren. Unter Verwünschungen zog man ihm nach. An einer Ecke zeigte sich ein Hochzeitszug. Der Priester erhebt sich, macht das Zeichen des Segens, und was hinter dem Karren her war, fällt in die Knie. So unbedingt strebt in dieser Stadt der Katholizismus aus jeder Situation sich wieder herzustellen. Verschwände er vom Erdboden, dann zuletzt vielleicht nicht aus Rom, sondern aus Neapel.“⁶²

Ein konkreter Extremfall hat also einen allgemeinen Aussagewert für den Katholizismus in Neapel. In dieser Geschichte erlebt man die über alle Extremerfahrungen hinausgehende kontinuierliche Bedeutung des priesterlichen Segnens, die sich auch durch den extremsten Bruch priesterlicher Existenz hindurch durchhält. Aber erst die faktische Unterbrechung dieser Kontinuität erschließt ihre faktische Bedeutung.

Für diese Erkenntnisweise bringt Benjamin ein eindrucksvolles Bild: Die Gebrochenheit der Extremerfahrung ist wie der Strudel im Fluss, steht zu ihr

⁶⁰ Vgl. Dietmar Mieth, Was wollen wir können?, Freiburg/Br. 2002, 65–67.

⁶¹ Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels (1924/25), Frankfurt/M. 1972, 16.

⁶² Walter Benjamin, Denkbilder, Frankfurt/M. 1974, 7.

quer, senkrecht zur Fließrichtung. Was in diesen Strudel hineingerät, wird festgehalten und aus dem Fluss herausgezogen, hinunter bis auf seinen Grund, bis auf seinen Ursprung. So wie der Strudel unter der Wasseroberfläche verborgen liegt, zeigt die Kontinuität an der Oberfläche des Alltags und des kontinuierlich-argumentativen Denkens nicht das Ursprüngliche.⁶³ Nur in diesen Unterbrechungen des Kontinuums scheint die Wahrheit menschlicher Geschichten und menschlicher Geschichte auf. Benjamin verbindet diese Extremerfahrungen auf der Seite derer, die sie erfahren, an die Erfahrung des Schocks, an die Fähigkeit, solche Erfahrungen zu sehen und sich von ihnen schockieren zu lassen. Als solche haben sie das Denken herauszufordern. Das Denken selbst wird nicht missachtet, sondern auf ein Niveau gehoben, auf dem es der Wirklichkeit einigermaßen gerecht werden vermag. Dies geschieht nur durch die Selbstentäußerung des Denkens in die Unterbrechungen des Lebens hinein, in dem es sich dann in neuer Weise wieder findet.

Bei Benjamin verbietet es sich, eine solche Art von Erkenntnistheorie nur als eine formale zu verstehen. Als solche wäre sie für beliebige Unterbrechungen offen, auch für den Abgrund des Bösen, der Unterdrückung und der Gewalt. Denn Benjamin verschweigt dieses Gegen-den-Fluss-Stehen des Strudels mit einem ganz bestimmten Verständnis des Kontinuums, nämlich des Kontinuums des Sieger über die Besiegten, der Reichen über die Armen, der Barbarei über die Gerechtigkeit. So wird die Unterbrechung des Kontinuums zugleich zu einer Unterbrechung der Siegeregeschichte und des durch sie betriebenen Konformismus. Es geht nicht um irgendein Gegen-den-Strich-Bürsten der Geschichte, sondern um ein ganz bestimmtes Gegen-den-Strich-Bürsten jener Geschichte, die Opfer schafft und Opfer vergisst. Gegen diesen übermächtigen Feind beschwört Benjamin die schwache messianische Kraft gegen das Unabgegoltene zugunsten aller Leben, die nichts gegolten haben.⁶⁴ Diese Bereiche des Ersehnten und Erfüllten, des Vermissten und Ausstehenden sind mit kontinuierlichen Kausalketten weder im konzeptionellen noch im historistischen Denken entdeckbar. Deren Kontinuität lebt vielmehr davon, das alles zu verdrängen, zu vergessen und in den Weg der Geschichte einzustampfen: durch Verschweigen, durch selektives Erinnern, durch Verschleierung, durch Verharmlosung (wenn z. B. der Hungertod von Millionen Menschen als „Ernährungskrise“ diskutiert wird), durch Herabsetzung und Verhärtung.

