Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Das Verhältnis von Theorie und Praxis als wissenschaftstheoretische Grundfrage Praktischer Theologie

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

vorgelegt von
Martin Wichmann
Am Sternenkeller 11, 77933 Lahr

Mai 1999

„Den wichtigsten Beitrag
zur praktisch-theologischen Theoriebildung
leisten jene Praktiker,
die ihre eigene Praxis
kritisch reflektieren.“[1]

„Die vindizierte Überlegenheit der Aufklärer
über die noch Aufzuklärenden
ist theoretisch unvermeidlich,
aber zugleich fiktiv
und der Selbstkorrektur bedürftig:
in einem Aufklärungsprozeß gibt es nur Beteiligte.“[2]

[1] C. Bäumler, *Probleme der Theoriebildung* 92.

[2] J. Habermas, *Theorie und Praxis* 45.

Inhaltsverzeichnis

1 EINLEITUNG 6

2 ZWEI PROBLEMANZEIGEN 14

2.1 Gemeindepraxis: das Defizit an theologischer Theorie und die Schwierigkeiten der Operationalisierung 14

2.1.1 Uneinigkeit über Ziele und Methoden 16
2.1.2 Kriteriendefizit bei der Zielerstellung und der Operationalisierung 20
2.1.3 Theorie- und Operationalisierungsdefizit pfarrgemeindlichen Handelns 22

2.2 Wissenschaftspraxis: inkompatible Zweige der theologischen Wissenschaft und die praktische Aufgabe systematischer Theologie 25

3 PRAKTISCHE THEOLOGIE ZWISCHEN WISSENSCHAFTSGESCHICHTE UND WISSENSCHAFTSTHEORIE. 36

3.1 Das Theorie-Praxis-Problem in der praktisch-theologischen Literatur 37

3.2 Von der Taktik zur Strategie 44

3.2.1 Das Handbuch der Pastoraltheologie 44
3.2.2 Kritik an der Wissenschaftsgeschichte Praktischer Theologie 47
3.2.3 Die Gegenwartssituation als Formalobjekt 52
3.2.4 Selbstvollzug der Kirche als inhaltliches Postulat 55
3.2.5 Zum Stellenwert der soziologischen Analyse 58
3.2.6 Parallelen in der evangelischen Praktischen Theologie 62

3.3 Von der Strategie zur Wissenschaftstheorie 64

3.3.1 Der Sammelband „Praktische Theologie heute“ 64
3.3.2 Reflexionen über Theorie und Praxis 65
3.3.3 Exkurs: Anmerkungen zum Modellbegriff 73
3.3.4 Ein handlungswissenschaftliches Modell 76
3.3.5 Der Sammelband „Gemeindepraxis“ 82

3.4 Exkurs: Die philosophische Folie 85

3.4.1 Platon und Aristoteles. Zwei Lebensformen und eine Trias 87
3.4.1.1 Das Verhältnis von Philosophie und Politik 88
3.4.1.2 Die Instanz der Vermittlung 90
3.4.1.3 Drei Erkenntnisweisen 94
3.4.1.4 Fazit 95
3.4.2 Kant. Primat der Theorie? 97
3.4.3 Hegel. Verwirklichung der Vernunft und Arbeit als gesellschaftliche Praxis 104
3.4.3.1 Das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit 105
3.4.3.2 Arbeit als zentrales Moment in der Vermittlungsgeschichte des Bewußtseins 109
3.4.3.3 Fazit 111

3.4.4 Marx. Revolutionäre Praxis und die negative Mitte der Arbeit 112
3.4.4.1 Das Verhältnis von Kritik und Praxis 113
3.4.4.2 Praxis als Identität von Arbeit und Handeln 115
3.4.4.3 Praxis als Einheit von Theorie und Bewußtsein 118
3.4.5 Habermas. Erkenntnisleitende Interessen und Selbstreflexion 121
3.4.5.1 Das Verhältnis von Diskurs und Handlung 123
3.4.5.2 Emanzipatorisches Erkenntnisinteresse 126
3.4.5.3 Selbstreflexion im Prozeß der Aufklärung 128
3.4.6 Auswertung 131

3.5 Das Fundamentalproblem Praktischer Theologie 136

3.5.1 Norbert Mettes' „Theorie der Praxis" 136
3.5.2 Wissenschaftstheoretische Kritik der Praktischen Theologie 139
3.5.3 Fazit 144

3.6 Die Grundlegung einer theologischen Handlungstheorie durch Helmut Peukert 146

3.6.1 Eine Skizze des theologischen Hintergrunds 147
3.6.2 Geschichtliche Rekonstruktion einer wissenschaftstheoretischen Konvergenz 151
3.6.3 Das Projekt einer theologischen Theorie kommunikativen Handelns 158
3.6.4 Die Aporie der normativen Implikationen einer Theorie kommunikativen Handelns 162
3.6.5 Fundamentale Theologie als Theorie kommunikativen Handelns 164
3.6.6 Die Rezeption durch Edmund Arens 173

3.7 Von der Wissenschaftstheorie zur Handlungstheorie 176

3.7.1 Der Sammelband „Theologie und Handeln" 176
3.7.2 Pastoraltheologische Fundierung Praktischer Theologie 178
3.7.3 Fundamentaltheologische Fundierung Praktischer Theologie 181
3.7.4 Handlungstheoretische Fundierung Praktischer Theologie 185
3.7.5 Empirisch-kritische Fundierung Praktischer Theologie 187
3.7.6 Fazit 189

4 Ein heuristischer Versuch 194

4.1 Die begriffliche Gleichursprünglichkeit von Theorie und Praxis 197

4.2 Das mehrdimensionale Theorie-Praxis-Feld 203

4.3 Die Funktion der 'Sprache' zwischen Theorie und Praxis 209

4.4 Die Abhängigkeit vom Problemsubjekt 214

4.5 Drei soziologische Problemebenen 217

4.6 Zwei Differenzierungen 221

4.7 Aufgabenfelder Praktischer Theologie 226

4.7.1 Theorie-Praxis-Probleme in zwei Dimensionen 226
4.7.2 Karussell der Themengeschichte 231
4.7.3 Zur praktisch-theologischen Vermittlung von Theorie und Praxis 237
4.7.3.1 Organisationspsychologie 238
4.7.3.2 Pragmatische Pastoralreflexion 243

4.8 Zusammenfassung 248

4.9 23 Thesen. 252

5 VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR 258

1 Einleitung

Unter einem ‘Theorie-Praxis-Problem’ können sich eigentlich alle etwas vorstellen.[3] In vielen Berufssparten weiß man um die Spannung zwischen Theorie und Praxis, und der Volksmund spottet über dieses Problem.[4] Diese alltäglichen Theorie-Praxis-Probleme bezeichnen in der Regel den Unterschied von Prinzip und Anwendung, von Reden und Tun, von Wissenschaft und Erfahrung. Solche Differenzen sind ‘normale’ Probleme eines jeden Menschen, jeder Wissenschaft, jedes Lehr-Lern-Zusammenhanges und auch jeder Weltanschauung.

Diese alltäglichen Theorie-Praxis-Fragen spielen auch in ein fachspezifisch theologisches Problem hinein, um das es im folgenden geht: das Selbstverständnis Praktischer Theologie. Praktische Theologie steht im Schnittpunkt[5] mehrerer Theorie-Praxis-Beziehungen (Kap. 4.7). Unter dieser Frage wurde immer wieder der wissenschaftstheoretische Ort Praktischer Theologie im Fächerkanon universitär betriebener Theologie näher zu bestimmen versucht (Kap. 3).

Die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis in Theologie und Kirche ist - anders als das alltagssprachliche Verständnis es nahelegt - keineswegs trivial. Dieser *fundamentaltheologische* Gegenstand wurde inhaltlich am ausführlichsten in der *Praktischen Theologie* thematisiert. Praktische Theologie betrachtet die *Vermittlung* von Theorie und Praxis als ihre wissenschafts*praktische*, vor allem aber als ihre wissenschaftstheoretische Aufgabe. Praktische Theologie ver-

[3] Zum Beispiel so bekannte Metaphern wie Mk 14,38b.

[4] Erkennbar an dem in vielen Amtsstuben und Büros beliebten selbstkritisch-ironischen Aushang: „Theorie ist, wenn man alles weiß, aber nichts klappt. Praxis ist, wenn alles klappt, aber keiner weiß warum. Hier sind Theorie und Praxis vereint. Nichts klappt und keiner weiß warum.“

[5] Vgl. P.F. SCHMID, *Die Praxis* 106.

steht sich als Theorie für die und aus der Praxis. Eine solche Vermittlungsleistung kann nur interdisziplinär geschehen, das ist der Praktischen Theologie durchaus bewußt. Ebenso selbstverständlich wäre eine theoretische und philosophische *Verhältnisbestimmung* von Theorie und Praxis Grundlage und Voraussetzung dieser Aufgabe.[6]

Das Verhältnis von theologischer Theorie und konkreter Praxis in Theologie, Kirche und Gemeinden ist ein *fundamentaltheologisches* Problem.[7] Es soll daher fundamentaltheologisch angegangen werden, sowohl was die Grundsätzlichkeit der Problematik als auch was die Standards ihrer Bearbeitung betrifft. Das Verhältnis von Theorie und Praxis als *Problem* tritt in allen Bereichen von Theologie und Kirche auf, so z. B. auch im Wissenschaftsbetrieb der universitären Theologie (Kap. 2.2). Ich gehe diese Frage aber aus einem praktischen Interesse und in praktischer Absicht an, weil (a) das Fehlen von Zielerstellungsprozeduren und Operationalisierungsverfahren in der Praxis als schmerzliches Defizit erfahren wird und (b) viel für die Hypothese spricht, die geringe Überzeugungskraft des Erscheinungsbildes ‘Kirche heute’ - von der amtskirchlichen Leitung bis zur Pfarrgemeinde vor Ort - rühre wesentlich von Defiziten her, die sich als Theorie-Praxis-Problem beschreiben lassen.[8]

Trotz dieser *praktischen* Relevanz ist es ein *systematisches* Problem, denn es geht um dessen formale Aufarbeitung: eine Reflexion des ‘Verzahnungszusammenhanges’ von Theorie und Praxis. Nicht eine wie auch immer geartete Theorie soll ‘der Praxis’ korrigierend übergestülpt, noch eine vorhandene oder gewünschte Praxis theoretisch ideologisiert, sondern der Zusammenhang von Theorie und Praxis, das theoretische wie prak-

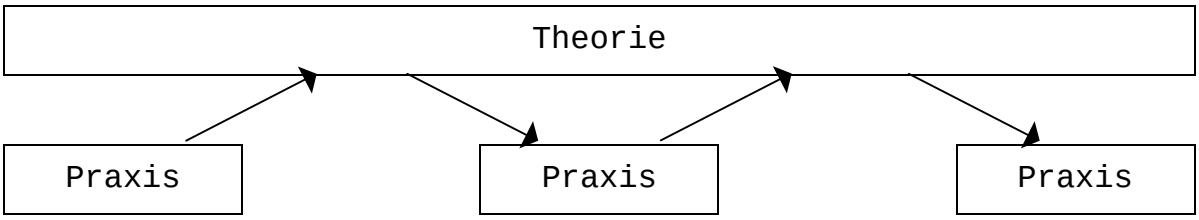
[6] Vgl. K. LEHMANN, *Das Theorie-Praxis-Problem* 84.

[7] Vgl. J.B. METZ, *Glaube* 49.

[8] Vgl. E. SIMONS, *Das Dilemma der Theologie* 352.

tische Wechselspiel der gegenseitigen Beeinflussung untersucht werden.

Dieses Wechselspiel zeigt sich zunächst als Anfrage aus der Praxis an die Theorie, um zu ‘neuer’, ‘verbesserter’ Praxis zu gelangen. Die ‘traditionelle’ Lösung dieser Frage lautet: die Praxis habe der Theorie zu entsprechen. Und man konstruiert ein Vermittlungsmodell eines infiniten Wechselspiels von Praxisbeobachtung - Theorievergewisserung - Praxiskorrektur.[9]



Traditionelles Theorie-Praxis-Verständnis

Doch erscheint in einem solchen Konzept, das ein sehr vereinfachtes antikes Theorie-Praxis-Verständnis aufnimmt (Kap. 3.4.1), die ‘Statik’ der Theorie unmittelbar problematisch. Theorie kommt ‘von oben’, sie steht als zeitlose, hermeneutisch und sachlich unangefochtene, in sich ruhende Größe auch normativ ‘über’ der Praxis.

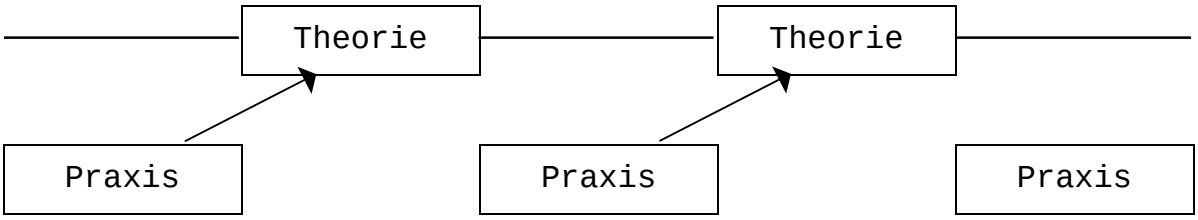
> „This implies a deductive approach. It can be represented by a line which goes downwards from above: theory-praxis. This principle does not consider the pluriform character of praxis, which asks for a complementary inductive approach. This presupposes a mutual interacting between theory and praxis. It implies the replacement of the line by a cycle; theory-praxis-theory; or still better by an ongoing spiral from bottom to top.“[10]

Hermeneutisch angemessener wäre es, von Theorien (im Plural) zu sprechen, die veränderlich und vor allem praxisabkünftig einander im geschichtlichen Prozeß ablösen. Es ist aufschlußreich, ‘Theorie’ sowohl als ‘Kette’ einander ablösender, aber aufeinander bezogener, also geschichtlich rekonstruierbarer

[9] So z. B. G. Biemer, *Handbuch* 27; P.F. Schmid, *Die Praxis* 105f.; R. Zerfass, *Praktische Theologie*.

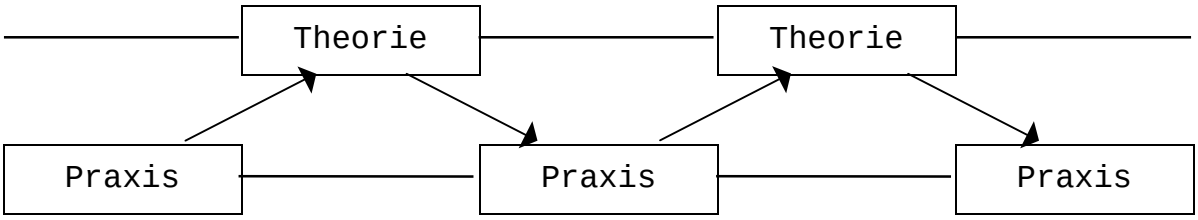
[10] J. v.d. Ven, *Practical Theology* 13.

Einzelansätze zu begreifen[11] als auch in ihrer Genese aus Praxis, als zeitliche und (sach-)logische Folge von Praxis (Kap. 3.4.4.3).



Theorien als Epiphänomen der Praxis.

Ist Theorie aber geschichtliches ‘Epiphänomen’ und bloße Funktion von Praxis, erhebt sich sofort die Frage, wie dann noch *gültig* zu praxiskritischer und -korrigierender ‘Theorie’ gelangt werden kann. Denn umgekehrt entsteht hermeneutisch auch jede Praxis im Lichte schon bestehender ‘Theorien’, sie ‘geschieht’ nicht einfachhin, sondern kann selbst als (ggf. unreflektierte) Folge von Theorie begriffen werden.[12] Praxis entsteht nie ganz neu, sondern hat - in jedem gesellschaftlichen Kontext - eine ihr vor-läufige Tradition, die mitbedacht werden muß.[13] ‘Theorie’ *und* ‘Praxis’ müssen als gesellschaftlich und hermeneutisch sich wechselseitig bedingende Größen in den Blick kommen, will man ihr Verhältnis zureichend bestimmen.[14]



Theorie und Praxis als hermeneutisch wechselseitige Größen

Die Theoriebildung aufgrund einer Praxis sowie die Praxisveränderung durch Theorie sind also *theoretisch* als dialektische Prozesse zu denken. *Praktisch* bietet eine Reflexion auf den Theorie-Praxis-Zusammenhang die Chance und Möglichkeit zu

[11] Vgl. N. Greinacher, *Das Theorie-Praxis-Problem* 106.
[12] Vgl. J.B. Metz, *Glaube* 5.
[13] Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* 439.
[14] Vgl. exemplarisch H. Verweyen, *Gottes letztes Wort* 206f.

kritischer Weiterentwicklung von Theorie *und* Praxis. Daher erhebt sich die Frage, wie sich das skizzierte Bedingungsgefüge durch die Berücksichtigung des *reflektierenden Subjekts* ändert. Nicht nur für die Fragen der Zielerstellung und Operationalisierung in der Praxis (Kap. 2.1) dürfte es entscheidend sein, *wer* die Ziele erstellt und operationalisiert (Kap. 4.4).

Die umfangreiche Arbeit die Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses zu versuchen, läßt sich auf zwei Detailprobleme reduzieren: die beiden auf- und abwärtsweisenden Pfeile der Graphik. (1) Wie erhalte ich für eine vorgefundene Praxis (kritisch und ggf. auch theorierevidierend) eine *adäquate* Theorie? (2) Wie komme ich von einer gegebenen Theorie (folgerichtig und ggf. auch praxisinnovierend) zu *adäquater* Praxis?

HANSJÜRGEN VERWEYEN konzediert in der Einleitung zu seinem Grundriß der Fundamentaltheologie, „nach einer gründlichen Klärung des Verhältnisses der verschiedenen Instanzen kirchlicher Autorität zueinander kann eine kritische Behandlung der Prinzipien innerkirchlicher Verständigung über die der jeweiligen Zeit angemessenen Weisen gläubigen Redens und Handelns geleistet werden.“[15] Innerkirchliche Verständigung über zeitangemessenes Reden und Handeln, das wäre die - von der Praktischen Theologie - zu leistende Vermittlung von Theorie und Praxis. Doch der Weg dahin scheint weit. Denn vor der Verständigung über die ‘angemessenen Weisen’ steht - aus Sicht des Systematikers - eben erst die ‘kritische Behandlung’ ihrer ‘Prinzipien’. Und diese setzt eine ‘Verhältnisbestimmung verschiedener Instanzen kirchlicher Autorität’ voraus, die ‘gründlich’ geklärt werden müsse. Theoretisch scheint die Vermittlung von Theorie und Praxis also möglich zu sein, ist sie es auch praktisch?

[15] Ebd. 34.

> In der hier beabsichtigten wissenschaftstheoretischen Hinsicht spielen die „Instanzen kirchlicher Autorität“ zunächst - wie sich zeigen wird - eine kleinere Rolle als dies der erste Augenschein und VERWEYENS Hinweis nahelegen, jedenfalls solange man unter ‘Instanzen’ z. B. den Kanon der Schrift und die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes verstehen will (Kap. 4.7.1). ‘Theorie’ und ‘Praxis’ in ein vermitteltes Verhältnis zu setzen, - und dies nicht nur spekulativ, sondern praktisch - das ist eine andere Problematik als die Normativitätsfrage kirchlicher Autorität, die als prinzipielle wie im konkreten Einzelfall auf der Ebene der Theorie verbleibt. Als prinzipielle ist sie nur theoretisch verhandelbar, im konkreten Einzelfall setzt sie ein gegebenes und funktionierendes Vermittlungsverhältnis von Theorie und Praxis bereits voraus, andernfalls bleibt sie bloßer Appell - eine Erfahrung, die die Vertreter des Lehramtes wohl des öfteren leidvoll machen dürften.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Ein eher pastoraltheologisch-essayistischer Zugang (Kap. 2) beginnt bei den Auswirkungen des Problems, wie es sich z. B. für jene zeigt, die sich in einer Pfarrgemeinde oder in der wissenschaftlichen Arbeit universitärer Theologie engagieren. Als Wissenschaftler hat man zwar eine „gewisse Distanzierungsmöglichkeit“ zu seinem Objekt. Doch ist dies „beim praktischen Theologen so gut wie nicht der Fall. Er beschäftigt sich theoretisch mit den Vollzügen von Religion und Kirche und ist zugleich doch immer als Person und als Positionsinhaber in sie unmittelbar hineingenommen.“[16] DAIBER rechnet „mit einer hohen Bedeutung seiner eigenen Primärerfahrungen“, wenngleich die Aspektivität und Relativität dieser Erfahrungen zu beachten seien,[17] und bezeichnet diese Form der Verarbeitung als „reflexiven Dilettantismus“[18].

Die Erarbeitung des Problemhorizontes geschieht durch einen wissenschaftsgeschichtlichen Rückblick auf einige Etappen Praktischer Theologie (Kap. 3). Im Abstand von jeweils zehn

[16] F. DAIBER, *Grundriß* 63.

[17] Ebd. 65.

Jahren erschienen drei Sammelbände zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis Praktischer Theologie (Kap. 3.2, 3.3 und 3.7), die gut den Fortgang der Diskussion in dieser Frage erkennen lassen.

Entscheidende Impulse erhielt die Diskussion durch das Standardwerk von NORBERT METTE[19] zum gleichen Thema. METTE hatte sich v. a. wissenschaftsgeschichtlich der 1974 eben erst in Gang gekommenen Grundlagendiskussion dieses grundsätzlichen Anliegens gestellt. Seine fundierte Arbeit beendete jedoch überraschend die Diskussion im wesentlichen, statt sie - historisch nun bestens aufgearbeitet - neu zu beflügeln (Kap. 3.5).

Für eine fundamentale Neuorientierung der Theologie auf der Basis einer allererst zu entwerfenden Handlungstheorie steht das Grundlagenwerk HELMUT PEUKERTS (Kap. 3.6), dessen bemerkenswerte Rezeption dennoch nicht die erhoffte Neuorientierung Praktischer Theologie zeitigte.

Zahlreiche Praktische Theologen untermauern ihre Konzeptionen zu Theorie und Praxis mit Hinweisen auf die Philosophiegeschichte. Dies macht einen einen selektiven Exkurs auf diejenige philosophiegeschichtliche Sekundärliteratur nötig, auf die in der Praktischen Theologie zurückgegriffen wird (Kap. 3.4). Dieser Durchgang soll die häufig unscharfe Terminologie klären und den Hintergrund der Diskussion in der Praktischen Theologie verständlicher machen.

Die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Thema ‘Theorie und Praxis’ mündet in einem eigenen, heuristischen Versuch, ausgehend vom modernen Verständnis von Theorie und Praxis, das weite Feld einer Vermittlung von Theorie und Praxis zu strukturieren (Kap. 4). Manche Konzeptionen des Theorie-Praxis-Verhältnisses lassen sich durch eine Reflexion auf die Begriffe selbst zurückweisen (Kap. 4.0). Die Reflexion der semantischen Implikate des Gegensatzpaares Theorie und

[18] Ebd. 86.

[19] N. METTE, *Theorie der Praxis*.

Praxis weist auf eine Unschärfe hin, die die Fragestellung durch einen Ansatz beim Sprechakt erhält (Kap. 4.3). Einiges Erklärungspotential liegt schließlich in soziologischen Überlegungen (Kap. 4.5), aufgrund derer sich das auf den ersten Blick unüberschaubare Theorie-Praxis-Feld in behandelbare Einzelfragen aufgliedern läßt (Kap. 4.7).

Das wichtigste Ergebnis dürfte in einer Differenzierung und systematischen Strukturierung all jener Fragen liegen, die für gewöhnlich ununterschieden als Theorie-Praxis-Probleme behauptet werden - und doch auf ganz unterschiedlichen Ebenen liegen, sowohl in der Fragestellung als auch in den Möglichkeiten ihrer ‘Lösbarkeit’. Der weit überwiegende Teil der Theorie-Praxis-Fragen wird am Ende als a priori unlösbar zurückgewiesen oder als ‘nur’ je neu hermeneutisch vermittelbar herausgestellt werden müssen. Letzteres dürfte bei einem theologischen Sachverhalt nicht weiter verwundern. Die Erwartung einer schlüssigen, systematisch zureichenden ‘Formel’ zur Vermittlung von Theorie und Praxis erfüllt sich jedenfalls ebensowenig, wie eine der zahlreichen vorliegenden Konzeptionen kritischer Nachfrage standhalten kann. Ohnehin stünde das Herstellen einer „unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis“ im Verdacht, „das identitätssetzende Herrschaftsprinzip, gegen das anzugehen in wahrer Praxis liegt“, perpetuieren zu wollen: „An Knotenpunkten, Bruchstellen der Entwicklung mögen Reflexion und Handlung zünden; selbst dann jedoch sind beide nicht eins.“[20] Der Befund ist dennoch kein bloß negativer (Kap. 4.7.1), da die verwirrende Komplexität der hinter der Frage von Theorie und Praxis verborgenen Themenvielfalt sich in deutlich unterscheidbare Themenbereiche aufschlüsseln läßt, und dies zur Klärung der Aufgabenfelder Praktischer Theologie - hoffentlich - beiträgt.

[20] Th. Adorno, *Marginalien* 175f.

2 Zwei Problemanzeigen

2.1 Gemeindepraxis: das Defizit an theologischer Theorie und die Schwierigkeiten der Operationalisierung

Es gibt sie noch: Menschen, die mit Engagement versuchen, ihr Leben im Glauben zu gestalten und diesen - beispielsweise in einer Pfarrgemeinde - aktiv mitarbeitend erfahrbar zu machen. Es gibt sie trotz der mittlerweile auch offiziell zugegebenen Situation einer gesamtkirchlichen Depression der ‘hauptberuflichen’ und ‘ehrenamtlichen’ Christen, die sich mühen, den (noch) in der Kirche Verbliebenen - und damit nicht zuletzt sich selbst - ein attraktives Programm gemeindlicher Aktivität, die intensive Erfahrung erlebbarer Gemeinschaft oder schlicht Hilfe in Notsituationen zukommen zu lassen, um nicht auch noch die Letzten durch Ignoranz und lebensfremde wie -feindliche Verkündigung zu vertreiben. So ist es trotz einer kirchlichen „Krise seiner Subjekte und Institutionen“[21] in etlichen Pfarrgemeinden zu ‘Aufbrüchen’ gekommen, die eine bunte Vielfalt von Glaubens- und Lebensformen und unkonventionelle Zugänge zu Christentum und Religion hervorbrachten.[22]

Zwar lautet die gegenwärtige Zielvorstellung noch immer: „Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden“,[23] und es wird etwas „krampfhaft [...] Jahr für Jahr nach Programmen Ausschau gehalten, um eine ‘lebendige Gemeinde’ zu gestalten. Häufig genug fördert das einen ‘Gemeindeintegralismus’, der

[21] Vgl. J.B. METZ, *Glaube* XI.

[22] Vgl. z. B. N. METTE, *Wie wir Gemeinde wurden* 11.

[23] N. METTE, *Gemeinde-wozu?* 92.

die Gemeinde zum Maßstab allen Handelns erklärt“.[24] Doch läßt sich gelegentlich auch das Bemühen um eine ernsthafte Verbesserung des seelsorglichen Stils sowie der menschlichen und beruflichen Kompetenz beobachten. Hauptberufliche und Ehrenamtliche mühen sich dazu auf vielfältige Weise, angefangen von Besinnungstagen bis hin zu intensiven psychologischen Ausbildungsgängen.

Diese Auf- (und gelegentlich auch Aus-)bruchsstimmung und der damit verbundene Versuch, wenigstens partiell das ‘qualitative Niveau’ von Kirche zu heben, kann jedoch nicht verbergen, wie wenig sich diese Bemühungen ‘auszahlen’ - der gesamtgesellschaftliche Trend des Auszugs der Menschen aus der Kirche scheint sich eher zu beschleunigen, kaum (nicht einmal regional) zu verlangsamen, von einer Trendwende ganz zu schweigen.[25]

Es ist Hilflosigkeit angesichts der vergeblichen Bemühungen zu beobachten, die dem Verdacht korrespondiert, die Veränderungsbemühungen seien rein äußerlich aufgesetzt (zur Rückgewinnung ehemaliger Kirchgänger) und rührten nicht von einer substantiellen Verbesserung der geistigen und geistlichen Struktur her. Erfolgsmaßstäbe wie das bloße „Bei-der-Stange-Halten“ verwirft ohnehin so mancher resigniert als „ideologische Versatzstücke“[26], die chronische Erfolglosigkeit (fast) aller Bemühungen wird ideologisch relativiert: Erfolg sei keiner der Namen Gottes.

Folge der paradoxen Situation von Auszug der Menschen aus der Kirche trotz erhöhter Bemühungen um neue Formen und Wege ist eine resignative Unsicherheit,nicht nur in den Pfarrgemeinden, bei vor allem den hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, den Gemeindeleitern, den Pfarrern und Bischöfen, was denn nun als nächstes (noch) zu *tun* sei - angesichts

[24] Ebd. 99.

[25] Vgl. N. METTE, *Wie wir Gemeinde wurden* 8.

[26] D. MIETH, *Praxis ohne Theorie?* 8.

dieser offenkundig an Glaube und Kirche zunehmend desinteressierten Welt.

Die „tiefsitzende Berufsunzufriedenheit“ kirchlicher Mitarbeiter/innen resultiert jedoch nicht nur aus „der unbearbeiteten Erfolgsproblematik“, weil etwa „das Thema Erfolg von vornherein verdächtig“ erscheint. Erfolg wird zwar nicht selten als Selbstverwirklichungssuche und „Merkmal der kapitalistischen Konkurrenz- und Leistungsgesellschaft“ denunziert, oft verbunden mit einer resignativen Nutzlosigkeitseinschätzung, hinter der uneingestanden ein „eminent starker Erfolgshunger“ stehe.[27] Doch bleibt die Verunsicherung nicht auf die Frage des weiteren Handelns beschränkt: man scheint sich scheu umzuschauen, in der irritierten Befürchtung, die einzig Zurückgebliebenen zu sein, die sich einem so anachronistischen System wie Kirche verschrieben haben.

2.1.1 Uneinigkeit über Ziele und Methoden

Folge dieser Situation sind auch die augenfälligen Versuche vieler, sich an außertheologischen Denkmodellen zu orientieren, die dann - aufgrund eines vermutetenden oder bestehenden Legitimationsdrucks von offizieller oder offiziöser Seite - nachträglich als christlich[28] oder doch zumindest christlich legitime, wenn nicht gar biblisch-jesuanische Praxis zu beweisen versucht werden. Am meisten Anklang finden derzeit Modelle psychologisch-therapeutischer Provenienz, die wesentlich konkreter aufzeigen sollen, was unter Seelsorge tatsächlich verstanden werden könnte. Es ist auffallend, wie viele, die Seelsorge ernst nehmen, sich *deswegen* psychologischen Methoden zuwenden[29] und danach meist mit theologischen Inhalten

[27] M. JOSUTTIS, *Der Pfarrer* 164f.

[28] H. ROTHBUCHER, *Modellbegriff und Modellkritik* 281: „Eklektisch und zufällig wird aus dem Glaubensinhalt nur das ausgewählt, was auf die Situation paßt.“

[29] Vgl. N. METTE, *Zwischen Reflexion und Entscheidung* 147.

und Denkwegen nichts mehr anzufangen wissen, ja diese oft als hinderlich zur Entfaltung der Persönlichkeit kennzeichnen.

In akademischen Kreisen erwartet man von soziologisch-politischen, strukturanalytischen oder fortgeschrittenen evolutionslogisch-biogenetischen Ansätzen[30] eher Aufschluß über die Grundfragen der europäischen Menschen als von theologischen Aussagen über beispielsweise das Heilshandeln Gottes an seinem Volk und dieser Welt. Theologische Antworten gelten vielfach von vornherein als ideologisch oder werden für den Zustand der Welt geschichtlich mitverantwortlich gemacht.

Auf der anderen Seite läßt sich eine gegenläufige Tendenz ausmachen. Aufgrund der meist gleichen Situations*einschätzung,* aber einer gegensätzlichen Situations*interpretation* wird auf das zurückgegriffen, was sich ‘immer schon bewährt’ hat. Das intensivere Gebet zu fordern, ist dabei noch die harmloseste Form. Zumeist artikuliert sich diese Variante in einer diffusen Sehnsucht nach Ritus, einem unreflektierten Bibel-Fundamentalismus, oder in schlicht autoritativem Gebahren gegenüber Andersdenkenden.

Die in bestimmten Kreisen anzutreffende Indifferenz gegenüber modernen Problemen, die Unfähigkeit beispielsweise, den Begriff ‘Emanzipation’ positiv besetzt zu verwenden und nicht als Freibrief für hemmungslosen Hedonismus zu diffamieren, zeigt deutlich, wie groß die Unsicherheit ist: Neue Probleme werden unter restaurativem Rückgriff auf erwiesenermaßen Unzulängliches zu lösen versucht.

Beide - hier überzeichneten - Reaktionsvarianten haben eine Gemeinsamkeit: verunsichert und unzufrieden mit der Situation, bietet man unzureichend reflektierte Antworten. ‘Progressive’ lehnen den überkommenen Wust kirchlich-geschichtlicher Fehlentwicklung pauschal ab und fordern

[30] Vgl. auch J.B. METZ, *Glaube* 5, der „evolutionistische“ Weltinterpretationen und „materialistische Geschichtsdialektik“ aufführt.

‘zeitgerechtere’ Methoden für ein ‘modernes’ Erscheinungsbild von Kirche - ohne darauf zu achten, ob es sich bei dem gewünschten Erscheinungsbild noch um ein Bild von Kirche handelt. ‘Traditionelle’ weisen eine solche ‘Anpassung’ an den Zeitgeist entrüstet zurück und berufen sich auf die alten und ‘richtigen’ Werte - ohne zu bedenken, welchen tatsächlichen Effekt die Proklamation solcher Werte in einer Gesellschaft noch haben kann, von der sie sich zurückziehen, weil sie die Hoffnung auf eine gesellschaftliche Vermittelbarkeit der Verkündigung ohnehin aufgegeben haben.

So entsteht eine Situation wechselseitiger Ablehnung und Beschränkung auf die ‘Lösung’ der jeweils komplementären Hälfte des Gesamtproblems: Beide Seiten lehnen Ziele und Methoden der Gegenseite ab. Paradoxerweise behalten beide Seiten in ihrer Einschätzung recht und sind doch in der gezogenen Konsequenz kurzschlüssig.

Die Ziele und Methoden vergangener Kirchenzeiten können einerseits nicht durch bloß zeitgemäßes Outfit und populäre Techniken modernisiert werden. Es bedarf der inhaltlichen Auseinandersetzung, was man überhaupt (noch) erreichen will[31]. Erst dann läßt sich sachlogisch die Klärung der Frage der adäquaten Vermittlung angehen.

Die auftretende Zielunsicherheit bei der Anpassung an die veränderte Gesellschaft ist andererseits notwendige Begleiterscheinung eines Umbruchprozesses. Dieser Prozeß kann durch restaurativen Rückgriff auf Überlebtes und lautstarkes Pochen auf nicht mehr verstandene Wertbegriffe bestenfalls kurzfristig aufgehalten werden. Es bedarf der grundsätzlichen Überlegung, wie die für richtig gehaltenen Werte sich modernem Bewußtsein vermitteln lassen, wie sich christliche Botschaft

[31] Vgl. K. Roos, *Pastorale Planung* 157 u. 160f.

in heutige Zeit übersetzen läßt.[32] Dazu bedarf es auch beherzter Experimente, deren letztes Ziel noch nicht klar vor Augen stehen mag.

Zusammenfassend läßt sich sagen: In der Praxis der Gemeinden fehlen sowohl klare und situationsadäquate Zielvorstellungen, auf die hin christliche Praxis zu gestalten wäre, als auch umsetzbare und zielführende Methoden, mit denen Christlichkeit konkret glaubhaft zu machen wäre. Die Probleme hängen zusammen und sind nicht durch dezisionistische ‘Lösungen’ von Teilfragen zu beheben.

> Den brisanten Zusammenhang zwischen (eigenen) Erwartungen, der Enttäuschung über konkret erfahrene Praxis und das Entstehen der Zielfrage beschreibt eindrücklich KARL-FRITZ DAIBER: „Voraussetzung für die Entdeckung von konkreten Handlungszielen ist das kritische Sich-Einlassen auf die jeweils vorgegebene Wirklichkeit der Kirche. Kritik enthält ein Element der Distanzierung, Vorgegebenes wird nicht einfach als selbstverständlich hingenommen. In dem hier skizzierten Sinn meint Kritik allerdings mehr, nämlich engagierte Teilnahme. Der Gegenstand der Kritik ist zugleich Gegenstand des Interesses, und zwar eines Interesses, das aus vorwissenschaftlicher Erfahrung erwächst, aus dem konkreten Umgang mit der Wirklichkeit. So verstanden, entsteht die theologische Kritik an der Kirche ganz wesentlich aus dem Leiden an ihr. Erst wo man sich ihm stellt und es zu reflektieren versucht, werden die Punkte sichtbar, an denen angesetzt werden muß, wenn es um erneuerte Praxis geht.
>
> Der praktische Theologe kann von daher bei seiner eigenen unmittelbaren Erfahrung der Kirche ansetzen. Wenn er seine Enttäuschungen und Hoffnungen reflektiert, wird er

[32] Unter anderer Fragestellung aber mit analoger Diagnose benennt H. VERWEYEN diese Pole mit den Chiffren ‘Pluralismus’ und ‘Fundamentalismus’, die er durch die gemeinsame Basisannahme verbunden sieht, „daß sich ein Engagement an unbedingt gültige Werte rational letztlich nicht begründen läßt“, vgl. H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus* 106-109. Die fundamentaltheologische Problematik ist damit auf den Punkt gebracht, die formal-prozedurale Frage der Theorie-Praxis-Vermittlung - die über ein didaktisches Appendix einer systematischen Problematik hinausgeht - bleibt aber weiter offen.

> entdecken, wie stark diese nicht nur vom Faktum kirchlicher Wirklichkeit abhängen, sondern von eigenen Erwartungen. Sie sind von Erfahrungen, die in den unterschiedlichsten Sozialbereichen gemacht wurden, ebenso geprägt, wie von Hoffnungen auf die heilbringende Kraft des Glaubens. Die eigenen Erfahrungen werden oft von denen anderer ergänzt und schlaglichtartig erweitert. Gerade distanziertere Kirchenmitglieder erzählen nicht selten von Enttäuschungen mit der Kirche und ihren Repräsentanten. Dabei läßt sich beobachten, daß solche Enttäuschungen nur dadurch erklärbar sind, daß besonders hohe Erwartungen an die Kirche bestehen. Weil sie den Anspruch erhebt, Gemeinde Gottes zu sammeln, wird sie als empirische Kirche an diesem Anspruch gemessen. Der Gedanke des Heiligen ist oft implizit als Kriterium präsent und wirkt sich im Erleben von Einzelsituationen aus."[33]

2.1.2 Kriteriendefizit bei der Zielerstellung und der Operationalisierung

Tatsächlich kann in der Praxis niemand sagen, wie man verantwortet von Zielen zu Methoden kommt. „Schwierig wird es, wenn es an die Konkretisierung geht, an die Transformation dieser Zielvorstellungen in die Gemeindepraxis. Nicht umsonst entzünden sich gerade hier die Kontroversen.“[34] Wer sich z. B. der Anfrage nicht verschließen mag, ob denn die Gemeindearbeit nicht der Verkündigung des Evangeliums dienen solle, der bleibt - auch im Falle ausdrücklicher Zustimmung - in der Frage der Umsetzung mit diesem Ziel allein gelassen.[35]

Denn was heißt das jetzt *konkret*: das Evangelium verkünden? Soll länger gepredigt werden? Vielleicht eine Gemeindemission? Die Firmanden zu Besinnungswochenenden einladen? Selbst bei einer erklärten Zielsetzung stellt sich die unvermeidliche und offenbar schwer lösbare Frage, wie dieses Ziel zu operationalisieren sei.[36] Bestehende Gemeindeorganisatio-

[33] K.-F. DAIBER, *Grundriß* 96.

[34] N. METTE, *Gemeinde-wozu?* 97.

[35] Vgl. F. LUMMER, *Gemeindeberatung* 333.

[36] Vgl. K. ROOS, *Pastorale Planung* 161f.

nen verwirklichen daher „die Grundziele der Verkündigung und der Gemeindebildung nur fragmentarisch und zufällig.“[37] HEINZ SCHUSTER konstatierte schon 1964: „Diese verschiedenen Vorschläge für ein Formalprinzip der Pastoraltheologie haben - bei aller Undurchsichtigkeit, die ihnen anhaftet - letztlich eines gemeinsam: Sie lassen die Frage offen, wie nun konkret mit Hilfe des - doch immer sehr vagen - Prinzips ein Imperativ für irgendeine bestimmte Situation der Seelsorge gefunden werden kann. Woher weiß man z. B., wie lange eine Predigt zu dauern hat, welche asketischen Forderungen man an eine konkrete Person oder an eine Gemeinde stellen soll und kann, wie am günstigsten ein Pfarrgrenze verlaufen soll usw., wenn man allein von einem jener ‘Formalprinzipien’, also z. B. von Mt 28,19f., ausgehen sollte?“[38]

> „Da der Alltag eines Seelsorgers sich aus einem höchst komplexen Gemenge von Normen und Erwartungen, Rechtsvorschriften und Verwaltungsregeln, theologischen Prinzipien und pastoralen Konzeptionen, Bindung an einzelne und Verfügbarkeit für alle - die Liste ließe sich leicht fortführen - zusammensetzt, sind viele Situationen schon allein deshalb problemgeladen, weil sie zunächst einmal in ihrer Vielschichtigkeit erkannt werden müssen, bevor eine akzeptable Lösung gesucht werden kann. Die ‘Lösung’ ist häufig nur eine vorläufige, die in sich möglicherweise neue Probleme schafft. Wie geht nun ein pastoral Tätiger an diese vielschichtige Praxis heran? Wie findig ist er, sich unkonventionelle Lösungen auszudenken? Von welcher ‘Theorie’ läßt er sich dabei leiten? Welche Prinzipien sind für ihn maßgebend? Wie begründet er sein Vorgehen, und weshalb schließt er bestimmte Alternativen aus?“[39]

Noch problematischer als die Operationalisierung gegebener Ziele scheint die Zielerstellung selbst. Denn es genügt keineswegs, überkommene Zielvorstellungen zu übernehmen. Schließlich können unabhängig vom ‘eigentlich gemeinten’ Inhalt einer überkommenen Formulierung Ziele durch geschichtli-

[37] G. BORMANN/ S. BORMANN-HEISCHKEIL, *Theorie und Praxis* 342.

[38] H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie* 77.

[39] K. BERKEL, *Eignungsdiagnostik* 178.

che Konnotierung unbrauchbar und kontraproduktiv werden. Davon unabhängig stellt sich die fast rhetorische Frage, ob ‘Christlichkeit’ zu allen Zeiten die Chiffre für ein und dieselben Ziele sein kann. ‘Zielsuche’ bedeutet hier ja nicht die Suche nach Metazielen oder universalisierbaren Allgemeinzielen christlicher Praxis, sondern schlicht die Zielfrage vor Ort, z. B. in einer konkreten Pfarrgemeinde. Denn „eine wirkliche Vermittlung von Theorie und Praxis dürfte sich erst dann erreichen lassen, wenn man bereit ist, diese Problematik aus ihrer Universalität und Abstraktheit herauszulösen und sie ‘in kleine Münzen’ umzusetzen, so daß wirklichem Handeln Raum gegeben ist“.[40] Es geht um „die Frage, wie man überhaupt zu einem einerseits theologisch verantwortbaren, andererseits auf die vorfindbare Situation angemessene Rücksicht nehmenden Konzept von Gemeinde gelangen könne“[41].

2.1.3 Theorie- und Operationalisierungsdefizit pfarrgemeindlichen Handelns

Die genannten Probleme (Uneinigkeit über Ziele und Methoden, Kriteriendefizit zur Zielerstellung und zur Operationalisierung) sind in sich verschränkt und bilden ein Ganzes. Unter ‘Methode’ kann natürlich auch ein ‘Nahziel’ verstanden werden, für dessen Ableitung aus einem ‘Fernziel’ keine brauchbaren Kriterien zur Verfügung stehen, so daß diese Ableitung fast immer intuitiv und häufig wahllos geschehen muß.

Da innerhalb einer Pfarrgemeinde niemand, auch nicht die Gemeindeleitung, sagen kann, wohin es überhaupt gehen soll, d. h. was *eigentlich* christliche Gemeinde wäre, kann auch niemand sagen, wo die Pfarrgemeinde in fünf Jahren sein soll. Es existieren keine Visionen und daher keine mittelfristigen Ziele. Weil die mittelfristigen Ziele fehlen, bleibt offen, was in der nächsten Pfarrgemeinderatssitzung zu besprechen

[40] N. METTE, *Theorie der Praxis* 167f.

[41] N. METTE, *Wie wir Gemeinde wurden* 7.

wäre und so verlegt man sich auf die unkritisch-naive oder resignierte Verlängerung der vorhandenen Praxis.[42]

Schon „daß überhaupt eigens thematisiert wird, welche Ziele der Arbeit in einer kirchlichen Gemeinde zugrundeliegen sollen, ist nicht selbstverständlich.“[43] Setzt doch jemand solche Fern- oder mittelfristigen Ziele (z. B. Reich-Gottes-Botschaft als zu verkündendes Evangelium), bleiben sie als Formeln in einer eigentümlichen Inhaltsleere stecken. Aus einschlägigen Formeln wie „Braut Christi“, „Corpus Christi mysticum“ oder „Volk Gottes“ kann „über die Grundstrukturen des Vollzugs der Kirche, über die konkreten Träger dieses Vollzugs und ihre jeweilige Kompetenz, über Form und Sinn dieses Vollzugs“ nichts unmittelbar entnommen werden.[44] Sie werden über kurz oder lang zu bloßen Hülsen, denen niemand ernsthaft Innovationskraft zutraut[45], und dies nicht nur, weil nicht genau genug zwischen Zielen und Visionen unterschieden wird.[46]

Kennzeichen gegenwärtiger Pfarrgemeinden ist allgemein - mal mehr, mal weniger - die (in der Regel priesterzentrierte) Selbstreferenz eines kleinen Personenkreises, der (oft euphemistisch als Kerngemeinde tituliert) nach den bekannten gruppenpsychologischen Gesetzmäßigkeiten einer numerischen Expansion von einer bestimmten Größe an widersteht, Neuzugänge aufgrund der gleichen Prozesse filtert und die Bildung parallel strukturierter Gruppen mit ähnlichem Einfluß und Status vor Ort ablehnt oder gar bekämpft. Zu beobachten ist ebenfalls eine gewisse Erstarrung dieser Kreise in ihrem Bemühen um Statuswahrung und Gruppenzusammenhalt.[47]

---

[42] Vgl. N. SCHUSTER, *Gemeindeleitung* 51f.

[43] N. METTE, *Gemeinde-wozu?* 98.

[44] H. SCHUSTER, *Wesen und Aufgabe* 95.

[45] Vgl. N. METTE, *Gemeinde-wozu? 9*6.

[46] Vgl. K. BERKEL, *Organisationspsychologie der Gemeinde* 320f.

[47] Vgl. H. SCHILLING, *Pastorale Praxis*.

Die skizzierten Schwierigkeiten werden zudem gerne als das eigentliche Kennzeichen der christlichen Gemeinde verbrämt.[48] Planungstechnisches Unvermögen gepaart mit Unwilligkeit oder -fähigkeit zu theologischer Klärung, die „Erfahrung der Diskrepanz von weitreichender theoretischer Perspektive und den sich ihr nicht fügenden Bedingungen der alltäglichen Praxis“[49], werden nur zu gern als *Offenheit*, *Flexibilität*, als *dynamisch-prozeßhafter* Charakter, vom dem ‘das’ Leben geprägt sei, idealisiert - ‘schließlich geht es hier um Menschen!’. Daß auch damit eine Ziel- und Methodenvorentscheidung getroffen ist, ist den wenigsten bewußt.[50]

> „Die Erklärung für die organisatorischen Rückstandserscheinungen liegt unseres Erachtens weniger in der Starrheit und Unbeweglichkeit der kirchlichen Organisation selber als paradoxerweise in der dynamischen Theorie und in der mit dieser verbundenen Grundeinstellung und Aspektstruktur der Theologen. [...] Die emotionalen und dynamischen Werte sind trotz ihrer schönen Begeisterung in das im ganzen stagnierende ideelle System eingebettet, kapseln sich in feste Zustände ein und sind nicht fähig, die Struktur, die Symbole, die Haltungen, die Verhaltensweisen und die Organisationen zu verändern; es ist ihnen die umwälzende Spitze genommen.“[51]

Die genannten Defizite sowie die grundsätzlichen Schwierigkeiten ihrer Überwindung bilden die Ausgangserfahrungen, die ich als das *Theorie- und Operationalisierungsdefizit pfarrgemeindlichen Handelns* zusammenfasse.

---

[48] Vgl. ebd. 329.

[49] C. Bäumler, *Auf dem Holzweg?* 230f.

[50] Vgl. F. Mennekes, *Praktische Theologie* 123f.

[51] G. Bormann/ S. Bormann-Heischkeil, *Theorie und Praxis* 344.

2.2 Wissenschaftspraxis: inkompatible Zweige der theologischen Wissenschaft und die praktische Aufgabe systematischer Theologie

Das Defizit an zureichender Theorie und mehr noch der Mangel an adäquaten Operationalisierungsmethoden stellt kein spezielles Problem der *pfarrgemeindlichen* Praxis dar, sondern mindestens ebenso sehr ein Problem der *wissenschaftlichen* Praxis der Theologie. Die Schwierigkeiten sind zwar weniger leicht durchschaubar, aber prinzipiell ähnlich strukturiert.

> „Wenn man mit der Tradition Theorie und Praxis nach der vorherrschenden Verstandestätigkeit unterscheidet, erhält man eine einleuchtende Begründung dafür, daß es Theoretiker und Praktiker gibt. Die einen haben mehr Eignung für die spekulative, die anderen mehr Eignung für die praktisch-applizierende Tätigkeit der Vernunft. Die Folgerung ist leicht zu ziehen, daß jeder seine Begabung zu entfalten trachte und man einander respektiere und helfe.“[52]

Zwei Dinge lassen sich konstatieren. Einmal ist die Theologie als ganze seit vielen Jahrzehnten in der Defensive,[53] dies gilt nochmals besonders für die Praktische Theologie.[54] Die fortschreitende Ausdifferenzierung der profanen Wissenschaften engt den genuin theologischen Bereich zunehmend ein, insofern ohnehin in gewisser Weise „die heutigen theologischen Fakultäten die vorhandenen Wissenschaften in bezug auf den Glauben verdoppeln“.[55] Zum anderen ist die klassische Trennung in Praktische und Systematische Theologie nicht nur me-

---

[52] D. MIETH, *Praxis ohne Theorie?* 7.

[53] Vgl. z. B. E. SIMONS, *Das Dilemma der Theologie* 339; K.F. DAIBER, *Grundriß* 68.

[54] Vgl. K.F. DAIBER, *Grundriß* 9f.

[55] H. SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit* 218; vgl. auch K. BARTH, *Das Wort Gottes* 163. Darüberhinaus führte manchenorts auch der „konfessionelle Pluralismus zur Verdoppelung theologischer Fakultäten an derselben Universität“ beklagt W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 8.

thodologischer[56] Natur. Sie bezeichnet v. a. eine inhaltliche Trennmarke (bis hin zu völlig divergierenden Themen und Problemstellungen, die - offenbar fraglos - in den jeweiligen Zweigen untersucht werden), die für das Ganze der theologischen Wissenschaft nicht folgenlos bleibt. Aus beiden Tatbeständen ergibt sich eine komplexe Situation von paradoxer Ineffizienz[57], was die eigentliche Aufgabe der Theologie angeht.

Das läßt sich einmal an der nicht stattfindenden wechselseitigen Rezeption zeigen. Praktische Theologie arbeitet mit einem zumeist nur implizit vorhandenen und nur rekonstruktiv erkennbaren Theoriehintergrund[58], während Systematische Theologie, „die zwar über ihr Verhältnis zur Praxis theoretisiert, aber nirgends praktisch wird“,[59] auf einer ungenügenden Praxisbeobachtung und Situationsanalyse fußt. Es zeigt sich auch am beiderseitigen Unvermögen, der anderen Seite rezipierbare ‘Daten’ zur Verfügung zu stellen. Die Dialogstruktur unterscheidet sich richtungsspezifisch: „die Systematische Theologie fragt die Praktische Theologie anders als die Praktische Theologie die Systematische Theologie“[60]. Dem Unvermögen der Systematischen Theologie, in heute verständlicher Form zu erklären, was Christlichkeit meint, entspricht die Unfähigkeit Praktischer Theologie, relevante Praxisdaten zu eruieren[61], deren Reflexion in der Systematik einklagbar wären.

Das Erstellen von Zielen für die Praxis bedeutet grundsätzlich einen Schritt in die Systematik. Zielerstellung meint in der Praktischen Theologie die Diskussion systematischer Aussagen auf ihren (potentiell) praxisnormierenden Ge-

[56] Vgl. R. Zerfaß, *Praktische Theologie* 171.
[57] Vgl. N. Mette, *Theorie der Praxis* 197.
[58] Vgl. K.E. Nipkow, *Das Theorie-Praxis-Problem* 245.
[59] N. Mette, *Theorie der Praxis* 12.
[60] K.F. Daiber, *Grundriß* 53.
[61] Vgl. J. v.d. Ven, *Unterwegs* 121.

halt hin. Dies geschieht in der Praktischen Theologie wesentlich intuitiv. Gerade aktuell oder populär erscheinende Sätze werden - in der Regel unkritisch - als Leitmotive für die Pastoral übernommen (→ S. 72 und 139), ohne daß ein gründlicher systematischer Klärungsprozeß abgeschlossen wäre.[62]

Die Arbeit Praktischer Theologie scheint sich mehr auf die Applikation vorliegender sozialwissenschaftlicher Modelle[63] zu beschränken, zumeist - eingedenk ihrer eigentlichen Aufgabe - mit eingeschobenen, für passend gehaltenen Schriftworten und unter Legitimierung durch vereinzelt herangezogene Lehrschreiben führt sie eine „Zieldiskussion in legitimatorischer Absicht“[64]. Die prinzipielle Entscheidung, was christlich gefordert wäre und wozu die benutzten Verfahren dienen sollen[65], bleibt dabei mehr dem intuitiven Vorverständnis des jeweiligen Forschers überlassen denn einer systematisch fundierten Position. Es „ist häufig zu beobachten, daß man allzu affirmativ an eine bestimmte außertheologische Theorie oder mehrere Theoriestücke anknüpft, ohne zu überprüfen, ob diese verschiedenen Theoriestücke untereinander kompatibel und ob sie mit der Sache der Theologie vereinbar sind. Hier wartet noch ein gewaltiges Stück Arbeit an Grundlagenforschung auf die praktische Theologie, die sie nicht einfach an die systematische Theologie delegieren, wohl aber gemeinsam mit deren Reflexionspotential in Angriff nehmen kann.“[66]

Die Systematische Theologie scheint hier wichtige Antworten schuldig zu bleiben. Praktische Theologen bemängeln, „daß systematische Theologen über die Aufdringlichkeit gesinnungs-

---

[62] Am Beispiel ‘Orthopraxie’ schön herausgearbeitet von J. NOLTE, *Orthodoxie-Orthopraxie* 683-685.

[63] Vgl. H. SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit* 218; H. PEUKERT, *Was ist eine praktische Wissenschaft?* 64; N. METTE, *Theorie der Praxis* 303-305, besonders kritisch zur „theologischen Gegenwartsanalyse“: ebd. 311-313.

[64] C. BÄUMLER, *Auf dem Holzweg?* 232.

[65] Vgl. K.F. DAIBER, *Grundriß* 122.

[66] N. METTE, *Theorie der Praxis* 280.

starker Appellbegriffe nicht hinausgelangten“[67]. Überhaupt seien „systematisch-theologische Überlegungen über Wesen, Struktur und Funktion einer christlichen Gemeinde nur beschränkt hilfreich“, da sie „mehr als einige generelle Orientierungen, die zudem noch angesichts der konkreten Nöte der Praxis äußerst blaß wirken“[68], nicht beibringen könnten. Traditionell behilft sich Praktische Theologie mit Entwürfen eigener Systematik: „Wenn also innerhalb der praktischen Theologie eine ekklesiologische Grundlegung erforderlich ist, dann geschieht sie dort subsidiär und vorläufig und nur, weil und solange diese Grundlegung nicht von der systematischen Ekklesiologie geleistet wird.“[69] Dabei wäre es durchaus möglich, solche systematisch fundierten und unmittelbar praxistauglichen Kompendien zur Verfügung zu stellen.[70]

Zugleich fehlen die angemessenen Möglichkeiten, einmal erarbeitete - oder einfach gesetzte - Perspektiven auf umsetzbare Schritte zu operationalisieren. Es findet sich eine analoge Problematik wieder wie in der Praxis der Gemeinden. Praktische Theologie wendet sich im sicheren Instinkt, ihre Methoden seien von anderen Fachwissenschaften besser ausgearbeitet, diesen Disziplinen zu. Dabei fällt der Nachweis, *warum* und *inwieweit* diese Methoden von christlicher Theologie zu adaptieren seien, schwach oder aphoristisch vage aus. Systematische Theologie liefert hingegen wenig theologisch ausreichend begründete, verbindende *und* zugleich operationalisierbare Aussagen. In systematischer Literatur gelegentlich

[67] So BASTIAN, zit. nach N. METTE, *Theorie der Praxis* 254.

[68] N. METTE, *Gemeinde-wozu?* 96f.

[69] H. SCHUSTER, *Wesen und Aufgabe* 95.

[70] Geradezu mustergültig erst jüngst von einem Religionspädagogen vorgeführt: Das zehnbändige Kompendium „*Religionsunterricht*“ von HUBERTUS HALBFAS (als Lehrerhandbücher zu den siebenbändigen Religionsbüchern für die erste bis zehnte Klasse) setzt, weit über ihre eigentliche Funktion - Lehrkräfte für den Unterricht zu disponieren - hinaus Maßstäbe.

zu findende Beispiele sind mehr theorie*illustrierend*[71] als praxis*relevant*. Systematische Theologie verliert sich im wissenschaftlichen Disput mit den Konkurrenzdisziplinen und untereinander, ohne der Relevanzfrage der Ergebnisse hinreichend Beachtung zu schenken.

Dies bedeutet auf der einen Seite: Trotz der Einsicht in die Verwobenheit von Lebens- und Denkwelt reflektiert Systematische Theologie kaum Praxisdaten. Es genügt nicht, „nur einige generelle Anmerkungen zur Geschichtlichkeit der Kirche“ zu machen[72]. Zwar rekurrieren einzelne Theologen immer wieder auf einzelne Aussagen, auf Erfahrungen von Gruppen und Gemeinden (zumeist wohl der eigenen Erfahrungen), auch werden gelegentlich empirische Ergebnisse berücksichtigt, doch hat dies mehr zufälligen Charakter, und die Auswahl der verwendeten Daten ist willkürlich.[73] „Insofern ist Theologie, was ihren eigenen Anspruch angeht, in hohem Maße wirkungslos“.[74] In der Systematik wird nicht *systematisch* reflektiert,[75] welche Praxis- und Basisdaten vorliegen und welche Bedeutung solche Daten[76] für die Systematische Theologie haben müssen. „Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit zwischen Praktischer und Systematischer Theologie ergaben sich immer wieder daraus, daß systematisch-theologische Ansätze sehr häufig in Gestalt von anspruchsvollen Universaltheorien auftreten, als totale und geschlossene Interpretationen von Wirklichkeit, die beanspruchen, alle - zumindest alle wesentlichen - Erscheinungen deuten zu können.“[77]

---

[71] Vgl. G. Otto, *Praktische Theologie* 204.

[72] H. Schuster, *Wesen und Aufgabe* 96.

[73] Vgl. G. Otto, *Praktische Theologie* 204.

[74] Ebd. 195.

[75] Vgl. J. v.d. Ven, *Practical Theology* 13.

[76] Vgl. C. Gremmels, *Das Problem theologischer Gegenwartsanalyse* 245.

[77] N. Mette, *Theorie der Praxis* 288.

> Theologische Theorien sind überdies oft „theoretisch schlecht strukturiert“, die eingeführten Begriffe undeutlich definiert. Für eine adäquate Theorie müßten „die Beziehungen und die Art der Beziehungen zwischen den Begriffen, die durch übergreifende Begriffe gebildet werden, so scharf wie möglich formuliert werden, und daß das theo-logische Netzwerk, das dann entsteht und gewissermaßen über die Wirklichkeit ausgebreitet wird, innerlich konsistent ist.“[78]

Im Gegenzug scheint Praktische Theologie zu wenig daran interessiert, solche Basisdaten überhaupt zu eruieren und der Systematik vorzulegen. Zwar wird gerne die Praxisferne und Theorielastigkeit der Systematik beklagt. „Kirche und Theologie kommen allen reformerischen Impulsen und praktischen Reorganisationsansätzen zum Trotz über ‘Wesensaussagen’, ihre eigene Organisation und ihre soziale Umwelt betreffend, d. h. über die permanente Reproduktion ihrer totalen Weltanschauung, nicht hinaus. Die Praxis kirchlicher Reorganisation hat ihre Grenze in der geschlossenen Theorie.“[79] Doch bringt Praktische Theologie selbst nur selten Praxiserfahrungen in rezipierbarer Form bei, um deren Aufnahme in theologisch-prinzipielle Traktate einzuklagen.[80]

Wissenschaftsgeschichtlich ließe sich diese Situationseinschätzung auch mit der ebenfalls arbeitsteiligen[81] Defensive von Theologie überhaupt erklären.[82] Praktische Theologie kommuniziert wissenschaftlich mit anderen Disziplinen und Fachbereichen als Systematische Theologie. Praktische Theologie fühlt sich von der modernen Psychologie, Psychotherapie, em-

---

[78] J. v.d. Ven, *Unterwegs* 125; Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* 9. Die Beobachtung von G. Otto, *Praktische Theologie* 195, die Struktur traditioneller Theologie sei überwiegend „historisch-narzißtisch“ kann ich hingegen nicht nachvollziehen.

[79] G. Bormann/ S. Bormann-Heischkeil, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation* 336.

[80] Vgl. Y. Spiegel, *Praktische Theologie* 183.

[81] Vgl. F. Mennekes, *Praktische Theologie* 129.

[82] Vgl. S.M. Daecke, *Wissenschaftstheoretische Einführung* 316f.

pirischer Soziologie, Erziehungswissenschaften usw. herausgefordert.[83] Die dort erarbeiteten Ergebnisse sind allgemein genug, um auch Geltung für die kirchlich-theologische Problemstellung zu beanspruchen.

> Feldstudien zur Situation von Pfarrei und Kirche können darum kaum unter Mißachtung moderner sozialwissenschaftlicher Techniken durchgeführt werden. Seelsorge-Ausbildung ist ohne die Erkenntnisse der Psychologie gar nicht mehr vorstellbar. Homiletik fundiert sich mit den Ergebnissen der Kommunikationstheorie. Religionspädagogik kann die Curriculumstheorien, die Unterrichtstechniken der Erziehungswissenschaften adaptieren usw.[84]

Systematische Theologie sieht sich durch Philosophie, theoretische Soziologie, Psychoanalyse, aber auch den ganzen Bereich der Naturwissenschaften, insbesondere der Biologie oder der Anthropologie herausgefordert.[85]

> Ob es sich um eine Abhandlung zur Schöpfungs- oder zur Moraltheologie handelt, ob es um Fragen des menschlichen, politischen oder gesellschaftlichen Lebens geht, selbst zu originär theologischen Fragen, wie Transzendenz oder Eschatologie - Systematische Theologie ist durch andere Disziplinen angefragt, deren Ergebnisse nur um den Preis von Ignoranz vernachlässigt werden können.

Im Ergebnis unterscheidet sich nicht nur die intradisziplinäre Dialogstruktur richtungsspezifisch, sondern auch interdisziplinär kennen die Praktische und die Systematische Theologie kaum gemeinsame Gesprächspartner. Diese Defensivsituation und Inkohärenz der Theologie ist nichts neues, sie wurde schon oft beklagt. „Theologie ist höchstens eine Idee, die den einzelnen Disziplinen als Leitbild vorschwebt oder bedeutet oft nicht mehr als eine gewisse bekenntnismäßige Klammer der einzelnen Disziplinen.“[86] „Aufgrund der gegebenen Fä-

---

[83] Vgl. TH. HENKE, *Seelsorge* 99; U.F. SCHMÄLZLE, *Wege zur Partnerschaft* 133.

[84] Vgl. N. METTE/ H. STEINKAMP, *Sozialwissenschaften* 167f.

[85] Vgl. K.F. DAIBER, *Grundriß* 53; E. SIMONS, *Das Dilemma der Theologie* 335.

[86] E. SIMONS, *Das Dilemma der Theologie* 337.

chereinteilung und ihrer unterschiedlichen Verfahrensweisen und des Mangels an innerem, genuin theologischem Zusammenhang läßt sich Theologie heute als solche nicht identifizieren“.[87]

Auf der Folie der Fragen aber, die in der Praxis entstanden sind, verliert die paradoxe Inkompatibilität der Wissenschaftszweige ihre akademische Harmlosigkeit. „Wie vertrackt und politisch folgenreich das Verhältnis jedoch wirklich ist, kann in der gegebenen enzyklopädischen Form der Theologie auch nicht genügend bewußt werden, da diese Probleme zwischen Theorie und Praxis wiederum zwischen die Fächereinteilungen fallen und, bisher wenigstens, kaum behandelt werden, weil niemand dafür zuständig ist.“[88] Die Kritik ist fundamental: Praktische Theologie als bloße Anwendungsdisziplin hermeneutischer Sozialwissenschaften wird Fragen nach genuin Christlichem schuldig bleiben. Systematische Theologie als selbstgenügsames ‘Glasperlenspiel’ degeneriert zum bestenfalls fragmentarisch rezipierten Theoriesteinbruch.

Das Theorie- und Operationalisierungsdefizit der Praxis der Gemeinden forderte Zielerstellungsprozeduren und Operationalisierungskriterien, die die Praktische Theologie jedoch schuldig bleiben muß. Dieses *Strategie*defizit der Praktischen Theologie wurzelt in ihrem *Theorie*defizit, ein Manko, das auf eine komplementäre Defizienz der Systematik rückführbar ist.[89] Die Praktische Theologie verbleibt ‘freischwebend’, in einer „intermediären Stellung“,[90] zwischen der Notwendigkeit, der Praxis Orientierungen an die Hand zu geben und der Einsicht, dies nur intuitiv - ohne vollgültige systematische Legitimation[91] - tun zu können.

---

[87] Ebd. 339.

[88] Ebd. 350.

[89] Vgl. K.F. Daiber, *Grundriß* 23; G. Otto, *Praktische Theologie* 196; E. Hübner, *Die Lehre von der Kirche* 201.

[90] W. Steck, *Friedrich Schleiermacher am Reißbrett* 226.

[91] Vgl. H. Schuster, *Wesen und Aufgabe* 95.

So verweist die Vergeblichkeitserfahrung in der Praxis über das Unvermögen der Praktischen Theologie auf ein systematisch-praktisches Grundsatzproblem: (1) wie kann ich gültig von Erfahrungen der Praxis zu einer theoretisch-theologischen Orientierung kommen? (2) Wie setze ich vorliegende, theologisch begründete Orientierungen in einer konkreten Situation in praktische Handlungsschritte um? (→ S. 9)

Während die erste Frage nach der Zielerstellung noch als rein innersystematische Frage verstanden werden könnte, ist spätestens die zweite Frage nach der Operationalisierung eine Frage der angemessenen Korrelation[92]: Operationalisierung kann nur unter Kenntnisnahme der ‘Adressatensituation’ geschehen. Zielerstellung bedeutet einen Schritt aus der Praxis in die Systematik, wie umgekehrt Operationalisierung einen systematisch vertretbaren Schritt in die Praxis verlangt. „Das erfordert 1. eine Zusammenarbeit mit den anderen theologischen Disziplinen, insbesondere mit der Systematik, da nur so der Zusammenhang von Theorie und Praxis [...] hinreichend geklärt werden kann. Das erfordert 2. eine kritische Berücksichtigung der Methoden und Ergebnisse der Wissenschaften, die das Handeln des Menschen untersuchen und dabei in die Nähe Praktischer Theologie rücken.“[93]

Beide Fragen gehören zusammen, sie benennen das Theorie-Praxis-Problem der universitären Theologie, das nicht an die Praktische Theologie allein delegiert werden kann, denn es ist „daran festzuhalten, daß grundsätzlich die Vermittlung von Theorie und Praxis und deren Reflexion Aufgabe auch der systematischen Theologie ist“.[94]

> Schon KARL RAHNER beobachtete „eine eigentümliche und gefährliche Schizophrenie zwischen theologischer Theorie und kirchlicher Praxis. Und es scheint eine geheime Kor-

[92] Zu den damit verbundenen Problemen vgl. K.F. DAIBER, *Grundriß* 97f.

[93] H. SCHRÖER, *Inventur der Praktischen Theologie* 446.

[94] N. METTE, *Zwischen Reflexion und Entscheidung* 148.

> respondenz zu bestehen zwischen dem, was ich die ‘ideologischen Verstiegenheiten’ in der gegenwärtigen Theologie nennen möchte, und einer gewissen Immobilität der institutionellen Kirche in ihrer Selbstreform, die zwar proklamiert ist, die aber doch nur sehr schwerfällig vor sich zu gehen scheint. Ich möchte hier nur von den Theologen sprechen: Sie dürfen sich nicht der schleichenden Eskalation dieser gegenseitigen Isolierung von Theologie und kirchlicher Praxis überlassen. Denn *das* Problem der Theologie ist nie ein reines Theorie-Problem, ist nie ein Problem der reinen Interpretation und der rein gedanklichen Versöhnung von Glaube und Wirklichkeit, sondern ein Problem der ‘Theorie-Praxis’. Die Theologie muß ihren Scharfsinn aufwenden für eine Veränderung und Fortbildung und Differenzierung der kirchlichen Praxis, für den Entwurf von Modellen des Handelns der Kirche und der Christen, um so auch neue Ausgangspunkte ihres theologischen Verstehens zu gewinnen. Sie muß in der Tat in einem eminenten Sinn ‘praktische Theologie’ sein. Nur dann wird sie sich in der ihr heute aufgetragenen kritischen Dauerreflexion nicht in einen leeren und folgenlosen Formalismus zersetzen.“[95]

Bei der Erstellung einer angemessenen Kriteriologie der Vermittlung von ‘Theorie’ und ‘Praxis’[96] geht es also um die Vermittlung dieser beiden Pole unter der Einsicht, daß eine Veränderung immer bei schon Bestehendem und Vorgängigem ansetzen muß; daß sich also die Frage der Vermittlung von Theorie und Praxis weder als Diktat von Theorie, noch als Idealisierung von Praxis stellt, sondern als notwendige Suche nach Orientierung im Prozeß bereits bestehender Theorien und gelebter Praxis. Diese Problematik ist, als eine wissenschaftstheoretische, systematisch-fundamentaltheologischer Natur. SIMONS definiert die Aufgabe genau, ohne sie - aus welchen Gründen auch immer - der Fundamentaltheologie zuzuordnen: „Wenn man diese für die Hermeneutik kirchlicher Praxis wie kirchlicher Theologie zentrale Dialektik übersieht - und es gibt heute noch keine Disziplin, die das hier genannte hoch-

[95] K.RAHNER/J.B.METZ, Katholische Theologie und kirchliche Praxis 18f, zit. n. N. METTE, *Theorie der Praxis* 256f.

[96] Vgl. K.F. DAIBER, *Grundriß* 14.

komplizierte Theorie-Praxis-Verhältnis reflektierte -, besteht die Gefahr, daß dieses Verhältnis unbesehen und ungewollt in einen schlechten Dualismus auseinanderfällt.“[97]

[97] E. SIMONS, *Das Dilemma der Theologie* 352.

