

Die UnVollendete: Tradition in praktisch-theologischer Neuinszenierung – eine wissenschaftstheoretische Note

Dissertation zur
Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
des Fachbereichs Katholische Theologie
an der Fakultät für Kulturwissenschaften
der Universität Paderborn

vorgelegt von:
Marion Rose

Paderborn, WiSe 2017/ 18

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG:

ZUM DICHOTOMISCHEN KOMPOSITIONSMUSTER IN DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

ODER: VON KONTRAHENTEN UND KONTRAPUNKTEN 6

1 Thematische Annäherungen	6
2 Zielhorizont der Untersuchung	28
3 Vorgehensweise	40
4 Aufbau und Gliederung der Arbeit	58

TEIL I – EXPOSITION: DIE UNERHÖRTE!

ZUM ABGESANG VON GESCHICHTE UND TRADITION IN DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE!?

ODER: THEMATISCHE ENTFALTUNGEN, PROBLEMHORIZONTE UND DIE MODALITÄTEN

EINER UMSTIMMUNG..... 68

1 Hauptsatz: Die Praktische Theologie im Zeichen der »Gegenwärtigkeit« – Figurationen einer Wirklichkeitswissenschaft. Eine Bestandsaufnahme	69
1.1 Programm: Forschungstenor einer wirklichkeitshaltigen Praktischen Theologie.....	71
1.1.1 Lebensgeschichtlicher Akzent: Zum Ansatz der Biographieforschung ...	74
1.1.2 Lebensweltlicher Akzent: Zum Ansatz der »Gelebten Religion wahrnehmen«.....	95
1.2 Inszenierungen: Grundmelodien einer praktisch-theologischen Wirklichkeitswissenschaft.....	126
1.2.1 Im Zeichen der Postmoderne: »Privatisierung von Religion« versus die »religiös Unmusikalischen«.....	127
1.2.2 Im Zeichen der Erfahrung: Die anthropologische Wende – Vertonung des Lebens versus dogmatische Erstarrungen und ihre Bedeutung für die fachliche Konstitution der Praktischen Theologie	162
1.3 Sound: »Gelebte Religion« – Auswertung und Würdigung	207
2 Zwischensatz: Tonangeber Subjekt, aber Tradition auf Pause – Stummheit oder Schweigen einer Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft? Oder: Tradition – aufgehört? Überhört? Problemanklänge, Potentiale und das (An)Gebot des Gehörens. Kritik und Selbstvergewisserung	221
2.1 Kritische Stimmen in problemhellender und -spezifizierender Absicht	230

2.1.1	BERNHARD GRÜMME: Die »identitätslogische Marginalisierung von Alterität« – ein alteritätstheoretisch gefasster Erfahrungsbegriff zur Sicherung von Pluralitätsfähigkeit	231
2.1.2	ULRIKE GREINER: Die »versöhnungshermeneutische Auslöschung« der »sperrig-irritierenden Fremdheit des Anderen« – Rekurs auf die Differenzhermeneutik zur konsequenten »Eröffnung der Präsenz des Geheimnisses auf nicht fundamentalistische Weise«	248
2.1.3	RAINER BUCHER: Die »Domestizierung des Fremden« durch »Konsensorientierung« – Praktische Theologie als »Kulturwissenschaft des Volkes Gottes« und die »Anstiftung des Spiels kreativer Kontraste« zur Ausräumung anwendungsorientierter Überbleibsel	266
2.2	Auswertende und problemanschärfende Überlegungen: Die vorherrschende Identitätslogik als praktisch-theologisch »unerhörte« Konzeptualisierung von Tradition – Ertrag und Merkposten	282
3	Seitensatz: Die Praktische Theologie im Versetzungszeichen der Tradition. Eine sachbezogene Krieriologie und erste Ansätze	291
3.1	Anhörungen: Definitiorische Bestimmungen – Tradition	298
3.1.1	Allgemeinbegriffliche Annäherungen	298
3.1.2	Theologiegeschichtlicher und -begrifflicher Streifzug in systematischer Absicht: Identität und Differenz in spannungsreich-rivalisierender Selbstbeschränkung – Tradition als Innovation.....	305
3.2	Hörproben: Traditionelle Stimmungen auf dem Prüfstand – zur Tragfähigkeit bisheriger praktisch-theologischer Ansätze	333
3.2.1	Traditionsmuster der Differenztotale: THOMAS RUSTERS Plädoyer einer »Begegnung mit fremden Welten« – eingefangen in der außerirdischen Disharmonie	338
3.2.2	Traditionsmuster der Identitätstotale: RUDOLF ENGLERTs Postulat eines »nicht-traditionalen Umgangs mit Tradition« unter Rückgriff auf das Theorem einer »auf Dauer gestellten Konstruktion von Identität« nach ALEIDA ASSMANN – dem harmonisierenden Stückwerk verhaftet	357
3.3	(Über-)Kreuzverhör(t): Das »traditionelle« Dilemma der Praktischen Theologie – eine Verdichtung	386
4	Schlussgruppe: Enharmonische Verwechslungen der Geschichtslosigkeit als ohrenbetäubende Mixtur für Tradition – die »traditionellen« Aporien als Durchschlag wissenschaftstheoretischer Apriori und: Die Praktische Theologie im Auflösungszeichen des Unerhörten. Grundlagentheoretische Problemnotation und Verlautbarung eines Intonationsbedarfs.....	395

TEIL II – DURCHFÜHRUNG: DIE UNVOLLLENDETE!

DIE MENTALITÄTENGESCHICHTE – EIN GESCHICHTSWISSENSCHAFTLICHES THEORIEANGEBOT ALS HARMONIELEHRE FÜR EINE GESTIMMTE PRAKTISCH-THEOLOGISCHE REDE VON TRADITION UNTER DEM VORZEICHEN VON VERÄNDERBARKEIT, ANDERSHEIT UND OFFENHEIT IN FRAGMENTIERTER TIEFE ODER: PROFILIERUNG EINES ALTERNATIVZUGANGS.....		415
0	Vorbemerkungen	416
1	Tonalität: Die Mentalitätengeschichte in der geschichtswissenschaftlichen Tradition	419
1.1	Die Mentalitätengeschichte als Bestandteil der Bewegung der Annales	419
1.2	Zur Annales-Rezeption und zur Aufnahme der Mentalitätengeschichte in Deutschland	426
2	Modi und Modulationen: Der geschichtswissenschaftliche Dreiklang der Mentalitätengeschichte – von Grund-, Leit- und Durchgangstönen oder: Ein Mehrklang für die Praktische Theologie	437
2.1	Erste Generation: LUCIEN FEBVRE und MARC BLOCH – konsonante Dissonanz als Grundton der Mentalitätengeschichte	440
2.1.1	»Die Tatsache an sich – vom Historiker gemacht und weiß Gott wie oft umgemodelt« oder: Von der histoire problème und der histoire présent	445
2.1.2	»Der schlimmste und gefährlichste Anachronismus« – das Postulat der Fremdheit und der unbedingte Erhalt der Eigenlogik oder: Überstürzte Empathie als Kardinalfehler	450
2.2	Zweite Generation: FERNAND BRAUDEL und die Zeit-Ge-Schichten – von Rück-, Kehrt- und Vorwärtswendungen oder: Bruchstelle Fuge als Leitton der Mentalitätengeschichte	457
2.2.1	Die Zeit der Geschichte und die übersprungene Zeit der Soziologie im Modus von Ausklammerung oder steter Aktualisierung	460
2.2.2	Die Revolution historischen Rhythmisierens: Die longue durée	466
2.3	Dritte Generation: Polyphonie der Denklinien und Aufstieg des Durchgangstons Mentalität – die histoire des mentalités oder: »Expedition in eine andere Zeit und dennoch die ihrer Lebenswelt«.....	474
2.3.1	Begriffliche Annäherungen.....	478
2.3.2	JACQUES LE GOFF: »Geschichte des Dazwischen« – zu den Kennzeichen der Mentalitätengeschichte in der Spur einer exemplarischen Definition	479

2.3.3	Forschungsprogrammatische Einstimmungen: Von der Arbeit im komparatistischen Horizont, Einblicken in allgemeine Umsetzungen und beispielhaften Stimmen.....	504
2.4	Zum Stellenwert von Mentalität in der aktuellen geschichtswissenschaftlichen Theoriediskussion: zwischen Klassiker, Requiem und Neuarrangement.....	522
3	Kadenzen: Eine mentalitätengeschichtlich bekräftigte Praktische Theologie – historische Phänomenologie	530
3.1	Ein mentalitätengeschichtlich dynamisierter praktisch-theologischer Geschichtsbegriff – von Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe oder: Eine »rückwärtsgekehrte Prophetie«	530
3.2	Eine mentalitätengeschichtlich rhythmisierte praktisch-theologische Konzeptualisierung von Tradition – Identität und Differenz als paradoxales Doppelspiel einer intonierten Stille oder: Die UnVollendete	538

TEIL III – REPRISE: DIE UNERLÄSSLICHE!

	DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE IM ZEICHEN DER »GESCHICHTLICHKEIT« – PLÄDOYER FÜR EINE TIEFGREIFENDE(RE) HISTORISCHE DIMENSION UND DIE ETABLIERUNG DER MENTALITÄTENGESCHICHTLICHEN METHODOLOGIE ZUR UNVOLLENDETEN TRADITIONSKONZEPTUALISIERUNG IN DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE ODER: ERTRAG UND PROFILMARKIERUNGEN	555
1	Programmerweiterungen: Lebensexpeditiver Akzent – zum mentalitätengeschichtlichen Ansatz. Der Vorschlag für einen praktisch- theologisch unVollendeten Traditionszugang	564
2	Neuinszenierungen: Die Praktische Theologie im Zeichen der »Geschichtlichkeit« oder: Von der »Wirklichkeitswissenschaft schlechthin«	568

SCHLUSSWORT:

	PARTITUR EINER PRAKTISCHEN THEOLOGIE IM AUSHALTEZEICHEN.....	573

	MUSIKALISCHES GLOSSAR	574

	LITERATURVERZEICHNIS.....	577

EINLEITUNG:

ZUM DICHOTOMISCHEN KOMPOSITIONSMUSTER IN DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE ODER: VON KONTRAHENTEN UND KONTRAPUNKTEN

„Eine Dichotomie – griechisch für: Zweiteilung – meint im Sprachgebrauch der Biologie die gabelförmigen Verästelungen, in der sich Algen oder Moose verzweigen. Im philosophischen Sprachgebrauch – und von dort ausgehend in dem der übrigen Wissenschaften – erweist sich, was für die Beschreibung von Algen zweifellos von Nutzen ist, als verheerend in seinen Auswirkungen auf das Denken jenseits der Botanik. Seit Platon dient die dichotomische Begriffsbildung dazu, aus den obersten Gattungsbegriffen die niederen durch fortschreitende begriffliche Zweiteilung abzuleiten (...). [Wissenschaftliche] Begriffe pflegen zwar heute anders hergeleitet zu werden, doch (...) [*bleibt*] das Problem: nämlich, dass (...) dichotomisch funktionierende Begriffspaare (...) die wissenschaftliche Wirklichkeit in scheinbar zwingender Weise zweiteilen und dies umso »natürlicher«, gewissermaßen algengleich, tun, als ihre Herleitungen in der Regel im Dunkeln bleiben (...). Auf der Ebene der Wirklichkeitsbehauptungen wird in ihrer Folge voneinander isoliert, was anschließend kaum wieder in Beziehung zu setzen ist (...). Und (...) noch schwerwiegender ist, dass wir – stillschweigend oder ausdrücklich – zu werten pflegen, [*dass wir dann*] Dinge oder Wissenstatbestände ins (...) Töpfchen oder ins (...) Kröpfchen werfen.“¹

UTE DANIEL (*1953, Historikerin)

„Aber gehört es nicht auch zu ihrer echten Würde, sich sagen zu lassen, wo sie gegen ihre eigenen Aufgaben verstoßen (...) [*und sei es nur*] durch Unterlassung?“²

KARL RAHNER (†1984, Dogmatiker)

1 Thematische Annäherungen

Das Label lässt es nicht erwarten: Die Praktische Theologie präsentiert sich als jüngste Disziplin des theologischen Fächerkanons von einem unablässig dynamischen Charakter, deren „Koordinaten des Selbstverständnisses im beständigen Fluss sind.“³ Das Fluide und das Fragile bestimmen ihr konzeptuelles Gepräge, werden dieser Reflexionswissenschaft religiöser Praxis gerade nicht zum Fallstrick, sondern zum Gütezeichen. „Ihr notorisches »Unfestgestelltsein« dürfte eher eines ihrer Charismen als ein Stigma sein.“⁴ Gleichzeitig hat sie damit wissenschaftstheoretisch eine »Marke für sich« gefunden: Zur Selbstprädikation der Praktischen Theologie zweiter Ordnung⁵ sprudeln folgerichtig desgleichen die

¹ Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 390f; 393f.

² Rahner, K.: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 145.

³ Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 2. Zur Kennzeichnung der Praktischen Theologie kommt ausnehmend häufig die Flussanalogie zum Einsatz, vgl. etwa Grethlein, C./ Meyer-Blanck, M.: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung, 1-65; hier: 1. Vgl. ebenso Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug, 101-130; hier: 101. Wenngleich bei den hier (folgend) zitierten Autor/inn/en nicht ausnahmslos ohne Einschränkung, so dennoch stets positiv beurteilt und als Faktum festgestellt.

⁴ Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 27.

⁵ ENGLERT unterscheidet im Rahmen seines bereits 1986 erschienenen, doch ungebrochen als „Grundsatzartikel zur Wissenschaftstheorie“ (Reese, A.: Weiten und Grenzen religionspädagogischen Forschens, 88) in Geltung stehenden Beitrags drei mögliche Ebenen der religionspädagogischen, ex aequo: der praktisch-theologischen Reflexion. *Erstens* die Ebene der im unmittelbaren religiösen Handlungsgeschehen entstehen-

Topoi der regsamen Wandelbarkeit. Analog zum „fließende[n] Charakter“⁶ prangt hier das Logo der drängenden „inneren Unruhe“⁷. Das eigens verschriebene metatheoretische Wahrzeichen erschafft somit die Vision der innovationsfreudigen „Experimentierphase“⁸, flüstert das Versprechen einer bewegungsreich kühlen „Krisenwissenschaft“⁹, lockt mit der Zusicherung einer geradezu faustischen Abenteuerlust¹⁰, des risikoreichen „»Da-Zwischen«“¹¹, der unentwegt vitalisierenden Impulswelle.

Wird allerdings die momentane Aufstellung der Praktischen Theologie einer näheren Betrachtung unterzogen, kristallisiert sich ein Befund heraus, welcher ihr aktuelles Erscheinungsbild irritierend statisch erscheinen lässt und das eigens erkorene Signet an den Rand eines Etikettenschwindels führt. Ihr gegenwärtiges Design zeigt sich nämlich von einer auffallend eindimensionalen Gewichtung durchsetzt, an deren Linie entlang sich Plausibilitäten formieren, die unversehens in strikten Frontstellungen münden und ihr Gesicht als eigentümlich erstarrt hinterlassen.

Der stete Fluss »Praktische Theologie«¹² ist veralglt: Ein dichotomisches Grundmuster hat in sein Inneres Einzug gehalten! In dessen Gefolge formieren sich Verästelungen, die wei-

den Reflexion, die dem alltäglichen Wissens- und Erfahrungsschatz entspricht. *Zweitens* die Ebene der Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Profession, Reflexionstheorie der religiösen Praxis zu sein. *Drittens* die Ebene der praktisch-theologischen Wissenschaftstheorie, die beansprucht, Reflexionstheorie jener Reflexionstheorie der religiösen Praxis zu sein.

Letztere nimmt einen Metastandpunkt ein und bildet eine Reflexionswissenschaft zweiter Ordnung, die sich Fragen grundlagentheoretischer Provenienz widmet und sich für all die Einträge im Koordinatensystem interessiert, welche die Praktische Theologie als Wissenschaft hervorbringt. Nach ENGLERT wären dies die Relationsbestimmung von Theorie und Praxis, das Materialobjekt (Gegenstand), das Formalobjekt (Perspektive, aus der das Materialobjekt in den Blick genommen wird), das erkenntnistheoretische Interesse (Absicht der Inblicknahme), die Methodologie (für den Erkenntnisgewinn gewählte Verfahrensweisen) und die außerwissenschaftlichen Prämissen (Wissenschaftsgeschichte und -ethik o. ä.), vgl. Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 424-432; hier besonders: 424.

⁶ Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf die Praxis Bezug, 101.

⁷ Gronover, M.: Die Unruhe der Religionspädagogik, 48-66; hier: 49f. Ungeachtet der Einschätzung, diese Unruhe hinsichtlich ihrer verursachenden Kausalkette noch für präzisionsbedürftig zu halten – dem sich seine Dissertation widmet –, stellt GRONOVER den Zustand an sich jedoch unzweifelhaft fest: „Die Religionspädagogik nimmt sich als Phänomen wahr, das oszillierend und unruhig ist“, Gronover, M.: Religionspädagogik mit Luhmann, hier: 83.

⁸ Knobloch, S.: Was ist Praktische Theologie, 13.

⁹ Grethlein, C./ Meyer-Blanck, M.: Geschichte der Praktischen Theologie, V; vgl. ebenso Grethlein, C./ Schwier, H.: Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie und ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften, 1; vgl. darüber hinaus Pohl-Patalong, U.: Pastoraltheologie, 515.

¹⁰ Vgl. Bauer, C.: Denken in Konstellationen, 5.

¹¹ Vgl. Gronover, M.: Religionspädagogik mit Luhmann, 223-237; hier: 224. Das »Da-Zwischen« darf als räumliche Variante der fortwährenden »Unruhe« gelten: „[Wissenschaftstheoretische] Selbstbeschreibungen der Religionspädagogik greifen das »Da-Zwischen« immer wieder auf. Seit der empirischen Wende der Pädagogik und der Religionspädagogik wird das »Da-Zwischen« gar als *das* Merkmal der Religionspädagogik angesehen“, ebd., 224.

¹² Unsere Begriffswahl bedarf einer erläuternden Verständigung: Die vorliegende Arbeit verwendet die Titulatur *Praktische Theologie* – und zwar als Sammelbezeichnung für die Fülle ihrer ausdifferenzierten Teildisziplinen, insofern diese die anthropologische Wende zum Ausgang und Fundament ihres wissenschaftlichen Treibens nehmen. Entscheidend wird hier damit jenseits des üblichen „»regional[en]« bzw. »sektoral[en]« Abgrenzungsmodell[s]“ (Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 155) die Konzentration auf die Binnenlogik des Faches, namentlich die Einnahme einer *wissenschaftssystematischen*

tere Paare von gegenüberliegenden Optionen ausbilden, welche die Diskurswirklichkeiten der Praktischen Theologie nicht eilends, aber unaufhaltsam auseinanderdividieren; und dies derart gründlich, bis schließlich in einem Zweig beziehungslos auseinandertritt, was dann nicht mehr wieder in Verbindung zu bringen gelingt und sich ineinander ausschließende Alternativen aufspaltet. Erweist sich die isolierende Alternativstruktur für den betroffenen Wissensbestand dann ohnehin als prekär, führt sie überdies jedoch noch eine besondere Folgeschwere mit sich: An besagter Gabelung bricht der Gegensatz zwar auf, allerdings nicht durch. Denn im Fortschreiten seiner replizierenden Zweiteilung trübt das dichotomische Grundmuster die Klarsicht seiner selbst und verstellt zunehmend den Blick auf sich. Am berstenden – durchaus schmerzlich erfahrenen – Druckpunkt ist der ursprüngliche und somit ursächliche Antagonismus sodann längst verschleiert und vereitelt die exakte Problemortung. Den Blicken entzogen, entrichtet er ein Spiel im Schatten, umgibt etwaige Korrekturanläufe mit den Irrgärten unergiebigter Zweitkontroversen, begünstigt schiefe Perspektiven und verwehrt Bearbeitungen den nachhaltigen Erfolg. Letztlich findet sich jener Diskursbestand in die zähe Masse eines aussichtslosen Dilemmas manövriert und erstarrt vermeintlich unwiderruflich in den Anteilen seiner Zwangsalternativen.

Perspektive statt einer wissenschaftsorganisatorischen Blickrichtung, vgl. zum vorliegenden Verständnis Bucher, R.: *Theologie im Risiko der Gegenwart*, 11; hier: Anmerkung 7; vgl. ebenso Klein, S.: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, 15; hier: Anmerkung 8.

Die grundlagentheoretische Anlage der Arbeit spielt strukturell analoge Problembestände in den Vordergrund, die den praktisch-theologischen Disziplinaufteilungen übergeordnet sind. Was wissenschaftsorganisatorisch getrennt erscheint, ist wissenschaftssystematisch zusammenfassbar; worum wissenschaftsorganisatorisch eisern gerungen wird, ist wissenschaftssystematisch die Brisanz genommen und verweist auf ähnliche Desiderate. Es vermag verständlich zu werden „wie viele strukturell ähnliche Probleme es in den praktischen Disziplinen gibt und wie (...) [*sie nach der Sprengung*] überkommene[r] fachliche[r] Zuständigkeitsgrenzen (...) [*auch*] nach »konzertierenden Lösungen« verlangen“, Englert, R.: *Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, 155.