7) Die *empirischen Selbstanalysen*: Hier geht es darum, den eigenen Standort genauer wahrzunehmen, wie er die empirische Forschung ermöglicht,

⁶³ Vgl. Benjamin, Ursprung (s. Anm. 61) 29f.

⁶⁴ Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften I, 2, 1980, 691–704, hier 693f., These II.

aber auch begrenzt. Diese Selbstanalysen werden sich auf die Personen und ihr Bewusstsein konzentrieren: die Reaktionsweisen, die Haltungen, die Einstellungen, die Biographie, die Brüche und Enttäuschungen, die unmittelbaren Bereitschaften (Sprungbereitschaften hinsichtlich bestimmter Themen und Verhältnisse ...). Die Selbstanalysen werden sich dann aber auch auf die eigenen Kontexte und Kommunikationen beziehen, also auf den systemischen Aspekt: die Institutionen, Kirchen, Universitäten, Kollegenkreise, Familien, Ideologien usw.

8) Die *methodischen Wege einer „schwachen Empirie“*.⁶⁵ Es geht hier um das Verhältnis von Methode (Wissen) und Macht, um die Entmächtigung des Objektivitätsidealismus, der mit der Wirklichkeit im Horizont einer Siegerkategorie, der Überlegenheit und des Zugriffs umgeht. Vielleicht kann man es auch ein Plädoyer für einen verantworteten schöpferischen Dilettantismus nennen.

Das Problem stellt sich innerhalb der Praktischen Theologie in einer besonders augenfälligen Weise: Jedes Thema braucht nicht nur einen Kontakt mit verschiedenen theologischen Disziplinen, sondern auch den entsprechenden Kontakt mit den beteiligten oder zu beteiligenden Humanwissenschaften. Was man so Dilettantismus nennt, gehört hier zum alltäglichen Geschäft, denn selten kann man in den konsultierten außertheologischen Disziplinen ein Grundstudium oder Forschungserfolge nachweisen. Es gibt aber so etwas wie einen kreativen „zweiten“ Dilettantismus, insofern man sich auf Entdeckungsreise in anderen Disziplinen macht, parallel zu eigenen Fragestellungen, und dabei ganz Anderes oder auch Analoges, zuweilen manch Originelles, was bisher im betreffenden humanwissenschaftlichen Feld selbst relativ neu ist, entdeckt: aus der Kreativität des Erstkontaktes, des auch affektiv verankerten Erkenntnisinteresses heraus.⁶⁶ Der Dramaturg Fritz Ostermayer weiß über den Dilettantismus zu sagen:

„Beim Dilettantismus geht es vor allem um den schönen Akt der ‚Selbstermächtigung‘. Oder wie es – ausgerechnet! – Johann Wolfgang von Goethe formuliert: ‚Der Dilettantismus negiert den Meister. Die Meisterschaft ist Egoismus.‘ Insofern ist meine Liebe zum dilettantischen Schaffen [...] die Suche nach der Tugend einer anderen, gar ‚un-

⁶⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden das Habilitationsprojekt von Christian Bauer, Zurück zur Pfarrei? St. Franziskus/Dortmund-Scharnhorst – eine nachkonziliare Modellgemeinde im Horizont zukünftiger Gesamtpastoral, Manuskript, Innsbruck – Tübingen 2012. Vgl. auch ders., Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes [erscheint in: PThI 2013-2].

⁶⁶ Vgl. Ottmar Fuchs, Wie der Zufall so spielt, in: Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüßler (Hg.), Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie 20), Wien u. a. 2012, 185–198.

befugten' Kreativität. Als hoffnungsloser Romantiker könnte ich auch behaupten: Wir sind auf der Suche nach einer verlorenen Unschuld.“⁶⁷

Nach Christian Bauer geht es hier darum, den Anspruch, wir könnten die Realität so beschreiben, wie sie wirklich ist, „in Richtung einer *schwachen Empirie* zu depotenzieren, die sich jedem Überlegenheitsideal eines vermeintlich objektiven Metastandpunktes verweigert.“⁶⁸ Ähnliches gilt für den unreflektierten oder kaschierten Anspruch, man könne die Wirklichkeit so erfassen, wie man sie selber haben will. Es geht also um die Einsicht, dass jede Art von Wissenschaft, wie jede Art von denkerischem Bewusstsein und von Kommunikation überhaupt, in einen relativierenden Praxiszusammenhang eingebettet ist, was jeden vogelperspektivischen Herrschaftsgestus über Praxiszusammenhänge obsolet macht.