3 Praktische Theologie zwischen Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie.

Defizite an zureichender Theorie für konkretes Handeln in den Pfarrgemeinden, das Unvermögen, vorhandene Ziele operational umzusetzen, eine fatale Inkompatibilität universitärer Einzeldisziplinen, daraus resultierend eine der Gemeindesituation parallele Struktur von nichtvermittelbarer systematischer Theologie einerseits und unvermittelten Praxisimpulsen andererseits: das waren die markanten Punkte der beiden Problemanzeigen, die ich als Theorie- und Operationalisierungsdefizit gemeindlicher Praxis sowie universitärer Theologie postuliert und als fundamentaltheologisch zu bewältigendes Theorie-Praxis-Problem gekennzeichnet habe. Die Praktische Theologie steht dabei wissenschaftsgeschichtlich wie -logisch *zwischen* den einzelnen Pfarrgemeinden mit ihrem Orientierungsbedarf einerseits (aus der Notwendigkeit wie auch immer handeln zu müssen) und der Systematischen Theologie, als weitgehend handlungsentlasteter theoretischer Reflexionsinstanz, andererseits. Die geschichtlich so entstandene (Kap. 3.2.2) und institutionalisierte personelle, lokale, ‘sprachliche’ und methodologische Trennung von Praxis und Theorie *innerhalb* universitärer Theologie irgendwie zu ‘überbrücken’, gehört zum Grundimpetus und seither auch zu den grundständigen Problemen wissenschaftstheoretischer Selbstverständigung Praktischer Theologie. Das Theorie-Praxis-Problem bzw. das ‘Wie’ seiner Lösung kann als *das* Fundamentalproblem Praktischer Theologie verstanden werden.[98]

[98] Vgl. N. METTE, *Theorie der Praxis* 11; J. MÜLLER, *Pastoraltheologie* 30.

3.1 Das Theorie-Praxis-Problem in der praktisch-theologischen Literatur

Das ‘Theorie-Praxis-Problem’ bildet die Chiffre für die Grundlagendiskussion der Praktischen Theologie[99], deren zureichende wissenschaftstheoretische Begründung weiterhin aussteht.[100] Unter dieser Chiffre werden innerhalb der Praktischen Theologie allerdings ganz unterschiedliche Einzelfragen behandelt, die jedoch alle das Selbstverständnis Praktischer Theologie betreffen.

1) Zunächst bezeichnet das Theorie-Praxis-Problem die Frage nach dem Ort und der Funktion Praktischer Theologie im Gesamt der theologischen Disziplinen.[101] Die konstitutive Unsicherheit, im Grunde seit ihrer Einführung als Universitätsdisziplin, welche Aufgabe Praktische Theologie zu erfüllen habe, führt immer wieder zu prinzipiellen Überlegungen über das angemessene Verhältnis von Theorie und Praxis. Der gegenwärtige Konsens ist - mit wenigen Ausnahmen[102] - ein negativer: Praktische Theologie soll nicht (oder nicht nur) Systematische Theologie zur Praxis hin vermitteln, sie soll sich nicht auf die Übersetzung theologischer Theorie in praktische Anweisungen (‘Rezeptologie’) beschränken.[103] Die Frage lautet jedoch: Welche wissenschaftstheoretische Funktion hat dann die Praktische Theologie innerhalb der universitären Theologie?

2) Der zur innertheologischen Funktionsbestimmung unter Praktischen Theologen geführten Theorie-Praxis-Diskussion entspricht als Außenseite und sachlogische Basis die ebenfalls

---

[99] Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* 437.

[100] Vgl. K. Lehmann, *Das Theorie-Praxis-Problem* 81.

[101] Vgl. G. Griesl, *Praktische Theologie* 142; C. Bäumler, *Zwischen Theorie und Praxis*; K.F. Daiber, *Grundriß* 9f.

[102] Vgl. z. B. F. Mennekes, *Praktische Theologie* 87; H. Stenger, *Kompetenz* 51.

[103] Vgl. Th. Henke, *Seelsorge* 101f; P.F. Schmid, *Die Praxis* 113; J. v.d. Ven, *Practical Theology* 11.

wissenschaftstheoretische Frage, welche Funktion Theologie insgesamt gesellschaftlich wahrnehmen soll und kann. Hier gibt es unter Praktischen Theologen positiven Konsens: Theologie *als ganze* hat praktisch zu sein.[104] Die Aufgabe Praktischer Theologie könne daher nicht im Anwenden ansonsten weltabgewandter theologischer Theorie bestehen.[105]

> Der scharfe Antagonismus von ‘rein’ spekulativer und ‘eigentlich’ praktischer Theologie geht auf den Versuch THOMAS’ VON AQUIN zurück, Theologie als „theoretische Wissenschaft im aristotelischen Sinne zu erweisen unter Betonung der höheren Würde des theoretischen Wissens als Selbstzweck gegenüber dem praktischen, anderen Zwecken dienstbaren Wissen“. Dagegen zeigten schon früh manche Theologen Skepsis und verteidigten Theologie als ‘scientia practica’.[106] PANNENBERG führt den schon bei DUNS SCOTUS entwickelten „weiten“ Theologiebegriff, der es ermöglichte, „Theologie systematisch und konsequent“ aus einem „anthropologischen Bezug zu entwickeln“, auf die „augustinische Tradition“ und selbst auf große Teile der Summa THOMAS’ v. A. zurück, die „durch den Bezug der theologischen Thematik auf den Menschen und seine Heilsfrage geprägt“ sei.[107] Auch für „LUTHER war es selbstverständlich, daß die Theologie eine praktische und keine spekulative Wissenschaft ist“, worin sich „die mehr existenzielle und pastoraltheologische Färbung“ des lutherischen Theologiebegriffes zeige.[108] Katholische Theologen orientierten sich vornehmlich an THOMAS, evangelische an DUNS SCOTUS.[109]

Doch bleibt dieser Konsens über den grundsätzlichen Praxisbezug aller Theologie rein formal. Was ‘Praxisbezug der Theolo-

---

[104] Vgl. E. HERMS, *Theorie für die Praxis*; TH. HENKE, *Seelsorge* 102f; K. LEHMANN, *Das Theorie-Praxis-Problem* 82; J.B.METZ, *Glaube* 49; K. RAHNER, *Pastoraltheologie* 394; Y. SPIEGEL, *Die Praktische Theologie;* N. GREINACHER, *Praktische Theologie* 283; D. MIETH, *Praxis ohne Theorie?* 8.

[105] Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 438.

[106] Vgl. ebd. 230.

[107] Ebd. 232.

[108] Ebd. 233f. Vgl. auch N. GREINACHER, *Praktische Theologie* 284.

[109] Vgl. J. V.D. VEN, *Practical Theology* 8.

gie' denn inhaltlich und konkret bedeutet und welche *spezifische* Funktion Praktische Theologie über den allgemeinen Praxisbezug der Theologie hinaus noch wahrnehmen könnte, bleibt offen. Die zweite Frage lautet also: Ist Theologie als ganze praxisbezogen?

3) Die offenen Fragen einer als praxisbezogen postulierten Theologie leiten zu einer erkenntnistheoretischen Facette des 'Theorie-Praxis-Problems' über. Denn „was Praxis heißt, versteht sich nicht von selbst."[110] Auf welche und auf wessen Praxis wird in der Theologie Bezug genommen? Wie realisiert sich dieser Bezug konkret? Wird über Praxis spekuliert oder bedarf es empirischer Forschung? Wird Praxis nur untersucht oder lassen sich auch Handlungsmöglichkeiten aufzeigen? Heißt das Ziel Verstehen der Praxis oder auch Verändern der Praxis? Und: Wie kann verantwortet in der Praxis gehandelt werden? Bedarf es dazu eigener Theorien? Wie könnten solche Theorien gewonnen werden? Der dritte Aspekt des Theorie-Praxis-Problems lautet also: Wie läßt sich der Praxisbezug der (theologischen) Wissenschaft 'konkret' und zugleich 'wissenschaftlich' fassen?

4) Die Behauptung des grundsätzlichen Praxisbezuges jeder Theologie und die daraus resultierenden epistemologischen Probleme führen zu der Überlegung, ob nicht Theologie fundamentaltheologisch auf der Basis einer - nicht notwendig theologischen - Handlungstheorie explizierbar sei. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Handlungsorientierung der Theologie kreisen um diese fundamentale philosophisch-soziologische Frage. Denn alle Wissenschaften, die sich mit (sozialem) Handeln beschäftigen, teilen mit der Praktischen Theologie die Notwendigkeit, eine 'Theorie des Handelns' entwickeln zu müs-

[110] W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* 437. Vgl. N. Mette, *Praktische* Theologie 194; P.F. Schmid, *Die Praxis* 114. Ist tatsächlich „Praxis überhaupt und christliche Praxis im besonderen [...] gehirnlich nie gänzlich in den Griff zu bekommen", wie es O. Fuchs, *Die Praktische Theologie* 217f., in beispielloser Metaphorik mutmaßt?

sen.[111] „Das Problem, die Wirklichkeit angemessen zu erfassen“ führt praktische Wissenschaften „zentral in die Theorie-Praxis-Problematik“.[112] Eine vierte Facette lautet also: Gibt es eine (theologische) Theorie des Handelns?

5) Damit ist auch die ‘Methodenfrage’ angesprochen, auch sie wird unter der Chiffre des ‘Theorie-Praxis-Problems’ behandelt. Handlungstheorien werden nämlich vor allem in den Sozialwissenschaften entworfen. Eine originär theologische Handlungstheorie existiert trotz mancher Ansätze dazu bislang nicht.[113] Können aber sozialwissenschaftlich ausgearbeitete Methoden zur theologischen Forschung adaptiert werden, ohne zugleich deren meist explizit säkularen Theoriehintergrund mitzuübernehmen?[114] Lassen sich - als Gegenfrage - überhaupt dezidiert theologisch-praktische Forschungsmethoden entwickeln?[115] Welche Kriterien hätten für eine theologisch-soziologische Methodologie zu gelten? Die fünfte Frage lautet: Wodurch werden sozialwissenschaftliche Methoden theologisch akzeptabel?[116]

6) Daran schließt sich unmittelbar die Diskussion um die interdisziplinäre Wissenschaftstauglichkeit der Theologie an.[117] Ist eine interdisziplinäre Ausrichtung der Theologie von vornherein unmöglich, aufgrund des prinzipiell anderen Erkenntnisinteresses sowie der theologischen Prämissen? Oder wäre nicht im Gegenteil Theologie als ganze z. B. von einer

---

[111] Vgl. H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit* 213.

[112] F. Mennekes, *Praktische Theologie* 123.

[113] Vgl. S.M. Daecke, *Wissenschaftstheoretische Einführung* 309; H. Steinkamp, *Zum Beispiel* 182-184.

[114] Vgl. K. Rahner, *Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen* 183; S.M. Daecke, *Wissenschaftstheoretische Einführung* 313f.; N. Mette/ H. Steinkamp, *Sozialwissenschaften* 12; K.F. Daiber, *Grundriß* 20; U.F. Schmälzle, *Wege zur Partnerschaft* 129.

[115] Vgl. R. Zerfaß, *Praktische Theologie* 166.

[116] Vgl. S.M. Daecke, *Wissenschaftstheoretische Einführung* 309, 312; Th. Henke, *Seelsorge* 118-123.

[117] Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* 10f.

allgemeinen (Handlungs-)Theorie her entwickelbar? Wäre sie somit wissenschaftlich (und damit gesellschaftlich) legitimierbar? Und könnte Theologie vielleicht einen spezifischen Beitrag zu dieser Theorieentwicklung leisten?[118] Ein weiterer Aspekt heißt also: Wie interdisziplinär kann Theologie in Theorie und Methodologie sein?

> Theologie von einer Handlungstheorie her zu entwerfen, scheint nur auf den ersten Blick eine Engführung zu sein,[119] obwohl Interdisziplinarität gewiß nicht *nur* über die Entwicklung einer Handlungstheorie erreichbar ist. Christliche Theologie hat immer wieder um interdisziplinäre Kommunikabilität gerungen. Philosophie und Religionskritik, theoretische Soziologie und theoretische Psychologie waren seit der Entstehung dieser Disziplinen Herausforderung, ‘das Wesen des Christentums’ auch für ein agnostisches Gegenüber kommunikabel zu halten und diesem zu vermitteln. Doch bemühte man sich dort um Interdisziplinarität *in der Theorie*. So gesehen ist es folgerichtig, wenn *Praktische* Theologie die Frage nach der Kommunikabilität von Theologie an der Möglichkeit aufhängt, eine (allgemeine) *Handlungs*theorie zu entwickeln, innerhalb derer auch theologische Rede kommunikabel bliebe. Für die praktisch-theologische Selbstvergewisserung dürften spekulativ-philosophische oder soziologische Verständigungsversuche tatsächlich unzureichend sein. Erst sofern konkretes Handeln, gelebte Praxis ‘theoretisch’ faßbar wird, bekäme nicht nur Praktische Theologie einen wissenschaftstheoretischen Ort, sondern müßte auch der apriorische Praxisbezug der Theologie kein äußerliches Postulat bleiben. - Über die Möglichkeiten und Grenzen, eine solche Handlungstheorie zu entwickeln, ist damit allerdings noch nichts präjudiziert.

Die verschiedenen Facetten folgen nicht zufällig aufeinander: Aus der eher pragmatisch nötigen Verortung einer ‘jungen’ Teildisziplin (1) wird die grundsätzliche Ausrichtung von Theologie auf Praxis überhaupt problematisiert (2). Der postulierte Praxisbezug (3) fordert jedoch eine (wissenschafts-) theoretische Grundlegung (4), die erst recht

[118] Vgl. E. Arens, *Christopraxis* 12; K.F. Daiber, *Grundriß* 139.
[119] Vgl. H.W. Gärtner, *Praktische Theologie* 143f.

die methodologischen Defizite bisheriger praktisch-theologischer Theoriebildung offenlegt (5) und so die Kommunikabilität von Theologie als ganzer infrage stellt (6). Alle Facetten der Theorie-Praxis-Chiffre sind wissenschaftstheoretischer Natur. Die letzte berührt das Selbstverständnis christlicher Theologie in ihrem Kern. Sollte eine interdisziplinäre Ausrichtung der Theologie (über wohlmeinende Kollegialität hinaus) unmöglich sein, wäre theologische Rede außerhalb der Theologie nicht vermittelbar, Theologie in ihrem Kern nicht kommunikabel. Es bliebe ihr lediglich der fundamentalistische Rückzug in eine nur durch ‘fideistischen Sprung’ erreichbare Binnenlogik und -sprache. Nun kann diese Frage aber nicht ‘prinzipiell’ und theoretisch entschieden werden, ohne die ursächlichen Probleme (Funktion der Praktischen Theologie innerhalb theologischer Wissenschaft, Praxisbezug der Theologie als ganzer, Handlungsorientierung der Theologie, adäquate Methodologie) aufzuarbeiten, die erst zu ihr geführt haben. Die systematische Frage der Vermittelbarkeit von Theologie hat nicht nur praktisch-theologische Konsequenzen, sie hat auch eine praktisch-theologische Ursache. Die oben genannten Facetten des Theorie-Praxis-Problems sind als Folgeprobleme zu begreifen, die nur *mit* ihrer Ursache und *in* ihrer Grundsätzlichkeit zugänglich sind.

> „Eine auf die Praxis der Kirche und der einzelnen Christen bezogene Theorie von Pastoral und Seelsorge, die eine zukunftsfähige Konzeption von beiden entwickeln soll, steht vor der Aufgabe, die vorfindliche Praxis wahrzunehmen und kritisch zu analysieren, um Handlungsorientierungen für die zukünftige Praxis zu entwerfen. Diese Ausgangsthese erscheint selbstverständlich und plausibel. Dennoch sind in ihr wissenschaftstheoretische und -methodologische Grundfragen der Pastoraltheologie enthalten. So beispielsweise: die Frage nach der inneren Verbindung der praktisch-theologischen Disziplinen untereinander, das Verhältnis der Pastoraltheologie zu den übrigen theologischen Fächern, bes. zur systematischen

> Theologie, das Theorie-Praxis-Problem, bzw. der Zusammenhang zwischen der Theoriebildung und der Praxis.“[120]

Der letzte Höhepunkt praktisch-theologischer Diskussion des Theorie-Praxis-Problems kann im deutschsprachigen Raum um 1974 angesetzt werden - wohl kaum zufällig parallel zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Etliche Veröffentlichungen in dieser Zeit nehmen schon im Titel explizit auf Theorie-Praxis-Fragen Bezug.[121] Die Selbstverständigung Praktischer Theologie als eine wissenschaftlich arbeitende und wissenschaftstheoretisch legitimierte Disziplin war *en vogue*. Die oben skizzierten Facetten des Theorie-Praxis-Problems wurden vor allem wissenschaftsgeschichtlich angegangen. Neben der Aufarbeitung der eigenen Wissenschaftsgeschichte, wurde auch das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Philosophie und der Soziologie, bei PLATON und ARISTOTELES, bei KANT, FICHTE, HEGEL und MARX sowie bei HORKHEIMER, ADORNO, ALBERT, HABERMAS und SCHELSKY rezipiert. Nach 1975 verebbt die Debatte ziemlich unvermittelt, ohne daß ein abschließendes Wort gesprochen oder eines der genannten Probleme einer befriedigenden Lösung zugeführt worden wäre.

In der Folgezeit finden sich unter der Frage ‘Theorie und Praxis’ hauptsächlich Veröffentlichungen, die auf den umgangssprachlichen Sinn von Theorie und Praxis rekurrieren: zu einem Spezialgebiet werden ‘allgemeine Grundsätze’ und ‘Anleitungen für die Praxis’ zusammengefaßt.[122] Um dieses im wesentlichen vorkritische Verständnis von Theorie und Praxis soll es hier natürlich nicht gehen. Erst wo und insofern der

---

[120] J. MÜLLER, *Pastoraltheologie* 59.

[121] Z.B. L. BERTSCH, *Theologie zwischen Theorie und Praxis*; J. BEUTLER, *Das Theorie-Praxis-Problem;* A. EXELER/ N. METTE, *Das Theorie-Praxis-Problem;* N. GREINACHER, *Das Theorie-Praxis-Problem;* J. HEINRICHS, *Theorie welcher Praxis?;* E. HÜBNER, *Die Lehre von der Kirche;* K. LEHMANN, *Das Theorie-Praxis-Problem;* F. MENNEKES, *Praktische Theologie;* N. METTE, *Theorie der Praxis;* K.E. NIPKOW, *Das Theorie-Praxis-Problem;* C. WALTNER, *Die Welt des Menschen verantworten.*

[122] Z. B. B. BIERHOFF, *Das Theorie-Praxis-Verhältnis*.

Zusammenhang beider Aspekte problematisch wird, reicht es in unsere Fragestellung hinein: Werden die Praxisanleitungen aus den Grundsätzen deduziert oder wird Theorie aus Erfahrung induziert oder geht beides dialektisch ineinander - und auf welche Weise kann dies dann geschehen?

Obwohl etliche wissenschaftstheoretische Publikationen zu dieser Frage die eigene Wissenschaftsgeschichte aufarbeiten, muß der heuristische Wert eines wissenschafts*geschichtlichen* Vorgehens für das zur Frage stehende komplexe Problemfeld kritisch beurteilt werden. Der Rückblick auf die Wissenschaftsgeschichte Praktischer Theologie wird sich daher auf einige wenige Wegetappen konzentrieren. Vieles, was dazwischen und darüberhinaus in der Praktischen Theologie gesagt wurde, bleibt notgedrungen unerwähnt.

Im folgenden werden drei mit jeweils zehnjährigem Abstand erschienene Sammelbände zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung Praktischer Theologie und die beiden Standardwerke von NORBERT METTE und HELMUT PEUKERT kritisch auf ihren Erkenntnisfortschritt befragt. Ergänzt wird dieser wissenschaftsgeschichtliche Rückblick um einen ausführlichen Exkurs zu einigen philosophiegeschichtlichen Positionen, die in der praktisch-theologischen Diskussion zum Theorie-Praxis-Problem eine besondere Rolle spielen.

3.2 Von der Taktik zur Strategie

3.2.1 Das Handbuch der Pastoraltheologie

Das Handbuch der Pastoraltheologie[123] (HPTh) stellt eine wissenschaftstheoretisch singuläre Zäsur, einen

[123] F.X. ARNOLD u.a. (Hg.): *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Freiburg, Bd. I (1964), Bd. II/1 u. II/2 (1966), Bd. III (1968), Bd. IV (1969). Die Bände 1-3 erschienen 1970-72 in einer zweiten Auflage.

„Meilenstein“[124] in der Geschichte der (katholischen) Pastoraltheologie dar. Mit dem über zweieinhalbtausendseitigen, fünfbändigen Handbuch, 1972 durch ein Lexikon ergänzt, schufen die Herausgeber eine Plattform zur Selbstvergewisserung und Selbstreflexion der Pastoraltheologie, die Impuls für eine rege wissenschaftsgeschichtliche, -kritische, methodenreflektierende und innovative Forschungstätigkeit in der Folgezeit wurde. Nur einmal noch konnte sich seither die deutschsprachige Pastoraltheologie zu einer wenigstens formal gebündelten pastoraltheologischen ‘Summe’ aufraffen[125].

Das Vorwort benennt die Motivation zum Handbuch und läßt den großen Optimismus erkennen, von dem es geprägt ist. Pathetisch hebt es mit den Worten an: „Der durchgreifende gesellschaftliche Strukturwandel“ verlange „auch von der Kirche eine grundsätzliche Besinnung auf ihr konkretes Wirken“. Das II. Vatikanische Konzil habe vielfältige Neuerung gebracht, doch „nach einer theologisch fundierten, alle Bereiche des ganzen Lebens der Kirche umfassenden und der Situation der Gegenwart gerecht werdenden Planung, nach einer ‘Strategie’ über die ‘Taktik’ des einzelnen priesterlichen Seelsorgers hinaus suchte der Theologe aber vergeblich. Nicht zuletzt darum mußte vieles in der Praxis zufällig, ängstlich, ja reaktionär bleiben. Die Kirche schien weithin wie die Summe vieler einzelner Arbeitsstellen, nicht aber wie ein einziger, großer, bearbeiter Weinberg. Die Zeit scheint uns daher reif für eine ‘praktische Theologie’.“[126]

Diese praktische Theologie heben die Herausgeber kritisch ab von einer bloßen Pastoraltheologie. Praktische Theologie

[124] G. GRIESL, *Praktische Theologie* 149.

[125] Als Ergebnis des Wiener Kongresses „Praktische Theologie 1774-1974“ gaben F. KLOSTERMANN/ R. ZERFAß das Studienwerk *Praktische Theologie heute* heraus, das sich in der Gliederung an das Handbuch anlehnt und gut den wissenschaftlichen Fortschritt nach zehn Jahren erkennbar macht (Kap. 3.3).

[126] HPTh I 5.

müsse „die *ganze* Aktualität der Kirche zum Gegenstand haben“, die Gegenwartssituation der Kirche müsse „nüchtern“ und theologisch durchdacht werden, damit - ausgehend von einer „dogmatischen Ekklesiologie“ - die Frage beantworten werden kann: „Was muß die Kirche *heute* tun?“[127]

Die Kirche bildet also das neue Subjekt der Pastoraltheologie, allerdings - nicht anders als in der klassischen Pastoraltheologie - repräsentiert durch den „einzelnen priesterlichen Seelsorger“, dessen Handeln in die „Planung“ für den zu bearbeitenden Weinberg Kirche eingebunden bleibt. Diese zu erstellende Planung soll auf einer „dogmatischen Ekklesiologie“ basieren, einer theologisch durchdachten „bleibenden Wesensstruktur der Kirche“[128], aus der „die immer gültigen Normen ihres Handelns abzuleiten“ sind. Darüber hinaus muß die praktische Theologie nun vor allem die Frage der Umsetzung bedenken: „*wie* die Kirche, ihr Kult, ihre Verkündigung, ihre Organisation, ihre Disziplin, ihr christliches Leben von der *heute* vorliegenden, von Gott selbst verfügten Gegenwartssituation spezifiziert werden“ könne. Das Handbuch scheut darum „umständliche, wenn man will: pedantische und theoretische ‘Überlegungen’ nicht“, da sie „auf die Dauer praktischer“ seien als Rezepte. Das Handbuch will nämlich trotz aller Aktualität nicht nur hier und heute, sondern auch „dort und morgen“ noch gelten.[129]

Beim Erscheinen des vierten Bandes fünf Jahre später sehen die Herausgeber sich und „die Grundkonzeption wissenschaftstheoretischer Art, die sie bei diesem Handbuch von vornherein

[127] Ebd.

[128] Ebd. Dieser Gedanke erschien dem Mitautor H. SCHUSTER zehn Jahre später als „zu optimistisch, wenn nicht gar naiv“, *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu* 151.

[129] HPTh I 6.

und ‘vorkonziliär’ leitete, durch alle kirchlichen Wandlungen der letzten Jahre nicht überholt, sondern bestätigt“.[130]

3.2.2 Kritik an der Wissenschaftsgeschichte Praktischer Theologie

Die Geschichte und Vorgeschichte der eigenen Disziplin ist Gegenstand der ersten Kapitel des ersten Bandes. Da sie heute als gut erforscht gelten kann,[131] mag ein summarischer Abriß genügen, um den kritischen wissenschaftstheoretischen wie ekklesiologischen Impuls des Handbuches zu verdeutlichen.

> Der staatlichem Vorbild entlehnte Begriff „Diœcese“ (Verwaltungsbezirk) löste nach dem sechsten Jahrhundert die „Paroikia (Fremdlingherrschaft)“ zur Bezeichnung der unter der Leitung eines Bischofs stehenden (städtischen) Christengemeinde ab. „Parochia“ wurde zunehmend der Begriff für kleinere Sprengel auf dem Lande mit einem einfachen Priester an der Spitze. Dieser hieß allerdings erst seit dem 15. Jahrhundert „Parochus“, ein ursprünglich nur den Bischöfen vorbehaltener Titel.[132] Das Trienter Konzil fixierte 1563 das pfarrliche Territorialprinzip, um „klare Kompetenzen für die Seelsorge zu schaffen“ und um „im Interesse des sichereren Heils der ihnen anvertrauten Seelen das gläubige Volk auf[zu]teilen in genau umgrenzte und selbständige Pfarrbezirke und für jeden derselben einen dazugehörigen eigenen und besonderen Pfarrer [zu] bestellen, der sich ihrer annehmen kann und von dessen Hand sie mit Vorzug die heiligen Sakramente empfangen sollen“[133]. Die organisatorisch lückenlose

---

[130] HPTh IV 5. Doch habe das Konzil für die Praktische Theologie das „Konzept der Ausbildungs- und Anwendungsdisziplin [...] nirgends überwunden“, G. GRIESL, *Praktische Theologie* 144.

[131] Vgl. z. B. N. METTE, *Theorie der Praxis* 19-125, J. MÜLLER, *Pastoraltheologie* 61-81, sowie die Aufsätze von A. MÜLLER, W. STECK, J. MÜLLER, R. VOLP und A. EXELER/ N. METTE in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., *Praktische Theologie heute*; zur Geschichte der evangelischen Disziplin vgl. auch M. DOERNE, *Zum gegenwärtigen Stand.*

[132] Vgl. F.X. ARNOLD, *Pastoraltheologische Ansätze* 21.

[133] Ebd. 31.

Substruktierung der Kirche ließ sie - in der Person des Pfarrers - allgegenwärtig werden.

Aus den frühen Kloster- und den späteren Domschulen waren aufgrund eines durch die ‘Entdeckung des ARISTOTELES’ genährten neuen Bildungsverlangens Stadtschulen entstanden, die Universitäten[134], zuerst (und erstmals beurkundet) 1221 in Paris. Die „durch BOETHIUS überlieferte aristotelische Wissenschaftssystematik“ wies die Theologie „den theoretischen im Unterschied zu den praktischen Disziplinen“ zu und dort der „Gruppe der spekulativen Wissenschaften“.[135] Von Staat und Kirche grundsätzlich protegiert, wollten die Päpste denn auch zunächst „alle Bemühungen um theologische Spekulationen in Paris konzentrieren“[136], so daß erst 1384-1397 Wien, Heidelberg, Köln, Erfurt und Krakau eine theologische Fakultät erhielten.

Waren die Universitäten nach der Reformation v. a. Ort der konfessionellen Auseinandersetzungen, wollten sie nach dem Dreißigjährigen Krieg „den Studenten zur Sachlichkeit erziehen; die zugrunde liegende neuhumanistische Weltanschauung will ihn durch die Wissenschaft kultivieren und zum ‘Akademiker’ mehr bilden als ausbilden. Die ‘Aufklärung’ greift auch in den theologisch-kirchlichen Bereich über“.[137] Genau in dieser Zeit entsteht in Wien die erste pastoraltheologische Diziplin.

Der Obrigkeit in Österreich schien nämlich zur Pfarrersausbildung eine neue Studienordnung nötig. „Die Initiative zu dieser Neuordnung lag eindeutig beim damaligen absolutistischen Staat.“[138] Landesherr und Oberhirte waren vielfach personalidentisch, die Pfarrer sollten religiöse *und* zivile Ordnung stützen und garantieren.[139] Doch deren Kompetenz und Ausbildung lag im argen. So wurde RAUTENSTRAUCHS Reformplan[140] 1774 genehmigt. Die Studiendauer wurde von zwei auf fünf Jahre heraufgesetzt, das fünfte galt der neu eingerichteten „Pastoraltheologie“, die die dogmatische und moraltheologische Disziplin „von dem

[134] Vgl. E. Simons, *Das Dilemma der Theologie* 340.

[135] W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 226.

[136] A.L. GABRIEL, *Universitäten* 512.

[137] A. FRANZEN, *Geschichte der Universitäten* 514f.

[138] H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie* 42. Vgl. auch A. MÜLLER, *Praktische Theologie.*

[139] Vgl. ebd. 49f.

[140] Vgl. dazu detailliert J. MÜLLER, *Die Pastoraltheologie*.

nicht geringen Ballast der praktischen Fragen“[141] entlasten sollte. Damit war die Universitätsdisziplin „Pastoraltheologie“ geboren - und eine folgenschwere Zweiteilung inauguriert: die „ballastfreie“ theoretische versus die praktische (ballasthaltige?) Theologie. Für die Ausbildung der zukünftigen Pfarrer war dies zweifellos dennoch ein Gewinn. Das abgelöste, bis dahin zweijährige Studium stellte nämlich „nur die Hauptstücke der christlichen Religion [...] ohne genauere Begründung“ zusammen. Dieses damals ‘positive Theologie’ genannte Studium dürfte der eigentliche Vorläufer der neu eingerichteten Pastoraltheologie sein.[142]

Bereits 1841 wurde von ANTON GRAF ein weiteres, grundlegenderes Verständnis inauguriert, auf das sich die Praktische Theologie spätestens seit SCHUSTER beruft: „Insofern der Theologie grundsätzlich ein ekklesiologischer Aspekt eignet und die Kirche nur über die Theologie zu einem wissenschaftlich reflektierten Selbstverständnis und einer Selbstbegründung kommen kann, kann die Kirche nicht umhin, [...] auch jene Tatsache einer methodischen theologischen Reflexion zu unterziehen, daß sie ihr bleibendes Wesen [...] in einer je neuen Situation zu vollziehen hat, durch die die Kirche selbst innerlich spezifiziert wird; diese Reflexion aber ist Aufgabe der Praktischen Theologie.“[143]

Beeinflußt ist dieses katholische Verständnis Praktischer Theologie von der schon früher wesentlich radikaler gefaßten Position evangelischer Theologie, in der SCHLEIERMACHER bereits 1810 die Theologie als Ganze als positive Wissenschaft postulierte, sie in philosophische, historische (worunter auch die Dogmatik fiel) und praktische Theologie gliederte und letztere zur „Krone“ er-

[141] H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie* 43.

[142] Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 241.

[143] H. SCHUSTER, *Praktische Theologie* 684.

klärte.[144] Historische Theologie bildete als Mittelstück zwischen philosophischer und praktischer Theologie für SCHLEIERMACHER den „‘eigentlichen Körper des theologischen Studiums’“. Sie liefere „einerseits *Begründung* der praktischen, andererseits aber *Bewährung* der philosophischen Theologie“.[145]

Die nach der Gründung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin erschienenen pastoraltheologischen Lehrbücher stellten vornehmlich Sammlungen von Anweisungen für den Geistlichen bzw. Darstellungen seiner Standespflichten dar. Dies blieb „das heimliche Apriori der gesamten Pastoraltheologie bis [...] ins 20. Jahrhundert [...]: Man fragt nach dem Wesen und Wirken des pastor; [...] Aspekte der Kirche sind [...] die logischen Korrelate zur apriorisch gewußten Tätigkeit und Bedeutung des pastor.“[146] Und dies trotz der Versuche z. B. J.M. SAILERS, der Pastoraltheologie eine theologische Grundlage zu schaffen, oder A. GRAFS, einen explizit ekklesiologischen Ansatz zu etablieren, und anderer, auf die alle wissenschaftsgeschichtlichen Reflexionen ausführlich hinweisen.[147]

Offen blieb vor allem aber die kriteriologische Frage: „Wo findet der Pastoraltheologe das Kriterium, das entscheidet, wie die angeführten Quellen zu benutzen sind, welche der dort auffindbaren pastoralen Anweisungen, Regeln und Prinzipien auch hier und jetzt noch Gültigkeit haben und welche

[144] Vgl. P. MEINHOLD, *Schleiermacher* 414. Ein Ausdruck, der zwar auf F.D. SCHLEIERMACHER zurückgeht, von diesem selbst aber später wieder fallengelassen wurde, vgl. R. VOLP, *Praktische Theologie* 54, Anm. 13. E. JÜNGEL, *Die Praktische Theologie* 10, nannte die Praktische Theologie auch die „Pointe“ der Theologie, vgl. K. LEHMANN, Das *Theorie-Praxis-Problem* 83. Für N. GREINACHER, *Praktische Theologie* 285, stellt Praktische Theologie gar „den Ernstfall der christlichen Theologie“ dar.

[145] W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 251-253.

[146] H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie* 67f.; vgl. C. BÄUMLER, *Zwischen Theorie und Praxis* 283; DERS., *Probleme der Theoriebildung* 83.

[147] Vgl. K. BOPP, *Kirchenbild* 22; N. METTE, *Theorie der Praxis* 28-41; J. MÜLLER, *Die Pastoraltheologie*; H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie* 52-62; W. STECK, *Friedrich Schleiermacher und Anton Graf*; R. VOLP, *Praktische Theologie*; P.M. ZULEHNER, *Inhaltliche und methodische Aspekte* 14.

nicht?“[148] Sofern solche Prinzipien benannt wurden, blieben sie erstens „pures Postulat“ und zweitens zu vage, um konkrete Applikationen zu erlauben. Diese Operationalisierungsnöte, die für praktische Seelsorge gewissermaßen konstitutiv zu sein scheinen (Kap. 2.1), wollte man beheben, indem man einerseits die Pastoraltheologie selbst zum entscheidenden Prinzip erhob und andererseits auf „die ‘Erfahrungen von Seelsorgern’, die ‘Klugheit’ und ‘Menschenkenntnis’ des einzelnen Seelsorgers“[149] abhob.

Sofern der Gegenstand halbwegs faßbar wurde, entwickelten sich eigenständige Unterdisziplinen wie Katechetik, Liturgik, Homiletik oder etwa Caritaswissenschaft.[150] Übrig blieb eine „Restpastoraltheologie“[151], die sich ständig gegen Moraltheologie auf der einen und Kanonistik auf der anderen Seite abzugrenzen hatte, um am Ende nicht über eine *Pastor*-altheologie, eine mehr oder weniger solide Beschreibung der priesterlichen Amtspflichten hinauszukommen. Zwar gab es einzelne Ansätze[152] zu einer Gesamtpastoraltheologie, doch wird meist „nicht ernsthaft nach dem umfassenden, sowohl transzendentalen als auch geschichtlich-gesellschaftlichen Wesen der Kirche gefragt, um von daher zu erfahren, was die Kirche notwendig zu erforschen, zu beachten und zu tun hat, um ihren Auftrag in einer bestimmten Gegenwart zu erfüllen.“[153]

> Schuster kritisiert sowohl die Trennung in dogmatische und praktische Theologie, als habe „Dogmatik nichts mit ‘dem praktischen Leben zu tun’“, als auch die Unterscheidung von Kanonistik (als Norm für das menschliche Handeln) und Pastoraltheologie (als Norm der Kirche), als habe das

[148] H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie* 77.

[149] Ebd. 79.

[150] Vgl. H.W. Gärtner, *Praktische Theologie* 134f.

[151] Vgl. H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie* 80f.

[152] Z. B. C. Noppel, *Aedificatio Corporis Christi*; R. Füglister, *Die Pastoraltheologie*.

[153] H. Schuster, a.a.O. 88.

> Kirchenrecht nicht auch die Kirche zu normieren. Dies zeige sich am „Laienapostolat“, das in den klerikalistisch enggeführten Konzeptionen nicht vorkomme und die Pastoraltheologie letztlich aporetisch werden lasse.[154]

3.2.3 Die Gegenwartssituation als Formalobjekt

Es ist vor allem diese kritische Beobachtung zur Geschichte der eigenen Disziplin, deren doppelte Konsequenz axiomatisch das Handbuch der Pastoraltheologie prägte: Die Pastoraltheologie sei bis dato material *und* formal klerikalistisch verengt. Sie habe *material* lediglich die Vollzüge des Pastors zum Gegenstand statt einer theologisch fundierten Ekklesiologie, einer Lehre vom Vollzug der Kirche als ganzer. Und sie sei auch *formal* auf das Klerikersubjekt fixiert, statt die Gegenwartssituation als solche zum Formalobjekt zu machen. So würden „nur jene Veränderungen und Strömungen der je vorliegenden Gegenwart registriert, die die praktische Arbeit dieses Seelsorgers betrafen. [...] *Er* entschied, wieweit eine bestimmte Situation der Gegenwart für die Kirche von Belang war. Ein anderes Kriterium [...] fand sich nicht.“[155] Dabei war die Frage nach dem adäquaten Materialobjekt wesentlich leichter zu beantworten als die Frage nach dem Formalobjekt. Man war sich einig, *die Kirche als ganze* „im Vollsinn ihres dogmatischen Verstandes und personalen Bestandes“[156] zukünftig zum Materialobjekt zu machen. Doch bereitete die Frage nach dem Wie des formalen Bezugspunktes „Gegenwartssituation“, des „*hier und heute*“[157] erhebliche Schwierigkeiten. Dies schien Grund und Anlaß genug, ihr einen eigenen Wissenschaftszweig, nämlich eine neu gefaßte und

[154] Vgl. ebd.

[155] Ebd. 90.

[156] F.X. ARNOLD, *Was ist Pastoraltheologie?* 298.

[157] H. SCHUSTER, a.a.O. 92.

grundgelegte Pastoraltheologie, die dann richtiger praktische Theologie heißt, zu widmen.[158]

> „Die These, daß *die Bedingtheit* [...] des Vollzugs der Kirche *durch die Gegenwartssituation* als formaler Gesichtspunkt [...] anzusehen ist und daß sich die praktische Theologie durch dieses Formalobjekt von den übrigen theologischen Wissenschaften unterscheiden und als notwendige theologische Wissenschaft erweisen läßt, [...] ergibt sich [...] aus einer grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Überlegung: Wenn es überhaupt Aufgabe der Theologie [...] sein muß, den Gesamtvollzug der Kirche zu reflektieren, und wenn [...] die Kirche nicht von vornherein ein unfehlbares Wissen über die Strukturen der Gegenwart mitbringt, dann muß es innerhalb der Theologie eine Disziplin geben, die den gesamten Selbstvollzug der Kirche zugleich mit dem kontingenten, geschichtlichen Hintergrund dieses Vollzuges reflektiert. Diese Aufgabe kann aber von den sogenannten Essentialwissenschaften [...] nicht geleistet werden, [...] weil die Analyse der Gegenwartssituation nicht mit den Mitteln zu bewerkstelligen ist, die diesen Wissenschaften zur Verfügung stehen, nämlich der Heiligen Schrift, den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, der Tradition und der spekulativen Methode.“[159]

Damit läutete das Handbuch eine grundsätzliche Neuorientierung der Theologie, jedenfalls der Pastoral-Theologie ein: sie habe sich an einer *soziologisch* zu erhebenden Gegenwartssituation orientieren.[160] Sie hat „die Ergebnisse jener profanen Wissenschaften zu berücksichtigen [...], die sich mit den Gegebenheiten und Wandlungen der gesellschaftlichen, kultu-

---

[158] Zumindest auf evangelischer Seite dürften auch deutliche studentische Forderungen dahinter gestanden haben, vgl. C. BÄUMLER, *Probleme der Theoriebildung* 91; W. HERRMANN, *Theorie und Praxis* 256.

[159] H. SCHUSTER, a.a.O. 98f. Der Unterschied zu einer evangelischen Umschreibung Praktischer Theologie sei bei dieser Definition „nur mehr im Kirchenbegriff zu suchen“, G. SAUTER, *Der Praxisbezug* 121.

[160] Trotz aller Kritik im Detail noch zwanzig Jahre später positiv gewürdigt von z. B. P.M. ZULEHNER, *Inhaltliche und methodische Horizonte* 16; G. BITTER/ R. ENGLERT, *„Hören...“* 45; N. METTE, *Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft* 55f.

rellen, religiösen, ethischen und intellektuellen Strukturen der Gegenwart [...] beschäftigen.“ Doch sei dies noch zu wenig, denn „die in der praktischen Theologie zu erstellende Analyse und Deutung der Gegenwartssituation hat wesentlich auch einen theologischen Charakter.“[161] Eine Praktische Theologie darf sich die Fragestellungen weder „von einer profanen Soziologie“ noch von den „Normen und Formen des bisher üblichen Vollzugs der Kirche“[162] vorgeben lassen. Vielmehr sind alle Momente des Vollzugs der Kirche, durch die Gegenwartssituation „spezifiziert“, auf dem Hintergrund einer ekklesiologischen und „theologisch-soziologischen Besinnung“ zu reflektieren[163], um der „Ermöglichung der adäquaten Reaktion der Kirche in und gegenüber der gegenwärtigen Welt“[164] willen. Diese „kritische Aufgabe“ der praktischen Theologie hat als primäres Ziel „die Planung des Vollzugs der Kirche für die Gegenwart und Zukunft“[165]. Schuster beeilt sich zu versichern, man beanspruche keineswegs „in dieser Wissenschaft eine neue Form der Leitung der Kirche“, doch gehe es sehr grundsätzlich darum, eine gegenwartsnahe „Taktik der pfarrlichen Seelsorge“, wie sie traditionell der Pastoraltheologie oblag, durch die „Planung und Strategie des Gesamtvollzugs der Kirche“ zu ersetzen.[166]

Für das „Handbuch der Pastoraltheologie“ ist insofern der Name gerade nicht Programm[167], da in ihm die Wende von der

[161] H. Schuster, a.a.O. 100.

[162] Ebd. 101.

[163] Ebd. 102. Mit Recht wirft J. v.d. Ven, *Unterwegs* 107, dem Handbuch hier eine „undifferenzierte Vermischung“ wissenschaftlicher Ansätze vor. Er konstatiert darüber hinaus: „Dieser praktische Defekt des Handbuchs geht auf eine theoretischen Defekt zurück. Jeder Ansatz auch nur zu einer eigenen Methodologie für die Pastoraltheologie fehlt.“

[164] Ebd. 103.

[165] Ebd. 104.

[166] Ebd. 105.

[167] Für G. Griesl, *Praktische Theologie* 148, „bedauerlich“. Zur Entwicklung und Vorgeschichte des Handbuches vgl. auch ebd. 145f.

Pastoral- zur Praktischen Theologie programmatisch postuliert wurde. Inhalt und Ausarbeitung folgen allerdings dennoch der gängigen, „gut scholastischen“[168] Struktur. Unter der General-Überschrift *„Pastoraltheologie als praktische Theologie“* verfaßten ARNOLD und SCHUSTER die oben referierte *„Einführung“* mit gut hundert Seiten, gefolgt von einer *„Grundlegung“* von knapp siebenhundert Seiten, die in wesentlichen Teilen von RAHNER verfaßt ist[169], und schließlich dem dritten Teil *„Durchführung“* mit knapp 1.900 Seiten, die sich nochmals in fünf „Hauptstücke“ untergliedert.

Wie tastend sich dieses Grundlagenwerk entwickelte, läßt sich gut an der verwirrenden Stoffverteilung auf die vier bzw. fünf Bände (Band II erschien in zwei Teilbänden) ablesen. Die genannten drei Hauptteile „Einführung“, „Grundlegung“ und „Durchführung“ füllen vier Bände: Band I enthält die „Einführung“ und die erste Hälfte der „Grundlegung“. Die zweite Hälfte erschien in Band II/1 (sachlogischer: „I/2“). Band II/2 enthält das erste der fünf „Hauptstücke“ der „Durchführung“, Band III das zweite „Hauptstück“ und die erste Hälfte des dritten, Band IV schließlich dessen zweite Hälfte sowie die beiden letzten Hauptstücke.

3.2.4 Selbstvollzug der Kirche als inhaltliches Postulat

Wie wenig konkret und klärungsbedürftig das wissenschaftstheoretische Postulat war, dem sich das Handbuch verpflichtete, dürfte den Herausgebern bewußt gewesen sein.[170] RAHNER kennzeichnete denn die Praktische Theologie auch eher vage als eine „existentiale Ekklesiologie“, der die „essentiale“ vorausliege. (Das brachte RAHNER die Kritik ein, „mit der Kategorie des ‘Selbstvollzugs’ werde eine Unterordnung der existentialen unter die essentiale Ekklesiologie gefordert“.[171]) Mutig definiert er „in kompendiöser Weise“ auf gut zwei

[168] Ebd. 146.

[169] Aber auch von VÖLKL, GREINACHER und GÖRRES.

[170] Vgl. H. SCHUSTER, a.a.O. 107-114.

[171] G. GRIESL, *Praktische Theologie* 148.

Druckseiten „das Grundwesen der Kirche“[172], das er dann doch in mehr essentialer denn existentialer Weise ausführlich explizieren muß[173].

Genau besehen basiert das Handbuch auf zwei Postulaten: erstens dem genannten wissenschaftstheoretischen Impetus, Pastoraltheologie künftig als praktische Theologie zu konzipieren, das die Schlüssel-Chiffre für die drei Hauptteile bildet. Zweitens die dogmatische Aussage vom „Selbstvollzug der Kirche“, die sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk zieht und als Formel auch vier der fünf „Hauptstücke“ des dritten Teils („Durchführung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie“) überschreibt.

> Das Handbuch behandelt den „Selbstvollzug der Kirche“ in jener „Durchführung“ (1) „...als ganzer in der heutigen Welt“, (2) „...in der Gemeinde“, (3) „...in den allgemeinen Grundsituationen des Menschen in der Gegenwart“ und (4) „...in spezifischen Situationen des Menschen“. Lediglich das fünfte Hauptstück ist lakonisch mit „Planung und Koordination in der Kirche“ überschrieben. Es bildet den entscheidenden Schlußstein eines zwar idealtypisch, doch folgerichtig konzipierten Dreischritts: Die immer gültige Theologie und Ekklesiologie (1) mit einer soziologisch zu erhebenden *und* theologisch zu deutenden Gegenwartsanalyse zu konfrontieren (2), um daraus strategische Konsequenzen für die Kirche als ganze wie für den einzelnen Pfarrer (3) zu ziehen.

Diese „Definition von Karl RAHNER, die sich relativ breiter Zustimmung erfreut“, schließe sich „an die bisherige Theoriebildung der Praktischen Theologie“ an, bleibe jedoch „allzu sehr an der Dogmatik orientiert“[174] und insofern „weiterhin dem Verdacht ausgesetzt, trotz aller Anstrengungen eine reine

---

[172] K. RAHNER, *Ekklesiologische Grundlegung* 118f.: „Die Kirche ist die gesellschaftlich legitim verfaßte Gemeinschaft, in der durch Glaube und Hoffnung und Liebe die eschatologisch vollendete Offenbarung Gottes (als dessen Selbstmitteilung) in Christus als Wirklichkeit und Wahrheit für die Welt präsent bleibt.“

[173] Ebd. 121-148.

[174] C. BÄUMLER, *Probleme der Theoriebildung* 84f.

Anwendungswissenschaft“[175] zu begründen. Es gerate der kirchliche „Selbstvollzug in der Geschichte zum Inbegriff der Praxis“.[176] Andere Autoren vermuten hinter der Formel „bloße Reproduktion der überkommenen Kirchenorganisation“[177] oder schlicht „ein ungebührliches Interesse der Kirche an sich selber“, sie befürchten „Selbstrechtfertigung“ und „Selbstbespiegelung“ und fordern statt dessen eine Fokussierung auf die „anstehenden Aufgaben“. Der ekklesiologische Ansatz interessiere sich zu sehr für innerkirchliche Probleme und gebe „der Forderung nach Einheit ein zu großes Gewicht“. Vor dem Wie der Kirche stehe das Wofür, das erkläre sich „aber nur durch eine Hinterfragung der Kirche.“[178] Dies lasse sich mit einer Orientierung an der Sache Jesu leisten. Die Kirche sei dagegen „eine Institution, die sich ex definitione sui so versteht und darauf hinzuarbeiten hat, daß sie als Institution selber überflüssig wird.“[179] H. Schuster entgegnete darauf, es handele sich „um ein Mißverständnis“, wenn hier „Vollzug der Kirche um ihrer selbst willen“ verstanden werde. Doch sei „jene Befürchtung nicht ganz unbegründet. [...] Daß die Kirche nichts anderes wollen kann und darf als die aktuelle Verwirklichung dessen, was Jesus war und wollte, ist keine Frage; Frage aber ist, ob die Kirche hier und jetzt tatsächlich nichts anderes will und im Sinn hat.“[180]

> „Der Begriff des ‘Selbstvollzugs’ der Kirche“ erfuhr erst jüngst eine bemerkenswerte „Neuinterpretation. Das Reich Gottes bildet als umgreifendes ‘Selbstobjekt’-Angebot Gottes den tragenden Grund“, und Selbstvollzug bedeute „dann konsequent: Ekklesiogenese, Gemeindebildung“[181]. Mit

[175] Ph. Müller, *Dem Leben dienen* 61.

[176] G. Sauter, *Der Praxisbezug* 129.

[177] W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft* 276.

[178] G. Biemer/ P. Siller, *Grundfragen* 136.

[179] Ebd. 141f.

[180] H. Schuster, *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu* 150.

[181] H. Wahl, *‘Selbstvollzug’* 363.

dieser Engführung dürften sich die Kritiker des Ansatzes des Handbuches bestätigt sehen.

3.2.5 Zum Stellenwert der soziologischen Analyse

Es würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen, die ekklesiologische Grundlegung auf ihre systematische Stringenz und innere Kohärenz zu untersuchen, zumal das entscheidend Neue des Handbuches der zweite Schritt, die sozio-theologische Erhebung einer Gegenwartsanalyse, bildet. Welcher wissenschaftstheoretische Status kommt diesem soziologischen Moment innerhalb der Gesamtkonzeption zu?

Innerhalb der „Grundlegung der Pastoraltheologie als praktische Theologie“ wirkt der soziologische Anteil etwas heteronom und verloren. Schmale - von GREINACHER verfaßte - 33 Druckseiten am Ende eines knapp fünfhundertseitigen Grundlagenbandes benennen „Soziologische Aspekte des Selbstvollzugs der Kirche“ - nach ausführlicher Darstellung einer „Ekklesiologischen Grundlegung“, einer Erörterung über „die Träger des Selbstvollzugs“ und der Beschreibung der „Grundfunktionen der Kirche“, die sich detailliert und durchaus traditionell in Homiletik, Liturgie, Kanonistik, Caritas usw. aufgliedern. Die eigentliche Gegenwartsanalyse wird erst am Ende der Grundlegung in Band II/1 geleistet[182], unmittelbar vor dem abschließenden Kapitel „Pathologie des katholischen Christentums“[183](!). Auch die Beziehung der Pastoraltheologie zur Sozialwissenschaft selbst wird nur „sehr summarisch behandelt [...:] GREINACHER verwendet eine halbe Seite darauf, SCHUSTER neun und RAHNER fünf“.[184]

Die Analyse selbst entfaltet sich in zwei - von RAHNER und GREINACHER gemeinsam verantworteten - Unterkapiteln. Die Auto-

[182] In: Die Gegenwart der Kirche. Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzuges der Kirche, HPTh II/1, 178-276.

[183] A. GÖRRES, *Pathologie.*

[184] J. V.D. VEN, *Unterwegs* 106.

ren räumen ein, daß für die „Grundzüge der Gegenwartssituation“ „ein stillschweigendes theologisches Auswahlprinzip waltet“[185] - und benennen doch in knappen Abschnitten viele Problemfelder, die zwar „über allgemeinste Skizzen der pastoralen Großwetterlage nirgends hinausgekommen“[186] sein mögen, aber dessen ungeachtet bis heute Geltung beanspruchen dürfen: sozialer Wandel, zunehmende soziale Verflechtung der Menschheit (sc. ‘Globalisierung’), Urbanisierung und Industrialisierung der Gesellschaft, Bevölkerungswachstum, Institutionalisierung der Gesellschaft, Massengesellschaft und Individualisierung, Arbeitsteilung, Segmentierung der Lebensbereiche, Rollenpluralität, überhaupt Pluralismus, Machbarkeitsdenken, Konsumhaltung, Freizeitorientierung und die aus alldem folgende Gefährdung des heutigen Menschen.[187] In der Frage nach „Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft“[188] werden vornehmlich die fortschreitende Säkularisierung und die daraus resultierenden Veränderungen für die Kirche thematisiert: Konkurrenzsituation der Kirche, Rückgang der Kirchlichkeit, außerkirchliche Religiosität sowie der Übergang von der Volks- zur Gemeindekirche.

Dieser Analyse schickt RAHNER für unsere Frage aufschlußreiche „Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen“ voraus. Die „*allgemeingültige* Grundlegung“ erklärt er an dieser Stelle für abgeschlossen, nun gelte es „die *geschichtliche* Komponente“ zur Sprache zu bringen.[189] Die heutige Situation sei „zu komplex“, um sie „aus der praktischen Alltagserfahrung allein“ zu erfassen. Ohne Umschweife weist er „die private Erfahrung [der] Amtsträger und deren Berater“ in ihre Schranken, was die Normen für die heilsmittlerischen Funktionen der

[185] HPTh II/1, 188.

[186] G. GRIESL, *Praktische Theologie* 149.

[187] HPTh II/1, 189-221.

[188] Ebd. 222-233.

[189] K. RAHNER, *Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen* 180.

Kirche angeht.[190] Auch die „essentialen Wissenschaften“ der Theologie könnten dazu nichts beitragen, am ehesten noch komme die „rückwärts gewandte Wissenschaft“ von der Kirchengeschichte in Betracht. Profane Wissenschaften seien hingegen *„absolut unentbehrlich“*[191]*.* Wie aber „kann die Wissenschaft hinsichtlich des hier gefragten Gegenstandes eine theologische Wissenschaft sein?“[192] Darauf weiß RAHNER keine rechte Antwort. Analog zur „übernatürlichen existentialen Logik“ des individuellen Christen sieht RAHNER zwar ein „letztlich übernatürlich strukturiertes und finalisiertes Wissen in der Kirche“ gegeben, das aus der Führung der Kirche durch den Geist resultiere. Dieses Wissen ist aber wiederum nur „in einem gewissen Grade einer wissenschaftlichen Reflexion“ zugänglich.[193] Die wissenschaftliche Analytik der kirchlichen Gegenwartssituation, wie sie RAHNER für die „praktische Theologie als eine normative Lehre“[194] fordert, ist darum eher „gemeint als Angebot an das Glaubensbewußtsein der Kirche“, als „*Anrufe* [sic!] an die unmittelbaren Träger des Selbstvollzugs der Kirche“ (v. a. an die Amtsträger), ob sie in dieser theologischen Soziologie „ihr eigenes geistgewirktes, unreflexes Wissen um diese Situation wiedererkennen“ möchten. Handeln an sich geschehe ja auch „nie aus einer adäquaten Reflexion“[195].

Das Problem der Vermittlung von Soziologie und theologischer Lehre bleibt, neben der Frage nach der Valenz einer rein „innertheologisch“ erstellten „Analyse“, letztlich ungelöst. Im wenige Jahre später erschienenen „Lexikon der Pastoraltheologie“ akzentuiert RAHNER die Aufgabe der Pastoraltheologie zwar noch deutlicher als eine eminent ekklesiologische, in einem weit verstandenen Sinne: „Was muß die Kirche heute

[190] Ebd. 181.
[191] Ebd. 182.
[192] Ebd. 183.
[193] Ebd. 186.
[194] Ebd. 181.
[195] Ebd. 187.

tun? Diese Frage umfaßt die ganze Aufgabe der Pastoraltheologie. Diese ist darum mehr als eine Sammlung von ‘praktischen’ Handlungsnormen und -anweisungen für die Seelsorge des Priesters, da die ganze Kirche als Subjekt des Handelns, und zwar nicht nur in ihren Amtsträgern, verstanden wird.“ Die „Reflexion auf die Gegenwartssituation der Kirche“ ist nicht nur „Grundlage“ der Pastoraltheologie, sondern gar „inneres Moment der Theologie selbst“.[196] Doch kann RAHNER die neu konzipierte Praktische Theologie kaum noch von der amtlichen Kirchenleitung wissenschaftstheoretisch abgrenzen. Praktische Theologie könne „nie rein ‘universitär’ betrieben werden, sie muß auf die Kirche, auf ihr Amt nicht nur bezogen sein, sondern auch davon herkommen [sic!]. Die Praktische Theologie müßte als normative [...] Wissenschaft [...] Imperative und Weisungen [...] der Kirche und vor allem ihren Amtsträgern anbieten [sic!], wenigstens als mögliche und (nach dem Urteil des praktischen Theologen) wünschenswerte.“[197] Mit der amtlichen Rückbindung der Praktischen Theologie und der nüchternen Einsicht, den Amtsträgern nicht mehr als „Weisungen“ „anbieten“ zu können, fällt die Pastoraltheologie bei RAHNER schließlich doch wieder auf den von SCHUSTER Jahre zuvor kritisierten Status einer Hilfswissenschaft zur Seelsorgerausbildung zurück.

Die wissenschaftstheoretisch entscheidende Frage wird (als eine solche) von RAHNER zwar klar erkannt. Der Übergang „von einem denkbaren, ‘möglichen’ Imperativ zu einem wirklichen“ ist „neuerlich ein Problem der (individuellen und kollektiven) Entscheidung, das zwar unreflektiert in der Praxis immer wieder gelöst, aber bisher kaum einmal wirklich theoretisch reflektiert wird, also selbst nochmals eine Aufgabe der Praktischen Theologie sein müßte.“[198] Es bleibt ein theoretisches Dilemma bestehen, weil für RAHNER einerseits „letztlich nur im

[196] K. RAHNER, *Pastoraltheologie* 394.
[197] Ebd. 395.
[198] Ebd.

Handeln selbst die letzte Selbstgewißheit bezüglich der Wahrheit des Handelns für es selbst gegeben ist“[199], er aber andererseits dieses Handeln „weder von bloß reflektierender Rationalität noch einfach von der Willkür des Faktischen, der Macht usw. legitimiert“ sehen möchte. Es stellt sich - in Rahnerscher Terminologie - das Theorie-Praxis-Problem in voller Schärfe: „wie kommt man eigentlich vom theoretisch Denkbaren und (vielleicht auch als opportun Erkannten) zum frei Gewollten als dem wirklich Seinsollenden (nach dem ‘Willen Gottes’ für die Kirche je jetzt)? Eine solche Logik der (kollektiven) existentiellen Entscheidung gibt es innerhalb und außerhalb der Praktischen Theologie noch nicht.“[200] Und RAHNER hat sich auch „nicht in der Lage gesehen, einen systematischen Ansatz zur Logik der kollektiven existentiellen Entscheidung auszuarbeiten.“[201]

3.2.6 Parallelen in der evangelischen Praktischen Theologie

Auch innerhalb der evangelischen Theologie wurde 1972 die „chronische Appendicitis“ bemängelt, die der Praktischen Theologie „im Gesamtorganismus der theologischen Disziplinen“ lediglich den Part der „Vermittlungswissenschaft“ zuweist.[202] Sie gerate zum „Notaufnahmelager am Ende des Studiums“, in dem das Erlernte „nur noch ein wenig popularisiert“ zu werden braucht. Diesem „Mißverständnis Praktischer Theologie“ liege „eine Fehleinschätzung des Theorie-Praxis-Verhältnisses zugrunde“.[203] Ihr komme innerhalb der Theologie eigentlich die Funktion zu, „auf den notorischen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aufmerksam zu machen, und zwar [...] nach beiden Seiten kritisch: nach der Seite der wissenschaftlichen

[199] Ebd. 394.

[200] Ebd. 395.

[201] N. METTE, *Zwischen Reflexion und Entscheidung* 39.

[202] W. EISINGER, *Praktische Theologie* 13.

[203] Ebd. 14.

Theologie und nach der Seite der Kirche“. Wie auf katholischer Seite das Handbuch postuliert EISINGER für die evangelische Theologie: Praktische Theologie habe „die gesamte Wirklichkeit der Kirche in der Welt“ zu reflektieren. Alle anderen theologischen wie empirisch-kritischen Wissenschaften dienen ihr dazu als „Hilfswissenschaften“.[204]

Es meldeten sich 1972 gleich mehrere Autoren zu Wort, die - um den „gegenwärtigen Stand der Praktischen Theologie“ zu eruieren - eine „Inventur der Praktischen Theologie“ vornahmen, deren Ergebnis vor allem den Stellenwert von „Theorie und Praxis in der theologischen Ausbildung“ neu bewerten helfen sollte.[205] Die „erstaunliche Faszination“ und das „allgemeine Interesse an dem Theorie-Praxis-Problem in allen Wissenschaften“ verdankte sich den neu entstandenen Handlungswissenschaften, „bei denen sich Theorie und Praxis unmittelbar verschränken“: Soziologie, Kybernetik und Politologie. Mit der Euphorie und dem Optimismus der frühen Siebziger Jahre wird „gesellschaftliches Handeln als analysierbar und lenkbar“ gesehen und man wünscht, „die Praktische Theologie unter Beachtung der wissenschaftlichen Ergebnisse moderner Handlungswissenschaften als umfassende Kommunikationstheorie der Kirche zu entwerfen.“[206] Diese modernen Wissenschaften rücken gar „in die Nähe der Praktischer Theologie [sic!]“, da sie ebenfalls „am Problem der Veränderung interessiert sind und in der anthropologischen Fragestellung konvergieren“. Ohne falsche Scheu reiht man sich erkenntnistheoretisch bei MARX ein, wobei allerdings „die weltanschaulichen und politischen Implikationen des marxistischen Entwurfs sehr oft nicht mitübernommen“ werden.[207] Die Aufgabe der Praktischen Theolo-

[204] Ebd. 21.

[205] Vgl. M. DOERNE, *Zum gegenwärtigen Stand*; W. HERRMANN, *Theorie und Praxis*; H. SCHRÖER, *Inventur*, der wie einige Jahre später METTE (→ S. 86) seine Diagnose mit seitenlangen Forderungskatalogen beschließt.

[206] H. SCHRÖER, *Inventur* 445.

[207] Ebd. 446.

gie als Handlungswissenschaft lautet: „die Strukturplanung des kirchlichen Handelns theologie- und kirchenkritisch zu entwickeln.“[208]

3.3 Von der Strategie zur Wissenschaftstheorie

3.3.1 Der Sammelband „Praktische Theologie heute“

Zehn Jahre nach dem Handbuch der Pastoraltheologie, aus Anlaß des zweihundertjährigen ‘Jubiläums’ der Pastoraltheologie und als Folge eines entsprechenden Kongresses aller deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien, erschien der Sammelband „Praktische Theologie heute“[209] mit über fünfzig Beiträgen evangelischer und katholischer Theologen. Ohne das Handbuch eigens zu nennen, wollen die Herausgeber „eine Bestandsaufnahme der wissenschaftstheoretischen und didaktischen Überlegungen, die im letzten Jahrzehnt innerhalb der Praktischen Theologie wirksam geworden sind“, leisten und erweisen so ihre Referenz dem Mammutunternehmen der Vorgängergeneration. Der Band „markiert wohl am deutlichsten den Ertrag der zehnjährigen Diskussion um ein Neuverständnis der Praktischen Theologie innerhalb des katholischen wie des evangelischen Bereichs.“[210]

Als die vier zentralen Aufgaben benennen die Herausgeber gesellschaftspolitische („Rolle der Kirchen in unserer Gesellschaft“), interdisziplinäre („Gespräch mit den Humanwissenschaften“), wissenschaftspolitische („Bemühen um eine gründliche Studienreform“) und wissenschaftstheoretische Fragen („Einschätzung des Theorie-Praxis-Problems“).[211] Den wissenschaftstheoretischen Problemen Praktischer Theologie wird der größte Stellenwert innerhalb der fünf Abschnitte eingeräumt.

[208] Ebd. 448.

[209] F. KLOSTERMANN/ R. ZERFAß (Hg.), *Praktische Theologie heute*.

[210] K.F. DAIBER, *Grundriß* 21.

[211] F. KLOSTERMANN/ R. ZERFAß (Hg.), a.a.O. 11.

Wie das Handbuch stellt der Sammelband „Praktische Theologie heute“ die wissenschaftsgeschichtlichen Überlegungen in einem eigenen Abschnitt voran. Diesem folgt ein fünfteiliger Abschnitt zur Wissenschaftstheorie, dessen erster, zentraler Unterabschnitt mit „Theorie und Praxis“ überschrieben ist. Die ‘klassischen’ Felder der traditionellen Pastoraltheologie erscheinen dann als eher buntes Sammelsurium von Einzelthemen erst im dritten Abschnitt, während der eigentlich verpönten berufseinführenden Funktion praktischer Theologie doch ein eigener Abschnitt („Didaktische Probleme“) gewidmet ist. Bemerkenswert ist schließlich der fünfte Abschnitt „Kirchliches Handeln als Anstoss für die praktisch-theologische Reflexion“, der jenen kirchlichen Praxiserfahrungen gewidmet ist, die „sich in den letzten Jahren besonders inspirativ auf die Theoriebildung in der Praktischen Theologie ausgewirkt haben“.[212] Er bildet gewissermaßen das Gegengewicht zu den rein wissenschaftstheoretischen Überlegungen des zweiten Abschnitts, insofern auf den *faktischen* Weg praktisch-theologischer Theoriebildung reflektiert wird.

3.3.2 Reflexionen über Theorie und Praxis

Wissenschaftstheoretisches Kernstück des Sammelbandes bildet der Unterabschnitt über „Theorie und Praxis“, der neben einem (nochmaligen) wissenschaftsgeschichtlichen Rückblick[213] drei bemerkenswerte Aufsätze zur hier behandelten Problematik enthält.

Karl Lehmann[214] skizziert eine gehaltvolle „Grundlegung einer Theorie-Praxis-Vermittlung in der Praktischen Theologie“, der er Reflexionen über den spezifischen Praxisbezug Praktischer Theologie und den philosophiegeschichtlichen Horizont des Theorie-Praxis-Problems sowie eine Strukturanalyse des christlichen Theorie-Praxis-Verhältnisses voranstellt. Norbert Greinacher[215] proklamiert in siebzehn prägnanten Thesen, die er jeweils kurz expliziert, eine Lösung für das Theorie-Praxis-

[212] Ebd. 12.

[213] A. Exeler/ N. Mette, *Das Theorie-Praxis-Problem.*

[214] K. Lehmann, *Das Theorie-Praxis-Problem*.

[215] N. Greinacher, *Das Theorie-Praxis-Problem*.

Problem sowie deren institutionelle und theoretische Voraussetzungen. GERHARD SAUTER[216] untersucht die Spannung zwischen dem Praxisbezug der ganzen Theologie und ihrem Praxisbegriff, um daraus die theologischen Disziplinen neu ordnen zu können.

LEHMANN, GREINACHER und SAUTER verwahren sich gegen eine zu simplifizierende Sicht des Theorie-Praxis-Verhältnisses.[217] Interessanterweise beziehen sich alle drei nahezu ausschließlich auf evangelische Autoren, wo es um die wissenschaftstheoretische Begründung der Theologie insgesamt, besonders aber der Praktischen Theologie, geht (G. KRAUSE, F. SCHLEIERMACHER, W. PANNENBERG, E. JÜNGEL, G. EBELING, H.-D. BASTIAN, G. OTTO, D. RÖSSLER, C.I. NITZSCH, F.A. EHRENFEUCHTER, K. BARTH, R. BOHREN u. a.)[218]. Zwar wird der ekklesiologisch enggeführte Ansatz RAHNERS[219] und des Handbuches kritisiert, doch hat sich für LEHMANN Pastoraltheologie genauso der „in der jeweiligen Gegenwart stets neu zu realisierenden *Praxis der Kirche*“[220] zu stellen, wie Praxis für GREINACHER „im Rahmen der Praktischen Theologie *kirchliche Praxis*“[221], für SAUTER „kichliche Mitteilungspraxis“[222] ist. Diese kirchliche Praxis gelte es jedoch denkbar weit zu fassen, um sie nicht schon im Ansatz ekklesiologisch zu reduzieren.[223] Für LEHMANN geht es „nicht nur um Aktionsformen, sondern auch um existentiell-praktische Verhaltensweisen, [...] die nicht auf direkte oder überhaupt kontrollierbare ‘Wirkungen’ zielen: Gebet, Kontem-

[216] G. SAUTER, *Der Praxisbezug.*

[217] K. LEHMANN, a.a.O. 90 und 99; N. GREINACHER, a.a.O. 106-109; G. SAUTER, a.a.O. 122.

[218] K. LEHMANN, a.a.O. 82f.; N. GREINACHER, a.a.O. 104, G. SAUTER 120f.

[219] K. LEHMANN, a.a.O. 82, G. SAUTER, a.a.O. 129.

[220] K. LEHMANN, a.a.O. 83; meine Hervorhebung.

[221] N. GREINACHER, a.a.O. 104; meine Hervorhebung.

[222] G. SAUTER, a.a.O. 131.

[223] Ebd. 121f.

plation, Gottesdienst, Hören und Schweigen.“[224] Auch GREINACHER möchte von einem weiten, vorreflexiven Verständnis kirchlicher Praxis ausgehen, nämlich dem „Handeln von Einzelnen oder von Gruppen, insofern es als öffentlich-kirchliches Handeln geschieht oder von den Betreffenden als solches verstanden wird.“[225] Ein Verständnis allerdings, das faktisch die Kirchlichkeit einer bestimmten Praxis dem Urteil Praktischer Theologen anheimstellt: „Dabei ist es zunächst unerheblich, ob diesem oder jenem von irgendjemandem die Kirchlichkeit zu- oder abgesprochen wird. Die vorhandene oder fehlende Kirchlichkeit hat sich erst im Verlauf der Reflexion der Praktischen Theologie zu erweisen.“[226]

Philosophiegeschichtlich greifen LEHMANN und SAUTER auf das Hegelsche Theorie-Praxis-Verständnis zurück, das sie dem Kantischen vorziehen[227] und das vor der marxistischen Identifikation von Praxis mit Wahrheit zu bewahren sei[228]. Alle drei adaptieren die Überlegungen zu Theorie und Praxis der Kritischen Theorie, wie sie ADORNO[229], besonders aber HABERMAS[230], entfaltet haben (Kap. 3.4.5).

Gegen die „kirchliche Lebenswelt als Praxisbezug der Theologie“ wendet sich G. SAUTER[231], obwohl er den darin liegenden „Realitätssinn, der die Theologie von ihrem selbstgezimmerten Thron weltbedeutender Ansprüche herunterholt“[232], positiv wertet. Mit HEGEL will SAUTER Praxis als Inbegriff der geschicht-

[224] K. LEHMANN, a.a.O. 93. „Hören und Schweigen, Gebet und Kontemplation“ u. a. nennt auch G. SAUTER, a.a.O. 131.