Infolgedessen verbleiben wir auch vom Materialbestand her nicht innerhalb der durch sektorale Grenzziehungen definierten Zuständigkeitsbereiche, sondern durchforsten Erkenntnisse (vornehmlich) aus praktisch-theologischen, pastoraltheologischen sowie religionspädagogischen Bereichen, ziehen sie zur analytischen Beweisführung heran und bringen sie zu einem gemeinsamen Problemhorizont und Bearbeitungsbedarf miteinander in Verbindung.

In jüngster Zeit ist in diesem Kontext katholischerseits inzwischen jedoch die Entwicklung zu beobachten, der Titulatur *Pastoraltheologie* statt Praktischer Theologie wieder den Vorzug zu geben, vgl. dazu etwa Haslinger, H.: *Pastoraltheologie*, besonders: 515-519; vgl. Laumer, A.: *Pastoraltheologie*, besonders: 145-150. Was – wie jede Disziplingeschichte zu berichten weiß – die einstige Einschränkung des Gegenstandsbereiches auf die sogenannten *pastores* im Namen trug und im Zuge der Überwindung jener klerikalen Verkürzung auch begrifflich abgestoßen wurde und zur Umbenennung der Pastoraltheologie in die sogenannte Praktische Theologie führte, vermag heutzutage zwar wieder entlasteter in den Diskurs eingebracht zu werden, da diese Bezeichnung nunmehr in argumentativer Umkehrung als Verweis auf die sie fundierende *Pastoralkonstitution* des II. Vatikanums (*Gaudium et spes*) gilt, dennoch wird sie hier als Titulatur abgelehnt. Mag sie auch der Verflüssigung sektoraler Gemarkungen ebenso zuträglich sein, kann sich die Pastoraltheologie des Eindrucks einer konfessionellen Abgrenzungsbewegung jedoch nicht erwehren und führt noch immer zu Missverständnissen. Als „sehr katholische[r] Begriff“ soll er an dieser Stelle nicht aktualisiert werden, Bucher, R.: *Theologie im Risiko der Gegenwart*, hier: 11. Betreffen die strukturell aufweisbaren Problemstände doch die katholische und die evangelische Praktische Theologie gleichermaßen.

Es ist das dichotomische Gegensatzpaar von »Gegenwart« und »Geschichte«, das derzeit wohl den „wirkungsvollsten Beitrag“ zu einer solchen „Veralgung“¹³ der Praktischen Theologie leistet. Konzipiert sich doch die Praktische Theologie zur Stunde wissenschaftstheoretisch in einem Modus, der vornehmlich in aktuellen Bezügen seinen Gegenstand findet und von einer Gegenwarts- und Situationsorientierung gekennzeichnet ist. Ihr Aktionsradius ist auf das »Jetzt« konzentriert und mit dieser „Gegenwärtigkeit“¹⁴ verdient die Praktische Theologie nach vorherrschender Auffassung auch ihre Denomination, gewinnt erst ihr Profil und hat den Fokus ihrer Reflexionsbemühungen bis auf den Brennpunkt genau eingestellt.¹⁵ „Hinter ihm steht eine weit verbreitete Auffassung: die Praktische Theologie habe es mit der Gegenwart zu tun, mit dem gegenwärtigen kirchlichen Handeln, mit der gegenwärtig gelebten Religion, überhaupt mit religiösen Gegenwartsphänomenen.“¹⁶ Was damit als Besinnung auf das Formalobjekt abgesteckt wurde, griff nun auf die übrigen wissenschaftstheoretischen Eckpfeiler aus, vereinnahmte die Frage des Materialobjekts sowie der Methodologie u. a. und erschuf in dieser Gewichtung als Gegenseite eine Ausklammerung, die mit einer Geschichtsverkennung der Praktischen Theologie auf den Begriff gebracht werden kann. Mag der Vergleich auch nicht in jeder Hinsicht zutreffen, so geht er dennoch nicht fehl und es bleibt in Umkehrung von WALTER BENJAMINS prominentem Diktum derweil zu konstatieren: Die Geschichte spielt in der Praktischen Theologie die Rolle eines „bucklige[n] Zwerg[es]“. Auf den Platz unter dem Tisch zu einem Dasein in Unsichtbarkeit verbannt, ist nun vielmehr sie es, die „heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.“¹⁷ Geschichte avancierte zum praktisch-theologischen Antipode. „Das Historische gilt in der Praktischen Theologie schnell als »das bloß Historische«. Es steht im Ruf der Verfehlung des »Eigentlichen« der Praktischen Theologie (...). Was soll da die Beschäftigung mit der Geschichte?“¹⁸ Das dichotomische Grundmuster ist hervorgebracht.

¹³ Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, je: 391.

¹⁴ Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 27.

¹⁵ Vgl. dazu etwa Sommer, R.: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen, 31f.

¹⁶ Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 63.

¹⁷ Benjamin, W.: Über den Begriff der Geschichte, je: 16. BENJAMIN benutzt das in seinen geschichtsphilosophischen Abhandlungen entwickelte Bild ursprünglich, um das Wesen des historischen Materialismus zu charakterisieren: Dieser sei durch eine Apparatur mit der Theologie verbunden, welche ihn als Marionette steuere und dabei ungesehen – hier also umgekehrt die Rolle des Zwergs verkörpernd – unter dem Tisch sitze. Die räumlichen Zuteilungen stellen die treffende Analogie dar, die funktionellen verfehlen unseren Sachverhalt.

¹⁸ Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 63. In diesem Zusammenhang ist hier fernerhin die Einschätzung SCHRÖDERS zum Status der historischen Religionspädagogik interessant und lohnt für die Einordnung der allgemeinen Rolle von Geschichte in der praktisch-theologischen Fächergruppe durchaus einen Blick. So stuft SCHRÖDER die historische Religionspädagogik gegenwärtig als eine Disziplin ohne Ort (vgl. 13f) ein: Zwar ergebe eine Durchsicht mit Blick auf die Präsenz von Geschichte in der religionspädagogischen Landschaft keinen Totalausfall – schließlich sei mittlerweile „ein durchaus expandie-

Nach der Vorrede erwartungsgemäß, führen dessen Verzweigungen nun aber zu einer Gabelung, an welcher der Gegensatz schließlich aufbricht: Und dieser Druckpunkt tritt als derzeit praktisch-theologisches Unvermögen einer adäquaten Einspielung von »Tradition« in Erscheinung, die sowohl an einer sachlichen Kriteriologie scheitert als auch dem eigens gesetzten fachbezogenen Maßstab als sogenannter *Wirklichkeitswissenschaft* – diejenige Selbstverständnisformel¹⁹, welche sich der »Strom Praktische Theologie« seit geraumer Zeit konkretisierend auferlegt hat und auf welche er zur komprimierten Beschreibung seiner in Geltung stehenden Konstitutiva ausdrücklich Rekurs nimmt – veruntreut ist.

Die vorliegende Arbeit geht demnach von der **ERKENNTNISLEITENDEN VORAUSSETZUNG** aus, **dass sich die praktisch-theologische Verkennung von Geschichte im Defizit einer unstimmigen, in einer Dilemma-Struktur gebannten Traditionseinspielung artikuliert!** Und umgekehrt: **Die Aporien, welche »Tradition« im praktisch-theologischen Diskurs derzeit umschlingen, lassen sich als Durchschlag einer apriorisch gesetzten Geschichtsverkennung verstehen!**

Deren dichotomische Typologie gibt den Duktus vor, in dem der praktisch-theologische Umgang mit »Tradition« derzeit seine Gestalt annimmt und trägt ihn als wirkmächtigen Riss in ihr Innerstes ein, das nun in zwangsalternative Anteile auseinandergebrochen ist. Bis der Umkreis der Bedenkung nicht solcherart geweitet wird, wie der Horizont der Problemzusammensetzung reicht, muss infolgedessen als gegenseitiger Kontrahent verbleiben, was *kontrapunktisch* ins Spiel zu bringen wäre. Was nur in einer gemeinsam gehaltenen Spannung trägt, wirkt voneinander isoliert, solange jeweils folgeschwer!

Diese dichotomische Typologie in der Praktischen Theologie samt ihrer Auswirkungen wird uns nun im Folgenden beschäftigen und die unterschiedlichen Felder dieser Arbeit bestimmen, welche schließlich diejenigen Polarisierungen in Frage stellen wird, die in der Konsequenz zu eben jenen praktisch-theologisch irreversiblen Frontstellungen geführt haben.

rendes historisches Arbeitsfeld innerhalb der Religionspädagogik“ (15) auszumachen, was etwa an der ansteigenden Frequenz entsprechender Publikationen (vgl. 13f) nicht zuletzt in den Reihen »Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart« sowie »Arbeiten zur historischen Religionspädagogik« ablesbar oder aber an der Reorganisation des »Arbeitskreises für historische Religionspädagogik« im Jahre 2002 feststellbar sei (vgl. Schröder, B.: Historische Religionspädagogik, 290) – wohl aber sei das restliche Bild mehr als ernüchternd: „Bekanntlich gibt es keine Professuren oder Einrichtungen mit entsprechender Denomination; kein Journal, kein Studiengang, kein Beruf ist ihr gewidmet oder wesentlich auf Wissensbestände und Arbeitsweisen aus dem Bereich historischer Religionspädagogik angewiesen (...). Insofern ist (...) klar, dass es *keine* solche *Disziplin* gibt.“ Wenn nicht anders angegeben, hier Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, zuletzt: 13f.

¹⁹ Vgl. dazu Haslinger, H.: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, 333-354. HASLINGER selbst deutet die Praktische Theologie als *Wirklichkeitswissenschaft* aus, vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie. Paderborn 2015.

So werden wir nachstehend konkret aufweisen, wie die Praktische Theologie momentan als *Wirklichkeitswissenschaft im Zeichen der Gegenwärtigkeit* Profil gewinnt: Wie sie entlang dieser »Jetztbezogenheit« begründungslogisch auf den Säulen der religionssoziologischen Fundierung *im Zeichen der Postmoderne* und der fundamentaltheologischen Fundierung *im Zeichen der Erfahrung* aufrucht und darin ihre *wirklichkeitswissenschaftliche Anschlussformel* an gesellschaftliche Entwicklungsprozesse sowie ihre *wirklichkeitswissenschaftliche Kontrastformel* gegen den einstigen zerstörerischen Griff dogmatischer Erstarungen gerade solcherart aktualisiert, dass sie sich programmatisch an den Äußerungen faktisch gelebter Religiosität orientiert, was die religiösen Deutungs- und Aneignungsmuster der *Subjekte* in den Mittelpunkt stellt und zu einer Hinwendung in das Erneuerungskraft verheißende *Außen* tendiert.

Mittels einer ausdrücklichen Verankerung im Gedankengut der sogenannten philosophischen *Alteritätstheorie*²⁰, welche unsere übergreifende Leitsystematik ausmachen wird und die sich der grundsätzlichen Frage widmet, wie »Fremdes« als »Fremdes« in der gegenseitigen Verwiesenheit von »Fremdem« und »Eigenem« verständig werden kann, was aus logischer Perspektive mit den beiden Relata von *Differenz* und *Identität* festgehalten wird (und alteritätstheoretisch als bleibende Verschiedenheit der Relata in ihrer Einheit *zugleich* »gelöst« wird), werden wir jedoch ebenso aufzeigen, wie diese derzeit zur Wirklichkeit drängende Gestalt der Praktischen Theologie aber von einer impliziten *Neigung zur Identitätslogik* durchwirkt ist (was den Aufgang des einen logischen Pols zugunsten einer unifizierenden Absolutsetzung des anderen meint) und sich näherhin als ein Gefälle zur *identitätstheoretischen Totale* identifizieren und kritisieren lässt.

Damit werden wir als problematische Kehrseite der aktuellen praktisch-theologischen Verfassung den Hang benennen, das Fremde, die Verbindlichkeit des Anderen, des *Differenten* in dem übereilten Einschlussgestus eines überdehnten Subjektes unversehens dem Eigenen, der *Identität* – bisweilen gewaltsam – einzuverleiben und so zu vernichten, was in dieser praktisch-theologischen Gesamtinszenierung prinzipiell das »Objekt« problematisch affiziert und befördern als brisanten *Erkenntnisausfall* das derzeit praktisch-theologische Unvermögen einer adäquaten Einspielung von *Tradition*.

Statt einer Aufspannung ihrer beiden konstitutiven Strukturaspekte in einer rivalisierenden Selbstbegrenzung, die – sachlich²¹ und fachlich (!) geboten²² – die Anteile der *Identität*

²⁰ Zum herausragenden Anlehnungspunkt wird uns dabei das Werk des Phänomenologen und Alteritätstheoretikers WALDENFELS werden, vgl. etwa Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main 1990.

²¹ Diese sachliche Bestimmung findet ihren Bezugspunkt dabei vor allem in den Arbeiten WIEDENHOFERS, vgl. dazu Wiedenhofer, S.: *Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs*, 18-29; vgl. ebenso Wiedenhofer, S.: *Traditionsbegriffe*, hier: 268-274.

und *Differenz* weder trennt, noch ineinander aufgehen lässt, bietet die Praktische Theologie gegenwärtig eine folgenreiche Mixtur der Traditionssystematisierung, die Tradition entweder in eklektische Versatzstücke zersplittert, indem ihr einschneidender Fremdanspruch in falsch verstandener Aktualisierung getilgt wird oder aber die Tradition zu einem unbeweglichen Fixbestand erstarren lässt, indem ihre fremde Eigengesetzlichkeit in falsch verstandener Bewahrung zementiert wird: Entweder durch identitätstotale Zergliederung oder aber durch differenzüberspannte Vorfertigung wird Tradition praktisch-theologisch momentan ihres innovativen Transformationscharakters und ihrer kritisch-produktiven Kraft entrissen und erliegt in je bloß spiegelbildlicher Verfehlung in prekärer Weise *relativistischen* oder aber *fundamentalistischen* Fallstricken.

Diese »traditionelle« Aporie der Praktischen Theologie werden wir schließlich als das Produkt einer apriorisch angelegten Geschichtsverkenntung freilegen. Wir werden also herausstellen, wie eine *Verkenntung von Geschichte* das heikle Defizit einer *unhistorischen* – identitätstotalen – oder *überhistorischen* – differenztotalen – Einspielung von Tradition dirigiert und die Praktische Theologie über diesen Druckpunkt hinaus zudem mit einem schwerwiegenden Folgeproblem belastet hat, das angesichts seiner weitreichend-komplexen Verzweigung unsere besagte Gesamtdiagnose der »*Veralgung*« der Praktischen Theologie rechtfertigt und insgesamt eine Form der *Unterlassung* einsehbar werden lässt, die einem Verstoß gleichkommt, weil sie gefährlich nah an gerade das Unheil heranzuführt, das praktisch-theologisch doch konstitutiv abgewehrt werden sollte.

Zur Entwindung aus diesem aporetischen Dilemma werden wir unserer diagnostischen Spur entsprechend sodann dasjenige Gebiet aufsuchen, auf welchem die Tradition praktisch-theologisch auseinanderbrach und bringen für eine stimmige Traditionssystematisierung das *geschichtswissenschaftliche Theorieangebot der Mentalitätengeschichte* in die Diskussion ein. Kraft der alteritätstheoretischen Lektion, dem identitätslogischen Übergewicht unifizierender Denkgesten mittels eines Einzugs von Gebrochenheit, von Fragmentarität, von Vulnerabilität, also qua *Eintrag von Tiefenschichten* zu entkommen, werden wir diesen mit der französischen *Annales*-Bewegung verknüpften und maßgeblich mit den Namen eines MARC BLOCH, LUCIEN FEBVRE, FERNAND BRAUDEL und JACQUES LE GOFF verbundenen Forschungszugang, der sich einer umfassenden Ermittlung der Tiefen-

²² Diese Einsicht entwickeln wir im strukturellen Übertrag mittels der Durchklärung von einigen der Alteritätstheorie zurechenbaren praktisch-theologischen Beiträgen, die uns auch die nähere Entfaltung des festgestellten Befundes einer praktisch-theologisch vorherrschenden Identitätslogik gewähren werden, wobei den Überlegungen von GRÜMME, GREINER und BUCHER eine exponierte Rolle zukommen wird, vgl. dazu vor allem Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Gütersloh 2007; vgl. Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen. Münster 2000; vgl. Bucher, R.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Stuttgart 2010. Vgl. dazu im Letzten aber auch Hemmerle, K.: Das unterscheidend Eine, 339-354.

strukturen des kollektiven Erfahrungsvermögens »ferner« Zeiten verschrieben hat und sich mit demjenigen zusammenführen lässt, was mit »Tradition« benannt ist, als außerordentlich gewinnbringend vorstellen.

Wir werden dartun, wie ausgerechnet das, was in den Geschichtswissenschaften heute als „neu und schon abgegriffen“, gleichermaßen als „von der Mode vereinnahmt“ und „schon aus der Mode“²³ gekommen gilt, in seiner Leitannahme der Polyrythmik der Zeit, die gegen evolutive wie zyklisch angelegte Geschichtskonzeptionen, gegen »chronologische Ursprungsschau« und einst in der Historikerzunft in Sonderheit grassierender Perspektivverzerrung im ewigen Ereignis aufkam, zu einem Geschichtsmodell hin durchstößt, das die vielzitierte »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« zu einer ungleich höheren Komplexität der Bruch- und Kreuzungspunkte der Zeiten steigert und sich deshalb als praktisch-theologisch ausnehmend weiterführend erweisen wird.

Wir werden deutlich machen, wie Geschichte hier in dieser komplexen Ineinander-Verschachtelung der Zeiten als ein tiefendimensionales Gebilde erscheint, das eine plastische Schichtungsstruktur aufweist, deren verschiedene Lagen übereinander geordnet sind, ohne je miteinander überein zu kommen, die fragmentiert sind und darin eine besondere Art der Durchquerung der Zeiten formieren, die jede Abgeschlossenheit durchkreuzt und sich vor etwaigen Konzipierungen als leblose, die Vergangenheiten aus dem Bewegungsspiel herauslösende Verkapselung verwahrt und sich stattdessen in eine *unabschließbare Offenheit*, in ein *stetes Werden* hinein radikalisiert – und wir werden schließlich entfalten, wie den in diese fragmentierten Tiefenschichten eingelassenen »Objekte« nunmehr ein ebensolcher Charakter ansteht: Wir werden entwickeln, wie Tradition mentalitätengeschichtlich vorgängig und konstitutiv in ein differentiell gebrochenes Licht der Fremdheit getaucht ist, was ihre Grundzüge der *Identität* und *Differenz* in einer komplexen Ein- und Überlagerung jeder kontrahierenden Gegensätzlichkeit enthebt, in der Ausmanövrierung jeder totalitären Denkgeste nie bloß das *Identitäre* oder das *Differente* sein lässt und sie so stattdessen *kontrapunktisch* ausrichtet, was sowohl unhistorische Zersplitterungen durch relativistische Aktualisierung in anachronistisch-empathischer Übersprungshandlung als auch überhistorische Vorfertigungen durch fundamentalistische Konservierung des Überkommenen grundsätzlich unterläuft.

Wir werden also zeigen, wie **Tradition in dieser Disponierung in einem von Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe geprägten Geschichtsverständnis in einer paradoxalen Aushaltefigur systematisiert** wird, was ihr konzeptionell

²³ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, je: 18.

einen Aufbruch²⁴ von den Vergangenheiten her einträgt, der jede Gegenwart nochmal durchQuert, darin ihr „in der Zeit da [sein]“²⁵ gelingen lässt und sie so in unablässiger Vergegenwärtigung auf Zukunft hin entfaltet. **Durch den Vermerk der Tiefenschichten eignet der Tradition eine beunruhigende Aufstörung, die ihr eine unaufhörliche Dynamik angedeihen lässt, die dem Anbruch durch den Aufbruch nie entwächst und sie in steter transformatorischer Kraft begriffen sein lässt**, die unablässig über sich hinaus ausbricht und zu neuen Wirklichkeiten hin drängt. In diesem mentalitätengeschichtlichen Geschichts- und Zeitarrangement gelangt Tradition somit als überquellende, über sich hinaus verweisende Sinnschichtenüberfülle zur Sprache und vermag sich praktisch-theologisch so wieder als überaus ertragreich aufzutun – **Tradition wird zur Innovation!** In dieser besonderen differentiellen Zäsur der Geschichtlichkeit wird sie in einer **radikal unaufhörlichen Offenheit** systematisiert: Niemals klingt sie ab, niemals hört sie auf, nie gelangt sie an ein Ende – sie wird: Die UNVOLLENDETE!

Was wir sogleich im Bogen unserer erkenntnisleitenden Voraussetzung aufgespannt haben, stellt dabei das »gegenständliche« Produkt eines WISSENSCHAFTSTHEORETISCHEN ERKENNTNISINTERESSES dar.