Nicht, dass nicht Objektivität approximativ angezielt wäre, aber doch gleichzeitig so, dass der eigene Praxiszusammenhang mit seinen vorgängigen Optionen, Ermöglicungen und Begrenzungen mitreflektiert wird. Das methodisch reflektierte Einholen der Subjektivität und Kontextualität ist vielmehr selbst objektivitätssteigernd, weil die eigenen Grenzen nicht versteckt werden müssen. Ein solcher schwacher Zugriff auf die Wirklichkeit leitet eine Entmächtigung unangemessener Herrschaftsansprüche der Wissenschaft hinsichtlich des Gegenstandes ein. Eine solche Wissenschaft ist sich ihres prekären Verhältnisses zwischen Wissen und Macht bewusst. Damit erst befindet sich die Praktische Theologie auch im Bereich ihrer empirischen Forschung auf dem Niveau postmoderner Diskurstheorie, mit dem Verzicht auf Masterpositionen. Dass dieser Ansatz auch mit Herzensanliegen der Theologie und der christlichen Überlieferung zu verbinden ist, liegt auf der Hand und muss hier nicht weiter verfolgt werden. Diese „sensible Form von empiriebezogener Wissenschaft“⁶⁹ kann dann auch die Brüchigkeit von Erfahrungen und Wirklichkeiten in der eigenen Methode widerspiegeln, ja kann auch zum Moment der Selbstunterbrechung, des Innehaltens, der Neuorganisation von Methoden mitten im Prozess werden.

Der Begriff der schwachen Empirie ist dem Begriff des schwachen Denkens bei Gianni Vattimo nachempfunden. Darin werden die denkerischen Großprojekte der Moderne (etwa bei Kant oder Marx), die mit ihrem Denken die Wirklichkeit, am besten auch ihre Vergangenheit und Zukunft, auf der Suche nach letzten Begründungen und Kontinuitätssyllogismen systematisch ergreifen und beherrschen möchten, verabschiedet. Es sei denn, sie nehmen

⁶⁷ Fritz Ostermayer im Interview „So ein Theater“, in: Schauspielhaus Graz (Hg.), Spielzeit 2011/2012, zur Uraufführung „Aus-Schluß-Basta oder Wir sind total am Ende“.

⁶⁸ Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. A, 3 (mit Bezug auf Rüdiger Bubner).

⁶⁹ Vgl. Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. A, 24, mit Bezug auf Heimbrock.

den Aspekt der Vorläufigkeit und Partialität ihrer Ansprüche in das Denken selber auf. Eine solche Wissenschaft verortet sich in der eigenen staunensfähigen und schockierungsfähigen Ereignishaftigkeit und ist sich methodisch bewusst, dass sie ihr nicht entfliehen kann.

Diese Art von Denken hat eine ganz bestimmte Pragmatik zwischen Wissenschaft und Handeln zur Folge:

„Auch lehnt ein *schwacher Denker* Gewalt als Methode des politischen Kampfes ab. Vor allem aber versucht er die Geschichte und den *Fortschritt* nicht nur unter dem Zeichen des Aufstiegs, dessen qualitativen Wachstums der Güter und Objekte zu denken.“⁷⁰

Interessant ist, dass sich bei Vattimo diese neue Form des Denkens auch in einer neuen Textsorte zeigt, nämlich im schriftlichen Ausdruck dieses Denkens im Essay, das als solches schon syllogistischen Großprojekten widersteht – als könnte das Denken dachhaft die gesamte Wirklichkeit mit ihren unzähligen Unterschiedlichkeiten und Differenzen überwölben und besitzen. So kann ich mit Christian Bauer formulieren:

„Hier wird der Standpunkt einer schwachen Empirischen Theologie vertreten, die auf den herrschaftlichen Zugriff bzw. die Objektivitätsfunktion – im Sinne einer sozialwissenschaftlichen *Science fiction* – [...] verzichtet, weil sie um die Perspektivität ihres eigenen subjektgebundenen Standortes weiß, und um zugleich einen möglichst hohen Grad an Objektivität zu erreichen.“⁷¹