[225] N. GREINACHER, a.a.O. 104.

[226] Ebd. 105 sowie DERS., *Praktische Theologie* 292.

[227] K. LEHMANN, a.a.O. 85f.; G. SAUTER, a.a.O. 122-124.

[228] G. SAUTER, a.a.O. 124f.; K. LEHMANN, a.a.O. 89 und 97, ähnlich auch N. GREINACHER, a.a.O. 109.

[229] N. GREINACHER, a.a.O. 111f.

[230] K. LEHMANN, a.a.O. 99f.; G. SAUTER, a.a.O. 124; N. GREINACHER, a.a.O. 107.

[231] G. SAUTER, a.a.O. 119. Für die kirchliche Lebenswelt: K. LEHMANN, a.a.O. 101.

[232] Ebd. 123.

lichen Wirklichkeit verstehen. Anstelle der Dogmatik sollte eine „kritische Analyse der bisherigen Geschichte der Kirche und dem gegenwärtigen ‘Ist’ der Religion“ treten, eine theologische Theorie jene „Verheißungen und Verpflichtungen“ formulieren, die, den Überlieferungen entnommen, „künftig realisiert und durch Praxis erfüllt werden sollen“.[233] Doch dürfe „Erfolg und Mißerfolg der weltverändernden Praxis“ nicht über die „Wahrheit des Glaubens“ entscheiden, dies sei „das Kardinalproblem des Praxisbezuges in der Theologie heute“.[234] Die (wahre) Praxis des Glaubens richte sich „auf die Schöpfung des neuen Menschen“[235], die „*Erfahrung und Erkenntnis der Gegenwart Gottes in der Welt*.“[236] „Praxis heißt, angesichts unserer Berufung zum Leben vor Gott die Lebensbezüge entdecken, in denen wir dieses *neue Menschsein erfahren*.“[237] Aufgabe der Praktischen Theologie innerhalb einer auf einen solchen Praxisbezug neu geordneten Theologie sei darum nicht die Aktualisierung christlicher Überlieferung, sondern eine „ständige theologische Legitimationsprüfung“ kirchlicher Praxis, um diese „in ihrer theologisch begründeten Vielfalt zur Geltung zu bringen.[238]

GREINACHER sieht die wechselseitige, hermeneutische Verwobenheit von kirchlicher Praxis und theologischer Theorie[239] und lehnt einen Primat für beide Seiten ab[240]. In der „bipolaren Spannungseinheit“ von Theorie und Praxis komme es zu einem „qualitativen Umschlag“.[241] Theorie in der Praktischen Theologie müsse praxiskritisch sein, während kirchliche Praxis

[233] Ebd. 124.
[234] Ebd. 125.
[235] Ebd. 127.
[236] Ebd. 129.
[237] Ebd. 128.
[238] Ebd. 131.
[239] N. GREINACHER, a.a.O. 106f.
[240] Ebd. 108f.
[241] Ebd. 110.

selbstkritisch werden müsse.[242] Damit eine Vermittlung beider Pole zustandekommt, bedarf es institutioneller Veränderungen, besonders eines dauernden Dialoges, für den gegenwärtig kaum Hoffnung bestehe. „Eine Vermittlung zwischen Theorie und Praxis, wie sie hier angestrebt wird, ist in einem hierarchisch-autoritären System nicht möglich.“[243] GREINACHER favorisiert den Modellbegriff (Kap. 3.3.3) als „mittlere Abstraktionsebene“ und „wichtiges Medium“ zur Theorie-Praxis-Vermittlung sowie die „Kontrasterfahrung“.[244] Er fordert eine praktisch-theologische Hermeneutik als Gegenbewegung zur historisch-kritischen Hermeneutik, welche die Sache Jesu in die heutige Praxis vermittle. So komme der Praktischen Theologie im hermeneutischen Prozeß der gesamten Theologie eine Schlüsselfunktion zu: daß „die richtigen Fragen gestellt werden, daß aber auch die praktisch vollzogenen Antworten in Kirche und Gesellschaft als heilsgeschichtlicher Ort“ gesehen werden.[245] Zugleich muß Praktische Theologie „neue Möglichkeiten bedenken und die Zukunft planend vorwegnehmen.“[246]

LEHMANN stellt die unzureichende wissenschaftstheoretische Begründung Praktischer Theologie, wie überhaupt ihren Zusammenhang mit der wissenschaftstheoretischen Begründung der Theologie fest, und mahnt die „grundlegenden Schwierigkeiten“ eines Konzeptes Praktischer Theologie an, das den Bezug zur gegenwärtigen gesellschaftlich-kirchlichen Wirklichkeit zum Charakteristikum macht, wie es das Handbuch postuliert hatte. Die „Konfrontation von Tradition und Gegenwartssituation“ ist für LEHMANN fundamentaltheologische „Grundaufgabe der systematischen Disziplinen“. Als Reflexion über die Praxis der Kir-

[242] Ebd. 111-113.
[243] Ebd. 113.
[244] Ebd. 114.
[245] Ebd. 115f.
[246] Ebd. 117.

che sei Praktische Theologie nicht selbst Praxis, sondern Theorie der Praxis.[247]

Im philosophiegeschichtlichen Horizont der Fragestellung kritisiert LEHMANN den neuzeitlichen Zerfall ursprünglicher Handlungsorientierung „in eine rationale Vermittlung von Techniken und Strategien *und* in eine meist irrational angesetzte Entscheidung über sogenannte ‘Wertsysteme’“. KANTS Begriff der Handlung werde im Gegenüber von Idealität und Realität „zwischen diesen unvermittelten Polen aufgerieben“. LEHMANN wendet sich daher HEGEL zu, bei dem Idee und Wirklichkeit durch die Instanz der Geschichte vermittelt seien: „Man kann mit gutem Recht aus dem System des absoluten Idealismus eine ‘Einheit von Theorie und Praxis’ herauslesen“[248]. MARX hingegen habe „keine zureichende Theorie der Praxis geleistet“ und eine „Theorie-Praxis-Vermittlung von vornherein verfehlt“[249], er berufe sich zu Unrecht auf HEGEL, wenn er Kritik als höchste Praxis bezeichnet. Da auch bei der Kritischen Theorie „eine problematische Voraussetzung offenkundig“ sei und HABERMAS’ Handlungsbegriff unklar bleibe[250], kommt LEHMANN zu der Einsicht: „Die gegenwärtige Theorie-Praxis-Problematik verdankt sich im Grunde der Aporie des Hegelschen Systems“ und es habe wenig Sinn, „eines dieser Konzepte zum Grundmodell theologischer Disziplinen auszuwählen.“[251]

Für den christlichen Glauben sei ein griechisches Theorieverständnis „der reinen Schau“ ebenso inadäquat wie der „vielschillernde Begriff der ‘Orthopraxie’“ oder eine abstrakte Opposition zwischen reiner Theorie und unmittelbarer Praxis.[252] In der eschatologischen Ausständigkeit des in Jesus Christus angebrochenen Heils als „Mitte der christlichen

[247] Vgl. K. LEHMANN, a.a.O. 81-83.
[248] Ebd. 85.
[249] Ebd. 87.
[250] Ebd. 88.
[251] Ebd. 89.
[252] Ebd. 90.

Theologie“ muß nach LEHMANN der Praxisbezug christlichen Glaubens begründet werden.[253] Praktische Theologie setzt daher „zunächst einmal die Lebensäußerungen der Kirche und die Handlungen des christlichen Glaubens voraus“[254] und thematisiert das im Vollzug wirkende Wissen. Für eine solche Aufhellung der Praxis im Lichte der Vernunft empfiehlt LEHMANN die „aristotelische ‘Logik der Praxis’“: „Eine *schon gegebene* Vernunft wird systematisch in die eigene Verantwortung übernommen.“[255] Dazu müßten sowohl die Praxis in ihrer Eigenart („Endlichkeit und Vereinzelung des Praktischen, das Angewiesensein auf kontingente Bedingungen, die Unablösbarkeit vom Realen und vom jeweiligen konkreten Vollzug, ein nicht völlig abwägbares Risiko und die entsprechende Verantwortung“) gesehen, als auch rein theoretische Maßstäbe zurückgenommen werden. Hält man diese Differenz von Praxis und Theorie auch begrifflich durch, „kann man auch besser *die Funktion der Theorie gegenüber der Praxis* begreifen“.[256] Sie hat radikal und rücksichtslos zu fragen, handlungsentlastet und wahrheitsverpflichtet: „Als *Theorie* der Praxis transzendiert sie Handlungszwänge und suspendiert in der kritischen Distanzierung zunächst jeglichen Praxisbezug.“[257] Eine abschließende Synthese von Theorie und Praxis hält LEHMANN jedenfalls für unmöglich[258], weil Theorie „keinen lückenlosen oder gleitenden Übergang zur Praxis“ bewirkt. Die praktischste Aufgabe jeder Theorie lautet darum, „Reflexions- und Aufklärungsprozesse auszulösen“.[259] Alle anderen Konsequenzen „muß der Handelnde in verantwortlicher Entscheidung selbst ziehen“, wie es analog auch HABERMAS festgestellt habe.[260] Insofern muß Praktische

[253] Ebd. 91.
[254] Ebd. 93.
[255] Ebd. 95.
[256] Ebd. 96.
[257] Ebd. 97.
[258] Vgl. ebd. 98.
[259] Ebd. 99.
[260] Ebd. 100; (→ S. 86).

Theologie besonders die „personalen Elemente [sic!] kirchlichen Handelns“ vor „Auszehrung“ und einer „technokratischen Mentalität des Verfügens und Manipulierens“ bewahren. Ihr Praxisfeld sei „die kirchliche Lebenswelt“ bzw. „kirchliches Handeln“.[261]

Bei allen drei Autoren bleibt die Definition der praktisch-theologischen Aufgabe unscharf. Zwar wird übereinstimmend die Praxis der Kirche (im weitesten Sinne) zum Gegenstandsfeld der Praktischen Theologie erklärt, doch bleibt diese Praxis letztlich Objekt der Theorie (LEHMANN, SAUTER), bestenfalls sind aus ihr hermeneutische Impulse für die Theorie zu gewärtigen (SAUTER, GREINACHER). Alle gegenteiligen Beteuerungen in der formalen Analyse werden materialiter nicht umgesetzt. GREINACHER geht am weitesten, wenn er eine praktisch-theologische Hermeneutik fordert, die wohl als generelle theologische Hermeneutik verstanden werden muß,[262] und den Modellbegriff als Vermittlungsinstanz zwischen Theorie und Praxis vorschlägt.

Solche konkreten „Modelle“, als quasitheoretische Imperative, nach denen die Praxis der Kirche heute kritisch befragt und planend gestaltet werden könnte, werden von verschiedener Seite favorisiert.[263] Während sich LEHMANN und SAUTER in der *eschatologischen Ausrichtung* jeder Theologie im Grunde einig sind[264], fordern GREINACHER, SCHUSTER und KLOSTERMANN die *Orientierung an der Sache Jesu*.[265] Ältere Vorschläge werden zwar noch

[261] Ebd. 101.

[262] „Die heutige Praxis auf die Sache Jesu und ihrer Tradierungsgeschichte hin“ zu vermitteln, N. GREINACHER, a.a.O. 116.

[263] Die gängigen Theoriemodelle referiert übersichtlich C. BÄUMLER, *Probleme praktischer Theoriebildung* 84-91; sehr anschaulich in einer Schlagwort-Tabelle zusammengestellt bei H. HASLINGER, *Wissenschaftstheoretische Wegmarken* 353.

[264] G. SAUTER, a.a.O. 127; K. LEHMANN, a.a.O. 91.

[265] Vgl. N. GREINACHER, a.a.O. 116; H. SCHUSTER, *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu* 153; F. KLOSTERMANN, *Veränderung in der Kirche* 646.

referiert („gottmenschliche Tätigkeit der Kirche beim Aufbau des mystischen Leibes Christi“, kirchliches „Heilshandeln zwischen Himmelfahrt und Parusie“, „übernatürliches Heilswirken für den Menschen“[266]), doch unterliegen theologische Begriffe wie „Inkarnation“[267], „Selbstvollzug der Kirche“[268] oder „Reich-Gottes-Theologie“[269] faszinierenden neuen Ansätzen. Die nüchtern und ‘wissenschaftlich’ klingenden Konzeptionsvorschläge für Praktische Theologie - als „Handlungswissenschaft“[270], als „empirische Theologie“[271] oder als „Kritische Theorie“[272] - haben sich wirkungsgeschichtlich durchgesetzt.

3.3.3 Exkurs: Anmerkungen zum Modellbegriff

„Die exemplarische Verknüpfung theologischer und sozialwissenschaftlicher Fragestellungen im Blick auf relativ komplexe Handlungsituationen vollzieht sich bei der Entwicklung von *Handlungsmodellen.*“ Doch „ist dieser Begriff alles andere als eindeutig. Oft ist schon die Unterscheidung zwischen Theorie und Modell nicht klar.“[273]

Modelle entstehen aus der Wechselwirkung von Hypothesenbildung, Beobachtung und neuer Hypothesenbildung. In diesem Sinne sind Modelle nie endgültig. Sie müssen immer wieder den gemachten Erfahrungen angepaßt - oder eben verworfen werden. Insofern stehen Modelle tatsächlich vermittelnd zwischen

[266] G. Griesl, *Praktische Theologie* 141f.

[267] Vgl. J. Goldbrunner, *Inkarnation*.

[268] Vgl. G. Griesl, *Praktische Theologie*.

[269] Vgl. G. Bitter/ R. Englert, *„Hören...“* 48.

[270] Vgl. R. Zerfaß, *Praktische Theologie;* P.F. Schmid, *Die Praxis* 105.

[271] Vgl. Y. Spiegel, *Praktische Theologie*. Zu früheren Ansätzen vgl. kurz und übersichtlich, S.M. Daecke, *Wissenschaftstheoretische Einführung* 310-313.

[272] Vgl. G. Otto, *Praktische Theologie*.

[273] K.F. Daiber, *Grundriß* 125.

Theorie und Praxis. Sie sind weder mit Theorie, noch mit Praxis identisch.

> Prägnant formuliert es GREINACHER: „Modell ist nicht gleich Theorie, aber jedes Modell ist Ausdruck einer Theorie. Es konkretisiert exemplarisch eine Theorie, ohne die Theorie ganz artikuliert zu erhalten. Modell ist aber nicht einfachhin Praxis. Das Modell bedarf noch der Realisierung, ist aber jederzeit dafür offen. [...] An dem Modell wird anschaulich, was in der Theorie gemeint ist; andererseits ist das Modell bereits eine erste Abstraktionsebene der Praxis. Man praktiziert nicht einfach etwas, sondern wird sich am Modell bewußt, daß hier etwas Typisches vorliegt, das nicht nur für diesen einen Fall, sondern auch für andere Fälle gilt. Diese Modelle können durch die Praxis falsifiziert oder verifiziert werden, und entsprechend muß dann auch die Theorie geändert werden. Andererseits kann die Theorie mit Hilfe der Modelle auch die Praxis korrigieren und verändern.“[274]

Leider wird alltagssprachlich (wie auch in der Praktischen Theologie) jedes ggf. auch konstruierte Beispiel zur Illustrierung eines theoretischen Systems ‘Modell’ genannt. Umgekehrt spricht man jedem Vorgehen in der Praxis ‘Modellcharakter’ zu, sobald es schriftlich dokumentiert ist oder anderen als vorbildlich empfohlen werden soll. In allen Fällen werden aber Theorie und Praxis durch das Modell nicht vermittelt.[275]

> „In praktisch-theologischen Veröffentlichungen wird der Begriff häufig auf Projekte angewandt, die exemplarische, insbesondere innovatorische Bedeutung haben. Daneben kommt seine Verwendung bei der Darstellung idealtypischer Handlungsabläufe vor.“[276]

Vor allem „Modelle im engeren Sinne“ sind für die Praktische Theologie interessant, bei denen „das Gefüge der Gedankenkonstruktion durch ein *fremdes* System abgedeckt“ wird. „Bei aus dem technischen Bereich übernommenen Modellen wie etwa dem Regelkreismodell“ ist das allerdings nicht unproblematisch

[274] N. GREINACHER, *Das Theorie-Praxis-Problem* 114.

[275] Vgl. M. WICHMANN, *Exemplarische Professionalität* 45.

(Kap. 3.3.4). Modelle „im weiteren Sinne“ jedoch, die „aufbauend auf eine bestimmte hypothetische Annahme [...] das vorhandene eigene Bezugssystem [...] als Instrument weiterer Erkenntnisfindung“[277] nutzen, können auch für das praktisch-theologische Vorgehen hilfreich sein.

Modelle erlauben nämlich, „durch gezielte Reduktion einzelne Verhaltensweisen“ kritisch zu reflektieren und systematisch zu verändern. Ihre Stärke liegt darin, „im positiven Sinne zu relativieren. Der bewußte Modelleinsatz verhindert, daß mögliche Aspekte zu den einzig möglichen Aspekten verabsolutiert werden.“ (Kap. 4.7.3.1) Sie ermöglichen den „nicht hoch genug einzuschätzenden *kreativen Perspektivenwechsel*, der neue Denkbahnen öffnet“, und haben insofern eine „Theorie-Praxis integrierende Funktion“.[278]

Für Modelle ist ihr Abbildcharakter nach beiden Seiten entscheidend. Von Modellen kann man nur sprechen, sofern sie einerseits „Repräsentationen bestehender oder gedachter originaler Systeme“[279], andererseits tatsächlich auch Abbild der Praxis sind, auch wenn Modelle aufgrund einer „*intentionalen und formulierten Reduktion*“ „nicht alle Eigenschaften bzw. Qualitäten des Originals“ abbilden. Modelle sind daher lediglich „Konstrukte auf Zeit“, die „nur für bestimmte Subjekte“ Geltung haben, andernfalls handelt es sich um Theorien. Für Rothbucher trifft dies auch dann zu, „wenn die Zuordnung von Modell und Original schon weitgehend konventionalisiert erscheint.“[280]

Solche Modelle können nicht idealtypisch entworfen oder ‘erfunden’ werden, sie entstehen erst aufgrund verschiedener Arbeitsschritte, die Daiber skizziert: „Eine typische Hand-

[276] K.F. Daiber, *Grundriß* 125.
[277] H. Rothbucher, *Modellbegriff und Modellkritik* 273.
[278] Ebd. 277.
[279] Ebd. 274f.
[280] Ebd. 274f.

lungssituation muß ausgewählt und beschrieben werden. Die Handlungsziele sind zu benennen und zu begründen. Zur Verfügung stehende Ressourcen, Widerstände und Hilfen durch konstitutive Partner sind einzuschätzen. Handlungsstrategien sind unter Berücksichtigung zumindest einer mittelfristigen Zeitperspektive auszuwählen und im Blick auf ihre Wirkung zu beurteilen. Möglichkeiten der Zielkontrolle sollten eingeplant sein.“[281]

Wirkliche ‘Modelle’ müssen daher von Praktikern selbst oder wenigstens in enger Kooperation mit ihnen erstellt werden. Häufig genug werden jedoch von ‘Außenstehenden’ vorgenommene formale Abstrahierungen als ‘Modelle’ deklariert, während die eigentliche ‘Basis’ zur Modellbildung, nämlich ein bestimmtes Handeln in der Praxis, nur noch als Modell*beispiel* dient.

Die Richtigkeit von Modellen läßt sich kaum theoretisch beweisen, sie ‘zeigt’ sich erst in der Praxis. An dieser Möglichkeit von Modellen, ihre Evidenz *sichtbar* zu machen, hängt auch ihr im Wortsinne vor-bild-licher Wert.

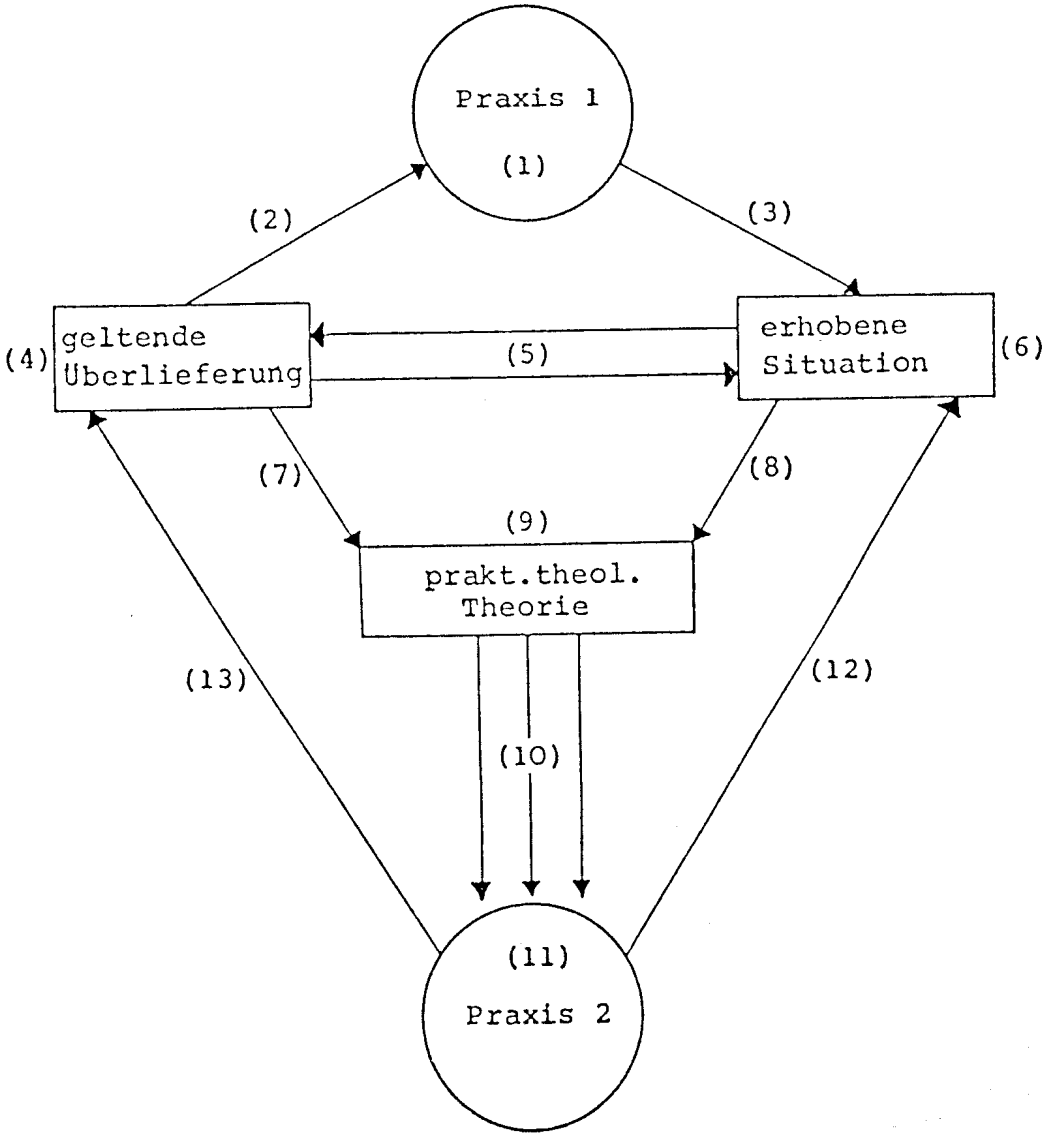
3.3.4 Ein handlungswissenschaftliches Modell

Für Rolf Zerfaß entscheidet sich „der Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie“ an der Lösung des Methodenproblems[282]. Es ist das vom Handbuch letztlich unbeantwortet gelassene Wie der „Reflexion des konkreten Handlungsgeflechts christlich-kirchlicher Praxis“, nicht „eigentlich die Frage, *welche* Praxis sie aufzuhellen habe“, das der Praktischen Theologie Probleme bereitet.[283] Auch Zerfaß propagiert ein Modell, das sich allerdings von den oben genannten (→ S. 72) in einem wesentlichen Punkt unterscheidet: es ist in erster Linie ein formales, kybernetisch konzipiertes Regelkreismo-

[281] K.F. Daiber, *Grundriß* 126. Vgl. auch M. Wichmann, *Exemplarische Professionalität* 45.

[282] Vgl. R. Zerfaß, a.a.O. 166.

[283] Ebd. 165.



(Handlungswissenschaftliches Modell nach ZERFAß)

dell, und erst in zweiter Linie (und keineswegs zwingend) ein inhaltlich-theologisches. Die Faszination des formalen Zerfaßschen Modells[283] liegt in der Verknüpfung von Deskription und Konzeption, von Normativität und Situation.

Auch ZERFAß sieht (ähnlich wie GREINACHER[284]) Theorie-Praxis-Reflexionen faktisch an eine „krisenhafte Störung eingespielter Interaktionsmuster“ gebunden und er beschreibt die rein formale Reaktionseskalation. Ausgehend von konkretem christli-

[283] Ebd. 167.

[284] N. GREINACHER, a.a.O. 103.

chen und kirchlichen Handeln (1) skizziert ZERFAß den Prozeß der Reflexion und der Interaktion bis zum Entstehen neuer Praxis (11). Als erste Krisenreaktion gebe es „einen Rückgriff auf das Regelrepertoire der Überlieferung“[286] (2). Diese Reaktivierung wirke jedoch konfliktverstärkend und erfordere eine genauere Situationserhebung (6). Das erhobene Datenmaterial (6) sei nun mit dem Überlieferungsanspruch (4) zu konfrontieren (5), damit „die gesuchten Handlungsmodelle nicht einfach dem Druck der Fakten folgen, sondern aus dem Impuls christlicher Überlieferung kritisch und konstruktiv auf das gegenwärtige Handlungsfeld Einfluß nehmen“.

Praktisch-theologische Theorie (9) kommt danach erst im dritten Schritt ins Spiel, wenn weder der naive Rückgriff auf Tradition, noch eine „mit sozialwissenschaftlichen Methoden (3) zu leistende Situationserhebung (6)“ den erwünschten Erfolg brachten, und die „wechselseitige Anfrage der Daten an die Überlieferung und der Überlieferung an das Datenmaterial (5) nicht in abstraktem Räsonnement stecken bleiben soll“. Aufgabe der Praktischen Theologie wäre dann, zwischen „Überlieferungsanspruch (Sollbestand) und Gegenwartsanalyse (Istbefund) nach Konvergenzen“ zu fragen, einen gemeinsamen Boden zu ermitteln[287], „von dem her sich die neuen Handlungsimpulse (10) sowohl theologisch wie humanwissenschaftlich verantworten lassen“[288], die zu einer ‘besseren’ Praxis (11) beitragen sollen.

Die zutreffende *Beschreibung* der Theorie-Praxis-Interaktion des, wie ZERFAß eingesteht, idealtypischen[289] Modells kann nicht über die beiden kybernetischen Leerstellen in der normativen Konzeption und die drei systematischen Schwächen in der Deskription hinwegtäuschen.[290] ZERFAß läßt erstens offen,

[286] R. ZERFAß, a.a.O. 167.
[287] Ebd. 168.
[288] Ebd. 169.
[289] Vgl. ebd. 166.
[290] Vgl. TH. HENKE, *Seelsorge* 113.

woher die empirisch fundierte Analyse der Gegenwartssituation kommen soll bzw. *wer* diese zu leisten hat. Sie scheint jedenfalls[291] nicht Aufgabe der Praktischen Theologie selbst zu sein.[292] ZERFAß gibt nur einen dürftigen Hinweis auf kirchliche Auftraggeber,[293] ansonsten bleibt sein Modell aber merkwürdig subjektlos. Zweitens bleibt als kybernetische Leerstelle weiter fraglich, *wie* die Verknüpfung von Überlieferung und Gegenwartssituation[294] durch eine praktisch-theologische Theorie geschehen kann[295], ohne daß man sich wiederum in Intuition, Plausibilitätsappellen oder Empfehlungen[296] verliert. Daran ändert auch nichts der inhaltliche Strukturierungsvorschlag, den ZERFAß von HILTNER[297] adaptiert. Die an sich plausibel postulierte „Dimensionierung der Praktischen Theologie“ in drei Grundkategorien „Dienst an der Einheit“, „Wortgeschehen“ und „Zuwendung zum Menschen“[298] mag universitätsorganisatorisch verblüffende Querverbindungen erlauben[299], trägt aber nichts zur prinzipiellen Korrelationsproblematik bei, trotz aller Relativierungen der Selbstansprüche an wissenschaftliche Theorie.[300]

Drittens verknüpfen die entscheidenden Verbindungen zwischen ‘Praxis’, ‘Überlieferung’, ‘erhobener Situation’ und ‘praktisch-theologischer Theorie’ höchst verschiedene ‘Sachverhalte’, die je für sich hochkomplex sind, deren Kom-

[291] Anders als für Y. SPIEGEL, a.a.O., und später V.D. VEN, *Unterwegs* 102.

[292] Vgl. R. ZERFAß, a.a.O. 171.

[293] Vgl. ebd. 168.

[294] „Teils spontan, teils durch das Gespräch mit den Handlungswissenschaften und vermittels praktisch-theologischer Theoriebildung“, ebd. 171.

[295] Vgl. N. METTE, *Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft* 59.

[296] Vgl. R. ZERFAß, a.a.O. 165.

[297] Vgl. S. HILTNER, *Preface to Pastoral Theology*.

[298] R. ZERFAß, a.a.O. 177.

[299] Vgl. ebd. 175ff.

[300] Vgl. ebd. 172f.

plexionsgrad und die daraus resultierenden hermeneutischen Probleme aber nicht einmal skizziert werden. Viertens korrelieren diese Verbindungslinien nicht nur unterschiedliche Sachverhalte und ‘Forschungsbereiche’, sondern auch ganz unterschiedliche Lebenspraxen und damit Personengruppen, die - und das ist ja das Basisproblem des Theorie-Praxis-Verhältnisses - normalerweise nur wenig und wenn dann eher zufällig miteinander kommunizieren (Kap. 2.2). Die von ZERFAß konzipierte Kybernetik setzt nichts weniger als die selbstverständliche Kooperation von Praktikern, Empirikern, Systematikern und Pastoraltheologen voraus. Fünftens ist die normative Position der Pastoraltheologen in diesem Modellkonstrukt unübersehbar. Sie bescheiden sich mit „Theorien mittlerer Reichweite“, anders als Systematische Theologen und Neomarxisten (sic!)[301] und beschäftigen sich dafür „unmittelbar mit der Praxis der Kirche“[302]. Praktischer Theologie käme also eine unentbehrliche Schlüsselfunktion in der Vermittlung zwischen Systematikern, Praktikern und Sozialwissenschaftlern zu.[303]

Mit der ersten, oben erwähnten kybernetischen Leerstelle, der sozialwissenschaftlichen Erhebung eines Ist-Zustandes, beschäftigt sich YORICK SPIEGEL[304] mit Rückgriff auf SCHLEIERMACHER und unter ausdrücklichem Verweis auf ZERFAß und OTTO.[305] Auch er stellt Praktische Theologie als „eine theologische Theorie ‘mittlerer Reichweite’“ vor, mit einem allerdings „doppelten Theologiebegriff“. Neben der auch von ZERFAß vorgesehenen normativen Theologie beschäftigt sich Praktische Theologie als empirische damit, „die theologischen Aussagen zu erfassen und kritisch zu interpretieren, die sich im alltäglichen Vollzug der religiösen und christlichen Lebenspraxis, in den institu-

[301] Vgl. ebd. 173.
[302] Ebd. 171.
[303] Vgl. ebd. 168.
[304] Y. SPIEGEL, *Praktische Theologie.*
[305] Ebd. 179f.

tionalisierten kirchlichen Handlungen [...] und in den Strukturen und Selbstaussagen der Kirchen artikulieren“.[306] Dabei unterstellt auch SPIEGEL einen vorkritischen, aber autoritativ sanktionierten Begriff von Christlichkeit: „Als christlich sind solche Personen, Objekte, Symbole, Aussagen und Handlungen dann zu bezeichnen, wenn sie von den Kirchen und ihren Theologien als christlich definiert werden.“[307] Diese empirische Praktische Theologie werde an diversen kirchlichen Institutionen betrieben, nicht nur und nicht einmal zuerst innerhalb der universitären Praktischen Theologie, da diese durch „Vorherrschaft der historischen Disziplinen, starke Abneigung gegen die Anwendung handlungswissenschaftlicher Methoden, mangelnde Reflexion des Praxisbezuges in allen theologischen Disziplinen und die Schwierigkeiten, vom Staat eine bessere Ausstattung der Praktischen Theologie zu erreichen“[308], in ihrem Tun behindert werde.

> DAECKE merkt dazu an, daß eine sich mit alltäglicher Christenpraxis oder institutioneller Kirchenpraxis beschäftigende Theologie vielleicht tatsächlich eine praxisbezogene, darum aber noch längst keine empirische sei.[309] „Die *Fragestellung* der Handlungs- und Humanwissenschaften, ihre Forderung nach Überprüfung ihrer Gegenstände, ist also für die ganze Theologie fruchtbar. Dagegen wird ihre empirische *Methode* dem umfassenden Gegenstand der Theologie nicht gerecht.“[310]

Die zweite kybernetische Leerstelle sucht GERT OTTO[311] mit seiner Konzeption von „Praktischer Theologie als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis“[312] zu füllen. Mit harschen Vorwürfen an die ganze Theologie, deren narzißtistisches Feh-

---

[306] Ebd. 179.

[307] Ebd. 182, vgl. dazu GREINACHERS Begriff → S. 67.

[308] Ebd. 193.

[309] Vgl. S.M. DAECKE, *Wissenschaftstheoretische Einführung* 313.

[310] Ebd. 314.

[311] G. OTTO, *Praktische Theologie.*

[312] Ganz ähnlich auch in: G. OTTO (Hg.), *Praktisch Theologisches Handbuch* 9-31.

len einer Reflexion auf den Theorie-Praxis-Zusammenhang in der Theologie dazu führe, daß Praktische Theologie auf den Anwendungsbereich Kirche und als Vermittlerin von Handwerkslehren fixiert bleiben muß, begründet er seinen Anschluß an den funktionalen Ansatz K. W. DAHMS.[313] Die unumgängliche gesellschaftliche Verflechtung der Kirche bringe es mit sich, Praktische Theologie als Kritische Theorie zu konzipieren,[314] sie müsse sich notwendig als Politische Theologie verstehen, die sich „ihrer Einbettung in gesellschaftliche Zusammenhänge und Bedingungen bewußt“ ist.[315] Wie wenig mit diesen Proklamationen, die durch einige dürre HORKHEIMER-, HABERMAS- und ADORNO-Zitate[316] fundiert werden, auch nur eine der methodologischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagenproblemen gelöst ist, bedarf eigentlich keiner weiteren Erwähnung.[317]

3.3.5 Der Sammelband „Gemeindepraxis“

Nach der umfangreichen wissenschaftstheoretischen Reflexion und wohl auch als Folge der Würzburger Synode konnte man sich wieder mutiger der konkreten Praxis zuwenden: 1979 wurde ein ganzer Sammelband zur „Gemeindepraxis“[318] veröffentlicht, in dem alle praktisch-theologischen Probleme auf ‘Gemeinde’ fokussiert behandelt werden.

Die ungeklärten ekklesiologischen Grundsatzentscheidungen tauchen als Zielkonflikte in konkreten Pfarrgemeinden wieder auf, ohne allerdings in diesem personell und räumlich über-

[313] Vgl. G. OTTO, *Praktische Theologie* 196. DAHMS Ansatz inspirierte auch H.-D. BASTIAN zu *Fabeln der Dogmatiker*.

[314] Vgl. ebd. 200f.

[315] Ebd. 203.

[316] Vgl. ebd. 200 und 204.

[317] Vgl. S.M. DAECKE, *Wissenschaftstheoretische Einführung* 310, der ohnehin keinen ausgeprägten Gegensatz in der Methode sieht, insofern die von der Kritischen Theorie geprägten Handlungswissenschaften kaum „mehr als eine säkularisierte Doppelgängerin“ der Theologie seien.

[318] N. GREINACHER u. a. (Hg.), *Gemeindepraxis*.

schaubareren Raum explizit als solche diskutiert oder gar gelöst werden zu können.[319] Dadurch kommt es zu einer paradoxen Gegenläufigkeit von Material- und Formalobjekt. Gegen den Ursprungsimpuls des Handbuchs, einer sich als praktisch entwerfenden Pastoraltheologie, verlegen die Autoren das Augenmerk dezidiert weg von einer ekklesiologischen Grundlegung hin zur konkreten gemeindekirchlichen Konzeption.[320] Formal wird dies als Resultat von Gegenwartsanalyse und praktisch-theologischen Imperativen ausgegeben: „Gemeindekirche besagt in meinem Verständnis ein Syndrom verschiedener Kennzeichen, die sich einerseits aus der Analyse der Gegenwartssituation und der Position der Kirche in der Gesellschaft wie der sich anzeigenden Trends in der Gesellschaft, andererseits aber aus der Sache Jesu und ihrer Tradierungs- und Wirkungsgeschichte ergeben.“[321] Inhaltlich führt dies aber erstaunlicherweise zum alten Materialobjekt der Pastoraltheologie zurück, wenngleich die klerikalistische Engführung gesprengt[322] und die Fokussierung auf Gemeinde theologisch begründet wird.[323] Aus einer alarmistischen Gesellschaftsanalyse[324] und der empirisch belegten sinkenden Kirchenbindung[325] folgert Greinacher: „in der Intensivierung der bestehenden Gemeinden sehe ich die Bedingung der Möglichkeit des Überlebens von Kirche [...]. Ich sehe keine andere Möglichkeit“[326]. Die Bildung von Hochschulgemeinden, Klostergemeinschaften, Gemeinden von Sprachminderheiten, die Substrukturierung großer städtischer, die Bildung kleiner ländlicher und die Entfaltung der Kerngemeinden in

[319] Vgl. N. Mette, *Gemeinde-wozu?*; C. Bäumler, *Erwägungen zur Zielbestimmung*.

[320] Vgl. auch N. Mette, *Wie wir Gemeinde wurden* 7-13.

[321] N. Greinacher, *Zielvorstellungen* 128.

[322] Vgl. Ders., *Leitungsprobleme*.

[323] Vgl. auch R. Schloz, *Gemeinde*.

[324] Vgl. N. Greinacher, *Zielvorstellungen* 126.

[325] Vgl. ebd. 127. Mit detaillierten Zahlen belegt durch H. Schilling, *Pastorale Praxis* 145-147.

[326] Ebd. 129.

bestehenden Pfarreien sowie die Konstitutierung von politischen Basisgemeinden bringen eine Situation zurück, „wie sie uns schon aus dem Neuen Testament vertraut ist“.[327] Gemeindekirche sei „die Realutopie, auf die hin die Kirche sich in der gegenwärtigen Situation entwickeln soll“.[328] Zugleich „entspricht der Gemeindegedanke dem nachkonziliaren Kirchenverständnis“.[329] „Theologisch dürfte auch kaum eine andere Alternative im Blick sein.“[330] Es „drängt sich ein Paradigmenwechsel der praktisch-theologischen Forschung [...] geradezu auf. Eine Praxistheorie der kirchlichen Gemeinde hat der Praxis der Gemeinden möglichst weitgehend Geltung zu verschaffen und darf deren Rahmen nicht bereits durch vorgegebene theologische Grundbegriffe festlegen.“[331] Unübersehbar erscheint das vormalige Subjekt pastoraltheologischen Bemühens wieder durch die Hintertür, wenn auch neutraler und allgemeiner als „Gemeindeleitung“ bezeichnet.[332]

Für SCHILLING wäre es - im gleichen Sammelband - allerdings „verhängnisvoll, wenn man im totalen Rückzug auf die kleine und relativ geschlossene Gemeindekirche das christlich Gemeinsame, alle Verbindende pastoral verkommen ließe.“[333] Er macht sich gegen Rigorismus und für eine „Offene Seelsorge“[334] stark und polemisiert gegen „ein liturgisch erwecktes, kleingruppenhaft durchgebildetes, aktionsstarkes Bekenntnischristentum elitären Charakters“, wie es die „durch ‘Gesundschrumpfen’ heilsam geläuterte ‘Gemeindekirche’“ hervorbringen soll.[335] Bis zum Erweis des Gegenteils sei von der These auszugehen: „Abgesehen von ihrer rituellen Abstinenz,

[327] Ebd. 130.
[328] N. GREINACHER, *Praktische Theologie* 297.
[329] N. METTE, *Gemeinde-wozu?* 92.
[330] Ebd. 94.
[331] Ebd. 103.
[332] Vgl. K.F. DAIBER, *Leitung*; N. GREINACHER, *Leitungsprobleme*.
[333] H. SCHILLING, *Pastorale Praxis* 150.
[334] Vgl. ebd. 152-156.

leben die distanziert Kirchlichen kaum anders als die Kirchentreuen.“[336]

3.4 Exkurs: Die philosophische Folie

Die wissenschaftstheoretische Selbstvergewisserung Praktischer Theologie erfordert mehr als die Aufarbeitung der eigenen Wissenschaftsgeschichte. Eine befriedigende Wissenschaftskonzeption setzt voraus, das Verhältnis von Theorie und Praxis so grundständig zu reflektieren, daß die Beziehung von Theorie und Praxis in ein konsistentes Verhältnis gesetzt werden kann. Aus dieser Einsicht heraus werden in der Praktischen Theologie die Verhältnisbestimmungen von Theorie und Praxis, wie sie in der Geschichte der Philosophie vorgenommen wurden, zur Lösung der eigenen, wissenschaftstheoretischen Problematik herangezogen.

Allerdings existiert kein ‘Kanon’ philosophischer Schriften, der in dieser letztlich sehr speziellen Frage - mit all ihren universitätspolitischen und ekklesiologischen Implikationen - verbindlich zu konsultieren wäre. Die Bandbreite der Philosophen, auf die man sich in der praktisch-theologischen Diskussion beruft, reicht daher von PLATON und ARISTOTELES über KANT und HEGEL bis zu MARX und HABERMAS. Die bei diesen Philosophen zu gewinnenden Einsichten werden jedoch zumeist über die Rezeption einschlägiger Sekundärliteratur in die praktisch-theologische Forschung eingebracht, mit zwei beachtenswerten Konsequenzen.

Zum einen wirkt der hergestellte Bezug zur wissenschaftstheoretischen Problematik Praktischer Theologie gelegentlich etwas gewollt, die rezipierten philosophischen Positionen erscheinen dadurch - hermeneutisch unvermeidlich - mitunter leicht verfremdet. Zum anderen läßt sich aufgrund der Rezep-

[335] Ebd. 143.
[336] Ebd. 148.

tion der Philosophen über Sekundärliteratur nun doch so etwas wie ein *Kanon rezipierter* (Sekundär-) *Literatur* zur Frage von Theorie und Praxis in der Philosophie zusammenstellen. Diese Literatur wurde bislang nicht systematisch aufgearbeitet. Zumeist bezieht man sich auf diesen oder jenen Philosophen, je nach praktisch-theologischer Absicht, ohne die insgesamt vorliegenden Konzeptionen zu diskutieren (→ S. 137).

Im folgenden soll daher eine systematisierende Übersicht über die rezipierten philosophischen Positionen erarbeitet werden. Die philosophischen Verhältnisbestimmungen von Theorie und Praxis werden immanent dargestellt, wie sie sich aus der in der Praktischen Theologie verwendeten (Sekundär-) Literatur ablesen lassen, ohne unmittelbaren und vorschnellen Bezug zur praktisch-theologischen Fragestellung. Die zugrundegelegte Literatur selbst noch einmal immanent und kritisch würdigen zu wollen, hieße den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die jeweiligen Philosophen werden also nicht in ihrem Werk und in ihrer begrifflichen Arbeit als solcher vollgültig dargestellt. Gewonnen wird allerdings ein konzises Bild der in der Praktischen Theologie aufgenommenen Literatur, d. h. eine Vorstellung davon, welches Begriffsinstrumentarium dem praktisch-theologischen Wissenschaftsbetrieb tatsächlich zur Verfügung steht. An *diesem* Bild lassen sich die Entwürfe Praktischer Theologen sehr wohl messen.

Das Schillernde des Begriffspaares Theorie und Praxis bedeutet für die Erstellung einer solchen philosophischen Folie eine zusätzliche Hypothek. Was KANT unter Praxis verstanden haben mochte, ist - bei aller Schwierigkeit eines Vergleichs - gewiß nicht identisch mit der griechischen Auffassung von *praxis*.[337] Es wird also im folgenden eine Vielzahl heterogener Theorie-Praxis-Verständnisse zur Darstellung kommen, die die geschichtliche Entwicklung und die hermeneutische Breite dieses Begriffspaares verständlicher machen kann.

[337] Vgl. G. PICHT, *Der Sinn der Unterscheidung* 138.

Für die Griechen und in gewisser Hinsicht auch für KANT und HEGEL ist es jedoch nicht unproblematisch, ein in seiner expliziten Verwendung und dialektischen Bezogenheit (neo-)marxistisches Begriffspaar philosophiegeschichtlich rückzuübertragen.[338] Es kommt in gewissem Sinne zu einem hermeneutischen ‘Doppler-Effekt’, die daraus resultierende ‘Rotverschiebung’ ist unvermeidlich und zu beachten.

3.4.1 Platon und Aristoteles. Zwei Lebensformen und eine Trias

Theoria ist ursprünglich ein sakrales Wort. *Theoroi* nannte man offizielle Festgesandte, die für die griechischen Städte zu Orakeln eines Gottes gingen[339] oder an den sakralen Kulthandlungen eines Nachbarstaates teilnahmen. Später hießen die Festspiele selbst *theoriai.*[340] Ein erstes Zeugnis findet sich bei XENOPHANES[341], mehr als hundert Jahre vor PLATON. XENOPHANES mühte sich um Weisheit als „neue Erkenntnis des Einen unbewegten Gottes, der reiner *nous* ist“[342], ein Wissen, das später *theoría* heißt. Mit ANAXAGORAS[343] erhält die Unterscheidung von Theorie und Praxis ihre klassische Form, der auch PLATON und ARISTOTELES folgen. Es ist der Unterschied zweier Lebensformen: das Leben des politisch aktiven Bürgers (*bíos politikós*) und das Leben des Philosophen (*bíos theoretikós*). „Im Kampf gegen die ‘theoretische’ Haltung des ANAXAGORAS sind dann alle jene Argumente ausgebildet worden, die bis heute im Namen der ‘gesunden Praxis und Lebenserfahrung’ gegen die ‘reine Theorie’ ins Feld geführt werden.“[344]

---

[338] Vgl. R. BUBNER, *Theorie und Praxis* (→ S. 86).
[339] Vgl. G. PICHT, *Der Sinn der Unterscheidung* 128.
[340] Vgl. N. LOBKOWICZ, *Theorie und Praxis* 411.
[341] Um 565-488.
[342] G. PICHT, *Der Sinn der Unterscheidung* 110f.
[343] um 499-427.
[344] G. PICHT, a.a.O. 111.

Bei PLATON finden sich verschiedene, begrifflich differenzierte Auffassungen, die unter die Chiffre ‘Theorie und Praxis’ fallen. Die Unterscheidung von Theorie und Praxis im Sinne von „‘in Wort und Tat’ (*metà lógou kaì èrgou*)“ stellt das „bei den Griechen wie bei uns sprachübliche Gegensatzpaar“[345] dar. Auch im Bereich der *angewandten* Wissenschaften wird gern zwischen Theorie und Praxis im Sinne von abstraktem Wissen und praktischer Erfahrung, zwischen theoretischem Konstrukt und seiner Anwendung unterschieden. Diese Differenz ist für heutiges Verständnis wohl die gängigste, sie firmiert auf zahllosen Buchtiteln zu allen Bereichen. Die Differenz von Wissenschaft (*èpistéme*) und Erfahrung (*èmpeiría*) hängt „zwar mit der Unterscheidung von Theorie und Praxis zusammen, darf aber nicht mit ihr verwechselt werden“[346].

3.4.1.1 Das Verhältnis von Philosophie und Politik

Der klassisch-griechische Unterschied jedoch ist der oben genannte existentielle von *bíos politikós* und *bíos philósophos* (PLATON; bzw. bei ARISTOTELES: *bíos theoretikós*)[347], eine Unterscheidung, die für PLATON „zum Zentrum seiner Philosophie“ wurde[348] und auf die „Fundamente der gesamten griechischen Welt- und Lebensordnung“ hinführt. Mit dieser Unterscheidung von Lebensweisen ist eine Grundformel gefunden, „mit der die spezifische Eigenart der Griechen in ihrem Gegensatz zu den anderen Hochkulturen ans Licht tritt.“[349]

Die Alternative lautet: Als Philosoph den Realitäten der *pólis* fast gänzlich enthoben oder als Politiker für das Schicksal und die Tagesprobleme der *pólis* engagiert. Dieser Antagonismus ist „letztlich der existentielle Ausdruck des

[345] H. KUHN, *Praxis und Theorie* 27f.
[346] G. PICHT, a.a.O. 108.
[347] Vgl. G. PICHT, a.a.O. 113.
[348] Ebd. 112.
[349] Ebd. 108.

Gegensatzes zwischen dem Ewigen und Göttlichen einerseits und dem Vergänglichen und Menschlichen andererseits“[350].

> Zu den vollkommenen Lebensweisen gehört nach ARISTOTELES auch das Leben des Müßiggängers (*biós àpolaustikós*).[351] Die vollkommenen Lebensweisen setzen materielle Unabhängigkeit voraus, sie sind also nur freien und wohlhabenden Mitglieder der *pólis* (im Gegensatz zu den Sklaven, Taglöhnern, Handwerkern und verarmten Bauern) möglich.[352]

Der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis ist so zuerst ein *existentieller* Unterschied, von dem ein *wissenschaftstheoretischer* aber abhängt. Die Diskussion der Lebensweisen zieht epistemologische Überlegungen nach sich. „Die dem Philosophen eigentümliche Verhaltensweise, nämlich das Nachdenken über ewige und unveränderliche und insofern göttliche Dinge“ einerseits und das Nachdenken über die *pólis* andererseits sind zwei verschiedene Gegenstandsbereiche, die verschiedene Erkenntnisweisen fordern.[353]

So stehen sich zwei Arten von Praxis (zwei Lebensweisen) und zwei Arten von Theorie gegenüber. Für letztere fehlt - zumindest bei PLATON - die adäquate Begrifflichkeit: *theoría* kam zwar schon durch PYTHAGORAS in die philosophische Terminologie, *Praxis* als Terminus brachte aber erst ARISTOTELES in die Philosophie ein.[354]

> LOBKOWICZ bemerkt dazu: „Weder im ersten noch im zweiten Zusammenhang wird über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis im Sinn von Wissen und Handeln reflektiert. Dieses Verhältnis konnte erst dann zu einem Problem von einigem Gewicht werden, als einerseits theoretisches Wissen für die Naturgestaltung relevant wurde und andererseits das Wissen um sittliches und gesellschaftliches

[350] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 414.
[351] Vgl. Nikomachische Ethik I, 3.
[352] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 413.
[353] Vgl. ebd. 415.
[354] Ebd. 411.

> Handeln im Vergleich zur modernen Wissenschaft höchst unbefriedigend oder gar irrational erschien.“[355]

3.4.1.2 Die Instanz der Vermittlung

Das Theorie-Praxis-Problem stellt sich bei PLATON also als ein Philosophie-Politik-Problem, und er hat beide Pole eng miteinander verknüpft.[356] PLATON hatte „sich erst nach schweren inneren Kämpfen entschlossen, auf die politische Wirksamkeit zu verzichten, die ihm durch die Tradition der Familie vorgezeichnet war. Nicht nur sein Leben, auch sein ganzes Denken ist von der Auseinandersetzung zwischen den Ansprüchen dieser beiden Lebensformen geprägt. Die philosophische Lösung dieses Konfliktes liegt in der Einsicht, daß die Praxis nur gedeiht, wenn sie von jener höchsten Erkenntnis geleitet ist, die dann bei PLATON *theoría* heißt. [...] Die praktische Lösung lag für PLATON in der Gründung einer Institution des theoretischen Lebens, der Akademie.“[357] Er bezeichnet den Philosophen als „den wahren Politiker“, und stellt „in der ‘Politeia’ das Ideal eines Philosophenkönigs auf“[358], mit dem „ebenso berühmten wie berüchtigten“[359], letztlich paradoxen Philosophen-König-Satz.

> „‘So wollen wir zunächst versuchen zu finden und zu zeigen, was denn in den heutigen Staaten schlecht gemacht wird, daß sie sich nicht in dem Idealzustand befinden, und was man ändern müßte - das mag nur eine Kleinigkeit sein oder höchstens zwei, so wenig jedenfalls und gering an Bedeutung wie möglich -, damit der Staat zu einer guten Verfassung käme.’ [...] ‘Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige, wie sie heute heißen, und Herrscher echte und gute Philosophen und wenn nicht in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie, und wenn nicht die Vielzahl derer, die sich heute auf Grund ihrer Anlage nur der einen der zwei Aufgaben widmen, mit Gewalt davon ferngehalten wird,

[355] Ebd. 417.

[356] Vgl. G. BIEN, *Das Theorie-Praxis-Problem* 283.

[357] G. PICHT, a.a.O. 112.

[358] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 414.

[359] M. RIEDEL, *Hegel und Marx* 12.

> gibt es, mein Gauklon, kein Ende des Unglücks in den Staaten, ja nicht einmal im ganzen Menschengeschlecht, und unsere Verfassung, die wir nun in Gedanken entworfen haben, wird nicht früher, soweit überhaupt möglich, verwirklicht und das Licht der Sonne erblicken.'"[360]

Mit Recht kann aus diesen Sätzen eine gewisse Verzweiflung herausgehört werden, bedenkt man das biographische Fundament solcher Einsichten: die Verhaftung und Verurteilung seines Freundes SOKRATES und die Ermordung seines Lieblingsschülers DION.[361] „PLATONS politisches Programm zielte darauf, eine Gestalt der menschlichen Welt theoretisch zu entwerfen und schließlich praktisch zu realisieren, in der die Leitung der Schule und die Leitung der Stadt schließlich identisch werden, in der also Theorie unmittelbar praktisch zu werden vermag."[362] Ein ganz pragmatisches „Programm zur Vermeidung der Wiederholung eines Sokrates-Schicksals"[363].

Jedenfalls intendiert PLATON, „Theorie und Praxis, Philosophie und Politik in eins zusammenfallen zu lassen, oder konkret: sie durch ein und dieselbe Figur realisieren zu wollen".[364] Kritisch darf umgekehrt „das Fehlen einer eigentlichen Vermittlungsinstanz zwischen Theorie und Praxis" attestiert werden, „weshalb die Ideen einer besten Verfassung immer an die Figur des Herrschers oder Gesetzgebers adressiert sind."[365] Letztlich ist politisches Engagement für PLATON „bittere Pflicht, die er freilich nur dann wahrnehmen müsse, wenn ihm die Chance geboten wird, die *polís* von Grund auf zu verändern"[366].

---

[360] Politeia, 473 b und d, übersetzt nach K. VRETSKA (Hg.), *Platon. Der Staat* 276f.

[361] Vgl. K. VRETSKA, a.a.O. 552.

[362] G. BIEN, a.a.O. 291.

[363] Ebd. 292.

[364] G. BIEN, a.a.O. 269.

[365] M. RIEDEL, a.a.O. 13.

[366] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 414.

> Für ADORNO erscheint daher die Aristotelische Politik „so viel humaner als der Platonische Staat, wie ein quasi-bürgerliches Bewußtsein humaner ist als ein restauratives, das, um einer bereits aufgeklärten Welt sich zu oktroyieren, prototypisch ins Totalitäre umschlägt.“[367]
>
> KUHN sieht das Verhältnis von Theorie und Praxis durch die *téchne* vermittelt, welche „als Mittleres zwischen Theorie und Praxis“ nach der aristotelischen Einteilung, also „als ‘poetisches Wissen’ zu klassifizieren wäre“.[368] Das mag aber an der unscharfen Bestimmung der Begriffe liegen, die Theorie und Praxis mal mit Wort und Tat, mal mit Erkenntnis und Tat übersetzt.[369] Gleichwohl steht KUHN nicht alleine, wenn er die Affirmation der polaren Einheit von Theorie und Praxis „zu den Wesenszügen des platonischen Denkens“ zählt.[370]

Die enge Verknüpfung von Politik und Philosophie bei PLATON ist der Philosophie MARX' (vgl. Kap. 3.4.4) nur scheinbar ähnlich: „Denn bei PLATO fallen Philosophie und Politik, Theorie und Praxis erst zusammen, nachdem der Philosoph um der Theorie willen die Sphäre des Politischen überschritten hat, um dann zu ihr zurückzukehren und jene normativen Maßstäbe der Ideen anzulegen, deren Ursprung ausdrücklich als der den menschlichen Angelegenheiten fremdeste und unbekannteste definiert ist.“[371]

Durch die Akademiegründung PLATONS traten erstmals Wissenschaft und ihre Anwendung, Theorie und Praxis auch lebensweltlich auseinander[372], aufgrund der *institutionellen* Trennung der Orte von Theorie und Praxis[373]. Daher entsteht Theorie für ARISTOTELES durch „das Zurücktreten von der praktischen Besorgung der Lebensnotdurft“[374]. Doch unterscheiden sich

[367] TH. ADORNO, *Marginalien* 178.
[368] H. KUHN, a.a.O. 32.
[369] Vgl. ebd. 27 mit 32.
[370] Ebd. 28.
[371] M. RIEDEL, a.a.O. 22. Ähnlich auch G. PICHT, a.a.O. 135.
[372] Vgl. H.G. GADAMER, *Theorie, Technik, Praxis* XII.
[373] Vgl. G. BIEN, a.a.O. 264.
[374] Ebd. 266.

Theorie und Praxis für ARISTOTELES wesentlich intentional, der Theoretiker will die Theorie um ihrer selbst willen.[375] Der Praktiker hingegen wendet sich an die Theorie, um zu erkennen und sich dann wieder zur Praxis zurückzuwenden.[376]

> „Gleichwohl widerspricht die sich hieran anschließende Auffassung der Philosophie als einer sich selbst genügenden Theorie der Selbstauffassung der klassischen Philosophie von ihrer Funktion und Rolle in der menschlichen Gesellschaft. Denn die Distanzierung von der Lebenspraxis bezweckt nicht die Abkehr von ihr, sondern die methodische Ausbildung jener Haltung des genauen Zusehens und Erforschens der Dinge zur Theorie, welche die Rückwendung des Philosophen in die Praxis der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt erst ermöglichen und in ihrer Notwendigkeit begründen soll. Jedenfalls hat sich die klassische Philosophie von Anbeginn als ‘praktische Philosophie’ begriffen“.[377]

Das Gegenüber von Theorie und Praxis bei ARISTOTELES läßt sich - wie bei PLATON - verschieden bestimmen. Für GADAMER stehen den Wissenschaften (*èpistémai*) die Künste (*téchnai*) als Anwendung von Wissen auf Praxis gegenüber, da Wissenschaft „nur die höchste Steigerung des Wissens, das in der Praxis leitend war,“[378] sei. Dagegen rückt BIEN[379] *èpistéme* und *téchne* zusammen und stellt sie der *èmpeiría* gegenüber.

Die beiden Pole Theorie und Praxis vereinigen sich jedenfalls als praktisches Wissen in der ‘Vorzugswahl’, in der doppelten Bedeutung von Wahl und Entscheidung. Die *prohairesis*, „sozusagen der intellektuelle Kern allen Tuns, ist das *praktón* schlechthin - das, was die Handlung zur Handlung macht. Die Theorie-Praxis-Problematik ist damit lokalisiert. Ihr Ort

[375] Vgl. ebd. 275.
[376] Vgl. M. RIEDEL, a.a.O. 10.
[377] Ebd. 11.
[378] H.G. GADAMER, a.a.O. XII.
[379] Vgl. G. BIEN, a.a.O. 265.

im Wissenschaftsganzen ist die Lehre vom menschlichen Handeln, will sagen: die Politik.“[380]

„ARISTOTELES setzt eine sich selbst genügende, auf Erfahrung sowie auf durch sie ermöglichte Kunstfertigkeit beruhende rationale Praxis voraus; von dieser Praxis tritt dann die freie Theorie zurück.“[381] Praxis und Politik sind „immer als bereits gegeben und auch als ohne Philosophie möglich“ vorausgesetzt. Adressat der Reflexion „sind Bürger, die aus der Stadt heraus in die Schule kommen, um sich dort über ihre ethische und politische Existenz aufklären zu lassen“. Es ist ein Praxis-Theorie-Praxis-Zirkel impliziert: „Die Aktualisierung der Möglichkeit einer solchen ‘Verbesserung’ der Praxis durch Theorie ist ihrerseits wiederum keine Leistung der Theorie, sondern der ethischen Praxis“.[382] Im Unterschied zu PLATON, der den Idealstaat intendierte, sucht ARISTOTELES in praktischer Absicht vorhandene (minder gute) Verfassungen zu verbessern, um auch bei ungünstigen Verhältnissen noch relativ gute Verfassungen einzurichten.

3.4.1.3 Drei Erkenntnisweisen

Im Anschluß an PYTHAGORAS[383] postuliert ARISTOTELES drei wesentliche Lebensweisen, zu denen er wissenschaftstheoretische Überlegungen anstellt. Entscheidend ist dabei - neben der Theorie - die Differenzierung der praktischen Seite in Praxis und Poietik, die „im Deutschen in etwa zwischen ‘Tun’ und ‘Machen’ besteht: während bestimmte Handlungen ein greifbares Werk, wie ein Haus oder ein Schiff, hinterlassen [...], haben andere Handlungen - etwa Spielen oder sittliches bzw. gesellschaftliches Handeln - ihren Sinn und ihre Vollendung in sich selbst“[384]. Menschliche Tätigkeiten unterteilen sich „in sol-

[380] H. KUHN, a.a.O. 30.
[381] G. BIEN, a.a.O. 266.
[382] G. BIEN, a.a.O. 298f.
[383] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 413.
[384] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 411.

che, die auf ein außer ihnen gelegenes Telos, das Herstellen eines Werks (*èrgon*) gerichtet sind, und in solche, die ihr Telos in sich selbst haben“[385].

Daraus ergeben sich die drei Erkenntnisweisen *èpistéme theoretiké, èpistéme praktiké* und *èpistéme poietiké, die* auf „ein Wissen um Ewiges und Unveränderliches, das man nur *betrachten* kann“ (Theorie) zielen, auf ein „Wissen um Endliches, Veränderliches, vom Menschen zu Gestaltendes“ (Praxis) und auf ein „Wissen um Machbares und zu Machendes“ (Poietik).[386]

Damit erhält ‘Tun’ bzw. ‘Machen’, also ‘Arbeit’ bzw. das Wissen über sie einen eigenständigen Platz im Wissenschaftsgefüge, neben der Politik bzw. der Ethik. Diese aristotelische Einsicht findet in der Philosophiegeschichte erst spät - bei HEGEL und MARX - neuerliche Beachtung (Kap. 3.4.3.2).

3.4.1.4 Fazit

Das Schillernde des Begriffspaares Theorie und Praxis läßt sich also schon bei den antiken Philosophen erkennen. Neben dem umgangssprachlichen Verständnis von Reden und Tun finden sich bei PLATON und ARISTOTELES zwei verschiedene Polaritäten, die als Theorie-Praxis-Gegensätze zu begreifen sind.[387] Zum einen der Unterschied von Wissenschaft und Erfahrung. Kunstfertigkeit[388] (*téchne*) kann sowohl als Gegenpol zur Wissenschaft, als auch zur Erfahrung, aber auch als Mittleres zwischen beiden[389] verstanden werden.

Zum anderen der Unterschied in den Lebensweisen. Der Grundkonflikt besteht für PLATON wie für ARISTOTELES in der Wahl zwi-

[385] M. RIEDEL, a.a.O. 24.

[386] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 415; vgl. auch H. KUHN, a.a.O. 29.

[387] Bei näherer Betrachtung hängen beide Pole innerlich zusammen, wie PICHT anhand der ontologischen Unterscheidung von Sein und Zeit aufzeigt, die „den Grund und den Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis“ darstelle, G. PICHT, a.a.O. 130f.

[388] Vgl. G. BIEN, a.a.O. 266.

[389] Vgl. H. KUHN, a.a.O. 32.

schen Philosophen- und Politikerleben[390]. PLATON fordert die (Personal-) Einheit von beiden, weil nur so die wirklich kluge Leitung der Polis vorstellbar wäre. ARISTOTELES sieht demgegenüber den faktischen Vorrang einer Praxis, die durch Theorie allerdings zu verbessern wäre. Während PLATON seit der Gründung der Akademie zumindest implizit auf eine Vereinigung von Schul- und Polisleitung abzielte, ist für ARISTOTELES die Trennung von Philosophie und Politik bereits institutionalisiert. Der Praktiker wendet sich an die Theorie, um seine Praxis zu überprüfen und sich dann wieder der Politik zuzuwenden. Der platonische Philosophenkönig wird aristotelisch zum Politikberater[391].

Bemerkenswert ist bei ARISTOTELES drittens die Entwicklung der Poietik, die das Gegensatzpaar Theorie und Praxis im Grunde in eine Trias auflöst[392], obwohl er Praxis und Poiesis „im Rahmen wissenschaftstheoretischer Erwägungen nicht eingehender behandelt“ hat und „die Dreiteilung bald auf die Zweiteilung in theoretische und praktische Philosophie reduziert“ wurde.[393] Poietisches Handeln steht sowohl dem praktisch-politischen Handeln als auch dem philosophisch-theoretischen Denken gegenüber. Dabei erscheint das in teleologischer Selbstreferenz stehende praktisch-politische Handeln gegenüber dem sich in einem *èrgon* materialisierende poietischen Handeln selbst wieder theoretisch, obgleich beide, Politik

[390] Der *bíos praktikós* kann bei ARISTOTELES dem *bíos politikós* synonym gesetzt werden, vgl. G. PICHT, a.a.O. 113.

[391] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 414.

[392] Die erkenntnistheoretische Trias von Theorie, Praxis und Poiesis entspricht allerdings der pythagoreischen Dreiteilung der wesentlichen Lebensweisen nicht genau. Während dem *bíos theoretikós* die *theoría*, dem *bíos politikós* die *praxis* entspricht, gilt dies nicht für die *poíesis* und den *bíos àpolaustikós*, den Müßiggang.

[393] W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 230.

und Poietik, gegenüber der sich selbst genügenden Theorie natürlich Praxis zu nennen sind.[394]

Der eigentlichen Praxis, die aufgrund ihrer Kontingenz weniger das Interesse der griechischen Philosophie fand, nämlich das politische Handeln des freien Bürgers, steht antipodisch die eigentliche Theorie, gegenüber. Zwischen beiden Antipoden bestehen eine Reihe von ‘Praxistheorien’, Wissenschaften bzw. Wissen mit Bezug zur Praxis: *èpistéme, èmpeiría, téchne,* aber auch das Wissen um und über die Praxis, die *èpistéme praktiké* und die *èpistéme poietiké.* Das Schaffen und Machen selbst steht bei ARISTOTELES als *poíesis* neben der *praxis*.

Der Gegensatz wurzelt so in zwei Lebensweisen, deren Vermittlung bei beiden Philosophen durch die handelnde Person selbst geschieht. Ob als Philosophenkönig (PLATON) oder als reflektierender Politiker (ARISTOTELES), immer wird die (institutionelle) Trennung von Theorie und Praxis durch einzelne Handelnde überwunden.

3.4.2 Kant. Primat der Theorie?

Für IMMANUEL KANT stellte sich das Theorie-Praxis-Verhältnis im hier diskutierten Sinne (vermutlich) nicht. Dennoch wird in der praktisch-theologischen Literatur auf eine entsprechende Schrift KANTS rekurriert, mit dem provozierenden Titel „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“[395]. KANT setzt sich in dieser Schrift mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis zuerst allgemein auseinander und bespricht die Möglichkeit ihrer Vermittlung. Danach führt er die allgemeine Problematisierung

[394] Daß ARISTOTELES „mit seinem Begriffspaar den Unterschied von gegenständlich-technischer und intersubjektiver Praxis“ angezielt habe, wie es HEINRICHS behauptet, scheint mir allerdings von HABERMAS her gelesen zu sein; vgl. J. HEINRICHS, *Theorie welcher Praxis?* 12f.

[395] I. KANT, *Über den Gemeinspruch* 127-172.

unter moralischen, politischen und kosmopolitischen Gesichtspunkten aus.

Theorie sei ein „Inbegriff selbst von praktischen Regeln, [...] wenn diese Regeln, als Prinzipien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahiert wird“. Dagegen ist Praxis „nicht jede Hantierung, [...] sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks, [...] welche als Befolgung gewisser im allgemeinen vorgestellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird“.[396] Was als durch diese (vorgängig ausgebildete) Theorie angeleitet verstanden werden kann, heißt Praxis.[397]

Doch ist auch für KANT „zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert, [...] die Theorie mag auch so vollständig sein wie sie wolle“, eine unmittelbare Anwendung der Theorie sei nicht möglich. Dieses Mittelglied nennt KANT den „Actus der Urteilskraft“, der dem Praktiker die Anwendbarkeit der Theorie zu entscheiden erlaube. Für diese Urteilskraft könnten aber nicht wiederum Regeln gegeben werden, weil dies „ins Unendliche gehen würde“.[398] Die Entscheidungsfähigkeit, ob im konkreten Fall eine Theorie zur Anwendung kommen kann, bleibt für KANT eine „Naturgabe“.[399]

Neben der Frage der Anwendbarkeit kann es aber auch „einen Mangel an Prämissen geben; d.i. die Theorie kann unvollständig“ sein. Durch Versuche und Erfahrungen sei diese zu vervollständigen. „Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug Theorie da war“.[400] Ohne eine (wenn auch rudimentäre) Theorie kann jedenfalls niemand „sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben. [...] Ohne sich gewisse Prinzipien

[396] Ebd. 127.
[397] Vgl. G. BIEN, a.a.O. 267.
[398] W. WEISCHEDEL, a.a.O. 127.
[399] Vgl. ebd. und G. BIEN, a.a.O. 267.

(die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu sammeln, und ohne sich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heißt) über sein Geschäft gedacht zu haben“, würde Praxis lediglich zum „Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen“.[401]

Der Gemeinspruch gelte darum möglicherweise für Objekte der Mathematik oder der Philosophie, insofern es sich dort um „bloß leere Ideen“ handeln könnte, nicht aber für eine Theorie, die auf dem „Pflichtsbegriff“ gründet. Denn Pflicht wäre keine, „wenn diese nicht auch in der Erfahrung [...] möglich wäre“. Innerhalb der Praktischen Vernunft beruht „der Wert der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie“[402]. Eine nach empirischer Erfahrung konzipierte Theorie sei in diesem Bereich abzulehnen.

> Seine These erörtert KANT dann an den oben genannten drei Bereichen. In Konsequenz ordnet er jeweils die Theorie über die Praxis und fordert das klare Primat der Theorie: „Hier ist nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse.“[403] - „Es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.“[404] - „Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.“[405]

Schon früh gab es Widerspruch zum postulierten Theorieprimat. Was in der Theorie wahr sei, kann in der Praxis nicht falsch sein (wenn es wahre Theorie ist), soweit sei KANT recht zu geben, doch könnte Theorie für die Praxis nicht völlig zureichend sein. Dies sei der eigentliche Sinn des Gemeinspruchs, insistiert FRIEDRICH GENTZ[406]. Es stelle sich die Frage, „welches der Punkt sei, wo die Praxis aufhört, bloßer

---

[400] W. WEISCHEDEL, a.a.O. 127.
[401] Ebd. 128.
[402] Ebd. 129.
[403] Ebd. 143.
[404] Ebd. 164.
[405] Ebd. 172.
[406] Vgl. F. GENTZ, *Nachtrag*.

