

# PThI

Pastoraltheologische  
Informationen

---

Wissenschaftstheorie

## Die Lebensdienlichkeit des Evangeliums entschlüsseln

### Wissenschaftstheoretische Erwägungen einer Praktischen Theologie in der späten Moderne

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

<sup>2</sup> Vgl. LG 14–16.

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

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

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

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

## 2. Theologische Fundierung und Bezugsdiskurse:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

<sup>12</sup> Vgl. Först, *Kasualienfrömmigkeit* (s. Anm. 10), 438f.

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

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

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

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

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

<sup>14</sup> Först, *Kasualienfrömmigkeit* (s. Anm. 10), 439.

<sup>15</sup> Hilfreich kann hier in Wahrnehmung und Analyse des Begriffs des Dispositivs nach Michel Foucault sein, der diskursive und nicht-diskursive Praktiken sowie dingliche Sichtbarkeiten (bspw. Architektur) im Sinne eines verbindenden Netzes zusammenbringt. Vgl. Michael Ruoff, Art. Dispositiv, in: ders., *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, Paderborn<sup>3</sup> 2013, 109f.

<sup>16</sup> Vgl. GS 53.

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Methodik: Evangelium und Existenz in transversaler Verschränkung

Wenn Pastoral mit Rainer Bucher eine fruchtbare „Konfrontation von Evangelium und Existenz“<sup>20</sup> oder durch Maria Widl als „Paradigmenverschränkung des Evangeliums mit den realen Welten der Menschen“<sup>21</sup> definiert werden kann, bietet sich dazu angesichts einer spätmodern-heterogenen kulturellen Pluralität die Methode der Transversalität<sup>22</sup> an.

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

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

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

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

<sup>23</sup> Vgl. Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin <sup>6</sup>2002, 295–318. Am Rande bemerkt: Papst Franziskus schlug Politiker\_innen in seiner Rede am 25.11.2014 vor dem Europarat ebenfalls die Transversalität für die Bearbeitung politischer Diversität vor. Vgl. [https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141125\\_strasburgo-con-siglio-europa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-con-siglio-europa.html) [Zugriff: 8.7.2015].

einer anderen Ebene möglich macht. Diese wird nach Welsch mit einer Art ‚transversalem Spürsinn‘<sup>24</sup>, also zunächst intuitiv, erschlossen. Praktisch-Theologisch leiten sich dazu im Anschluss an Maria Widl<sup>25</sup> folgende, aus dem klassischen theologischen Set bekannte Begriffe her, die sie als methodische Schritte neu kombiniert:

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

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

---

<sup>24</sup> Vgl. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (s. Anm. 23), 309.

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

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



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