Es war ein starkes Anliegen des im August 2012 plötzlich verstorbenen Fribourger Pastoraltheologen Michael Felder, das er in einer E-Mail einen Tag vor seinem Tod so formulierte: „Der Artikel verzichtet auf Fußnoten und ist ein pastoraltheologischer Versprachlichungsversuch, der im Sinne einer Gattungsvielfalt der Theologie anders formiert daherkommt [...] wie gesagt, ein Versuch.“⁷² So sagt Felder in seinem Walser-Band: „Die Theologie braucht mehr Gattungsvielfalt. Das Gespräch mit der Literatur könnte sie [...] aus der sprachlichen Traktatstarre befreien.“⁷³ Dies ist eine massive methodische Herausforderung für die Praktische Theologie, über die gängige wissenschaftliche Textsorte hinaus neue Ausdruckformen ihrer Einsichten und Fragen zu finden, im Sinne einer in ihrer eigenen Sprache resonanzfähigen, pluralitätsfähigen und verletzbaren Theologie. Felder realisierte selbst diese

⁷⁰ Vgl. Gianni Vattimo, *Ideologie oder Ethik. Von Marx zum schwachen Denken* (Information Philosophie 16 [1988] Nr. 4).

⁷¹ Bauer, *Pfarrei* (s. Anm. 65) Kap. B, 7.

⁷² Bezogen auf Michaels Felders Beitrag: *Der provozierte Jesus – pastoraltheologische Einlassungen*, in: *Diakonia* 43 (2012) 4, 275–281.

⁷³ So Michael Felder (Hg.) in seiner Hinführung: *Mein Jenseits – Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits“*, Berlin 2012, 13.

Vielfalt und bereicherte damit in einer oft faszinierenden und überraschenden Weise die praktisch-theologische Sprachlandschaft.

9) Die *konduktive theologische Evaluation empirischer Forschung*: Hiermit plädiere ich für mehr Forschungszeit für wertorientierte Evaluationsforschung, das heißt für die *commitment*-Seite der Humanwissenschaften und der Theologie und für die entsprechende Hermeneutikforschung, sowie für präzisere theologische Evaluationskriterien nicht nur vor und nach der empirischen Forschung, sondern diese auch in ihren Einzelschritten begleitend und wenn nötig korrigierend, auch mal unterbrechend, bei gleichzeitiger Einbehaltung und wenn möglich Steigerung der wissenschaftlich-empirischen Qualität. Konduktiv wandert die Theologie dann mit der empirischen Untersuchung mit. Umgekehrt ist es dann auch möglich, dass die humanwissenschaftliche Forschung detaillierter theologische Annahmen kritisch begleiten und in ihrer empirischen wie handlungsbezogenen Realitätsbezogenheit ausschmelzen kann.

Man kann in diesem Zusammenhang die problemparallelen Erfahrungen im wissenschaftlichen Diskurs der autonomen Moral in Erinnerung bringen.⁷⁴ Alfons Auer geht von einem doppelten Dreischritt aus. Der erste bezieht sich auf den Autonomiebereich der *humanwissenschaftlichen Grundlegung*, der *anthropologischen Integrierung* und der *ethischen Normierung*.⁷⁵ Bereits in der humanwissenschaftlichen Grundlegung werden Mensch und Zusammenleben perspektivisch thematisiert. In einem zweiten Schritt, nämlich dem der philosophischen Anthropologie, werden die Teilerkenntnisse vor den Grundfragen nach dem Menschen zusammengeführt, gewissermaßen integriert. In diesem Zusammenhang schließlich begegnet der nach ethischer Orientierung suchende Mensch seiner Endlichkeit und Fehlerfähigkeit und sucht darin einen Weg zur „Meliorisierung“ der personalen, sozialen und materialen Verhältnisse.

Der zweite Dreischritt Auers bringt angesichts einer sich in Freiheit selbst verpflichtenden ethischen Normierung das *Proprium Christianum* ein, und zwar wiederum in einem Dreischritt, nämlich durch *Stimulieren*, *Kritisieren* und *Integrieren*. Einmal wird die humanwissenschaftlich erkannte Moral zum Stimulans für den Glauben und vermag den moralischen Gehalt des Glaubens zu explizieren und damit auch kommunikabel werden zu lassen. Zweitens vermag der Glaube aus der lebendigen Tradition heraus, auf der Grund-

⁷⁴ Vgl. Theologisches Profil des LOS-Projekts in sich selbst und im Kontext der Gesamtpastoral, in: Michael N. Ebertz – Ottmar Fuchs – Dorothea Sattler (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005, 64–105.