Nachhall der Theorie zu sein, und wo sie das Recht erwirbt, für sich selbst und sogar vor der Theorie zu sprechen.“[407] Nur Theorien, in denen es auf den bloßen Pflichtbegriff ankäme, kämen ohne jede Erfahrung aus, für alle anderen gelte das nicht.[408] Allerdings hatte KANT nichts anderes behauptet. Doch bezweifelt GENTZ, ob man dann noch von Praxis sprechen könne: „Wäre also der Mensch *nichts weiter* als ein Wesen, welches sich, wenn es frei handelt, nach Pflichtbegriffen bestimmen soll, [...] so wäre die Erkenntnis des Sittengesetzes, mithin eine reine *Theorie*, hinreichend, um ihn in seiner *ganzen Praxis* zu leiten. Bei näherer Erwägung ergibt sich nun freilich bald, daß dieses nicht der Fall sein kann. Der Mensch ist ein vielseitiges Wesen, und die Moralität ist nur eine seiner Seiten.“[409] GENTZ schlägt vor, Theorie zu teilen, in eine ohne alle Erfahrung und eine, die erst durch Erfahrung vollständig wird.[410] Auch wenn die zweite der ersten unterzuordnen ist, bleibe die Theorie allein unvollständig.[411]

Für LOBKOWICZ gehört es zu den Grundproblemen KANTS, wie dem cartesianischen Wissenschaftsideal volles Recht zukommen kann, ohne Ethik zu verunmöglichen. KANTS streng deterministische Wissenskonzeption mache ein Wissen um Freiheit und damit auch Ethik unmöglich. Um die Ethik zu retten, behaupte KANT, theoretisches Wissen erreiche nur die Erscheinungen. Von einer noumenalen Welt ohne Kausalgesetzlichkeit könnten wir jedoch ein praktisches Wissen haben.

> Das ist nicht identisch mit der klassisch-griechischen Wissenschaftsteilung von *theoría*, *praxis* und *poíesis*. Denn zum einen ist Metaphysik (*theoría*) in die praktische Philosophie gewechselt, zum anderen ist der Bereich des Theoretischen auf das Naturwissen (*èpistéme*) reduziert. Schließlich ist praktisches Wissen bei KANT nicht auf-

[407] Ebd. 91.
[408] Vgl. ebd. 92.
[409] Ebd. 93.
[410] Vgl. ebd. 94.
[411] Vgl. ebd. 95.

> grund seiner Kontingenz praktisch (wie bei PLATON), sondern aufgrund seiner Unerkennbarkeit. Der Gegenstand des praktischen Wissens wäre an sich einer theoretischen Betrachtung zugänglich, „daß er ihr faktisch nicht zugänglich ist, folgt ausschließlich aus der Endlichkeit unserer Erkenntnisvermögens.“

So müßten metaphysische Realitäten ebenso wie sittliches Sein „als Seinsollendes ohne jeden Bezug zu dem von uns Erfahrbaren“ verstanden werden, folgert LOBKOWICZ, „d.h. als etwas, was grundsätzlich nicht eingesehen oder gar festgestellt, sondern letztlich nur gefordert werden kann.“ Er kritisiert die „eigentümlichen Folgen“ des Kantischen Praxisbegriffs: die *praxis*, die einerseits als Befolgung allgemeiner noumenaler Prinzipien zu verstehen sei, ist andererseits als *konkrete* Praxis sehr wohl phänomenal und wäre insofern theoretisch zugänglich. Es entsteht eine Art Graben: das echte Sollen ist als noumenales weder auf Praxis angewiesen, „noch läßt sich je verbindlich feststellen, ob eine gegebene Praxis den sittlichen Normen entspricht. Damit ist aber entweder die Ethik ohne jeden Bezug zum Menschen, wie er sich erfährt“ oder es existiert neben der empirischen noch eine andere Praxis, mit der der Mensch am „Bereich des Intelligiblen partizipiert.“ KANT müsse also, meint LOBKOWICZ, um das aus der Erfahrungswelt verbannte Sollen praxisrelevant zu machen, eine Praxis postulieren, die ebenfalls nicht erfahrbar sei.[412]

Doch trifft LOBWKOWICZ’ Kritik meines Erachtens nicht den Kern der Argumentation KANTS. Sittliches Sollen ist als praktisches Wissen zwar nicht empirisch-phänomenal faßbar, doch ist es deswegen noch nicht unerfahrbar. RIEDEL spricht von einem „inneren Handeln der moralischen Subjektivität, die nur ihre eigene Sinnlichkeit sich gegenüber hat“.[413] Die Unbedingtheit sittlichen Anspruchs ist - phänomenologisch gesehen - natürlich postuliert und es läßt sich tatsächlich nicht feststellen, ob eine gegebene Praxis sittlichen Normen entspricht.

[412] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 421-423.

[413] RIEDEL a.a.O. 28.

Doch hat, wer so argumentiert, die theoretisierende Haltung noch gar nicht verlassen. Unbedingtes Sollen ist nur in praktischer Absicht erfahrbar, obgleich es theoretisch unableitbar bleibt. Das ist die (praktische!) Schwierigkeit, diesen (theoretischen) Gedanken zu erfassen. Der Philosoph kann in theoretischer Absicht kein Sollen erkennen, es sei denn in der eigenen Subjektivität, als praktisches Wissen. Neudeutsch könnte man formulieren: die Binnenstruktur moralischer Subjektivität ist nicht phänomenal, sondern nur introspektiv, genauer: handelnd erkennbar.

KANT geht in seiner Streitschrift von einem Gemeinspruch aus, dessen Verständnis er voraussetzt und zugleich bestreitet: daß Praxis Anwendung von Theorie sei. Im Unterschied zum griechischen Denken stehen im Gemeinspruch Theorie und Praxis nicht im Verhältnis von Prinzip und Prinzip, sondern im Verhältnis von Prinzip und Anwendung. KANT trennt sittliches Handeln sowie das Leben in Staat und Gesellschaft von den angewandten Wissenschaften und interpretiert ihre Prinzipien aus praktischer Vernunft, „die wesentlich handelnde ist und nicht nur Sätze bereitstellt, die gelegentlich auch mit Nutzen beim Handeln zu applizieren sind.“[414]

> Für HENRICH ist KANT aber auch ein Sehfehler der Praxis des Vernunftrechts vorzuwerfen: „Sie hebt an als Verlangen nach Recht und als sittlicher Imperativ. Wenn es aber zum Handeln kommt, so verstrickt sie sich in realen Abhängigkeiten, die sie nicht gewahrt, weil sie weitsichtig über sie hinausblickt.“[415]

Theorie und Praxis, wie sie bei PLATON und ARISTOTELES festzumachen waren, stehen bei KANT unter anderen Vorzeichen. „Die Frage nach dem Verhältnis des theoretischen und des praktischen Gebrauches der Vernunft hat also nur an der Oberfläche mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis etwas zu

[414] D. HENRICH, *Über den Sinn vernünftigen Handelns* 15f. HENRICHS Hinweise sind richtig, auch wenn seine ARISTOTELES-Kritik zu kurz gegriffen und die Rolle KANTS für die neuzeitliche Fragestellung überschätzt sein dürfte.

tun. Tatsächlich handelt es sich bei dieser Polarität um ein Problem, das [...] dem griechischen Denken fremd sein mußte.“[416] Die andere Verhältnisbestimmung folgt unmittelbar aus dem nicht vergleichbaren philosophischen Konzept - und den anderen Adressaten. KANT hatte nicht die Polis und das politische Handeln (Praxis) des freien Bürgers vor Augen. Seine Schriften waren bei „aller Anstrengung zu schlechthin verbindlicher, übergreifender Gültigkeit, individualistisch soweit, wie sie an das Individuum sich wendeten als an das Substrat richtigen - bei KANT: radikal vernünftigen - Handelns. KANTS Beispiele kommen allesamt aus der Privat- und der geschäftlichen Sphäre; der Begriff der Gesinnungsethik, deren Subjekt der individuierte Einzelne sein muß, wird davon bedingt.“[417] Es geht ihm um das (moralische) Handeln des einzelnen Subjekts, das allein nach Maßgabe der praktischen Vernunft beurteilt werden kann. Eine Maßgabe allerdings, die dem Subjekt zugänglich und innerhalb der Praktischen Philosophie erörterbar ist, nicht aber durch die Praxis des Subjektes gebildet wird.

In der Frage der Vermittlung von Theorie und Praxis unterscheidet sich KANT allerdings nicht grundsätzlich von den Griechen, wenngleich ARISTOTELES einer unreflektierten Praxis die Rationalität nicht a priori abspricht. Auch für die Griechen steht die Theorie im Wortsinn unvermittelt der Praxis gegenüber. Die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis (bei den Griechen: Philosophie und Politik, bei KANT: praktische Vernunft und konkretes Handeln) geschieht hier wie dort durch die Person des Handelnden, die zu dieser Vermittlungsleistung auch keine (formulierbaren) Kriterien zur Hand hätte. PLATON fordert den Philosophenkönig, ARISTOTELES postuliert die Vorzugswahl (*prohairesis*) des Praktikers, KANT spricht von der Urteilskraft des moralischen Subjektes.

---

[415] Ebd. 34.

[416] PICHT a.a.O. 138.

[417] TH. ADORNO, *Marginalien* 174.

3.4.3 Hegel. Verwirklichung der Vernunft und Arbeit als gesellschaftliche Praxis

„Den deutschen Idealismus beschäftigte die Theorie-Praxis-Problematik vornehmlich in Form der Frage, wie das praktische Wissen (gemäß der Vorstellung KANTS) mit dem theoretischen ausgesöhnt werden könne.“[418] Eine solche Versöhnung von Theorie und Praxis versuchte KANT „mit Hilfe einer teleologischen Deutung der Erfahrungswelt. Während jedoch für KANT diese teleologische Deutung stets eine subjektive, wenn auch moralisch gewisse Betrachtungsweise bleibt, suchen die Idealisten sie ontologisch zu begründen.“[419]

Den Boden für die Veränderung bereitete FICHTE, der „das Verhältnis von Arbeit und Handeln auf eine neue Grundlage stellte“, indem er die Funktion des die Einheit der möglichen Erfahrung stiftenden ‘Ich denke’ als ‘Tathandlung’ interpretierte.[420] FICHTE fundiere „alle theoretische Erkenntnis in der sittlich-praktischen“[421], entwickle also die Problematik „aus dem Wesen der Subjektivität des Subjektes“[422]. Er schreibe dem erfahrungskonstituierenden Ich ein ‘Streben’ zu, „das die Verwirklichung des Sittengesetzes zumindest als (historisches) *telos* gewährleistet“[423].

Während sich FICHTE noch mit KANT auf „das innere Handeln der moralischen Subjektivität“ beschränkte, bezieht HEGEL „die Auseinandersetzung von Mensch und Natur“, von Subjekt und Objekt in das praktische Verhalten ein. Es „verliert bei HEGEL der Bereich des Sittlichen völlig den erfahrungsjenseitigen Charakter, der ihm seit KANT zugeschrieben worden war.“

---

[418] N. LOBKOWICZ, *Theorie und Praxis* 423.

[419] Ebd.

[420] Vgl. M. RIEDEL, *Hegel und Marx* 28.

[421] J. HEINRICHS, *Theorie welcher Praxis?* 11 Anm. 5.

[422] G. PICHT, *Der Sinn der Unterscheidung* 139. ADORNO denunziert den Fichteschen Primat der Vernunft als „urbürgerlich“, vgl. T. ADORNO, *Marginalien* 171.

[423] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 423

Für ihn könne „alles Sollen, das nicht in der Erfahrungswelt anzutreffen ist, nur romantischer Unsinn sein“.[424]

3.4.3.1 Das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit

So ergeben sich für das Theorie-Praxis-Problem wiederum veränderte Vorzeichen. „Die entscheidende Grundfrage der Philosophie ist nach HEGEL ihre Stellung zur Wirklichkeit.“[425] Während für HEGEL ‘Theorie’ auch weiterhin ‘Philosophie’ meint, faßt er unter ‘Praxis’ *das gesellschaftliche Handeln der Menschheit*,[426] das als Wirklichkeit überhaupt gilt. Das Theorie-Praxis-Verhältnis stellt sich nicht mehr - wie bei PLATON - als ein Philosophie-Politik-Verhältnis dar, das - im Grunde bis zu KANT und FICHTE - durch eine Person ‘vermittelt’ werden muß, die eine Vermittlung *gesellschaftlicher* Praxis mit Philosophie nicht leisten kann.

HEGEL sieht Philosophie und Wirklichkeit, Theorie und Praxis, durch „die Instanz der Geschichte“[427] vermittelt. Für ihn ist die Welt von politischer Willkür und Rechtlosigkeit frei geworden, die platonische Idee einer besten Verfassung in der modernen Welt realisiert. „HEGEL spricht allen Ernstes und immer wieder davon, daß die Forderung des PLATO in der modernen Welt ‘der Sache nach vorhanden’ ist.“[428] Aus der Frage nach der Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit wird die Frage nach ihrer Verwirklichung (retrospektiv, nicht prospektiv![429]), „weil nach HEGEL die Philosophie selbst in ihrer Geschichte der Grund jener veränderten Wirklichkeit und das Innerste der Weltgeschichte ist.“[430]

---

[424] Ebd.

[425] M. RIEDEL, a.a.O. 12.

[426] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 413.

[427] M. RIEDEL, a.a.O. 14.

[428] Ebd. 13f. Ähnlich auch H. MARCUSE, vgl. M. THEUNISSEN, *Die Verwirklichung der Vernunft* 40.

[429] Vgl. auch A. EßER, *Das Verhältnis von Theorie und Praxis* 85.

[430] M. RIEDEL, a.a.O. 14.

Nach LOBKOWICZ ist dadurch eine neue Problematik entstanden, die in ihrer Grundstruktur bis heute nicht behoben sei: Praktisches Wissen höre „auf, praktisches Wissen zu sein; es wird ersetzt durch eine Theorie, laut deren die Geschichte die Verwirklichung des Sittlichen notwendig zustande bringt. Wie man handeln soll und welcherart Handeln sittlich ist, kann nur ein Problem sein, solange entweder die Geschichte oder aber die philosophische Theorie noch nicht hinreichend fortgeschritten sind. Und da HEGEL der Meinung ist, alle wesentlichen Potentialitäten der Geschichte seien bis zu dem sich ihm als Gegenwart darstellenden Zeitpunkt verwirklicht worden und seine Philosophie sei das totale Selbstbewußtsein der vollendeten Geschichte, hat für ihn praktisches Wissen nur noch Vergangenheitscharakter. Da die Welt kraft ihrer Geschichte genauso ist, wie sie sein soll, bedarf es nur noch einer Theorie, die dies nachweist und das subjektive Bewußtsein mit der objektiven Wirklichkeit versöhnt. Mit dieser Theorie wird jede weiterhin versuchte normative Reflexion über die Praxis zu einem eitlen Besserwissenwollen erklärt.“[431]

Ausführlich resümiert THEUNISSEN die Rezeptionsgeschichte Hegelscher Philosophie in dieser Frage.[432] HAYMS Polemik gegen HEGEL, die aufgrund ihrer differenzierten Gestalt für die meisten Beiträge zur Diskussiongrundlage geworden sei,[433] basiere auf zwei Voraussetzungen, die nach THEUNISSEN so nicht zutreffen: daß Preußen ein Restaurationsstaat war und HEGELS Rechtsphilosophie sich mit ihm uneingeschränkt identifiziert habe[434]: Preußen sei der fortschrittlichste Staat gewesen, den HEGEL bis dahin kennenlernen konnte[435] und er habe wohl die ungestüme Umwälzung abgelehnt, nicht aber die radikale Reform.[436] HAYM warf HEGEL - wie die Linkshegelianer insgesamt - Akkomodation an das Bestehende vor. Später nannte POPPER HEGELS Philosophie die reaktionärste und dienstfertigste politische Philosophie, die der Menschheit je auferlegt

[431] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 423f. Vgl. dazu auch J. HEINRICHS, a.a.O. 41.

[432] Vgl. M. THEUNISSEN, a.a.O.

[433] Vgl. ebd. 3.

[434] Vgl. ebd. 4.

[435] Vgl. ebd. 5.

[436] Vgl. ebd. 12.

wurde.[437] TOPITSCH kritisierte den „‘mythischen Hintergrund Hegelschen Denkens und die Rolle seiner Fortbildungen in der Vorbereitung und im Dienste des Dritten Reiches’“[438]. Entgegen der Ansicht MARCUSES’ habe HEGEL - nach THEUNISSEN - jedoch bis ins Alter die bestehende Gesellschaftsordnung kritisiert.[439]

Mit ROSENZWEIG verteidigt THEUNISSEN HEGEL gegen den Akkomodationsverdacht, trotz einer zuzugebenden Tendenz dazu.[440] Der als Beleg für den Akkomodationsvorwurf geltende Satz, „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“, müsse theologisch verstanden werden, mit dem Akzent auf der ersten Satzhälfte: seit der christlichen Forderung des Gottesreiches auf Erden, „mit der historisch faktischen Antizipation des Gottesreiches durch Christus“, sei es Aufgabe allen Handelns, die „im objektiven Verstande wirklich gewordene, d.h. in die Welt gekommene Vernunft nun auch subjektiv“ zu verwirklichen.[441]

HABERMAS zufolge hat HEGEL hingegen die Revolution zum Prinzip seiner Philosophie erhoben, „‘um nicht Philosophie als solche der Herausforderung durch die Revolution zu opfern’“[442]. Revolution sei bei HEGEL auf ein objektives Geschehen ohne Subjekte reduziert, ja setze die Revolution gar als vergangenes Ereignis voraus, daher ist eine Rückwirkung der Theorie auf die Praxis ausgeschlossen.[443]

Für THEUNISSEN hat sich HEGEL jedoch wesentlich weniger von seiner Frühzeit entfernt als HABERMAS dies behauptet.[444] RIEDEL habe als einziger auch jene Texte HEGELS herangezogen, in denen die Begriffe ‘theoretisch’ und ‘praktisch’ wirklich verwendet werden, und könne - gegen HABERMAS - belegen, wie sich praktisches Verhalten bei HEGEL „durchaus auf die dingliche Außenwelt und nicht auf die geschichtliche Mitwelt bezieht, als ein instrumentales,

[437] Vgl. ebd. 18.

[438] E. TOPITSCH, Die Sozialphilosophie Hegels 7, zit. n. ebd. 19.

[439] Vgl. ebd. 29f.

[440] Vgl. ebd. 23f.

[441] Ebd. 25f.

[442] J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* 89, zit. n. M. THEUNISSEN, a.a.O. 45.

[443] Vgl. ebd. 46-48.

[444] Vgl. ebd. 51.

nicht kommunikatives Handeln mit einem eminent technischen Verfügungscharakter.“[445] Die Grenzen der griechischen *theoria*, *praxis* und *poíesis* verschwimmen bei HEGEL. Es löse sich „Theorie auf allen Stufen in eine Praxis auf, die ihrerseits in Poiesis untergeht. Mithin ist es ‘die poietische Hervorbringung der Subjektivität an der Objektivität’, auf die nach RIEDEL die Philosophie HEGELS hinauswill.“[446] Unter Theorie und Praxis thematisiere HEGEL „ein theoretisches und ein praktisches Verhalten, in denen sich nur die natürliche Lebendigkeit des Menschen äußert; eine reine, in die Anschauung des Seins versunkene Theorie, in der die ontotheologische Metaphysik der Griechen auftersteht; und schließlich ein ‘Praktischwerden der Theorie’, das den marxistischen Exodus aus der Philosophie ahnen läßt.“[447]

Wie FULDA sieht auch THEUNISSEN beim späten HEGEL die Einheit von ‘reiner’ und ‘kritischer’ Theorie verwirklicht. Insofern sich Philosophie geistesgeschichtlich - im Unterschied zur Religion! - der griechischen Polis verdanke, erwachsen ihr „konservative Aufgaben“, die gegen ihr Recht zur Kritik stünden. Philosophie müsse dem Staat nützen. Doch sei der Nutzen doppeldeutig, da sie nur nutze (als ‘kritische Theorie’), wenn sie ihren Selbstzweckcharakter (als ‘reine Theorie’) wahre.[448] ‘Reine Theorie’ sei Bedingung der Möglichkeit jeder kritischen, „um kritisch gegen sich selbst sein zu können“.[449]

Für THEUNISSEN resultiert Hegelsches Theorie-Praxis-Verständnis sowie HEGELS Neigung zu Akkomodation aus einer Selbstverfehlung des christlichen Glaubens. „Seine konservative, ja reaktionäre Tendenz läßt sich zwanglos aus der inneren Alteration desjenigen Moments erklären, durch das sich christlicher Glaube vom jüdischen abhebt. Der Jude glaubt an das Bevorstehen des gegenwärtigen noch gänzlich ausstehenden Heils, der Christ an die objektive Antizipation des Heils im Versöhnungsgeschehen. Im Unterschied zu jenem steht dieser damit in der ständigen Ge-

[445] Ebd. 55f.

[446] Ebd. 57.

[447] Ebd. 60.

[448] Ebd. 63.

[449] Ebd. 67.

fahr, das Vorgegebensein der Versöhnung auf die Gegebenheiten der ihn umgebenden Welt zu projizieren.“[450]

Bubner zufolge sei sich Theunissen allerdings eines „recht verstandenen christlichen Hintergrunde Hegels allzu sicher“ und er wirft ihm im Gegenzug „vollendete Theologisierung Hegels“ vor, da Theunissen die „retrospektive Verformung durch die junghegelianische Diskussion“ verkenne.[451]

3.4.3.2 Arbeit als zentrales Moment in der Vermittlungsgeschichte des Bewußtseins

Nach Aristoteles, dem die Philosophiegeschichte die Differenz von *praxis* und *poíesis* verdankt, blieb eine ‘Theorie der Arbeit’ bloßer Appendix der Philosophie. Aristoteles hatte die *poíesis* der *praxis* untergeordnet. Bis Hegel fand sie keine ernsthafte philosophische Betrachtung.[452] Hegel greift die aristotelische Differenzierung paraphrasierend auf,[453] geht aber schon in den Jenaer Vorlesungen darüber hinaus, „wo Arbeit, zusammen mit Sprache und Handeln (Anerkennung), als zentrales Moment in der Konstitution des Geistes auftritt.“ Hegel sieht den Prozeß der Bildung des Geistes an die Auseinandersetzung mit der Natur gebunden, welcher sich nicht im sittlichen Handeln erschöpft.[454]

Handeln wird so in die Dimension der Auseinandersetzung von Mensch und Natur, von Subjekt und Objekt, einbezogen. Mit Fichte sieht Hegel in der spontanen Setzung des erkennenden Subjekts eine Tathandlung. In ihr ist das Bewußtsein selbst „in einer Bewegung, die Hegel als seine Geschichte, als Vermittlung des Ich oder Bewußtseins mit dem Anderen in den Mitten von Sprache, Werkzeug und Werk darstellt.“[455] Arbeit wird zu einem Moment in der Vermittlungsgeschichte des Bewußt-

[450] Ebd. 89.
[451] R. Bubner, *Theorie und Praxis* 7, Anm. 2.
[452] Vgl. M. Riedel, a.a.O. 25.
[453] Vgl. ebd. 26.
[454] Vgl. ebd. 27.
[455] Ebd. 29.

seins, und das Werk zur Mitte von Subjekt und Objekt, an der sich das Bewußtsein bildet.[456]

Damit löst sich eine Aporie im aristotelischen Verhältnis von Arbeit und Handeln, von Poiesis und Praxis, die bis dahin bestimmend war. Hat eine Tätigkeit ihr Ziel in sich (*praxis*), kann sie sich nicht vergegenständlichen. Hat sich eine Tätigkeit vergegenständlicht (*poíesis*), verbleibt sie nicht im Tätigen, sondern im Werk, wo sie zugleich erlischt. „Nach dem Aristotelischen Modell der Poiesis gibt es zwischen der Arbeit und dem Arbeitenden keinen Rückbezug, nicht jene Koppelung und oszillierende Bewegung zwischen Arbeiter und Werk, zwischen Subjekt und Objekt, die HEGELS Begriff der Arbeit als Bildung ausdrückt.“[457]

> Die Aporie der Substanzontologie, ob Materie oder Form, ob das Ding oder das Ich, das Subjekt oder das Objekt selbständig bestehen, habe auch bei KANT keine Lösung gefunden, konstatiert RIEDEL. „Diese einander ausschließenden Bestimmungen sind zwar einerseits aus der Destruktion der klassisch-aristotelischen Metaphysik hervorgegangen, aber dem Banne des metaphysischen Prinzips selber, der Voraussetzung eines selbständigen oder unselbständigen, tätigen oder passiven Seienden vermochten sie nicht zu entgehen.“[458]

HEGEL begreift die Arbeit nun nicht als Übertragung einer der Materie und dem Tätigen äußerlichen Form, sondern als Entäußerung des Arbeiters selbst. Es verdinglicht sich das Bewußtsein in der Objektivierung des Werks als höherer Stufe der dabei verlorenen subjektiven Form.[459]

Die Arbeit vernichtet so die Unmittelbarkeit des Natürlichen *und* verwandelt *zugleich* den Menschen in ein gesellschaftliches Wesen. Praxis und Poiesis rücken daher eng zueinander und verschmelzen dialektisch. Und Praxis ist mit HEGEL auf ge-

[456] Vgl. ebd. 29f.
[457] Ebd. 30.
[458] Ebd. 28f.
[459] Vgl. ebd. 31.

sellschaftliches Handeln aufgesprengt, als Konsequenz der Arbeit des Menschen.[460]

3.4.3.3 Fazit

Praxis und Poiesis. Erst mit HEGEL ist die griechische Trias von Theorie, Praxis und Poiesis wieder aufgenommen. Verblieb die *poíesis* bei ARISTOTELES ohne notwendigen inneren Bezug zur *praxis* oder zur *theoría*, ja schien sie fast nur negative Abgrenzung zu sein, zur Illustration, was *praxis* nicht ist, erhält die Arbeit bei HEGEL als Vermittlungsleistung zwischen Subjekt und Objekt zentralen philosophischen Stellenwert. In der Aufhebung der aporetischen Zielbestimmung ‘außer sich/ in sich’ jeder Tätigkeit scheinen im Gegenzug Praxis und Arbeit nahezu zu verschmelzen. Praxis und Arbeit sind durch die dialektische Beziehung von Subjekt und Objekt vermittelt, die sich im selbstentäußernden Schaffen des Arbeiters manifestiert. Die philosophische Gleichgewichtung von ‘Handeln’ und von ‘Schaffen’ bzw. ‘Arbeit’ kann als philosophiegeschichtliche Leistung wie auch in ihrer gesellschaftspolitischen Konsequenz wohl kaum überschätzt werden. Ohne sie ist weder die marxistische Kritik an der ‘Entfremdung’ der ‘Werktätigen’ in den Fabriken des 19. Jahrhunderts, noch die zynische Konterkarierung der Parole ‘Arbeit macht frei’ nationalsozialistischer Konzentrationslager denkbar. Der Arbeiter als Werk-Schaffender ist dem Nimbus des Sklaven oder Knechtes entkommen. Arbeit wird zur zentralen Kategorie der Begegnung von Mensch und Natur, zum Schlüsselbegriff der geistesgeschichtlichen Entwicklung menschlichen Bewußtseins im Gegenüber zur Welt.

Theorie und Praxis. Praxis ist bei HEGEL die (primär gesellschaftliche) Wirklichkeit als solche, nicht mehr das politi-

[460] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 424. Für HEINRICHS bleibt der gesellschaftliche Praxisbegriff im Numinosen, insofern er keinen einsichtigen Übergang von der individuellen Freiheit zur gesellschaftlichen Praxis zu erkennen vermag, a.a.O. 12.

sche (ARISTOTELES) oder moralische (KANT) Handeln des Einzelnen. Diese wird als vollendet angenommen, wenn auch nicht dem Bewußtsein, so doch der Sache nach. Daraus resultiert die Notwendigkeit des Nachweises, daß und wie sich Theorie (sprich: Philosophie) verwirklicht hat, daß und wie sie Praxis (sprich: Wirklichkeit) wurde. Ihr ursprünglich antipodisches Gegenüber hebt sich in der Vermittlung durch die Geschichte im dialektischen Wechselspiel auf. Der vielfach erhobene Akkomodationsvorwurf (→ S. 106) legt den Verdacht nahe, HEGEL habe das Theorie-Praxis-Problem nicht wirklich gelöst, sondern eher als nicht mehr existent behauptet, da die Geschichte des Geistes praktisch an ihr Ziel gekommen sei. Dagegen steht die Feststellung einer bei HEGEL verwirklichten Einheit von ‘kritischer’ und ‘reiner’ Theorie, die einem ‘Praktischwerden der Theorie’ nicht entgegensteht (→ S. 107). Die Beobachtung, bei dem Theorie-Praxis-Problem handle es sich möglicherweise um „eine nachhegelsche Abstraktion“ ist daher nicht von der Hand zu weisen.[461]

3.4.4 Marx. Revolutionäre Praxis und die negative Mitte der Arbeit

Für K. MARX war, wie für die Junghegelianer insgesamt, die Lage der Philosophie nach HEGEL paradox. Da sich das Hegelsche System als den absoluten Standpunkt des Wissens begriff und dies zu untermauern wußte, hatte ihre Philosophie Legitimationsbedarf. Die Junghegelianer „bestreiten [daher] nicht die vollendete Vernünftigkeit und damit den absoluten Anspruch des philosophischen Systems. Aber sie schränken beides auf das Gedankenreich der Theorie ein“, indem sie „für das Hegelsche System eine andere Historizität konstatieren als jene innerhalb der Geschichte des Geistes, die es selber begriff.“[462]

[461] Vgl. R. BUBNER, *Theorie und Praxis*.
[462] R. BUBNER, *Theorie und Praxis* 9.

3.4.4.1 Das Verhältnis von Kritik und Praxis

Unter Beibehaltung der logischen Struktur der Hegelschen Reflexion stellen sie seinem System die aktuelle Zeit sowie die faktische Geschichte gegenüber. Die Einheit von Vernunft in (bloßer) Theorie und realer Geschichte als „das vollkommene Vernünftigwerden auch der Geschichte oder das Geschichtlichwerden der theoretisch absoluten Vernunft“ nennen die Junghegelianer dann ‘Praxis’.[463] Folgerichtig werfen sie HEGEL, der ihrer Ansicht nach „das echte Zeitbewußtsein seiner Philosophie zugunsten des reinen Begriffs“ verleugnet habe, vor, „er habe sich einer *Akkomodation* an die politischen Zustände schuldig gemacht“[464]. Der Gegensatz von Zeit und Philosophie müsse fixiert und nicht begrifflich aufgehoben werden.

> Die Abhängigkeit der Philosophie von ihrer Zeit zeige sich in ihrer Blindheit gegen die Zeit, bestätigt BUBNER die Junghegelianer. Doch habe HEGEL Philosophie als „‘ihre Zeit in Gedanken erfaßt’“ definiert. HEGELS Theorie komme ganz zu sich, weil und indem sie ihren unaufhebbaren Zeitbezug reflektiere. Dies sei eine philosophische Leistung, „worin Philosophie sich selber aus ihrer Geschichtlichkeit frei macht und Autonomie gewinnt, die ihrem rein vernünftigen Wesen zugehört.“[465]

Die bei der Fixierung des Gegensatzes von aktueller Zeit und Philosophie entstehende Spannung entlädt sich in wechselseitiger Negation, „wobei die negierten Seiten unablässig neu entstehen und der Prozeß des Negierens bereits seiner Disposition nach unendlich und nie abschließbar ist.“[466] Diesen radikal negativen und unendlichen Prozeß nennen die Junghegelianer ‘Kritik’. „In den Gegensatz zu ihrer Zeit gebunden, stellt Philosophie immer wieder nur eines fest, daß das ihr Entgegenstehende nicht sie, von anderer Art oder unvernünftig ist. Das Markieren der Differenz heißt Kritik, und darin er-

[463] Ebd. 10.
[464] Ebd. 12.
[465] Ebd. 11f.
[466] Ebd. 12.

weist sich die Macht des Negativen, die bereits HEGEL der Reflexion zugesprochen hatte.“[467]

> BUBNER wendet dagegen ein: „Die reine Negation nutzt jedenfalls gar nichts, weil im Gegensatz das Negierte nicht untergeht, sondern sich ohne Ende regeneriert.“ Junghegelianische Kritik gehe zwar pausenlos, aber ohne Ergebnis weiter. Es müßte der strikte Gegensatz zugunsten einer Wirkung der Theorie in die Geschichte aufgehoben werden. Doch sei die Erwartung einer geschichtlichen Wirkung theoretisch ungesichert und bleibe „daher der bloßen Hoffnung überlassen.“ Bei allem praktischen Pathos der Junghegelianer erscheine „die reale Wirkung ihrer Theorie doch eher als objektives Ereignis [...], das widerfährt und geschenkt wird, denn als tätiges Handeln, das vollzogen und verantwortet wird.“[468]

Mit den Junghegelianern wollte auch MARX zunächst HEGELS spekulative Theorie praktisch werden lassen. In seiner Dissertation[469] 1841 entsprach ‘Praxis’ philosophischer Kritik, war also selbst noch theoretisch.[470] ‘Praktisch’ würde sie durch die Gesellschaftsveränderung, die der Bewußtmachung von selbst folgen würde. 1843 postulierte er das Einmünden der Kritik in eine andere Praxis, die Revolution: die Kritik würde von selbst in *revolutionäre Praxis* umschlagen, „sobald sie zum Bewußtsein einer Menschengruppe werde, deren subjektive Bedürfnisse im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung nicht befriedigt werden können.“[471]

MARX forderte nicht, die kritisch-philosophische Praxis durch eine aktiv-revolutionäre zu ersetzen, sondern er erwartete

---

[467] Ebd. 12f.

[468] Ebd. 13f.

[469] MARX habe seine Dissertation „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ zur Untersuchung eines antiken Analogon zur Philosophie nach HEGEL instrumentiert: „Nach der klassischen Höhe des aristotelischen Systems erscheinen die Schulen der Epikuräer, Stoiker und Skeptiker wie ein epigonaler Nachklang“, R. BUBNER, a.a.O. 17.

[470] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 425; M. RIEDEL, *Hegel und Marx* 18.

[471] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 425.

den reflexhaften Umschlag, sobald die Wirklichkeit (im Hegelschen Sinne, also die Gesellschaft) „in den durch die Kritik freigelegten Möglichkeiten die Erfüllung ihrer vitalen Bedürfnisse“ erkennt.[472] Doch hält MARX die „verschiedenen Schritte nicht streng auseinander“, insofern die weltgeschichtliche Entwicklung nicht mehr durch „die Philosophie als Theorie, sondern sie als praktische Person“ gesteuert werde. Praktische Philosophie „ist Theorie mit dem Primat der Praxis, und das heißt genauer: der Priorität der Leidenschaft vor der Vernunft, [...] die Leidenschaft der Emanzipation, die aus dem Leiden an Gewalt und Unterdrückung ihren Anstoß, durch kritische Reflexion ihre Aufklärung und in der Aktion ihre Rechtfertigung findet.“[473] Solch radikal-revolutionäre Praxis traute MARX nur dem Proletariat zu, das als einzige Klasse alles gewinnen und nichts verlieren würde. Für MARX fällt so Philosophie und Politik zusammen, doch anders als bei PLATON: die Philosophie verwirklicht sich in ihrer ‘Negation’ in der Politik durch die Revolution des Proletariats.[474]

3.4.4.2 Praxis als Identität von Arbeit und Handeln

Doch schon 1844 geht es mehr um kritische Reflexion der menschlichen Praxis überhaupt, die für MARX - im Anschluß an HEGEL - in der Arbeit besteht. In ihr vergegenständlicht[475] und - aufgrund der modernen nationalökonomischen Verhältnisse - entfremdet sich der Mensch zugleich. Revolutionäre Praxis wird hier zu einem Prozeß, der die gesamte Menschheitsgeschichte umfaßt. Die menschliche Praxis, die Arbeit, wird nun - da sich der Mensch durch sie zum Menschen macht - zum Wesen des Menschen. Gegenüber HEGEL sieht MARX eine

[472] Ebd.

[473] M. RIEDEL, a.a.O. 20f.

[474] Vgl. M. RIEDEL, a.a.O. 22. Dieses Verständnis legt auch die Leninsche Interpretation der Marxschen These über FEUERBACH nahe (→ S. 86)**Fehler! Nur Hauptdokument**.

[475] Vgl. M. RIEDEL, a.a.O. 23.

‘negative Mitte’ der Arbeit, in der der Akt der Entfremdung entspringe. Während für HEGEL die Begegnung von Subjekt und Objekt „aus dem Kampf um die wechselseitige Anerkennung, und das heißt auch hier noch: aus der Willensbewegung des kommunikativen Handelns resultiert,“ steht für MARX „der Arbeiter unter der sachlichen Gewalt der Produktion zu sich selbst, seinem Produkt und zu dessen Eigentümer immer schon in einem ‘entfremdeten’ Verhältnis“. So wendet MARX „die zuerst von HEGEL hergestellte Verbindung zwischen Philosophie und Nationalökonomie gegen die Philosophie selbst“, welche „die Implikationen des modernen Arbeitsprozesses nicht zu erfassen vermag.“[476]

Nun entlarvt MARX die Linkshegelianer als Idealisten, wirft ihnen Ignoranz vor, da sie die Welt *durch ihr Denken* verändern wollen.[477] Gehe es doch „um Theorie, die wissenschaftlich darstellt, wie der Mensch - ohne es zu wissen - durch seine Praxis die Welt tatsächlich verändere.“[478] In diesem Sinne sei auch die berühmt-berüchtigte elfte These über FEUERBACH zu verstehen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt [aber] darauf an, sie zu verändern.“ RIEDEL arbeitet anschaulich die Ursache jener fatalen Wirkungsgeschichte heraus, die durch das von LENIN hinzugefügte ‘aber’ aus einer ursprünglich nicht kontradiktorisch gemeinten Aussage entstehen konnte.[479] „Es komme nicht darauf an, eine an sich richtige Philosophie kritisch auf die gegebenen Zeitumstände zu beziehen und falsche Akkomodation zu vermeiden, sondern eine Philosophie zu betreiben, die sich ihrer eigensten Idee nach in den konkreten selbstbewußten Individuen verwirklicht.“[480] „Praktische Philosophie wird hier zur Philosophie der Praxis, die auf Zeit und Welt einzuwirken be-

[476] M. RIEDEL, a.a.O. 35.
[477] Vgl. A. EßER, a.a.O. 93.
[478] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 426.
[479] Vgl. M. RIEDEL, a.a.O. 9f.
[480] R. BUBNER, a.a.O. 19.

rufen ist.“[481] Sie dürfe nicht bloß negativ verfahren, sondern müsse praktische Emanzipation leisten, indem sie erfaßt, „daß ‘die Wirklichkeit sich selbst zum Gedanken drängt’“[482].

MARX zufolge ist die ‘Wirklichkeit’ letztlich „sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“, da die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit Produkt der menschlichen Arbeit und die Natur in ihrer heutigen Gestalt vom Menschen produziert worden ist. „Praxis ist somit eine Leistung, die den Menschen *und* seine Erfahrungswelt konstitutiert“. Alle Probleme philosophischer Theorie sind daher Aufgaben, die letztlich nur durch Praxis gelöst werden können.[483] Weltverändernde Umwälzung und objektverändernde Arbeit erscheinen synonym,[484] ‘Praxis’ sei zu verstehen als eine „Identität von Arbeit und Handeln, in dem statt der Praxis die Poiesis den Grundcharakter des Lebens ausmacht“.[485] Die höchste Praxis ist die Arbeit, der MARX Theorie und auch Politik - also Praxis im antiken Sinne - unterordnet.[486] MARX habe „den emanzipatorischen Gehalt, den HEGEL der Arbeit im Rahmen [der...] Befreiung zum Selbstbewußtsein zusprach, mit der Kategorie der Arbeit als Quelle allen ökonomisch und gesellschaftlich relevanten Wertes innerhalb der national-ökonomischen Lehren von Smith und Ricardo“ kontaminiert.[487]

Die ‘Geschichte’ stellt sich als eine Geschichte der materiellen Produktion dar. Zur Bedürfnisbefriedigung produziert der Mensch, aus der Produktion ergeben sich Eigentumsverhältnisse, „die die Gesellschaftsstruktur und deren ideologische Selbstinterpretation bestimmen.“ Beides, Gesellschaftsstruk-

[481] M. RIEDEL, a.a.O. 17.

[482] Nach K. MARX, Vorarbeiten zur Dissertation, in: H.J. LIEBER, Frühe Schriften I 499, zit. n. R. BUBNER, a.a.O. 20.

[483] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 426.

[484] Vgl. R. BUBNER, a.a.O. 23.

[485] M. RIEDEL, a.a.O. 37.

[486] Vgl. ebd. 38.

[487] Vgl. R. BUBNER, a.a.O. 23f.

tur und ideologische Selbstinterpretation determinieren - als Basis und Überbau - den Menschen, entlocken weitere Bedürfnisse und zwingen zu fortgeschrittener Produktion. ‘Geschichte’ erscheint als eine Generationenfolge, die - unter veränderten Umständen - die überkommene Tätigkeit fortsetzt und mit veränderter Tätigkeit die alten Umstände modifiziert.[488] Damit habe MARX - wie auch später LENIN -, „was HEGEL auf den Kopf gestellt hat, wieder auf die Füße“[489] gestellt: „‘die Praxis des Menschen, milliardenmal wiederholt, prägt sich dem Bewußtsein des Menschen als Figuren der Logik ein’“[490].

3.4.4.3 Praxis als Einheit von Theorie und Bewußtsein

Die Marxsche Konzeption impliziert nach LOBKOWICZ ein dreifaches Theorie-Praxis-Verständnis. (1) Die Praxis bestimmt die Theorie. Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein der Menschen, nicht umgekehrt. Das ist die Prämisse sowohl der Marxschen Kritik an den Linkshegelianern als auch der Marxschen Ideologiekritik überhaupt. Sie „betrifft allerdings nur religiöse, im weitesten Sinn philosophische und sozio-politische Theorien: deren Probleme können nur durch eine Praxis gelöst werden, welche die Theorien als Pseudotheorien und ihre Probleme als Pseudoprobleme erweist.“ (2) Empirisch-wissenschaftliche Theorien zählt MARX zu den Produktivkräften, sie sind zwar der Praxis entsprungen, „werden jedoch ähnlich wie Werkzeuge im Lauf der Geschichte zu ihren Konstituentien.“ (3) Die materialistischen Theorien MARX’ sind Theorien neuer Art, Kritik des Bestehenden, welche die ökonomische und sozio-politische Ordnung als geschichtlich bedingt und die Gesetzmäßigkeiten der Veränderung feststellt. MARX’ Theorie „informiert das Proletariat über die Zukunft und bietet ihm die Möglichkeit, sich auf eine revolutionäre Praxis

[488] Vgl. N. LOBKOWICZ, a.a.O. 427.

[489] M. THEUNISSEN, *Die Verwirklichung der Vernunft* 69.

[490] W.I. LENIN, Werke Bd. XXXVIII, 207f., zit. n. ebd.

im engeren Sinn einzustellen“.[491] MARX erwartet einen Gesellschaftszustand in dem nur Theorien der zweiten Art übrigbleiben, die die Praxis so leiten, das sie „zu einer freien und bewußten Leistung einer von allen Menschen in jeder Hinsicht bejahten Welt würde.“[492]

MARX folgte der Grundintuition der Junghegelianer, der schon bei HEGEL erkennbare Primat der Praxis sei selbst ein nur theoretischer, die Vermittlung von Theorie und Praxis nicht wirklich geglückt, sondern lediglich die aktuelle Zeit theoretisch verklärt, Praxis also in Theorie aufgehoben worden. Wahre Praxis wäre dagegen erst eine wirkliche Vermittlung, genauer: die aufhebende Einheit von absoluter Theorie und Zeitbewußtsein. Das dialektische Gegenüber von Theorie und Zeitbewußtsein, die sich wechselseitig kritisch negieren, läßt - als a priori endlose Negation und aufgrund des Fortgangs der Zeitgeschichte - wahre Praxis theoretisch unerreichbar und Kritik zum Selbstläufer werden.

MARX erwartete daher - ausgelöst durch radikale Gesellschaftskritik - einen reflexhaften Umschlag, der diese ‘Kritik’ in ‘revolutionäre Praxis’ münden läßt, und die Einheit von Theorie und Zeitbewußtsein, also wahre ‘Praxis’ herbeiführen, würde.

Offenkundig sind beide Begriffe - Theorie und Praxis - doppelsinnig: ‘Theorie’ meint sowohl (a) absolutes Bewußtsein im Hegelschen Sinne als auch (b) aufklärende und folglich Revolution auslösende Kritik. ‘Praxis’ meint sowohl (c) aktuelles Zeitbewußtsein im Sinne des ideologischen Überbaus der sozioökonomischen Basis als auch (d) die anzuzielende Einheit von (a) Theorie und (c) Zeitbewußtsein.

Die vorfindliche Praxis, im ersten Sinne: als Bewußtsein der Zeit, meint *die ideologischen Reflexe* der empirisch-faktischen Tätigkeit im (Selbst-)Bewußtsein der Menschen. MARX sah

[491] N. LOBKOWICZ, a.a.O. 427.
[492] Ebd. 428.

zwischen faktischer Tätigkeit (Basis) und ideologischem Reflex (Überbau) ein unmittelbares, spiegelbildliches Verhältnis gegeben. Er reflektiert den Zusammenhang von Praxis (Überbau) und Arbeit (Basis) auf der Grundlage des Hegelschen Arbeitsverständnisses. Arbeitend entäußert sich der Mensch an die Natur, schafft so die Natur und sich selbst neu, und kommt aufgrund und während dieses Prozesses zu ‘Bewußtsein’, zur ‘Praxis’.

Diese bei HEGEL noch rein theoretisch-anthropologische Einsicht ‘erdet’ MARX mit den gesellschaftspolitischen Realitäten des Kapitalismus seiner Zeit. Schaffend gestaltet sich der Arbeiter nicht nur selbst um, sondern er übernimmt unvermeidlich auch die in den herrschenden Produktionsverhältnissen gegebene Entfremdung mit ins - folglich ebenfalls entfremdete - Bewußtsein. Die Eigentumsverhältnisse bilden die ‘negative’ Mitte der Arbeit, die nach MARX die Selbstinterpretation des Menschen im bewußtseinstiftenden Prozeß der Arbeit determinieren.

> MARX vollzieht hier sowohl dem aristotelischen als auch dem idealistischen Verständnis gegenüber eine interessante Begriffsverschiebung: das politische Handeln des Bürgers (*praxis*) wird zum revolutionären Handeln der Arbeiterklasse (Praxis), das - ursprünglich produktive - Herstellen (*poíesis*) wird zur selbstentfremdenden Arbeit des Werktätigen. Während HEGEL Arbeit und Handeln nahezu verschmelzen ließ und so eine Einheit von Arbeit und Praxis ermöglichte (und ihre begriffliche Trennung zugleich erschwerte!), treibt MARX die Pole weit auseinander. Gleich, ob MARX hier gesellschaftliche Zustände begrifflich gefaßt oder die begriffliche Polarisierung die Wahrnehmung der Wirklichkeit radikalisiert hat: die ‘vermittelnde’ Position der deutschen Idealisten ist verdunstet, aufgrund der faktischen oder begrifflichen Zuspitzung stehen sich befreiende politische Praxis und entfremdende Arbeit antipodisch gegenüber.

Jede wirkliche Veränderung setzt ein anderes Handeln voraus. Dies geschieht durch revolutionäre Praxis, also Kritik, die emanzipatorisch aufklärt, daß sich ‘die Wirklichkeit zum Ge-

danken drängt' (also die Produktionsverhältnisse die Ideologie bestimmen), eine Kritik, die früher oder später in den Klassenkampf münden muß. Oder sie geschieht durch die Revolution selbst, also die Abschaffung der entfremdenden Produktions- und Eigentumsverhältnisse, um eigentliche Praxis, d. h. die Einheit von Theorie und Bewußtsein, wieder zu ermöglichen.

3.4.5 Habermas. Erkenntnisleitende Interessen und Selbstreflexion

1963 veröffentlichte HABERMAS einen aufsehenerregenden Sammelband unter dem Titel „Theorie und Praxis". Die Aufsatzsammlung mit lediglich „propädeutischem Anspruch" betrachtete er als „historische Vorstudien zu einer systematischen Untersuchung des Verhältnisses von Theorie und Praxis in den Sozialwissenschaften".[493] Aus der systematischen Untersuchung ist - soweit ich sehe - nichts geworden. Statt dessen hat HABERMAS 1971 eine überarbeitete Neuauflage[494] herausgebracht. In deren ausführlicher Einleitung will er „wenigstens programmatisch andeuten, wie sich [ihm] das Verhältnis von Theorie und Praxis heute darstellt."[495]

HABERMAS entwirft eine doppelt reflexive Gesellschaftstheorie, die sowohl ihren Entstehungs- als auch ihren Verwendungszusammenhang mitbedenke. Diese begreife sich „selbst als ein notwendiges katalysatorisches Moment desselben gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, den sie analysiert; und zwar ana-

[493] J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* 8.

[494] Der Frage, ob sich die Kritik von R. SIMON-SCHÄFER (*Theorie ohne Praxis* 155-162) an HABERMAS auf die ursprüngliche Ausgabe von 1963 bezieht oder ob er die Neuausgabe nicht zur Kenntnis genommen hat, bin ich nicht nachgegangen. Mit der hier zugrunde gelegten Einleitung zur Neuausgabe scheinen jedenfalls einige Vorhalte SIMON-SCHÄFERS gegenstandslos zu sein, vgl. Anm. 515**Fehler! Nur Hauptdokument**, S. 86 und Anm. 522**Fehler! Nur Hauptdokument**, S. 86.

[495] J. HABERMAS, a.a.O. 7.

lysiert sie ihn als einen integralen Zwangszusammenhang unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Aufhebung.“[496] Die Theorie habe also einen doppelten Praxisbezug: auf soziale Praxis, die die Erkenntnis ermöglicht, und auf politische Praxis, „die bewußt darauf abzielt, das bestehende Institutionensystem umzuwälzen“.

> Der Sozialphilosophie der Neuzeit wirft HABERMAS vor, wie die klassische Philosophie monologisch geworden, nurmehr sozialtechnische Empfehlungen zu gesteuertem zweckrationalen Handeln zu geben. Hier sieht er (a) die Chance des Historischen Materialismus, der „die komplementären Schwächen der traditionellen Politik und der neuzeitlichen Sozialphilosophie vermeidet“. Er will „den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mit einer auf Praxis bezogenen theoretischen Struktur“ verbinden. Im Unterschied zu traditioneller Theorie unterscheide sich Kritik - hierin MARX und HORKHEIMER folgend - durch die Antizipation ihres Verwendungszusammenhanges, ihr Geltungsanspruch könne nur „im praktischen Diskurs der Betroffenen eingelöst werden“[497].
>
> (b) Zu politisch folgenreichen Aufklärungsprozessen bedürfe es aber institutioneller Bedingungen „für praktische Diskurse im breiten Staatsbürgerpublikum“. Diese werden allerdings durch „in den Systemstrukturen angelegten Kommunikationseinschränkungen“ verhindert, welche selbst ein theoretisch zu klärendes Problem seien.[498] Weiter behauptet HABERMAS, das Prinzip der Publizität werde zu manipulativen Zwecken umfunktioniert und die Massenmedien („technisch ein Potential der Befreiung“) kontrollierten die Loyalität einer entpolitisierten Bevölkerung; die zunehmende interventionistische Staatstätigkeit und die wachsende Interdependenz von Forschung und staatlicher Administration führe zum Konflikt zwischen einerseits einem technokratisch erscheinenden Politikverständnis, dessen ökonomische Prioritäten nicht von allgemeiner Willensbildung abhängig gemacht werden dürften, und einem chronischen Legitimationsbedarf andererseits, aufgrund der Erosion verhaltenssichernder kultureller Überliefe-

[496] Ebd. 9.

[497] Ebd. 10.

[498] Vgl. ebd. 11.

rungen[499]; (c) die neue Rolle der Wissenschaften als erste Produktivkraft stelle eine wissenschaftliche Herausforderung dar, sich selbst zu thematisieren, empirisch und reflexiv als materiale Wissenschaftskritik, aber auch als (d) Praxeologie, als Untersuchung „über die mögliche Interaktion zwischen Wissenschaft und Politik (beispielsweise in Form der Politikberatung)“[500].

Es ist erstaunlich, wie hier auf wenigen Seiten vom Ansatz eines (neomarxistischen) Theorieverständnisses (a), also dem geschichtlichen Aktionszusammenhang, den es antizipierend mitzureflektieren gelte, über die (sozialdemokratische) Forderung massenhafter Aufklärung[501] (b) zu einem aristotelisch-pragmatischen Politikberatungsmodell (d) eloquent herunterdekliniert wird, um konkret vor allem (larmoyant? narzistisch?) die Selbstthematisierung der Wissenschaft (c) zu fordern.

3.4.5.1 Das Verhältnis von Diskurs und Handlung

HABERMAS reflektiert den Zusammenhang von ‘Theorie’ und ‘Praxis’ gut aristotelisch als ein Wissenschaft-Politik-Verhältnis, das er in den Vokabeln ‘Diskurs’ und ‘Handlung’ thematisiert. Er will - anders als MARX - die normative Grundlage einer in praktischer Absicht entworfenen Gesellschaftstheorie nicht in dialektischer Logik, sondern „in der Logik unverzerrter sprachlicher Kommunikation“ fundieren.[502] Dazu postuliert er „Verständigung“ als normativen Begriff und leitet daraus die bekannten vier Geltungsansprüche ab, die in jedem funktionierenden Sprachspiel als Hintergrundkonsens reziprok anerkannt sind: Verständlichkeit der Äußerung, Wahr-

[499] Vgl. ebd. 12f.

[500] Ebd. 13.

[501] Es stellt sich zudem die Frage, ob ein Bürgertum, das durch das dichter werdende Kommunikationsnetz nicht nur entpolitisiert ist, sondern durchaus von dem „durch Kapitalverwertungsimperative gesteuerten Produktionsprozeß“ *grosso modo* profitiert, überhaupt massenhaft aufklären läßt.

[502] Vgl. ebd. 23.

heit des propositionalen, Richtigkeit des performativen Teils und Wahrhaftigkeit des sprechenden Subjekts.[503]

HABERMAS sieht den Anspruch auf Wahrhaftigkeit nur in Handlungszusammenhängen (Praxis) einlösbar, Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch dagegen allein in Diskursen (Theorie). Die faktisch erhobenen Geltungsansprüche würden in Handlungen naiv angenommen, der Diskurs diene der Begründung problematisierter Geltungsansprüche. Handeln verweise daher auf Diskurse, in denen Handlungszwänge virtualisiert sind. Allein diese „eigentümlich irreale Form der Kommunikation“ bürge für die Möglichkeit eines vernünftigen Konsenses. „Weil sich Wahrheit (in dem weitgefaßten traditionellen Sinne der Vernünftigkeit) von bloßer[!] Gewißheit durch ihren Absolutheitsanspruch unterscheidet, ist der Diskurs die Bedingung des Unbedingten.“[504]

> Terminologisch dürfte hier Entscheidendes durcheinander gehen: Wahrheit wie Gewißheit erheben Anspruch auf ‘Absolutheit’. Der Unterschied liegt im Genus des Subjektes: ‘es ist wahr, daß...’ statt ‘ich bin gewiß, daß...’. Wird die - im Wortsinn - subjekt-ive Gewißheit als „bloße“ denunziert und gegen die allgemeine und insofern subjektlose Wahrheit ausgespielt, bleibt offen, woraus die ‘Vernünftigkeit’ der Wahrheit resultieren soll bzw. wer (Subjekt!) diese feststellen könnte. ‘Wahrheit’ als diskursiv zu erreichende ‘Vernünftigkeit’ hat die ‘Gewißheit’ vernünftiger Subjekte zur Voraussetzung. Soll der Diskurs die Bedingung des Unbedingten sein, dann ist die selbst-gewisse Vernunft des Subjektes die Bedingung des Diskurses.

Zwischen Handlungen und Diskursen sieht HABERMAS eine „kritische Schwelle“, jene nämlich, die auch Praxis und Theorie trennt.[505] Faktische Geltungsansprüche werden (in Diskursen) zu hypothetischen: „So verwandeln sich Tatsachen in Sachverhalte, die der Fall, aber auch nicht der Fall, und

[503] Ebd. 24.

[504] Ebd. 25.

[505] Vgl. ebd. 26.

Normen in Empfehlungen und Warnungen, die richtig oder angemessen, aber auch unrichtig oder unangemessen sein können.“[506] Allein diese Virtualisierung des Erfahrungs- und Entscheidungsdrucks erlaube die Generierung begründeten Wissens. HABERMAS grenzt sich gegen ein objektivistisches Wissenschaftsverständnis ab, „das sich naiv auf Tatsachen bezieht“[507].

Trotz dieser Schwelle zwischen Theorie und Praxis sieht HABERMAS eine Verbindung, die deren Einheit sichert: die erkenntnisleitenden Interessen. Sie „wahren die Einheit des jeweiligen Systems von Handlung und Erfahrung gegenüber dem Diskurs“[508]: *Instrumentales Handeln* (als Erfahrung mit manipulierbaren Dingen und Ereignissen) kann in Form kausaler Erklärungen oder bedingter Prognosen zu empirisch analytischem Wissen werden; *Interaktionen* (als Erfahrungen mit symbolisch strukturierten Personen und Äußerungen) werden dagegen über die Interpretation überlieferter Sinnzusammenhänge zu hermeneutischem Wissen.[509] Diese beiden ‘invarianten’ und ‘abstrakten’, aber ‘anthropologisch tiefsitzenden’ erkenntnisleitenden Interessen[510] haben unterschiedliche ‘Sprachen’ und Methoden, in und mit denen das ‘Rohmaterial’ in den Diskurs eingegeben werden kann.[511] HABERMAS versichert, diese Erkenntnisinteressen würden einen *latenten Handlungsbezug des theoretischen Wissens* erhalten, „über die Transformation von Meinungen in theoretische Sätze und über deren Rücktransformation in handlungsorientierendes Wissen hinweg“[512].

[506] Ebd. 25.
[507] Ebd. 26.
[508] Ebd. 27.
[509] Vgl. ebd. 15.
[510] Vgl. ebd. 16.
[511] Vgl. ebd. 26.
[512] Ebd. 27.

3.4.5.2 Emanzipatorisches Erkenntnisinteresse

Für LOBKOWICZ ist das Bedeutsame an HABERMAS' Ansatz, „einerseits der Rückgriff auf die klassische Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiesis* und andererseits der Versuch, den Primat des theoretischen Wissens und der theoretischen Lebensweise durch einen Primat eines Emanzipationsinteresses zu durchbrechen".[513] Das über das technische und praktische hinausgehende *emanzipatorische* Erkenntnisinteresse, das HABERMAS traditioneller Wissenschaft abspricht, aber für die Marxsche Theorie, die Freudsche Psychoanalyse und für seinen eigenen Ansatz reklamiert,[514] ordnet er im Bezugssystem Handlung - Diskurs der 'Selbstreflexion' zu, die er von 'rationaler Nachkonstruktion' unterscheidet. Emanzipatorisches Interesse[515] könne sich erst ausbilden, wenn sich repressive Gewalt als Herrschaft institutionalisiert. Hier kann Selbstreflexion zeigen, wodurch gegenwärtige Praxis ideologisch bestimmt ist. „Selbstreflexion führt zur Einsicht dadurch, daß ein zuvor Unbewußtes praktisch folgenreich bewußt gemacht wird." Auch eine gelungene Nachkonstruktion führe zu solcher Einsicht, doch ohne praktische Folgen. Theoretisches Wissen über Logik oder Linguistik verändere die Praxis des Schließens oder Sprechens „im allgemeinen nicht".

> Selbstreflexion sei einerseits weniger als ein Diskurs, da sie keine Begründung leiste, die analytische Erinnerung sich auf Partikulares erstrecke und - wie z.B. in der Therapie - die Beziehung gerade nicht symmetrisch ist. „Ein gelingender therapeutischer 'Diskurs' hat erst

[513] N. LOBKOWICZ, *Theorie der Praxis* 434.

[514] Vgl. J. HABERMAS, a.a.O. 16f.

[515] R. SIMON-SCHÄFER unterscheidet m. E. nicht genügend zwischen praktischem Erkenntnisinteresse (das hermeneutisch auf Verstehen zielt) und emanzipatorischer Praxis (die auf Befreiung zielt), da er folgern kann: „Nach Ausschließung einer technischen Praxis bleibt demnach nur noch eine emanzipatorische Praxis bestehen, die sich das Modell des hermeneutischen Verstehens zum Vorbild nimmt, da Verstehen Habermas zufolge seiner Struktur nach auf Konsensbildung gerichtet ist". (a.a.O. 160)

> zum Ergebnis, was für den gewöhnlichen Diskurs von Anbeginn gefordert werden muß“.[516] Andererseits leiste Selbstreflexion mehr, da es „kein handlungsentlasteter und erfahrungsfreier Diskurs ist, [...] sondern zusätzlich der Bedingung der (normalerweise gar nicht diskursiv zu erreichenden) Einlösung eines *Wahrhaftigkeits*anspruches genügt.“ In der Analyse könnten zusammen mit einem Wahrheitsanspruch zugleich ein Wahrhaftigkeitsanspruch ‘diskursiv’ geprüft werden.
>
> Nachkonstruktionen gehören dagegen in den Diskurs, obgleich sie „in reflexiver Einstellung erst erzeugt werden“. Sie stammen aus „der Reflexion auf die Voraussetzungen, auf die wir uns in vernünftiger Rede immer schon naiv verlassen.“ Sie hätten den Status eines ‘reinen’ Wissens, wie Logik und Metamathematik oder Erkenntnistheorie. Diese Konstruktionen blieben von technischem und praktischem Erkenntnisinteresse unberührt,[517] haben aber für ‘Kritik’ konstitutive Bedeutung. „Erst die Anlehnung an Nachkonstruktionen erlaubt die theoretische Ausbildung der Selbstreflexion. Auf diesem Wege gewinnen Nachkonstruktionen deshalb eine indirekte Beziehung zum emanzipatorischen Erkenntnisinteresse, das unmittelbar nur in die Kraft der Selbstreflexion eingeht.“[518]

HABERMAS ordnet der Handlung[519] (Praxis), in der allein Wahrhaftigkeitsansprüche eingelöst werden können, notwendig den Diskurs (Theorie) zu, weil nur in ihm handlungsentlastet die Ansprüche Wahrheit und Richtigkeit geprüft werden können. Vermittelt würden Praxis und Theorie durch die (sog. unteren) erkenntnisleitenden Interessen, nicht als genuine Leistung von Subjekten (einzelner oder wie bei HEGEL der Geschichte), sondern als faktische ‘Bindung’ der Erkenntnisinhalte an ihre sprachliche und methodische ‘Herkunft’. So überstehen diese

[516] J. HABERMAS, a.a.O. 29.

[517] Vgl. ebd. 30.

[518] Ebd. 31.

[519] R. BUBNER hält „die Sphäre des Handelns selber“ bei Habermas für „unterbestimmt“. BUBNER versteht Handeln vom Hegelschen Arbeitsbegriff her und kritisiert bei HABERMAS die konditionale Funktion von Aufklärung für autonome Praxis, während doch nach HEGEL freie Praxis erst als Folge menschlicher Arbeit zu Selbstbewußtheit und Aufklärung führe, vgl. R. BUBNER, *Theorie und Praxis* 25f., Anm. 29.

Inhalte prinzipiell auch ihre Problematisierung im (an sich offenen) Diskurs und können grundsätzlich nur an diejenigen Verwendungszusammenhänge abgegeben werden (Theorie-Praxis-Verbindung!), denen sie auch entstammen (Praxis-Theorie-Verbindung).

Neben oder zwischen dieses Bezugssystem von Praxis und Theorie setzt HABERMAS die ‘Selbstreflexion’ (konkret v. a. die Psychoanalyse), die in gewisser Hinsicht ein Mittleres zwischen Praxis und Theorie darstellt (quasidiskursiv, aber nicht-begründend, asymmetrisch, aber praxisverändernd). Doch leistet Selbstreflexion keine Theorie-Praxis-Vermittlung, sondern sie erfüllt das emanzipatorische Erkenntnisinteresse: in ihr kann Praxis praktisch folgenreich auf ideologische Verzerrungen reflektiert werden.

Die rationalen Nachkonstruktionen schließlich sollen das Begründungsproblem lösen. Sie gehören in den Diskurs, beanspruchen den Status eines Metawissens (von Erkenntnisinteressen unberührte reine Erkenntnis!) und erlauben die theoretische Begründung sowie die praktische Anleitung zur Selbstreflexion.

Die durch das technische und das praktische Erkenntnisinteresse zweifache Verbindung von Theorie und Praxis, das deren Einheit aufgrund der Sprachlichkeit aller Erkenntnis quasi apriorisch sichern soll, mutet selbst eher ‘theoretisch’ an. Die durch die Erkenntnisinteressen gesicherte Verbindung hat nämlich zur Voraussetzung, was sie leisten soll: daß Erkenntnisinhalte tatsächlich an ihre jeweilige Sprache gebunden sind, und der erkenntnisleitende Verwendungszusammenhang auch nach der Virtualisierung durch den Diskurs, nach der (ergebnisoffenen) Problematisierung im Diskurs und nach dem Rücktransfer in ‘Praxis’ erhalten bleibt.

3.4.5.3 Selbstreflexion im Prozeß der Aufklärung

Die vorgeschlagene ‘Selbstreflexion’ kann dagegen als eher ‘praktische’ Verbindung von Theorie und Praxis aufgefaßt -

werden: diskursiv werden kommunikative Verzerrungen praktisch folgenreich bewußtgemacht, das Erkenntnisinteresse ist emanzipatorisch.

HABERMAS warnt vor drei Gefährdungen der praxisrelevanteren Selbstreflexion: (a) die sophistische Verblendung des einzelnen Subjektes, (b) die Exploitation beim Arzt-Patienten-Verhältnis und (c) der Widerstand bei der Interaktion großer Gruppen.

(a) ‘Selbstreflexion’ kann als verinnerlichte Therapie wie ‘Denken’ als verinnerlichter Diskurs aufgefaßt werden. Im einsamen Subjekt bleibt die Struktur dennoch virtuell intersubjektiv. Was im ‘Denken’ aufgrund der egalitären Rollen im Diskurs problemlos erscheint, verlangt in der Selbstreflexion Paradoxes: „ein Anteil des Selbst muß von einem anderen Anteil in der Weise abgespalten sein, daß das Subjekt sich selbst Hilfestellung geben kann.“ Die darin liegende Möglichkeit der sophistischen Verblendung behandelt HABERMAS nicht weiter, insofern das betroffene Subjekt den Preis für den Irrtum selbst zu entrichten habe. Anders dagegen (b) in der Therapie. Hier müssten „am Irrtum und an den Folgen des Irrtums *beide* Partner gleichermaßen leiden“, fordert HABERMAS und verlangt, „die Einheit des Lebenszusammenhanges beider Seiten institutionell“[520] zu gewährleisten.[521] (c) Die Übertragung dieses Modells auf größere Gruppen schließlich beurteilt HABERMAS skeptisch, da hier nicht das prinzipielle Einverständnis des ‘Patienten’ vorausgesetzt werden kann wie in der Therapie, sondern im Gegenteil mit dem expliziten Widerstand

[520] J. HABERMAS, a.a.O. 34.

[521] Dies ist interessant, nicht nur weil die praktischen Vorschläge HABERMAS’ in der Frage der Therapie hier recht dürftig erscheinen (vgl. ebd. 34f.). Vielmehr weil auch HABERMAS die tatsächliche Einheit von Theorie und Praxis letztlich nur über die institutionelle Verbindung ihrer Rollenträger für möglich zu halten scheint.

des politischen ‘Gegners’ zu rechnen ist,[522] wenngleich dies „empirische Fragen“ seien, die HABERMAS nicht präjudizieren will.

> Zum letzten Problem, also der Vermittlung von Theorie und Praxis im gesellschaftlichen Kontext, unterscheidet HABERMAS wiederum drei Funktionen: „die Bildung und Fortbildung kritischer Theoreme, die wissenschaftlichen Diskursen standhalten; sodann die Organisation von Aufklärungsprozessen, in denen solche Theoreme angewendet [...] werden können; und schließlich die Wahl angemessener Strategien, die Lösung taktischer Fragen, die Führung des politischen Kampfes.“[523] Theorien könnten nur ausgebildet werden, wenn die Wissenschaftler die Freiheit des theoretischen Diskurses hätten, Aufklärungsprozesse bedürften eines „Spielraum[es] für Kommunikationen nach dem Muster therapeutischer ‘Diskurse’“ und der politische Kampf müsse vom praktischen Diskurs aller Beteiligten in allen folgenreichen Entscheidungen abhängen. „Eine Organisation, die alle drei Aufgaben nach demselben Prinzip bewältigen soll, wird keine richtig erfüllen können.“

HABERMAS wendet sich gegen LUKÁCS, der „das Problem der Vermittlung von Theorie und Praxis allein im Hinblick auf Imperative der Führung des politischen Kampfes löst“[524] und theoretische Aussagen unter organisatorischen Fragestellungen selegieren möchte. Während in bloßer Theorie Gegensätze nur die Form von Diskussionen annähmen, stellten sich die dieselben Fragen, organisatorisch gewendet, als schroffe einander ausschließende Richtungen dar, so LUKACS. HABERMAS zeigt, wie sich dadurch die Theorie der Zustimmung derer, denen sie zur Selbstreflexion verhelfen soll, enthebt und konstatiert lakonisch: „Organisationsfragen sind kein Erstes.“[525]

Der Geltungsanspruch reflexiver Theorien könne allein in gelingenden Aufklärungsprozessen eingelöst werden, wenn die Be-

[522] Vgl. ebd. 35f. HABERMAS scheint hier auf Kritik zu ‘antworten’, die R. SIMON-SCHÄFER vier Jahre später erhebt (A.a.O. 161f.).

[523] J. HABERMAS, a.a.O. 37.

[524] Ebd. 39.

[525] Ebd. 41.

troffenen die theoretisch ableitbaren Deutungen zwanglos anerkennen.[526] Wird der Gegner strategisch aus der Kommunikation ausgeschlossen, kann die reflexive Theorie nicht mehr widerspruchsfrei, sondern müsse objektivierend angewendet werden, um „die temporäre Gesprächsunfähigkeit des Gegners [...] zu erklären".[527] Aufgrund der retrospektiven Stellung der Reflexion verbieten sich prospektive Handlungsanweisungen für den Analytiker. Zwar sei eine objektivierende Anwendung reflexiver Theorie nicht grundsätzlich illegitim, doch könne sie keine Rechtfertigungsfunktion beanspruchen.[528] „Die vindizierte Überlegenheit der Aufklärer über die noch Aufzuklärenden ist theoretisch unvermeidlich, aber zugleich fiktiv und der Selbstkorrektur bedürftig: in einem Aufklärungsprozeß gibt es nur Beteiligte."[529]

3.4.6 Auswertung

Aus dem philosophiegeschichtlichen Exkurs lassen sich abschließend für die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis in der speziellen Frage der wissenschaftstheoretischen Fundierung Praktischer Theologie einige Beobachtungen zusammenstellen.

Die griechische Theorie-Praxis-Differenz als existentiellen Unterschied der Lebensformen (*bíos politikós* und *bíos philósophos,* → S. 88) und die aus ihnen resultierenden epistemologischen Konsequenzen dürften auch für das Theorie-Praxis-Problem der Theologie grundlegend sein. Die innerkirchliche Unterscheidung von 'Praktikern' und 'Theoretikern' (→ S. 25) hat ihre Grundlage in verschiedenen Lebenspraxen, die

[526] Vgl. ebd. 42.

[527] Ebd. 43.

[528] Ebd. 44. Dieses entscheidende Argument wird leicht unterschätzt, wo man der Suggestionskraft reflexiver Theorien erlegen ist, vgl. dazu M. WICHMANN, *Soll ich wollen, was ich muß?* 95, Anm. 26.