Unser Unterfangen fügt sich motivational in die Reihe der in der Praktischen Theologie seit geraumer Zeit und ausdrücklich in den letzten Jahren vermehrt betriebenen – im engen²⁶ und weiten Sinne – wissenschaftstheoretischen Reflexionen ein, die sich nach gängiger Einteilung²⁷ in problemgeschichtliche²⁸, enzyklopädische²⁹ und methodologische³⁰

²⁴ Was wir mittels unserer leitmotivischen – titelgebenden – gedoppelten Großschreibung genau auszudrücken bestrebt sind, wird sich im Gang der Arbeit noch präzisieren.

²⁵ Hünermann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 56.

²⁶ Die nachstehenden Auswahlen erfolgen ohne Unterscheidung nach den praktisch-theologischen Disziplinen und streben keine – im Übrigen auch nicht zu erreichende – Vollständigkeit an.

Vgl. Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 147-174; vgl. Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 424-432; vgl. Rothgangel, M.: Was ist Religionspädagogik, 17-34; vgl. Rothgangel, M.: Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen 1999; vgl. als wissenschaftstheoretischen Klassiker fernerhin, aber nicht exklusiv auf die Praktische Theologie bezogen Pannenberg, W.: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main 1973.

²⁷ Vgl. Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 147.

²⁸ Vgl. Grethlein, C./ Schwier, H.: Praktische Theologie. Leipzig 2007 (inkludiert ebenso enzyklopädische Beiträge); vgl. Haslinger, H.: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, 333-354; vgl. Haslinger, H.: Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, 102-121; vgl. Fürst, W.: Die Geschichte der »Praktischen Theologie« und der kulturelle Wandlungsprozess in Deutschland vor dem II. Vatikanum, 263-289; vgl. in biographiebezogener Wendung Lämmlin, G./ Scholpp, S.: Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Tübingen/ Basel 2001.

²⁹ Vgl. Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie. Tübingen 2011; vgl. Albrecht, C.: Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus praktisch-theologischer Sicht, 7-60; vgl. Laube, M.: Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus systematisch-theologischer Sicht, 61-136; vgl. Rothgangel, M./ Thaidigsmann, E.: Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Stuttgart 2005.

Zur systematischen Verhältnisbestimmung praktisch-theologischer Einzeldisziplinen untereinander, hier etwa von Praktischer Theologie und Religionspädagogik, vgl. beispielsweise Schweitzer, F./ Simojoki, H.: Moderne Religionspädagogik. Gütersloh/ Freiburg 2005; vgl. Sass, M.: Praktische Theologie, Religionspädagogik

Beiträge aufgliedern lassen, sich dabei in Form von Sammelwerken³¹, Festschriften³², Symposiumdokumentationen³³, Monographien³⁴ oder Zeitschriftartikeln³⁵ entfalten und ebenso mit wachsendem Interesse grundlegende Lehr- und einführende Überblickswerke³⁶ hervorbringen. Allerdings tun wir dies unter einer Maßgabe, die sich von dem Großteil der aktuellen Bemühungen unterscheidet.

Die Praktische Theologie löst ihre obligatorische „Daueraufgabe“³⁷ der wissenschaftstheoretisch anzustellenden Überlegungen derzeit nämlich in einer Linienführung, die sich vornehmlich als *Sicherung, Absicherung, gegenseitiger Versicherung* Bahn bricht. Dies dokumentiert sich bereits im verwendeten Vokabular. Die Rede ist von „Selbstvergewisserung“³⁸ oder „wissenschaftstheoretische[r] Vergewisserung“³⁹ und wird ablesbar formatbezogen am derzeitigen Übergewicht der Beiträge mit »Bilanzierungscharakter«⁴⁰ oder aber zugriffsbezogen an der Vorherrschaft problemgeschichtlicher⁴¹ und

gik und Diskurs, 203-223. SASS' Erkenntnisbemühungen stellen hier allerdings insofern eine Besonderheit dar, als er nicht den Weg historischer Verankerungen oder des Nachvollzugs genetischer Entwicklungen einschlägt, sondern sich der Frage unter Rekurs auf die FOUCAULTSche Diskurskategorie annähert.

³⁰ Vgl. Klein, S.: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. Stuttgart 2005; vgl. Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1994; vgl. Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Gelebte Religion wahrnehmen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998; vgl. Schweitzer, F.: Praktische Theologie und Hermeneutik: Paradigma – Wissenschaftstheorie – Methodologie, 19-47.

³¹ Vgl. Boschki, R./ Gronover, M.: Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Berlin 2007; vgl. Grethlein, C./ Meyer-Blanck, M.: Geschichte der Praktischen Theologie. Leipzig 1999; vgl. ebenso das Sammelwerk van der Ven, J. A./ Ziebertz, H.-G.: Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie. Weinheim/ Kampen 1993; vgl. Fürst, W.: Pastoralästhetik. Freiburg/ Basel/ Wien 2002.

³² Vgl. Nauer, D./ Bucher, R./ Weber, F.: Praktische Theologie. Stuttgart 2005; vgl. Ritter, W. H./ Rothgangel, M.: Religionspädagogik und Theologie. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998.

³³ Vgl. die Dokumentation des Symposiums zur praktisch-theologischen Wissenschaftstheorie (29.-31.01.2015, Münster) in der entsprechenden Ausgabe der *Pastoraltheologischen Informationen*, genauerhin Aigner, M. E. u. a.: Wissenschaftstheorie, 1-136.

³⁴ Vgl. Feiter, R.: Antwortendes Handeln. Münster 2002; vgl. Gronover, M.: Religionspädagogik mit Luhmann. Tübingen 2004; vgl. Rothgangel, M.: Religionspädagogik im Dialog I. Stuttgart 2014.

³⁵ Vgl. Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug, 101-130; vgl. Meyer-Blanck, M.: Semiotik und Praktische Theologie, 94-133.

³⁶ Vgl. Gräb, W./ Weyel, B.: Handbuch Praktische Theologie. Gütersloh 2007; vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie. Paderborn 2015; vgl. Haslinger, H. u. a.: Handbuch Praktische Theologie. 2 Bde. Mainz 1999/ 2000; vgl. Knobloch, S.: Was ist Praktische Theologie? Freiburg 1995; vgl. Laumer, A.: Pastoraltheologie. Regensburg 2015; vgl. Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie. Darmstadt 2005; vgl. Mette, N.: Praktisch-theologische Erkundungen. Münster 1998; vgl. Möller, C.: Einführung in die Praktische Theologie. Tübingen/ Basel 2004; vgl. Steck, W.: Praktische Theologie. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2000.

³⁷ Blasberg-Kuhnke, M.: Praktische Theologie, 44; vgl. ebenso Fechtner, K.: Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie III – Praktisch-theologisch, 210.

³⁸ Blasberg-Kuhnke, M.: Praktische Theologie, 45. Vgl. ebenso in der Funktionsbestimmung durch REESE: „Wissenschaftstheoretische Überlegungen dienen der Selbstvergewisserung der Religionspädagogik (= RP) als akademische Disziplin. Sie stellen die Frage nach den konstitutiven Merkmalen der RP als Wissenschaft“, Reese, A.: Weiten und Grenzen religionspädagogischen Forschens, 88.

³⁹ Boschki, R./ Gronover, M.: Einleitung: Wissenschaftstheoretische Fix- und Ausgangspunkte, 3.

⁴⁰ Diese Einschätzung wird geteilt von SCHRÖDER, vgl. Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug, 101.

⁴¹ Sinnfällig eben zur »Selbstvergewisserung«, da der problemgeschichtliche Zugriff gewissermaßen die Perspektive einer „Abfolge sich wandelnder Identitätskonfigurationen“ einnimmt, Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, hier: 147; vgl. wiederum Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug, 101.

enzyklopädischer⁴² Untersuchungen. Gerahmt wird diese Tendenz durch einen definitivischen Überbau, der die Bedeutung und die Aufgabe der Wissenschaftstheorie entsprechend als „[Beschäftigung] mit den Zielen, Methoden und Ergebnissen der einzelnen Wissenschaften und (...) [der Klärung der] Vorraussetzungen ihrer Erkenntnisgewinnung“⁴³ bestimmt.

Diese absichernde Grundmelodie des wissenschaftstheoretischen Treibens dürfte in der Praktischen Theologie dabei wohl auch kein Zufall sein und vermag angesichts des aus binnentheologischen Gefilden eröffneten Kreuzfeuers, dessen Arm von gleichsam historischem Rang noch bis in die Gegenwart reicht, verständig werden. Seit Anbeginn ihres disziplingeschichtlichen Werdegangs sah sich die Praktische Theologie mit Anfechtungen durch ihre theologischen Geschwisterfächer konfrontiert und musste sich wiederholt gegen den Vorwurf verwahren, im Grunde „ein Appendix der »großen« Theologie zu sein“⁴⁴, was sich als Beanstandung vorzugsweise mit der systematischen Fächergruppe aufspult(e): „Ritschl ironisiert das »Spielen mit der Wissenschaft der praktischen Theologie« (...), ebenso wie später K. Barth vor dem Gang auf »die sanften Auen der praktischen Theologie« (...) [warnt], F. Zimmer (...) [wies ihr die] »Aschenbrödel-Rolle« [zu] – eine Metapher, die hernach vielfach zur Charakterisierung der Praktischen Theologie herangezogen und nur noch von J. Wellhausens boshafter Bemerkung über die Theorie des »praktischen Hufbeschlags« an bildlicher Plastizität übertroffen wurde.“⁴⁵ Auch aus den Reihen der au-

⁴² In Übereinstimmung mit der Sicht von ALBRECHT: „Wenn nicht alles täuscht, dann nimmt die Tendenz, diese Fragen des wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses als Fragen einer formalen Enzyklopädie anzusehen und zu behandeln, gegenwärtig (...) in der Praktischen Theologie zu“, Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 6; vgl. ebenso die entsprechende Feststellung von BOSCHKI: „Die enzyklopädische Diskussion (...) ist in den vergangen [sic!] Jahren neu in Fahrt gekommen“, Boschki, R.: Der phänomenologische Blick: »Vierschritt« statt »Dreischritt« in der Religionspädagogik, hier: 26. SCHRÖER musste vor einigen Jahren hingegen noch eine verstärkte Auseinandersetzung einfordern, vgl. Schröer, H.: Praktische Theologie, 190-220; hier: 214.

Das bedeutet umgekehrt: Die entlang der »Selbstvergewisserung« entstehende enzyklopädische und problemgeschichtliche »Überkompensation« führt zu einer vergleichsweise geringfügigen Weiterarbeit in der methodologischen Sparte. Bereits KLEIN stellte ein in der Praktischen Theologie aktuell (und bereits seit längerem) bestehendes Desiderat hinsichtlich der Methodenfrage bzw. der methodologischen Perspektive fest: „Der Diskurs um Methoden und Methodologie der Praktischen Theologie brach gegen Ende der 1980er Jahre ab“, Klein, S.: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, 13f.

⁴³ Gennerich, C./ Riegel, U.: Wissenschaftstheorie, 1. Mit einer solchen Bestimmung stehen sie keineswegs isoliert da, vgl. auch Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 424; vgl. ebenso – wenn hier auch implizit und nicht als direkte Definition gegeben, namentlich als „Betrachtung der eigenen Voraussetzungen, Standpunkte und Vernetzungen“ – Boschki, R./ Gronover, M.: Einleitung: Wissenschaftstheoretische Fix- und Ausgangspunkte, hier: 3.

⁴⁴ Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 426; vgl. ebenso Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 153; vgl. Fechtner, K.: Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie III – Praktisch-theologisch, 210.

⁴⁵ Drehsen, V.: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, 12f. Vgl. für weitere systematisch-theologische Zitat-Collagen Fechtner, K.: Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie III – Praktisch-theologisch, 210; vgl. Grethlein, C./ Meyer-Blanck, M.: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung, 1.

Bertheologischen Bezugswissenschaften sind derartige Spitzen bekannt. Seitens der Soziologie, Psychologie, Pädagogik o. ä. begegnet immer wieder der Argwohn, die Praktische Theologie funktionalisiere und überfremde beförderte Erkenntnisse religiös⁴⁶ oder aber es ereilt sie der Verdacht, sie erziele keine eigenständige Leistung und kleide sich lediglich mit einem fremden Proprium. Die Reihe der Misstrauensvoten⁴⁷ ließe sich fortsetzen; die innere Mitte besteht jedoch stets in der Anzweiflung der Praktischen Theologie in ihrem Status als einer ordentlichen (theologischen) Wissenschaft.

Doch bei aller Schlüssigkeit: Trotzdem wäre die Praktische Theologie dergestalt nicht zu entlassen. Ihre „ständig[e] Üibun[g]“⁴⁸, gewiss nicht die leichteste (!), macht sie sich augenblicklich wohl noch zu einfach.

Was in einer solchen Aufschlüsselung nämlich ausgespart bleibt, ist die Seite des bewussten *Aufsuchens von Erkenntnisgrenzen*. Der Vorsatz, sich permanent auf den Prüfstand zu stellen, sich nicht nur als abgerungene Defensivstrategie aufgrund eines Weckrufs

Für einen Überblick zu diesem schwierigen Verhältnis, das in der Auseinandersetzung um die Zuweisung oder Ablehnung einer applikativen Funktion der Praktischen Theologie, d. h. der Praktischen Theologie bloß als einer Anwendungswissenschaft, begründet liegt vgl. Wiederkehr, D.: Die Lok am Ende des Zuges – oder: von der angehängten und antreibenden Praktischen Theologie, 37-45; vgl. Blasberg-Kuhnke, M.: Das Theorie-Praxis-Problem als problemgeschichtlicher Leitfaden, 53-59; vgl. Laube, M.: Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus systematisch-theologischer Sicht, 61-136; vgl. ferner Biehl, P.: Die Stellung der Religionspädagogik im Haus der Theologie, 13-26.

Zur systematisch-theologischen bzw. dogmatischen Beschränkung der Praktischen Theologie auf die Funktion einer Anwendungswissenschaft vgl. in der jüngeren Vergangenheit etwa Ratzinger, J.: Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, besonders: 14-16.

Unter Praktischen Theolog/inn/en herrscht heute ein weitgehender Konsens gegen ein Anwendungsverständnis vor, vgl. dazu etwa Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 7f; 199-201; 474ff; vgl. Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, 32-35. Ausnahmen bestätigen jedoch die Regel, vgl. etwa die Bestimmungen zur *angewandten Pastoralforschung* von SELLMANN: „Der Typus einer explizit anwendungsorientiert arbeitenden PTheol kann demnach über folgende Erkennungsmerkmale kursorisch charakterisiert werden: intensiver und wechselseitig sich verändernder Kontakt mit problemlösend agierenden Entscheidern und Machern im pastoralplanerischen Feld; Priorisierung von pastoraler Organisationsforschung; Fahndung nach und Identifizierung von implizitem Lösungswissen (»sticky information«) im Feld; (...) Unzufriedenheit mit sogenannten »Suchbewegungen« und Tendenz zu realen, durchsetzbaren Problemlösungen innerhalb der institutionellen Settings (= Absage an einen »Nirwana Approach« der PTheol); Behauptung von »Nützlichkeit«, »Funktionalität« und »Effektivität«, vgl. Sellmann, M.: Pastoraltheologie als »Angewandte Pastoralforschung«, 105-116; hier: 114f.

⁴⁶ Vgl. dazu Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 147-149; vgl. Fechtner, K.: Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie III – Praktisch-theologisch, 210; vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 432-439. Vgl. ausführlicher zur Gestaltung der Gesprächsoption mit den außertheologischen Wissenschaften etwa Engemann, W.: Kommunikation des Evangeliums als interdisziplinäres Projekt, 137-232; vgl. Kießling, K.: Interdisziplinarität als Konstitutivum einer nachkonziliaren Praktischen Theologie, 67-87.

⁴⁷ Bekannt dürfte auch die von den Praktiker/inne/n beigebrachte Vorhaltung sein, die Praktische Theologie sei wohl theorieversiert, doch praxisfern und bliebe ihrer eigenen Titulatur am Ende unwürdig, vgl. hierzu etwa Fechtner, K.: Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie III – Praktisch-theologisch, 210. Zu nennen wäre ebenso die ganz allgemeine gesellschaftliche Infragestellung der Existenzberechtigung eines Fachs Praktische Theologie, vgl. dazu Aigner, M. E.: »Im Spiegel mehrdimensionaler Blicke«, 4. Vgl. im Hinblick auf die Religionspädagogik Schweitzer, F.: Religionspädagogik im öffentlichen Diskurs – oder: Warum Religionspädagogik über sich selbst hinausdenken muss, 36-52.

⁴⁸ Gärtner, S./ Mette, N.: Unübersichtlichkeit als Charakteristikum der pastoraltheologischen Landschaft, 35.

von außen⁴⁹, der die eigenen Koordinaten immer wieder verschwimmen lässt, in Gang zu setzen, sondern sich als Agens selbstkritisch nach Widersprüchen und Erkenntnisausfällen kontinuierlich abzutasten, sich unentwegt neu zu erfinden. Selbstredend muss eine praktisch-theologische Wissenschaftstheorie auch den Aspekt, „Auskunft über die Grammatik des Sprachspiels“⁵⁰ zu geben, integrieren, denn „[wollte] man [solcherart] auf wissenschaftstheoretische Reflexion [gänzlich] verzichten, gäbe es keine verbindlichen Maßstäbe mehr, unter welchen Voraussetzungen solche Erkenntnisse als gültig zu betrachten sind“⁵¹; doch bedarf es eben auch der »gegen«läufigen Ausarbeitung: Wissenschaftstheoretische Überlegungen erschöpfen sich nicht in Selbstversicherung und Selbstvergewisserung. Die Wissenschaftstheorie definiert sich als diejenige Disziplin, „welche die Funktionsweise wissenschaftlicher Erkenntnis untersucht, ihre Zielsetzungen und ihre Methoden, ihre Leistungen und ihre Grenzen.“⁵² So bemerkten erst kürzlich die Pastoraltheologen WOLFGANG BECK (*1974) und BIRGIT HOYER (*1966):

„Wissenschaftstheorie geht weit über die Selbstbespiegelung eines in Frage gestellten universitären Fachs hinaus (...). Wissenschaftstheorie kommt (...) nicht umhin, **plurilogische Leerzeichen zu setzen**, wo Vorannahmen unverrückbar erscheinen, sichtbare Marken, die angreifbar sind, weil sie unterschiedlichen Logiken entspringen. Es geht eben nicht um die Absicherung eines (...) Selbstverständnisses eines Fachs, um die Vergewisserung oder das Absprechen der eigenen Wissenschaftlichkeit, sondern um Erkenntnis. **Wird die Frage nach der Wissenschaftstheorie ernsthaft gestellt, ist sie die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten von Wissenschaften**“⁵³.

An diesen wissenschaftstheoretischen Kerngehalt zu erinnern, besteht unserer Ansicht nach derzeit in der Praktischen Theologie jedoch Anlass. Und dies nicht nur deswegen, weil die Vernachlässigung des entsichernden Moments einer Tendenz zur „Betriebsblindheit“⁵⁴ bis hin zum „Theorieverlust“⁵⁵ Vorschub leistet, da „[zu] viel Selbstbespiegelung (...) den Erkenntnisprozess [lähmt] und (...) einer kreativen Weiterentwicklung der Disziplin [schadet]“⁵⁶ und somit die „Innovationsfähigkeit“⁵⁷ des Fachs gefährdet, sondern auch, weil sie sich praktisch-theologisch in Sonderheit als bedenklich erweisen muss, da damit

⁴⁹ Vgl. anders GRONOVER: „Meine These ist, dass die Unruhe der Religionspädagogik auf konstitutive – in dieser Disziplin immanent angelegte – Strukturprobleme der Religionspädagogik zurückführbar ist und diese Unruhe zugleich die Religionspädagogik *als* Theologie ermöglicht“, Gronover, M.: Die Unruhe der Religionspädagogik, hier: 49f; vgl. ausführlicher Gronover, M.: Religionspädagogik mit Luhmann. Berlin 2006. Zu beachten bleibt jedoch freilich das anders gelagerte Erkenntnisinteresse bzw. die anders gelagerte Erkenntnisvoraussetzung.

⁵⁰ Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 425.

⁵¹ Ebd., 425.

⁵² Schurz, G.: Einführung in die Wissenschaftstheorie, 11; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Festgestellt auch von BORTZ und DÖRING: „In der Wissenschaftstheorie werden (...) auf der Metaebene die Möglichkeiten und Grenzen diskutiert“, Bortz, J./ Döring, N.: Wissenschaftstheoretische Grundlagen der empirischen Sozialforschung, 32.

⁵³ Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entsicherung, 13; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵⁴ Boschki, R./ Gronover, M.: Einleitung: Wissenschaftstheoretische Fix- und Ausgangspunkte, 3.

⁵⁵ Ebd., 3.

⁵⁶ Ebd., 3.