⁷⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden Dietmar Mieth, Anthropologie und Ethik, in: Michael Graf – Frank Mathwig – Matthias Zeindler (Hg.), „Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext, Stuttgart 2000, 351–367; Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf ²1984, und ders., Alfons Auer zum 90. Geburtstag, in: Orientierung 69 (2005) 3, 25f.

lage seiner Erfahrung mit dem endlichen und erlösungsbedürftigen Menschen im Horizont Gottes und damit aus dieser ganz bestimmten Weisheit des Glaubens heraus (die durchaus mit der Weisheit der autonomen Moral in überbietenden oder dialektischen Widerspruch zu geraten vermag) gegenüber den Einsichten der autonomen Moral kritische Momente einzubringen. Zum Beispiel jenes aus dem Bereich der Gnadentheologie, dass die Moral angesichts der unbedingten Liebe Gottes gegenüber den Sündern und Sünderinnen nie zum letzten Beurteilungskriterium der Menschen wird. Und schließlich ereignet sich der Glaube als mögliche Sinndeutung der Moral und als Motivation dazu, insofern ihre Beweggründe und Beweisgründe theologisch vertieft und erschlossen werden. Dabei ist der Begriff der Sinndeutung offen für die Brechung des Sinns und der entsprechenden Klage vor Gott selbst. Auer selbst ging es bei alledem immer um das, was er „Meliorisierung“ nannte, nämlich um die Hoffnung darauf, dass etwas besser werden und gemacht werden kann.

Bezüglich Auer schreibt Mieth allerdings: „Die Theologie wird damit [dass sie im ersten Dreischritt als solche nicht vorkommt, O. F.] nicht funktionslos, sondern die Funktionen der Theologie müssen gegenüber diesem [ersten, O. F.] Dreischritt eigens nachträglich ausgewiesen werden.“⁷⁶ Nicht von ungefähr fordert Mieth, dass dies geschehen *muss*, offensichtlich auf dem Hintergrund, dass dies bislang zu wenig geschah oder geschieht. Auer selbst beschreibt die Funktionen der Theologie erst in den Schlusskapiteln seines Buches *Autonome Moral*. Für Letztere wie auch für Auers Umweltethik gilt:⁷⁷

„Meistens wird sie [die Entfaltung des theologischen Dreischritts, O. F.] nicht mehr gelesen, weil die ethische Normierung ja schon vorher klar ist. Die kritisierende, integrierende und stimulierende Funktion der theologischen Aussage in der Auerschen Konzeption hat es bisher jedenfalls nicht erreichen können, ein entsprechendes Interesse bei den Lesern oder wissenschaftlichen Rezipienten zu erwecken.“⁷⁸

Schon M.-Dominique Chenu hat dieses Problem der Theologieermüdung beim Namen genannt, gerade weil er die Autorität von theologiefremden Diskursen wie der Sozialwissenschaften als einen authentischen *Locus theologicus* schätzte:

„Man muss den Humanwissenschaften ihre Autonomie lassen, man darf sie weder manipulieren noch vereinnahmen. [...] [Und zugleich:] Die von den Humanwissenschaften entlehnten Kategorien [...] finden in bestimmten theologischen [...] Darstellungen auf eine Weise Eingang, dass der Glaube darin nur noch sehr reduziert vor-

⁷⁶ Mieth, *Anthropologie* (s. Anm. 75) 352.

⁷⁷ Vgl. Alfons Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf ²1985.

⁷⁸ Mieth, *Anthropologie* (s. Anm. 75) 352.

kommt. Das ist die eine Gefahr. Die andere [...] besteht in einer Auflösung [...] der menschlichen Wirklichkeiten. [...] Man muss sein Schiff auf Kurs zwischen beiden Gefahren halten.“⁷⁹

10) Die *theologisch motivierte Auswahl empirischer Forschung*: Welche Wirklichkeitsbereiche sollen empirisch untersucht werden? Die erste Antwort lautet: Prinzipiell gibt es keine Exklusion irgendeines Wirklichkeitsbereiches, prinzipiell kann alles Wirklichkeit, „Gegenstand“ der Praktischen Theologie sein. Damit ist auch deutlich, dass es sich nicht nur um gelebte Religion handelt, sondern auch um gelebte Solidarität, um eine ganz bestimmte Politik, um Bereiche auf dem Feld der Ökologie und der Zukunftsforschung.