[529] J. HABERMAS, a.a.O. 45.

innertheologisch verschiedene Arten von ‘Theorie’ bedingen (und erfordern!). Das gilt auch, wenn man die griechische Unterscheidung von Wissenschaften (*èpistémai*) und reiner Theorie (*theoría*) beachtet, nicht zuletzt weil im theologischen Wissenschaftsbetrieb aus mehreren Gründen derzeit die größte Energie wohl in Ersteres investiert wird. Daher lassen sich für das theologische Theorie-Praxis-Problem sogar zwei relevante Antagonismen ausmachen. (a) Nicht nur für die allgemeinverständliche Theorie-Praxis-Divergenz von *èpistéme* und *èmpeiría*, infolge eines existentiellen Unterschiedes der Lebensformen, sondern auch (b) für die Differenz von *theoría* und *èpistémai* finden sich Entsprechungen in Kirche und Theologie.

Der vielleicht gängigsten Auffassung des theologischen Theorie-Praxis-Problems als einer immer nur vorläufig zu bewältigenden Antinomie von gelebter Christenpraxis und kirchlicher Lehre kommt der dialektische Ansatz HEGELS entgegen, zumal wenn man unter ‘Christenpraxis’ eine ekklesiologische Größe, die kollektive, geschichtliche Praxis der Christenheit, verstehen will. Die These, wahre Theorie (CICERO übersetzte *theoria* mit *contemplatio*!) und gesellschaftliche Wirklichkeit sei nicht nur im Prinzip vermittelbar, sondern tatsächlich geschichtlich vermittelt, bietet eine christliche Adaption geradezu an. Auch korrespondiert die transformierte Wiederaufnahme und philosophische Aufwertung der griechischen *poiesis* im Hegelschen Arbeitsbegriff mit der christlichen *vita activa,* in der *praxis* und *poiesis* durch die Betonung der tätigen Nächstenliebe ebenfalls ineinanderfließen.[530] Die Hegelsche Dialektik der Konstitution des Bewußtseins des Menschen im arbeitenden Sich-Entäußern am Werk, ‘die poietische Hervorbringung der Subjektivität an der Objektivität’ (RIEDEL, → S. 107), dürfte also für ein theologisches Theorie-Praxis-Verständnis offenstehen.

Das Anliegen einer auch politisch wirkungsvolleren Theorie-Praxis-Verzahnung, die leidenschaftliche Forderung nach einem Primat der Praxis über die bloße Theorie, findet in der Marxistischen Zuspitzung der Hegelschen Position ihr kritisch-philosophisches Instrumentarium (→ S. 114). Die Identifizierung einer ‘negativen Mitte’ in den herrschenden Arbeits- und Gesellschaftsstrukturen, die die Unterdrückten in ihre Selbstinterpretation übernehmen, sowie die Forderung nach einer Einheit von Theorie und Praxis, die durch Gesellschaftskritik und ‘politisch folgenreiche Aufklärungsprozesse’ (HABERMAS, → S. 122) die ins Selbstbewußtsein übernommene Entfremdung aufdeckt, wird jedem politisch verstandenen Christentum und jeder politischen Theologie (→ S. 183) als Theorie-Praxis-Modell attraktiv erscheinen.

Den ‘reflexhaften Umschlag’ von ‘Kritik’ in ‘revolutionäre Praxis’, den MARX erwartete, ersetzt HABERMAS durch die Forderung nach *zwangloser* Anerkennung der *aus reflexiven Theorien* ableitbaren Deutungen (und der dazu nötigen institutionellen Bedingungen). Weder könnten *objektivierende* Deutungen reflexiver Theorien Rechtfertigungsfunktion beanspruchen, noch könne das Vermittlungsproblem von Theorie und Praxis allein im Blick auf Imperative der Führung des politischen Kampfes gelöst werden. Organisationsfragen sind für HABERMAS nicht vorrangig (→ S. 130).

Emanzipatorisches Erkenntnisinteresse, das bedeutet, die Möglichkeit zur praktischen Verbindung von Theorie und Praxis, ist für HABERMAS - trotz aller Vorbehalte - in der ‘Selbstreflexion’ gegeben, die möglichst den Anforderungen ‘retrospektiv’, ‘quasidiskursiv’ und ‘asymmetrisch’ genügen sollte, um kommunikative Verzerrungen praktisch folgenreich bewußt zu machen. Einer Übertragung dieses Modells auf größere Gruppen sieht HABERMAS skeptisch, für ihn sind Theorie

[530] Vgl. D. MIETH, *Praxis ohne Theorie?* 10.; N. LOBKOWICZ, a.a.O. 417f.

und Praxis gesellschaftlich durch eine Schwelle getrennt. Theorie (als Diskurs) einerseits und Praxis (bzw. Poiesis) andererseits bleiben allerdings aufgrund der (von ihm postulierten) ‘unteren’ Erkenntnisinteressen verbunden.

Theorie und Praxis werden bei HABERMAS in den Vokabeln Diskurs und Handlung reflektiert, deren institutionelle Trennung für ihn gesellschaftliche Tatsache ist. Die Vorstellung institutionalisierter Diskurse, die handlungsentlastet und in einer ‘eigentümlich irrealen Form der Kommunikation’ allein Konsens herzustellen in der Lage sind (→ S. 124), dürfte ebenso wie die von HABERMAS (für seine Gesellschaftstheorie) geforderte doppelte Reflexivität das gängige, zeitgenössische Theorie-Paradigma abgeben: Theorien haben diskursiv und handlungsentlastet ihren Entstehungs- un ihren Verwendungszusammenhang mitzubedenken. Obgleich HABERMAS die existentielle Trennung von Theorie und Praxis und das Modell einer ‘Politikberatung’ von den Griechen zu übernehmen scheint, hat er sich vom griechischen *theoria*-Begriff, als der Schau des Unwandelbaren und Göttlichen, weit entfernt.

Ein von MARX adaptierter ‘Primat der Praxis’ erscheint in diesem Paradigma ebenso abwegig wie ein von KANT abgeleiteter ‘Primat der Theorie’, nicht zuletzt weil KANT diesen Theorieprimat für das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Praktischen Vernunft und nicht für das hier zur Frage stehende Problem beansprucht hatte (→ S. 99).

In der Frage *der Verbindung* von Theorie und Praxis hat sich das aristotelische Modell (→ S. 94) durchgesetzt, sei es in der Ausbildung der ‘Praktiker’ oder in ihrer Beratung. Die ‘personale’ Verknüpfung dieser zwei ‘Lebenswelten’ scheint letztlich auch von HABERMAS als einzig praktikable Möglichkeit zur Verbindung von Theorie und Praxis favorisiert zu werden. HABERMAS möchte sogar - ohnehin nicht für die Verbindung von Diskurs und Handeln, sondern ‘nur’ für die Selbstreflexion in Gestalt der Psychotherapie - „die Einheit des Lebenszusammen-

hanges beider Seiten institutionell“ gewährleistet sehen (→ S. 129), um eine mögliche Exploitation des ‘Aufzuklärenden’ zu erschweren.

3.5 Das Fundamentalproblem Praktischer Theologie

Infolge der ausführlichen wissenschaftsgeschichtlichen Selbstvergewisserung, der gerade begonnenen philosophischen Aufarbeitung, etlichen Überblicksversuchen über das beängstigend weite und wissenschaftstheoretisch zumeist unaufgearbeitete Feld Praktischer Theologie sowie einer Reihe von Impulsen, diesem gewaltigen Problemfeld in bewährter Manier durch Ableiten oder Postulieren von ‘Prinzipien’, ‘Modellen’ oder ‘Strukturierungen’ Herr zu werden (Kap. 3.3), kristallisierte sich eine Perspektive heraus. Praktische Theologie habe sich als Handlungswissenschaft zu konzipieren, insofern sie auf Praxis, also Handlung im weitesten Sinne bezogen ist. Dieser Praxis- bzw. Handlungsbezug eignet zwar der ganzen Theologie, doch wäre er wissenschaftstheoretisch sinnvoll - gleichsam als ihr Proprium - von der Praktischen Theologie herauszustellen, zu fundieren und für eine Theorie-Praxis-Vermittlung fruchtbar zu machen. Folglich erschienen gleich zwei bis heute grundlegende Werke: HELMUT PEUKERTS „Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentale Theologie“ (Kap. 3.6) und das gründliche Buch von NORBERT METTE, das er unter dem vielversprechenden Titel „Theorie der Praxis“ als theologische Dissertation vorgelegt hat.[531]

3.5.1 NORBERT METTES’ „Theorie der Praxis“

In einer umfassenden wissenschafts*geschichtlichen* Untersuchung geht METTE der Frage nach, wie sich die Praktische Theologie seit ihrer Gründung als Universitätsdisziplin 1774 die Vermittlung von Praxis und Theorie vorgestellt hat. METTES Arbeit erschien gegen Ende einer intensiven Theorie-Praxis-Debatte innerhalb der Praktischen Theologie und ist heute

[531] Deren Ergebnisse werden u.a. in N. METTE, *Von der Anwendungs- zur Handlungwissenschaft* „thetisch vorgetragen“ (ebd. 52, Anm. 3).

trotz ihres „propädeutischen Charakters“[532] allgemein als Standardwerk zu dieser Frage anerkannt.[533]

In drei Abschnitten beleuchtet METTE das Theorie-Praxis-Verständnis deutschsprachiger, vor allem katholischer Praktischer Theologie unter systematisch-theologischem Gesichtspunkt und unter wissenschaftstheoretischen Aspekten[534]: ST. RAUTENSTRAUCH, J.M. SAILER, A. GRAF, J. AMBERGER, C. KRIEG, D.F. SCHLEIERMACHER, K.Ph. MARHEINEKE, C.I. NITZSCH, F. EHRENFEUCHTER, CHR.D. PALMER, F. NIEBERGALL werden im ersten Teil, L. BOPP, C. NOPPEL, M. PFLIEGLER, R. FÜGLISTER, F. NIEBERGALL, L. FENDT, E. THURNEYSEN, A.D. MÜLLER, O. HAENDLER im zweiten Teil behandelt.

Als „Ertrag“ der praktisch-theologischen Theorie-Praxis-Debatte im 18. und 19. Jahrhundert konstatiert METTE unter anderem, „daß das Problembewußtsein der praktischen Theologie in diesem Zeitraum nicht gerade hoch zu veranschlagen ist“[535]. Ziehe man „die sehr intensive Diskussion des Theorie-Praxis-Verhältnisses, wie sie von KANT, HEGEL und MARX und im Anschluß an sie“[536] geführt worden ist, in Betracht, so sei dies verwunderlich. Die praktisch-theologische Theorie-Praxis-Debatte sei „abgesehen von der neueren Diskussion, nur mittelbar von den einzelnen Stationen und Konzeptionen der neuzeitlichen Theorie-Praxis-Problematik, wie sie in der philosophischen und wissenschaftstheoretischen Reflexion ihren Niederschlag gefunden hat, beeinflußt“[537].

---

[532] N. METTE, Theorie der Praxis 13.

[533] Vgl. z. B. C. BÄUMLER, *Probleme der Theoriebildung* 80; DERS., *Auf dem Holzweg?* 260; K. BOPP, *Kirchenbild* 20, 24; S. KNOBLOCH, *Praktische Theologie* 18; H. STEINKAMP, *Zum Beispiel* 183f.; W. TZSCHEETZSCH, *Handlungsforschung;* TH. HENKE, *Seelsorge* 106ff.

[534] Vgl. N. METTE, a.a.O. 15 Anm. 9.

[535] Ebd. 105.

[536] Ebd. 106.

[537] Ebd. 336.

Die Wende „von der Pastoral-Technologie zur Praktischen Theologie“ ist Überschrift und Inhalt des zweiten Teils: spätestens mit dem umfänglichen fünfbändigen Handbuch der Pastoraltheologie (Kap. 3.2) habe sich die Disziplin von der ihr geschichtlich zugewiesenen Aufgabe als methodische Einweisung des künftigen Pfarrers in den Seelsorgsbetrieb verabschiedet. Aufgrund des fundamental ekklesiologischen Ansatzes des Handbuches sei Praktische Theologie seither „methodisch eine Grundlagenwissenschaft neben der Dogmatik, den biblischen Wissenschaften, der Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Moraltheologie, auf denen gemeinsam dann die praktische Einweisung in das priesterliche Amt aufbauen kann.“[538] Mit der Formel ‘Selbstvollzug der Kirche’ habe das Handbuch die einigende Perspektive divergierender kirchlicher Handlungsfelder und unverbunden nebeneinander stehender pastoraltheologischer Teilfächer gefunden. Obgleich METTE die substantielle Kritik am Handbuch referiert[539], ergebe sich „von RAHNERS Konzeption aus eine überaus differenzierte Sicht des Theorie-Praxis-Verhältnisses innerhalb der praktischen Theologie, die bisherige Überlegungen hierzu weit hinter sich läßt und auch in neueren Konzeptionen bisher kaum erreicht worden (sei)“[540].

Nach den beiden wissenschaftsgeschichtlich angelegten Teilen geht METTE das Problem von der wissenschaftstheoretischen Seite an. Auf eine Typologisierung der Ansätze zum Selbstverständnis Praktischer Theologie folgt die Analyse des Theorie-Praxis-Problems unter den drei Aspekten, die historisch aufeinanderfolgend wichtig wurden: zuerst „im Rahmen der Studienreformdiskussion verhandelt“[541], rückte der Praxisbegriff und erst dann der Theoriebegriff ins Zentrum des Interesses. Ein „Ausblick auf Ansatz und Status einer praktischen Theolo-

[538] Ebd. 133.
[539] Vgl. ebd. 138-140.
[540] Ebd. 140.
[541] Ebd. 213.

gie als theologischer Handlungswissenschaft“[542] schließen sowohl den dritten Teil als auch das Buch ab.

3.5.2 Wissenschaftstheoretische Kritik der Praktischen Theologie

METTE grenzt sich von unzureichenden wissenschaftstheoretischen Ansätzen ab. Im handlungstheoretischen Ansatz sieht METTE die besten Chancen, „die zahlreichen Aporien, auf die die praktische Theologie auf der Suche nach ihren Grundlagen gestoßen ist“[543], aufzulösen. Aufgrund diffiziler Einzelanalysen kommt er abschließend zu drei umfangreichen Problem- bzw. Forderungskatalogen[544], wie Praktische Theologie wissenschaftstheoretisch zureichend begründet werden müßte.

Anlehnend an SCHÄFER[545] kritisiert METTE im ersten Problemkatalog die wissenschaftstheoretisch-philosophischen Schwächen praktisch-theologischer Theoriebildung und kommt dabei zu einem vernichtenden Urteil:

> Praktische Theologie (1) orientiere sich an archetypischen Erklärungsmustern wie zweidimensionalen Koordinaten und Regelkreismodellen, (2) verwende problematische philosophische Begriffe schillernd und schlagwortartig, (3) unterstelle sich überflüssigen Operationsregeln, (4) übernehme unreflektiert Modebegriffe „ohne Rücksichtnahme auf ihren ursprünglichen theoretischen Kontext“, (5) arbeite mit unausgewiesenen Fachtermini, deren Überprüfung auf Gültigkeit zwar noch ausstehe, ihr aber dennoch den „Anstrich einer modernen Wissenschaft“[546] zu geben vermögen und (6) verwende oft umgangssprachliche Ausdrücke, die terminologische Ungenauigkeit entstehen ließen. (7) Der Weg der Problemgewinnung Praktischer Theologie bleibe unreflektiert, (8) Theorien würden in ihren

[542] Ebd. 342-358.

[543] Ebd. 9.

[544] Vgl. ebd. 327-335 (zehn Punkte), 344f (zwölf Punkte), 346-358 (zwölf Punkte).

[545] Vgl. K. SCHÄFER, *Philosophie*.

[546] N. METTE, a.a.O. 330.

> Möglichkeiten überschätzt, (9) das Verhältnis von Theoretischem und Außertheoretischem sei ungeklärt[547]. (10) Praktische Theologie müsse dagegen „klar und deutlich ihre theologische Dimension herausarbeiten“[548] und nicht an sekundären Merkmalen ihre Theologiefähigkeit nachzuweisen versuchen. Erst die Reflexion der Grundlagenproblematik der Praktischen Theologie könne ihr zu dem verhelfen, was sie schon lange zu sein beanspruche: Theorie der Praxis.

In direktem Anschluß an diesen Problemkatalog nennt METTE den handlungswissenschaftlichen Ansatz als Lösung der wissenschaftstheoretischen Probleme Praktischer Theologie. Er setzt sich von einer „dogmatisch-legalistischen“[549] Fehlkonzeption praktisch-theologischer Theorie-Praxis-Vermittlung ab, die er von der Zeit der Neuscholastik bis in die Gegenwart hinein wirksam sieht, und postuliert: „Die praktische Theologie ist als theologische Handlungswissenschaft innerhalb einer als praktische Wissenschaft begriffenen Theologie zu konzipieren.“

Dazu sei zuerst zu klären, „was den Praxisbezug der Theologie insgesamt näherhin ausmacht und welche spezifischen Aufgaben innerhalb einer so konzipierten Theologie für die sich explizit praktisch nennende Disziplin verbleiben. Hier muß eine systematische Erörterung einsetzen; die Rechtfertigung für den Ansatz der praktischen Theologie läßt sich ihrer Wissenschaftsgeschichte nicht entnehmen.“[550] METTE sieht sich leider außerstande, dies im Rahmen seiner Arbeit zu leisten und kündigt „einige abschließende Bemerkungen im Sinne einer Problemanzeige“[551] an. Grundsätzlich könne und müsse Theologie nach RAHNER aber als ganze praktisch werden[552].

---

[547] METTE denkt hier an die „pneumatologische Komponente, die der praktischen Theologie bei ihrer Theoriebildung zu schaffen“ mache, ebd. 333f.

[548] Ebd. 334.

[549] Ebd. 337.

[550] Ebd. 342.

[551] Ebd.

[552] Vgl. ebd. 342f.

Im speziellen müsse Praktische Theologie (und das ist METTES zweiter Problemkatalog) folgenden Kriterien genügen:

„a)Sie muß als funktionaler Bestandteil innerhalb eines einheitlichen theologischen Ansatzes konzipiert werden.

b) Sie darf sich nicht Aufgaben zumuten, die vorrangig in anderen theologischen Disziplinen zu erfüllen sind.

c) Sie muß mit unterschiedlichen Erscheinungsformen des Christlichen rechnen, darf sich also nicht auf ein bestimmtes Modell christlichen Handelns beschränken.

d) Sie muß sich der ‘politischen’ Implikationen sowohl ihres Gegenstandsfeldes als auch ihrer Aussagen vergewissern.

e) Sie darf die Wahl des Handelns und die Begründung dieser Wahl nicht dem Gutdünken einzelner Handelnder überlassen.

f) Sie muß auf der Höhe des allgemeinen wissenschafts[t]heoretischen Bewußtseins betrieben werden.

g) Sie muß zu einer interdisziplinären Kooperation fähig sein.

h) Sie muß empirisch orientiert sein.

i) Sie muß im möglichst engen Kontakt zur Praxis betrieben werden, bedarf als Theorie jedoch gleichzeitig einer kritischen Distanz gegenüber dem unmittelbaren praktischen Engagement.

j) Sie muß sich der Grenzen von Theorie und des Eigenrechts von Praxis bewußt bleiben.

k) Sie darf sich nicht der Aufgabe entziehen, ein Stück weit in die spätere Berufspraxis des Theologen einzuüben.

l) Sie muß sich selbst als ein Stück sich vollziehender Praxis begreifen.“[553]

METTE relativiert diesen Katalog zwar sofort wieder[554], sieht aber dennoch darin den „Anreiz“, nach einer Theorie prakti-

[553] Ebd. 344f., meine Numerierung.

scher Theologie zu suchen, „die wirklich eine Vermittlung mit der Praxis zu leisten imstande ist und nicht aus Gründen der Denkökonomie die Praxis dem Diktat einer im Interesse der Theorie entwickelten Logik unterwirft.“ Dies sei „Sache einer gründlichen systematischen Erörterung.“ Historische Aufarbeitung gerate „an eine Grenze“[555], weswegen diese Liste lediglich heuristischen Stellenwert beanspruchen könne.

> Die Forderungen dieses Kataloges liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Neben einem - in diesem Zusammenhang verwunderlichen - Zugeständnis an die überkommene Praxis Praktischer Theologie (k) und allgemein richtigen Forderungen (d, f, g, j), sind starke wissenschaftstheoretische wie -praktische Ansprüche sowohl an Theologie insgesamt (a, c, e[556]), als auch an Praktische Theologie im besonderen (b, h, i, l) gestellt. Der berechtigte Einwand, wie das alles von *einer* wissenschaftstheoretischen Grundlegung geleistet werden könne, muß jedoch die Grundsätzlichkeit in Betracht ziehen, mit der METTE den Problemhorizont entwirft.

Die Möglichkeit vorausgesetzt, „Theologie überhaupt in ihrem elementaren Kerngehalt auf dem Weg über eine kommunikative Handlungstheorie zu begründen und die verschiedenen theologischen Aussagen von hier aus zu entfalten“[557], leitet METTE zum dritten, abschließenden Problemkatalog über. Praktische Theologie solle „die im Rahmen der fundamentalen Theologie gewonnenen grundlegenden Aussagen über die Struktur christlichen Handelns“ explizieren. Das bedeute im einzelnen:

(1) Praktische Theologie müsse fragen, welche Struktur christliches Handeln notwendig hat, welche Postulate in solchem Handeln gesetzt und welche Wirklichkeitsdimensionen er-

---

[554] „Manche der hier aufgeführten Postulate scheinen untereinander unvereinbar zu sein“, ebd. 345.

[555] Ebd.

[556] Vor allem in der daran anschließenden Anmerkung: „Hier ist - wenn auch in anderer Weise - der Anspruch der ‘normativen’ praktischen Theologie aufzugreifen, nach einem verbindlichen Fundament christlicher Praxis zu suchen.“ ebd. 344, Anm. 18.

[557] Ebd. 345f.

schlossen werden. Es gehe um den normativen Kern einer kommunikativen Handlungstheorie. (2) Sie müsse von konkreten, deswegen aber nicht institutionell festgelegten Vollzugsformen christlicher Praxis ausgehen, insofern sich die Wirklichkeit Gottes in jedem kommunikativem Handeln erweisen könne. (3) Dies sei nur als politische Theologie durchführbar. Die „überbietende Kraft des christlichen Glaubens“[558] könne nur im Rahmen einer Gesellschaftstheorie überzeugend gezeigt werden. (4) Damit sei der Bezugsrahmen weiter gespannt als in traditioneller Praktischer Theologie. Es gehöre zu den zentralen Fragen praktisch-theologischer Handlungstheorie, ob die kirchliche Rede von Gott ermöglicht oder verhindert, daß „christliche Gruppen und die Kirchen sich nach Kräften für die Aufhebung von physischem und gesellschaftlich verfügtem Leiden und Unfreiheit des Menschen einsetzen und selbst auf die Bedingungen ‘wahren Lebens’ antizipierend wirksam vorgreifen“[559].

Abschließend gibt METTE ergänzende Hinweise: (5) Eine gediegene Konzeption von theologischem Ansatz und didaktisch-methodischer Vermittlung sei Aufgabe Praktischer Theologie. (6) Das Berufsbild Theologe bedarf auf der Basis einer solchen Handlungstheorie einer Neudefinition[560], (7) Die nötigen Grundqualifikationen eines Theologen sollten neu bedacht werden. (8) Praktische Theologie müsse Reflexionswissenschaft werden, (9) habe gar eine therapeutische Aufgabenstellung. (10) Die Konsequenz für die Forschung lautet entsprechend: Forschungsverfahren müßten im Dienst der Selbstreflexion der Subjekte stehen, Theorien über Subjekte müßten den Charakter einer Selbstreflexion haben. (11) Praktisch-theologische

[558] Ebd. 347.
[559] Ebd. 350.

Theoriebildung wolle praktisch werden, lehne Metatheorien ab und mache auf liegengebliebene Probleme anderer Wissenschaften aufmerksam. (12) Das Theorie-Praxis-Problem lasse sich also nicht auf die Organisationsfrage reduzieren. Alle Betroffenen sollten die angebotenen Interpretationen (d. h. die theoretischen Deutungen) annehmen können.

Die ersten vier Punkte - die sich offenkundig auf den Ansatz HELMUT PEUKERTS beziehen (Kap. 3.6) - weisen auf ein eklatantes systematisches Defizit hin. Die entscheidenden Prämissen handlungstheoretisch angelegter Praktischer Theologie dürften bislang reine Postulate sein: Sowohl die Erarbeitung des normativen Kerns kommunikativen Handelns, der Aufweis der Implikate dieses Handelns in der Praxis als auch die geforderte Gesellschaftstheorie und die Analyse kirchlicher Rede auf praktische Konsequenzen bedingen intensive philosophisch-soziologische Grundlagenarbeit. Die letzten fünf Punkte adaptieren ebenso offenkundig HABERMAS (Kap. 3.4.5) - und stehen etwas unverbunden daneben.

3.5.3 Fazit

METTE hat in seiner gründlichen Studie die wesentlichen Etappen der Wissenschaftsgeschichte des eigenen Faches unter der systematischen Fragestellung des Theorie-Praxis-Verhältnisses als fundamentales Problem Praktischer Theologie untersucht und er konnte sowohl die dabei aufgetretenen Mängel als auch die Stärken praktisch-theologischer Ansätze herausarbeiten. Dennoch schließt seine Untersuchung mit rund zwanzigseitigen Problemkatalogen! Vor allem Fragen der wissenschaftstheoretischen Legitimation, der systematisch-theologischen Grundlagen und der angemessenen Methodologie scheinen

[560] „Welche spezifische Aufgabe und Verantwortung kommt jemandem zu, der ausdrücklich - und möglicherweise stellvertretend für den anderen - eine Wirklichkeit behauptet, die den anderen in seinem Tode rettet, und zu einer Praxis, in der diese Wirklichkeit erfahrbar und benennbar wird, anstiften möchte?“, ebd. 352.

auch nach einem solchen Durchgang offen zu bleiben. Der Ertrag der Metteschen Arbeit liegt in einer Problemübersicht, kaum - nimmt man die offenen Fragen im letzten Problemkatalog ernst, nicht einmal ansatzweise - in einer Problemlösung. Eine befriedigende Theorie der Praxis oder auch nur eine zureichende Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses in Praktischer Theologie gehört auch nach METTES Buch zu den ungelösten Grundfragen praktisch werden wollender Theologie.

Um so erstaunlicher mutet es an, daß METTES Anfragen praktisch folgenlos blieben. Soweit ich sehen kann, wurde nirgends der Versuch unternommen, die genannten Probleme einer weitergehenden Analyse zuzuführen, um Lösungsansätze zu erarbeiten - obgleich METTE dies ausdrücklich schon in der Einleitung forderte.

Die wissenschaftsgeschichtlichen Erörterungen METTES konvergieren in der prinzipiell ungeklärten Frage nach der rechten Zuordnung von Theorie und Praxis, seine Ausführungen setzen „bereits eine systematische Untersuchung des Verhältnisses von Theorie und Praxis voraus“[561], die zu leisten er aber vor einer geschichtlichen Durchsicht sich außerstande sieht. Daher sollten die allgemeinen Ansprüche des zweiten (→ S. 141) - und mehr noch des ersten (→ S. 139) - Problemkataloges, denen eine zureichende Theorie der Praxis genügen muß, zum Ausgangspunkt für weitere Überlegungen genommen werden, statt - letztlich unvermittelt - einen bestimmten Lösungsansatz (‘Handlungstheorie’) zu favorisieren. Seine Überlegungen münden in der These, Praktische Theologie sei als theologische Handlungswissenschaft zu konzipieren, ohne daß METTE dafür eine „systematische Begründung und Entfaltung dieser These“[562] beizubringen in der Lage ist.

Zu den wichtigsten zu diskutierenden Ansprüchen zählen (1) die Forderung nach einem integrativen Ansatz theologi-

[561] Ebd.
[562] Ebd. 9.

scher Wissenschaft, innerhalb dessen die Praktische Theologie ihre Funktion wahrnimmt, (2) die Klärung des Praxisbegriffes, d. h. die Bestimmung, mit welchen Erscheinungsformen des Christlichen zu rechnen ist und (3) die Suche nach einer verantwortbaren Kriteriologie, die die Wahl des Handelns nicht dem Gutdünken des einzelnen überlassen muß, sondern operationale Maßstäbe zur Verfügung stellen kann. Diese drei Punkte lassen sich verstehen als Fragen nach einer zureichenden Theorie (3) erfaßter Praxis (2) und der theoretischen Bestimmung ihres wechselseitigen Verhältnisses (1)[563]. METTES Ansprüche an Praktische Theologie im speziellen ergeben sich daraus sachlogisch: empirisch orientiert und im engen Kontakt zur Praxis stehend, müßte sich Praktische Theologie selbst als ein Stück sich vollziehender Praxis verstehen. Die sich daraus ergebenden systematisch prinzipiellen Fragen sollte sie an die dafür ‘zuständigen’ Disziplinen weiterreichen können.[564] Die Ansprüche des ersten Problemkataloges nach begrifflich ausgereiftem und wissenschaftlich legitimierbarem Vorgehen dürften in diesem Zusammenhang eigentlich selbstverständlich sein.

3.6 Die Grundlegung einer theologischen Handlungstheorie durch HELMUT PEUKERT

Wie kein anderes Werk hat HELMUT PEUKERTS „Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie“ die Diskussion zur Fundierung der Theologie, nicht zuletzt Praktischer Theologie, beeinflußt. Zahlreiche Theologen, die sich um die fundamentaltheologische Sicherung dieser Disziplin mühen,

[563] Sie entsprechen den Punkten a, c und e des zweiten Problemkataloges. Einen Lösungsansatz formuliert METTE (in genau dieser Reihenfolge) in den ersten drei Punkten des dritten Problemkataloges (→ S. 86) - allerdings unter der genannten Voraussetzung, Theologie lasse sich fundamental als Handlungstheorie konzipieren.

berufen sich auf sein aufsehenerregendes Buch, das als Standardwerk gilt[565]. Seine Pionierarbeit habe die wissenschaftheoretische Grundlegung der politischen Theologie geleistet[566] und „der theologischen Habermasrezeption in den vergangenen zwanzig Jahren entscheidende Impulse gegeben, sie in vielfältiger Weise inspiriert und ihr weitgehend die Richtung gewiesen“[567].

Nach dem einleitenden Referat dreier Ansätze fundamentaler Theologie (BULTMANN, RAHNER, METZ), auf die PEUKERT sich bezieht, rekapituliert er die Geschichte der Wissenschaftstheorie seit WITTGENSTEIN, um die Notwendigkeit der Entwicklung und Begründung einer Handlungstheorie aufzuweisen. Aufgrund von Konvergenzen zwischen theologischer und wissenschaftstheoretischer Fragestellung entwickelt PEUKERT dann eine Theorie zur Begründung einer fundamentalen Theologie kommunikativen Handelns.

3.6.1 Eine Skizze des theologischen Hintergrunds

Die Frage des kommunikativen Handelns beziehungsweise der intersubjektiven Mitteilung, das „für die Bestimmung des Grundansatzes von Theologie eine Art Steuerungsfunktion“ habe, bezeichnet PEUKERT bei den drei genannten Theologen als ein „ungenügend geklärtes gemeinsames Grundproblem“.[568]

> Die „hermeneutische Theologie“ BULTMANNS stehe in kritischem Verhältnis zu HEIDEGGERS Philosophie, dessen Analyse von Zeitlichkeit für BULTMANN die Möglichkeit einer existentialen Hermeneutik erschließe. Der hermeneutische

[564] Diese Anliegen entsprechen den Punkten h, i, l und b des zweiten Problemkataloges.

[565] Vgl. z. B. C. BÄUMLER, *Auf dem Holzweg?* 260; K. BOPP, *Kirchenbild* 25-27; J.B. METZ, *Glaube* 6; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie;* E. ARENS, *Läßt sich Glaube letztbegründen* 122; DERS., Zum Ansatz 59; Vgl. TH. HENKE, *Seelsorge* 108ff.; H. HASLINGER, *Wissenschaftstheoretische Wegmarken* 339-341; N. GREINACHER, *Praktische Theologie* 283f.

[566] Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort* 174.

[567] E. ARENS, *Theologie und Theorie* 12.

[568] H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie* 24.

Vorentwurf für Theologie könne danach „nur die *Frage nach Gott* sein“. Es handle sich um eine Frage *als* Frage, eine Bewegung der Existenz, die „als Letztes die Ermöglichung endlichen, tödlichen Existierens“[569] suche. Eine Frage, die nach Existenz*mitteilung* suche, im Unterschied zu bloßer Existenz*erhellung* als einer Analyse, die nur die Fragerichtung, nicht aber das Ereignis vermitteln könne. Die Antwort finde BULTMANN in Jesus Christus, die Grundstruktur seiner Theologie sei in der Einsicht erreicht, „daß Gottes Liebe in Jesus Christus gehandelt hat, [...] daß ich im Kerygma in den Einflußbereich, in den geschichtsmächtigen Kairos dieser Tat selbst gerufen bin und daß mir darin der Augenblick meines eigentlichen Selbstwerdens ermöglicht werden kann.“[570] PEUKERT sieht die Gefahr, daß BULTMANNS Theologie „den Bezug zur konkreten Geschichte und zur konkreten Gesellschaft [...] verliert“[571]. Bestimmend solle jedoch bleiben, „daß die Rede von Gott nicht unter dem Preis der Rede von der eigenen Existenz zu haben“[572] sei. In der Aporie der Heideggerschen Todesanalyse sei die Grenze der Bultmannschen Theologie gegeben, weil „auf der Ebene eigentlicher Existenz eigentliches Mitsein nicht mehr analysiert werden kann: Das Sein zum Tode ist völlig vereinzelte Existenz“[573]. BULTMANN könne nicht zeigen, „wie ein Mensch durch das Ereignis des Todes eines anderen überhaupt konstitutiv betroffen werden kann“[574].

RAHNER habe mit seiner „Transformation der Theologie“ auf die Herausforderungen der Aufklärung und des deutschen Idealismus reagiert, vor denen katholische Theologie seit KANT ausgewichen sei. In der Begrenzung von Gegenständlichem setzt das Subjekt sich selbst als transzendierendes und übersteigt damit jede Gegenständlichkeit. Gott könne daher kein Gegenstand unter vielen sein. MARÉCHAL hatte diese Dynamik des Subjekts als neuen Ausgangspunkt für die Gottesfrage und die Metaphysik genommen. Die Auslegung dieser Bewegung, ob formale Leere und bloße Funktionalität oder unthematischer Ausgriff auf Umgreifendes,

[569] Ebd. 38.
[570] Ebd. 40.
[571] Ebd. 42.
[572] Ebd. 43.
[573] Ebd. 45.
[574] Ebd. 46.

ist PEUKERT zufolge entscheidend. In radikaler Kürze schildert er den Gedankengang RAHNERS: Das Subjekt, das sich selbst als transzendierend und zugleich in kontingenter Faktizität erfahre, könne diese Faktizität im „Nachvollzug einer freien Absolutsetzung des Nichtnotwendigen“ begreifen und die eigene Freiheit als durch eine absolute Freiheit gesetzt erfahren. Bleibt diese absolute Freiheit kein apriorisches Konstrukt, sondern erweist sie sich als absolute Liebe, ist die Grunderfahrung des Christentums gegeben, die darin bestehe, „daß sich das *absolute Geheimnis*, auf das hin endliche Existenz transzendiert, als die *absolute Liebe* selbst geschichtlich zu erfahren gibt.“[575] Durch die Nähe des absoluten Geheimnisses in Interaktion werde der andere bejaht, die Wirklichkeitsbestimmung Gottes wird durch das Transzendieren in Interaktion möglich, die Erfahrung Gottes durch den anderen vermittelt. Christologie bestehe als Frage nach der Möglichkeit göttlicher Selbstzusage in einem Menschen für alle anderen.

Ausführlich beschreibt PEUKERT den geistesgeschichtlichen Hintergrund für die politische Theologie, wie sie METZ entwickelt hat. Die Geschichtswissenschaft liefere „alles einer durch keine Reflexion mehr aufzuhebenden Relativität aus“[576], woraus sich fundamentale Probleme für die Theologie stellten. Religion sei in ihrer (gesellschaftlichen) Funktionalität durchschaut und durch Metatheorien überholt. Praxis im Marxschen Sinne transformiere die konstituierenden Bedingungen der Gesellschaft, also des Bewußtseins und infolgedessen auch der Theologie. Der Bereich des Politischen, im Sinne des gesellschaftlich zur Disposition Stehenden, sei seit der Aufklärung ungeheuer expandiert. „Ob also z. B. bestimmte Fragen überhaupt als zu entscheidende empfunden und zugelassen werden und ob für sie bestimmte wählbare Alternativen zur Verfügung stehen, ist als Problem der Konstitution eines politischen Feldes selbst wieder eine ‘politische’ Frage.“ Aus der Entdeckung dieser gesellschaftlichen Determination menschlicher Entwicklung ergibt sich für den Begriff der Gesellschaft *als Prozeß der Selbstkonstitution der menschlichen Gattung* eine zentrale Bedeutung für Theologie, die daher in dieser Bezogenheit zu denken sei. Die Selbstzuschreibungen der Gesell-

[575] Ebd. 50.

[576] Ebd. 55.

schaftswissenschaften werden hierbei virulent, deren Probleme durch das Selbstverständnis einer kritischen Theorie gelöst werden könnten.

Gegenüber einer solchen gesellschaftsbezogenen Theologie bleibe eine existentiale Theologie weltlos. „Vor allem mit der Einsicht, daß im Verstehen geschichtlicher Sachverhalte der Horizont des Verstehenden selbst verändert wird und diese Veränderung ihm als notwendig zur Sache selbst gehörend durchsichtig wird, ist eine Stufe der Reflexion erreicht, hinter die theologisch-hermeneutisches Bewußtsein nicht mehr zurückfallen darf.“[577] Theologie muß also hermeneutisch-geschichtlich reden. Die dabei entstehenden Aporien würden durch einen „Primat in die Zukunft“[578], durch eine ‘negative’ Theologie und durch ein „neues Verhältnis von Theorie und Praxis“ kompensiert: „Das Ziel des Redens ist befreites, veränderndes Handeln.“[579] Unter Verweis auf die Psychoanalyse skizziert PEUKERT, „wie eine *theologische Theorie der Kommunikation* aussehen könnte“[580], die er zu entwickeln gedenkt.

Entsprechend positioniert PEUKERT auch seinen Theorieansatz: Die Gottesrede soll existiential verankert sein und auf den transzendental aufweisbaren Dynamismus rekurrieren, wie ihn die MARÉCHAL-Schule thematisiert. Zugleich will PEUKERT diesen ‘metaphysischen’ Zugang aber mit METZ zurücklassen, um sich den neueren wissenschaftstheoretischen Problemen zu stellen. Die geschichtlich-gesellschaftliche Bedingtheit der menschlichen Gattung verbietet ungeschichtliches, unpolitisches Theologietreiben und verlangt nach einer Theorie der Kommunikation, die als Basistheorie auch - aber keineswegs nur - die Theologie wissenschaftstheoretisch sichert.

[577] Ebd. 64.
[578] Ebd. 66.
[579] Ebd. 67.
[580] Ebd. 70.

3.6.2 Geschichtliche Rekonstruktion einer wissenschaftstheoretischen Konvergenz

Auf hundertvierzig Druckseiten unternimmt PEUKERT daher eine kritische Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Grundlagendiskussion seit der Wittgensteinschen Bestreitung der Möglichkeit von Theologie. PEUKERTS These „ist dabei, daß diese Entwicklung in der Weise interpretiert werden kann und interpretiert werden muß, daß die innere *Wende zur ‘Pragmatik’,* also zu einem umfassenderen Rationalitätsbegriff, der auf einem umfassenderen Begriff von intersubjektiv verbindlichem kommunikativem Handeln beruht, den Kern einer veränderten Gesprächssituation ausmacht, von der aus die Frage nach einem Ansatz von fundamentaler Theologie neu gestellt werden muß.“[581] PEUKERT stellt „eine gewisse *Konvergenz der Probleme auf eine Theorie kommunikativen Handelns*“ fest.

In programmatischer Thetik stellt PEUKERT das Arbeitsprogramm zusammen: „Die Theologie muß also wohl zunächst ihre Situation gegenüber den modernen Wissenschaften sachlich wie methodisch annehmen, also gleichsam versuchen, vom Nullpunkt aus, an dem alle Selbstverständlichkeiten verlorengegangen sind, die einzelnen Schritte erst wieder zu lernen. Sie muß die grundlegenden Operationen eines theologischen Gedankengangs wieder neu entdecken, die fundamentalen Bedingungen theologischen Redens erst wieder schaffen und ihre Aussagen intersubjektiv einsichtig einführen.“[582]

Innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der mathematischen Grundlagenforschung interessiert sich PEUKERT besonders für die auf der Ebene der formalen Logik nicht lösbaren Antinomien, in die sich die Mathematik beim Versuch, Logikkalküle aufzustellen, verhedderte. Das Problem einer Begründung der

[581] Ebd. 76f.

Mathematik erscheine aussichtslos, zahlreiche Probleme der Mathematik sind auf mathematischer Ebene unentscheidbar. Da im Verhältnis Sprache und Metsprache bestimmte Bedeutungsinhalte nur in der Metasprache klärbar seien, brauche es „eine nicht abbrechende Reihe immer reicherer logischer Systeme“[583].

Zu den Ergebnissen dieser Diskussion gehören die Unmöglichkeit eines universalen formalen Systems, das in sich völlig reflektierbar wäre, dessen Unausschöpfbarkeit und Überschreitbarkeit auf Neues hin, dessen Zeitlichkeit und Interpretationstoleranz, die Notwendigkeit des Rückgangs auf die alltagssprachliche kommunikative Praxis, also die Pragmatik, sowie die Frage nach der Neutralität formaler Systeme und der Begrenztheit formaler Sprache im Beschreibungsvermögen natürlicher Sprachen.

> TURINGS Versuch, Entscheidungssituationen zu konstruieren, die die Differenz Mensch-Maschine zutage treten lassen, habe die Angewiesenheit auf Algorithmen für sich selbst korrigierende, kommunikationsabbildende Automaten gezeigt. „Setzt man voraus, daß jede kybernetische Maschine die Realisierung eines formalen Systems ist, so müsse es für sie jeweils eine unentscheidbare Formel geben. Nun ist es möglich, mit nichtformalen Überlegungen diese Formel als wahr aufzuweisen. Genau das kann aber die Maschine nicht leisten.“[584]

Als Problem stelle sich folglich, menschliche Verhaltensweisen anzugeben, die genau verstanden werden können, ohne mit Hilfe kybernetisch-systemtheoretischer Begriffe erklärbar zu sein. PEUKERT zufolge hatte schließlich „die Problematisierung fast aller wesentlichen Punkte der Theoriebildung einen Grad erreicht, daß die Selbstaufklärung des wissenschaftlichen Erkenntnisvorganges nicht mehr ohne Rückgriff auf die Wissenschaftsgeschichte möglich schien. Damit hat die wissen-

[582] Ebd. 92. Auch der sogenannte „Wiener Kreis“ habe die Behauptung aufgestellt, Sätze der Metaphysik und der Theologie seien Scheinsätze, insofern sie mit nicht geklärten Scheinbegriffen arbeiten, vgl. ebd. 100.

[583] Ebd. 102.

schaftstheoretische Diskussion einen Stand erreicht, der viele Parallelen zur hermeneutischen Diskussion in den Geisteswissenschaften erkennen läßt."[585] Im Anschluß an SCHNÄDELBACH sei von einem „objektiven Reflexionsvorgang" zu sprechen, insofern „in ihm die radikalen Thesen, die in der Reduktion auf eine formale Sprache die Ausschaltung des sprechenden und handelnden Subjekts fordern, sich gegen sich selbst wenden und den Rückgang auf die kommunikative Praxis geschichtlich handelnder Subjekte erzwingen."

> Auch die strukturalistische These CARNAPS, der versucht habe, alle empirisch gehaltvollen Begriffe „auf der Grundlage eigenpsychischer Elementarerlebnisse"[586] nachzukonstruieren, weist PEUKERT als „eine durch nichts beweisbare Behauptung" zurück. Die von POPPER favorisierten Basissätze, die anders als die Carnapschen Protokollsätze von der protokollierenden Person unabhängig sind, implizierten ebenfalls die Schwierigkeit des notwendigen Vertrauens in die Sprache als letzten Grund. Eine letzte Begründung hält POPPER für unmöglich, er entscheide sich für „willkürliche Festsetzungen".[587] Das zu verifizierende Hypothesensystem sei nicht induzierbar, es werde - als eine schöpferische Leistung des Forschers - erraten.
>
> Scharf kritisiert PEUKERT POPPERS zweideutige Position, die in Zirkelschlüsse zu verfallen drohe. Die notwendige Einführung konventionaler Basissätze decke „die interne Problematik des Empirismus in aller Schärfe"[588] auf. POPPER gebrauche den Wahrheitsbegriffs naiv, da er „den semantischen Wahrheitsbegriff als Wahrheitsbegriff eines Realismus"[589] interpretiere. Ausführlich beschreibt PEUKERT den stufenweisen Rückzug, mit dem (vergeblich) versucht wurde, doch noch empirisch gehaltvolle Begriffe als Theorievoraussetzung zu retten. Dabei wurde klar, wie viele Begriffsklassen es gibt, die ohne empirischen Anhalt bestehen und die eine formale Logik als Begründungsstruktur verunmöglichen. CARNAP habe sich schließlich auf

[584] Ebd. 110.
[585] Ebd. 114.
[586] Ebd. 115.
[587] Ebd. 126.
[588] Ebd. 128.
[589] Ebd. 132.

„theoretisch nicht mehr faßbare instrumentelle Effizienzkriterien bzw. auf *Konvention*“[590] zurückgezogen.

Mit der Veröffentlichung von Th.S. Kuhns These[591] der *revolutionären* Veränderung des Weltbildes wissenschaftlichen Bewußtseins habe sich schließlich Wissenschaftstheorie auf Wissenschaftsgeschichte geöffnet. Auf Poppers scharfe Reaktion, es sei „offensichtlich alles, was er gegen soziologistische und psychologistische Tendenzen vor allem in der Geschichtswissenschaft gesagt habe, vergebens gewesen“[592], folgte ein Vermittlungsvorschlag von Lakatos, der lieber von Forschungsprogrammen statt von Theorien sprechen will, die mit der Widerlegung einzelner Theorien nicht an ihr Ende gekommen seien. Die ganze Wissenschaft könne „als ein riesiges Forschungsprogramm aufgefaßt werden, deren methodologische Regeln als metaphysische Prinzipien formulierbar sind“.[593]

In klarer Abgrenzung zu Popper habe sich Feyerabend für ein „anything goes“ entschieden und die Wissenschaftstheorie endgültig in den Rahmen der Evolutionstheorie gestellt. Peukert sieht sich bestätigt, daß die Grundprobleme der Wissenschaftstheorie „zu Grundfragen einer Theorie kommunikativen Handelns, die in den Dimensionen einer Theorie der Gesellschaft und einer Theorie der Geschichte entwickelt werden“[594], transformiert werden müßten.

Die nach Peukert entscheidende Wende zur Pragmatik habe schon Wittgenstein in seiner Spätphilosophie eingeleitet, in der er die ideale Einheitssprache verworfen und den Rückgang auf die faktische Gegebenheit eines Sprachspiels, den Rückgang auf kommunikative Praxis als letzten Grund ausgemacht habe. Wittgenstein habe auf die Praxis der Sprache hingewiesen, auf ihre vermittelnde Funktion, auf die Aporien der transzenden-

[590] Ebd. 147.

[591] Vgl. Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, deutsch: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Auch W. Pannenberg beruft sich ausdrücklich auf dieses Werk, das „den tiefsten Einschnitt in der Geschichte der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion“ bedeute, deren Bedeutung und Tragweite bislang „zu wenig diskutiert“ worden sei.

[592] H. Peukert, a.a.O. 151.

[593] Ebd. 155.

[594] Ebd. 159.

talen Phänomenologie, ihre Regelhaftigkeit nach Gepflogenheiten und deren „transzendentaler“ Charakter (allerdings im Sinne gewaltsamer Einweisung in die Bedeutungszusammenhänge).

Der Versuch, eine empirische Theorie der Sprache zu entwerfen, führe eben in das Paradox, eine transzendentale Reflexion *empirisch* durchführen zu wollen, insofern es bei einer empirischen Theorie der Sprache - mit APEL - um die *„apriorischen* Voraussetzungen der Erkenntnis im Sinne der traditionellen Erkenntnistheorie“[595] gehe. Damit werde der Status der Theorie selbst aber fraglich.

> Auch CHOMSKYS Grundidee, „die Ergebnisse der mathematischen Forschung seit den dreißiger Jahren über formale Systeme, konkret die Theorien über rekursive Funktionen und endliche Automaten als Instrumente für die Erklärung sprachlicher Phänomene anzuwenden“[596], konnte zeigen, „daß bestimmte formale Systeme der Komplexität der Satzbildung nicht gerecht werden“[597]. Die Kritik an CHOMSKY entzündete sich an der ausgeklammerten Dimension des kommunikativen Handelns.[598]
>
> Ebenso sei AUSTINS Theorie illokutionärer Sprechakte unzureichend, insofern konventionsverändernde Sprechakte nicht erfaßt würden. Das Grundproblem einer modelltheoretischen Interpretation der Linguistik liege in der Gefahr, „diesen innovatorischen Spielraum zu verdecken und einen im Grunde dialektischen sprachlichen Prozeß, d. h. einen Prozeß, in dessen Verlauf die Bedingungen seiner Möglichkeit aufgedeckt und zugleich verändert werden, in Einlinigkeit zurückzuführen.“[599]

Nach PEUKERT müsse der Erwerb sprachlicher Kompetenz als Übergang zwischen Regelsystemen betrachtet werden, deren Regelhaftigkeit nie zureichend erklärt werden kann. Gleiches gelte für die Aneignung der Konventionen. Die Konzeption einer Dialoglogik stehe ebenfalls vor ungelösten Problemen, sie müßte

[595] Ebd. 169.
[596] Ebd. 172.
[597] Ebd. 173.
[598] Vgl. ebd. 177.
[599] Ebd. 189.

zumindest eine Argumentationslogik enthalten. Besonders poetischer Sprachgebrauch fordere die Theorie aufs äußerste. Eine soziologische Interaktionstheorie, als Basistheorie notwendig, würde aber wohl vor ähnlichen Problemen stehen.

Zwei Tendenzen lassen sich ausmachen: die modelltheoretisch arbeitende Linguistik, die den strengen Ansprüchen der Grundlagenforschung entsprechen will, und die mehr intuitiv vorgehende Sprechakttheorie, die dem Komplexionsgrad der Phänomene aber eher gerecht werde. Eine einheitliche Theorie sei noch nicht in Sicht, hätte aber folgenden Forderungen zu genügen: „sie müßte eine Basistheorie sprachlicher Interaktion sein und die Möglichkeit der theoretischen Selbstaufklärung der Interaktion mit den Mitteln der Interaktion aus einer Erhellung der Struktur von Kommunikation gewinnen“[600]. Sie müßte sich an der Frage innovatorischen sozialen Handelns bewähren, die die Grenzmarke zu allen strukturalistischen Ansätzen bilde, und zugleich die Möglichkeit von Theoriebildung einsichtig machen. Alle Imperative weisen nach PEUKERT eine Bewegungsrichtung „zur Entwicklung einer Basistheorie kommunikativen Handelns“ auf.[601]

Die „Dramatisierung der Methodenprobleme“ führe zur Schwierigkeit, „die Objekte der Sozialwissenschaften [...] als ‘theoriebildende Subjekte’“ zu verstehen, den „selbstreflexiven Charakter“[602] solcher Theorien zu erkennen. Soziologie müsse also die „Konstitution gesellschaftlicher Realität aus dem Handeln von Subjekten und die Rückwirkung dieser Realität auf das Handeln von Subjekten zum Gegenstand“[603] haben. Doch gebe es seit der Aufklärung ein Mißtrauen, ob ein theoretisches Instrumentarium solche sozialen Grundbezüge überhaupt erfassen könne. Die zu erbringende doppelte Leistung bestehe daher im methodischen Zugang zu sozia-

[600] Ebd. 191.
[601] Ebd. 192.
[602] Ebd. 193.
[603] Ebd. 194.

len Phänomenen und im Erstellen einer methodologischen Basistheorie.

Der „Konvergenzpunkt sowohl mathematisch-logischer Grundlagenforschung als auch einer Theorie der empirischen Wissenschaften“[604] bleibe die Frage nach einer Theorie kommunikativen Handelns und damit ein Verhältnis von Theorie und Praxis, „das die traditionelle Dichotomie übergreift“[605]. Problematisch bleibe dort nämlich sowohl die zeitliche Struktur intersubjektiven, reflexiven Handelns als auch die Frage nach der theoretischen Faßbarkeit innovatorischer Handlungen. „Handlungstheorie muß also zugleich als Gesellschaftstheorie entwickelt werden.“[606] Erst mit der geschichtlichen Dimension der Verhältnisses von Handeln und Verdinglichung sei die volle Schärfe - und eine grundsätzliche Veränderung - der Frageweise erreicht: „Wissenschaftstheoretische Probleme müssen als praktisch-philosophische Probleme behandelt werden und umgekehrt“[607].

> Die Theologie habe seit Bultmann die „Strukturanalyse menschlicher Existenz“, die „Existentialität von Existenz“[608] zum Horizont und zur Mitte theologischen Redens gemacht und so zugleich eine „konsistente Analyse von Intersubjektivität verhindert“. Eine weltabbildende Einheitssprache als Basis einer umfassenden Einheitswissenschaft führte als Ausgangspunkt der wissenschaftstheoretischen Diskussion zur Wiederentdeckung des handelnden Subjekts und der Gemeinschaft der Forscher. Auch hierin kann Peukert „eine *Konvergenz* der Entwicklungen von den gegensätzlichen Ausgangspunkten - Existentialität von Existenz auf der einen Seite, exakt konstruierte weltabbildende Einheitssprache auf der anderen Seite - auf das Problem kommunikativer Praxis hin“[609] konstatieren.

[604] Ebd. 224.
[605] Ebd. 224f.
[606] Ebd. 225.
[607] Ebd. 226.
[608] Ebd. 229.
[609] Ebd. 230.

3.6.3 Das Projekt einer theologischen Theorie kommunikativen Handelns

PEUKERT möchte die Grundprobleme einer kommunikativen Theorie „systematisch bis in ihre grundlagentheoretische Grenzprobleme verfolgen“, um „durch Konfrontation mit zentralen Aussagen der jüdischen und christlichen Tradition den Ansatz einer fundamentalen Theologie zu umreißen und die Konsequenzen einer solchen fundamentalen Theologie sowohl für die Verfahren historischer Interpretation als auch für die Orientierung christlicher Praxis aufzuzeigen.“[610]

Charakteristikum religiöser Rede sei die Konstitutivität des Subjekts, d. h. religiöse Rede habe den Charakter einer Selbstreflexion, die das eigene Handeln aufzuklären suche. Eine objektivierende Theorie müßte zwar die theoriebildenden Subjekte ausklammern, dennoch erstellt PEUKERT anhand der Ansätze von WEIZSÄCKER[611], LUHMANN, DÖBERT[612] und HABERMAS eine „Typologie von Versuchen, einen Metatheorie der Theologie zu entwickeln“[613].

Schließlich kann PEUKERT aus den Grundfragen der konvergierenden Entwicklungen acht formale Ansprüche an die gesuchte Theorie zusammenstellen:

1. Der Gegenstandsbereich müsse in seinem empirischen *und* synthetisch-apriorischen Charakter zugleich erfaßt werden. Die gesuchte Theorie habe den Doppelcharakter von empirischer Theorie und transzendentaler Selbstreflexion, da der Gegenstandsbereich einerseits eine theoretisch zu erfassende empirische Praxis darstellt, andererseits diese Praxis die innere Möglichkeit theoretischen Konstruierens konstituiert.

[610] Ebd. 231.
[611] Vgl. ebd. 244.
[612] Vgl. ebd. 249.
[613] Ebd. 241.

2. Die Theorie müsse konstitutionslogisch fundamental, die transzendentalen Erkenntnistheorien interaktionslogisch neu gefaßt werden.

3. Die Aporetik bisheriger Erkenntnistheorien liege darin, „daß die Konstitution von Welt nicht aus dem evolutionstheoretisch gesehen späteren, konstitutionslogisch jedoch fundamentaleren Vorgang der reziproken Konstitution von Individuen in Interaktion erklärt werden konnte.“[614]

4. Einlösbar würden die Forderungen nur durch die Fähigkeit der Theorie, Kategorien für eine Theorie der Sprache bereitzustellen. Diese ist zwar struktural beschreibbar, doch zugleich in Praxis verwurzelt.

5. So müsse gezeigt werden, „wie kommunikative Praxis eine Selbstreflexion und Orientierung ermöglicht, die ideologiekritischen Charakter hat“.[615]

6. Um Wissenschaftstheorie nicht darwinistisch verstehen zu müssen, bedarf es Kriterien der Rationalität geschichtlicher Entwicklungen.

7. Die gesuchte Theorie müsse eine onto- wie phylogenetische Rekonstruktion der jetzt gegebenen Situation ermöglichen.

8. Das Theorie-Praxis-Verhältnis sei dadurch zu kennzeichnen, daß sich die Theorie als „Einweisung in den Vollzug solcher Kommunikation in offenen Gesprächsverläufen erwiese.“

Peukert sieht diese Forderungen schon seit Hegel bestehen. Doch müsse die „Illusion, absolute Reflexion sei möglich“, aufgegeben und - mit Apel - „auf kommunikative Praxis und ihre Selbstaufklärung zurückzugegangen werden“. [616]

Im Grundriß gibt Peukert nun die Dimensionen einer Theorie kommunikativen Handelns an: Kommunikatives Handeln sei

[614] Ebd. 253.
[615] Ebd. 254.
[616] Ebd. 255.

sprachlich vermitteltes, intentionales Verhalten von Subjekten, das eine gemeinsame „zeitliche Welt“ konstituiere, zwar durch geschichtliche und gesellschaftlich internalisierte Orientierungen bestimmt, das dennoch die Möglichkeit von Reflexion und Revision offen läßt, so daß die gegenseitige innovatorische Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten als „äußerste Möglichkeit“ erreicht werden kann und sich die Subjekte „durch die gegenseitig zugemutete und zugestandene Freiheit“ wechselseitig anerkennen.[617]

> Habermas entwickle eine Theorie der kommunikativen Kompetenz als „Universalpragmatik“, die „die Fähigkeit von Subjekten zum Erwerb und zur Wahrung von Identität in Interaktion“ bezeichnet. Piaget, Chomsky und Kohlberg versuchten die Entwicklung kognitiver, sprachlicher und moralischer Kompetenz zu beschreiben. Peukert hält es für „möglich, sprachlich vermittelte kommunikative Praxis in ihrer Genese so zu begreifen, daß die zunächst voneinander unabhängigen Kompetenzen durch das Medium der Sprache zu einer systematischen *Einheit* verbunden und zugleich um die Dimension der Möglichkeit zu reziproker Reflexion der Interaktionspartner erweitert“[618] werde.
>
> Schon Fichte habe Kants transzendentale Einheit der Apperzeption in die Intersubjektivität aufgebrochen, die von Hegel in den dialektischen Prozeß der Geschichte einbezogen wurde. Auch der Soziologe Mead sehe den entscheidenden Übergang von Tier zu Mensch im signifikanten Symbol, ebenso wie die psychoanalytische Forschung den Erwerb primärer Rollenqualifikationen im Grundprinzip der Egalität und Reziprozität erkenne. Die Linguistik versuche zu erklären, wie „trotz des äußerst fragmentarischen Charakters der Äußerungen“[619] Verständigung überhaupt gelingen könne. Kohlberg beschreibe die Parallelität von Steigerung der Selbstbestimmung und der Reziprozität. Mead habe das universale Gespräch als das formale Ideal der Kommunikation erkannt.

Dennoch bleibe das Grundproblem der Begründung der Geltung normativer Aussagen bestehen. Der Versuch, Evolution als

[617] Ebd. 259.

[618] Ebd. 267.

[619] Ebd. 271.

Selbsttranszendenz komplexer werdender Systeme zu verstehen und deren innere Finalität aufzuweisen, scheitere an der inneren Unbestimmtheit dieser Systemtranszendenz. Die ideale Kommunikationssituation nach HABERMAS biete jedoch mit ihren Ansprüchen auf Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit die Möglichkeit, zu einer selbstreflexiven Form des kommunikativen Handelns überzugehen. „Wenn man Menschen nicht überhaupt die Fähigkeit abstreiten will, solche Ansprüche begründet zu erheben, gibt es keinen anderen Weg, als die Kriterien für die Legitimation von Geltungsansprüchen aus der Struktur reziprok-reflexiver Kommunikation abzulesen.“[620] Damit sei in jedem kommunikativen Akt die Menschheit als letzter Horizont gesetzt und mit der Unterstellung der idealen Sprechsituation eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft impliziert.

> Diese Unterstellung müsse nach HABERMAS nicht willentlich bekräftigt werden. APEL habe diese strittige Frage präzisiert. Die transzendentale Rekonstruktion führe nach APEL auf die Freiheit der Intersubjektivität, die sich als Bedingung der Möglichkeit des Menschseins zeige. Der Status des dabei notwendigen Vorgriffs sei paradox: Er ist als geschichtlicher Vorgriff eine faktische Leistung freier Subjekte, die transzendental konstitutiv sei. In der Differenz von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft werde es möglich, die Evolution von Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft zu betrachten.
>
> Beim Problem der ethischen Legitimation von Handlungsorientierungen sei es Konsens, „daß ein Moralurteil dann als begründet angesehen werden kann, wenn es als universalisierbar, d. h. als prinzipiell für alle annehmbar, gelten kann.“[621] PEUKERT schildert die Probleme strategischen Handelns und referiert die Grobstruktur eines ethischen Arguments mit dem Ergebnis, daß „bei der Universalisierung ähnliche Probleme wie bei der Induktion auftreten“[622]. Es müßten auch Kriterien für die Angemessenheit

[620] Ebd. 280.

[621] Ebd. 289.

[622] Ebd. 291.

der Revision des bisherigen Sprachsystems bereitgestellt werden, für die Dialektik von faktischer und kritischer Genese. „Wie kann aber das, was faktisch geworden ist, als vernünftig aufgewiesen oder als unvernünftig verworfen werden?“[623]

Daher könne Wissenschaftstheorie - mit KUHN - nur noch als Wissenschaftsgeschichte betrieben werden. Das Problem, die Einheit von Natur und Geschichte zu denken, erfordere eine Transformation der Theorie und werde zugleich zur praktischen Aufgabe: „Theoretische Diskurse gehen über in praktische Diskurse.“[624] Dem Problem eines verstellten Bewußtseins, eines Bewußtseins als Lüge, könne nur durch den Umgang der Menschen miteinander begegnet werden, indem diese die Dimensionen eigener Existenz durch die Erfahrung anderer Existenz erfahren und sie „so eine Solidarität realisieren, die allein die Gewähr dafür bietet, daß Selbsttäuschung nicht zur zerstörerischen Täuschung des anderen“[625] werde.

3.6.4 Die Aporie der normativen Implikationen einer Theorie kommunikativen Handelns

Kommunikatives Handeln sei also als intentionales Handeln auf die Intentionen anderer bezogen, stehe unter Ansprüchen und stelle Ansprüche. „Die in dieser universalen Solidarität erschlossene Gemeinschaft, die durch die Geschichte hindurch sich ihr mögliches Selbstverständnis erarbeitet, ist der äußerste Horizont des Handelns und die Bedingung dafür, daß Handeln in diesem Horizont ein Moment des Unbedingten enthalten kann.“

Allerdings bestehe innerhalb der umrissenen Struktur eine „elementare Aporie“[626]. Das in der Theorie kommunikativen Handelns aufweisbare Ideal von Freiheit und universaler Solidarität habe geschichtstheoretische Implikationen. Alle Geschichte werde daraufhin untersucht, wie weit sie als Ent-

[623] Ebd. 293.
[624] Ebd. 296.
[625] Ebd. 299.
[626] Ebd. 300.

wicklung auf dieses normative Ideal hin sichtbar gemacht werden könne. Dieser Doppelcharakter von Empirie und Normativität kennzeichne alle rekonstruktiven Geschichtstheorien seit HEGEL. Vergangenheit als kommunikative Praxis von Subjekten werde auf das Brauchbare der Gegenwart reduziert.[627] Dadurch werde aber das Verhältnis der Nachfahren zu ihren Vorfahren problematisch. „Das Glück der Lebenden besteht in der Expropiation der Toten. [...] Ist Amnesie, und zwar ein umfassender Verlust des geschichtlichen Gedächtnisses, Voraussetzung für glückliches Bewußtsein?“ Die unbedingte und universale Solidarität mit den anderen „als die konstitutive Bedingung der Möglichkeit des eigenen Menschseins“ werde verraten, wenn man „um des eigenen Glücks und der eigenen Identität willen“ die Erinnerung an „die endgültige, nicht revidierbare Verlorenheit der Opfer des geschichtlichen Vorgangs“ aus dem Bewußtsein verbannt. „Anamnetische Solidarität markiert dann die äußerste Paradoxie eines geschichtlich kommunikativ handelnden Wesens. Die eigene Existenz wird von der Solidarität her, der sie sich verdankt, zum Selbstwiderspruch.“[628] Die Idee der vollkommenen Gerechtigkeit werde zum Alptraum. Die Weigerung hingegen, die Vergangenheit für abgeschlossen zu erklären, sei - HORKHEIMER folgend - eine letztlich theologische Aussage.[629]

Als Konvergenzpunkt methodologischer Fragen der Theologie und der Wissenschaftstheorie habe sich zwar die Frage nach einer Theorie kommunikativen Handelns erwiesen, die ein normatives Fundament für die Wissenschaften und praktisches Handeln erbringen müsse. Doch werden die normativen Implikationen einer Theorie kommunikativen Handelns - wegen der Grenzidee „unbegrenzte, universale Kommunikationsgemeinschaft“ und der faktischen Erfahrung der Vernichtung solidarisch Handelnder - aporetisch. Solidarisches Handeln *trotz* dieser Erfahrung ge-

[627] Ebd. 304f.
[628] Ebd. 309.
[629] Ebd. 310.

rate so zu einer Grenzsituation, in der „nicht mehr auf außerhalb ihrer selbst liegende Einsichten und Prinzipien zurückgegriffen werden kann“[630] So geschehe - im Verhalten - die Behauptung einer Wirklichkeit. Der Versuch, eine Rekonstruktion des rationalen Kerns der Religionsgeschichte zu leisten, müsse deshalb scheitern, da der systematische Stellenwert der Paradoxie anamnetischer Solidarität darin bestehe, daß sie die zur ihrer Erklärung herangezogene Theorie sprenge.[631]

3.6.5 Fundamentale Theologie als Theorie kommunikativen Handelns

PEUKERTS These lautet nun, „daß es in der jüdisch-christlichen Tradition um die Wirklichkeit geht, die in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns erfahren wird, und [...] daß eine *fundamentale Theologie* als *Theorie* dieses kommunikativen, anamnetisch-solidarisch auf den Tod zugehenden *Handelns* und der in ihm erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit entwickelt werden kann und muß.“[632]

> In „bruchstückartigen Bemerkungen“ und „heuristischen Hypothesen“ summiert PEUKERT die jüdisch-christliche Tradition, genauer der Heiligen Schrift, um diese als Erfahrung mit kommunikativem Handeln zu erweisen.[633] „Unbedingte, unbegrenzte Solidarität mit dem anderen wird nur möglich durch die Erfahrung der Zuwendung der Wirklichkeit Gottes als der absoluten, befreienden Freiheit; die Beziehung zu Gott ist dann nur möglich in der solidarischen Zuwendung zum anderen, die Zuwendung zum anderen nur möglich in der Zuwendung zu Gott als befreiender Freiheit.“ Diese Erfahrung komme in die Krise, „wo jemand gerade deswegen scheitert, [...] *weil* er gerecht zu sein versucht“[634].

[630] Ebd. 313.
[631] Vgl. ebd.
[632] Ebd. 316.
[633] Ebd. 318.
[634] Ebd. 320.

> Neutestamentlich zeige sich, daß „methodisch die Verkündigung Jesu nur in Korrespondenz zu seinem Verhalten rekonstruiert werden kann“[635]. Jesu Handeln sei „dabei auch für ihn selbst glaubender Vorgriff“[636]. An den Gleichnissen Jesu lasse sich ablesen, wie der Streit um eine bestimmte Weise kommunikativen Handelns als ein Streit um die Wirklichkeit Gottes gelöst werde. „In der Redehandlung des Gleichnisses wird eine neue Handlungsmöglichkeit dadurch eröffnet, daß auf eine Wirklichkeit verwiesen wird, die diese Handlungsmöglichkeit einräumt, und zwar jetzt, in der Situation des Konflikts und der gestörten Kommunikation.“[637] Im einhelligen Bekenntnis der Evangelien, Gott habe Jesus vom Tod auferweckt und ihn als gerettet, als lebend, als *nicht* vernichtet erwiesen, werde Glaube zur Praxis, die Gott behauptet, und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versuche.

PEUKERT geht nun der Frage nach, ob es so etwas wie eine Theorie dieses Handelns und dieser Grenzerfahrungen geben könne, und er kommt zu der Feststellung, daß „es mindestens in den Traditionen des Judentums und des Christentums um Erfahrungen in Dimensionen geht, die bisher entwickelte Handlungstheorien als Metatheorien scheitern lassen.“[638] Theorien, die bei dem Begriff der Freiheit ansetzen, würden aber die Frage der Theodizee nicht genügend berücksichtigen, eine Frage, die nicht erst nachträglich, sondern schon an der Wurzel zur Frage nach Gott eingebracht werden müßte. Auch eine naive Solidarität nach vorne sei abzulehnen. „Es scheint, daß sich damit eine Theorie des Subjekts sowie eine Theorie der Gesellschaft und der Geschichte mit ihren unerledigten Problemen in dem Grundproblem kommunikativen Handelns treffen, nämlich in der Frage nach der Möglichkeit der Solidarität mit dem unschuldig vernichteten anderen. Dieses Problem kennzeichnet auch die Grunderfahrungen, um die es in der jüdischen und christlichen Tradition geht.“[639]

---

[635] Ebd. 324.

[636] Ebd. 326.

[637] Ebd. 328f.

[638] Ebd. 334.

[639] Ebd. 336.

In einer „systematischen Rekonstruktion der Frage nach der Wirklichkeit Gottes“ analysiert PEUKERT diese Grenzsituation: „Das im Handeln apriorisch gesetzte Grundgesetz dieses Handelns ist also universale Solidarität in geschichtlicher Freiheit.“ Zu diesem Grundgesetz finde sich aber eine äußerste Gegenerfahrung: „Es kommt faktisch vor, daß Menschen, die solidarisch zu handeln versucht haben, denen man also eigene Lebensmöglichkeiten verdankt, ohne ihre Schuld vernichtet worden sind.“ [640] Mit dieser enthüllten negativen Erfahrungsdimension, die in alltäglicher Interaktion verborgen bleibe, werde die normative Grundstruktur von Interaktion und die Möglichkeit von Identität von Subjekten zerstört. Aus der Analyse der dann noch verbleibenden Möglichkeiten schließt PEUKERT, im kommunikativen Handeln werde auf eine Wirklichkeit vorgegriffen, die keine Projektion sei, sondern in ihrer Struktur über das eigene kommunikative Handeln hinausweise. Diese im Handeln erschlossene Wirklichkeit müsse als Gott bezeichnet werden. Zugleich liege darin der Ursprung einer möglichen Rede von Gott, denn eine Rede ohne geschichtlichen Rückgriff auf erfahrene Freiheit sei nicht möglich.