⁵⁷ Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 425.

einer subversiven Durchkreuzung und langsamen Zersetzung des eigenen Konstitutivums nachgeholfen wird. Hat es sich die Praktische Theologie doch gerade zu ihrer ureigenen Aufgabe gemacht, „den Puls der Zeit zu spüren und damit der jeweils gegenwärtigen Wirklichkeit bewusst zu werden.“⁵⁸ Und diese Wirklichkeiten, diese „Praxis selbst [ist] ein plurale tantum“, deren „topologische Unschärfe (...) noch durch die temporale überlagert“⁵⁹ wird. Die Praktische Theologie wird demnach nicht umhin kommen, ein geradezu fundamentales Interesse daran zu entwickeln, jene wissenschaftstheoretisch eifrige Ruhelosigkeit nicht nur zu beschwören, sondern durchgreifend einzulösen, um es in der Forcierung ihres „eigentümlich fließende[n] Charakter[s]“⁶⁰ mit den Anforderungen ihres Untersuchungsgegenstandes tatsächlich aufnehmen zu können. Als Reflexionswissenschaft religiöser Praxis wäre die Praktische Theologie gut beraten, die nie still zu stellenden Umwandlungen ihres Gegenstandsbereiches nicht nur zu spiegeln, sondern geradezu zu absorbieren.⁶¹

Insofern lässt sich auch der von NORBERT METTE und STEFAN GÄRTNER geäußerte Verdacht bestätigen, mit dem „Stellen der Identitätsfrage heute (...) ein[e] Selbstmarginalisierung“⁶² der Praktischen Theologie zu betreiben. Jedenfalls unter dem hier gewonnenen Eindruck betreibt die Praktische Theologie zunehmend die Sabotage ihrer selbst und muss

⁵⁸ Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf die Praxis Bezug, 101.

Vgl. zur Forderung nach der praktisch-theologischen Wandlungsfähigkeit, im Besonderen wegen der Dynamik des Untersuchungsgegenstandes, etwa Schüßler, M.: Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv, 97-103. SCHÜßLER verlangt hier nach „Exposure als Forschungsstil“, ebd., 99. Vgl. auch Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 2f; 5f. ALBRECHT schreibt: „Die der Praktischen Theologie zugedachte Aufgabe, die Praxis des Christentums in ständiger Rücksicht auf deren permanente Wandlungen in den Blick zu nehmen, (...) [wird] zugleich zu der Aufgabe, in ständiger und unabschließbarer Selbstreflexion nach den jeweils angemessenen Wahrnehmungs- und Beschreibungsmustern, Kategorien und Methoden einer solchen Erfassung der Praxis des Christentums zu suchen“, ebd., 3. Vgl. ebenso Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 27.

⁵⁹ Kroth, J.: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie, je: 67. Entgegen der verbreiteten Aversion gegenüber wissenschaftstheoretischen Überlegungen, sie entwickelten sich durch unnötig vertrackte theoretische Hinweise oder aber durch die „(Wieder-)Einführung ordnender Kriterien“ (Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entsicherung, 14) an der Vielschichtigkeit der Wirklichkeiten vorbei, wird hier gerade umgekehrt davon ausgegangen, eine Zuarbeit zur Einholung ihrer Komplexität zu leisten. Vgl. zum Bericht einer solchen Skepsis gegenüber der Wissenschaftstheorie ebenso Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 425.

⁶⁰ Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf die Praxis Bezug, 101.

⁶¹ Überdies bringen BECK und HOYER den Appell nach der Wandlungsfähigkeit der Praktischen Theologie, die sich „als Spiel- und Transformationsraum [erfinden]“ (24) sollte, zur Unterstreichung ihres theologischen Charakters im Allgemeinen vor: „Die Schonungslosigkeit des Kreuzes Gottes auszuhalten und zu durchdenken, zu Ende zu denken, nicht einzuknicken und weichzuspülen, nicht zu vereinfachen und nicht zu vertrösten, ist die Aufgabe der Theologie – (...). Ihre Aufgabe ist es, sich der Ausweglosigkeit des Kreuzes auszusetzen, Leerstellen entstehen zu lassen, Logiken zu verlassen und verschiedenste Logiken zuzulassen, um der Denkbarekeit des Undenkbaren Raum zu schaffen – wider alle Vernunft als elementarer Lebensakt und als elementare Life-Science, eine Wissenschaft für Menschen gegen Vereinfachung und Trivialisierung, eine Wissenschaft für die Komplexität des Über-, Quer- und Hinter-Allem, ein offener Denkraum“, Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entsicherung, zuletzt: 20.

⁶² Gärtner, S./ Mette, N.: Unübersichtlichkeit als Charakteristikum der pastoraltheologischen Landschaft, 35. Auch BECK und HOYER äußern sich in diesem Sinne. Die Rede ist ebenfalls von einer „selbstverschuldeten Marginalisierung“, Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entsicherung, hier: 13.

sich gerade in argumentativer Umkehrung fragen lassen, ob sie zur klassischen (und anhaltenden) Zuweisung der „Rolle als Aschenputtel“⁶³ mitunter das Ihre hinzutut, indem sie an und für sich den »goldenen Pantoffel« bereits gefunden hat, sich den sprichwörtlich »passenden Schuh« jedoch nicht anzieht, mehr noch: sich seiner als Hemmschuh bedient.

Angesichts dessen halten wir es nunmehr an der Zeit, entgegen und neben der wissenschaftstheoretisch in der Praktischen Theologie vorherrschenden Linie einer »Anerkennung durch Absicherung« zudem wieder deutlicher das Moment der »Erkenntnis durch Entscheidung«⁶⁴ herauszuheben! Unter diesem Aspekt wäre die Diskussion der praktisch-theologischen Wissenschaftstheorie hernach durchaus offensiver als derzeit erkennbar auszutragen, was wir mit der vorliegenden Arbeit vorantreiben möchten.

Unter der Maßgabe einer Entscheidung der Praktischen Theologie tragen wir uns in den wissenschaftstheoretischen Diskurs ein und machen uns den fortwährend empfundenen Drang, solche »plurilogischen Leerzeichen« zu setzen, „Selbstverständlichkeiten gegen den Strich zu bürsten“⁶⁵, „Quer[zu]denken, hartnäckig Auf-den-Grund-[zu]-Denken“⁶⁶ zur Aufgabe.

Die maßgebliche Inspiration für ein solches Erkenntnisinteresse verdankt diese Arbeit neben BECK und HOYER dabei dem Altmeister der Wissenschaftstheorie **KARL RAIMUND POPPER** (†1994). In dem von ihm begründeten Ansatz des *Kritischen Rationalismus*⁶⁷ kreist die wissenschaftstheoretische Grundaussage durchweg um die Anwendung eines kritischen Prinzips⁶⁸, d. h. die wissenschaftliche Aufgabe wird darin bestimmt, vorhandene Theoriegefüge beständig und konsequent einer kritischen Hinterfragung und Überprüfung zu unterwerfen statt in deren Rahmen zu verweilen. POPPER verwehrt sich damit gegen erkenntnismäßige Doubletten – gegen die Produktion von »Anwendungsfällen« –, die alt-

⁶³ Albrecht, C.: Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus praktisch-theologischer Sicht, 7. ALBRECHT bietet Literaturhinweise zu den – vielfach – an anderer Stelle vorgelegten umfangreichen „Belegsammlungen für diese seit über hundert Jahren gängige Metapher“, ebd. 7; hier: Anmerkung 1.

⁶⁴ Titelgebend bei vgl. Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entscheidung, 13-26.

⁶⁵ Ebd., 14.

⁶⁶ Ebd., 15.

⁶⁷ POPPER arbeitet seine wissenschaftstheoretische Position des kritischen Rationalismus im Wesentlichen in seinen Werken *Logik der Forschung* und *Objektive Erkenntnis* aus und profiliert sie dabei vor allem im Gegenüber zum Ansatz des »Logischen Empirismus«, dessen prominentester Vertreter RUDOLF CARNAP darstellt, vgl. Popper, K. R.: *Logik der Forschung*. Tübingen ⁶1976; vgl. Popper, K. R.: *Objektive Erkenntnis*. Hamburg ⁴1984; vgl. fernerhin Popper, K. R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* 2, 320ff.

Für einen orientierenden Überblick zu weiteren Positionen innerhalb der wissenschaftstheoretischen Diskussion vgl. Schurz, G.: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, 12-20; vgl. ebenso Mittelstraß, J.: *Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie I – Philosophisch*, 196-198.

⁶⁸ Deshalb die Namensgebung: „Ich argumentierte (...), dass man »Vernunft« und »Vernünftigkeit« am besten als Offenheit für Kritik interpretieren kann – als Bereitschaft, sich kritisieren zu lassen, und als den Wunsch, sich selbst zu kritisieren; und ich versuchte, Gründe dafür anzugeben, dass diese kritische oder vernünftige Einstellung auf so viele Gebiete wie möglich ausgedehnt werden sollte. Die[s] (...) schlug ich vor als den kritischen »Rationalismus« zu bezeichnen“, Popper, K. R.: *Ausgangspunkte*, 164.

bekannte Einsichten zwar bestätigen, legitimieren und begründen, damit aber anstelle des Fortschritts nur die erneute Ventilation von Erkenntnissen böten.⁶⁹ Entscheidend wird der Gedanke, vorsätzlich die **Fahndung nach denkbaren Fällen anzustrengen, an denen Altbewährtes versagt oder sich in Widersprüchen verfängt**; ein unaufhörlicher Suchstrahl, der bestehende Theorien auf Schwächen, Ungereimtheiten, Fehler abtastet und „sich nach Tatsachen umsieht, die zur Widerlegung (...) dienen können.“⁷⁰ Das Ziel besteht in der Falsifikation⁷¹, welche die stete Provokation des Scheiterns beschreibt; einen beständigen Prüfstand, der abseits eines Beweisdenkens die Skepsis forciert und kultiviert.⁷² Zu diesem Gedanken tritt noch ein zweiter hinzu: Fernab von Überlegungen, auf welche Weise bekannte Wege abgeschritten werden könnten, lenkt POPPER die Aufmerksamkeit nicht nur auf die Benennung dessen, was über solche sich anbietenden Pfade nicht oder nur mühsam zu erreichen ist oder wo man sich im Kreis bewegt, sondern es geht ihm ebenso um die **Generierung von Alternativrouten** zur Einbeziehung des bislang Unaufgesuchten. Aus Sicht des kritischen Rationalismus muss neben einer Fehlersuche ebenso die Fehlerbehebung angestrengt werden. Die Falsifikation steht demnach zudem für die Entwicklung alternativer Modelle und Zugänge. Insofern erklärt POPPER programmatisch,

„dass es die *Aufgabe des Wissenschaftlers ist, seine Theorie immer neuen Prüfungen zu unterziehen* (...). Das *Überprüfen geschieht, indem man die Theorie festhält, mit allen möglichen Anfangsbedingungen und anderen Theorien kombiniert und die Ergebnisse hierauf mit der Wirklichkeit vergleicht*. Die Widerlegung, die Enttäuschung der Erwartung hat schließlich den *Neubau der Theorie* zur Folge. Diese Enttäuschung von Erwartungen (...) ist ein sehr bedeutsames Moment. Sie gleicht der Erfahrung eines Blinden, der gegen ein Hindernis läuft und dadurch von dessen Existenz erfährt (...). Die Wissenschaft will nicht neuen Erfahrungen gegenüber recht behalten, sie will aus der Erfahrung lernen; das heißt aber, vom Irrtum lernen.“⁷³

Damit aber entspricht eine vom kritischen Rationalismus geprägte Wissenschaft wesentlich einem Wagestück von „Probieren, Irrtum, Weiterprobieren“⁷⁴.

Diese wissenschaftstheoretische Position hat POPPER in seinen Schriften immer wieder im Bild der »**Scheinwerfertheorie** der Wissenschaft⁷⁵« – in strikter Absetzung zur sogenann-

⁶⁹ Vgl. Mittelstraß, J.: Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie I – Philosophisch, 197.

⁷⁰ Popper, K. R.: Die offene Gesellschaft 2, 321.

⁷¹ Vgl. ebd., 321f. Im Unterschied zur *Verifikation*.

⁷² Und infolgedessen der *Deduktions-* statt der *Induktionsmethode* den Vorzug gibt. Denn nur Erstere garantiert eine Gehaltsausweitung, indem sie die Falsifikation vereinfacht und Korrekturen damit umgehend vorantreibt. Letztere verwirklichte hingegen in der Ausarbeitung von Folge- und Detailfragen die Theorie nur wiederholend. Mit diesen „wiederholte[n] ähnliche[n] Beobachtungen“ vermag sie nicht auszuschließen, „dass nicht eine weitere Beobachtung dem »verallgemeinerten« Muster widerspricht“, Gennerich, C./ Riegel, U.: Wissenschaftstheorie, hier je: 2.

⁷³ Popper, K. R.: Objektive Erkenntnis, 374; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁷⁴ Ebd., 374.

⁷⁵ Vgl. dazu etwa Popper, K. R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2, 322f; vgl. Popper, K. R.: Objektive Erkenntnis, 354ff.

ten »Kübeltheorie« – verdichtet. In der Sekundärliteratur bisweilen nur vereinzelt⁷⁶ und zudem eher auf seinen speziell erkenntnistheoretischen (als beigeordnetem Teil der Wissenschaftstheorie)⁷⁷ oder methodischen Hauptmoment hin rezipiert, pointiert es jedoch sein gesamtes wissenschaftstheoretisches Programm.

Was im Blick auf den Vorgang der Erkenntnisbildung die Frage des »Vorrangs« entweder der Hypothese oder der Beobachtung auslotet⁷⁸, macht gleichzeitig die kritisch-rationalistisch bestimmte Aufgabe von Wissenschaften und ihrer Forschungslogik verständlich: Wie ein Scheinwerfer richte sie ihren Lichtkegel auf bestimmte Sachverhalte, leuchte diese aus, fokussiere sie, wobei gleichzeitig anderes ausgeblendet werde und im Dunkeln verbleibe. Die „wissenschaftliche Beschreibung von Tatsachen [ist] im höchsten Ausmaße selektiv (...) [und hängt] stets von Theorien (...) [ab]. Was der Scheinwerfer sichtbar macht, das hängt ab von seiner Lage, von der Weise, in der wir ihn einstellen, von seiner Intensität, Farbe und so fort; es hängt natürlich auch weitgehend von den Dingen ab, die von ihm beleuchtet werden.“⁷⁹

Mit diesem Bild liefert POPPER das Bekenntnis zur selektiven Perspektive von Wissenschaften; das Bewusstsein für deren spezifische Standorteinnahme hebt das »wie« statt das gleichsam naturwüchsig anstehende »was« hervor. Eindrücklich deutet POPPER also „[wissenschaftliche] Rationalitätsnormen (...) konventionalistisch als Regeln in einem »Spiel Wissenschaft«“⁸⁰, was die grundlegende Basis des kritischen Rationalismus darstellt.

⁷⁶ Vgl. Wurzer, J.: Karl Poppers Kübel- und Scheinwerfermodell der Erkenntnis, 2.

⁷⁷ Vgl. Schurz, G.: Einführung in die Wissenschaftstheorie, 11.

⁷⁸ POPPER erläutert die beiden Modelle in erkenntnistheoretischer Wendung als Erörterung der Frage nach dem Primat entweder der Hypothese oder aber der Beobachtung im Vorgang der Erkenntnisbildung. Was zwar zunächst wie „die Frage, was zuerst kommt, die Henne (*H*) oder das Ei (*O*)“ anmutet, sei jedoch „lösbar“ (je: 359): Die *Kübeltheorie* sei demnach dasjenige Wissenschaftsmodell, welches die Beobachtung vor die Hypothese setze. Den Namen verdankt sie dabei der Tatsache, im Grunde eine auffassungsmäßige Verlängerung griechischer Atomisten darzustellen. So wie diese von der Grundüberzeugung geleitet wurden, Erkenntnisbildung ginge vonstatten, indem sich Atome von Gegenständen losrissen, in die menschlichen Sinnesorgane einströmen und sich dort zu einer Wahrnehmung formieren, gingen ebenso die Vertreter der Kübeltheorie davon aus, dass „[unser] Geist (...) sozusagen einem Behälter mit Öffnungen [gleich] – einer Art Kübel –, in dem sich die Wahrnehmungen und das Wissen ansammeln“ (355). Damit aber lässt „die Kübeltheorie (...) natürlich die Beobachtung (*O*) jeder Hypothese (*H*) immer vorausgehen (...), da sie diese als eine Art von Resultat auffasst, das aus den Beobachtungen durch Generalisation oder Assoziation oder Klassifikation entsteht“ (359). Ganz anders hingegen das *Scheinwerfermodell*. POPPER beharrt hier auf den Vorrang der Hypothese vor der Beobachtung: „Im Gegensatz dazu, werden wir sagen, dass die Hypothese oder Erwartung oder Theorie, oder wie wir es nennen wollen, der Beobachtung vorausgeht, wenn auch die Beobachtung, falls sie die Hypothese falsifiziert, Anlass zu einer neuen (und damit späteren) Hypothese werden kann. Und das alles gilt insbesondere auch für die wissenschaftliche Hypothesenbildung. Wir lernen ja erst von den Hypothesen, für welche Beobachtungen wir uns interessieren sollen, welche Beobachtungen wir machen sollen; die Hypothese wird zum Führer zu neuen Beobachtungsergebnissen“, Popper, K. R.: Objektive Erkenntnis, 359f. In der methodischen Wendung wäre hiermit der *Deduktion* das Wort geredet.

⁷⁹ Popper, K. R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2, 322.

⁸⁰ Mittelstraß, J.: Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie I – Philosophisch, 197.

ENGLERT kehrt ebenfalls ausdrücklich diesen Aspekt hervor: Wissenschaftstheoretische Setzungen seien das Produkt einer Übereinkunft, eben die „Sache einer Konvention der »scientific community«“ (428). Demnach verwehrt er sich gleichermaßen gegen ein naturwüchsig anstehendes Verständnis und unterstreicht mit dem

Gleichzeitig gibt er damit jedoch eine überaus präzise Vorstellung zum Ablauf der kritisch-überprüfenden Forschungslogik. Denn damit werden auch mit noch so großer Autorität versehene Theoriegefüge nicht als letzte Gewissheiten, sondern als prinzipiell fallibilistische Gefüge verständig. Entlang dieses Bildes hebt eine kritisch-rationalistisch inspirierte Wissenschaft also darauf ab, bewusst nach Momenten zu suchen, die der Scheinwerfer verschwommen oder verzerrt erfasst oder gar nicht ins Blickfeld treten lässt, um sich dann schließlich vorzuwagen und seine Lage, seine Einstellungsweise derart zu korrigieren und neu aufzustellen, damit genau dies ermöglicht wird; d. h. diese gesuchten Momente werden „zu Fällen, an denen die (...) [*Theorie*] (kritisch) *geprüft* wird. Wenn sie die Prüfung nicht besteht, wenn sie von den (...) [*Momenten*] falsifiziert wird, dann müssen wir uns nach einer neuen (...) umsehen – dann folgt die neue (...) [*Theorie* jenen *Momenten*] nach, die zur Falsifikation der alten (...) geführt haben.“⁸¹

Und diese Form der Entsicherung der Praktischen Theologie strengt unsere Arbeit hier an! In dieser Richtung einer **wissenschaftstheoretisch entsichernden Grundorientierung** fragt unser Beitrag also nach **Erkenntnisausfällen der Praktischen Theologie**, fragt nach Fällen, an denen Altbewährtes versagt und sich in Widersprüchen verstrickt, widmet sich der Ermittlung von **Alternativrouten** und wird dies dabei näherhin in einer **methodologischen Akzentuierung** vortragen, um schließlich einen **Neubau der Theorie** zu präsentieren.

Dabei wird unsere querlesende Suchbewegung nach praktisch-theologischen »Leerzeichen« auf jenen markanten und eingangs dimensionierten Befund stoßen: Geleitet und veranlasst durch die wissenschaftstheoretisch entsichernde Durchsicht tritt alsbald ein **innerer Problemhorizont** vor Augen, der eben jene »traditionellen« **Aporien** befördert, die sich auf eine **apriorisch gesetzte Verkennung von Geschichte in der Praktischen Theologie** zurückführen lassen, zu deren stimmiger Bearbeitung wir das Theorieangebot der **Mentalitätsgeschichte** vorschlagen und damit letztlich eine **Neuinszenierung der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft nunmehr im Zeichen der Geschichtlichkeit** vorführen werden.

Aushandlungscharakter, die Wandlungs- und Veränderbarkeit eines wissenschaftstheoretischen Gepräges. Dennoch liest sich seine definitorische Skizze zur Wissenschaftstheorie ohne die hier bemängelte Aufnahme des Grenzaspekts: „Auf dieser dritten Reflexionsebene [*der Wissenschaftstheorie*; M. R.] wird also nach den konstitutiven Merkmalen der RP als Wissenschaft gefragt und d. h. insbesondere: nach deren Gegenstand, Methode, Perspektive und Absicht, Praxisbezug und außerwissenschaftlichen Bedingungen“, Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, zuletzt: 424. Was mit dem vorliegenden Entwurf angestrebt wird, ist demnach zwar angelegt, wird jedoch nicht bis zum Ende hin abgesprochen.