Nur, und das ist die zweite Antwort: Wie kein Mensch alles wahrnehmen kann, so kann auch die praktisch-theologische Forschung nicht alles untersuchen, sondern hat Entscheidungen zu treffen. Für die entsprechende Krieteriologie gibt es verschiedene Zugänge, eine, nach meiner Einschätzung die wichtigste, ist die Frage nach der je *notwendigeren* Forschung, und zwar im buchstäblichen Sinn dieses Wortes einer diakonischen Dynamik. Hier müsste man den Diskurs der empirischen Wissenschaft innerhalb der Praktischen Theologie an den Diakoniediskurs anbinden. Und hier ist es dann die Frage einer guten interdisziplinären Kooperation in der Praktischen Theologie, dass nichts Notwendiges unter den Tisch fällt. Denn niemand kann alles Notwendige untersuchen. Ein weiterer Zugang wäre die Erforschung dessen, was Menschen nicht als Mangel, sondern als „Verschwendung“ erleben, die Ästhetik guter, schöner, beglückender und das Leben tragender Erfahrungen, einschließlich der Erlebnisse guter Sprache, Kunst, Musik und Poesie. Theologisch dürfte man hier den Begriff der Gnade bemühen, vor allem wenn sie, gerade in ihrer Nichtverzweckung, als Ressourcen solidaritätsfähigen Lebens entdeckt werden.⁸⁰

Rainer Bucher spricht vom empirischen Faktizitäts- und vom begrifflichen Perspektivitätspol.⁸¹ Der angesprochene Perspektivitätspol würde die pastorale Perspektive, wie sie das erste Kapitel von *Gaudium et spes* parathält, auf wissenschaftlichem Niveau rekonstruieren: Der Text spricht von Relevanz und Resonanz, insofern die Gläubigen und die Kirchen sich dafür öffnen, dass sich die Leiden und Freuden der Menschen in ihrer eigenen Erfahrung widerspiegeln und dass dies vor allem für die Erfahrungen der Not und der Ungerechtigkeit gilt. Nr. 46 präzisiert das ganze:

⁷⁹ M.-Dominique Chenu, zitiert bei Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. B, 6.

⁸⁰ Vgl. Michael Schüßler, Pastoral Riot! Wie die ‚cultural turns‘ die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), erscheint in: Salzburger Theologische Zeitschrift 16 (2013), H. 1.

⁸¹ Vgl. Bucher, Stärken (s. Anm. 16) 148f.

„Nachdem das Konzil dargelegt hat, von welcher Würde die Person des Menschen und zu welcher Aufgabe sie [...] gerufen ist, wendet es nun die Herzen aller im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrungen einigen bedrängenderen Notwendigkeiten, die das Menschengeschlecht im höchsten Maße betreffen.“

Das erhellende Licht geht also nicht nur vom Evangelium aus, sondern auch von den Erfahrungen der Menschen geht ein Licht in Bezug auf das Evangelium aus. „Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Signifikanz des jeweiligen Problems.“⁸² So bringt sich die Wissenschaft zur Kreuzung von Ereignissen und Denken und versteht sich in dieser Tätigkeit selbst als Ereignis. Die Arbeit der Praktischen Theologie erfolgt damit weitgehend problemanalog, problemorientiert und problemprovozierend (wo Probleme verschleiert werden) – nicht immer, aber doch dominant auf der Suche nach den je drängenderen Notwendigkeiten. Zugleich ist sie aber auch auf der Suche nach den Räumen des Nichtproblematischen, dessen, was affirmativ als Geschenk des Lebens und der Begegnungen erlebt wird.

Prof. Dr. Ottmar Fuchs
Professor für Praktische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
D-72074 Tübingen
Fon: +49 (0)7071 29 72 863
Fax: +49 (0)7071 29 58 44
eMail: ottmar.fuchs(at)uni-tuebingen(dot)de

⁸² Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. C, 10.