So leite sich das Reden von Gott aus der Dimension des Handelns her und weise in dieses zurück. „Theologie ist dann die Theorie dieses Handelns und der in ihm erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit. [...] Sie ist Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet.“[641]

Dem Anliegen und der Durchführung eines Ansatzes, wie ihn PEUKERT vorgelegt hat, kann man nur Respekt zollen. Die hier notwendig summarische Zusammenfassung des Argumentationsganges läßt dennoch erahnen, welche Materialfülle PEUKERT aufar-

[640] Ebd. 338.

beitet und für die fundamentale Frage der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie kritisch fruchtbar macht. Für die Grundlegung Praktischer Theologie als Handlungstheorie ist nun entscheidend, ob und inwieweit die vorgetragene Argumentation tatsächlich trägt.[642] Eine kritische Würdigung kann nicht übersehen, wie hartnäckig sich PEUKERT dem entscheidenden fundamentaltheologischen Grundlagenproblem zuwendet. Die umfangreiche und detailversessene Rezeption auch mathematischer Theoriediskussionen widerlegt von vornherein jeden Verdacht, hier werde wohlfeile Korrelationstheologie betrieben. Im Gegenteil, PEUKERT sucht akribisch nach einer gesicherten Metatheorie, einer unhintergehbaren Basistheorie, die die Begründung einer Handlungstheorie „nichttheologisch“ leisten könnte. Das Ergebnis der umfangreichen Forschungsarbeit ist die erstaunliche Konvergenz auf ein gemeinsames Grundlagenproblem aller wissenschaftstheoretischen Begründungsversuche jedweder Wissenschaftsdisziplin: der notwendige Rückgang auf kommunikative Praxis, das Desiderat einer Theorie kommunikativen Handelns.

Es bietet sich daher an, eine Theorie kommunikativen Handelns zur Basis einer Fundamentaltheologie zu machen, die „sich selbst als fundamentale Theologie begründet“[643]. Auch ist PEUKERT zuzustimmen, wenn er die Frage nach Gott als eine denken möchte, die „konkret schon von der Enttäuschung an einem als absolutes Sein oder als absolute Freiheit gedachten Gott herkommt“[644], und die Theodizeefrage an die Wurzel seiner Überlegungen stellen will. PEUKERT wird nicht müde, auf die Aporetik jener „Grenzerfahrungen“ hinzuweisen, „die bisher entwickelte Handlungstheorien als Metatheorien scheitern“

[641] Ebd. 346.
[642] Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort* 174-178.
[643] H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie* 334.
[644] Ebd. 335.

ließen[645], nämlich die „Frage nach der Möglichkeit der Solidarität mit dem unschuldig vernichteten anderen“.[646]

Zur Begründung verwendet PEUKERT einen modern gewendeten, klassischen Gottesaufweis.[647] Er geht von drei Basisannahmen aus: (1) der „inneren Widersprüchlichkeit“ kommunikativen Handelns, (2) jenen Grenzsituationen, die das „apriorisch gesetzte Grundgesetz“ aporetisch erscheinen lassen und (3) der „im durchgehaltenen kommunikativen Handeln implizierten Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsbehauptung“[648]. Konkret nimmt er - im Anschluß an HABERMAS und insbesondere APEL - die „gegenseitige gleichberechtigte Anerkennung und unbedingte Solidarität“ zum Ausgangspunkt, auf die kommunikatives Handeln „seiner Struktur nach“ ausgerichtet ist und „die grundsätzlich alle Dimensionen der Existenz in Intersubjektivität und prinzipiell auch alle möglichen Subjekte“[649] einbezieht. Dieses ideale Handlungsgesetz ist - wiederum mit APEL - ein „kontrafaktisches“. PEUKERT nennt Leid- und Schulderfahrung, „Schmerz, Krankheit und faktische Kontingenz des Daseins“. Die Begrenztheit menschlichen Lebens, die Unwiderruflichkeit des Todes zerstöre die „Reziprozität und Solidarität“ als „normative Grundstruktur von Interaktion“. Es bleiben Verdrängung, Zynismus, Egoismus oder Fatalismus als „Möglichkeiten des Handelns“ [650].

Die Erinnerung und Bejahung der Toten allein „löst den inneren Widerspruch nicht auf“[651], denn der „Tod des anderen nimmt [...] der eigenen Existenz zunächst die reziproke Reflexivi-

[645] Ebd. 334.

[646] Ebd. 336.

[647] Vgl. J. HABERMAS, *Exkurs* 140f.

[648] Dabei müßte allerdings schon hier erkenntnistheoretisch wie phänomenologisch der Unterschied zwischen einer Wirklichkeits*behauptung* und einer Wirklichkeits*erfahrung* genau beachtet werden.

[649] Ebd. 339.

[650] Ebd. 338.

[651] Ebd. 339.

tät und schafft Asymmetrie: der andere ist mir entzogen und vernichtet.“[652] Diesem existentiellen Dilemma tritt PEUKERT mit der These entgegen: „Im solidarischen, zeitlichen, auf den Tod zugehenden kommunikativen Handeln wird vorgegriffen auf eine Wirklichkeit, von der durch den eigenen praktischen Vollzug behauptet wird, daß sie den anderen retten kann und rettet.“ Der Behauptungscharakter jenes Vorgriffs, seine „Intention“, genügen PEUKERT. Zwar würde „spätestens die Einsicht, daß auch der Erinnernde selbst unwiderruflich auf den Tod zugeht“, die „unzerstörbare Präsenz des anderen“ in der Erinnerung des Erinnernden zu einer bloß vorläufigen machen. Doch zielt die Intention „ihrer Struktur nach über das eigene kommunikative Handeln hinaus.“ [653] Im kommunikativen Handeln sei also eine „Wirklichkeit“ erschlossen, die als rettende für die andere Existenz und als ermöglichende für die eigene Existenz „behauptet“ wird. Und diese Wirklichkeit „muß als ‘Gott’ bezeichnet werden“.[654]

Die Schwäche dieser Argumentation besteht analog der grundsätzlichen Problematik solcher ‘Gottesaufweise’, sofern sie nicht strikt zwischen Behauptung und Wirklichkeit, unumgänglicher Setzung und tatsächlicher Existenz unterscheiden. Beide Geltungsebenen fallen bei PEUKERT in einem nicht scharf genug reflektierten Erfahrungsbegriff zusammen.

So weist PEUKERT zwar die Alternative „ob die Auferstehung Jesu nur eine Interpretation seines Anspruchs oder eine reale Erfahrung sei“ als „verfehlt“ zurück.[655] Doch knüpft er die Realität *der Behauptung* der Auferweckung Jesu an die „praktizierte Solidarität mit allen“.[656] Zwischen der Realität einer *Behauptung* und der Realität einer *Erfahrung* muß aber unterschieden werden. Die ‘Realität’ einer Behauptung ist

[652] Ebd. 340.
[653] Ebd. 341.
[654] Ebd. 342.
[655] Ebd. 344.
[656] Ebd. 345.

nicht an ‘Praxis’ - gleich welcher Art - gebunden, eine *bloße* ‘Behauptung’ ist auch ohne erfahrene Praxis real. Entscheidend ist *die Glaubwürdigkeit* dieser - in einer bestimmten Praxis erfahrenen - Behauptung, und das bedeutet: ihre Geltung *für mich.* Die lebenspraktische Relevanz von aus geschichtlicher Vergangenheit herkommenden Geltungsansprüchen (‘anamnetische Solidarität’) hängt zweifellos an *der Erfahrung* einer authentischen Praxis (und den darin erkennbaren Geltungsansprüchen), nämlich dem glaubwürdigen Zeugnis. Die (dem Handeln unvermeidlich inhärente) *Behauptung einer Wirklichkeit* sagt aber weder etwas über *die Wirklichkeit* des Behaupteten, noch über *die Glaubwürdigkeit* der erfahrenen Praxis aus.

‘Behauptung’, ‘Erfahrung’ und ‘Wirklichkeit’ einer Sache liegen auf verschiedenen Ebenen. Alle kann man zwar subjektgebunden interpretieren, wie es PEUKERT offenbar vorschwebt, und sie brauchen nicht ‘objektiv’ im empirisch-objektivistischen Sinne zu sein. Dennoch sind sie geltungstheoretisch von unterschiedlicher ‘subjektiver’ Relevanz.[657] Eine gemachte ‘Erfahrung’ ist zwar subjektiv immer ‘wirklich’, doch kann das Subjekt die in dieser ‘Erfahrung’ behauptete - ‘Wirklichkeit’ sehr wohl kritisch reflektieren.[658] Ein im Handeln (möglicherweise) unumgänglicher Ausgriff auf eine bestimmte Wirklichkeit sagt zweifellos etwas über die Handlungsstruktur (und ihre transzendentale Bedingung) aus, aber deshalb noch nichts über die im Vorgriff angezielte Wirklichkeit selbst, weder über ihre tatsächliche Existenz, noch über ihre Beschaffenheit. Eine im Handeln antizipierte Wirklichkeit wird durch die Antizipation nicht wirklicher, auch dann nicht, wenn die Antizipation als notwendig handlungsinhärent erweisbar wäre. Schon gar nicht erhält eine aufgestellte Behauptung durch solche Überlegungen ein Plus an Realität. Was Wirklichkeit ist und was bloße Behauptung, das bleibt er-

[657] Vgl. W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung* 57f.

kenntnistheoretisch wie theologisch eine offene und der Reflexion anheimgestellten Frage.

Doch geht es PEUKERT ja nicht um einen Gottesaufweis, sondern um die Begründung von Theologie als explizite Theorie des Handelns. Die Gottesrede läßt sich aus dem Vollzug des Handelns selbst herleiten und sie „weist in dieses Handeln zurück“. Als bloße Behauptung ohne Praxisvollzug bliebe die Rede von Gott leer. „Diese Wirklichkeit wird aber nur erschlossen in der Weise, daß intersubjektives Handeln auf sie zugeht. Sie kann also auch nur als die in dieser Praxis erfahrene Wirklichkeit zur Sprache gebracht werden.“[659] Die Konsequenzen für Theologie sind fundamental, da sie „aus der Dimension dieses Handelns nicht herausspringen kann, ohne ihre Sache zu verlassen.“ Ein Theologieansatz bei „der transzendental konzipierten Genesis des einsamen Subjekts“ lehnt PEUKERT beispielsweise ab.[660]

PEUKERT ist mit seinem Ansatz bis heute für all jene zum Gewährsmann geworden, die gegenüber rein ‘theoretischen’ Ansätzen Vorbehalte hegen.[661] In prägnanter Form wurden diese Vorbehalte von JOHANN BAPTIST METZ formuliert und von EDMUND ARENS fundamentaltheologisch aufgearbeitet.

Für METZ meint christlicher Glaube „eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.“[662] Doch wird hier anderes als eine „Subjekttheologie“ postuliert, deren Praxis („solidarische Hoffnung“) ebenso „abstrakt“ wie „geschichtslos“[663] bleibt? „Auch wenn noch so emphatisch von

[658] Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 2.

[659] H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie* 346.

[660] Ebd. 347.

[661] Vgl. J.B. METZ, *Glaube* 47.

[662] J.B. METZ, *Glaube* 70.

[663] Ebd. 61, als Vorwurf gegen die Transzendentaltheologie Rahners!

‘Praxis’ gesprochen wird, ist das noch keine Garantie dafür, daß diese wirklich ernstgenommen wird.“[664]

Auch ARENS lehnt „ein theoretisch-kontemplatives Glaubensverständnis - theoretisch im Sinne der griechischen theoria -“ ab, da es zwangsläufig ein „sekundäres und insofern konsekutives Praxisverständnis“ impliziere.[665] Glaube basiere nicht „auf einer der Cartesischen certitudo analogen Gewißheit“, sondern sei ein „durch glaubwürdige Zeugen vermitteltes [...] immer vorläufiges und praktisches Glaubenswissen.“[666] Die für ARENS entscheidende Differenz liegt im Verständnis von ‘Glauben’ selbst. Für ihn meint Glaube „eine anamnetisch-antizipatorische Praxis, die auf ein als normativ erinnertes, ebenso konkretes wie unabgegoltenes Geschehen“ bezogen sei.[667] In christlicher Praxis müsse daher mit METZ die „pathische Verfassung dieser Praxis berücksichtigt“ werden, die nie nur „Handeln“, sondern auch „Leiden“ sei. In ihr erhalte Erinnerung und „auch ‘Erzählung’ ihren hermeneutischen Ort, insofern sie Praxis aus ‘gefährlichen Geschichten’ bestimmt“.[668]

Wie dieser Anspruch „glaubwürdig bezeugt“ werden kann, so daß man tatsächlich „auf eine Wirklichkeit setzt, die sich in der Geschichte als befreiend und rettend gezeigt hat“, ist die Grundfrage der Fundamentaltheologie. Die zweifellos „ebenso praktische wie antizipatorische Struktur des Glaubens“[669] verlangt zur Glaubensbegründung deshalb mehr als nur ‘Erinnerung’ und ‘Erzählung’. Erinnerungen - gar in Gestalt von Erzählungen - sind für aufgeklärte Individuen, die nicht in mythisch geeinten Kollektiven aufgehen, nur dann existentiell bedeutsam, wenn es Erinnerungen *eigener* Erfahrungen sind (eine Behauptung, die sich zwanglos bei jedem beliebigen

[664] N. METTE, *Praktische Theologie* 195.
[665] E. ARENS, *Läßt sich Glaube letztbegründen?* 121.
[666] Ebd. 123f.
[667] Ebd. 124f.
[668] J.B. METZ, *Glaube* 54.
[669] E. ARENS, *Läßt sich Glaube letztbegründen* 124f.

Familientreffen überprüfen läßt) - oder es sind eben glaubwürdig bezeugte.[670] Die fundamentaltheologisch diffizile Frage nach Kriterien existentiell einfordernder, glaubwürdiger Zeugenschaft[671] läßt sich nicht einfachhin mit der ebenso abstrakten wie verheißungsvollen Metapher von den ‘gefährlichen Erzählungen’ beiseiteschieben.[672]

3.6.6 Die Rezeption durch EDMUND ARENS

EDMUND ARENS kommt das Verdienst zu, den Ansatz PEUKERTS zur Etablierung einer theologischen Handlungstheorie aufgenommen zu haben. Formal beruft sich ARENS auf PEUKERT, material auf die Theorie kommunikativen Handelns, wie sie HABERMAS entwikkelt hat.[673] Eine theologische Handlungstheorie sei „in zweifacher Hinsicht interdisziplinär“, im Bezug auf die Sozialwissenschaften, auf die Philosophie sowiei im binnentheologischen Bereich.[674] Insbesondere sei sie in der Lage, „die biblische, die systematische und die praktische Theologie aufeinander“ zu beziehen und so für die inneruniversitäre Theorie-Praxis-Differenz einen gemeinsamen Bezugspunkt, „den Begriff des Handelns als theologischen Grundbegriff“[675], bereitzustellen. „Die von der theologischen Handlungstheorie betriebene interdisziplinär orientierte Grundlagenforschung beinhaltet“ nicht weniger als „drei spezifisch fundamentaltheologische“ Aufgabenstellungen: die Ausarbeitung „einer Theorie religiöser Sprache und Praxis“[676], „einer Theorie christlich-kirchlicher Praxis“ und „drittens einer Theorie der Theolo-

[670] Vgl. G. BIEMER/ P. SILLER, *Grundfragen* 155; E. ARENS, *Elementare Handlungen* 94ff.

[671] Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort* 172; DERS., *Theologische Hermeneutik heute* 183-189.

[672] Vgl. G. ESSEN, *Letztgültigkeit* 195f.

[673] Vgl. z. B. E. ARENS, *Christopraxis* 11-13.17-36; DERS., *Einleitung.*

[674] DERS., *Zum Ansatz* 66.

[675] DERS., *Christopraxis* 12.

[676] DERS., *Zum Ansatz* 73.

gie“, zu der „auch die Wissenschaftstheorie der Theologie“[677] gehöre.

ARENS „rezipiert, kritisiert und expliziert“[678] dazu die Theorie kommunikativen Handelns, die keineswegs eine „beliebige, austauschbare außertheologische Bezugstheorie der Theologie“ sei. Sie lasse sich nicht nur „theologisch fruchtbar machen“, sondern widme sich „genau jenen Problemen der Rationalität, Subjektivität und Intersubjektivität, Gesellschaft und Geschichte, Moderne und Postmoderne“, „an denen sich auch die zeitgenössische Theologie abarbeitet“. Die „umfassendste Anstrengung“[679] dazu habe PEUKERT in seinem Standardwerk unternommen und diese Theorie „als Konsequenz der wissenschaftstheoretischen Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts aufgezeigt“.[680]

Theologische Handlungstheorie sei „sekundäre Reflexion auf vorgängige Praxis“, daher „abhängig vom Primat der Praxis“, sie sei „Bindeglied zwischen Praxis und Praxis“. Als „theoretische Feuerprobe des Glaubens“ suche sie „den Glauben als eine kommunikative Praxis kommunikabel und plausibel zu machen.“ Als „praktische Fundamentaltheologie“ teile die theologische Handlungstheorie mit der politischen Theologie „das Insistieren auf Erinnerung und Erzählung, die Orientierung auf anamnetische Solidarität und das Eintreten für innovatorische Praxis in Richtung auf eine solidarisch-befreiende Transformation gesellschaftlicher (und kirchlicher) Machtverhältnisse.“[681]

Die Frage jedoch, was genau die theologische Handlungstheorie sei, bzw. was *das Theologische* an ihr ist, läßt sich nicht einfach beantworten. Auf die prägnante Darstellung des Haber-

[677] Ebd. 74f.
[678] DERS., *Christopraxis* 12.
[679] DERS., *Zum Ansatz* 67.
[680] DERS., *Christopraxis* 13.
[681] DERS., *Zum Ansatz* 69.

masschen Theorieansatzes[682] läßt ARENS Beteuerungen über dessen - letztlich wissenschaftspragmatische - Bedeutung folgen. Die „theologische Relevanz“[683] dieser Theorie zeige sich an ihrem „fruchtbaren Instrumentarium“, das „einem theologischen Gebrauch“ offenstehe. Vor allem einer „fundamentaltheologischen Reflexion“ komme die kommunikative Handlungstheorie „sehr entgegen“, da sie „eine Vielzahl unterschiedlichster Disziplinen und Positionen sozial- und humanwissenschaftlicher Theoriebildung aufeinander bezieht und zu einem integrativen Ansatz verarbeitet“.[684]

ARENS zufolge scheint die theologische Handlungstheorie vornehmlich in einer möglichst umfassenden *Adaption* der Habermasschen Theorie kommunikativen Handelns durch die Theologie und deren Applikation auf unterschiedliche theologische Forschungsbereiche zu bestehen.[685] Zwar sei die theologische Handlungstheorie bereits „in den siebziger Jahren von Helmut Peukert initiert und grundgelegt“[686] worden, doch sieht ARENS für die Theologie bis heute nicht viel mehr als „*die Möglichkeit*, im Durchgang durch die kommunikative Handlungstheorie [...] zur Grundlegung einer theologischen Handlungstheorie zu gelangen.“[687]

Die Pointe einer *theologischen* Rezeption der kommunikativen Handlungstheorie sehen ARENS und PEUKERT im Aufweis ihrer „elementaren Aporetik“. Es gelinge der Theorie kommunikativen Handelns nämlich nicht, „die von ihr als normatives Fundament von Interaktion aufgewiesene Universalität und Solidarität wirklich als unbegrenzt zu behaupten. Radikal und paradigmatisch stelle sich die Frage, wie Solidarität gerade mit den

[682] DERS., *Christopraxis* 17-36.
[683] Ebd. 36.
[684] Ebd. 37, wörtlich auch in DERS., *Zum Ansatz* 66f.
[685] DERS., *Zum Ansatz* 65 u. 71f.
[686] Ebd. 59.
[687] Ebd. 66, meine Hervorhebung.

Toten gelebt werden kann, die wegen ihres Eintretens für deren Verwirklichung vernichtet worden sind.“[688]

ARENS wie PEUKERT begnügen sich mit der *Behauptung*, „daß es in der jüdisch-christlichen Tradition um die Wirklichkeit geht, die in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns erfahren wird, und um die Weise kommunikativen Handelns, die angesichts dieser Erfahrungen noch möglich ist“.[689]

Die *Behauptung* solcher Erfahrungen als normatives Fundament von Interaktion reicht aber zu einer tatsächlichen Begründung einer Handlungstheorie nicht hin, dazu bedürfte es schon des *Erweises* solcher Normativität. Wie ein solcher Nachweis anders geführt werden könnte, als im - von ARENS ausgeschlossenen[690] - Rückgang auf Kriterien letztgültiger Evidenz, bleibt - soweit ich sehe - bis heute das normative Desiderat einer theologischen Handlungstheorie.

3.7 Von der Wissenschaftstheorie zur Handlungstheorie

3.7.1 Der Sammelband „Theologie und Handeln“

Wiederum zehn Jahre nach dem Sammelband „Praktische Theologie heute“ (Kap. 3.3.1), aus Anlaß einer „Festschrift“ für R. ZERFAß und mit explizitem Verweis auf dessen „richtungweisenden Aufsatz“[691] in jenem Band (Kap. 3.3.4), gab OTTMAR FUCHS 1984 einen weiteren Sammelband heraus, in den Aufsätze, „die sich in ihren Anliegen nicht dezidiert um wissenschaftstheoretische Kontexte bzw. nicht explizit um methodische Zusammenhänge mit den Humanwissenschaften bemühen“, gar

[688] DERS., *Christopraxis* 39, vgl. auch DERS., *Zum Ansatz* 65 u. 67f.

[689] H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie* 316; E. ARENS, *Christopraxis* 39.

[690] DERS., *Zum Ansatz* 70.

[691] FUCHS, O., *Theologie und Handeln* 7.

nicht erst aufgenommen wurden.[692] Auf eine Aufteilung in „mehr übergreifende prinzipielle Handlungsfelder“ und „Beiträge, die sich um besondere Handlungsfelder bemühen“ wurde bewußt verzichtet, da „nicht wenige für die gesamte Problemstellung grundsätzliche Überlegungen sich gerade an begrenzten Praxisbereichen entzünden“. Der Horizont des Fragekomplexes wird ausdrücklich als fundamentaltheologisch bezeichnet.[693]

Die textliche und inhaltliche Mitte des Sammelbandes bilden drei programmatische Aufsätze von PEUKERT (Kap. 3.7.3), ARENS (Kap. 3.7.4) und VAN DER VEN (Kap. 3.7.5), die einen tatsächlichen Fortschritt gegenüber den bis dahin nur postulierten Entwürfen einer Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft bedeuten.

PEUKERT beschreibt den möglichen Ansatz einer „Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften“[694], um zu einer „handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie“[695] zu gelangen, aus der kritische „Anfragen an die Praktische Theologie“[696] ableitbar werden. ARENS richtet - den Ansatz PEUKERTS voraussetzend - sein Augenmerk auf den elementaren Zusammenhang von Glauben und Handeln[697], um über die pragmatischen Implikate kommunikativer Handlungen allgemein[698] von „exemplarischen“ Handlungen des Glaubens[699] „elementare“ abheben zu können: bezeugen und bekennen.[700] VAN DER VEN schließlich plädiert gegen das konventionelle Modell der „Multidisziplinarität“ der Praktischen Theologie für ein dialektisches Verhältnis der Modelle „Interdisziplinarität“ und

[692] Ebd. 8.
[693] Ebd. 7.
[694] H. PEUKERT, *Was ist eine praktische Wissenschaft?* 64-73.
[695] Ebd. 74-77.
[696] Ebd. 77-79.
[697] E. ARENS, *Elementare Handlungen* 80-83.
[698] Ebd. 84-87.
[699] Ebd. 87-92.
[700] Ebd. 92-101.

„Intradisziplinarität“, um zu belegen, „daß es theologisch verantwortbar ist, den Weg der empirischen Theologie weiter zu betreten, mit wieviel Stolpersteinen und Fallschlingen er auch überzogen sein mag.“[701]

3.7.2 Pastoraltheologische Fundierung Praktischer Theologie

ZULEHNER skizziert in „Theologie und Handeln“ seinen Entwurf[702] einer „Fundamentalpastoral“, die er 1989 ausführlich als ersten Band seiner Pastoraltheologie vorlegte[703]. Der Aufsatz enthält bereits die auch später wesentlichen Stichworte der „Kriteriologie“[704] und „Kairologie“[705].

In sieben Schritten expliziert ZULEHNER Praktische Theologie als Praxistheorie: Aufgrund einer knappen anthropologischen Bestimmung (1) qualifiziert er christliches Leben (2), bestimmt so den Ort Praktischer Theologie (3) und skizziert kurz deren Wissenschaftsgeschichte (4). Er definiert Praxis als das Handeln von Einzelnen und Institutionen (5) und leitet die daraus resultierende Doppelaufgabe Praktischer Theologie (6) sowie deren mögliche Subjekte ab (7).[706]

„Der Mensch lebt, indem er sich in die Zukunft hinein ‘handelnd’ (‘praktisch’) realisiert. Dabei folgt er, bewußt oder unbewußt, einem *Entwurf*. Er hat somit eine seinem Handeln *innewohnende ‘Theorie’ seines Lebens* (wobei offenbleiben kann, woher er sie hat). Dieser implizite Entwurf kann ausdrücklich *‘nach-gedacht’*, es kann auf ihn ‘reflektiert’ werden. Dabei zeigt sich, daß jeder Entwurf im Vergleich zur je-

[701] J. V.D.VEN, *Unterwegs* 127f.

[702] P.M. ZULEHNER, *Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft.*

[703] Vgl. P.M. ZULEHNER, *Fundamentalpastoral*.

[704] P.M. ZULEHNER, *Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft* 17-23.

[705] Ebd. 23-36.

[706] Ebd. 13-16.

weiligen Verwirklichung *‘überschüssig’* ist, was dem Entwurf, der Theorie, *kritisch-orientierende Mächtigkeit* verleiht.“

Christliches Leben sei ebenfalls „Handeln des Menschen“, jedoch „‘aus dem Geist Jesu’“, das die „in Jesus erinnerbare Zukunft des Menschen [...] handelnd in der Geschichte“ einhole. Diese christliche Glaubenspraxis werde „stets“ zur Liebe und sei so gemeinschaftsauferbauend: „kirchliche Gemeinde“. Damit ist „auch die Praxis der Kirche bestimmt durch das unüberholbare Ereignis des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu, das durch die Geschichte der Menschheit hindurch ‘eingeholt’ wird“. *Wie* ein „unüberholbares“ Ereignis zumindest prinzipiell „eingeholt“ werden kann, bleibt trotz eschatologischer Hinweise („Leben von der Auferweckung, vom ewigen Leben her“) aber unterbestimmt. Jedenfalls könne der dieser Praxis innewohnende Entwurf „als *‘Theorie’ der Glaubenspraxis und der Praxis der Kirche thematisiert werden*“. Jeder Christ und jede Gemeinde habe so „eine Art ‘Alltags-Praktische-Theologie’“.

Praktische Theologie entwickle nun „wissenschaftlich eine theologische Theorie christlich-kirchlicher Praxis“[707], sie partizipiere an der Geschichtlichkeit dieser Praxis, spiegele das vorhandene praktische Bewußtsein wieder *und* setze sich prophetisch von diesem Bewußtsein ab, um Perspektiven zu eröffnen.

Bewährte Handlungsweisen einzelner Menschen verfestigen sich zu entlastenden Handlungsmustern. So bilde sich ein „verbindlicher, tradierbarer Wissensvorrat“, den Zulehner „Institution“ nennt.[708] Was als singuläres Ereignis anfange, verobjektiviere sich in Strukturen und Rollen. Praktische Theologie habe es mit kirchlicher Praxis als auch mit jener *„religiösen Praxis, die nicht unbedingt kirchlich behaust*

[707] Ebd. 13.
[708] Ebd. 14.

ist“, zu tun, z. B. „die Friedensbewegung“.[709] Praktische Theologie erwachse aus dem „*dauerhaften Dialog zwischen den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens*“, an dem „nicht zuletzt“ auch kirchliche Entscheidungsträger zu beteiligen seien, „für die ja die kritische Analyse der vorfindbaren kirchlichen Arbeit und die Entwicklung künftiger Handlungsalternativen vorgenommen wird.“

Zwei Teilaufgaben, Kriteriologie und Kairologie, folgen aus der skizzierten Praxistheorie. Unter Kriteriologie versteht ZULEHNER die „‘Lehre’ von den der stattfindenden Praxis innewohnenden bzw. vorausliegenden Zielen“, die „der unverrückbaren christlichen Tradition [...] von Jesus her“ zu entnehmen sind[710], obgleich „sie im jeweiligen kulturellen und historischen ‘Kontext’“ redefiniert werden können.[711] Die Gestalt der Kirche „ereignet sich ‘prinzipiell’ in und als Gemeinde“, ihr Praxissubjekt ist „zu allen Zeiten das Volk“.[712]

Mit Kairologie[713] meint ZULEHNER die „*Verheutigung*, und eben nicht Angleichung“[714]. Ähnlich wie für die soziologische Erhebung der Gegenwartssituation im Handbuch will ZULEHNER auf eine „erste Reflexion“ sozialwissenschaftlicher Situations-

[709] Ebd. 15.

[710] Ebd. 16.

[711] Ebd. 18.

[712] Ebd. 20f.

[713] „Unter ‘Kairos’ versteht TILLICH den Einbruch des Ewigen in die Zeit. Von daher gibt es nach seinem Verständnis nur einen zentralen Kairos im Verlauf des bisherigen geschichtlichen Prozesses: das Erscheinen Christi in der ‘Mitte’ der Zeit. Dieser zentrale Kairos bleibt jedoch unbegriffen und abstrakt, wenn ihm nicht eine Sensibilität der Christen für die ‘kleinen Kairoi’ der Geschichte entspricht, ein Empfinden für die besonderen schöpferischen Möglichkeiten der jeweiligen Zeit. Es geht um eine prophetische Geschichtsdeutung, ‘die die ‘Zeichen der Zeit’ sehen und die Geschichte als Ganzes verstehen will’“, G. BITTER/ R. ENGLERT, *„Hören...“* 45 (Zit. aus P. TILLICH, *Gesammelte Werke VI* 138).

[714] P.M. ZULEHNER, a.a.O. 23.

erhebung eine „zweite Reflexion“ der Praktischen Theologie folgen lassen, „die nunmehr ausdrücklich theologisch ist.“[715]

3.7.3 Fundamentaltheologische Fundierung Praktischer Theologie

„Angehäuftes technisches Verfügungswissen liefert noch keine begründeten Handlungsorientierungen.“[716] Mit dieser lapidaren Feststellung umreißt HELMUT PEUKERT das Grundlagenproblem „sowohl disziplinärer und interdisziplinärer wie wissenschaftstheoretischer und philosophischer Grundlagenforschung“ jeder Humanwissenschaft. Die „alte aristotelische Frage“, wie sich sinnbezogenes, intersubjektives Handeln (*praxis*) im Unterschied zu instrumentellem, herstellendem Handeln (*poiesis*) begründet,[717] stelle die Frage nach einer Handlungstheorie. Das den Naturwissenschaften entlehnte Modell eines distanzierten Beobachters, der überprüfbare und empirisch abgesicherte Gesetzmäßigkeiten formuliert, entlarvt PEUKERT als „machtförmig“: „Die Wirklichkeit wird von vornherein unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Beherrschung und Unterwerfung wahrgenommen.“[718]

Die kritische Reflexion einer solchen Wissenschaftspraxis ergebe ein „pragmatisches Paradox [...]: Der im Handeln erhobene allgemeine Anspruch wird durch das Handeln selbst widerlegt.“[719] Ganz grundsätzlich stellt sich nämlich die Frage, „ob ich den anderen Handelnden als jemanden sehe, dessen Verhalten einfach nach Gesetzen verläuft [...] oder ob ich ihn als prinzipiell gleichberechtigten Partner anerkenne, der mir begründet widersprechen und zu gesetzmäßigen Aussagen über

[715] Ebd. 24.
[716] H. PEUKERT, a.a.O. 64.
[717] Ebd. 65.
[718] Ebd. 66.
[719] Ebd. 67.

ihn noch einmal Stellung nehmen kann.“[720] PEUKERT entscheidet sich positiv für jene „*Grundnorm von Interaktion*“, die sicherstellt, daß der Handelnde *als* Handelnder nicht verfehlt und der Selbstanspruch des anderen nicht *durch* das eigene Handeln negiert wird. Für diese „interaktionslogisch erweiterte“, quasi transzendentale Argumention beruft sich PEUKERT ausdrücklich auf HABERMAS[721] und die Erlanger Schule, besonders aber auf KARL-OTTO APEL: „In der Praxis von Interaktion sind also elementare, in der Interaktion selbst notwendig bejahte Postulate enthalten, die sich als unausweichlich erweisen und die es ermöglichen, diese primäre Anerkennung in gemeinsam zu findende konkrete Handlungsanweisungen umzusetzen. Diese notwendig immer schon vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kann im Prinzip keinen Kommunikationspartner ausschließen, sie zielt vielmehr auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft.“[722] PEUKERT sieht darin die „unbedingte und universale Solidarität als Grundnorm allen Handelns“ erwiesen, auch und gerade in asymmetrischen (z. B. pädagogischen oder therapeutischen) Beziehungen.[723] Gegen den möglichen Vorwurf der Naivität eines solchen Postulates[724] insistiert PEUKERT: „Wenn gesellschaftliche Phänomene nur als systemfunktionale Zusammen-

[720] Ebd. 68.

[721] Für E. ARENS ist PEUKERT der „Pionier“, der die Relevanz des Habermasschen Denkens zuerst erkannt und „für die theologische Grundlagenforschung fruchtbar gemacht“ hat, *Theologie und Theorie* 11.

[722] H. PEUKERT, a.a.O. 68f. Die Tragfähigkeit dieses Argumentes darf nicht überschätzt werden, da in der Interaktion zwar tatsächlich „notwendig [...] Postulate enthalten“ sind, die aber keineswegs „bejaht“ werden müssen. In der Tat: die „vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kann im Prinzip keinen Kommunikationspartner ausschließen“, - jedenfalls keinen, der als solcher ernstgenommen und nicht des strategischen Mißbrauchs von Kommunikation überführt werden will. Das angeführte Argument stützt naturrechtliche Begründungsversuche, nicht aber ethische, vgl. dazu H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort* 184f., sowie M. WICHMANN, *Soll ich wollen, was ich muß?* 97.

[723] Ebd. 69f.

[724] Ebd. 71.

hänge gesehen werden, fallen im Prinzip willensbildende Subjekte schon aus dem Ansatz der Theorie heraus.“[725]

Dagegen impliziere „der neuzeitliche Praxisbegriff [...] die Veränderung von Strukturen, die die Selbstbestimmung von Subjekten verhindern.“ Sowohl Subjekt- als auch Gesellschaftsstruktur sind zwar geschichtlich ableitbar, deswegen aber noch nicht determiniert. „*Praxis* heißt dann, unter erfahrenen und erlittenen, die eigene Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, [...] in der Identitäten gemeinsam gefunden werden, so daß mit den Verhältnissen sich Subjekte verändern können und umgekehrt.“[726]

Gegen die „rein systemfunktionale Vereinnahmung“ der Theologie („Kontigenzbewältigungspraxis“, N. Luhmann) stellt Peukert eine handlungstheoretische Grundlegung der Theologie als ganzer im Sinne einer „Basistheorie der Theologie“.[727] Aufs Äußerste komprimiert zeichnet Peukert seinen Argumentationsgang nach: das freie Selbstsein des anderen als Bedingung des eigenen Selbstseins als normatives Grundprinzip zu erweisen. Diese intersubjektive Existenz ist zeitlich strukturiert, sie beinhaltet die Fähigkeit, auf die Grenze der Existenz, den Tod, vorauszugreifen und „von daher auf die Augenblicklichkeit von Existenz hier und jetzt zurückzukommen.“ Das „Zugehen auf den eigenen Tod“ und „auf den Tod des anderen“ als „Grundverfassung menschlicher Existenz“ eröffnet das polare Spannungsfeld menschlichen Handelns: „Existenz in universaler Solidarität oder Selbstbehauptung durch Machtsteigerung“.

Die „Erfahrung der endgültigen, faktischen Vernichtung Unschuldiger im Tod, historisch konkret die Hinrichtung Jesu

[725] Ebd. 72.
[726] Ebd. 73.
[727] Ebd. 74.

gerade wegen seiner unbedingten Zuwendung zu anderen“, läßt die normative Grundstruktur aporetisch erscheinen und „die Frage nach dem *Grund* der Möglichkeit solidarischer Existenz in aller Schärfe“ aufbrechen. Das „gemeinsame Zugehen auf den Tod als wechselseitiges Anerkennung der Existenz des anderen“ stelle „wo es *faktisch* geschehen ist und geschieht, in der Unbedingtheit dieses Anerkennens zugleich die *praktische Behauptung Gottes* als der Wirklichkeit“[728] dar, „die den anderen im Tod nicht vernichtet sein läßt und die deshalb Hoffnung gewährt, auch selbst im Tod bejaht zu sein.“[729] Dieses solidarische „Bejahen als Behauptung der Wirklichkeit Gottes für den anderen“ läßt sich nicht begrenzen, sondern geht von der Behauptung der Rettung des Vergangenen, „vom Tod des Todes“ aus. Fundamentaltheologisch sei so „die *Auferstehung* Jesu als ein nicht zu isolierendes Ereignis verständlich [zu] machen, das Existieren in unbedingter und unbegrenzter Solidarität erst *ermöglicht*“.

Solches kommunikative Handeln „ist für christliche Existenz und damit für Kirche konstitutiv“. Die theologische Rede von Gott ist „nur denkbar aus dem Vollzug solchen Handelns [...] aus so strukturierter intersubjektiver Praxis“. „Und *Praktische Theologie* ist dann *explizite Theorie*“ dieses identitätsermöglichenden Handelns.[730]

Praktische Theologie müsse darum erstens „die bedrängenden Probleme menschlicher Praxis insgesamt“ in den Blick nehmen[731], sie dürfe zweitens die ethische Grundnorm nicht unterbieten, sondern müsse diese radikalisieren. Drittens habe sie besonders auf die Struktur kirchlichen Handelns zu achten, „ob die eigene Organisationsform der zu bezeugenden und mitzuteilenden Sache“ entspricht. Schließlich müsse Praktische Theologie die Bestimmung christlich-kirchlichen Handelns am

[728] Ebd. 75.
[729] Ebd. 76.
[730] Ebd. 76.

neuzeitlichen Praxisbegriff messen und „in diesem Horizont zur *interdisziplinären Kooperation* bereit und fähig“ sein.[732]

3.7.4 Handlungstheoretische Fundierung Praktischer Theologie

Auf die „in gnoseologischer, hermeneutischer und praktischer Hinsicht“ konstitutive Verhältnisbestimmung von Glaube und Handeln hebt EDMUND ARENS ab. Ansatz, Status und Reichweite einer Theologie, speziell der Praktischen Theologie entscheiden sich an der „Art der Thematik von Glaube und Handeln“.[733] Aus einer skizzierten Reihe möglicher Bestimmungen läßt ARENS nur die existentiale[734] und die transzendentale[735] gelten.

ARENS schließt sich an METTE, METZ und vor allem PEUKERT an, der „mit METZ die dichotome Gegenüberstellung von Glaube und Handeln überwindet“[736], indem er formuliert: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und im Handeln zu bewähren sucht. Der Glaube ist so Vollzug menschlicher Existenz in ihren äußersten Möglichkeiten“[737].

Er skizziert seine „pragmatisch ansetzende Theologie“ in vier Schritten. (1) Es gebe „keinen vorsprachlichen Zugang zur Wirklichkeit“, weil diese „immer schon sprachlich konstituiert und ausgelegt ist“. (2) Der Spracherwerb integriere in eine bestimmte Kommunikationsgemeinschaft. Grundlegende An-

---

[731] Ebd. 77.

[732] Ebd. 78f. HABERMAS äußert dezidiert Vorbehalte gegen solcherart umfassende Forderungskataloge (→ S. 86).

[733] E. ARENS, *Elementare Handlungen* 80.

[734] „Die Entscheidung der Existenz zugunsten einer bestimmten Weise des Existierenwollens, die ein bestimmtes Selbst- und Wirklichkeitsverständnis impliziert“, ebd.

[735] „Der bewußte Vollzug von Existenz im Vorgriff auf Gott als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens und Handelns.“, ebd. 81.

[736] Ebd. 83f.

[737] Ebd. 84, zit. aus: H. PEUKERT, *Sprache und Freiheit* 66.

nahmen zur Welt müssen vom einzelnen Subjekt übernommen werden. (3) Sprache hat Handlungscharakter. Der „illokutionäre Akt“ determiniert den propositionalen Gehalt:[738] „Mit Sprachhandlungen werden allerlei Dinge getan“. (4) Die Analyse der performativen Struktur von Sprache erlaube die „entscheidende Differenzierung“ in verständigungsorientierte und instrumentell ausgerichtete Sprache. Verständigungsorientierte sprachliche Handlung weise „eine an Solidarität, Egalität und Reziprozität orientierte normative Grundstruktur auf, die in der faktischen Kommunikation innerhalb der realen Kommunikationsgemeinschaft kontrafaktisch immer schon vorausgesetzt ist, damit Verständigung überhaupt zustande kommt, die zum anderen auf die Realisierung dieser Grundstruktur in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft oder Sprechsituation zielt.“ Diese auf APEL zurückgehende These[739] habe „PEUKERT für die wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der Theologie fruchtbar gemacht“.

In kritischer Abgrenzung von einigen exemplarischen Handlungen des Glaubens[740] fragt ARENS nach elementaren Handlungen des Glaubens, die er (mindestens[741]) im Bezeugen und Bekennen gegeben sieht. Die Wahrheit des Zeugnisses ist „an die Glaubwürdigkeit des Zeugen, an seine Wahrhaftigkeit gebunden“, die „Sache“ wird in „öffentlicher Bezugnahme auf sie“ bezeugt.[742] „Bezeugen verweist gegenüber dem Zeugnisempfänger von sich weg auf das, was es bezeugen will, tut dies aber gerade mit der ganzen Existenz. Es bringt so den Zeugen in eine spezifische Beziehung sowohl zum Gegenstand als auch zum Zeugnisempfänger“.[743] ARENS kann so phänomenologisch die „ekklesiale

[738] Ebd. 85.

[739] E. ARENS, a.a.O. 86. Zur problematischen Geltungsgrenze dieser kontrafaktisch vorausgesetzten Grundstruktur, vgl. M. WICHMANN, *Soll ich wollen, was ich muß?* 95, Anm. 26.

[740] E. ARENS, a.a.O. 87-92.

[741] Vgl. ebd. 101.

[742] Ebd. 94.

[743] Ebd. 95.

Funktion“ des Bezeugens aufzeigen, das als „eine grundlegende Handlung des Glaubens der einzelnen, von Gruppen und Gemeinden und der Kirche“ erscheine. Sie „referieren“ auf Jesus Christus, „den Zeugen der Gottesherrschaft, dessen Zeugnis Gott als wahr erwiesen hat“ und verbürgen sich „mit ihrer eigenen Existenz für die Wahrheit ihres Zeugnisses“.[744]

Das Bekennen ist dem Bezeugen sehr ähnlich, doch sieht ARENS im Bekennen stärker die „ekklesiale Grundhandlung“. Die Kirche formuliert im Bekennen „einen Konsens im Sinne einer Selbstverständigung inklusive einer Grenzziehung“[745], hier „fallen ‘Wort’ und ‘Tat’ zusammen. Bekennen ist elementare Grundhaltung der Kirche“[746], während der Zeuge „im Extremfall allein“ für das Bezeugte einsteht.[747]

3.7.5 Empirisch-kritische Fundierung Praktischer Theologie

VAN DER VEN situiert den Versuch, eine empirische Theologie zu entwerfen, sehr grundsätzlich in den fundamentaltheologischen Problemfeldern von „Glaube und Vernunft, Glaube und Verstehen, Glaube und Erfahrung sowie Glaube und Praxis“[748]. Das „Zweiphasenmodell“ des Handbuchs, einer soziologischen Analyse die theologische Interpretation folgen zu lassen, ordne die Sozialwissenschaften der Theologie unter und bringe zugleich die Theologie in eine Abhängigkeit von den Sozialwissenschaften.[749] Dabei mache in der ersten Phase der Mangel an empirischen Daten in zahlreichen Themenfeldern „fundamental hilflos“[750], die theologische Reflexion der zweiten Phase hin-

[744] Ebd. 96.
[745] Ebd. 98.
[746] Ebd. 100.
[747] Ebd. 101.
[748] J. V.D.VEN, *Unterwegs* 105, unter Berufung auf H. STIRNIMANN, *Erwägungen* 334-350.
[749] Vgl. ebd. 107.
[750] Ebd. 108.

gegen sei „zufällig und willkürlich“ und weise einen „Mangel an systematischer Struktur“ auf.[751] Der Übergang von der ersten zur zweiten Phase schließlich sei noch von niemandem gelöst worden. Für V.D. VEN „ist das Zweiphasenmodell des Handbuchs nicht durchführbar“.[752]

Er plädiert statt dessen für „Interdisziplinarität“, für „Reziprozität in der Beziehung zwischen den betreffenden Wissenschaften“[753]. Erkenntnistheoretisch könnten auch in „mehr phänomenologisch ausgerichteten“ Sozialwissenschaften „Glaubensaussagen respektive theologische Aussagen für empirische Prüfung“ in Betracht kommen.[754] Als „Wertorientierung“ empfiehlt V.D. VEN das emanzipatorische Erkenntnisinteresse nach HABERMAS, das dem Anliegen einer politischen Theologie genüge: „Empirische Theologie ist in diesem Zusammenhang kritisch-empirische Theologie.“[755] „Die erwünschte Interdisziplinarität erfordert eine Erweiterung des intradisziplinären Apparats der Theologie“, im Sinne einer „inner-theologischen Erweiterung der theologischen Methodologie durch die einer empirischen Theologie.“[756] Diese Fortentwicklung der Theologie bringe endlich „die theologische Bedeutung der Gegenwart und der Analyse der Gegenwartssituation“, wie sie seit dem Handbuch gefordert wurde, angemessen in Anschlag. Die Ausständigkeit und die ständig neue Ankündigung dieses entscheidenden Schrittes prangert V.D. VEN an: „Es wird höchste Zeit, daß die Theologie sich diese Fragen konkret stellt und mittels Untersuchungen wenigstens annähernd zu beantworten versucht.“[757]

Dazu müßte allerdings die theologische Theorie selbst konsistenter werden. „Theologische Darlegungen zeichnen sich oft

[751] Ebd. 109.
[752] Ebd. 111, vgl. ebd. 119.
[753] Ebd. 112.
[754] Ebd. 116.
[755] Ebd. 118.
[756] Ebd. 120.
[757] Ebd. 121.

mehr durch Tiefsinnigkeit als durch Scharfsinnigkeit aus.“ Man wechsle „unkontrolliert vom konzeptionellen Sprechen zum metaphorischen Sprechen und zurück“. Die (fundamentaltheologische) Aufgabe, „klar und scharf anzugeben, wie weit das menschliche Denken [...] reicht“, sei überhaupt Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie.[758] Die Schwierigkeit, die analoge und abstrakte Sprache der Theologie in empirisch validierbare Sprache zu übersetzen, erkennt V.D. VEN an. Er sieht darum auch zwischen Inter- und Intradisziplinarität ein „dialektisches Verhältnis“ bestehen.

3.7.6 Fazit

Die Ansätze von ZULEHNER, PEUKERT, ARENS und V.D. VEN stehen für drei grundverschiedene, neuere Wege zu einer wissenschaftstheoretischen Fundierung Praktischer Theologie, die bis heute die Diskussion bestimmen: pastoraltheologisch (ZULEHNER), fundamentaltheologisch-handlungstheoretisch (PEUKERT, ARENS) sowie empirisch-kritisch (V.D. VEN).

ZULEHNERS fundamentalpastoraler Ansatz orientiert sich ungeachtet der neueren Termini (mit „ihrer unverwechselbaren Begrifflichkeit“[759]) am ehesten am traditionellen pastoraltheologischen Paradigma. HASLINGER glaubte jüngst sogar, „zwischen den Zeilen die unausgesprochene Mahnung zu hören, sich nach den Spiegelfechtereien in den wissenschaftstheoretischen Höhen doch wieder den konkreten Anforderungen zu widmen.“[760] ZULEHNERS Ansatz läßt sich mit zwei Denkmodellen beschreiben.

(1) Unter dem Stichwort ‘Praktische Theologie als Praxistheorie’ skizziert ZULEHNER einmal ein Theorieverständnis, das in philosophisch anmutenden Analogien induktiv von der unreflexen Alltags‘theorie’ jedes Einzelnen über die Gemeindepraxis von Gemeinschaften zur Kirchenpraxis als ganzer aufsteigt.

[758] Ebd. 125f.

[759] N. METTE, *Bausteine* 285.

[760] H. HASLINGER, *Wissenschaftstheoretische Wegmarken* 341.

Den letzten Schritt zur Praxis der Kirche reklamiert dabei die Praktische Theologie für sich, dieser müsse ‘wissenschaftlich’ entwickelt werden. Dazu wird ein umfassender, maximaler Anspruch angesetzt. Jedwede religiöse Praxis soll zum wissenschaftlichen Gegenstand, deren praktisches Bewußtsein kritisch gespiegelt werden. Zugleich sollen Praxis-Perspektiven eröffnet und obendrein ein beratender Dialog mit der Kirchenleitung zur kritischen Analyse der kirchlichen Arbeit gepflegt werden.

Charakteristisch für dieses Denkmodell ist der ‘induktive’ Ansatz beim ‘Subjekt’, sei es als einzelnes Individuum oder beim ‘Subjekt’ Gemeinde[761], in dezidierter Abgrenzung zum ‘deduktiven’ Ansatz einer metaphysisch ausgerichteten Ekklesiologie, die lehrhaft und gleichsam ‘von oben’ den ‘Subjekten’ vorlegt, wie deren Praxis auszusehen habe: „dogmatische Vorgaben werden abgelehnt“[762]. Ob allerdings die Analogie der Theorie-Praxis-Verhältnisse für die Ebenen Individuum, Gemeinden, Kirche in gleicher Weise zutrifft, bedürfte eines genaueren Zusehens (Kap. 4.6).

(2) Darf der prinzielle Ausgang vom einzelnen Subjekt beziehungsweise bei der Gemeinde als Subjekt den neueren pastoraltheologischen Ansätzen zugerechnet werden, so stehen die Zulehnerschen Teilaufgaben dieser Praxistheorie für das zweite Denkmodell, die klassische Aufgabenstellung der Pastoraltheologie spätestens seit dem Handbuch. Kriteriologie meint offenbar eine verständliche und natürlich zeitgemäß betriebene Dogmatik - nicht allerdings ohne dogmatisch gesetzte Vorgaben seitens des Pastoraltheologen. Kairologie verlangt hingegen die Respektierung der Gegenwartsituation, wie es RAHNER u. a. bereits gefordert hatten (Kap. 3.2).

Die beiden gegenübergestellten Prinzipien Kriteriologie und Kairologie im zweiten, praktisch-theologischen Denkmodell

[761] Vgl. auch P.F. SCHMID, *Die Praxis* 104.
[762] N. METTE, *Praktische Theologie* 191.

können jedoch mit dem ersten Denkmodell, der philosophischen Analogie des Theorie-Praxis-Verhältnisses, nicht wirklich vermittelt werden. Die Entwicklung einer kirchlichen Praxistheorie als wissenschaftliche Aufgabe Praktischer Theologie im Sinne einer ‘Theorieerhebung’ aus vorfindlicher Praxis einerseits und die Korrelation von Tradition und Situation andererseits sind methodologisch wie wissenschaftstheoretisch zwei grundverschiedene Aufgaben und bedeuten für eine einzelne universitäre Teildisziplin vor allem eines: prinzipielle Selbstüberforderung. Die Beantwortung der elementaren wissenschaftstheoretischen Fragen, wie die divergente Praxis einzelner Subjekte überhaupt angemessen erfaßt, wie von ihr gültig auf eine ‘Praxis des Glaubens’ geschlossen und diese schließlich mit einer heteronomen Tradition korreliert werden kann, steht im Grunde aus.

Neu und grundständig philosophisch gehen PEUKERT und ARENS das Problem an. Aus der sprachpragmatisch erwiesenen ‘Überschüssigkeit’ menschlicher Kommunikationsakte sucht PEUKERT jene ethische Grundnorm (wechselseitige Anerkennung) abzuleiten, die sich gegen eine bloß funktionalistische Reduktion von Theologie, ja von Humanwissenschaft überhaupt, aufzeigen lasse. Die Subjekte der Theologie sollen nicht verobjektiviert, sondern als Subjekte ‘identisch’ bleiben. Herausgenommen aus einer systemischen Determinierung, öffnet sich das Feld für eine fundamentaltheologische Grundlegung der Theologie. Die Aporie von geschichtlicher Erfahrung der Menschen einerseits und normativer Grundstruktur des Menschen andererseits führt über das (transzendental aufgewiesene) unbedingte Anerkennen der Anderen[763] in Solidarität zur praktischen Behauptung der Wirklichkeit Gottes. Tatsächliche, faktisch geübte Solidaritätspraxis bildet dann auch den Konstitutionsgrund von Kirche schlechthin.

[763] Vgl. E. ARENS, *Anerkennung der Anderen*.

Dieser Argumentationsgang zeitigt vor allem wissenschaftsorganisatorisch enorme Folgen. Praktische Theologie hätte diese - nun auch theoretisch normative - Praxis theoretisch zu erfassen. Glaube und Handeln verschmelzen in dieser Sicht zur einen synonymen Glaubens-praxis. Deren theoretische Aufarbeitung geriete zur fundamentaltheologischen Grundlagenarbeit, die ebenfalls die Praktische Theologie - nun als ausgewiesene Fundamentaldisziplin der Theologie - zu leisten hätte.

> Der Selbstanspruch an die Praktische Theologie ist in diesem Ansatz nicht minder umfassend als im pastoraltheologischen: Die drängenden Menschheitsprobleme beachten, die ethische Grundnorm radikalisieren und kritische Distanz zur kirchlichen Organisation in interdisziplinärer Kooperation bewahren.

Richtig gesehen wird darüberhinaus von V.D. VEN der erhebliche Mangel an empirischer Validierung von zumeist bloß behaupteter kirchlicher Praxis. Insofern ist das Anliegen einer Erweiterung des Fächerkanons um empirische Theologie beziehungsweise die konsequente Einführung und Einübung empirischer Methoden in der Praktischen Theologie unmittelbar einsichtig. V.D. VEN dürfte mit seiner nüchternen Einschätzung für die niederländische Bevölkerung wohl auch im Blick auf die Situation in anderen Ländern bis heute im Recht sein: „So wissen wir über den gesellschaftlichen Einfluß von Religion und Kirche außerhalb des Terrains der Sexualität und der konfessionellen Prägung der gesellschaftlichen Institutionen so gut wie nichts. Auch über das glaubensmäßige Erleben der meisten Altersgruppen und der sozialen Gruppen [...] wissen wir wenig. Dies gilt auch für die moralischen Einstellungen und für die Volksreligiosität. Auch bezüglich der Kirche selbst als Institution tasten wir oft im Dunkeln...“[764] Der theologisch und wissenschaftlich verantwortete Einbezug tatsächlich stattfindender Praxis, als Gegenwartssituation der Kirche (Kap. 3.2) oder als Kairologie (→ S. 180), steht innerhalb

der (Praktischen) Theologie bis zur Etablierung einer soliden empirischen Methodologie dahin.

[764] J. v.d.Ven, *Unterwegs* 108.

4 Ein heuristischer Versuch

Das Theorie-Praxis-Problem als wissenschaftstheoretische Frage Praktischer Theologie (Kap. 3.1) stellte sich als Konsequenz jener fundamentalen Wende, wie sie das Handbuch der Pastoraltheologie inauguriert hatte (Kap. 3.2). Die traditionell mit Ausbildungsaufgaben betraute Pastor-altheologie wollte und sollte sich, nicht zuletzt unter dem Druck der veränderten Verhältnisse, die die bisherigen Ausbildungsziele und -techniken fraglich werden ließ, zur Praktischen Theologie reformieren und aufwerten. Die einmal erkannte Notwendigkeit des auch theoretischen Einbezugs (Kap. 3.2.3) der sogenannten Praxis, jenseits bloß theorieapplizierender Techniken, verlangte nach einer fundamentalen und theologischen Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis (Kap. 3.3.2).

Aufgrund einer kritischen Aufarbeitung der Wissenschaftsgeschichte der eigenen Disziplin und als Reaktion auf die vernichtende Kritik an den Standards praktisch-theologischer Theoriebildung (erster Problemkatalog, → S. 139), formulierte METTE in „Theorie der Praxis“ (Kap. 3.5) die formalen Ansprüche für eine solche wissenschaftstheoretische Wende (als zweiten Problemkatalog, → S. 141). Offensichtlich unter dem Eindruck der von PEUKERT vorgelegten „Wissenschaftstheorie - Handlungtheorie - Fundamentale Theologie“ (Kap. 3.6) und der von HABERMAS wenige Jahre zuvor veröffentlichten ergänzten Neuauflage von „Theorie und Praxis“ (Kap. 3.4.5) ließ METTE seine Arbeit mit einem dritten Problemkatalog (→ S. 142) schließen, der die materialen Ergebnisse PEUKERTS und die formalen Ansprüche HABERMAS’ gemeinsam mit den hergebrachten Anforderungen nach einer Pastoraltheologie als Ausbildungsdisziplin auflistet. Das - nach dem Handbuch der Pastoraltheologie zweite - Startsignal zu einer umfassenden und gründlichen

wissenschaftstheoretischen Reflexion auf den Standort und die Funktion Praktischer Theologie verhallte jedoch weitgehend ungehört. Die gründliche Arbeit PEUKERTS erschien als die - von METTE allerdings selbst nahegelegte - Antwort auf METTES ‘Problemanzeige’ zur wissenschaftstheoretischen Positionierung Praktischer Theologie. Mit der handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie als ganzer (Kap. 3.7.4) schien auch das Theorie-Praxis-Problem erledigt, insofern Praktische Theologie als explizite Theorie identitätsgenerierenden Handelns (Kap. 3.7.3) ihren wissenschaftstheoretischen Ort gefunden zu haben schien.

Doch wurde mit der Engführung des Theorie-Praxis-Problems auf die erklärte Absicht, Theologie auf der Basis einer Handlungstheorie zu reformulieren, in der Sache selbst nicht viel gewonnen. Die aus dieser Absicht resultierenden fundamentaltheologischen Aufgabenstellungen sind bestenfalls formuliert,[765] die allererst zu führende Diskussion mit konkurrierenden wissenschaftstheoretischen Theorien noch längst nicht ausgestanden,[766] und die von dieser Absicht erhoffte Neuorientierung Praktischer Theologie ist nicht eingetreten. Heute stehen die mittlerweile ‘traditionell’ zu nennende Konzeption des Handbuchs, der Ansatz zur Grundlegung einer Handlungstheorie und die ebenfalls schon im Handbuch erhobene und immer noch berechtigte wie unerfüllte Forderung nach seriöser empirischer Ausrichtung Praktischer Theologie unverbunden nebeneinander (Kap. 3.7.6).

Der Rekurs auf die philosophiegeschichtliche Bedeutungsvielfalt der Begriffe ‘Theorie’ und ‘Praxis’ trägt in dieser speziellen Frage einiges zur Suche nach einem heute adäquaten Bestimmungsverhältnis bei (Kap. 3.4.6), obwohl im neuzeitlichen Verständnis des Begriffspaares ‘Theorie-Praxis’ geschichtlich-philosophische Bedeutungen bestenfalls noch an-

[765] Vgl. E. ARENS, *Zum Ansatz* 73-76.
[766] Vgl. H.G. TÜRK, *Positionen und Perspektiven*.

klingen. Die Bedeutung der griechischen *theoria* (→ S. 87) schwingt in der (eher allgemeinsprachlichen) Auffassung von ‘Theorie’ als rein begriffliche und abstrakte, also weder praxisorientierte noch praxisbezogene Betrachtungsweise mit. Obgleich bei näherem Zusehen die darin implizite Praxisabwertung auch dem antiken Verständnis fremd gewesen sein dürfte (→ S. 93), wird dieser abwertende Bedeutungsinhalt auch zur Qualifizierung bestimmter Vorstellungen als wirklichkeitsfremd oder als bloße Vermutungen (‘sich in Theorien versteigen’) gebraucht.

Als Theorien im eigentlichen Sinne gelten heute Systeme aus wissenschaftlich begründeten Aussagen, die zur Beschreibung, Erklärung und Vorhersage bestimmter Tatsachen oder Erscheinungen dienen können. Im weiteren Sinne nennt man auch jede Lehre über allgemeine Begriffe, Gesetze und Prinzipien eines bestimmten Bereichs ‘Theorie’. Es ist der begrenzte Gegenstandsbereich und der aktiv forschende Zugriff auf ihn, der den modernen Theoriebegriff vom antiken Betrachten des unwandelbaren Seins und der Schau des Göttlichen unterscheidet. Die bis in die Neuzeit reichende Höherbewertung der Theorie wird erst im Marxismus relativiert, der ihr die Praxis (als Ausdruck der Dialektik von Denken und Handeln) gegenüberstellt und damit das Theorie-Praxis-Problem neu formuliert: Für die ‘Wahrheit’ einer Theorie ist die Praxis sowohl Grundlage als auch Kriterium.

Auf diesem durchaus heteronomen Hintergrund soll ein eigener, heuristisch zu verstehender Entwurf gewagt werden, das Verhältnis von Theorie und Praxis zur Bestimmung der wissenschaftstheoretischen Funktion Praktischer Theologie zu reflektieren. Die nachstehenden Überlegungen setzen bei einer begrifflichen Reflexion über das dualistische Begriffspaar an und führen über soziologische Differenzierungen zu einer Skizze der Aufgabenfelder Praktischer Theologie.

4.1 Die begriffliche Gleichursprünglichkeit von Theorie und Praxis

Wie läßt sich das Verhältnis von Theorie und Praxis in ganz ursprünglicher Weise fassen? Wenn Praxis nicht schlichte Ableitung aus Theorie sein soll, wenn umgekehrt Theorie eine vorfindliche Praxis nicht einfach als „Überbau“ ideologisiert[767], dann stellt sich die sehr prinzipielle und heikle Frage, wie sonst Theorie und Praxis sich zueinander verhalten und auf welche Weise sie tatsächlich miteinander vermittelt werden können.

Zwischen ‘Theorie’ und ‘Praxis’ läßt sich ein begrifflicher Zusammenhang erkennen, der mit ‘Gleichursprünglichkeit’ treffend benannt ist.[768] Bei genauem Zusehen implizieren sich nämlich beide Begriffe wechselseitig.[769] Die Frage nach dem *Verhältnis* von Theorie und Praxis ist kein zusätzliches, zu den Einzelbegriffen hinzutretendes Problem, so als könnte man nur über Praxis, ganz ohne Theorie, reflektieren - oder umgekehrt - und als sei die Problematisierung des Theorie-Praxis-Verhältnisses eine zusätzliche Frage, die man stellen kann oder nicht.

Theorieerstellung und Praxisbezug implizieren sich intentional. Wer von Theorie spricht, nimmt - zumindest intentional - eine Praxis in den Blick, zu der diese Theorie in einem wie auch immer zu fassenden Verhältnis steht. Wer andererseits von Praxis spricht, weiß zugleich um die Möglichkeit einer dazugehörenden Theorie, selbst wenn deren Formulierung oder

[767] Vgl. N. GREINACHER, *Das Theorie-Praxis-Problem* 108f.; K. RAHNER, *Pastoraltheologie* 393.

[768] Vgl. K. LEHMANN, *Das Theorie-Praxis-Problem* 98. Der zaghafte Vorschlag LEHMANNS scheint in der Tat am besten geeignet, das wechselseitige Bedingungsverhältnis zu beschreiben, obgleich er selbst den Ausdruck ‘differente Identität’ zu bevorzugen scheint.

[769] Vgl. K.E. NIPKOW, *Das Theorie-Praxis-Problem* 240.

gar Verifizierung noch aussteht. Beide Begriffe sind gleichursprünglich.

Schon der Begriff ‘Theorie’ zielt - jedenfalls in seinem modernen Verständnis - auf ‘Praxis’, auf eine Wirklichkeit, die die Theorie zu beschreiben oder zu analysieren zumindest vorgibt.

> ADORNO notiert: „Analyse der Situation erschöpft sich nicht in der Anpassung an diese. Indem sie darüber reflektiert, hebt sie Momente hervor, welche über die Situationszwänge hinausführen mögen. Das ist von unabsehbarer Relevanz für das Verhältnis von Theorie und Praxis. Durch ihre Differenz von dieser als dem unmittelbaren, situationsgebundenen Handeln, durch Verselbständigung also, wird Theorie zur verändernden, praktischen Produktivkraft. Betrifft Denken irgend etwas, worauf es ankommt, so setzt es allemal einen, wie sehr auch dem Denken verborgenen praktischen Impuls.“[770]

Umgekehrt verweist ebenfalls schon der Begriff ‘Praxis’ auf ‘Theorie’, sonst wäre sie *als* Praxis gar nicht identifizierbar. Nur theoretisierend, in der nachträglichen Reflexion, ist Praxis *als Praxis* identifizierbar.

Dabei ist die Relationalität der ‘Theorie’ zur ‘Praxis’ offenkundiger und leichter zu erkennen als die umgekehrte Relationalität der ‘Praxis’ zur ‘Theorie’. Ein Einwand könnte lauten, zwar ziele jede Theorie auf Praxis, doch lasse sich eine ‘Praxis’ denken, die völlig theoriefrei, gleichsam vortheoretisch und aus sich heraus, besteht.

Darum muß auf einen erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen ‘Theorie’ und ‘Praxis’ hingewiesen werden, der unabhängig von und vor jeder *konkreten* Theorie oder Praxis besteht: ‘Theorie’ ist offenkundig relational zu ‘Praxis’, es gibt sie vom Augenblick der Theorieerstellung an nur als relationale zu einer (sich wie auch immer darstellenden) Praxis, auch dann, wenn diese Praxis möglicherweise noch gar nicht (oder nicht mehr) existiert. Als Gedachte und Mögliche ist ‘Praxis’

[770] TH. ADORNO, *Marginalien* 175.

(bzw. ‘Wirklichkeit’) immer schon in der Formulierung von ‘Theorie’ mitgesetzt.[771] ‘Praxis’ hingegen ist konkret, unmittelbar und unreflex. Es läßt sich eine ‘Praxis’ vorstellen, die als solche noch nicht erfaßt und bewußt, also noch nicht theoretisiert, aber zweifellos wirklich ist. Insofern könnte man sagen, die Praxis sei der Theorie vorgängig.

Zur ‘*Praxis*’ wird sie aber erst durch einen Bewußtseinsakt, der sie *als* Praxis erfaßt und qualifiziert. Eine unreflektierte, intuitive und naive ‘Praxis’ kennt zwar keine Theorie, erst recht kein Theorie-Praxis-Problem - aber auch keine Praxis.[772] Sie kennt sich gewissermaßen selbst nicht. Sie ist reine Handlung, pure Tätigkeit, sie ‘geschieht’. Eine solche ‘vortheoretische’ Praxis kann nicht erfaßt werden, ohne sie damit wenigstens vorläufig theoretisch zu qualifizieren. Die Existenz einer vortheoretischen Praxis ist nur ‘prinzipiell’ (‘theoretisch’) denkbar. ‘Praktisch’ setzt das *Erfassen von ‘Praxis’ als Praxis* Reflexionstätigkeit voraus.[773] Wer eine - aller Theorie vorgängige - Praxis als solche konstatiert (sie gegebenenfalls propagiert oder auch kritisiert), ist schon auf dem Weg zur Theoriebildung. Es wird zugleich mit dem Erfassen von Praxis die Möglichkeit einer (potentiellen) Theorie postuliert und damit unweigerlich deren wechselseitige Beziehung problematisiert. Wer ‘Praxis’ sagt, denkt ‘Theorie’ mit und ahnt wenigstens das damit verbundene Problem.

Theorie wie Praxis sind also Reflexionsbegriffe. Das Theorie-Praxis-Problem ist die Reflexion ihres wechselseitiges

[771] Vgl. G. Otto, *Praktische Theologie* 199.

[772] Vgl. Th. Adorno, *Marginalien* 176f. Gegen N. Greinacher, *Das Theorie-Praxis-Problem* 107, und D. Mieth, *Praxis ohne Theorie?* 8, ist festzuhalten, daß „bewußtlose“, „theorielose Praxis“ noch weniger als „ideologische“ Praxis wäre. Ideologie wäre immerhin eine Art Theorie, wenn auch nicht die beste.

[773] Vgl. K.E. Nipkow, *Das Theorie-Praxis-Problem* 245.

Bedingungsverhältnisses.[774] ‘Theorieprimat’ oder ‘Praxisvorrang’ sind daher keine Konzeptionen oder Entscheidungen über dieses Bedingungsverhältnis,[775] sie liegen in den Begriffen selbst und sie schließen sich gegenseitig nicht einmal aus. ‘Theorie’ muß als gedankliche Strukturierung Praxis schon rein sachlogisch ‘dominieren’. Und selbstverständlich ist jeder Theorie eine (bestimmbare, aber auch erst - theoretisch - zu bestimmende) Praxis ebenso sachlogisch immer vorgängig. Diese Aussagen sind jedoch trivial und mitnichten normativ verwertbar. Normativität setzt Reflexion voraus, und diese problematisiert Theorie und Praxis gleichursprünglich.

Jede Theorie muß sich selbst qua Reflexionsergebnis immer als ‘vollständiger’ und ‘richtiger’ verstehen als es Praxis je sein könnte.[776] Das verlangt ihr Selbstanspruch als Theorie und ihre unumgängliche Relationalität zu Praxis. Was soll eine Theorie, die Praxis nicht zumindest intentional erklärt oder begründet? Selbstredend kann Theorie unzulänglich oder schlicht falsch sein. (Eine Tatsache, die sich natürlich in der Praxis erweisen kann und häufig auch dort erst erweist.) Der Theorieprimat liegt nur *im Begriff* begründet (→ S. 98), die normative Instrumentalisierung dieser Einsicht läßt sich theoretisch nicht rechtfertigen. Doch würde eine Theorie, die sich grundsätzlich (‘theoretisch’) der Praxis subordiniert, lediglich ihre Kapitulation ideologisieren. Wo der Praxis „die Theorie sich beugen soll, löst sich deren Wahrheitsgehalt auf und verurteilt Praxis zum Wahnhaften“.[777]

Wer aus der unvermeidlichen und vorreflexiven Vorgängigkeit von Praxis ihren *normativen* Vorrang deduziert, unterschlägt die zwangsläufige Virtualisierung jeder Praxis (→ S. 124),

[774] Vgl. G. Otto, *Praktische Theologie* 204.
[775] Gegen N. Greinacher, *Das Theorie-Praxis-Problem* 108f.
[776] Vgl. K. Lehmann, *Das Theorie-Praxis-Problem* 98.
[777] Th. Adorno, *Marginalien* 176.

sobald sie als solche ins Bewußtsein rückt. Als erfaßte und ‘definierte’ Praxis ist sie (theoretisch) problematisierbar - und damit dem Theorieprimat unterworfen. *Vor* der Reflexion kann man von einem Vorrang der Praxis also nicht sprechen, weil man gar nicht von Praxis sprechen kann. *In* der Reflexion kann man von einem Praxisvorrang nicht sprechen, weil dieser durch die Reflexion virtualisiert und problematisiert wird. *Nach* der Reflexion kann man von einem Praxisvorrang nur sprechen, sofern dieser reflektierend, also theoretisch entschieden wurde. Es existiert kein urwüchsiges Verhältnis von Theorie und Praxis, das aus sich heraus Evidenzen lieferte.