⁸¹ Popper, K. R.: Objektive Erkenntnis, 360. In der erkenntnistheoretischen Wendung wäre »Moment« hier die Beobachtung und die »Theorie« die Hypothese.

Auf diese Weise wird also eine Arbeit vorgelegt, die einen doppelten Beitrag leisten möchte: Was sich unter der Maßgabe der wissenschaftstheoretisch entsichernden Blickrichtung in eine Suche nach praktisch-theologischen Leerzeichen und bearbeitenden Alternativmodellen und des Neubaus der Theorie einschreibt, geht mit der Identifizierung eines praktisch-theologisch vorherrschenden »traditionellen« Dilemmas, das als Produkt der grundlagentheoretisch durchdringenden Geschichtsverkenntung verständlich wird, in eine Innenbewegung über, die sich der Dynamisierung der praktisch-theologisch erstarrten Traditionskonzeptualisierung mittels des geschichtswissenschaftlichen Zugangs der Mentalitätengeschichte widmet, der unter dem Vorzeichen eines von Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe gelenkten Geschichtsverständnisses steht und die Praktische Theologie damit insgesamt in einem Zeichen der Geschichtlichkeit entwirft.

Wir plädieren mit unserer Arbeit dabei also dafür, die dichotomische Grundfigur der Praktischen Theologie in »Gegenüberstellung« zur Geschichte als unproduktiv zu verwerfen und setzen uns mit Nachdruck **für eine tiefergehende(re) historische Dimension in der Praktischen Theologie** ein!

Hinreichend deutlich sollte hier dann aber sein, dass wir mit diesem Votum nicht auf die Etablierung eines „antiquarische[n] Geschichtsinteresse[s]“⁸² zielen. Geschichte als „l’art pour l’art“⁸³ zu eröffnen, die im bloßem Selbstzweck einer isolierten Betrachtungsweise verhaftet bleibt und sich an der Erhellung historischer Sachverhalte um ihrer selbst willen ergötzt und sie damit analog zu einer „Flucht aus den komplexen Herausforderungen der Gegenwart oder eine[r] Beschäftigung für Nostalgiker“⁸⁴ betreibt, gleicht einer musealen Inventurmaßnahme, die geradewegs zur „Unfruchtbarkeit des Detailfriedhofs“⁸⁵ führt und dort auch – es bliebe hinzuzufügen: mit Recht – begraben gehört. Von derartigen Bestrebungen rücken wir mit unserem Beitrag ausdrücklich ab. Des Weiteren bewegen wir uns aber auch nicht in den Bahnen dessen, was zumeist in Lehrbüchern vielfach als „»historischer Rückblick« oder »historische Orientierung«“⁸⁶ deklariert wird und im Grunde über einen Vorspann systematischer Überlegungen nicht hinausreicht; ebenso treten wir nicht in die Spur der sogenannten anamnetischen Praktischen Theologie⁸⁷ ein.

⁸² Von Borries, B.: Geschichtsbewusstsein als System von Gleichgewichten und Transformationen, 252.

⁸³ Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, 41.

⁸⁴ Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 63.

⁸⁵ Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 68.

⁸⁶ Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 63. Hier ebenso in Abgrenzung.

⁸⁷ Vgl. zur *anamnetischen Praktischen Theologie* etwa Fuchs, O.: Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis, 309-345; vgl. hier auch Manemann, J.: »In Geschichten verstrickt« (W. Schapp), 167-182.

Vielmehr nimmt die vorliegende Untersuchung diejenigen Fäden wieder auf, die in der katholischen Praktischen Theologie einst mit **EUGEN PAUL** (†1997) abgerissen sind und schwenkt in mehrfacher Hinsicht auf dessen ideelle Linie ein.⁸⁸

Lässt PAUL sich bereits in Fragen unserer praktisch-theologisch diagnostizierten Zusammenhänge als eine Orientierungsgröße begreifen – band er die Entfaltung der Traditionswirklichkeit doch an die Kultivierung eines adäquaten Geschichtsverständnisses (auch wenn dies hier nicht im genuin praktisch-theologischen Zusammenhang geschah) und mahnte auf diesem Boden einst realiter wie idealiter im Diskurs kursierende Fehlverständnisse an⁸⁹ –, so gilt er uns aber vor allem hinsichtlich unseres Plädoyers als Lehrmeister.

PAUL kommt das Verdienst zu, zuletzt mit aller Ausdrücklichkeit und in problematisierender Absicht auf die historische Verkümmern in der Praktischen Theologie⁹⁰ hingewiesen zu haben; denn seit der Jahrtausendwende sind in dieser Hinsicht mit kritischem Unterton versehene Stimmen, jedenfalls auf katholischem Gebiet, in derartiger Intensität nicht mehr zu vernehmen.⁹¹ PAUL widmete sein wissenschaftliches Wirken der Sensibilisierung für das praktisch-theologisch mangelhaft ausgeprägte Geschichtsbewusstsein und dessen Bearbeitung. Mit etwaigen musealen Intentionen auf Kollisionskurs gehend, suchte er für die Praktische Theologie vielmehr ein offenes Geschichtsverständnis zu erreichen. Statt einer leblosen Geisterstadt galt »Geschichte« PAUL als dynamischer Prozess.⁹²

Eine Bestimmung, der wir uns anschließen – die wir jedoch radikalisierten. Wir werden uns veranlasst sehen, praktisch-theologisch das Bewusstsein für die tiefgreifende

⁸⁸ Vgl. für einen Einblick in PAULS Gesamtwerk Paul, E.: Schriftenverzeichnis, 3-9; vgl. auch die Bemerkungen zu seinem wissenschaftlichen Nachlass Mendl, H.: Hinweise zum wissenschaftlichen Nachlass von Eugen Paul, 11-12. Maßgeblich wird in unserer Sache aber vor allem, vgl. Paul, E./ Sonntag, F. P.: Kirchengeschichtsunterricht. Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1971.

⁸⁹ PAULS Verfechtungen unterscheiden sich von uns jedoch in der Dringlichkeit der Reichweite, die für uns nun quantitativ wie qualitativ erforderlich ist. Während aktuell eine praktisch-theologisch ausgewachsene »traditionell« gefährdende Zwillingsformel vor Augen steht und das Problem grundlagentheoretisch Wurzeln geschlagen hat, war PAUL einst vor allem mit der – zudem »lokal« begrenzten – Abwehr desjenigen Traditionsmusters konfrontiert, das wir als überhistorisches Modell einer Differenztotalität ausweisen und benannte die Bedrohung unserer unhistorisch-identitätstotalen Variante bloß »prophylaktisch« mit. Vgl. dazu Paul, E.: Didaktische Grundlegung, 42-44.

⁹⁰ Zuletzt 1995 gelangte er zu dem Befund, der nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat: „Entscheidend scheint mir aber dabei, dass sie [*die Geschichte*; M. R.] in der wissenschaftlichen Diskussion [*der Praktischen Theologie*; M. R.], erst recht bezüglich der aktuellen Konzeptionsbildung, keine Rolle (spielt)“, Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 82. Ähnliche Worte fand PAUL zu anderen Gelegenheiten, vgl. etwa Paul, E.: Der Katechismus im Gesamt der Glaubensverkündigung, 7; vgl. Paul, E.: Zur historischen Dimension religionspädagogischer Forschung, 2.

⁹¹ Die evangelische Seite hüllte sich indes zumindest nicht derart in Schweigen. Der Sensibilisierung für einen Geschichtsbedarf arbeiten hier vergleichsweise aktuell etwa ALBRECHT und der Göttinger Kreis um SCHRÖDER zu, vgl. Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, hier besonders: 63-76; vgl. ebenso Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, 13-45; vgl. Schröder, B.: Historische Religionspädagogik, 290-308; 377-409. Beachte hier je die Literaturhinweise und Anmerkungen. Ihr grundsätzliches Plädoyer erklingt jedoch nochmal in einer anderen Nuancierung.

⁹² Vgl. Paul, E.: Didaktische Grundlegung, 34.

Viel»schichtigkeit«, für die vielen fragmentiert zusammengespannten Lagen der Geschichte zu schärfen, um ihre prozessierende Bewegung, ihre Dynamik als Charakter einer ihr eigenen unabschließbaren Offenheit präsent zu halten! Insofern werden wir über PAUL hinausgehen bzw. setzen tiefer an, indem wir mit Nachdruck praktisch-theologisch nicht nur Bedarf hinsichtlich der Bewussthaltung des Bewegungsspiels der Geschichte erblicken, sondern den eigentlichen Mangel in dessen Voraussetzung, in einem *inneren Verständnis* für die Plastizität und tiefgreifende Vielschichtigkeit der Geschichte, die erst eine unabschließbare Offenheit garantiert, feststellen und also eben deshalb und insofern für eine tiefgreifende(re) historische Dimension in der Praktischen Theologie plädieren.

Hierin wird dann auch nicht die Forderung nach einer Koinzidenz von Gegensätzen gesehen, sondern vielmehr der Versuch, sich konsequenter selbst in den eigenen Kategorien zu denken.

Mit unserem Plädoyer möchten wir den Entwurf einer Neuinszenierung der Praktischen Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit vorlegen und beanspruchen damit, sie nicht nur aus ihrem traditionellen Dilemma zu entwinden, zudem die steigende Selbstwidersprüchlichkeit, in die sie sich in der »Veralgung« durch Unterlassung manövriert hat, umzukehren, sondern auch eine tiefere Einwurzelung in ihrem wirklichkeitswissenschaftlichen Profil zu vollziehen! Wir stellen uns demnach ebenfalls als eine Wirklichkeitswissenschaft auf, näherhin als eine *radikalisierte Wirklichkeitswissenschaft*, die darin eine programmatische Perspektivierung aufweist, die sich als *historische Phänomenologie* verstehen lässt⁹³ und zudem einen Standpunkt bezieht, dem eine *kontextuelle Grundierung* eignet.⁹⁴

⁹³ Eine in Historikerkreisen vermehrt begegnende Titulatur der Mentalitätengeschichte, die wir übernehmen, vgl. Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 11; vgl. Gilcher-Holtey, I.: Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, 477; vgl. Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, 555-598; hier: 573f. Soweit zu übersehen, verbleibt diese Zuweisung dort aber im Status einer postulatorischen Setzung, die wir in unserer Sache jedoch noch entfalten werden. Ohne unseren dahingehenden Klärungen vorzugreifen, wollen wir an dieser Stelle allerdings vermerken: Auch wenn nähere Ausführungen fehlen, bleibt festzuhalten, dass Historiker/innen mit der Dechiffrierung der Mentalitätengeschichte als *historischer Phänomenologie* der Phänomenologie durchaus ein geschichtliches Organ zuweisen – wobei sie im Übrigen wiederholt den Namen von EDMUND HUSSERL (»Gründer« der Phänomenologie) ins Gespräch bringen. Auch wir werden dies tun und dabei Anknüpfungspunkte in dessen Spätwerk finden! (Praktische) Theolog/inn/en hingegen bezichtigen die Phänomenologie gern der Geschichtslosigkeit: „Phänomenologie beschreibt eine Wirklichkeit, als ob sie sich immer und überall so zeigen könnte. Die geschichtliche Dimension wird bewusst ausgeklammert“, Biehl, P.: Die geschichtliche Dimension religiösen Lernens, 140f. Angeführt wird dabei in Sonderheit HUSSERLS Modell: „Es gibt mehrere kritisch-konstruktive Fortschreibungen der Phänomenologie. Von ihnen sind vor allem jene Konzepte religionspädagogisch fruchtbar zu machen, die die Geschichtslosigkeit der Phänomenologie Husserls überwinden wollen“, Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 194. Eine Sichtweise, die wir in der Form als sachlich unbegründet befinden, womit wir aber im Gesamten eine praktisch-theologisch recht unkonventionelle Sicht einnehmen dürften.

⁹⁴ In der Spur von vgl. Feiter, R.: Antwortendes Handeln. Münster 2002 und vgl. Müller, H.: Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, 161-177.

Ein Entwurf der Praktischen Theologie, die sich demnach unbedingt *d u r c h* die Zeiten herausfordern lassen will und sich uneingeschränkt *i n* der Zeit verankert! Eine *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* also, die in diesem Bezugsnetz der unaufhörlichen Bewegung, der konstitutiv eingetragenen *unabschließbaren Offenheit aufgrund paradoxaler Durchklänge* insgesamt entlang einer *Partitur im Aushaltezeichen* (wohl verstanden)⁹⁵ gefasst ist.

Mit dieser geschichtlichen Partitur veranschlagen wir die Einstimmung der Praktischen Theologie im Verweis an die fragmentierte Tiefe, die Vulnerabilität; an den Aufbruch, der sich nicht mehr schließen lässt und der darin eine radikale Offenheit befördert, die im ständigen Werden begriffen ist.

Mit dieser geschichtlichen Partitur einer Praktischen Theologie im Aushaltezeichen heben wir an, ein Zeichen für das »Überfließende« zu setzen, den Mehrquell; für den „Rest“⁹⁶, der sich nicht mehr verrechnen lässt und für das Plus, welches nicht mehr aufgeht – für das, was unerschöpflich schöpferisch ist!

⁹⁵ Wie wir das genau meinen, bleibt abzuwarten.

⁹⁶ Buchholz, M. B.: Embodiment und Musik, 16. So im Anschluss an einen noch zu explizierenden alteritätstheoretischen Gedanken von THEODOR ADORNO.

2 Zielhorizont der Untersuchung

„[Es ist] an der Zeit, die entschiedene Ausweitung des [praktisch-theologischen] Gegenstandsbereichs auch historisch zu vollziehen.“¹

EUGEN PAUL (†1995, Historischer Religionspädagoge)

„Theologie kann, und zwar als Ganze, nichts anderes sein als *historische* Wissenschaft – jedenfalls wenn sie *Wissenschaft* sein will.“²

REINHARD FEITER (*1956, Pastoraltheologe und Religionspädagoge)

„Wie ich damals einem nachforschenden Fragesteller erklärte, ging es mir nicht um Rückkehr zur Tradition, sondern um Rückkehr zum Kampf mit der Tradition (...). Ich hoffe, dieses Buch wird klarstellen, wie ich es verstehe, wenn ich sage, dass meine Position weder »reaktionär« noch »revolutionär« ist.“³

PETER L. BERGER (*1929, (Wissens-)Soziologe)

Aus diesem thematischen Problemaufriss ergibt sich ein **doppelter** – aufeinander verwiesener und ineinander greifender – **Zielhorizont**, der mit unseren anzustellenden Überlegungen verfolgt werden wird.

Ziel wird es zum einen sein, die Spur des vielfach beschworenen, doch wissenschaftstheoretisch nicht in genügendem Maße forcierten »fließenden Charakters« der Praktischen Theologie aufzunehmen und als grundlegende Suche nach »plurilogischen Leerzeichen« voranzutreiben. Die Arbeit widmet sich daher der Rekonstruktion der verschiedenen Stützen und Ausrichtungen der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie, profiliert somit in der Erhellung dieser wissenschaftstheoretischen Apriori notwendig ihre aktuell durchwirkenden inneren »Einheitsmomente«, um vor diesem Hintergrund die Frage nach damit einhergehenden Erkenntnisausfällen zu stellen. Das hervortretende Gefüge ergibt sodann – sowohl hinsichtlich der Verbindlichkeit einer wirklichkeitswissenschaftlichen (hierin vor allem auch anthropologisch gewendeten) Praktischen Theologie als auch mit Blick auf eine sachbezogene Kriteriologie – das praktisch-theologische Unvermögen eines stimmigen Einspielens von Tradition, was sich schließlich als Dilemma-Struktur einer diesbezüglich jeweils zu einer Seite hin abkippenden Differenz-Identitäts-Dysbalance präzisiert. Diese »traditionellen« Aporien werden als Konsequenz einer defizitären Struktur auf grundlagentheoretischer Ebene gedeutet und als Ausdruck der dort vorliegenden verhängnisvollen Verkennung von Geschichte identifiziert, die nun jedoch als unproduktiv verworfen wird: Die vorliegende Abhandlung lokalisiert die der gegenwärtigen Praktischen Theologie mit besonderer Dringlichkeit gestellte Aufgabe darin, wieder intensiver das Gespräch mit der (Kirchen)Geschichte aufzunehmen. Ausdrücklich formu-

¹ Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 83.

² Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 46.

³ Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie, 12.

liert sie das Plädoyer, die historische Dimension in der Praktischen Theologie grundlagentheoretisch tiefgreifend(er) zu würdigen.

Somit wird mit dieser Arbeit einerseits und im Allgemeinen ein *Beitrag zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie* vorgelegt (1).

Zum anderen ist die Untersuchung bestrebt, eine praktisch-theologisch weiterführende Perspektive aufzutun, die aus diesem »traditionellen« Dilemma konkret herauslenkt und stellt mit dem geschichtswissenschaftlichen Theorieangebot der *Mentalitätengeschichte* das Bearbeitungsangebot einer Konzeptualisierung zur Diskussion, das sodann als praktisch-theologischer Forschungszugriff verankert wird. Im Gefolge eines von *Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe durchprägten Geschichtsbegriffs* verspricht der mentalitätengeschichtliche Zugriff die konzeptionelle Eröffnung eines Traditionszugangs in die Praktische Theologie einzubringen, welcher als historische Phänomenologie die Strukturmomente von *Differenz* und *Identität* in einem *paradoxalen* Zueinander arrangiert und so gerade nicht den problematischen Fängen der nun exakter als überhistorisch oder unhistorisch zu benennenden Schlagseiten erliegt.

Diese Abhandlung möchte demnach andererseits und im Besonderen einen Beitrag zur praktisch-theologischen Methodologie – als integralem Bestandteil und „Herzstück“⁴ der Wissenschaftstheorie – leisten, der näherhin als ein *methodologischer Beitrag zur* (neugestimmten) *Traditionstheorie in der Praktischen Theologie* qualifiziert ist (2).

Die musikbezogene Metapher, welche unsere Abhandlung im Gesamten durchwirkt, ist dabei mehr als eine bedeutungsleere Floskel oder ein der gesteigerten Leserfreundlichkeit geschuldetes Sprachspiel. In ihrem Vermögen, Sinneinheiten zu verdichten, denn: „Bilder ziehen Bilanz [– sie] zeigen, wo der Autor zu denken aufgehört hat“⁵, liefert das musikalische Sinnbild nicht nur dekoratives Kolorit. Stattdessen bindet es die Gehaltdimensionen der Arbeit in einem gemeinsamen Fluchtpunkt zusammen, unterstreicht die Pointe, markiert ihre Sinnspitze. Der Inhalt findet seinen Niederschlag somit in der Form. Doch ebenso umgekehrt: Die Eigentümlichkeit einer Metapher, auf der Bildebene in einen lebensweltlichen Erfahrungskontext eingelassen zu sein, dessen spezifischer Sinngehalt sich so dann auf die Sachebene überträgt, kürt sie zum „Denkbil[d]“⁶. Die von dem Herkunftszusammenhang der Bildebene ausgreifenden Verbindungsbögen des Gesagten, Mitgesagten,

⁴ Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 158.

⁵ Demandt, A.: Metaphern für Geschichte, 448.

⁶ Ebd., 447. Deshalb handelt es sich bei Metaphern auch nicht „um bloße stilistische Schmuckelemente (...), die man abstreifen könnte, ohne dem Autor wehe zu tun (...). [Sie] verbinden nicht nur in dem Sinne Wissenschaft und Leben, dass sie Alltagserfahrungen der [wissenschaftlichen] Erkenntnis dienstbar machen, sondern bilden einen Übergang auch in umgekehrter Richtung, indem sie [theoretische] Vorstellungen (...) in praktisches Verhalten zurückführen möchten.“ Zur näheren Erläuterung und Funktion vgl. ebd., 446–448; hier: 448.

Ungesagten initiieren in dieser schillernden Schweben ein fortwährendes Spiel des Anders- und Weitersagens, eben des Um- und Weiterdenkens auf der Sachebene. Ein Denkprozess, der dadurch zugleich seinerseits auf bestimmte Spuren gesetzt und eingestellt wird. Die Gerichtetheit des Herkunftszusammenhangs reicht die Struktur des Denkens an. Somit formiert das Bild – oder vielmehr: die Form bildet – den Inhalt. Die musikbezogene Gesamtmetapher dient also *in doppelter Hinsicht der sachlichen Orientierung*. Form und Inhalt, *Sinndesign und Sinngehalt* gehen hier eine untrennbare Beziehung ein und konterfeien sich gegenseitig. Deshalb verdient die musikalische Gesamtmetapher im Folgenden nun auch einer ausführlichen Erläuterung.