Wer schon einmal exemplarisch den Versuch unternommen hat, zur Theoriebildung Praxis auf den Begriff zu bringen, sieht sich zuerst vor die ‘unfaßbare’ Vielgestaltigkeit konkreter Praxen gestellt.[778] „Praxis is heterogeneous, divergent, pluriform, confused and sometimes even chaotic.“[779] Praxis summiert als kategorialer Begriff die (theoretisch unbegrenzt vielen) konkreten Einzelpraxen zu einem wenn auch vielgestaltigen Ganzen, das dann ‘Praxis’ heißt. Schon hier wird die Schwierigkeit des Theorie-Praxis-Problems deutlich. Aus einer singulären, kontingenten Praxis läßt sich ohne dezidierte und theoretische Präsuppositionen (wie z. B. behaupteter - Modellcharakter einer bestimmten, ‘vorbildlichen’ Praxis) keine Theorie bilden. Erst sofern etwas Bestimmtes - aufgrund theoretischer Vorentscheidungen - als *die Praxis* erfaßt wird, ist eine mögliche Basis zur Theoriebildung gegeben. Sowohl die (gegebenfalls intuitiv) getroffene Praxisauswahl als auch das unumgängliche Auf-den-Begriff-bringen der (potentiell unendlich großen) Gruppe von Einzelpraxen ist ein ‘theoretischer’ Akt.

Wenn für ‘Theorie’ neben theorieimmanenten Kriterien (wie logische Stringenz usw.) unter der Hinsicht des Verhältnisses

[778] Vgl. M. WICHMANN, *Die Platzhalter* 13.
[779] J. V.D. VEN, *Practical Theology* 9.

von Theorie und Praxis auch der Praxisbezug unvermeidlich ist, so muß die gleichfalls unvermeidliche Theorieabhängigkeit der Praxis als solcher festgestellt werden. Theorie und Praxis stehen begrifflich in einem gleichursprünglichen, dialektischen Verhältnis, das jeder einseitigen Auflösung widersteht.

> Die Forderung nach der ‘Einheit von Theorie und Praxis’ ist häufig kein neutrales Postulat, da sich dahinter sowohl Grundentscheidungen über das anzuzielende Verhältnis von Theorie und Praxis verbergen, als auch Bewertungen, die einen der beiden Pole höher schätzen als den anderen.
>
> Zum Beispiel steht ‘Theorie’ alltagssprachlich für Problemdistanz, meist allerdings abwertend gebraucht, als letztlich nicht ganz situationsadäquat, emotional unbefriedigend, irgendwie unbrauchbar - trotz aller (meist unbestrittenen) theoretischen Stringenz.[780] Aus dieser umgangssprachlichen Bedeutung resultiert der abschätzige Tonfall, in dem gelegentlich von Theorie gesprochen wird, etwa wenn ihre mangelnde Praxisrelevanz und -tauglichkeit beklagt wird. Man sagt: ‘...soweit die Theorie’ oder ‘theoretisch richtig...’, um das unvermeidliche Aber einzuleiten. Alltagssprachlich gesteht man der Theorie einen bestenfalls notwendigen, keinesfalls aber hinreichenden Status für gelingende Praxis zu, - während erst die Praxis das wahre ‘Prüfsiegel’ jeder Theorie abgebe.[781]
>
> Nun ist es leicht, dergestalt selbstgerechte Praktiker auf ihre gegebenfalls eben bloß implizite, nicht voll ausformulierte, aber dennoch vorhandene und explizierbare Theorie hinzuweisen:[782] es schafft „das Perhorreszieren von Theorie noch keine Praxis“.[783] In einer Reflexion stellt sich das Theorie-Praxis-Problem aufgrund der begrifflichen Gleichursprünglichkeit beider Termini zwingend, und es lassen sich immanente Widersprüche einer unreflektierten oder nur partiell durchschauten Praxis aufzeigen.

---

[780] Vgl. D. MIETH, *Praxis ohne Theorie?* 12.

[781] Vgl. K.E. NIPKOW, *Das Theorie-Praxis-Problem* 239.

[782] Polemisch bei Th. ADORNO, *Marginalien* 169-173.

[783] K. LEHMANN, *Das Theorie-Praxis-Problem* 98; vgl. N. GREINACHER, *Das Theorie-Praxis-Problem* 107.

> Schwerer fällt es schon, Theoretikern die implizite Praxisabwertung aufzuzeigen, die theoretischem Denken meist zugrunde liegt. ‘Praxis’ wird da leicht zum Feld des schwer Durchschaubaren, des Ungeordneten. Die meisten Theoretiker konzedieren gerne die Kompromißfähigkeit und situative Urteilskraft, ohne die man in der Praxis nicht auskomme (→ S. 98). Der systematische Einbezug von Praxis gestaltet sich jedoch als Zumutung, nicht nur wegen der Schwierigkeiten den Praxisbezug theoretisch stringent herzustellen, sondern auch aufgrund der methodologischen Problematik - und nicht zuletzt der Mühe - empirischer Erhebung.

4.2 Das mehrdimensionale Theorie-Praxis-Feld

Die Asymmetrie von ‘Praxis’ und ‘Theorie’ aufgrund (a) der unvermeidlichen, unreflexen Vorgängigkeit der Praxis und der begrifflichen Dominanz der Theorie einerseits sowie (b) der reflexiven Gleichursprünglichkeit beider Begriffe und ihrer Verhältnisbestimmung andererseits resultiert aus der Mehrdeutigkeit im Theoriebegriff, die sich nur beschreiben, aber nicht wirklich auflösen läßt. Begrifflich gleichursprünglich, beziehen sich Theorie und Praxis relational aufeinander. Und die „begrifflichen Modelle zur Erläuterung der gesuchten Einheit sind nur deswegen bedingt brauchbar, weil die darin verwendeten Grundbegriffe mehrsinnig oder nur schwer konkret zu denken sind: Vermittlung, (bi-)polare Einheit, dialektische Einheit, Synthese von Gegensätzen, differente Identität.“[784]

Tatsächlich liegt die ‘Mehrsinnigkeit’ schon in den Begriffen ‘Theorie’ und ‘Praxis’ selbst, nicht erst im Versuch, ihre Einheit zu denken. Leider wird die (nicht nur umgangssprachlich) schillernde Vieldeutigkeit der Begriffe wissenschaftlich zu wenig aufgenommen, weshalb beim Versuch der Verhältnisbestimmung meist *ein*dimensionale Beziehungen konstruiert werden: hier Praxis, dort Theorie - und irgendwie dazwischen

[784] Vgl. K. Lehmann, *Das Theorie-Praxis-Problem* 98.

die Vermittlung. Die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis geschieht dann mehr oder weniger konkret, mehr oder weniger dialektisch. Tatsächlich findet sich aber zwischen ‘Theorie’ und ‘Praxis’ ein (mindestens) zweidimensionales Feld, das mehrere gestufte Theorie- und Praxisaspekte möglich macht.

Mit ‘Theorie’ im modernen Verständnis bezeichnet man Gesetzmäßigkeiten, begründete Aussagen zur Erklärung von Tatsachen sowie Lehren jeder Art. In ihrer wissenschaftlichen Bedeutung sind Theorien falsifizierbare Aussagensysteme bzw. allgemein wissenschaftliche Lehrgebäude. Im weiteren Sinne kann man unter Theorie jedes menschliche Erkennen verstehen, das auf Allgemeinheit zielt (also von Konkretem *abstrahiert*) und nicht unmittelbar, sondern in (zeitlicher bzw. räumlicher) *Distanz* zur Praxis steht.[785] Theorie (bzw. Wissenschaft) enthält immer die Aspekte Abstraktion von und Distanz zur Praxis. Man nennt darum Theorie, was an Schulen und Hochschulen gelehrt wird, was am ‘grünen Tisch’ entschieden wird, was man selbst ‘im Nachhinein klüger’ besser weiß als in der Situation selbst. Beide Theorie-Aspekte (Abstraktion und Distanz) sind prototypisch in universitärer, theoretischer Wissenschaft gegeben.[786]

[785] Ebd. 99.

[786] „Die Qualifikation ‘abstrakt’ macht nicht nur die Art und Weise der Theologieproduktion namhaft, sondern genauso eine vom Alltag des Volkes ‘abstrahierte’ (im Sinne von abgezogene) Lebensform der Theologietreibenden.“, O. Fuchs, *Die Praktische Theologie* 210.

	Theorie
abstrakt und distanziert	

	konkret und unmittelbar
Praxis	

Das eindimensionale Theorie-Praxis-Verhältnis

Für ‘praktische’ Wissenschaften (die nicht auf Erkenntnis, sondern auf das Handeln zielen) ist es nun von großer Bedeutung, diese beiden Theorieaspekte auseinanderzuhalten. Zwar mögen in zeitlicher und räumlicher Distanz Abstraktionen leichter fallen, doch erfordert Abstraktion weder Distanz, noch zwingt Distanz zur Abstraktion. Beide Theorieaspekte müssen nicht gleichzeitig gegeben sein.

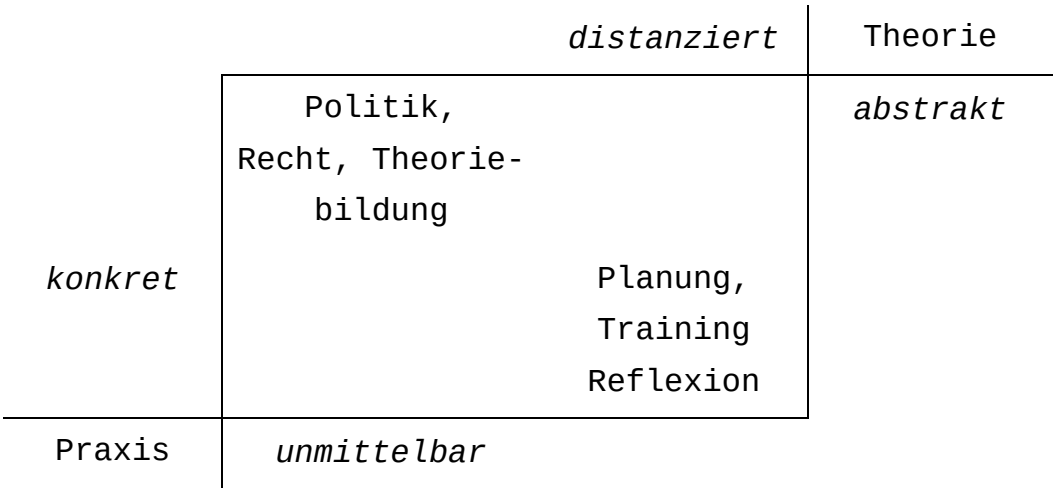
Dieser für theoretische Wissenschaft ungewöhnliche Gedanke muß erläutert werden. (a) Zum einen schließt zeitliche oder räumliche Distanz (‘Theorieaspekt’) die Konkretion (‘Praxisaspekt’) nicht aus. Man denke an jede Form der Planung, des Trainings, aber auch der Reflexion. Diese beziehen sich auf eine noch zu leistende (oder bereits vergangene) Praxis, sie sind nicht das Handeln selbst. In diesem Sinn ist z. B. Planung selbstverständlich ‘Theorie’.[787] Doch ist es sehr wohl möglich (und auch nötig), in Planung, Training oder Reflexion jeden Grad an ‘Abstraktion’ zu vermeiden, um - in theoretischer Distanz - eminent konkret, also ‘praktisch’ zu sein. (Selbstverständlich lassen sich über Planung, Training oder Reflexion im allgemeinen auch abstrakte Vorstellungen, also wissenschaftliche Theorien entwickeln.) Die genannten Formen vereinigen sowohl Praxis- als auch Theorieaspekte, es

[787] Die Pole „Planung“ und „Ausführung“ stellen dennoch weniger ein „zeitnahes Verständnis“ von Theorie und Praxis als vielmehr *eine* Möglichkeit im ‘Feld’ zwischen Theorie und Praxis dar, vgl. D. Mieth, *Praxis ohne Theorie?* 12.

sind Praxistheorien: (möglichst) konkret, obwohl in Distanz zur Praxis.

(b) Zum anderen sind Abstraktionen (‘Theorieaspekt’) immer auch unmittelbar, also ohne Distanz möglich (‘Praxisaspekt’). Hier ist nicht an das klassische Verständnis von Praxis als ‘Anwenden von Theorie’ gedacht, das ja einer bestimmten, sehr einseitigen Konzeption des Theorie-Praxis-Verhältnisses entspricht. Unmittelbares und zugleich Abstraktes ist auf den ersten Blick nur schwer von Unmittelbar-Konkretem abzugrenzen. Zu nennen wäre beispielsweise die triviale Einsicht, daß auch universitäre Theoriebildung selbst Praxis darstellt, - die wiederum theoretisch behandelbar ist. In der universitären Praxis wird ‘unmittelbar’ an ‘Abstraktionen’ gearbeitet. Theoriebildung ist selbst unmittelbare Praxis, auch wo sie - als abstrakte Theorie - auf eine konkrete, avisierte Praxis gerichtet sein mag.

Vor allem aber ist an rechtsverbindliche Handlungen wie ‘Verträge schließen’ oder ‘Gerichtsurteile fällen’ zu denken, sie sind unmittelbare, wenngleich abstrakte Tätigkeiten. Sie sind nicht das Handeln selbst (Waren tauschen, Strafe absitzen), sie antizipieren es aber. Das Gleiche gilt für nahezu das gesamte Feld der Politik. Politische Entscheidungen sind selten wirkliche Praxis im Sinne von unmittelbarem, wirklichkeitsverändernden Handeln. Doch antizipieren sie dieses Handeln (häufig auch symbolisch) und sind insofern beides: Unmittelbare, obwohl abstrakte Praxis.



Beispielhafte ‘Mischformen’ von Theorie und Praxis

Beide Theorie-Aspekte (Distanz und Abstraktion) sind charakteristisch für den universitären Wissenschaftsbetrieb, und insofern auch für die wissenschaftliche Theologie. Die Unterscheidung der beiden Aspekte wird wenig reflektiert, beziehungsweise ihre Relevanz chronisch unterschätzt, aufgrund des sehr spezifischen Theorie-Praxis-Verhältnisses der Hochschule. Für praktische Wissenschaften, und damit besonders für die Praktische Theologie, ist eine präzise Vorstellung von Praxistheorien mit verschiedenen Theorie- und Praxisgehalten jedoch entscheidend. Die Denkmöglichkeit unmittelbarer, wenngleich abstrakter, bzw. konkreter, wenngleich distanzierter (Praxis-)Theorien eröffnet praktischer Wissenschaft ein Betätigungsfeld, das über bloße Vermittlung von (eigentlichem) Handeln zu (eigentlicher) Theorie - und umgekehrt - weit hinausgeht.

Zugleich wird durch diese Analyse des Theorie-Praxis-Feldes auch der innere Zusammenhang der Praxistheorien mit den Polen ‘Praxis’ und ‘Theorie’ gewährleistet. Da sie tatsächlich Aspekte aufweisen (und wahren!), die für Theorie wie für Praxis zutreffen, stehen sie auch sachlich vermittelt zwischen diesen Polen.

Theorie bildet also ein (mindestens) zweidimensionales Feld, in dem in den Dimensionen von Abstraktion und Distanz jede Relation zur unmittelbaren und konkreten Praxis denkbar und möglich ist. Was hier als bloßes „Polieren von Vokabeln“[788] erscheinen mag, ist von enormer praktischer Bedeutung für das Verständnis von praktischer Wissenschaft. Die Vorstellung einer Theorie im Sinne eines Systems abstrakter Aussagen, in dem „die Theorie als Postulat der Wirklichkeit gegenübertritt und die Praxis als äußerliche Realisierung dieses Sollens erscheint“[789], stellt nur eine, wenn auch eine besonders

[788] W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 437.
[789] Ebd. 438.

geläufige Position dar. Im Theorie-Praxis-‘Feld’ gibt es jedoch mehrere, graduell abstrakte und unterschiedlich distanzierte ‘Theorien’. Mit dieser Einsicht ist eine Heuristik gegeben, die sowohl eine differenzierte Einordnung sehr verschiedener Theorien in der Frage von Theorie und Praxis ermöglicht, als auch über den spezifischen ‘Praxisgehalt’ dieser Theorien ein erstes Urteil erlaubt.

		distanziert	Theorie
	abstrakt und unmittelbar	abstrakt und distanziert	*abstrakt*
konkret	konkret und unmittelbar	konkret und distanziert	
Praxis	*unmittelbar*		

Das zweidimensionale Beziehungsfeld von Theorie und Praxis

> „Das Theorie-Praxis-Problem hat eine theoretische und eine praktische Seite. Zum einen hängt es vom Charakter der Theorie und von der damit gegebenen Form der theoretischen *Aussagen* ab, wie in diesen Aussagen die Praxis vorkommt und angesprochen wird. Gegenüber dieser *grundsätzlichen* wissenschaftstheoretischen Verhältnisbestimmung ist die konkrete Organisation des Verhältnisses von Wissenschaft [...], Politik [...] und Praxis dafür maßgeblich, wie innerhalb dieser Organisation die Prozesse der Einwirkung auf die Praxis und der Rückwirkung der Praxis auf Wissenschaft und Politik *faktisch* verlaufen.
>
> Es wird mit Recht beklagt, wenn die Theorie an der Praxis vorbeiredet, weil sie deren Erfordernisse und Bedingungen nicht zur Kenntnis nimmt. Gesetzt jedoch, die Theorie sei verändert worden und treffe nun, theoretisch gesehen, genau die Praxisprobleme, so ist, praktisch gesehen, trotzdem noch offen, ob der Praktiker die richtige theoretische Einsicht auch praktisch realisieren kann.“[790]

[790] K.E. Nipkow, *Das Theorie-Praxis-Problem* 238.

4.3 Die Funktion der ‘Sprache’ zwischen Theorie und Praxis

Theorie und Praxis sind abstrakte und unspezifische Termini mit einer Bedeutungsvielfalt, die es erschwert, sie in ein ‘allgemeines’ Beziehungsverhältnis zu setzen. Ihre begriffliche Gleichursprünglichkeit und Asymmetrie (Theorieprimat, Praxisvorrang) verbieten jede schlichte, eindimensionale Theorie-Praxis-Beziehung. Die Mehrdeutigkeit der Begriffe eröffnet ein mehrdimensionales Verhältnis zwischen Theorie und Praxis und gestattet es, bestimmte Praxistheorien als zwischen Theorie und Praxis stehend zu behaupten.

Wie sieht nun die Rolle der ‘Sprache’ innerhalb des Theorie-Praxis-Problems aus? Aufgrund der Einordnung der ‘Sprache’ in die Theorie-Praxis-Beziehung lassen sich - gleichsam als Nebeneffekt - zwei philosophisch grundsätzlich verschiedene Zugänge differenzieren und problematisieren, die die ‘Sprache’ mal dem Theorie-, mal dem Praxispol zuschlagen. Diese schillernde Zweideutigkeit wird auf dem Hintergrund des heuristischen, zweidimensionalen Theorie-Praxis-Feldes noch verstärkt, da es der ‘Sprache’ eine ambivalente, oszillierende Doppelposition eröffnet.

(a) Setzt man Praxis mit ‘Handlung’ gleich, und Theorie mit ‘Denken’, so zeigt sich die Theorie-Praxis-Frage als eine Denken-Handeln-Beziehung. Bei genauerem Zusehen spielt jedoch ‘Sprache’ in dieser Denken-Handeln-Beziehung eine entscheidende Rolle und zwar in zweifacher Hinsicht.

(b) Das umgangssprachliche Verständnis des Theorie-Praxis-Problems meint nämlich schlicht die Differenz von Reden und Tun. ‘Sprechen’ erscheint hier synonym mit Theorie. Auch manche sprachphilosophische Richtungen weigern sich, die Voraussetzung eines ‘Denkens an sich’ anzunehmen und rekurrieren auf ‘Sprache’ als *phänomenologische Erscheinungsform* des Den-

kens, das sich nicht anders als gesprochen bemerkbar machen kann.[791]

(c) Umgekehrt wird - in den gleichen sprachphilosophischen Ansätzen - ‘Sprechen’ auch als Erscheinungsform von Praxis, als Sprech-akt, qualifiziert.[792] Sprechen erscheint hier als Form des Handelns, als ‘kommunikative Praxis’. Es stünden sich also, unter Hinsicht des Theorie-Praxis-Problems, Denken und Sprechen polar gegenüber. Erkenntnistheoretisch werden alle konkreten Vollzüge, seien sie sprachlicher oder nichtsprachlicher Natur als ‘Praxis’, als Handlung bezeichnet, die dem Denken, dem Wissen, der ‘eigentlichen’ Theorie, die (klassisch-griechisch) nur ‘geschaut’ werden kann,[793] gegenübersteht.

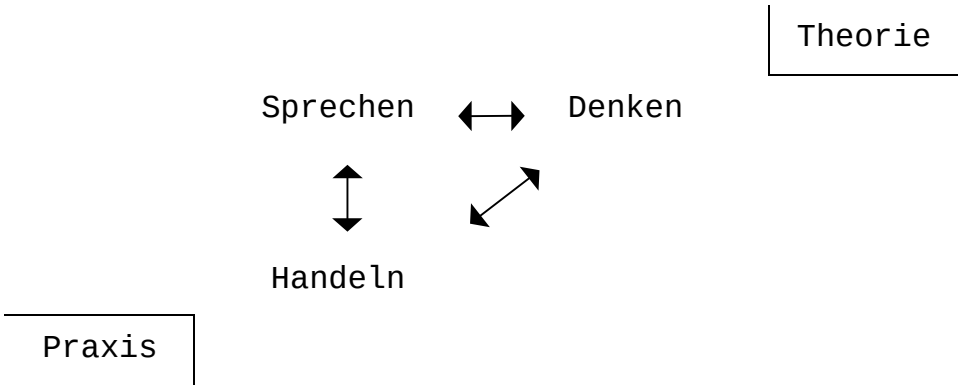
Das Theorie-Praxis-Verhältnis bildet also die jeweils polaren Beziehungen von Denken, Sprechen und Handeln ab. ‘Theorie und Praxis’ steht für (a) das Verhältnis von ‘Denken und Handeln’, das als die moderne Differenz von Wissen und Praxis verstanden wird; (b) das Verhältnis von ‘Sprechen und Handeln’, das als Unterschied von Reden und Tun im umgangssprachlichen Sinne allgemein geläufig ist; sowie (c) erkenntnistheoretisch auch für jenes von ‘Denken und Sprechen’. Die drei Begriffe bilden ein Dreieck. Da ‘Denken’ den Theoriepol repräsentiert, sowohl gegenüber ‘Handeln’ als auch gegenüber ‘Sprechen’, sind diese als Praxis zu begreifen. Aber auch das ‘Sprechen’ kann - gegenüber dem ‘Handeln’ - den Theoriepol bilden. Ob ‘Sprache’ für Theorie oder für Praxis steht, hängt am gewählten Blickwinkel. Die Rolle von ‘Sprache’ bleibt innerhalb des Theorie-Praxis-Problems uneindeutig.

---

[791] Vgl. K.O. APEL, *Kann der postkantische Standpunkt* 117; DERS., *Der postkantische Universalismus* 200; J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken* 191; H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie* 437.

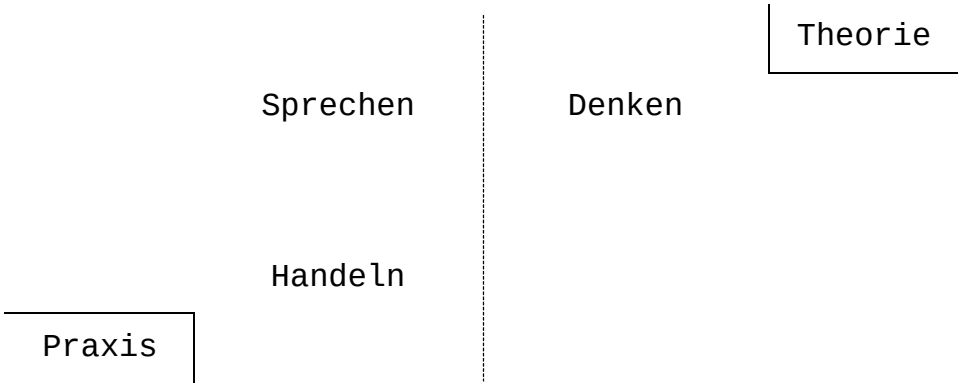
[792] Vgl. K.O. Apel, *Das Apriori* 400; W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung* 23; E. ARENS, *Christopraxis* 19.

[793] Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 438f.



Drei Antagonismen zwischen Theorie und Praxis

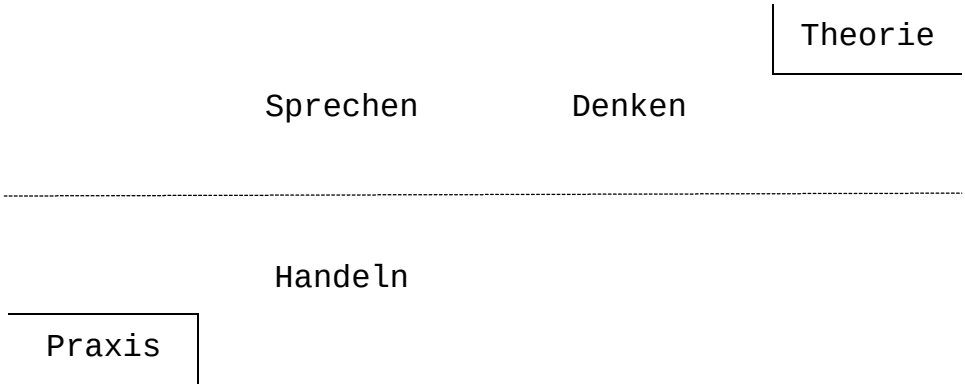
Das formulierte Dreieck von Denken, Sprechen und Handeln - und darin die Ambivalenz der Sprache -, resultiert aus zwei unterschiedlichen philosophischen Blickwinkeln, die man ‘erkenntnistheoretisch’ und ‘phänomenologisch’ nennen könnte, wobei das moderne Verständnis von Theorie und Praxis dem phänomenologischen Zugang entspräche. *Erkenntnistheoretisch* ist ‘Sprechen’ Praxis, im Sinne von ‘Sprechhandlungen’. Nur die reine Erkenntnis kann, darin das antike Verständnis aufnehmend, als Theorie gelten. Alle konkreten Äußerungen sind hingegen Handlungen - seien es nichtsprachliche oder sprachliche. Diese Handlungen entsprechen oder widersprechen der Theorie oder artikulieren sie auch nur, auf jeden Fall bleiben sie aber von dieser erkenntnistheoretisch klar unterschieden.



Der erkenntnistheoretische Antagonismus von Theorie und Praxis

Phänomenologisch steht ‘Sprechen’ für Theorie, da Theorie nur sprachlich artikulierbar ist, ‘Denken’ sich nicht anders als

gesprochen bemerkbar machen kann. Phänomenologisch gesehen gibt es kein ‘reines Denken’ an sich. Sofern überhaupt gedacht wird, ist es explizierbar, in Sprache transformierbar. Phänomenologisch ist Sprache der Raum der Theorie. Zwar gibt es Sprechhandlungen, etwa alle ‘wirklichkeitssetzenden’ Akte der Kommunikation, die auch phänomenologisch als Handeln gelten müssen. Die Entscheidung darüber, ob Sprache zur Theorie oder zur Praxis zählt, fällt dann auf der Ebene der Sprachpragmatik, es entscheidet der pragmatische Zusammenhang, ob es sich um theorieartikulierendes Sprechen oder um sprachlich-expressives Handeln handelt.



Der phänomenologische Antagonismus von Theorie und Praxis

> Phänomenologisch scheint Sprache zwischen Theorie und Praxis zu oszillieren, abhängig von ihrem pragmatischen Zusammenhang. Die Abgrenzung der Begriffe fällt schwer, weil Praxis sowohl nichtsprachliches als auch sprachliches Handeln meint, zugleich Sprache aber ganz für Theorie steht.
>
> Unter erkenntnistheoretischem Blickwinkel entfallen diese Probleme, da hier Denken allen Handlungen, auch allen sprachlichen, gegenübersteht. Dieser Vorteil wird mit dem Nachteil einer quasi numinosen, letzten Unerkennbarkeit von Theorie erkauft, die nur ‘geschaut’, nicht aber vollgültig artikuliert werden kann.

Beide Zugänge, der erkenntnistheoretische wie der phänomenologische, bergen also einen komplementären Nachteil, der nur um den jeweils anderen Nachteil vermieden werden kann. Der erkenntnistheoretische Blickwinkel erlaubt eine begrifflich klare Unterscheidung von Theorie und Praxis, um den Preis ei-

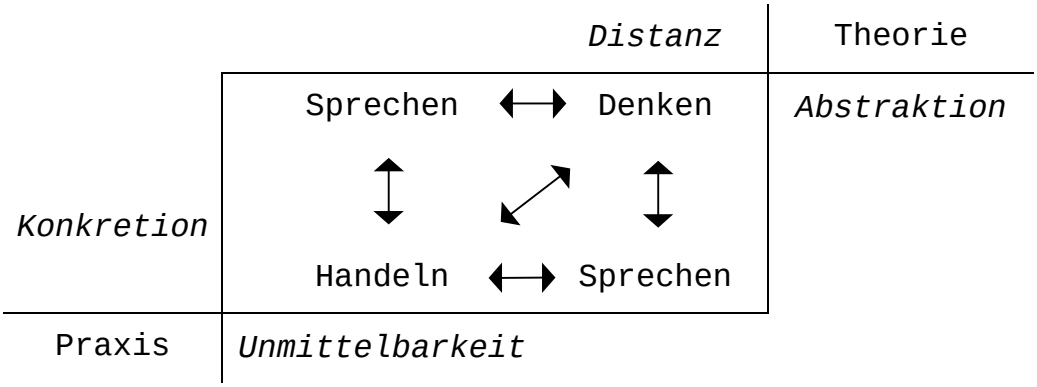
ner völligen Abstraktion, genauer: einer letzten Unaussprechbarkeit von Theorie. Der phänomenologische Blickwinkel gestattet den ‘Zugriff’ auf Theorie, die als sprachliche sich nicht weiter ‘zurückziehen’ kann, um den Preis einer mangelnden terminologischen Trennschärfe: was noch Theorie, was schon handelnde Praxis ist, steht - gerade im phänomenologisch faßbaren Vollzug! - jeweils dahin und bleibt letztlich unentscheidbar.

Beide Zugänge hängen auch unmittelbar vom gewählten Theoriebegriff ab. Theorie im Sinne der griechischen *theoria* legt den erkenntnistheoretischen Zugang nahe. Theorie in der marxistischen Dialektik wechselseitiger Bezogenheit von Theorie und Praxis fordert den phänomenologischen Zugang.

Es wird die Problematik offenkundig, phänomenologische und erkenntnistheoretische Zugänge zu kombinieren bzw. leichthin zwischen beiden zu wechseln. Unterscheidet man die beiden Zugangsweisen nicht präzise und hält sie vor allem nicht konsequent durch, kann man einerseits *erkenntnistheoretisch* über Sprechhandlungen, deren pragmatische Hintergründe und apriorische, transzendentale Bedingungen philosophieren, andererseits aber *phänomenologisch* gegen das einsame, solipsistische Denken polemisieren, das per se keine Geltungsansprüche artikulieren könne. Die Ambivalenz resultiert aus der Ununterschiedenheit, besser: Unentschiedenheit des philosophischen Zugangs, der jeweils Ausschließlichkeitscharakter beansprucht und nicht beliebig ist.

Ordnet man das Dreieck von Denken, Sprechen und Handeln dem oben skizzierten zweidimensionalen Theorie-Praxis-Feld aus Distanz und Abstraktion zu, so ergeben sich weitere aufschlußreiche Aspekte. ‘Handeln’ ist unmittelbar und konkret und steht dem Praxispol am nächsten. ‘Denken’ ist abstrakt und distanziert, es repräsentiert am vollständigsten in beiden Dimensionen den Theoriepol. Dagegen oszilliert ‘Sprache’ zwischen den Polen. Sprache kann sowohl unmittelbar und ab-

strakt (Antizipation) als auch konkret und distanziert (Planung/Reflexion) sein. Sprache oszilliert im Theorie-Praxis-Feld, insofern sie in jeder Dimension Theorie darzustellen vermag - und unweigerlich zugleich in der jeweils anderen Dimension Praxis ist. Sprache ist weder ‘reine’ Handlung, noch und schon gar nicht ‘reine’ Theorie.



Oszillierende Sprache im Theorie-Praxis-Feld

Diese doppelte Rolle, die Sprache im Theorie-Praxis-Feld spielt, verführt nicht nur dazu, den erkenntnistheoretischen und phänomenologischen Zugang zu vermengen, sondern nivelliert die Unterschiede der beiden Zwischenpositionen. Sprache ist doppelt uneindeutig, weil sie sowohl - erkenntnistheoretisch - der Praxis und - phänomenologisch - der Theorie zurechenbar ist, als auch unmittelbar-abstrakt und konkret-distanziert sein kann. Es erscheint von daher unangebracht, sie als Vermittlungsinstanz im Theorie-Praxis-Problem in Anspruch zu nehmen.[794]

4.4 Die Abhängigkeit vom Problemsubjekt

Die bisherigen Überlegungen erbrachten die Einsicht sowohl in die Ambiguität des Theoriebegriffs als auch in die Gleichursprünglichkeit von Theorie und Praxis, d. h. die wechselseitige, wenn auch asymmetrische Relationalität beider Begriffe. Darüber hinaus konnte die oszillierende Funktion der

[794] gegen P. EICHER, *Gott handelt* 252-254; DERS., *Die Botschaft* 218.

Sprache im Theorie-Praxis-Feld aufgewiesen werden. Um in der Fragestellung nun weiterzukommen, erscheint es hilfreich, die Subjektgebundenheit des Theorie-Praxis-Problems genauer in den Blick zu nehmen.[795] Ein subjektlos-allgemein gefaßtes Theorie-Praxis-Problem kommt über philosophisch-terminologische Betrachtungen nämlich nicht hinaus.[796] „Nicht zuletzt deshalb, weil kein angebbares, verantwortliches oder noch aufzubauendes Subjekt der Praxis im Blick ist, scheitert mancher Versuch der Theorie-Praxis-Vermittlung.“[797] Verbindet man das Theorie-Praxis-Problem jedoch *soziologisch* mit der Frage nach den verschiedenen Subjekten des Problems, lassen sich deutlich unterscheidbare soziologische Problem-‘Ebenen’ ausmachen, mit denen eine je verschiedene Problemlage korrespondiert. Zuvor soll dazu die Abhängigkeit der Normativitätsfrage vom Subjekt des Theorie-Praxis-Problems kurz skizziert werden.

Beim ‘Abgleich’ von Theorie und Praxis im Sinne einer wechselseitigen ‘Induktion’ stellt sich zwangsläufig das Normativitätsproblem. Soll eine Theorie vorhandene Praxis nicht einfach ideologisieren und soll umgekehrt Theorie eine konkrete Praxis nicht einfach diktieren[798], so bleibt die Frage, inwiefern Praxis die Theorie und umgekehrt Theorie die Praxis zu korrigieren vermag. Jede mögliche *formale* Lösung der Beziehung von Theorie und Praxis sowie ihres wechselseitigen Einflusses bleibt selbst *theoretisch. Praktisch* und konkret wird jede Lösung durch *Subjekte* vollzogen.

Es ist daher zu fragen, *wer* Theorie und Praxis vermittelt. Das bedeutet im einzelnen: (1) Wer definiert (und modifiziert gegebenenfalls) eine Theorie? (2) Wer ‘entdeckt’ und diagnostiziert ‘Praxis’ als Praxis? (3) Wer postuliert das Normative an beiden Elementen? (4) Wer vermag die auf diese Weise

[795] Vgl. Th. Adorno, *Marginalien* 169.

[796] Vgl. J.B. Metz, *Glaube* 3.

[797] K. Lehmann, *Das Theorie-Praxis-Problem* 101.

aufgestellten Definitionen, Diagnosen und Postulate nochmals kritisch zu beurteilen, und aufgrund welcher Legitimation? Das Theorie-Praxis-Problem enthält in Gestalt der ‘Definitionsgewalt’, also in ‘subjektlogischer’ Fragestellung einen unübersehbaren Bezug zur (Voll-)Machtfrage. Denn diese vier Fragen lassen sich auch geltungstheoretisch durchbuchstabieren: (1) Wer *darf* eine Theorie definieren (und gegebenfalls modifizieren)? Usw.

Auch auf dieser Stufe der Reflexion böten sich zwar formale Lösungen an, etwa auf der Basis ethischer Regeln bzw. Postulate, die sich möglicherweise als unhintergehbar oder doch wenigstens konsensfähig erweisen lassen. Besonders APEL hat sich um die formale Letztbegründung prozeduraler Verfahren bemüht. Doch ist auch eine solche Lösung selbst wieder theoretisch. Der gemachte Einwand gilt auch hier: *Praktisch* wird jede Lösung durch Subjekte vollzogen, die von einer solchen *Theorie* prozeduraler Verfahren allererst zu überzeugen wären.[799]

Nicht besser steht es mit der anderen Möglichkeit, die *tatsächliche* Situation deskriptiv zu beschreiben, d. h. die vier genannten Fragen nicht idealistisch, sondern empirisch zu beantworten. Denn damit hat man die Normativitätsfragen nur einen Schritt ‘weitergeschoben’. Es erheben sich alle genannten Einwände von neuem: Welche Normativität hat eine solche Deskription? Wer erstellt sie und mit welchem Recht? Welche verallgemeinerbare Aussagekraft hat die unvermeidliche Regionalität und Zeitlichkeit jeder Situation? Usw.

Das Theorie-Praxis-Problem reproduziert sich auf der Ebene seiner Reflexion ständig neu. Als *abstrakter* Reflexion bleibt ihr nur die Kapitulation vor dem Thema oder die Entscheidung zum Theorieprimat. Denn alle Aussagen, die Einwände gegen das deskriptive Vorgehen entkräften, mögliche Kriterien für para-

[798] Vgl. J. MÜLLER, *Pastoraltheologie* 32.
[799] Vgl. K. MÜLLER, *Vernunft* 91f.

digmatische Situationen aufstellen o. ä., sind unvermeidlich theoretischer Natur. Der Theorieprimat ist für den Reflektierenden unumgänglich. Für den praktisch Handelnden hingegen ist der Vorrang der Praxis, also die ‘Praxistauglichkeit’ der Reflexionsergebnisse - jedenfalls bei bestehendem Handlungsdruck - unvermeidbar. Das Theorie-Praxis-Problem zeigt sich abhängig vom hermeneutischen Zugang des Fragestellers, die gefundene ‘Lösung’ steht in Zusammenhang mit dem ‘lebensweltlichen’ Zusammenhang des jeweiligen Subjektes. Eine wissenschaftstheoretische Systematisierung solcher Theorie-Praxis-Fragen kann sich daher „nicht einfach als subjektloses Begründungssystem entwickeln. [...] Ihr Bewährungsfeld ist exterritorial zum vorgefaßten theologischen System.“[800]

4.5 Drei soziologische Problemebenen

Das Theorie-Praxis-Problem stellt sich *erstens* auf der Ebene jedes Individuums. Die umgangssprachliche Differenz von Reden und Tun, von behauptetem Selbstkonzept und beobachtbarem Verhalten, ist als Theorie-Praxis-Spannung letztlich jedem (sich selbst reflektierenden) Menschen aufgegeben. Jede Form von Selbsterfahrung oder kritischer Reflexion wird an Varianten der innerlich zusammenhängenden Fragen ‘wie oder wer bin ich?’ und ‘wie oder wer möchte ich sein?’ nicht vorbeikommen. Dieses *individuelle* Theorie-Praxis-Problem, soll hier[801] lediglich um der Vollständigkeit willen aufgeführt werden, vor allem um die folgenden Problemvarianten schärfer abgrenzen zu können.

Die individuelle Frage stellt sich *zweitens* in analoger Weise für alle sozialen Gruppierungen. Es ist eine Sache des Selbstverständnisses und der inneren wie äußeren Glaubwürdigkeit jeder Gemeinschaft - gleich welcher Zielsetzung -, ihre

[800] J.B. Metz, *Glaube* 11.

[801] Zur Begründung dieser Einschränkung → S. 86 sowie Kap. 4.7.2.

tatsächliche Erscheinungsgestalt mit den (selbst-)gesetzten Zielvorgaben in Einklang zu bringen. Die Differenz von Selbstverständnis und Praxis jedes sozialen Zusammenschlusses von Menschen kann als ein Theorie-Praxis-Problem aufgefaßt werden, das dem ersten, individuellen analog und zugleich von ihm unterscheidbar ist. Es geht um „in Strukturen und Organisationen verfestigtes ‘Handeln’ der Menschen“[802], um wenigstens ansatzweise reflektierte und bewußte Praxis, deren Sinngehalt sich die Gruppen kommunikativ vergewissern (können). Die praktisch-theologische Relevanz dieses Theorie-Praxis-Problems liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Begründung.[803]

Drittens stellt sich das Theorie-Praxis-Problem in einer spezifischen Weise auch für die Wissenschaft. Jede Wissenschaftsdisziplin hat ein eigenes Theorie-Praxis-Problem in Gestalt der ständigen und grundsätzlichen Anfrage, ob die entworfenen Konzepte und Theorien der ‘Wirklichkeit’ entsprechen oder nicht - und wie dies sichergestellt und überprüft werden kann. Was für die Naturwissenschaften die Falsifikationsmöglichkeit von Theorien einschließlich aller damit verbundenen methodologischen Probleme meint, stellt sich in zwar weniger ‘exakter’, doch ebenso dringlicher Weise auch für die geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen - also auch für die Theologie. Der Wert einer Theorie wird letztlich an der Aussagefähigkeit und der Valenz für ‘die Wirklichkeit’ gemessen, wie groß auch immer die Schwierigkeiten der Verifikation sein mögen. Man kann hier einwenden, Theologie sei keine wissenschaftliche Theorie in diesem Sinne, sondern eher einem (hier wertfrei verstandenen) Ideologiebegriff zuzuordnen. Doch mag dies vielleicht für Theologie als ‘Lehre der Kirche’ noch zutreffen, es gilt sicher nicht für eine universitär betriebene Theologie, die mit ihrer Arbeit wissenschaftlichen Standards zu genügen trachtet und in einer be-

[802] P.M. ZULEHNER, *Inhaltliche und methodische Horizonte* 15.
[803] Vgl. ebd. 13.

reits jahrhundertelangen Tradition an Interdisziplinarität und wissenschaftstheoretischer Legimation interessiert ist.[804]

Alle drei Ebenen[805] weisen ein eigenes Theorie-Praxis-Problem auf, das jeweils anderes meint und deshalb auch anderer Lösungen bedarf. Es ist wichtig, die Ebenen auch in den Detailfragen klar auseinanderzuhalten. Das ist nicht immer einfach, weil beispielsweise das dritte, wissenschaftliche Theorie-Praxis-Problem innerhalb der ‘Universität’ anzugehen ist, die als solche - als eine Einrichtung und als Zusammenschluß von und aus Menschen - zusätzlich das zweite, soziale Theorie-Praxis-Problem aufweist.

Ebene	‘Theorie’	‘Praxis’
Person	Reden	Tun
Soziale Gruppe	Selbstverständnis	Praxis
Wissenschaft	Theorie	Wirklichkeit

Drei vorläufige Ebenen des Theorie-Praxis-Problems

Innerhalb des heuristischen Modells eines zweidimensionalen Theorie-Praxis-Feldes läßt sich für die drei Ebenen (Individuum, Gruppe, Wissenschaft) jeweils eine Zunahme von Distanz und Abstraktion konstatieren, das das Theorie-Praxis-Problem auf der jeweils nächsten Ebene komplexer gestaltet. Auf der personalen Ebene ist das denkende, sprechende und

[804] Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 17, 227; K.F. DAIBER, *Grundriß* 9.

[805] C. BÄUMLER, *Probleme der Theoriebildung* 77-80, unterscheidet vier Ebenen: die Ebene der Praktiker, der Rezepte, der kirchlichen Verordnungen und der akademischen Theologie. Diese entsprechen formkritisch unterscheidbaren Textebenen (implizit-unreflektiert, formelhafte Faustregeln, kirchenrechtliche sowie wissenschaftliche Texte). Soziologisch haben die ersten beiden Ebenen aber das gleiche Subjekt, das bei BÄUMLER zudem schon eine im weitesten Sinne kirchliche Leitungsperson meint (ebd. 77). So gesehen unterscheidet er zwei kirchliche Ebenen (→ S. 86) und die der Wissenschaft.

handelnde Subjekt soziologisch eindeutig bestimmbar und mit sich ‘identisch’. Das jeweilige Subjekt ist Subjekt der (eigenen) ‘Theorie’ und Subjekt der (eigenen) ‘Praxis’. Auf der sozial-korporativen Ebene fungiert als ‘Subjekt’ eine schwerer zu bestimmende ‘Gruppenidentität’, die nicht (ausschließlich) aus der Summe der beteiligten Personen - herleitbar ist. Wie kann das ‘Handeln einer Gruppe’ bestimmt werden? Und wie deren ‘Theorie’? Lassen sich beide gegeneinander abgleichen? Das Theorie-Praxis-Problem stellt sich für soziale Zusammenschlüsse jeder Größe analog zur personalen Ebene. Es stellt sich als die Frage nach der (Selbst-) Steuerung von sozialen Gruppen, konkret zumeist in der Frage der Leitung, sei sie - gruppendynamisch gesehen - formell oder informell. Die Leitung repräsentiert das ‘Subjekt’ der Gruppe, auch in der Frage von Theorie und Praxis, ihr ist die Vermittlung beider Pole (verantwortlich) aufgegeben. Insofern sind die denkenden, sprechenden und handelnden Subjekte auch bei einer Gruppierung noch bestimmbar.

Ungleich komplexer bzw. gespaltener stellt sich das Problem auf der Ebene der Wissenschaft, da diese normalerweise nicht die *eigene* Praxis zum Gegenstand hat, sondern die anderer Personen bzw. ‘die (gesellschaftliche) Wirklichkeit’ als solche. Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist hier einer Subjekt-Objekt-Beziehung unterworfen. Die Subjekte der Theorie sind mit den Praxis-Subjekten normalerweise nicht identisch (anders als in Gruppierungen!). Die Theorie-Subjekte haben zwar eine eigene Praxis (nämlich Theoriebildung), die aber normalerweise nicht Gegenstand der Theoriebildung ist. Auch kann die ‘Theorie’ der untersuchten Praxis-Subjekte selbst Gegenstand der Untersuchung werden und fungiert dann innerhalb des universitären Theorie-Praxis-Verhältnisses als Praxis - obgleich es sich auf der ersten, individuellen Ebene bzw. auf der zweiten, sozialen Ebene durchaus um Theorie handelt.

4.6 Zwei Differenzierungen

Die drei genannten Ebenen erlauben eine erste soziologische Differenzierung des Theorie-Praxis-Problems. Die Analogie der individuellen, umgangssprachlichen Differenz von Reden und Tun gilt für soziale Gruppen, nicht aber für die Wissenschaft, die beides, Theorie wie Praxis, verobjektivierend als Praxis fassen muß. *Übertragen auf Theologie und Kirche* müssen die zweite und dritte Ebene allerdings nochmals unterteilt werden, damit der Problemhorizont zutreffend beschrieben wird: (1) ‘Kirche’ stellt sich konkret als ‘Institution’, aber auch in Gestalt vielfältiger Einzelgruppierungen und -organisationen dar. (2) Die wissenschaftliche Theologie läßt sich nach traditioneller Auffassung ‘trennscharf’ in praktische und theoretische Disziplingruppen einteilen, mit grundsätzlich anderen Fragestellungen.

(1) Die Begriffe ‘Institution’ und ‘Organisation’ kennzeichnen bei genauem Zusehen strukturelle und funktionale Unterschiede, deren Beachtung für die hier verhandelte Fragestellung wichtig ist. Der Begriff der Institution meint sowohl abstrakte, in Traditionen niedergelegte kulturelle Muster und normative Richtlinien als auch die konkrete, gesellschaftliche Gruppe oder Organisation, in denen sich diese Prinzipien repräsentieren. Die Organisation als solche dient der Durchsetzung bestimmter Interessen, sie unterstützt innerhalb einer Institution deren Funktionstüchtigkeit. Organisationen sind also zielgerichtete soziale Systeme, in denen Menschen (und Objekte) in einem dauerhaften Strukturzusammenhang stehen. Beide Begriffe grenzt H.W. GÄRTNER klar voneinander ab.

> „Unter Institutionen verstehe ich kulturell geltende, einen Sinnzusammenhang bildende, öffentlich garantierte Ordnungsgestalten, in denen sich das Zusammenleben von Menschen abspielt. Dazu gehören z. B. so unterschiedliche Systeme wie Ehe und Familie, Asyl, aber auch Staat und Kirche. Diese Institutionen können zur Sicherung und Umsetzung ihres institutionellen Sinns Organisationen bil-

> den und unterhalten. Organisationen sind soziale Systeme, die zur Problemlösung anstehender Aufgaben geschaffen wurden. Sie dienen zur Überlebenssicherung, der Weltbewältigung und der Ordnung des Zusammenlebens. Auch die Kirche als Institution unterhält Organisationen in diesem Verständnis des Begriffs zur Sicherung ihres institutionellen Sinns: z. B. Ordinariate, Seelsorgeämter, Bildungshäuser, Pfarreien, diakonische Einrichtungen. Funktionieren diese Organisationen nicht institutionsgemäß, so bedeutet das keineswegs, daß die Institution selbst in Frage zu stellen ist. Es stellt sich vielmehr die Frage, ob die vorhandenen Organisationen der Institution Kirche der Sicherstellung ihres institutionellen Sinns dienen oder nicht."[806]

Diese Unterscheidung erlaubt mit Blick auf das theologische Theorie-Praxis-Problem produktive Differenzierungen, da die 'Lehre' der Kirche (und ihre 'Praxis') vom 'Selbstverständnis' ihrer Organisationen (und deren 'Praxis') begrifflich wie sachlich unterschieden bleibt.[807] Es ergeben sich Konsequenzen von praktischem wie systematischem Wert. (a) Theorie und Praxis jeder kirchlichen *Organisation* sind - einer kritischen Analyse zugänglich,[808] und dies gleich zweifach. Zum einen können Theorie und Praxis wie bei allen sozialen Gruppen immanent verglichen werden. Stimmen Selbstverständnis (bzw. Organisationsprogramm) und wahrnehmbare Gestalt überein? Entsprechen sich Theorie und Praxis? (Kap. 4.7.3) Zum anderen kann Theorie wie Praxis einer Organisation auf Theorie und Praxis der ihr vorgeordneten Institution kritisch hinterfragt werden. Für Lehre und Praxis kirchlicher Organisationen besteht eine institutionelle Korrektivvorgabe, die nicht ohne weiteres gemäß den Bedürfnissen einzelner Zielgruppen oder Zeitströmungen angepaßt werden kann. Die *institutionelle* Seite der Kirche ist überhaupt *jedem* rein organisationstechnischen Zugriff entzogen. Jede Einzel-Organisa-

[806] H.W. Gärtner, *Die kirchliche Wirklichkeit* 11f.

[807] Y. Spiegel, *Die Praktische Theologie* 186-192, unterscheidet analog zwischen „institutionalisierten kirchlichen Handlungen" und „Handeln der Kirche als Institution".

tion bleibt (wie im übrigen auch jede geschichtliche Einzelhandlung) angesichts der geschichtlichen und kulturellen ‘Vorgabe’ der Institution Kirche relativ und relativierbar.

(b) Was die institutionelle ‘Lehre’ und ‘Praxis’ der Kirche insgesamt tatsächlich darstellt, wenn sie doch von jeder organisationalen und geschichtlichen Konkretion unterschieden bleiben soll, muß - in einem hermeneutischen und theologisch zu verantwortenden Prozeß - jeweils erst erschlossen werden. An diesem Prozeß nehmen zwar Einzelne wie auch kirchliche Organisationen teil (im Rahmen eines Verständigungsprozesses oder auch faktisch als Teil der kirchlichen Praxis), doch bleiben die Möglichkeiten, diesen Prozeß normativ zu beeinflussen, eher gering. ‘Lehre’ und ‘Praxis’ der Kirche sind einerseits normativ für geltende Theorien und Praxen, andererseits aber keine so klar umrissene Größe, daß von ihr her zweifelsfrei deduziert werden könnte. Hier behält die These ihr systematisches Recht, christliche Praxis unterstehe „einem Überschuß an *geschichtlichen* Bestimmungen“, der zutreffend mit dem Begriff der „Erinnerung als ‘gefährliche’“ bezeichnet wurde.[809] Beide, Theorie wie Praxis der Kirche, bleiben als notwendig hermeneutische Größen auf ihre theologische Gültigkeit befragbar.

(c) Beide Seiten der Kirche, die organisationale wie die institutionelle sind wissenschaftlich zugänglich, jedoch in verschiedener Weise. Die organisationale Seite kann - methodisch einigermaßen exakt - empirisch und sozialwissenschaftlich untersucht werden. Die Ergebnisse betreffen aber auch nur die untersuchten Organisationen der Kirche, nicht die Institution Kirche selbst. Diese stellt im Gegenteil als institutionelle Größe hermeneutische Kriterien zur Verfügung, die es erlauben, die Organisationen auf ihre Adäquanz im Sinne der Institution hin zu kritisieren.

---

[808] Vgl. K.F. DAIBER, *Leitung* 181.

[809] J.B. METZ, *Glaube* 53.

Zugleich bleibt jene institutionelle Seite mit ihrer hermeneutischen Implikation als Gegenstand der Sozialwissenschaften notwendig unscharf. Der untersuchende Wissenschaftler kann sie ebenso wie das lehrende Kirchenoberhaupt nur über eine theologische Reflexion angemessen in den Blick bekommen. Dieser Erkenntnisprozeß muß, wo er redlich geschieht, selbst wieder einem kritisch-theologischen Diskurs offenstehen. Die institutionelle Seite entschwebt damit keineswegs ins beliebig Gestaltbare. Denn ihre ‘Praxis’ ist eine historische und geschichtlich gewachsene Institution, ihre ‘Theorie’ die sich rechtfertigende und als vernünftig behauptende Lehre dieser Institution. Durch diese prinzipielle Bindung an Geschichte und Vernunft bleibt die institutionelle Seite diesseits der Grenze bloßer Ideologisierung bestehender Praxis. Sie stellt als Traditio[810] einen geschichtlichen und systematischen Bezugsrahmen für Theorie und Praxis der Kirche[811], dem sie sich selbst wie auch ihre einzelnen Gruppierungen[812] und Organisationen notwendig unterstellen muß. Das institutionelle Theorie-Praxis-Problem ist also wesentlich ein ekklesiologisches Problem im weitesten Sinne.

> PANNENBERG hat die beiden ‘kirchlichen’ Ebenen Organisation und Institution spezifisch konfessionellen Perspektiven Praktischer Theologie zugeordnet, insofern die protestantische „von der Einzelgemeinde“ und die katholische „vom Kirchenregiment“ ausgehe, und er hält den Gegensatz beider Perspektiven durch ihren „Ursprung aus der Mission“ für überwindbar. Interessanterweise ‘setzt’ er dazu in gut pastoraltheologischer Manier „die Unentbehrlichkeit des Reich-Gottes-Gedankens für die Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Kirche“. Dieser Gedanke hindere „die Kirche auf allen Ebenen ihrer Organisation daran, sich als Selbstzweck zu begreifen, und kann sie

[810] Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort* 69.

[811] Vgl. ebd. 483.

[812] „Die je gegebene tatsächliche ‘Praxis der Kirche’“ kann darum prinzipiell nicht „unter den heutigen Bedingungen in hervorragender Weise in Gruppen“ gefunden werden, wie P.F. SCHMID, *Die Praxis* 114, offenbar meint.

theologisch dazu motivieren, sich auch innerhalb der Christenheit als eine Institution neben anderen zu erkennen".[813]

(2) Die wissenschaftlich betriebene Theologie teilt sich in der Frage von Theorie und Praxis ebenfalls in zwei deutlich voneinander unterschiedene Disziplingruppen (Kap. 2.2). METZ konstatierte schon 1968, „das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis."[814] Zwar „läßt sich behaupten, daß Theologie schlechthin gleichbedeutend ist mit systematischer Theologie."[815] Doch stehen faktisch den 'theoretischen' (auf Erkennen zielenden) Disziplinen, zu denen neben den systematischen in diesem Falle auch die exegetischen und die historischen Fachdisziplinen zu zählen sind, klar 'praktisch' ausgerichtete (auf Handeln zielende) Disziplinen gegenüber, die den Fächerkanon der sogenannten Praktischen Theologie bilden.[816] Allein die Moraltheologie besetzt eine wissenschaftsgeschichtliche Zwitterstellung, sie wird als ursprünglich und auch sachlich praktische Disziplin heute dem systematischen Fächerkanon zugerechnet.

Beide Disziplingruppen haben unterschiedliche Theorie-Praxis-Probleme zu lösen. Der Problemstellung von 'Theorie und Wirklichkeit' der theoretischen Disziplinen steht die Problemstellung von 'Wissenschaft' und 'Praxis' der praktischen gegenüber. Die der Theologie inhärente Bindung an Kirchenlehre

[813] W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 441.

[814] J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt* 104.

[815] W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 350.

[816] Vgl. H.W. Gärtner, *Praktische Theologie* 132f; TH. HENKE, *Seelsorge* 98.

[817] Vgl. G. Otto, *Praktische Theologie;* N. GREINACHER, *Praktische Theologie;* N. METTE, *Praktische Theologie* 197f.

[818] P.F. SCHMID, *Die Praxis* 113.

[819] Vgl. K.F. DAIBER, *Grundriß* 81.

und Christenpraxis einerseits und an Wissenschaft und Forschung anderseits (als Praxis-Theorie-Spannung!) reklamiert in besonderem Maße die Praktische Theologie als ihre Aufgabe. Sie macht sich die Vermittlung von ‘Wissenschaft’ und ‘Praxis’ zu eigen.

Ebene	‘Theorie’	‘Praxis’
Individuum	Reden	Tun
Kirchl. Organisation	Selbstverständnis	Handeln
Institution Kirche	Lehre	Praxis
Theor. Wissenschaft	Theorie	Wirklichkeit
Prakt. Wissenschaft	Wissenschaft	Praxis

Fünf soziologische Ebenen des Theorie-Praxis-Problems

Es lassen sich in Theologie und Kirche also mindestens fünf formal verschiedene und soziologisch unterscheidbare Problemebenen erkennen: individuelle, soziale (organisationale und institutionelle), sowie wissenschaftliche (theologische und praktisch-theologische) Theorie-Praxis-Probleme. Die Unterschiede in der sachlichen Problemstellung und die unterschiedlichen Subjekte der Problemebenen bedingen ganz verschiedene Zugangswege zur Problemlösung.

4.7 Aufgabenfelder Praktischer Theologie

4.7.1 Theorie-Praxis-Probleme in zwei Dimensionen

> „Gerade weil es in der Kirche und auch in der Theologie keine reflexionslose Praxis gibt, muß man hinsichtlich des Verhältnisses von Theologie und Kirche von einer wechselweisen Beziehung sprechen, in der die Praxis theoretisch und die Theorie praktisch wird, und dies nicht

[820] Vgl. N. METTE, *Praktische Theologie* 193.

> nur einmal und einmal für immer, sondern in ständigem Prozeß, in dem die praktisch vermittelte Theorie ihrerseits wieder neue theoretisch vermittelte Praxis usw. zeitigt. Wenn man diese für die Hermeneutik kirchlicher Praxis wie kirchlicher Theologie zentrale Dialektik übersieht - und es gibt heute noch keine Disziplin, die das hier genannte hochkomplizierte Theorie-Praxis-Verhältnis reflektierte -, besteht die Gefahr, daß dieses Verhältnis unbesehen und ungewollt in einen schlechten Dualismus auseinanderfällt.“[821]

(1) Welche Aspekte des Theorie-Praxis-Problems lassen sich resümieren? (a) Theorieprimat oder Praxisvorrang sind keine einander ausschließende Entscheidungen über das Theorie-Praxis-Verhältnis, sondern folgen aus der in den gleichursprünglichen Begriffen liegenden Asymmetrie von ‘Theorie’ und ‘Praxis’. (b) Aus der Mehrdeutigkeit des Theoriebegriffs resultiert ein wenigstens zweidimensionales ‘Feld’ zwischen Theorie und Praxis, das wiederum mehrere Arten von Praxistheorien als Mittleres zwischen den Polen zu beschreiben ermöglicht. Diese Praxistheorien wahren Teilaspekte beider Pole und bleiben so auf diese bezogen. (c) ‘Sprache’ steht sachlich zwischen ‘Theorie’ und ‘Praxis’, ist aber als Instanz der Vermittlung ungeeignet, da sie zwischen den Polen ‘oszilliert’ und die Verbindung uneindeutig bleibt. (d) Soziologisch lassen sich drei, in Theologie und Kirche genau besehen sogar fünf Ebenen unterscheiden, die verschiedene Theorie-Praxis-Probleme aufweisen und durch unterschiedliche Problem-‘Subjekte’ gekennzeichnet sind. (e) Alle fünf Ebenen stehen - als soziologische Ebenen der christlichen Religion - miteinander in Verbindung. Diese innere Klammer aller Ebenen untereinander[822] steht für eine zweite Problemdimension, sie macht die Problemstellung so unübersichtlich und kompliziert.

Diese fünf Verhältnisbestimmungen von Theorie und Praxis sind *innerhalb* ihrer jeweiligen soziologischen Ebene erforderlich,

[821] Vgl. E. Simons, *Das Dilemma der Theologie* 352.

sie liegen insofern in *einer*, im Schaubild: horizontalen Dimension (→ S. 226).

(2) Doch verhalten sich (a) Theorie und Praxis der zweiten, organisationalen Ebene zur ersten, individuellen selbst wie ‘Theorie’ zu ‘Praxis’, sofern sich ein Individuum als Teil einer Organisation versteht. (b) Die organisationale Theorie-Praxis-Spannung stellt sich allen Verantwortlichen sozialer Organisationen. Ihnen ist wiederum die institutionelle Ebene als hermeneutische ‘theoretisch’ vorgeordnet. Die institutionelle Problemebene verhält sich nämlich zur organisationalen ebenfalls wie ‘Theorie’ zu ‘Praxis’. (Analog verhält es sich auch bei dem Verhältnis der dritten, institutionellen Ebene zur ersten, individuellen.) (c) Alle drei Ebenen geben schließlich für die vierte, wissenschaftlich-theologische Problemebene wiederum die ‘Praxis’ ab, der wissenschaftliche ‘Theorie’ gegenübersteht.[823] Das Zueinander der verschiedenen Problemebenen und die vielfältigen Möglichkeiten der Beziehung untereinander sind also selbst Theorie-Praxis-Probleme, in gewissermaßen einer *zweiten*, im Schaubild: vertikalen Dimension.

Dieses hochkomplexe Verhältnis von Theorie und Praxis auf mehreren Ebenen und in mehreren Dimensionen besteht allerdings nicht grundsätzlich und überall in gleicher Weise. Tatsächlich ist neben einer ‘organisationalen’ das Vorhandensein einer ‘institutionellen’ Ebene,[824] also einer historischen und hermeneutischen Größe (‘Kirche als Institution’) ebenso Voraussetzung wie die Ausbildung eines unabhängigen Wissenschaftsbetriebs (theologische Fakultäten), wie es beispielsweise im deutschsprachigen Raum aufgrund des besonderen Verhältnisses von Staat und Kirche geschichtlich gewachsen ist. Schließlich muß die ‘Universität’ auch ‘Praktische’ Diszipli-

[822] Vgl. N. METTE, *Zwischen Reflexion und Entscheidung* 27.
[823] Vgl. W. HERRMANN, *Theorie und Praxis* 259.
[824] Vgl. K.F. DAIBER, *Kirchenleitung* 539.

nen hervorgebracht haben, um die hier verhandelte Problemdichte tatsächlich zu erreichen.

Es lassen sich also Theorie-Praxis-Fragen *in zwei Problemdimensionen* ausmachen. (1) Ebenenimmanent findet sich bei der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis das Subjekt der Vermittlung *innerhalb* der jeweiligen Ebene. Die Differenz von Reden und Tun (Individuum), die Spannung von Selbstverständnis und Handeln (Organisation), das Verhältnis von Lehre und Praxis (Institution), die Wechselbeziehung von Theorie und Wirklichkeit (Theologie) und die Divergenz von Wissenschaft und Praxis (Praktische Theologie) können als Theorie-Praxis-Polaritäten aufgefaßt werden, die für die Ebenen (und deren jeweiligen Subjekte) konstitutiv sind. (2) In der vertikalen Dimension besteht *zwischen den Ebenen selbst* eine Theorie-Praxis-Spannung, die unvermeidlich auch den Konflikt verschiedener Subjekte spiegelt. So lassen sich, neben den fünf unterschiedlichen Theorie-Praxis-Fragen der horizontalen Dimension, eine Gruppe weiterer, komplexerer Theorie-Praxis-Probleme in der vertikalen Dimension ausmachen.

Diese *ebenenübergreifenden* Theorie-Praxis-Probleme bedeuten: Theorie und Praxis sind verschiedenen Subjekten zugeordnet, die aber selbstverständlich *innerhalb* ihrer soziologischen Ebene denken, sprechen und handeln. Das führt zu Strukturkonflikten, die nur oberflächlich betrachtet Theorie-Praxis-Fragen darstellen. Tatsächlich wird bei diesen Konflikten zwischen den Ebenen über *Theorien* verhandelt.

> So ist die Normativitätsfrage eine theoretische (Kap. 4.4). Die sachlich angemessene Zuordnung von Lehramt und Universität z. B. stellt sich beiden Seiten, der institutionellen wie der wissenschaftlichen, als *theoretisch* zu entscheidende Frage. Der Autoritätskonflikt der ‘Lehrstühle’ spiegelt die geschichtlich entstandene Spannung zwischen theologischen Fakultäten und kirchlichem Lehramt,[825] ist aber nicht eigentlich ein Theorie-Praxis-Problem.

[825] Vgl. E. SIMONS, *Das Dilemma der Theologie* 341.

Ähnliches gilt für die Hierarchiefrage. Die hierarchische Verhältnisbestimmung der Organisation(en) zur Institution ist eine innerinstitutionelle, hermeneutische, also theoretisch zu entscheidende Frage. Sofern der (vielleicht kritische) Selbstanspruch einzelner Organisationen mit der ‘Lehre der Kirche’ in Konflikt kommt, ist dies kein Konflikt zwischen Theorie und Praxis, sondern ein Konflikt zwischen den ‘Theorien’ verschiedener Hierarchieebenen (auch wenn solche Konflikte meist praktische Folgen haben). Entspricht die Praxis einer bestimmten kirchlichen Organisation nicht der Lehre der Kirche (wohl aber dem Selbstanspruch der Organisation), so liegt ein Theorie-, kein Theorie-Praxis-Konflikt vor.

Schließlich ist auch die Spannung zwischen Praktischer und Systematischer Theologie kein Theorie-Praxis-Problem, sondern eine inneruniversitäre, also theoretisch zu entscheidende Diskussion um die adäquate Theorie bzw. um die angemessene Form der Theoriebildung.

‘Einfache’ Theorie-Praxis-Probleme wahren die jeweilige soziologische Ebene (im Schaubild: die horizontale Dimension), das Problemsubjekt ‘gehört’ zur entsprechenden Ebene. Die (erste) Differenz von Reden und Tun jeder Person stellt sich jedem sich selbst reflektierenden Menschen - und insofern natürlich jedem Christen. Die (zweite) Differenz von Selbstverständnis und Handlungsweise einer Organisation ist konstitutives Aufgabenfeld der *Leitung* jeder Organisation, also auch der Leitung kirchlicher Organisationen. Die (dritte) Differenz von Lehre und Praxis stellt sich als fundamental *ekklesiologische* Frage in Kirche und Theologie. Die (vierte) Differenz von Theorie und Wirklichkeit benennt die *wissenschaftstheoretische* Grundfrage auch der Theologie. Die (fünfte) Differenz zwischen Wissenschaft und Praxis schließlich reflektiert die Nahtstelle zwischen Universität und Kirche (mitsamt ihren Organisationen). Sie ist der sachliche und kritische Kern des Theorie-Praxis-Problems in Theologie und Kirche - und die traditionelle Aufgabe Praktischer Theologie.

Die letzten vier Theorie-Praxis-Differenzen hängen innerlich zusammen: sie werden nicht zufällig immer wieder zur Aufgabe

Praktischer Theologie erklärt. Es ist ein im weitesten Sinne ekklesiologischer Gegenstandsbereich, dessen wissenschaftstheoretisch problematischste Frage, die nach der Möglichkeit der Vermittlung von Theorie und Praxis heißt.

Theorie-Praxis-Spannungen der vertikalen Dimension involvieren hingegen Konflikte zwischen den verschiedenen soziologischen Ebenen. Bei solchen nur theoretisch entscheidbaren Konflikten stehen sich Theorien konflikthaft gegenüber.

(3) Überdies gibt es noch die Möglichkeit *dimensionenübergreifender* (also nicht bloß ebenenübergreifender) Konflikte, d. h. die ‘Theorie’ der einen Ebene wird kritisch mit der ‘Praxis’ einer anderen Ebene verglichen. Hier sind zahlreiche Kombinationsmöglichkeiten vorstellbar, etwa wenn das Verhalten eines einzelnen Christen ‘der’ Lehre der Kirche gegenübergestellt wird, oder wenn wissenschaftlich-theologische Theorie mit der Praxis einzelner Organisationen konfrontiert wird, usw. Solche Konflikte entstehen aufgrund der inneren Klammer aller fünf Ebenen, die in Theologie und Kirche ja nicht für sich bestehen, sondern - im weitesten Sinne - institutionell verbunden sind. Handelt sich dabei nicht ohnehin um Konflikte der vertikalen Dimension, d. h. um Theoriekonflikte verschiedener soziologischer Ebenen, so vermengen dimensionenübergreifende Fragestellungen erst recht - die beiden Problemdimensionen unzulässig. Die Frage der horizontalen Dimension (In welchem Verhältnis stehen Theorie und Praxis?) und die Frage der vertikalen Dimension (In welchem Verhältnis stehen die verschiedenen Ebenen zueinander?) sind sachlich wie praktisch auseinanderzuhalten, will man eine Antwort nicht schon durch die Fragestellung verunmöglichen.

4.7.2 Karussell der Themengeschichte

Hat man erst einmal annähernd das komplexe Beziehungsfeld der Problemebenen durchschaut, denen verschiedene Problem-Paradigmen (Selbstverständnis und Handeln, Lehre und Wirklich-

keit) zugrundeliegen und die zudem selbst wieder untereinander in Theorie-Praxis-Spannungen stehen, läßt sich erahnen, vor welchen Schwierigkeiten die fünfte, praktisch-theologische Ebene steht. Praktische Theologie hat sich v. a. in Gestalt der Pastoraltheologie geschichtlich *alle* genannten Theorie-Praxis-Verhältnisse zur Aufgabe gemacht - sowohl diejenigen zwischen den Ebenen (vertikale Dimension), als auch die der jeweiligen Ebenen (horizontale Dimension), mit Ausnahme vielleicht der ersten, individuellen Ebene, die schon zuvor das Feld der Moraltheologie war.[826] Das Theorie-Praxis-Problem der fünften, praktisch-theologischen Ebene bildet gewissermaßen die (undifferenzierte) Summe aller anderen Problemlagen. Wer auf dieser fünften Ebene eine ‘Lösung’ des Theorie-Praxis-Problemes finden will, wird dies nicht ohne die ‘Bearbeitung’ aller anderen, auch geschichtlich vorgängigen Probleme bewerkstelligen können.

Folgerichtig haben sich Praktische Theologen wissenschaftsgeschichtlich aller Theorie-Praxis-Fragen der zweiten bis fünften Ebene angenommen, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten. Sowohl Gemeindeselbstverständnis und Gemeindepraxis (Ebene II), Kirchenlehre und Kirchenpraxis (Ebene III), als auch die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie (Ebene IV) sowie die Frage nach Praxisrelevanz und Praxisbezug der wissenschaftlichen Theologie (Ebene V) gehören zu den Standardthemen Praktischer Theologie.