Dabei steht indes fest: Sachzusammenhänge mithilfe musikalischer Zusammenklänge zu fassen, zählt gewiss nicht zu den verbreiteten Selbstverständlichkeiten. Werden menschliche Sinne als Denkbild herangezogen, rangiert eindeutig die Seh-Metapher an vorderster Stelle. Ist die Dominanz des Visuellen⁷ bereits in der Philosophiegeschichte bestens dokumentiert, muss der Blick zum Nachvollzug dieser Schlussfolgerung gar nicht auf vergangene Zeiten gerichtet werden. Es genügt eine Fokussierung des zeitgenössischen Alltags. In nicht unbeträchtlichem Maße verfügt unsere Alltagssprache über ein reichhaltiges Repertoire optischer Semantik – und dies nicht von ungefähr: „Die Moderne hat nicht das Hören, sondern das Sehen zum Leitsinn von Mensch und Kultur erhoben (...). Denn die Segnungen dieser Epoche kommen vor allem jenen Individuen zugute, die Blicke auf sich ziehen und/ oder ein Auge für alles haben. Eine solche Kultur lebt von »Ansichtssachen«. Öffentliches Ansehen hängt davon ab, dass man über möglichst viel Ansehnliches verfügt, das man vorzeigen, herausstellen und darstellen kann (...). Die moderne Welt ist panoptisch. Ihr kategorischer Imperativ lautet »Zeig's mir!«.“⁸ Einen ähnlichen Befund bieten die Wissenschaften. Besteht deren Grundvollzug ohnehin und jenseits des Hörensagens im Erlangen von Evidenz – abgeleitet vom lat. Verb *videre* (sehen)⁹ –, macht die Seh-Metapher derzeit wohl am durchgreifendsten mit der systemtheoretischen Beobachtungstheorie von NIKLAS LUHMANN Schule.¹⁰ Auch die Praktische Theologie hat sich dem Visu-

⁷ Zur Vorherrschaft des Sehens in Vergangenheit und Gegenwart vgl. Kurt, R.: Vom Sinn des Sehens, 369-378; besonders: 369f. Vgl. ebenso Höhn, H.-J.: »Ansichtssache«, 75-90; besonders: 80f; vgl. fernerhin Jütte, R.: Geschichte der Sinne. München 2000. Zur Kritik an dieser Präferenz vgl. darüber hinaus den Sammelband Konersmann, R.: Kritik des Sehens. Leipzig 2009.

⁸ Höhn, H.-J.: »Ansichtssache«, 80.

⁹ Vgl. Kurt, R.: Vom Sinn des Sehens, 369.

¹⁰ Die LUHMANNsche Systemtheorie ist vollständig entlang der Seh-Metapher konzipiert. Theoretische Versatzstücke, wie etwa der »1. und 2. Beobachter« oder die Rede vom »blinden Fleck«, legen davon beredtes Zeugnis ab; ebenso dergestalt überschriebene Aufsätze, wie »Ich sehe was, was Du nicht siehst«, vgl. Gripp-Hagelstange, H.: Niklas Luhmann, hier: 97.

ellen verpflichtet.¹¹ Warum also sperrige Sprachbarrieren in Kauf nehmen, bewährte Pfade verlassen und sich fernab alltäglicher und wissenschaftlicher Gepflogenheiten bewegen? Insbesondere, wenn unsere angeführte Referenzgröße KARL RAIMUND POPPER ausdrücklich die Seh-Metapher einsetzt und sie als »Scheinwerfer(!)theorie« in Entsprechung zum Theater- und Bühnenwesen konkretisiert?

Wer die Seh-Metapher in Anspruch nimmt, stellt regulär die Dynamik eines Konstruktionsprozesses in den Mittelpunkt.¹² Sehender und Gesehenes gehen eine unablässige Interdependenz ein. Was in den Erkenntnistheorien der Kulturwissenschaften derweil als Standardwissen gelten darf, steht in Deckungsgleichheit zum Befund der Neurowissenschaften: „Sehen ist kein Kopier-, sondern ein Konstruktionsprozess (...). Sehen ist (...) kein bloßes Auf- und Für-wahr-nehmen, sondern eher ein Geben und Gestalten (...): hinzufügen, wegnehmen, projizieren, übersehen, verschieben, vergrößern, verkleinern, zentrieren und selektieren – und nicht: etwas von außen nach innen durchreichen und dabei dem Auge die Funktion des Fensters zwischen Seele und Welt zuweisen.“¹³ Die Seh-Metaphorik ist also prädestiniert zu verdeutlichen: Erkenntnis stellt kein rein äußerlich zugeführtes Transplantat dar. Nun siedelt namentlich POPPER jedoch nicht nur seine epistemologischen Überlegungen im Umkreis dieser Metapher an, sondern setzt auch Aufgabe und Profil des wissenschaftlichen Treibens eigens in diese Analogiekonzeption. Demnach wissenschaftstheoretisch gewendet, bringt die Seh-Metapher in Gestalt der Scheinwerfertheorie sonach den Konstruktionscharakter der Wirklichkeitsbeschreibungen und Geltungsbehauptungen von Wissenschaften zu Bewusstsein. Was das Modell erfahrbar macht: Eine *wissenschaftliche community* zeichnet sich nicht durch wie auch immer gear-tete Substantialitäten aus. Stattdessen bezieht eine Wissenschaftsgemeinschaft einen bestimmten Standpunkt in Besinnung auf ein bestimmtes Selbstverständnis, von dem aus ein perspektivisches Gefüge errichtet und eingenommen wird, welches ausschlaggebend dafür ist, was ausgeleuchtet, angestrahlt und ins Rampenlicht gestellt wird, doch zwingend zugleich darüber entscheidet, was so nicht gesehen werden kann, was unausgeleuchtet, ausgeblendet bleibt und ein Schattendasein fristet. Das wissenschaftliche Gefüge ist keine

¹¹ In Auswahl: Manifest wird diese Leitlinie nicht nur in der Titelgebung einer Version der Symboldidaktik, vgl. Halfas, H.: Das dritte Auge. Düsseldorf 1997, sondern auch in der zentralen praktisch-theologischen Methodik des Dreischritts »Sehen – Urteilen – Handeln«, vgl. dazu etwa die Abhandlung bei Klein, S.: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, 53-93. Auch im Rahmen des ästhetischen Lernens im Religionsunterricht bzw. der thematischen Überordnung: Ästhetik und religiöse Erfahrung kommt dem Visuellen eine Vorrangstellung zu, vgl. dazu in kritischer Sicht Flink, U.: Rock, Pop – Amen, 162. Einschränkung bleibt zu ergänzen, dass die Formationen jedoch mittlerweile in eine gewisse Bewegung geraten sind, allerdings ohne indes ernsthaft die Leitlinie zu tangieren, vgl. etwa den Sammelband Kunstmann, J./ Reuter, I.: Sinnspiegel. Paderborn 2009; vgl. hier den Beitrag Schroeter-Wittke, H.: Hören, 95-110.

¹² Vgl. Kurt, R.: Vom Sinn des Sehens, 370f.

¹³ Ebd., 370f.

natürliche Selbstverständlichkeit, sondern Gegenstand konventioneller Absprachen. Es wird diskursiv generiert und reguliert – und kann als solches, soll angesichts nicht zu erfassender Problemlagen auch als solches, dekonstruiert werden. Das Denkbild lehrt die Aufmerksamkeit für die standpunktbezogenen und perspektivgebundenen Erkenntnismöglichkeiten von Wissenschaften.

Dieser Idee Ausdruck zu verleihen, kommt jedoch nicht nur diesem Bild zu. Die Grundfigur bleibt sich auch in der Musik gleich. Die Verwurzelung in analogen lebensweltlichen Erfahrungskontexten erlaubt die Bearbeitung gleichgestimmter Problemstellungen.¹⁴ So stellt auch die Musikmetapher ihre *Eignung unter Beweis, die allgemeine »entsichernde« wissenschaftstheoretische Beitragsabsicht zu resümieren und anzuleiten*. Auch in der musikalischen Praxis wird etwas aufgeführt, mitunter durch ein bestimmtes Arrangement erwirkt, ja inszeniert. Der Inszenierungsbegriff signalisiert diese Verfügungsmacht, etwas auf eine bestimmte Weise erklingen zu lassen, in unserem Fall: das wissenschaftliche Gefüge der Praktischen Theologie. Die *Inszenierung* bestimmt, was betont wird, sich Gehör verschafft und was unbetont, gar *unerhört* bleibt. Das musikalische Sprachbild vermag demzufolge ebenso eine selbstaufklärende Auslotung des derzeitigen Hörvermögens der Praktischen Theologie aufzubereiten wie es einzuspielen in der Lage ist, wo eben jene hörenden Ohren taub ist; sie schwingt ebenbürtig in die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten von Wissenschaften ein. Überdies kann mit der musikalischen Gesamtmetapher ohne lange Umschweife einsichtig werden, welches Selbstverständnis dem hiesigen wissenschaftstheoretischen Entwurf unterlegt ist: Dieser führt ein ebensolches Bekenntnis zur eigenen Arrangementgebundenheit mit sich. Dem vorliegenden Unterfangen ist keine überlegene, wohl aber eine anderswertige Position zuzubilligen. Bei aller zur Verdeutlichung der Motivlage der Arbeit erforderlichen Markierung des Klärungsbedarfs am praktisch-theologisch Ungehörten, führte es die Aussageabsicht der gesamten Überlegungen ad absurdum, würde hierin die Eröffnung einer Hierarchie des Besserwissens vermutet. Sie stellen nicht mehr und nicht weniger als den Versuch einer *Neuinszenierung* dar, den Kontrahenten als Kontrapunkt zu etablieren.

Neben dieser Eignung, die wissenschaftstheoretische Beitragsabsicht im Allgemeinen zu verdeutlichen, erlaubt die musikalische Gesamtmetapher gleichermaßen den Blick für die damit einhergehenden angezielten inneren Bedeutungsaspekte und Konkretisierungen zu

¹⁴ DEMANDT verweist auf die Tatsache, dass Musik- und Theatermetapher deshalb oftmals in Kombination auftreten: „Die Verwandtschaft [*der musikalischen Sprachbilder*; M. R.] mit der Theatermetaphorik zeigt sich auch darin, dass sie oft mit dieser oder untereinander gebündelt erscheinen. Bei allen Bildern finden wir denselben Dualismus wie auf dem Theater“, Demandt, A.: Metaphern für Geschichte, hier: 363f. Er spielt dabei u. a. auf die strukturelle Ähnlichkeit der Relationsbestimmung vom Darsteller/ Musiker zum Publikum und vom Darsteller zum Autor/ vom Musiker zum Komponisten an, vgl. dazu ebd., 415.

schärfen. Abseits einer Bezugnahme auf etwaige musikalische Aufführungspraxis wird nun der Rekurs auf das musikalische *Erleben* und dessen besondere, genuine Qualifizierung als einem unserer Sache zuträglichen Denkbild leitend.

So empfiehlt sich die Musik gerade deshalb als systematisches Denkbild¹⁵ für unser Unterfangen, weil in ihr das Vermögen beschlossen liegt, das *geschichtliche Moment* nicht nur zu integrieren, sondern allegorisch gerade die exponierte Position angedeihen zu lassen, die ihm hier gebühren soll.¹⁶ Denn, Musik und Geschichte stehen in einer elementaren Beziehung zueinander – Spuren dieses Wissens sind etwa in der antiken Mythologie eingelagert (Klio wird als Muse der Geschichtsschreibung vorgestellt und das musikalische Spiel ist die Musengabe überhaupt) oder finden sich in den üblichen Praktiken des Altertums (der Vortrag der Historie erfolgte stets singend). Durch ein inneres Band sind sie miteinander verbunden, da beide nicht bar von Bewegung, ergo: konstitutiv nicht ohne Zeit zu denken sind. Ohne Zeit keine Musik; ohne Zeit keine Geschichte. Zudem geht musikalisches Erleben nicht ohne die Vergegenwärtigung des soeben Gehörten, doch in der Vergangenheit Entschwundenen vor sich.¹⁷ Die Anschlussfähigkeit zur und das Rollengewicht von der Geschichte ist also wie in kaum einem anderen Sprachbild derart gegenwärtig und von

¹⁵ Vgl. zur umgekehrten Sicht – nicht die Strukturierung des Denkens durch Musikmetaphern, sondern die des musikalischen Diskurses durch Metaphern – den interessanten Beitrag von Spitzer, M.: *Metaphor and Musical Thought*. Chicago 2004.

¹⁶ Vgl. zum Ursprungsverhältnis von Geschichte und Musik im Folgenden Demandt, A.: *Metaphern für Geschichte*, 415; 451.

¹⁷ Es dürfte kein Zufall sein, dass einige der bekanntesten Phänomenologen ihre Problemstellungen mithilfe der musikalischen Erfahrung denkerisch durchbuchstabierten und entlang dieses Denkbildes ihre Modelle entwickelten; und zwar immer dann, wenn es galt, den Zeitfaktor in ihre Theorieentwürfe einzubauen und das »Objekt« als grundsätzlich geöffnete, eben sich stetig transformierende Größe zu entwerfen. Im Falle von ALFRED SCHÜTZ betrifft dies das Durchdenken von Intersubjektivität, worauf ENDREß hinweist: „In theoretischer Hinsicht [ist] die Musik (...) für Schütz deshalb von herausgehobener systematischer Bedeutung, weil sie in besonders eindringlicher Weise das Zeitproblem und damit das Problem der temporalen Konstitution von Intersubjektivität zu veranschaulichen [vermag]“, Endreß, M.: Alfred Schütz, 25. Die Relevanz der Musik für den eigenen Forschungsprozess hält SCHÜTZ 1952 selbst in einem Schreiben an seinen Freund und Philosophen ARON GURWITSCH ausdrücklich fest. Er sucht die Musik als Denkbild bewusst auf und anempfiehlt sie auch: „Würde es nicht für Dich sehr hilfreich sein, das Horizontproblem an Erlebnissen durchzudenken, die *nicht* perzeptuell sind (...)? Ein Unterschied – wenngleich auch hoffentlich kein Gegensatz zwischen uns – besteht darin, dass Du in allen Deinen Arbeiten die Wahrnehmung oder die Mathematik zum Ausgangspunkt und Modell Deiner phänomenologischen Bemühungen machst, indessen ich mir [sic!] phänomenologische Probleme an den Sachverhalten der Musik (...) durchzudenken liebe (...). Ich möchte mich anheischig machen, die formale Logik aus den Gesetzen des Kontrapunkts abzuleiten“, Schütz, A./Gurwitsch, A.: Briefwechsel 1939-1959; hier: Von der Handlungstheorie zur Wissenschaftstheorie (4. April 1952 – 2. Oktober 1953), 271-335; 306; vgl. dazu fernerhin Schütz, A.: *Gesammelte Aufsätze 2: Studien zur soziologischen Theorie*, hier: Mozart und die Philosophen, 151-173.

Auch im Fall des »Gründervaters« der Phänomenologie, EDMUND HUSSERL, nimmt die musikalische Erfahrung als Denk-Systematik eine zentrale Rolle ein, wie es uns auch noch im Fortgang der hiesigen Arbeit begegnen wird. Mit ihrer Hilfe gelang HUSSERL der Durchbruch von der *statischen* zur *genetischen* Phänomenologie, d. h. zum konstitutiven Eintrag der Zeitlichkeit, vgl. dazu Mayer, V.: Edmund Husserl, 110. Denselben Sachverhalt führt schließlich auch WALDENFELS mithilfe der Musik aus, vgl. Waldenfels, B.: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*, 74.

fundamentaler Bedeutsamkeit – mit desgleichen Nachdruck unzweifelhaft jedenfalls nicht im Rahmen etwaiger Seh-Metaphern – wie in der Musik.¹⁸

Schließlich steigt sie gerade deshalb zum effizientesten Denkbild für unsere Sache auf, da sie dem Ansinnen, einen methodologischen Beitrag zur Traditionstheorie vorzulegen, zuarbeitet. Wenn die aktuell kursierenden Traditionsmuster als unhistorisch einerseits und als überhistorisch andererseits titulierte und deshalb als problematisch ausgewiesen werden, steht im Hintergrund, auf abstrakter Ebene, die Frage nach dem Übergewicht entweder der *Identität*, des Vertrauten, des »Subjekts« oder aber der *Differenz*, des Fremden, des »Objekts«. Der lebensweltliche Erfahrungskontext des musikalischen Erlebens ist aber gerade wesentlich von diesen Begriffspaaren und ihrer Verhältnisbestimmung zueinander bewegt und *vermag* sodann *die für eine gestimmte Traditionskonzeptualisierung zu vollziehende Denkfigur eines paradoxalen Identität-Differenz-Arrangements zu formieren*.

Während der identitätsbezogene Aspekt von Musik etwa durch die Beiträge der Rezeptionsästhetik, welche eine Revision rein objektorientierter Auffassungen vornimmt und die Teilhabe des Musikhörenden am Klangereignis ausdrücklich dartut¹⁹ oder etwa durch Forschungen zur Musiktherapie, welche nicht unmaßgeblich auf dem Gedanken der musikalischen Verschmelzungsdynamik basiert²⁰, hinlänglich bekannt ist und nicht näher entfaltet werden muss, ist das differenzbezogene Moment womöglich weniger gängig, steht ihm an durchprägender Bedeutsamkeit jedoch in nichts nach und kann rasch einsichtig werden. Denn: Musik ist wesentlich ephemere! Ihr Kennzeichen ist die Flüchtigkeit. Damit ist nicht nur oberflächlich auf den formalen Aspekt verklingender Kurzlebigkeit abgezielt, sondern auf ein Moment, das gerade dann greift, wenn wir Musik zu »be«greifen beabsichtigen, sie etwa in Wortsprache rational einzufangen bemüht sind. „Gerade im musikalischen Erleben versagt der abstrakte Begriffsapparat.“²¹ Die Musik drängt nach der Kommunizierbarkeit des Unfassbaren, welches sich jedoch jeder Fixierung und ungebrochenen Habhaftwerdung verlängerter Eigendefinitionen entzieht und immerzu auf neue Wirklichkeiten hin ausbricht. Nur momenthaft gelingt der Anklang des Erfassens. In all ihrer Hinwendung und möglichen Einwurzelung des Selbst bleibt die Grenze zum Unver-

¹⁸ Es bliebe zu vermuten, dass die Geschichte in der Praktischen Theologie auch deswegen ins Hintertreffen geraten konnte, weil die Umlaufbahn der Sehmetapher, in deren Spuren sie sich ja vornehmlich bewegt, gerade nicht derart konstitutiv den Verweis auf Geschichte beherbergt. Bereits der Wissenschaftstheoretiker FEYERABEND wies auf die Bedeutsamkeit der Untersuchungsbegriffe hin, die sich als trojanisches Pferd zu erweisen vermögen, vgl. Feyerabend, P. K.: Probleme des Empirismus, hier: 90. Selbiges dürfte wohl für Sprachbilder, eben Denkbilder gelten, die in ihrem Innern Aspekte mit sich führen, die schließlich der Sache nach durchschlagen – oder nicht.

¹⁹ Vgl. etwa Cadenbach, R.: Der implizite Hörer, 133-163.

²⁰ Vgl. etwa den Sammelband Frohne-Hagemann, I.: Rezeptive Musiktherapie. Wiesbaden 2004; vgl. Buchholz, M. B.: Embodiment und Musik, 1-16.

²¹ Buchholz, M. B.: Embodiment und Musik, 14.

fügbaren, zum Fremden, zum (ebenso: Ganz-)Anderen. Dennoch schlägt sie nicht in völlige Berührungslosigkeit um oder entgleitet in teilnahmslose Teilhabelosigkeit. Diese Verfasstheit des musikalischen Erlebens, oszillierend zwischen *Identität* und *Differenz*, ist eindrücklich durch den – auch alteritätstheoretisch versierten – Philosophen THEODOR ADORNO (†1969) herausgearbeitet worden, aus dessen Feder zahlreiche Abhandlungen zur Musikästhetik stammen.²²

Musik bilde „immerzu ein Rätsel“²³. Wesenhaft sei sie eine „sich selbst und den Erkennenden verhüllte Weise von Erkenntnis“²⁴. Sie vollziehe sich im Modus einer paradoxalen Grundfigur, vermag etwas „in der Aussage bestimmt [*und dennoch zugleich*] verborgen“²⁵ zu sagen. Diesen ihr eigenen Grundzug deklariert ADORNO als „theologischen Aspekt“²⁶. Im Moment des Erfassens und des Einsehens entzieht und „verdunkelt es sich“²⁷ zugleich. Damit lehre die Musik, „jene Rigidität des Begrifflich-Abstrakten zu überwinden, denn sie artikulier[t] die Tragik, dass die Objekte nicht ohne Rest in ihren Begriffen aufgehen.“²⁸

Hierin liegt die Wirksamkeit der musikalischen Erfahrung: Sie bricht mit jedem Reduktionismus auf eine Identitäts- oder Differenztotale hin. Eine klare Einziehung der Grenze greift ebenso zu kurz wie sie kollabieren zu lassen. Stattdessen manifestiert jene sich als gehaltene Spannung und birgt den unablässigen Antrieb, über sich hinaus zu schreiten. Das musikalische Erleben rückt die Erfahrung grundsätzlicher Differenz ins Zentrum ohne in Verbindungslosigkeit zu entkommen; eine fremde Eigenlogik, die uneinholbar Bewegung und Dynamik initiiert und damit eine nie zu schließende Offenheit hervorruft, welcher auf diese Weise ein Plus an Wirklichkeitsdimensionen, eine Sinnüberfülle, ein unerschöpflich schöpferischer – mit ADORNO – »Rest« eignet.

Damit vermag die musikalische Metapher aber den hier angezielten Traditionsbegriff zu bilanzieren und richtet ein Verständnis aus, welches sich – abstrakt – »zwischen« *Identität*

²² Vgl. dazu Adorno, T. W.: *Musikalische Schriften I-III*. Frankfurt am Main 1978; vgl. Adorno, T. W.: *Philosophie der neuen Musik*. Frankfurt am Main 1975; vgl. Adorno, T. W.: *Dissonanzen*. Frankfurt am Main 1973. Vgl. darüber hinaus den Sammelband Klein, R./ Mahnkopf, C.-S.: *Mit den Ohren denken*. Frankfurt am Main 1998. Vgl. zu weiteren philosophischen Positionen musikalischen Erlebens Sorgner, S. L./ Fürbeth, O.: *Musik in der deutschen Philosophie*. Stuttgart 2003.

²³ Adorno, T. W.: *Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren*, 660. „Sie teilt mit aller Kunst den Rätselcharakter, etwas zu sagen, das man versteht und doch nicht versteht“, ebd., 660.

²⁴ Ebd., 654. Näherhin: „Aber soviel jedenfalls hat sie mit deren diskursiven Form gemein, dass sie weder nach dem Subjekt noch nach dem Objekt hin sich auflösen lässt, dass beide in sich durcheinander vermittelt sind (...). So durchaus komplementär sind jene Kategorien, dass sie nicht etwa in der Balance gehalten werden können, indem die Musik einen mittleren Abstand zwischen beiden einnimmt. Ihr Gelingen steht vielmehr bei der Rückhaltslosigkeit, mit der sie ihren extremen Polen sich überlässt“, ebd., hier: 654.

²⁵ Ebd., 650. Genauerhin: „Ihre Idee ist die Gestalt des göttlichen Namens. Sie ist entmythologisiertes Gebet, befreit von der Idee des Einwirkens“, ebd., hier: 650. ADORNO spricht in diesem Zusammenhang von Musik auch als „abgebrochene Parabe[l]“, ebd., 651.

²⁶ Ebd., 650.

²⁷ Ebd., 652.

²⁸ Buchholz, M. B.: *Embodiment und Musik*, 16. So sein resümierendes Verständnis des ADORNOSchen Gedankengangs.

und *Differenz*, Vertrautem und Fremden, »Subjekt« und »Objekt« aufspannt und sich somit – spezifisch – nicht in den vermeintlichen Zwangsalternativen entweder einer unhistorischen oder aber einer überhistorischen Konzipierung verfängt, sondern sich als ein geschichtlich in fragmentierter Brechung unabgeschlossen geöffneten Transformationsprozess auftut, wie wir es uns durch die Mentalitätengeschichte einzuspielen versprechen.

Die Titelgebung »Die UNVOLLENDETE« greift diese inhaltlichen Bedeutungsgehalte auf sich vereinigend auf.²⁹ Die abweichende Orthographie ist dafür sinnfälliges Signum: Die zweifache Großschreibung indiziert den Einzug der Geschichtlichkeit, vermerkt den Eintritt der Zeit, die eine Zäsur einrückt, welche eine konstitutive Unabgeschlossenheit und Offenheit mit sich führt. Mit dieser geschichtsbezogenen Gravur versehen, steht der hierin eingeschriebenen Tradition ein ebensolcher Charakter an: Sie steht offen.

Es ist der Eintrag der Eigengesetzlichkeit, ohne Verlust einer Bezugnahme und somit der orthographische Widerhall der Absicht, Tradition weder überhistorisch in den Beton vollständiger *Differenz* und Objektdominanz einzugießen noch unhistorisch in der Zersplitterung totaler *Identität* und Subjektvorherrschaft zu fassen. Es insistiert auf eine gespannte Aushaltefigur; die relationale Integration beider Aspekte, ohne je den einen im anderen aufgehen zu lassen und Tradition damit entweder zu einem fixen Bild vergangener Zeitläufe in statischer Wiederholung des Althergebrachten gerinnen zu lassen oder aber ganz in einer emphatisch-empathischen Aktualisierung und Übersprungshandlung in einer ewigen Gegenwart zu zersetzen. Es ist der Vollzug einer Annäherungsbewegung angesichts einer aufgerissenen Kluft, die in gänzlicher *Differenz* die Traditionsgröße im Unerhörten beließ bei gleichzeitiger Beförderung einer Distanznahme, die dem Identitätssog wehrend ihre Eigenstimme wieder vernehmbar macht und damit jede Form eines instrumentalisierenden Willkürprinzips unterbindet, sei es das eines dogmatisch erstarrten fundamentalistischen Traditionalismus oder das des Einerlei relativistischen Ad-libitum-Denkens.

Ein Zueinander »ausgespannt« im »Zwischen«: zwischen *Differenz* und *Identität*, zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Fremdheit und Nähe. Ermöglicht durch die Zäsur der Geschichtlichkeit, die ihr systematisch einen *Aufbruch* von den Vergangenheiten her einträgt,

²⁹ Die hier angebotene Modifikation der Schreibweise stellt kein Novum dar. In der Theologie scheint die zweifache Großschreibung derweil ein Stilmittel derjenigen Forscher/innen darzustellen, welche mit ihrem wissenschaftlichen Unterfangen auf Alteritätstheoretische bzw. differenzhermeneutische Aspekte hinzuweisen beabsichtigen oder aber die Aufmerksamkeit auf die »Zeitgebundenheit« theologischen Treibens zu lenken anzielen, vgl. etwa Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen; hier: 17ff; vgl. ebenso – und hier titelgebend – Voßhenrich, T.: *AnthropoTheologie*. Paderborn 2007.

Der Pionier dieses orthographischen Winkelzuges dürfte jedoch der Philosoph WALDENFELS sein. In seinen *Studien zur Phänomenologie des Fremden* begegnet die eigentümliche Nahdistanz – dort: des zäsurstiftenden Bindestrichs statt einer gedoppelten Großschreibung – geradezu leitmotivisch, vgl. Waldenfels, B.: *Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Bde. 1-4. Frankfurt am Main 1997-1999; vgl. einschlägig Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main 1990.

der jede Gegenwart nochmal *durchQuert* und darin fortwährend offen hält, was nicht entzweit, noch vereint gedacht werden kann und damit ihre Vergegenwärtigung sichert; was sie: *entFremdet*.

Durch dieses *paradoxe Doppelspiel einer gleichsam intonierten Stille* garantiert, entfaltet die Traditionsgröße ihre bewegliche Dynamik und die ihr innewohnende transformatorische Kraft; reißt neue Sinnhorizonte auf, die im überquellenden Perspektivreichum über sich hinausreichen und dabei jede dem Absolutheitsdenken verhaftete Plausibilität, gleich ob sie der Vergangenheit oder der Gegenwart, dem Alten oder dem Neuen entstammt, entthront.³⁰

Was einst an der Geschichtsverkennung auseinandergebrochen, ist nun auf *Innovation* hin aufgebrochen; was vormals in sich verkapselt war, ist jetzt in ein stetes Werden geöffnet. Sie wird die UNVOLLENDETE!

Damit sei aber jede Lesart, die mit der Titelgebung »Die UNVOLLENDETE« eine Vision des Defizitären, einer korrekturbedürftigen Verunstaltung oder Unzulänglichkeit, eben des Unvollendeten – eine Komplikation, von der sie durch das verneinende Präfix zugegeben lautlich unterwandert ist – heraufbeschworen sieht, an dieser Stelle in das Depot überlebter Schlussfolgerungen ausquartiert. Das einer solchen Lesart zugrunde liegende Fehlverständnis einer übergeschichtlichen reinen Tradition, denn aus nichts anderem würde sich die Annahme einer schädlichen Degeneration speisen, bildet hier ja ebenso einen ungangbaren Weg wie die Variante einer unhistorischen Verkennung.³¹

Stattdessen zielt »Die UNVOLLENDETE« darauf, exakt auf ein Verständnis hin durchsichtig zu machen, dessen Spuren der für unsere Arbeit richtungsweisende alteritätstheoretische Philosoph und Phänomenologe **BERNHARD WALDENFELS** (*1934) maßgeblich fundiert hat. Namentlich auf einen Verständnismodus, der

„das Unendliche als Un-endliches denkt, als *Überschuss*, als Außer-ordentliches, das nicht ablösbar ist von der Endlichkeit der Ordnung, die es überschreitet. Das Un-endliche bedeutet infolgedessen keine Negation des Endlichen, noch ein positiv Unendliches, das dem Endlichen jedes Wort aus dem

³⁰ Das hierin angedeutete *prophetische* Element wird im Übrigen mit Vorliebe im Rahmen der Seh-Metapher konzipiert: Es „ist alles andere als belanglos, wenn der Mensch durch das Angeblicktwerden von einem Anderen zu Ansehen kommt. Daher kann sich eine »Pastoralästhetik« nicht nur mit einer Beobachterperspektive begnügen. Sie muss auch zu einem Blickwechsel anleiten“, Höhn, H.-J.: »Ansichtssache«, 83.

Wird allerdings der Kontext der Propheten innerhalb der biblischen Frömmigkeit bedacht, böte sich ebenso, wenn nicht zuvorderst, das *Hören* an – sie rufen zur Umkehr, verleihen dem Unerhörten eine Stimme o. ä.: „Dass es zuallererst auf das Hören der Gottesworte ankommt, ist der »basso ostinato« der biblischen Texte. Die biblische Religion ist keine biblische Imagination des Göttlichen, sondern die Wahrnehmung der Geschichte als Wort, das Hören auf die Rede prophetischer Frauen und Männer und das hinhörende Lernen der Lehre der Priester und der Weisheitslehrer“, vgl. Zenger, E.: »Gib deinem Knecht ein hörendes Herz«, 27-43; hier: 30.

³¹ STOCK weist mit seiner *Poetischen Dogmatik* im Gesamten strukturell im Übrigen letztlich in dieselbe Richtung, vgl. dazu etwa die Beiträge zur Gotteslehre: Stock, A.: *Poetische Dogmatik*. Bde. 1-3. Paderborn 2004-2007; vgl. fernerhin Stock, A.: *Zwischen Tempel und Museum*, hier: 169; 297.

Mund nähme. *Das Un-endliche ist mit einem Trennungsstrich zu lesen, der eine Bruchstelle markiert, an der jede Ordnung an ihre eigenen Grenzen stößt. Der immer wieder neu ansetzende Überstieg wird angeregt durch einen fremden Anspruch, der weder innen beheimatet ist in einer Immanenz des Bewusstseins, noch geradewegs von außen eindringt wie ein »Bewusstseinsfremdes«*³².

Damit hält unser Beitrag zu einer Praktischen Theologie an, die sich konsequent *in der Zeit* verankert, um in einem eben solchen, sogar umrissenen Modus, den wir den des *Aushaltezeichens* (wohl verstanden!) nennen wollen, die verfehlte Begegnung mit der Tradition an der Wurzel zu packen und nach dieser Partitur neu zu entfachen.

Ziel wird es damit hier aber nicht sein, Umsetzungs- und Anwendungsausführungen auf das Tapet der Untersuchung zu bringen. Etwaige Erwartungen hinsichtlich entfalteter praktischer Konkretionen oder Ausführungen müssen an dieser Stelle enttäuscht werden. Selbstredend wird es hernach abseits unseres Zusammenhangs entscheidend sein, sich auch zu diesen Ebenen hochzuarbeiten, da das »Geschichts- bzw. Traditionsproblem« hier unabweislich dringlich durchschlägt, worauf bereits die Tatsache verweist, dass wir unsere Problemsicht zu nicht unerheblichen Teilen aus Praxiskonfrontationen beziehen werden und näherhin beträchtlich von religionspädagogischen Arbeiten im Rahmen der Auseinandersetzung um das Aneignungs- und Vermittlungsparadigma profitieren sowie auch unsere herangezogenen alteritätstheoretischen Studien eng an die Diskussion um das »traditionelle« (Un)Vermögen der Korrelationsdidaktik angliedern. Trotzdem sollen praktisch ausgeführte Überträge hier ausgespart bleiben, denn: Abgesehen von der Tatsache mit derartigen Zusatzausführungen den Untersuchungsrahmen wohl zu sprengen, sind wir bestrebt, eine *grundsätzliche Diskussion* anzuregen. Die umgehende Überführung in praktische Nutzenaspekte brächte aber eine vorschnelle Beruhigung mit sich, wo gerade das Bemühen um Bewegung intendiert ist, eine übereilte Abkühlung, wo die Hitze doch soeben erst ins Spiel gebracht wird. Und die kraft unserer wissenschaftstheoretisch entsichernden Leitlinie beförderte Tiefe und Reichweite des Problemwurzels bestärkt uns nur in der Auffassung, dass die Praktische Theologie dringend mehr der Aufmerksamkeit einer kontrollierenden Durchsicht des »Input« statt des »Output« bedarf, was wir allerdings nicht gleichbedeutend zu einer Preisgabe der Anschlussfähigkeit an Praxiskontexte werten, sondern hierin gerade erst deren Offenhaltung garantiert sehen.

Ähnliche Argumentationsfiguren veranschlagen wir für die Frage nach inhaltlichen Durchführungen der anempfohlenen Mentalitätengeschichte. Zwar bringen wir den mentalitäten-

³² Waldenfels, B.: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, 80; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Wir holen diesen Gedanken also durch die gedoppelte Großschreibung ein.

geschichtlichen Zugang als Theorievorschlag für eine gestimmte Traditionskonzeptualisierung in der Hoffnung in die Diskussion ein, auch dahingehende Forschungen in Gang zu setzen, doch gilt es in unserer Sache zunächst ausdrücklich, den kritischen Antrieb in seiner Schärfe zu konzentrieren und das angezielte Ansinnen nicht zu zerstreuen. Doch ebenso meinen wir auch hier: Auch wenn die Anstrengungen nicht anwendungsausführend sind, erachten wir sie dennoch als *anwendungsbezogen*.

Die Studie versteht sich also nicht als ein Beitrag, der mit fertigen Rezepten aufwartet. Vielmehr zielt sie darauf, eine *Diskussion anzuregen* und auf den Weg zu bringen.

Sie stellt nicht den Versuch dar, den aufgerissenen Problemhorizont einer abschließenden Klärung zuzuführen, wohl aber einen Bearbeitungsbedarf anzumelden und mit Nachdruck einen unserer Ansicht nach gewinnbringenden – und dies auch für andere Ebenen, so die leitende Überzeugung – Vorschlag dazu in die Praktische Theologie einzubringen.

3 Vorgehensweise

„Man muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigne [sic!] Melodie vorsingt.“¹

KARL MARX (†1883, Philosoph und Gesellschaftstheoretiker)

Den soeben dimensionierten Zielhorizont gilt es nun in einen schlüssigen Untersuchungsgang zu überführen und dadurch zu fundieren. Bevor jedoch der Aufbau und die Gliederung unseres Projekts im Einzelnen vorgestellt werden, bleiben noch Anmerkungen zur *systematischen Linienführung* des Beitrags anzubringen; Ausführungsbestimmungen, entlang derer der Denkweg des Unterfangens – zusätzlich (und im Einklang) zum ohnehin vorgegebenen entsichernden Kurs von Leerstellensuche, Alternativvorschlag, Neubau der Theorie – vorab eingefasst und formatiert wird und deren Zweck darin besteht, überhaupt den Zugang zur Bearbeitung der Themenstellung angesichts *zweier sich errichtender* innerer *Barrieren* – geringstenfalls aber widerstrebender Tendenzen –, denen sich die hiesige Absicht konfrontiert sieht, sicherzustellen.

Diese Hindernisse ragen zum einen im Bereich der *Erhellung der wissenschaftstheoretischen Aufstellung* der Praktischen Theologie und zum anderen auf dem Gebiet der Analysekategorie *Tradition* auf. In dem einen Fall wird ein spezifisches Erkenntnisproblem einen außerordentlichen Zugriff erfordern, eine besondere *Umgangsweise* und es gilt, sich über den um einer gelingenden Zielführung willen zugleich in Kauf genommenen Schwachpunkt bezüglich der Art des eingeschlagenen Erkenntnisweges Rechenschaft abzulegen. In dem anderen Fall muss es den Zweck eines *Präventivschlags* erfüllen, der den Raumgewinn einer mit der Sache verhängnisvoll verbundenen Assoziationslast im Vorausgriff geradewegs den Nährboden entzieht, dabei aber auch gleichzeitig unserer *normativen Ausrichtung* zuarbeitet. Beide Bewältigungsstrategien finden ihren Niederschlag im Besonderen in der spezifischen Gestaltung des Ansatzpunktes der Arbeit, sind zugleich aber in der Beschaffenheit der gesamten Hypothesensystematisierung im Allgemeinen wirksam.

Für ihre Grundgedanken bietet das vorangestellte Zitat dabei die Anschlussstelle, denn: Entscheidend soll es für unsere Sache sein, *der Praktischen Theologie »ihre eigene Melodie vorzusingen«*! Der mehrdeutige Wortsinn verweist auf die Stoßrichtung der die Überlegungen leitenden Prinzipien; derjenigen Modi Operandi, welche für eine gewinnbringende Zielführung unter Berücksichtigung der sachbezogenen Barrieren eintreten sollen und dabei im Übrigen mit der POPPERSchen Vorgehensweise im Einklang stehen, die »Überprüfung« im Anschluss an den Grundsatz durchzuführen, den Grundstock der Ausgangstheo-

¹ Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 381.

rie maximal zu erhalten und den »Neubau« der Theorie durch Neukombinationen und Neuakzentuierungen voranzutreiben.

So resultiert die *erste Schwierigkeit* aus dem Sachverhalt, die beabsichtigte Suche nach den »plurilogischen Leerzeichen« der Praktischen Theologie erst offensiv vorantreiben zu können, wenn zuvorderst Bestimmungen hinsichtlich der sie produzierenden wissenschaftstheoretischen Aufstellung vorgenommen wurden. Etwaiger Zugang zu einer Bearbeitung verlangt zunächst nach einer Herausarbeitung des derzeit sich darbietenden wissenschaftstheoretischen Gefüges der Praktischen Theologie; gleichsam einer vorgeschalteten »Bestandsaufnahme der gegenwärtigen (!) Praktischen Theologie«, um einen Hintergrund entstehen zu lassen, vor dem Erkenntnisausfälle sichtbar werden können bzw. der eine Basis schafft, von der ausgehend Korrekturanläufe überhaupt erst zu erfolgen vermögen. Das musikalische Denkbild bemühend: *Die Pause wird nur im Kontrast zu den sie umrahmenden Stimmen »hörbar«.* Denn, wie sonst wäre eine Leerstelle wahrnehmbar?

Mit diesem Umstand ist dem Unterfangen aber eine zwingende Setzung eingetragen: *Conditio sine qua non* der vorliegenden Überlegungen ist die Affirmation der – vielfach angezweifelte[n] – Existenz eines die Disparatheit der Praktischen Theologie „einigende[n], vermittelnde[n] Moment[s]“². Die hiesigen Anstrengungen reihen sich ausdrücklich in die – momentan eher eine Rarität bildenden – Versuche der Profilierung eines inneren Einheitsbewusstseins der Praktischen Theologie ein. Was hier zunächst widersinnig anmutet, stellt die notwendig zu erfüllende Bedingung zur Aufnahme der wissenschaftstheoretisch alles andere als unwichtig zu erachtenden Frage nach Erkenntnisgrenzen und -ausfällen dar.

Unversehens errichtet sich damit aber die erste Hürde: Die Klärung der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie ist notwendigerweise mit der Schwierigkeit der Beförderung von und des Umgangs mit ihren *Apriori* (lat.: *a priori*; von früher, von vornherein festliegend)³ verbunden.

Nach dem französischen Philosophen MICHEL FOUCAULT (†1984) bezeichnet ein *Apriori*, welches er in der *Archäologie des Wissens*⁴ näherhin als »historisches Apriori⁵« präzisiert und in strikte Abgrenzung zur „große[n] unbewegliche[n] und leere[n] Figur“ des „formale[n] Apriori“⁶ setzt, keine

„Gültigkeitsbedingung für Urteile, sondern [eine] Realitätsbedingung für Aussagen (...). Es handelt sich [dabei] nicht darum, das wiederzufinden, was eine Behauptung legitimieren könnte, sondern die Bedingungen des Auftauchens von Aussagen, das Gesetz ihrer Koexistenz mit anderen, die spezifi-

² Wendel, S.: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«, 119.

³ Vgl. Rammstedt, O.: *A priori*, 44.

⁴ Vgl. Foucault, M.: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1973.

⁵ Vgl. ebd. den gesamten Abschnitt *Das historische Apriori und das Archiv*, 183-190.