Und in der Tat hat sich Praktische Theologie in einem ‘Karussell der Themengeschichte’ mal auf dieses, mal auf jenes Thema konzentriert und es zur zentralen Aufgabe Praktischer Theologie erklärt. Geschichtlich als Pastor-altheologie entstanden, also als Einführung in die Amtspraxis des Pfarrers (Ebene II), verlangte das Handbuch die Konversion zur

[826] Vor der Einführung Praktischer Theologie als eigene Wissenschaftsdisziplin galt in einem „älteren, aber engeren Sprachgebrauch“ ‘praktische Theologie’ als Bezeichnung für

Praktischen Theologie (Kap. 3.2.1). Die Gegenwartssituation der Kirche zu bedenken sei Grundlage und Aufgabe Praktischer Theologie (Ebene III). Sachlogisch folgte daraus die Infragestellung der Theologie, ob ihr nicht ohnehin als ganzer ein elementarer Praxisbezug innewohne (Kap. 3.5). Wissenschaftliche Theologie sei daher als ‘praktische’ Wissenschaft zu konzipieren, die Subordination der praktischen Fächer unter die systematischen sei aufzugeben (Ebene IV).[827] Dies brachte auf seiten der Praktischen Theologie eine Bringschuld mit sich, die in der Forderung einer völligen Neuorganisation Praktischer Theologie als sozialwissenschaftlich-empirische Wissenschaft (Kap. 3.7.5) gipfelte (Ebene V). Denn tatsächlich blieb unklar, was genau ‘Praxis’ eigentlich sei und wie diese auf die Theorie Einfluß nehmen könne. Diese theoretische Frage führte zur Forderung nach einer Handlungstheorie (Kap. 3.7.4), die gewissermaßen schon systematisch den Praxisbezug in die theologische Theorie einbeziehen sollte (Ebene IV). Eine solche Handlungstheorie wurde nie voll durchbuchstabiert[828]3.6.6. Dennoch konnte und wollte Praktische Theologie nicht bis zur vollgültigen systematischen Grundlegung warten und entwarf sich aufgrund von biblisch oder gesellschaftlich motivierten Visionen als Kritische Theologie,[829] die als kritische Theorie kirchlicher Praxis auf Lehre und Praxis der Kirche wissenschaftlich Einfluß nimmt (Ebene III). Erschöpft von der Komplexität der Aufgaben[830] und

Moraltheologie, vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 427f.

[827] Diese drei ersten Phasen nennt auch J. V.D. VEN, *Practical Theology* 11f.

[828] Vgl. TH. HENKE, *Seelsorge* 107; N. METTE, *Praktische Theologie* 192; K.F. DAIBER, *Grundriß* 61.

[829] Vgl. G. OTTO, *Praktische Theologie;* N. GREINACHER, *Das Theorie-Praxis-Problem* 111f.

[830] Vgl. H. HASLINGER, *Wissenschaftstheoretische Wegmarken* 341f.

wohl auch ernüchtert vom beschränkten eigenen Wirkungsgrad,[831] entdeckte die Praktische Theologie für sich die Organisationslehre. Schließlich zeigt sich Kirche - in einer ökumenisch offenen Sicht - auch als ein Verbund handelnder Einzelorganisationen, für die sich die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis in deutlich geringerem Komplexionsgrad zeigt (Kap. 3.3.5). ‘Gemeindeentwicklung’ heißt das heute populäre Stichwort (Ebene II). Und die Praktische Theologie kann sich wieder ihrem - vormals pastoraltheologischen - Objekt zuwenden: der Pfarrgemeinde.[832]

Die Gefahr der Selbstüberforderung und Selbstüberschätzung ist bei diesem breiten Themenspektrum offenkundig,[833] und es wurde immer wieder gefordert, sich nicht Fragen zuzuwenden, die sachlich und methodisch von anderen Disziplinen besser erledigt werden können.[834] Zugleich betonten mit Recht vor allem Praktische Theologen den inneren Zusammenhang *aller* Fragen, die man unter die summarische Überschrift ‘Theorie-Praxis-Problem’ einreihen kann (Kap. 3.1), die darum nicht einfach an diverse, unverbundene Teildisziplinen delegiert werden können. Die Forderung nach mehr Interdisziplinarität gehört deshalb ebenfalls zu den - unerfüllten - Standardforderungen Praktischer Theologie.[835]

Zugleich kommt man nicht umhin festzustellen, daß sich die Praktische Theologie an der selbstgestellten, anspruchsvollen wissenschaftstheoretischen Aufgabe zwar redlich und vor allem

[831] „Der innerkirchliche Reformanspruch“, mit dem Praktische Theologie „im katholischen Raum“ angetreten war, sei „gescheitert“, konstatiert „nüchtern“ N. METTE, *Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma* 426.

[832] Folgerichtig wird neuerdings wieder behauptet, die Pastoraltheologie sei „die ‘Praktische Theologie’ schlechthin. Sie ist ‘Theorie der Praxis der Kirche’“, P.F. SCHMID, *Die Praxis* 105.

[833] Vgl. L. KARRER, *Praktische Theologie* 355.

[834] Vgl. N. METTE, *Theorie der Praxis* 344.

[835] Vgl. V.D. VEN, *Unterwegs* 121; N. METTE, *Praktische Theologie* 191.

wissenschaftsgeschichtlich abgearbeitet hat, die zugrundeliegende systematische Aufgabe einer Strukturierung und thematisch präzisen Differenzierung ihr aber nicht wirklich gelungen ist. Die Folge war „ein ständiges Pendeln zwischen ‘Theorie’ und ‘Praxis’.“[836] Schon die ohnehin komplexe Aufgabe, die Theorie-Praxis-Fragen der vier Ebenen II bis V (Organisation, Institution, Systematische und Praktische Theologie) in ein jeweils zutreffendes Bestimmungsverhältnis zu bringen, setzt erhebliche materiale und systematische Grundlagenarbeit voraus.

Darüber hinaus verführt die Fragestellung dazu, auch die Ebenen untereinander normativ vermitteln zu wollen, also auch Lösungen für die Probleme der vertikalen Dimension vorzuschlagen. Eine integrative Vermittlung jener Ebenen, die sich geschichtlich und in ihrem Selbstverständnis auseinanderentwickelt haben, ist aber nur als gemeinsame Aufgabe aller Beteiligten vorstellbar, wohl kaum als selbst angemaßte Aufgabe einer einzelnen, universitären Fachdisziplin. Dimensionenübergreifende Theorie-Praxis-Probleme müssen also als systematisch wie praktisch unlösbar qualifiziert werden, da sie nicht weniger als die normative Reintegration einer ausdifferenzierten Kultur pluraler kirchlicher Organisationen, universitären Theologietreibens und einer Institution verlangt, die selbst auf eine kaum zu überblickende zweitausendjährige Traditionsgeschichte in Lehre und Praxis zurückblickt! Wie dies nicht-autoritativ und nicht-zentralistisch leistbar sein soll (und ob dies überhaupt wünschenswert sei), bleibt eine unbeantwortete und zumeist auch ungestellte Frage.

Sofern die soziologischen Ebenen aber trennscharf auseinandergehalten werden[837], läßt sich einiges zur Frage von Theorie und Praxis skizzieren. Es ist nun wenigstens möglich, das jeweilige Themenfeld einzugrenzen, die ‘Zuständigkeiten’

[836] N. METTE, *Praktische Theologie* 190.

[837] Gegen K.E. NIPKOW, *Das Theorie-Praxis-Problem* 239.

durchsichtiger zu gestalten und bezüglich des Theorie-Praxis-Problems - durch „eine Selbstbescheidung praktisch-theologischer Theorien“[838] - auch Aufgaben Praktischer Theologie zu benennen,[839] „die sich auf einen angebbaren Handlungsbereich beziehen und zugleich inhaltlich so präzise sind, daß sie unter dem Gesichtspunkt der Realisierbarkeit überprüft werden können“.[840]

Auf der organisationalen Ebene könnte Praktische Theologie - im Sinne einer Organisationsberatung - sehr wohl den Prozeß des Abgleichs von Theorie und Praxis sowohl konkret in einzelnen Organisationen als auch grundsätzlich ‘theoretisch’ wissenschaftlich begleiten, reflektieren und strukturieren (Kap. 4.7.3).

Die Vermittlung von Theorie und Praxis auf der institutionellen Ebene der ‘Kirche’ fällt dagegen ungleich unübersichtlicher und schwieriger aus. Sie ist die traditionelle Aufgabe der Ekklesiologie, eine der Sache nach systematische Aufgabe. Allerdings kritisieren Praktische Theologen nicht zu Unrecht die verbreitete Praxis- und Zeitvergessenheit systematischer Ekklesiologien. Eine eminent wichtige Aufgabe wäre das innerhalb der Praktischen Theologie wiederholt angemahnte Beibringen empirisch gesicherter Daten, die dann tatsächlich als wissenschaftlich gesicherte ‘Praxis’ gegenüber der systematischen Theologie geltend gemacht werden könnte.[841] Selbstverständlich kann es in diesem Zusammenhang nur um im weitesten Sinne ‘kirchliche’ Praxis gehen (ohne deshalb schon „bloße Pastoraltheologie zu sein“), will sich Praktische Theologie „nicht zu einer allgemeinen christlichen Ethik erweitern“.[842]

---

[838] W. TZSCHEETZSCH, *Handlungsforschung* 38.

[839] Vgl. C. BÄUMLER, *Probleme der Theoriebildung* 80-82, der drei analoge Praxisebenen für die Theoriebildung Praktischer Theologie aufführt.

[840] wie es K.F. DAIBER, *Grundriß* 35, für praktisch-theologische Aussagen fordert.

[841] N. METTE, *Praktische Theologie* 191.

[842] W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 349.

Das Theorie-Praxis-Problem der Systematischen Theologie - stellt sich nochmals anders dar, insofern hier empirische Sozialforschung wie etwa in der Ekklesiologie nur bedingt hilfreich ist. ‘Theologische Wirklichkeit’ ist (für systematisches Arbeiten) wesentlich eine geistige, keine empirisch faßbare. Die reflektierte, hermeneutische ‘Vermittlung’ theologischer Theorie mit ihren hermeneutischen Quellen einerseits, und „das überlieferte Glaubenszeugnis als gegenwärtig zu verantwortendes zu bedenken“[843] andererseits, stellt keine praktisch-theologische, sondern die traditionelle Grundaufgabe Systematischer Theologie dar.[844]

4.7.3 Zur praktisch-theologischen Vermittlung von Theorie und Praxis

„Man wird kaum fehlgehen, wenn man als erste und wichtigste Erwartung die der *Praktikabilität* nennt. Praktisch-theologische Theorien sollen dazu anleiten, die täglichen Probleme der Praxis besser bewältigen zu können.“[845] In diesem Sinne sollen abschliessend noch für die zweite, originär pastoraltheologische Ebene (und ausschließlich für diese!) zwei Vorschläge zur Vermittlung von Theorie und Praxis skizziert werden, wie sie für jede im weitesten Sinne kirchliche Organisation möglich sein dürften. Die beiden Skizzen gehören sachlich nicht zusammen, konvergieren aber in Zugang und Lösung. Die Vermittlung von Theorie und Praxis geschieht *in* der Praxis, d. h. es ist sind ‘Theorien’ für Praktiker. Insofern sie von theoretischer Reflexion ‘gedeckt’ und doch zugleich eminent ‘praktisch’ sind, handelt es sich um Praxistheorien im besten Sinne: ‘funktionierende’ Einsichten. Die beiden

[843] N. METTE, *Zwischen Reflexion und Entscheidung* 147, im Anschluß an G. EBELING und K. LEHMANN.

[844] Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie* 350; N. METTE, *Zwischen Reflexion und Entscheidung* 148, im Anschluß an H. PEUKERT.

[845] K.F. DAIBER, *Grundriß* 87.

Skizzen beschreiben einen organisationspsychologischen (Kap. 4.7.3.1) und einen pastoraltheologisch-pragmatischen (Kap. 4.7.3.2) Weg, Theorie und Praxis praktisch und theologisch zu verbinden.

Die beiden ausgeführten Skizzen zur Verzahnung von Theorie und Praxis auf der organisationalen Ebene stimmen im eminent handlungsfundierten Ansatz überein. Der organisationspsychologische Zugang setzt bei der Arbeit der Menschen in der Organisation an, um durch zirkuläre Relativierung eine verbesserte innere Stimmigkeit zwischen den Basiselementen der Organisation zu erreichen. Der pragmatische Zugang fragt hartnäckig, was *tatsächlich* geschieht, ohne sich vorschnell durch Ziel- und Theoriefragen verführen zu lassen, die Optimierung der bereits gegebenen Situation zu vernachlässigen. Beide Ansätze sind formaler Natur, d. h. das Vorgehen kann nur abstrakt beschrieben werden. Es sind keine Handlungs‘modelle’, deren einmal erzielten konkreten Ergebnisse leicht übertragbar wären, eher handelt es sich um methodische Handlungsanweisungen für die Praxis kirchlicher Organisationen, die sich aufmachen, die eigene Praxis kritisch zu reflektieren.

4.7.3.1 Organisationspsychologie

Der Ansatz und die Methoden der Organisationspsychologie erweisen sich in diesem Zusammenhang gerade auch für kirchliche Organisationen als interessant.[847] Das konnte auf beeindruckende Weise KARL BERKEL aufzeigen. Theologisch beruft er sich auf einen Satz aus Lumen Gentium 8, der die ‘sichtbare’ und die ‘unsichtbare’ Kirche theologisch eng verknüpft: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei ver-

[846] Vgl. M. WICHMANN, *Exemplarische Professionalität.*

[847] K.F. DAIBER, *Grundriß* 121.

schiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ Die organisatorische Seite ist der Kirche also nicht bloß äußerlich, zufällig und unwichtig, während das ‘eigentliche’ Wesen unsichtbar und geheimnisvoll bleibt.[848] Zwar impliziert die Behauptung BERKELS, „die einzelne Gemeinde ist Teil der Kirche und partizipiert an ihrem Wesen“[849], innerhalb der hier vorgestellten Heuristik einen allererst zu legitimierenden Sprung von der zweiten, organisationalen, auf die dritte, ekklesiologische Ebene. Doch braucht man nicht auf die grundsätzliche „Gemeindlichkeit des christlichen Glaubens“[850] abzuheben, um einzelne kirchliche Organisationen mit Hilfe einer externen Methodik auf ihre Übereinstimmung mit „der historischen Tradition der Kirche als Institution“ sowie ihre Adäquanz gegenüber „der gesellschaftlichen und politischen Umwelt“[851] befragen zu können.

Nach BERKEL beruht jede Organisation auf drei basalen Elementen: Die *Organisations-Ziele* folgen aus Wertentscheidungen über das, was die Organisation anzustreben wünscht oder soll, und sie legitimieren sie als Organisation. Die *Aufgaben* bilden die ‘materiale Seite’ der menschlichen Arbeit innerhalb der Organisation. Die in der Organisation arbeitenden *Menschen* schließlich erfüllen oder steuern die Aufgaben, um die Organisationsziele zu erreichen.[852]

Die Organisationspsychologie untersucht nun die Prozesse, die entlang den Strukturen, die sich zwischen diesen Elementen ausbilden, in jeder Organisation verlaufen. Die zugrundeliegenden Zielvorstellungen werden (durch Formalisierung oder Standardisierung) in Aufgaben umgesetzt. Diese werden durch

[848] Vgl. A. GRILLMEYER, *Kommentar* 170f.

[849] K. BERKEL, *Organisationspsychologie der Gemeinde* 303.

[850] P.M. ZULEHNER, *Gemeindepastoral* 13.

[851] K. BERKEL, *Organisationspsychologie der Gemeinde* 304.

[852] Vgl. auch K.F. DAIBER, *Leitung* 182; DERS., *Kirchenleitung* 544-549.

Aufgabenverteilung oder Spezialisierung geeigneten Mitarbeitern zugewiesen. Die Mitarbeiter unterstehen (durch Zentralisierung der Entscheidungsbefugnis) einer Hierarchie.[853] Der sich daraus ergebende Zirkel aus Zielerstellung, Problemlösung und Ausführung bleibt jedoch „eingebunden in eine spezifische Umwelt“[854]: kulturell, materiell und sozial.

Den Relationen der drei Elemente zueinander gilt das primäre Interesse der Organisationspsychologie. Ziele, Aufgaben und Personen sind nicht zuerst an äußeren Maßstäben, sondern relational untereinander zu werten. Wie war die Mitwirkung der Mitarbeiter bei der Zielerstellung? Sind die daraus abgeleiteten Aufgaben machbar? Verwirklichen die Aufgaben die gesetzten Ziele? Haben die Mitarbeiter die für die Ausführung nötige Qualifikation? Tragen die Personen im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu den Zielen bei? Wie ist die Qualität ihrer Aufgabenerfüllung zu bewerten?

> „Für die organisationspsychologische Fragestellung typisch ist ihre *Relativierung*, anders ausgedrückt: Sie versetzt die Kernelemente Ziele, Aufgaben und Personen in wechselnde Perspektiven und ‘befragt’ sie so jeweils aus einer anderen Sicht. Dadurch kann sie den Mitgliedern einer Organisation helfen, ‘die Augen zu öffnen’, ‘den Horizont zu erweitern’, um über die jeweilige Fixierung auf Ziele (an sich), Aufgaben (an sich) und Beziehungen (an sich) hinauszukommen.“

Berkel setzt an jenem Bereich an, der „dem einzelnen am nächsten liegt: bei der Arbeit“[855], die sich in zu bewältigenden Aufgaben konkretisiert. Diese werden erst durch (mehr oder weniger präzise) Angaben über Inhalt, Durchführung und Zweck erfüllbar. Die Weite, Verbindlichkeit, Interpretationsfähigkeit dieser Angaben determinieren die Gestaltungskompetenz des Einzelnen. „In der Regel wird eine Organisation jene Aufgaben verbindlich regeln und überwachen, die für sie überle-

[853] Vgl. K. Berkel, a.a.O. 305f.
[854] Ebd. 306f.
[855] Ebd. 308.

benswichtig sind. Um ihre eigene Existenz nicht aufs Spiel zu setzen, entzieht sie solche existenziellen Aufgaben dem subjektiven Belieben und der persönlichen Variationskunst der einzelnen Mitglieder, indem sie die Durchführung ‘standardisiert’ oder ‘formalisiert’.“

> Verblüfft konstatiert BERKEL, daß Liturgie, Sakramentenspendung und „mit Abstrichen“ Verkündigung die am stärksten standardisierten Aufgaben in der Kirche seien. „Welchen Zielen dienen aber Liturgie, Sakramente, Verkündigung? Es ist nicht möglich, genaue Ziele anzugeben, oder besser: sie wirken für eine Vielzahl nicht genau zu definierender Ziele.“ BERKEL hält dies für einen „charakteristischen Unterschied zwischen der Kirche und anderen Organisationen“, da normalerweise „eine Organisation jene Aufgaben am stärksten standardisiert, die am eindeutigsten die Ziele der Organisation sicherstellen sollen.“[856]
>
> Mit der heuristischen Differenzierung in soziologisch unterscheidbare Ebenen des Theorie-Praxis-Problems (Kap. 4.6) ließe sich dieser Unterschied erklären. Die genannten Aufgaben sichern nämlich gar nicht die Ziele der Organisation (in diesem Falle der Pfarrgemeinden), sondern es sind der Organisation *institutionell vorgegebene* Aufgaben. Für *Institutionen* ist ein breites Zielspektrum aber nicht untypisch.

Die Standardisierung einer Aufgabe legt die ausführende Person auf eine Rolle fest. Für die *zentralen* Aufgaben wäre also Selbst-Rücknahme gefordert, was einer ‘Selbstverwirklichung’ im Beruf als Motivationsanreiz im Wege steht. Umgekehrt können *offene* Aufgaben nur in dem Maß effizient und befriedigend ausgeführt werden, wie der Ausführende mit seiner ganzen Person dahinter steht. „Nicht selten ist es in der Praxis umgekehrt: Kirchliche Mitarbeiter legen ihren ganzen Ehrgeiz darein, die zentralen (standardisierten) Aufgaben mit einem Höchstmaß an persönlicher Eigenwilligkeit zu zelebrieren, um gleichzeitig in den ihnen selbst überlassenen Aktivitäten (Hausbesuche, Leitung von Gremien, Kommunikation mit Rand-

[856] Ebd. 309.

gruppen usw.) merkwürdig blaß, unbeholfen, substanzlos, klischeehaft zu bleiben.“[857]

In großen Organisationen ist die Verwirklichung des Organisationszwecks vom unmittelbaren Erleben des einzelnen Mitarbeiters oft relativ weit entfernt, die Ziele geraten deshalb meist zuletzt in den Blick. Oft genug entbehren Ziele (wie ‘Erleben von Gemeinschaft’) eines klaren Kriteriums, sie sind eher regulierende Idee denn Ziel, BERKEL nennt sie ‘Vision’.[858] Visionen sind nicht eindeutig beschreibbar und meßbar, sie werden in Bildern und Metaphern beschrieben. Und „an Visionen leidet die Theologie keinen Mangel.“ Die Umsetzung von Visionen in Ziele bewirkt hingegen häufig Ent-täuschung, weil neue Probleme auftauchen, die in den Visionen nicht enthalten waren. Aber „wer seine Träume verwirklichen will, muß aufhören zu träumen.“[859] Für BERKEL sind Ziele sind Resultate, keine Aufgaben, und sie sollten eindeutig beschreibbar sein. Ziele sind zukünftige, anstrebenswerte Zustände, sie geben nie die ganze Vision wieder.[860]

> Die Leitung steht im organisationspsychologischen Modell funktional - nicht normativ - in der Mitte.[861] Die Funktion von Führung besteht darin, die dynamischen Elemente aufeinander zu beziehen und diffuse Tendenzen zu integrieren. „An dem Modell wird auch deutlich, daß für den Aufbau und die Entwicklung einer Gemeinde die für die Leitung der Gemeinde zuständigen Personen oder Gruppen eigentlich und letztlich verantwortlich sind. Das bedeutet nicht, daß alle anderen Mitarbeiter und Mitglieder ausgeschlossen wären. [...Doch] können die zentralen Führungsaufgaben weder delegiert noch abgeschoben werden.[862]

BERKEL kritisiert die gegenwärtige Pastoraltheologie, die sich auf einen zu sehr personzentrierten Ansatz ausgerichtet habe.

[857] Ebd. 310f.
[858] Vgl. ebd. 320.
[859] Ebd. 321f.
[860] Vgl. ebd. 322.
[861] Vgl. N. GREINACHER, *Leitungsprobleme* 177.

„Zu individuell-persönlichem Erleben und Erfahren der Frohen Botschaft hinzuführen ist eine Sache, Christen in einem konkreten Gemeinwesen zu gemeinsamer, eigenverantwortlicher Kooperation anzuleiten und hinzuführen, eine andere.“[863] Zwar mangele es in der Pastoraltheologie nicht an Visionen, doch wäre deren Transformation in Ziele eine lohnende Aufgabe. Theologisch fundierte Zielkataloge als Diskussionsgrundlage könnten dazu Anregungen geben.

> „In vielen Gemeinden leben Mitglieder, die, selber hochqualifiziert, in ihrem Beruf moderne Methoden der Führung und Motivation von Mitarbeitern erleben oder gar selber praktizieren. Sie wissen auch, was Unternehmen in die Qualifizierung ihres Führungsnachwuchses investieren. Und dann erleben sie in ihrer Gemeinde - nicht selten auch in der Diözesanleitung - eine Praxis von Führung und Führungsverantwortung, die selbst gutwilliger gläubiger Nachsicht ein hohes Opfer abverlangt. Dadurch wird eine große und - betrachtet man die Bildungsentwicklung - zunehmend größer werdende Gruppe qualifizierter Erwachsener von einer Mitarbeit in der Gemeinde abgehalten. Manche pastoral Verantwortliche begründen auch noch theologisch (Stichwort ‘Kleine Herde’), weshalb sie sich um diese Gruppe weniger kümmern; näher betrachtet stellt sich dann aber heraus, daß Angst und Unsicherheit sie daran hindern, sich in puncto sozialer Kompetenz mit diesen Mitgliedern zu messen. Der Einbezug organisationspsychologischer Erkenntnisse könnte mehr Sicherheit und Selbstbewußtsein fördern.“[864]

4.7.3.2 Pragmatische Pastoralreflexion

Wie jedem Handeln inhäriert auch christlichem Handeln bewußt oder unbewußt, implizit oder explizit ein ‘Entwurf’ von Handeln[865] (→ S. 178). Dieser läßt sich durch Praxisbeobachtung[866] und Praxisreflexion oder durch sozialwissenschaftliche

---

[862] Vgl. K. BERKEL, a.a.O. 327f.

[863] Ebd. 328.

[864] Ebd. 329f.

[865] Vgl. P.M. ZULEHNER, *Inhaltliche und methodische Horizonte* 13; N. METTE, *Gemeinde-wozu?* 100.

[866] Vgl. z. B. N. SCHUSTER, *Gemeindeleitung* 13-15.

Analyse eruieren. Der *erhobene* (also der beobachtbare, nicht der behauptete) Handlungsentwurf kann in verschiedener Hinsicht kritisch befragt werden: einmal in Differenz zur ‘Ideologie’ des Handelns, d. h. der *expressis verbis* vorgetragenen Handlungsmotivation bzw. -begründung der jeweils handelnden Subjekte. Die ‘Ideologie’ muß (und wird im Regelfall) nicht mit dem beobachtbaren ‘handlungsleitenden Entwurf’ deckungsgleich sein. Zum anderen im Diskurs zu alternativen Handlungs‘theorien’, bzw. zu allgemein systematisch begründeter, wissenschaftlich reflektierter Theologie.[867]

Die Befragung des erhobenen Handlungsentwurfs ermöglicht eine dreifache Interaktion.[868] (1) Die Handlung selbst gewinnt durch den Vergleich mit der ‘Ideologie’ der handelnden Subjekte und durch den Diskurs mit anderen Theorien ein doppeltes Korrektiv.[869] (2) Die ‘Ideologie’ der handelnden Subjekte wird durch die Konfrontation mit der *faktisch* geübten, beobachtbaren Praxis, also des ‘erhobenen Handlungsentwurfs’ einerseits sowie durch den theoretischen Diskurs mit alternativen Theorien andererseits hinterfragt. (3) Schließlich geraten auch die zur Reflexion herangezogenen ‘Theorien’ selbst durch den Praxisimpuls unter Reflexions- und Rechtfertigungsdruck und es ergibt sich zumindest die Möglichkeit zu kritischer Weiterentwicklung.[870]

Eine solche wechselseitige Korrektur dieser drei Elemente ‘handlungsleitender Entwurf’, ‘Ideologie’ und Theologie enthält einen sozialwissenschaftlichen Aspekt (in Gestalt der Frage einer adäquaten Eruierung von ‘Handlungsentwürfen’ aus vorfindbarem Handeln mit den dadurch gegebenen wissenschaftstheoretischen und -praktischen Problemen), einen praxisre-

[867] Vgl. P.F. SCHMID, *Die Praxis* 105.

[868] D. MIETH spricht von „kritischen Relationen“, von „reflektierter und konfrontierter Erfahrung“, *Praxis ohne Theorie?* 17f.

[869] Vgl. J.B. METZ, *Glaube* 12.

[870] N. GREINACHER, *Das Theorie-Praxis-Problem* 113.

flektierend-supervisionären Aspekt (in Gestalt des kritischen Vergleichs von ‘erhobenem Entwurf’ und ‘Ideologie’) und einen hermeneutischen Aspekt (in Gestalt des möglichen Diskurses zwischen ‘erhobenem Entwurf’, ‘Ideologie’ und anderen ‘Theorien’).

Die offenkundige Problematik solcher Praxisreflexionen liegt unter anderem in der Unklarheit, was genau theologische Theorie ist bzw. welche der zahlreichen Theologien zu Praxiskorrektur heranzuziehen wäre (und warum) bzw. wie ein solcher Abgleich solide und zugleich ergebnisorientiert stattfinden kann (Kap. 2.1). Die dabei entstehenden Dilemmata lassen sich mit Hilfe einer formalen Überlegung vermeiden, welche die Reflexion auf die beiden Elemente ‘erhobene Handlungstheorie’ und ‘Ideologie’ reduziert und eine reflektierend-supervisionäre Theorie-Praxis-Verzahnung ermöglicht.

In der Frage der angemessenen Theorie und Praxis kirchlicher Organisationen ist nämlich zuerst deren klare *Funktionalität* zu betonen, die - unabhängig von der konkreten Form der Organisation - nicht als Selbstzweck existiert. Dieses Funktionalitätspostulat liegt einerseits nahe, insofern Organisationen per definitionem bestimmten Zielen dienen und insoweit es sich um kirchliche, also institutionenbezogene Organisationen handelt (→ S. 221). Andererseits ist es zugegebenermaßen zunächst ein bloßes Postulat. Aus diesem *Postulat* ergeben sich aber zwanglos zwei Grundfragen an jede kirchliche Organisation: *Wozu* dient sie (Zielperspektive) und *wie* erfüllt sie ihre Funktion (Effizienzkriterium)?

Nur wenn die erste Frage mit einer Antwort wie „Kirchliche Organisation zu bilden“ oder ähnlichen Zielformeln erledigt sein sollte, wäre Selbstreferenz legitimiert und das Funktionalitätspostulat hinfällig. Falls jedoch für die Zielfrage Antworten wie ‘den Glauben weitergeben’, ‘Lebensbewältigung/-deutung’, ‘Reich-Gottes-Botschaft verkünden’, ‘Gottes-dienst’ oder ‘Dienst an den Menschen, den Armen’ auch nur in Betracht

kommen, wird die Frage nach der *Effizienz* zum Kriterium der Bewertung des erhebbaren Ist-Zustandes kirchlicher Organisationen.

Aus diesem Gedanken ergibt sich eine *praktische* Pointe: Die normativen Fragen, *welches Ziel* angestrebt werden *sollte* und *wer* dieses Ziel *zu bestimmen* hat, sind *vorläufig* zweitrangig. Denn sofern der Gedanke der Funktionalität kirchlicher Organisationen grundsätzlich nicht bestritten wird, muß die Frage erlaubt sein, *welche* Funktion *tatsächlich* wahrgenommen wird und *auf welche Weise*. Diese Fragen lassen sich sowohl 'ideologisch' (nach Auskunft der Verantwortlichen) als auch 'empirisch' beantworten. Mit sozialwissenschaftlicher Methodik läßt sich sowohl erfragen, welche Funktion die Organisation ausweislich der beobachtbaren Praxis tatsächlich *hat*, als auch in welchem Verhältnis diese zu der Funktion steht, die die Organisation nach Meinung der Organisationsmitglieder auszuüben beansprucht.[871] Effizienz ist ein Bewertungskriterium (zur Erreichung irgendeines Zieles), das von der (problematisch bleibenden) Frage nach dem gewünschten bzw. aufgegebenen Ziel *unabhängig* ist.

Will sich beispielsweise eine Pfarrgemeinde nicht als blinden Reflex gesellschaftlicher Prozesse verstehen,[872] bleibt nur, das eigene Selbstverständnis so gründlich (und voraussichtlich schmerzlich) zu reflektieren, bis sich operationalisierbare Ziele ergeben und Gemeinde auf ihre funktionale Effizienz validierbar wird. Die Pointe liegt nun darin: Die Evaluierung organisationaler Funktionalität kann pragmatisch begonnen werden,[873] *ohne* daß man sich zuvor über die Ziele konsensual verständigt oder diese autoritativ-dezisionistisch setzt. Die empirische Erfassung dessen, wohin das Handeln einer konkreten Gemeinde de facto tendiert sowie der ernsthafte

[871] Vgl. N. METTE/ H. STEINKAMP, *Sozialwissenschaften* 15.
[872] Vgl. N. METTE, *Gemeinde-wozu?* 99.
[873] Vgl. K.F. DAIBER, *Grundriß* 83.

Versuch, diese Funktion effizienter wahrzunehmen, führt von selbst zur Zieldiskussion im normativen Sinn. Die profilierte Diagnose: ‘Was erreichen wir (tatsächlich)?’ zieht von selbst die Frage: ‘Wollen wir das?’ nach sich.

> Nicht nur in der Praktischen Theologie wird nicht immer konsequent zwischen Effizienz und Effektivität unterschieden.[874] Effizienz (als ‘doing things right’) trägt den Geruch der unreflektierten Pflichterfüllung, die weder hinreichende, noch notwendige Bedingung für Effektivität (als ‘doing the right things’) sei.[875] Gegen den verbreiteten Einwand, christliche Organisationen dienten nicht oder nur sehr schwer zu operationalisierenden Zielen, die Frage nach der Effizienz sei daher gar nicht recht zu beantworten, ist die Unterscheidung von Effizienz und Effektivität jedoch hilfreich. In diesem Einwand ist nämlich Effektivität gemeint, und es ist tatsächlich nicht einfach, für kirchliche Organisationen zu entscheiden, was das zeitangemessen Richtige zu tun sei.
>
> Von solchen Bedenken unabhängig ist irgendeine Funktionalität (also eine ‘Effizienz’) in jedem Falle gegeben. Möglicherweise dient man lediglich unreflektiert unbeabsichtigten und fremdbestimmten Zwecken.[876] Die ernsthafte und selbstkritische Bemühung um eine verbesserte Effizienz (das Bisherige besser machen) bringt zwangsläufig die Frage nach der Effektivität (das Richtige tun) auf den Tisch. Es wäre eine eigene pastoraltheologische Untersuchung wert, ob nicht in all den Gemeindeentwicklungsprozessen und Diözesanforen über kurz oder lang aus der Frage, wie man es besser machen könne, die Frage wurde, was man überhaupt wolle.

Der entscheidende kritische Impuls des Funktionalitätspostulates liegt aber im Abweis einer allzu vorschnellen Zieldiskussion.[877] Aufgrund der spezifischen Schwierigkeiten im Zielfindungsprozeß christlicher Organisationen eignet sich die Zielfrage nämlich vorzüglich, auch kleine Verbesserungen zu verhindern. Jeder geäußerte Wunsch nach besserer Öffent-

[874] Vgl. K. Roos, *Pastorale Planung* 156f.

[875] Vgl. C. Scholz, *Effektivität* 532.

[876] Vgl. J.B. Metz, *Glaube* XI.

[877] Vgl. K. Roos, *Pastorale Planung* 158.

lichkeitsarbeit, transparenterer Organisation, gerechteren Strukturen oder ansprechenderen Riten läßt sich nämlich mit der schwierigen Frage nach dem ‘Eigentlichen’, das zuvor gefunden werden müsse, vereiteln. Wer die normativ verstandene Zielfrage prinzipiell über das Effizienzkriterium stellt, subordiniert die Praxis unter die Theorie und überspielt die Tatsache, daß *praktisch* jede Organisation immer auf Ziele hin handelt und wirkt, ob die Frage nach dem adäquaten Ziel nun zureichend beantwortet ist oder nicht.

Kirchliche Organisationen sind Organisationen mit einem breiten Zielspektrum, als solche stehen sie in der Gefahr, sich von der Breite des Zielspektrums paralysieren zu lassen, statt sich auf ein Ziel auszurichten. Um diffuse Selbstreferenzen und unklare Zielausrichtungen einer Organisation aufzubrechen, ist es daher *praktisch* sinnvoll, *zuerst* den Blick auf die Effizienz zu richten. Die „schonende Optimierung der vorfindbaren Praxis“,[878] die Verbesserung der Effizienz, zwingt zur Vergewisserung des Ziels, das angesteuert werden soll. Um zu prüfen, wie effizient etwas geschieht, muß man feststellen, was überhaupt geschieht, was erreicht wird - und was erreicht werden soll. Die Optimierung der Funktion fördert die Annäherung an das Ziel und bringt einen doppelten Fort-schritt, insofern das - nun sichtbare - Ziel selbst problematisierbar wird.[879]

4.8 Zusammenfassung

Die *begrifflich-philosophischen* Überlegungen führten im wesentlichen zu vier Ergebnissen. Einmal ergibt sich die *Thematisierung des Verhältnisses* von Theorie und Praxis bei einer Reflexion der beiden Begriffe gleichsam von selbst. Die Behandlung ihres wechselseitigen Bedingungsverhältnisses stellt kein Sonderproblem dar, sondern folgt unmittelbar aus der Re-

[878] P.M. ZULEHNER, *Inhaltliche und methodische Horizonte* 17.

flexion von Theorie oder von Praxis. Die *Klärung des begrifflichen Verhältnisses* von Theorie und Praxis ist für den Entwurf von Theorie wie für die Konstatierung von Praxis elementar.

Zweitens handelt es sich bei der Beziehung von Theorie und Praxis nicht um eine eindimensionale Polarität, sondern um ein wenigstens zweidimensionales Feld. Das Gegenüber zur unmittelbaren und konkreten Praxis findet sich aufgrund der ‘Mehrsinnigkeit’ der Theorie doppelt: als Abstraktion und als Distanz. Es ergeben sich zwei Dimensionen, die sich mit den Polaritäten Konkretion-Abstraktion und Unmittelbarkeit-Distanz charakterisieren lassen. Innerhalb dieses zweidimensionalen Feldes sind mehrere, graduell unterschiedliche Praxistheorien möglich, deren Unterschiede in einem eindimensionalen Theorie-Praxis-Modell weitgehend eingeebnet würden. Die universitäre, akademische Theoriebildung stellt dabei lediglich einen besonderen Idealfall dar, der über die anderen Möglichkeiten, Theorie zu bilden bzw. praktisch zu werden, nicht hinwegtäuschen darf.

Drittens konnte mit der begrifflich-formalen Analyse der innere Zusammenhang dieser ‘Praxistheorien’ zur Praxis wie zur Theorie aufgezeigt werden. Es handelt sich sowohl bei Konkret-Distanziertem (wie Planung, Reflexion oder Training) als auch bei Unmittelbar-Abstraktem (wie Politik und Recht) um tatsächliche Mischformen oder ‘Zwischenpositionen’ zwischen Theorie und Praxis, nicht etwa um abgeschwächte oder minderwertige Theorien. Sie wahren den Bezug zu Theorie und zu Praxis, weil und sofern sie einen Aspekt beider Pole aufweisen.

Viertens konnte als Explikation und als ein Nebenergebnis dieser Reflexion die Ambiguität von ‘Sprache’ beobachtet werden, mit der sich die ‘Mischpositionen’ im Theorie-Praxis-Feld kennzeichnen lassen. ‘Sprache’ bleibt innerhalb des Theorie-Praxis-Problems uneindeutig. Sie ‘oszilliert’ zwi-

[879] Vgl. K.F. Daiber, *Grundriß* 95.

schen Theorie und Praxis je nach dem, ob man einen erkenntnistheoretischen oder phänomenologischen Zugang wählt. Sie steht zwar wirklich als Mittleres zwischen Handlung und Wissen und böte sich von daher an, zum Ausgangspunkt einer Theorie und Praxis vermittelnden Handlungstheorie genommen zu werden. Doch verunklart ihre ‘Zwitterstellung’ den Status von Sprache, sie verführt dazu, erkenntnistheoretische und phänomenologische Zugänge zu verwischen, statt Theorie und Praxis systematisch zu vermitteln.

Die *soziologische* Ausdifferenzierung des Problemfeldes in fünf Ebenen unterschiedlicher Problemkonstellationen und -subjekte erlaubt zweierlei. Erstens liegen die Unterschiede zwischen den Ebenen individueller, organisatorischer, ekklesiologischer, wissenschaftlicher und universitärer Theorie-Praxis-Probleme klar zutage. Die Verhältnisbestimmung jeder Problemebene verlangt strukturell je spezielle Zugänge: der Analogie des individuellen und organisatorischen Theorie-Praxis-Problems (Selbstverständnis und Handeln) steht eine Analogie des ekklesiologischen und wissenschaftlichen Problems (Lehre und Praxis) gegenüber. Letzteres verbleibt prinzipiell im hermeneutisch unabschließbaren, offenen Prozeß, während die erste Analogie aufgrund der dort begrenzten Handlungssituation und der reflektierenden Subjekte bestimmte formale Vermittlungslösungen möglich sind. Das universitäre Theorie-Praxis-Problem als Fundamentalproblem Praktischer Theologie kann nur bei deutlicher Bescheidung[880] auf einige Teilfelder und präziser Abgrenzung der Aufgabenfelder geklärt werden. Ekklesiologie und Wissenschaftstheorie sind explizit hermeneutisch-systematische Aufgaben. Organisationsberatung wäre die traditionelle Pastoraltheologie in neuem Gewande. Praktische Theologie kann ‘Praxis’ zur ‘Theorie’ nur vermitteln, sofern sie diese profund empirisch erhebt und sie (erst dann!) im interdisziplinären Gespräch der universitären Theologie einklagt.

Zweitens lassen sich einige Konfliktfelder identifizieren, die - obwohl sie gerne als Theorie-Praxis-Problem behauptet werden - bei genauem Zusehen Konflikte auf der Theorie-Ebene darstellen. Jede ‘höhere’ Ebene kann als ‘Theorie’ aufgefaßt werden, die zur ‘unteren’ in einer Theorie-Praxis-Spannung steht. Daher war es in gewisser Hinsicht folgerichtig, wahrscheinlich aber auch „eine Hypertrophie“[881], wenn sich Praktische Theologie als letztes Glied in der Kette der Aufgabe stellte, die wissenschaftstheoretische Entwicklung einer Metatheorie voranzutreiben, die Theorie und Praxis in ein konsistentes Verhältnis setzt.

[880] Vgl. W. TZSCHEETZSCH, *Handlungsforschung* 38.

[881] H.W. Gärtner, *Praktische Theologie* 131.

4.9 23 Thesen.

1. Umgangssprachlich gibt es zahlreiche ‘Theorie-Praxis-Probleme’. Sie benennen den Unterschied von Prinzip und Anwendung, von Reden und Tun, von System und Erfahrung. Als solche sind Theorie-Praxis-Probleme ‘normale’ Probleme jedes Menschen, jeder Wissenschaft, jedes Lehr-Lern-Zusammenhanges und jeder Weltanschauung.
2. Diese alltagssprachlich verstandenen Theorie-Praxis-Probleme spielen in ein fachspezifisch theologisches Theorie-Praxis-Problem hinein: das Selbstverständnis Praktischer Theologie. Sie steht im Schnittpunkt mehrerer Theorie-Praxis-Probleme, vor allem wissenschaftstheoretisch im Fächerkanon universitär betriebener Theologie. Das Theorie-Praxis-Problem ist das Grundlagenproblem Praktischer Theologie.

* * *

3. Will man das Verhältnis von Theorie und Praxis zureichend bestimmen, müssen die Pole als sich gesellschaftlich und hermeneutisch dialektisch bedingende Größen erfaßt werden.
4. In der Gemeindepraxis fehlen klare und situationsadäquate Zielvorstellungen sowie praktikable und zielführende Methoden, mit denen Christlichkeit konkret zu machen wäre. Ursächlich dafür ist ein Theorie- und Operationalisierungsdefizit pfarrgemeindlichen Handelns.
5. Dem gemeindlichen Kriteriendefizit korrespondiert eine in der wissenschaftlichen Theologie parallele Struktur von theologischer Theorie und unvermittelten Praxisimpulsen, die aus einem Kommunikationsdefizit zwischen Systematischer und Praktischer Theologie resultiert. Der in der Praktischen Theologie verwendete Theorie- und Methoden-

hintergrund wird häufig intuitiv gewählt und applizierend angewandt.

6. Die Vermittlung von Theorie und Praxis ist wissenschaftstheoretische, also systematische Aufgabe der Theologie. Das Theorie-Praxis-Problem ist jedoch die facettenreiche Chiffre Praktischer Theologie zur wissenschaftstheoretischen Reflexion ihrer Disziplin.

7. Die wissenschaftstheoretische Diskussion der Praktischen Theologie seit dem Handbuch der Pastoraltheologie (HPTh) fordert für die Praktische Theologie einen doppelten Praxisbezug: auf die Praxis der Kirche (als Materialobjekt) und auf die Gegenwartssituation der Gesellschaft (als Formalobjekt).

* * *

8. Zur Vermittlung der drei Elemente theologische Theorie, kirchliche Praxis und Gegenwartssituation bieten sich Modelle an, die jedoch aufgrund ihrer vorläufigen und begrenzten Geltung eine bestenfalls experimentelle Vermittlung von Theorie und Praxis leisten können.

9. Die grundsätzlichste Theorie-Praxis-Problematik stellt bis heute die antike Differenz zweier Lebensformen, des Theoretikers und des Praktikers, dar. Zur Vermittlung dieser Differenz hat sich ein auf Aristoteles zurückgehendes Modell der Beratung der Praktiker durch die Theorieinstitution durchgesetzt.

10. Das heute gängige Theorie-Verständnis verdankt sich der Habermasschen Auffassung von Theorie: Theorien sind doppelt reflexiv, sie haben ihren Entstehungs- und Verwendungszusammenhang mitzubedenken. Allein der handlungsentlastete Diskurs ist in der Lage, die Geltungsansprüche Wahrheit und Richtigkeit zu prüfen.

* * *

11. Die vom Handbuch der Pastoraltheologie initierte und von Mette erneut eingeforderte Grundlagenreflexion zur wissenschaftstheoretischen Begründung Praktischer Theologie gilt seit der Peukertschen Grundlegung einer handlungswissenschaftlichen Ausrichtung der ganzen Theologie als erledigt.

12. Die Notwendigkeit einer theologischen Handlungstheorie ergibt sich aus der aufweisbaren Konvergenz der methodologischen Fragen in Theologie und Wissenschaftstheorie auf eine Theorie kommunikativen Handelns. Die theologische Handlungstheorie adaptiert die von der Frankfurter Schule entwickelte Theorie kommunikativen Handelns, mit dem Hinweis auf deren innere Widersprüchlichkeit, aufgrund der Aporie von normativer Grundstruktur und geschichtlicher Erfahrung des Menschen. Eine nichttheologische Begründung einer Handlungstheorie gerate daher notwendig aporetisch. Kern der theologischen Begründung ist der Aufweis der praktischen Behauptung Gottes in solidarischem Handeln in Grenzsituationen. Tatsächlich geübte Solidaritätspraxis bildet dann den Konstitutionsgrund von Kirche.

* * *

13. Die erhoffte Neuorientierung Praktischer Theologie als explizite Theorie dieses Handelns ist nicht eingetreten. Die wissenschaftstheoretischen Konzeptionen des Handbuchs, des handlungswissenschaftlichen Ansatzes und die Forderung nach empirisch fundierter Forschung stehen in der Praktischen Theologie nebeneinander.

14. Theorie und Praxis sind Reflexionsbegriffe und als solche gleichursprünglich. ‘Theorieprimat’ oder ‘Praxisvorrang’ stellen keine Entscheidungen über das Bedingungsverhältnis von Theorie und Praxis dar, sie liegen in den Begriffen selbst. Es existiert kein urwüchsiges Verhältnis von

Theorie und Praxis, das aus sich heraus Evidenzen lieferte.

15. Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist mehrdimensional. Jeder Versuch, eine eindimensionale Polarität zu konstruieren, verkürzt die Problematik. Theorie und Praxis bilden ein (mindestens) zweidimensionales Feld, in dem in den Dimensionen von Abstraktion und Distanz jede Relation zur unmittelbaren und konkreten Praxis möglich ist.

16. Der Ansatz bei der ‘Sprache’ zur Vermittlung von Theorie und Praxis verführt dazu, unterschiedliche Bedeutungsgehalte von Theorie bzw. verschiedene philosophische Zugangsweisen zu vermengen. Sprache oszilliert zwischen den Polen Theorie und Praxis und bleibt in diesem Feld uneindeutig.

* * *

17. Jede formale Lösung des Theorie-Praxis-Problems ist theoretischer Natur. Praktisch wird die Verbindung von Theorie und Praxis durch Subjekte geleistet. Das Theorie-Praxis-Problem zeigt sich abhängig vom hermeneutischen Zugang des Fragestellers.

18. In Theologie und Kirche lassen sich mindestens fünf formal verschiedene und soziologisch unterscheidbare Problemebenen erkennen: individuell, organisational, institutionell, theologisch und praktisch-theologisch. In dieser Problemdichte existiert das Problem in voller Schärfe nur für die katholische Kirche in jenen Staaten, die staatliche Universitäten mit theologischen Fakultäten betreiben, die sowohl praktische als auch systematische Fachbereiche ausgebildet haben.

19. Ebenübergreifende Probleme sind nur vermeintlich Theorie-Praxis-Probleme, sie setzen eine Verhältnisbestimmung der verschiedenen Ebenen voraus.

* * *

20. Praktische Theologie nahm sich wissenschaftsgeschichtlich aller Theorie-Praxis-Probleme der zweiten bis fünften Problemebene: Gemeindeselbstverständnis und Gemeindepraxis, Kirchenlehre und Kirchenpraxis, Wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie, Praxisrelevanz und -bewußtsein der wissenschaftlichen Theologie. Als Folge läßt sich ein Karussell der Themengeschichte ausmachen, insofern mal dieses, mal jenes, häufig aber mehrere Themen gleichzeitig als Aufgabe Praktischer Theologie postuliert wurden.

21. Die Vermittlung von Theorie und Praxis stellt sich auf jeder Ebene sowohl wissenschaftstheoretisch wie methodologisch anders. Sofern die Ebenen trennscharf auseinandergehalten werden, könnte die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis auf jeder Ebene Aufgabe Praktischer Theologie sein. Besonders aber auf der Ebene der Kirchenorganisationen kann Praktische Theologie als wissenschaftliche Organisationsberatung einen Beitrag zur Theorie-Praxis-Vermittlung leisten.

22. Auf der Ebene der Institution ist die Vermittlung von Theorie und Praxis traditionelle Aufgabe der Ekklesiologie - eine der Sache nach systematische Aufgabe, die durch ein praktisch-theologisches Gegenüber mit empirischer, sozialwissenschaftlicher Methodik möglicherweise kritischer und facettenreicher ausfallen würde. Auf der Ebene der Wissenschaft steht ‘Wirklichkeit’ nicht nur für die empirisch erhebbare, auch nicht für die empirische Sozialgestalt von Kirche, sondern auch für die der Theologie vorausliegenden Tradition, auf deren hermeneutischer Grundlage Theologie Theorie bildet. Diese Vermittlungsleistung ist Aufgabe der Systematischen Theologie.

23. Die Verhältnisbestimmung mehrerer Ebenen zueinander hieße, eine integrative Vermittlung jener Ebenen zu lei-

sten, die sich geschichtlich und in ihrem Selbstverständnis auseinanderentwickelt haben. Eine Theorie-Praxis-Vermittlung erscheint hier - wenn überhaupt - nur als gemeinsame Aufgabe aller denkbar. Theorie-Praxis-Probleme sind die unvermeidlichen Implikate des Prozesses der institutionellen Ausdifferenzierung von Kirche und Theologie. Praktische Theologie ist als Folge dieses Prozesses Teil des Problems, nur in der beschriebenen Beschränkung das Mittel zu seiner Lösung.

5

5 Verzeichnis der zitierten Literatur

Die Fußnoten führen jeweils nur den *kursiv* gesetzten Kurztitel und die Seitenzahl der zitierten Literatur auf. Die vollständigen Literaturangaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

ADORNO, TH., *Marginalien* zu Theorie und Praxis, in: DERS., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt 1969, 169-191.

APEL, K.O., *Das Apriori* der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: DERS., Transformation der Philosophie, Bd. II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt 1973, 358-435.

APEL, K.O., *Der postkantische Universalismus* in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse, in: DERS., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt 1988, 154-216.

APEL, K.O., *Kann der postkantische* Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden?, in: DERS., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt 1988, 103-153.

ARENS, E. (Hg.), *Anerkennung der Anderen.* Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg 1995.

ARENS, E., *Christopraxis.* Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg 1992.

ARENS, E., *Einleitung,* in: DERS. (Hg.), Gottesrede. Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungtheorie, Darmstadt 1994, 1-5.

ARENS, E., *Elementare Handlungen* des Glaubens, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 80-101.

ARENS, E., *Läßt sich Glaube letztbegründen?*, in: LARCHER, G./ MÜLLER, K./ PRÖPPER, T., Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 112-126..

ARENS, E., *Theologie und Theorie* des kommunikativen Handelns im Diskurs. Eine Einleitung, in: DERS. (Hg.), Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997, 9-32.

ARENS, E., Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. *Zum Ansatz* einer theologischen Handlungstheorie, in: MÜLLER, K. (Hg.), Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 59-76.

ARNOLD, F.X., *Pastoraltheologische Ansätze* in der Pastoral bis zum 18. Jahrhundert, in: DERS. u.a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1 (HPTh I), Freiburg 1964, 15-39.

ARNOLD, F.X., *Was ist Pastoraltheologie?*, in: Wort des Heils als Wort in die Zeit, Trier 1961, 296-300.

BARTH, K., *Das Wort Gottes* als Aufgabe der Theologie, in: DERS. Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 156-178.

BASTIAN, H.-D., *Fabeln der Dogmatiker.* Wie wird die praktische Theologie theoriefähig?, in: EvKomm 6 (73), 207-211.

BÄUMLER, C., *Auf dem Holzweg?* Zum gegenwärtigen Stand der Theoriebildung kirchlicher Jugendarbeit, in: DERS. (Hg.), Unterwegs zu einer Praxistheorie, München 1977, 230-271.

BÄUMLER, C., *Probleme der Theoriebildung* Praktischer Theologie, in: ZERFAß, R./ GREINACHER, N., Einführung in die praktische Theologie, München 1976, 77-95.

BÄUMLER, C., *Zwischen Theorie und Praxis*. Praktische Theologie im Streit der Disziplinen, in: Luth. Monatshefte 11 (1972) 283-286.

BERKEL, K., *Eignungsdiagnostik*. Grundlagen beratender Begleitung, in: STENGER, H. (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg 1990, 135-194.

BERKEL, K., *Organisationspsychologie der Gemeinde*, in: BAUMGARTNER, I., Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 303-331.

BERTSCH, L. (Hg.), *Theologie zwischen Theorie und Praxis*. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie, Frankfurt 1975.

BEUTLER, J., *Das Theorie-Praxis-Problem* in neutestamentlicher Sicht, in: BERTSCH, L., Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie, Frankfurt 1975, 149-178.

BIEMER, G./ SILLER, P., *Grundfragen* der Praktischen Theologie, Mainz 1971.

BIEMER, G. (Hg.), *Handbuch* kirchlicher Jugendarbeit. Bd.1. Der Dienst der Kirche an der Jugend. Grundlegung und Praxisorientiertung, Freiburg 1985.

BIEN, G., *Das Theorie-Praxis-Problem* und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, Philosophisches Jahrbuch (76) 1968, 264-314.

BIERHOFF, B., *Das Theorie-Praxis-Verhältnis*. Überlegungen zum Handlungswert theoretischer Ansätze für soziale Praxis - am Beispiel der außerschulischen Jugendarbeit, Darmstadt 1982.

BITTER, G./ ENGLERT, R., *„Hören,* was der Geist den Gemeinden sagt...“. Kairologische und pneumatologische Desiderate an die Theorie und Praxis der Praktischen Theologie, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 38-49.

BOPP, K., *Kirchenbild* und pastorale Praxis bei Don Bosco. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Problem des Theorie-Praxis-Bezuges innerhalb der Praktischen Theologie, München 1992.

BORMANN, G./ BORMANN-HEISKEIL, S., *Theorie und Praxis* kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen, Opladen 1971.

BUBNER, R., *Theorie und Praxis* - eine nachhegelsche Abstraktion, Frankfurt 1971.

DAECKE, S.M., *Wissenschaftstheoretische Einführung*, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 308-321.

DAIBER, K.-F., *Grundriß* der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche, München - Mainz 1977.

DAIBER, K.-F., *Kirchenleitung* und Kirchenplanung, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 539-553.

DAIBER, K.-F., *Leitung* in der Ortsgemeinde, in: GREINACHER, N./ METTE, N./ MÖHLER, W. (Hg.), *Gemeindepraxis.* Analysen und Aufgaben, München 1979, 180-197.

DOERNE, M., *Zum gegenwärtigen Stand* der Praktischen Theologie, in: KRAUSE, G., Praktische Theologie, Darmstadt 1972, 400-417.

EICHER, P., *Die Botschaft* von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns, in: ARENS, E. (Hg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 199-223.

EICHER, P., *Gott handelt* durch sein Wort. Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Fundamentaltheologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30 (1983), 233-258.

EISINGER, W., Die *Praktische Theologie* zwischen Praxis und Theorie, in: SIEMENS, H./ REUTER, H.R. (Hg.): Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft, Göttingen 1970, 13-27.

ESSEN, G., *Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz*, in: LARCHER, G./ MÜLLER, K./ PRÖPPER, T., Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 186-204.

ESSER, A., *Das Verhältnis von Theorie und Praxis* bei Ludwig Feuerbach, in: ENGELHARDT, P., Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte, Mainz 1970, 85-94.

EXELER, A./ METTE, N., *Das Theorie-Praxis-Problem*, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 65-80.

FRANZEN, A., Art. *Geschichte der Universitäten* in der Neuzeit, in: LThK Bd. 10, Freiburg 1965, 513-517.

FUCHS, O., *Die Praktische Theologie* im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung, in: DERS. (Hg.), *Theologie und Handeln,* 209-244.

FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984.

FÜGLISTER, R., *Die Pastoraltheologie* als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie, (gedr. Diss.) Basel 1951.

FÜRST, W., *Praktisch-theologische Urteilskraft*. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie, Zürich 1986.

GABRIEL, A.L., Art. *Universitäten*, in: LThK Bd. 10, Freiburg 1965, 510-513.

GADAMER, H.G., *Theorie, Technik, Praxis* - die Aufgabe einer neuen Anthropologie, in: DERS./ VOGLER, P. (Hg.), Neue Anthropologie, Bd. I, Stuttgart 1972, IX-XXXVI.

GÄRTNER, H.W., *Die kirchliche Wirklichkeit* ist organisational. Plädoyer für eine praktisch-theologische Institutions- und Organisationskunde, in: SCHUSTER, N./ MOSER, U., Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen, Mainz 1996, 11-30.

GÄRTNER, H.W., *Praktische Theologie* - eine Hypertrophie? Anfragen zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie, in: Pastoraltheologische Informationen 4 (1984), 131-148.

GENTZ, F., *Nachtrag* zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, in: HENRICH, D. u.a. (Hg.), Kant/Gentz/Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt 1967, 89-112.

GOLDBRUNNER, J., *Inkarnation* als Prinzip der Pastoraltheologie, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 132-140.

GÖRRES, A., *Pathologie* des katholischen Christentums, in: ARNOLD, F.X. u.a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 2.1 (HPTh II/1), Freiburg 1966, 277-343.

GREINACHER, N., *Das Theorie-Praxis-Problem*, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 103-118.

GREINACHER, N./ METTE, N./ MÖHLER, W. (Hg.), *Gemeindepraxis.* Analysen und Aufgaben, München 1979.

GREINACHER, N., *Leitungsprobleme* der Gemeinde, in: DERS./ METTE, N./ MÖHLER, W. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München 1979, 171-179.

GREINACHER, N., *Praktische Theologie* als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft, in: Theol. Quartalsschrift 168 (1988), 283-299.

GREINACHER, N., *Zielvorstellungen* einer kirchlichen Gemeinde von morgen, in: DERS./ METTE, N./ MÖHLER, W. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München 1979, 126-141.

GREMMELS, C., *Das Problem theologischer Gegenwartsanalyse*, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 244-254.

GRIESL, G., *Praktische Theologie* als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 141-149.

GRILLMEYER, A., *Kommentar* zu Lumen Gentium, in: LThK 1966.

HABERMAS, J., *Exkurs:* Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: DERS., Texte und Kontexte 127-156.

HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988.

HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt^{6} 1993.

HALBFAS, H., Religionsuntericht. Lehrerhandbuch. Bd. 1-4 in der Grundschule; Bd. 5-10 in Sekundarschulen, Düsseldorf 1983-1997.

HASLINGER, H., *Wissenschaftstheoretische Wegmarken:* Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 17 (1997), 333-354.

HEINRICHS, J., *Theorie welcher Praxis?* Theorie-Praxis-Vermittlung als die Grundaufgabe Praktischer Theologie, in: BERTSCH, L., Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie, Frankfurt 1975, 9-85.

HENKE, TH., *Seelsorge* und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen, Würzburg 1994.

HENRICH, D., *Über den Sinn vernünftigen Handelns* im Staat, in: DERS., u.a. (Hg.), Kant/Gentz/Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt 1967, 7-36.

HERMS, E., *Theorie für die Praxis*, München 1982.

HERRMANN, W., *Theorie und Praxis* in der theologischen Ausbildung, in: AMELUNG, E. (Hg.), Strukturwandel der Frömmigkeit, Stuttgart 1972, 256-262.

HILTNER, S., *Preface to Pastoral Theology*, New York 1958.

HÜBNER, E., *Die Lehre von der Kirche* und die volkskirchliche Wirklichkeit als Problem von Theorie und Praxis, in: GEYER, H.G. (Hg.), Freispruch und Freiheit, München 1973, 189-205.

JOSUTTIS, M., *Der Pfarrer* und der Erfolg, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 164-176.

JÜNGEL, E. u.a., *Die Praktische Theologie* zwischen Wissenschaft und Praxis, München 1968.

KANT, I., *Über den Gemeinspruch:* das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: WEISCHEDEL, W., Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Frankfurt 1964, 125-172.

KARRER, L., *Praktische Theologie* - ein Januskopf?, in: Schweizer Kirchenzeitung 23 (1983), 352-355.

KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974.

KLOSTERMANN, F., *Veränderung in der Kirche* als theologisches und praktisches Problem, in: DERS./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 638-650.

KNOBLOCH, S., *Praktische Theologie*, Freiburg 1996.

KUHLMANN, W., *Reflexive Letztbegründung*. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg 1985.

KUHN, H., *Praxis und Theorie* im Platonischen Denken, in: ENGELHARDT, P. (Hg.), Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte, Mainz 1970, 27-43.

KUHN, TH.S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt ^{2}1973.

LEHMANN, K., *Das Theorie-Praxis-Problem*, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 81-102.

LOBKOWICZ, N., *Theorie und Praxis*, in: KERNIG, C.D. (Hg.), Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie, Bd. VI, Freiburg 1972, 411-450.

LUMMER, F., *Gemeindeberatung*, in: BAUMGARTNER, I., Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 333-347.

MEINHOLD, P., Art. *Schleiermacher*, in: LThK Bd. 9, Freiburg 1964, 413-416.

MENNEKES, F., *Praktische Theologie* - Theorie wirklichkeitsorientierter Praxis. Religionssoziologische Erwägungen zum Theorie-Praxis-Problem, in: BERTSCH, L. (Hg.), Theologie zwischen Theorie und Praxis, Frankfurt 1975, 86-148.

METTE, N., *Bausteine* einer ‘Fundamentalpastoral’. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen von P.M. Zulehner, in: diakonia 16 (1985), 283-288.

METTE, N., *Gemeinde-wozu?* Zielvorstellungen im Widerstreit, in: Greinacher, N./ DERS./ Möhler, W., Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München 1979, 91-107.

METTE, N., *Praktische Theologie* als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik, in: diakonia 10 (1979), 190-203.

METTE, N., *Theorie der Praxis*. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zum Theorie-Praxis-Problem innerhalb der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1978.

METTE, N., *Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma*, in: diakonia 21 (1990), 420-429.

METTE, N., *Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft.* Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 50-63.

METTE, N., *Wie wir Gemeinde wurden*. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, München 1982.

METTE, N., *Zwischen Reflexion und Entscheidung*. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der Praktischen Theologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift (87) 1978, 26-43 und 136-151.

METTE, N./ STEINKAMP, H., *Sozialwissenschaften* und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983.

METZ, J.B., *Glaube* in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

METZ, J.B., *Zur Theologie der Welt,* Mainz 1968.

MIETH, D., *Praxis ohne Theorie?*, Freiburg/Schweiz 1986.

MÜLLER, A., *Praktische Theologie* zwischen Kirche und Gesellschaft, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 15-26.

MÜLLER, J., *Die Pastoraltheologie* innerhalb des theologischen Gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774), in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 42-51.

MÜLLER, J., *Pastoraltheologie*. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge, Graz 1993.

MÜLLER, J., Art. *Rautenstrauch*, in: LThK Bd. 8, Freiburg 1963, 1018.

MÜLLER, K., Wieviel *Vernunft* braucht der Glaube, in: DERS. (Hg.), Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100.

MÜLLER, Ph., *Dem Leben dienen.* Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887-1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen, Würzburg 1997.

NIPKOW, K.E., *Das Theorie-Praxis-Problem*, in: Feifel, E. u.a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. II, Gütersloh - Einsiedeln 1974, 238-250.

NOLTE, J., *Orthodoxie-Orthopraxie*. Skizzen zur Tendenz des Christlichen, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 682-691.

NOPPEL, C., *Aedificatio Corporis Christi*, Freiburg 1936.

OTTO, G., *Praktische Theologie* als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis - Thesen zum Verständnis einer Formel, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 195-205.

OTTO, G., *Praktisch Theologisches Handbuch*, Stuttgart 1975.

PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie* und Theologie, Frankfurt 1973.

PEUKERT, H., *Sprache und Freiheit*, in: KAMPHAUS, F./ ZERFAß, R. (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München 1977, 44-75.

PEUKERT, H., *Was ist eine praktische Wissenschaft?* Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die Praktische Theologie, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 64-79.

PEUKERT, H., *Wissenschaftstheorie* - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976.

PICHT, G., *Der Sinn der Unterscheidung* von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie, in: DERS., Wahrheit. Vernunft. Verantwortung, Stuttgart 1969, 108-140.

RAHNER, K., *Ekklesiologische Grundlegung*, in: ARNOLD, F.X. u.a. (Hg.): Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1 (HPTh I), Freiburg 1964, 118-148.

RAHNER, K., *Kommentar* zu Lumen Gentium, in: LThK 1966.

RAHNER, K., Art. *Pastoraltheologie*, in: KLOSTERMANN, F./ RAHNER, K./ SCHILD, H., Lexikon der Pastoraltheologie, Freiburg 1972, 393-395.

RAHNER, K., *Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen*, in: ARNOLD, F.X. u.a. (Hg.): Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 2.1 (HPTh II/1), Freiburg 1966, 180-188.

RIEDEL, M., *Hegel und Marx*. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, in: DERS., System und Geschichte, Frankfurt 1973, 9-39.

ROOS, K., *Pastorale Planung* in der Gemeinde, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 156-163.

ROTHBUCHER, H., *Modellbegriff und Modellkritik*, in: FEIFEL, E. u.a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. II, Gütersloh - Einsiedeln 1974, 271-284.

SCHÄFER, K., *Philosophie*, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 332-338.

SCHELSKY, H., *Einsamkeit und Freiheit*. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihren Reformen, Reinbek ^{2}1970.

SCHILLING, H., *Pastorale Praxis* im gesamtgesellschaftlichen Kontext, in: GREINACHER, N./ METTE, N./ MÖHLER, W. (Hg.), *Gemeindepraxis.* Analysen und Aufgaben, München 1979, 142-157.

SCHLOZ, R., *Gemeinde* als konziliare Gemeinschaft, in: GREINACHER, N./ METTE, N./ MÖHLER, W. (Hg.), *Gemeindepraxis.* Analysen und Aufgaben, München 1979, 158-169.

SCHMÄLZLE, U.F., *Wege zur Partnerschaft*. Konzeptionelle Grundlagen interdisziplinärer Forschung zwischen Humanwissenschaften und Praktischer Theologie, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 129-144.

SCHMID, P.F., *Die Praxis* als Ort der Theologie. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie, in: diakonia 29 (1998), 102-114.

SCHOLZ, C., *Effektivität* und Effizienz, organisatorische, in: FRESE, E. u.a. (Hg)., Handwörterbuch der Organisation (HWO), Stuttgart ^{3}1992, 533-552.

SCHRÖER, H., *Inventur* in der Praktischen Theologie, in: KRAUSE, G., Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, Darmstadt 1972, 445-459.

SCHUSTER, H., *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, in: ARNOLD, F.X. u.a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1 (HPTh I), Freiburg 1964,.40-92.

SCHUSTER, H., *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 151-163.

SCHUSTER, H., Art. *Praktische Theologie*, in: LThK Bd. 8, Freiburg 1963, 682-685.

SCHUSTER, H., *Wesen und Aufgabe* der Pastoraltheologie als praktische Theologie, in: ARNOLD, F.X. u.a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1 (HPTh I), Freiburg 1964, 93-117.

SCHUSTER, N., *Gemeindeleitung* und Pfarrgemeinderat. Theorie und Praxis, München 1994.

SIMONS, E., *Das Dilemma der Theologie*. Zur wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Situation heutiger Theologie, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972), 335-360.

SIMON-SCHÄFER, R., *Theorie ohne Praxis*, in: DERS./ ZIMMERLI, W.C., Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule, Stuttgart - Bad Cannstatt 1975, 147-164.

SPIEGEL, Y., *Praktische Theologie* als empirische Theologie, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 178-194.

STECK, W., *Friedrich Schleiermacher am Reißbrett:* 'Die Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie', in: Pastoraltheologische Informationen 12 (1992), 223-250.

STECK, W., *Friedrich Schleiermacher und Anton Graf* - eine ökumenische Konstellation Praktischer Theologie?, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFASS, R., Praktische Theologie heute, München - Mainz 1974, 27-41.

STEINKAMP, H., *Zum Beispiel*: Wahrnehmung von Not, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 177-186.

STENGER, H., *Kompetenz* und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf, in: DERS. (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg 1990, 31-134.

STIRNIMANN, H., *Erwägungen* zur Fundamentaltheologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24, 1977, 291-365.

THEUNISSEN, M., *Die Verwirklichung der Vernunft*. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel. Philosophische Rundschau, Beiheft 6, Tübingen 1970.

TÜRK, H.G., *Positionen und Perspektiven* in der Wissenschaftstheorie der Theologie, in: MÜLLER, K. (Hg.), Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 45-58.

TZSCHEETZSCH, W., *Handlungsforschung* als Forschungsmethode in der kirchlichen Jugendarbeit, in: Religionspädagogische Beiträge 14, 1984, 35-47.

VEN, J. V.D., *Practical Theology:* from Applied zu Empirical Theology, in: JET 1 (1988), 7-26.

VEN, J. V.D., *Unterwegs* zu einer empirischen Theologie, in: FUCHS, O. (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 102-128.

VERWEYEN, H., *Der Weltkatechismus*. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?, Düsseldorf 1993.

VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.

VERWEYEN, H., *Theologische Hermeneutik heute*, in: MÜLLER, K. (Hg.), Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 177-191.

VRETSKA, K. (Hg.), Platon. *Der Staat*, Stuttgart 1982.

WAHL, H., *'Selbstvollzug'* der Kirche als 'Selbstobjekt-Praxis' im Geist Jesu. Thesen zur ekklesiologisch-praktischen Relevanz der Pastoralpsychologie, in: Pastoralpsychologische Informationen 17 (1997), 355-368.

WALTNER, C., *Die Welt des Menschen verantworten.* Bemerkungen zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie, 1970, 75-90.

WICHMANN, M., *Die Platzhalter*. Innenansichten der Gegenwart einer Institution, in: SCHUSTER, N./ DERS., Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern, Mainz 1997, 11-38.

WICHMANN, M., *Mut zur gültigen Praxis* - Plädoyer für das eigentlich Selbstverständliche, in: MÜLLER, J./ SCHUSTER, N., Die Sorge um die Gemeinden. Beiträge zu einer Seelsorge in der Welt von heute, Waldkirch 1990, 55-59.

WICHMANN, M., „Sei besiegelt...“. *Exemplarische Professionalität* in einem trivialen System, in: SCHUSTER, N./ MOSER, U. (Hg.), Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen, Mainz 1996, 31-47.

WICHMANN, M., *Soll ich wollen, was ich muß?* Verweyen meets (needs?) Apel, in: LARCHER, G./ MÜLLER, K./ PRÖPPER, T. (Hg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 91-98.

ZERFASS, R., *Praktische Theologie* als Handlungswissenschaft, in: KLOSTERMANN, F./ ZERFAß, R. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München - Mainz 1974, 164-177.

ZULEHNER, P.M., *Inhaltliche und methodische Horizonte* für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral, in: FUCHS, O. (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 13-37.

ZULEHNER, P.M., Pastoraltheologie Bd. 1, *Fundamentalpastoral.* Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989.