⁶ Ebd., je: 186.

sche Form ihrer Seinsweise und die Prinzipien freizulegen, nach denen sie fortbestehen, sich transformieren und verschwinden. Ein *Apriori* nicht von Wahrheiten, die niemals gesagt werden oder wirklich der Erfahrung gegeben werden könnten; sondern einer Geschichte, die gegeben ist, denn es ist die der wirklich gesagten Dinge (...). [Dieses] *Apriori* [erklärt] Aussagen in ihrer Streuung, in allen durch ihre Nicht-Kohärenz offenen Spalten, in ihrer Überlappung und ihrem wechselseitigen Sich-Ersetzen, in ihrer nicht deduzierbaren Abfolge (...); es (...) [erklärt] die Tatsache (...), dass der Diskurs (...) eine spezifische Geschichte [besitzt], die ihn nicht auf die Gesetze eines unbekannten Werdens zurückführt (...). [*Das historische Apriori*] konstituiert nicht über den Ereignissen und in einem Himmel, der unbeweglich bliebe, eine zeitlose Struktur; [sondern] es definiert sich als die Gesamtheit der Regeln, die eine diskursive Praxis charakterisieren (...) und ist selbst ein transformierbares Ganzes (...). [Es erklärt] die Tatsache (...), dass ein bestimmter Diskurs zu einem gegebenen Zeitpunkt diese oder jene formale Struktur aufnehmen und anwenden oder im Gegenteil ausschließen, vergessen oder verkennen kann.“⁷

Kurzum: Mit der Bezeichnung *Apriori* zielt FOUCAULT auf die Gegebenheit einer „implizite[n] Logik (...) [ab], mit der stumm festgelegt wird, was als Welt begriffen wird und also überhaupt in der Erfahrung vorkommt. Gleichsam hinter dem Rücken eines Denksystems (...) steht ein historisches Apriori als ein Vergewisserungsmuster, das vorgibt, was explizites Wissen ist und was empirische Gewissheiten sind.“⁸

Innerhalb eines solchen Verständnisses definiert sich demnach ein nunmehr wissenschaftstheoretisches Apriori durch drei entscheidende Merkmale: Es stellt den „systematischen [Bezugspunkt] wissenschaftlicher Ordnungen“ dar; es ist dabei „nicht sichtbar“, aber dennoch: „les- und beschreibbar“⁹. Damit aber weisen wissenschaftstheoretische Apriori erstens eine gewisse Komplexität auf, gestatten hinsichtlich ihrer Baugesetze zweitens keine Direktbeobachtung und liegen in einer Art Latenzzustand (lat. *latere*; verborgen, unerkennbar, unsichtbar) vor, können aber drittens auf indirektem Wege, namentlich über die Analyse von Indikatoren greifbar werden.

So ergibt sich die zu bewältigende Problemhürde aus dem Sachverhalt, zur Klärung der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie diese Apriori zunächst heraufbefördern zu müssen. Es bedarf zuvorderst eines Erschließungsprozesses, ergo: einer Operationalisierung¹⁰; in unserem Fall also einer **Re-Konstruktion** jener „teilweise nicht explizierte[n] Voraussetzungen (...) des eigenen Selbstverständnisses“¹¹, worauf das vorangestellte Zitat abzielt: Es wird für uns eben darauf ankommen, der Praktischen Theologie ihre »**eigene Melodie vorzusingen**«! In Entsprechung zu »jmd. den Spiegel vor-

⁷ Ebd., 184f.

⁸ Schumacher, M.: Apriori, historisches, 44; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁹ Ebd., je: 44; *Abkürzungen ausformuliert*. FOUCAULTS historisches Apriori rückt damit in die Nähe zum Konstrukt-Begriff: Ein Konstrukt, von lat. *constructum* – das Partizip Perfekt Passiv der lat. Verbform *construere*: aufschichten – für Zusammengesetztes, Zusammengebautes, definiert sich auch durch eine gewisse Komplexität, da es aus mehreren Schichten bzw. Teilelementen – Präfix! – besteht und ermöglicht hinsichtlich der Verknüpfung dieser Elemente – Passivform! – ebenfalls keine Direktbeobachtung, vgl. Wienold, H.: Konstrukte, theoretische, 367.

¹⁰ Vgl. Rönsch, H. D.: Operationalisierung, 486.

¹¹ Wendel, S.: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«, 117.

halten« vermag diese Wendung darauf zu verweisen, jemandem in kritischer Diktion die eigene Form und Wirkung durch unverhohlene Abbildung zu verdeutlichen. Das Potential einer Veränderung wird dabei an die »Wieder«gabe des (un)willentlich im Unklaren Versunkenen gekoppelt, das nun durch eine extern angestoßene Bewusstmachung wieder einer Bearbeitungsmöglichkeit zugeführt wird.

Die skizzierte apriorische Merkmalstriade trägt der hiesigen Untersuchungsabsicht schließlich eine *doppelte Konsequenz hinsichtlich der zu wählenden Vorgehensweise zum Zwecke dieses Erschließungsprozesses* ein: *Erstens* und im Allgemeinen muss das Unterfangen damit nämlich auf eine *analytische Herangehensweise* setzen.

Zur Verdeutlichung dieser Wahl sei an dieser Stelle knapp auf die Unterscheidung derjenigen zwei „Verfahrensweisen (...) der theologischen Wissenschaft“¹² verwiesen, welche BERND JOCHEN HILBERATH (*1948) übersichtlich dargelegt hat. Er hebt grundsätzlich die sogenannte *hermeneutische* Vorgehensweise von der *analytischen* Vorgehensweise ab.

Der den theologischen Diskurs derzeit unangefochten beherrschende *hermeneutische Weg* lasse sich dabei folgendermaßen charakterisieren: Er wähle seinen Ausgangspunkt bei einem bestimmten Sachverhalt, etwa einer theologiegeschichtlichen Situation oder einer theologischen Konzeption, zeichne die spezifisch hervortretenden thematischen Schwerpunkte und umgebenden Bedingungskonstellationen nach, um sich sodann zur Gegenwart vorzuarbeiten und dabei den Entwicklungsverlauf jenes Sachverhalts in dessen Aufnahme, Veränderung oder Aussparung, also: in dessen Rezeptionszusammenhängen zu verfolgen. Er bediene sich vornehmlich einer *wirkungsgeschichtlichen Methodik*, die einerseits den Vorteil einer sorgfältigen *Würdigung* des zu untersuchenden Sachverhalts in sich berge, andererseits jedoch die situativen Begebenheiten der Gegenwart *funktionalisiere* und sie deshalb nicht recht in den Blick bekäme, was den Nachteil dieser Zugriffsart ausmache.

Die weitaus seltener praktizierte *analytische Vorgehensweise* hingegen nehme ihren Ausgang in der Gegenwart und bestehe je aus zwei Arbeitsgängen: Sie bestimme in einem ersten Schritt die hervortretenden theologischen Hauptgehalte der Gegenwart, um sie dann in einem zweiten Schritt in einen Vergleich, etwa mit einer theologiegeschichtlichen Situation oder theologischen Konzeption, zu setzen. Ihre bevorzugte Methode sei demnach die des *Strukturvergleichs*. Dabei unterlasse sie zwar „zunächst und auf weite Strecken hin (...) die Herausarbeitung direkter und indirekter Verbindungslinien“, was auf diese Weise nicht den „unmittelbare[n] und mittelbare[n] Einfluss“ auf die Gegenwartssituation aufzu-

¹² Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 14. Vgl. zu der folgenden Erläuterung ebd., 13f.

zeigen vermag und den Mangel dieses Zugangs ausmache, doch habe sie dafür die Stärke des Musterabgleichs „theologischer Sachthemen und Kontextualitäten“¹³ vorzuweisen.

Mit diesen Bestimmungen dürfte das Einschwingen in eine insgesamt analytisch beschaffene Leitlinie angesichts des anstehenden apriorischen Erschließungsprozesses zur Bestandsaufnahme der gegenwärtigen praktisch-theologischen Aufstellung unmittelbar einsichtig sein. Denn, unser Untersuchungssachverhalt vereitelt nicht nur jede klassische Problemanzeige, die sich in eine Problemoperationalisierung wandelt sowie die »These« die Gestalt einer erkenntnisleitenden Voraussetzung annimmt, die sich im und durch den Gang der Untersuchung beweist (»Hypo«these). Im Gefolge der Beförderung der praktisch-theologischen Apriori wird auch jeder Versuch durchkreuzt, den Beginn der Überlegungen bei den üblichen Begriffsklärungen zu legen, worauf historische oder systematische Durchgänge und schließlich das typische wissenschaftliche Abwägen folgen sowie sie sich ebenso nicht entlang der üblichen Systematisierungen wissenschaftstheoretischer Fragestellungen entfalten können.

Weiterhin liegt es nun jedoch in der per definitionem gegebenen Unmöglichkeit einer Direktbeobachtung der praktisch-theologischen Apriori begründet – und das stellt das eigentliche Erschwernis dar –, zur Ermöglichung unserer Bemühungen neben dieser allgemeinen Richtungsanzeige einen besonderen Weg einzuschlagen. So muss sich die analytische Leitlinie *zweitens* und im Besonderen als eine »**kausal«analytische Herangehensweise** präzisieren, welche die *Arbeit mit Indikatoren* aufnimmt.

Um unsere Aufgabe der praktisch-theologischen Bestandsaufnahme – ihrer Profilerhebung – zu bewältigen, wird sodann in zwei Durchgängen vorgegangen: In einem ersten Gang steht die Sichtung gegenwärtig prominent betriebener Forschungsprogramme der Praktischen Theologie an. Als „Herzstück“¹⁴ der Wissenschaftstheorie gelten diese praktisch-theologischen Methodologien der vorliegenden Untersuchung als Indikator – und somit im Wortsinn: als aufschlussreiche Zugänge – zur genauen Ermittlung des ansonsten im Verborgenen liegenden eingenommenen Standorts des sie generierenden wissenschaftstheoretischen Gefüges der Praktischen Theologie. Denn, eine sorgfältige Nachzeichnung der systematischen Konturen dieser Ansätze wird eine spezifische *Signatur* hervortreten lassen, die als Materialisierung der sie konstituierenden Antriebsquellen verstanden werden kann: Die spezifische Beschaffenheit der Zugänge vermag auf die Grundlagen hin durchsichtig zu machen, präziser: auf deren spezifische Aktualisierung. Der zweite Gang richtet sein analytisches Interesse daher sodann auf die nähere Aufbereitung dieser Grund-

¹³ Ebd., je: 14.

¹⁴ Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 158.

legungen, klärt damit die Begründungslogik der praktizierten Forschungsansätze und verdeutlicht deren Hintergrund und Anspruch, vollzieht dadurch aber vor allem in einem kausalanalytischen Rückschluss die Lokalisierung des praktisch-theologisch bezogenen Standorts (durch diese »Abtrennung« wird die sich ergebende Perspektive dabei dann zwar als »folgerichtig« verständig, aber gleichzeitig bzw. später auch als nicht zwingend sichtbar). Die Denkfigur bewegt sich hierbei im historischen Kontext der jüngsten »Praktischen Theologiegeschichte« und bringt die Suchbewegung genau bei den wissenschaftlichen Paradigmenwechseln¹⁵ zum Stillstand (um dort eine Vertiefung voranzutreiben), die eine Muster- bzw. Struktur-Übereinstimmung zur extrahierten Signatur aufweisen. Auf diese Weise konzentriert sich der Arbeitsprozess auf die Herausarbeitung eben der korrespondie-

¹⁵ Der Begriff des *Paradigma(wechsel)s* geht auf den Wissenschaftstheoretiker THOMAS SAMUEL KUHN zurück. KUHN vertritt die These, dass wissenschaftlicher Fortschritt sich nicht in kontinuierlicher Veränderung, sondern in Revolutionen vollziehe, welche jedoch den Ausnahmezustand beschrieben. Die reguläre Verfassung der Wissenschaft sei hingegen das, was er mit »Normalwissenschaft« bezeichnet: „Normale Wissenschaft, die Tätigkeit des Rätsellösens (...) ist ein höchst kumulatives Unternehmen, höchst erfolgreich bezüglich ihres Zieles, der stetigen Ausweitung des Umfangs und der Exaktheit wissenschaftlicher Kenntnisse (...). Die normale Wissenschaft strebt nicht nach neuen Tatsachen und Theorien und findet auch keine, wenn sie erfolgreich ist“ (65). Hieran sachlich angegliedert führt er den Paradigma-Begriff ein. KUHN zufolge vollziehe sich das Treiben der Normalwissenschaft immer in dessen Horizont. Somit bezeichnet »Paradigma« im Unterschied zum alltäglichen Sprachgebrauch auch kein mustergültiges Beispiel, sondern vielmehr ein „disziplinäres System“ (194), wie KUHN im Postskriptum der zweiten Auflage seines Werkes präzisiert. Die Normalwissenschaft, also in wissenssoziologischer Verkörperung: die *scientific community*, arbeite auf Grundlage eines gemeinsam geteilten Paradigmas, baue dies in immer feinere Differenzierungen aus und stelle dies solange nicht infrage, bis es in die Krise gerate. Diese Krise stehe aber erst ins Haus, nachdem „unbeabsichtigt [neue Fakten und Theorien] erzeugt worden sind“, Kuhn, T. S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, zuletzt: 65. Also: „Wenn sich widerspenstige Daten, sogenannte *Anomalien*, einer kohärenten Erklärung durch das Paradigma widersetzen (...). Häufen sich (...) solche Anomalien, so beginnen jüngere Gelehrte nach einem *neuen* Paradigma zu suchen. Sobald ein solches gefunden ist, tritt die Wissenschaftsentwicklung für eine gewisse Zeit in eine revolutionäre Phase ein, in der zwei Paradigmen um die Vorherrschaft kämpfen (...) [*bis*] sich das neue Paradigma durchsetzt und eine neue normalwissenschaftliche Phase einläutet“ (16f). In der Literatur wird der „eher historisch-soziologisch als logisch-kognitiv angelegt[e]“ Ansatz von KUHN dem POPPERSchen tendenziell gegenübergestellt, so dass unser Rückgriff auf den geprägten Ausdruck des Paradigmas Irritationen auslösen könnte, Schurz, G.: Einführung in die Wissenschaftstheorie, hier zuletzt: 16.

Ohne den entsprechenden Diskurs einer genauen Verhältnisbestimmung aufrollen zu müssen, genügt es in dieser Sache derweil festzuhalten: Was im Übrigen ohnehin nicht in völliger Kommunikationslosigkeit daherkommt, denn „[beide] sehen die Dinge grundlegend anders, obwohl sie im Detail übereinstimmen“, sollte hier problemlos miteinander vereinbar sein. Denn POPPER selbst räumt ein, dass sein Ansatz das Treiben der Normalwissenschaft unberücksichtigt ließe; es gar „übersieht“. Dennoch hält er es „für ein Faktum“ – allerdings eben: für „ein gefährliches“. Das bedeutet aber: Die Gegenüberstellung der beiden wissenschaftstheoretischen Zugänge resultiert (nicht nur, aber auch) aus ihrer normativ unterschiedlichen Zweckbestimmung von Wissenschaft(theorie) und ist nicht bezüglich der »Tatsache an sich«, der Existenz normalwissenschaftlichen Treibens, strittig. Wenn wir nun also zur Beförderung der praktisch-theologischen Apriori im Grunde zunächst diese praktisch-theologische »Normalwissenschaft« profilieren, ist der Rückgriff auf den KUHNschen Paradigmenbegriff im Zuge der historisch-rückblickenden Bestimmung der sie generierenden Quellen der adäquate Ausdruck. Er bildet hier einen probaten Bestandteil der Wegführung, ohne indes das eigene Einschwingen in den POPPERSchen Grundduktus zu gefährden. Die Sachlage läge für uns nur anders, hätte POPPER das »Faktum Normalwissenschaft« in Abrede gestellt; so lässt er es einfach nur ausgespart – dies darf jedoch nicht für den Gang unserer Überlegungen gelten. Zur ausführlicheren Verhältnisbestimmung von KUHN und POPPER vgl. Beisbart, C.: Popper vs. Kuhn, 1-7; hier zuletzt je: 6. Vgl. zur Selbsteinordnung in der betreffenden Frage Kuhn, T. S.: Logik der Forschung oder Psychologie der wissenschaftlichen Arbeit, 1-23; vgl. ebenso Popper, K. R.: Die Gefahren der Normalwissenschaft, 51-58.

renden „theologische[n] Sachthemen“¹⁶ und erlaubt damit die Bestimmung des derzeitigen praktisch-theologischen Profils; oder unter Nutzung des POPPERSchen Leitbildes: erlaubt die Bestimmung der gegenwärtigen Aufstellung der Praktischen Theologie als Wissenschaft, bestehend aus dem Perspektivgerüst (Methodologie: PROGRAMM) und des hierüber lokalisierten, es generierenden Scheinwerfer-Standorts («Praktisch-theologiegeschichtliche» Paradigmen: INSZENIERUNGEN).

Von dieser besonderen Vorgehensweise, durch das indirekte Element wohl passgenauer: besonderen »Umgangs«weise, versprechen wir uns nicht nur einen gewinnbringenden Zugang zu einem Aufschluss der praktisch-theologischen Apriori zu erlangen, wir erwarten auf diese Weise *ebenso Vorkehrungen angesichts eines drohenden Missverständnisses* zu treffen und einem differenzierten Verständnis den Weg zu ebnen. Denn, wie bereits angedeutet: Mit seiner Motivation, nach Erkenntnisgrenzen der gegenwärtigen Praktischen Theologie zu fragen, zu deren Realisierung der so gerade entfaltete Weg eingeschlagen werden soll, ist dem Unterfangen zwingend die Setzung eingetragen, die Existenz eines die Disparität der Praktischen Theologie „einigende[n], vermittelnde[n] Moment[s]“¹⁷ anzu-

¹⁶ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 14.

¹⁷ Wendel, S.: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«, 119.

Im Alltag des Wissenschaftsbetriebes ist das Bewusstsein für ein übergreifendes inneres Einheitsband rudimentär profiliert. Vorherrschend ist stattdessen die Tendenz, die Disparität der einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen hervorzuheben. Üblich ist die Sicht eines „regional[en]« bzw. »sektorale[n]« Abgrenzungsmodell[s]“ (Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 155), das Anhalt und Begründung in dem sich wechselseitig verstärkenden Zusammenhang von inhaltlichen Separationsbestrebungen der Einzeldisziplinen einerseits und der wissenschaftsorganisatorischen Realität andererseits findet (gemeint wäre damit die eingangs in Abgrenzung herangezogene wissenschaftsorganisatorische Perspektive): Im Zuge des historischen Entwicklungsverlaufs bildet sich die Heterogenität der »Praktischen Theologie« im Gefolge eines Differenzierungsprozesses aus, der mit der Hervorhebung und Spezialisierung auf verschiedenste Praxiskontexte einhergeht. Deshalb „verfolgen [die einzelnen Fächer] weitgehend je eigenständig die von ihren Arbeitsgebieten her sich ergebende[n] Frage- und Problemstellungen und bilden im Zuge dessen auch ein je eigenes Selbstverständnis aus“, Mette, N.: Praktisch-theologische Erkundungen, 1. Dieser inhaltlichen Entwicklung von Ausdifferenzierung und Spezialisierung entspricht die wissenschaftsorganisatorische Institutionalisierung der Praktischen Theologie an den einzelnen Hochschulen: Eine Auftrennung nach Einzeldisziplinen wird hier (ja auch aus guten) Gründen der Professionalisierung der Ausbildung forciert.

In diesem Zustand konkurrierender Koexistenz richtet sich das Augenmerk sodann jedoch leider auf das Trennende und das Gemeinsame gerät aus dem Blick. Kooperative Projekte sind „zwischen den verschiedenen praktisch-theologischen Teildisziplinen im Alltag wissenschaftlicher Lehre und Forschung eher selten“, Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 155.

Vgl. zur Aufklärung der Disziplinengeschichte unter dem Aspekt der Wechselwirkung von institutioneller Verankerung und fachlichem Programm, hier der Religionspädagogik, die Beiträge des historisch-systematischen Sammelbandes Schröder, B.: Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Tübingen 2009; vgl. fernerhin zur Institutionalisierungsgeschichte der Religionspädagogik Roggenkamp-Kaufmann, A.: Religionspädagogik als »Praktische Theologie«. Leipzig 2001.

Damit aber wird „nicht nur faktisch die Vorstellung einer einheitlichen praktischen Theologie verabschiedet (...), sondern sie wird auch von manchen als überflüssig angesehen“, Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, 13f.

Insofern stellt sich der in unserer Untersuchung angezweifelte, doch ansonsten befließigt-vorausgesetzte Fließcharakter der Praktischen Theologie, der in einem problematisierenden Zusammenhang auch gern als „neue Unübersichtlichkeit“ (Lämmlin, G./ Scholpp, S.: Die »sanften Auen der Praktischen Theologie«, hier: 1f; vgl. ebenso Aigner, M. E. u. a.: Wissenschaftstheorie – Editorial, 3; vgl. Blasberg-Kuhnke, M.: Praktische Theologie, 44) apostrophiert wird, im Grunde als Rückseite des Diskursdefizits um das praktisch-theologisch

nehmen. Die Beförderung der besagten Apriori der Praktischen Theologie stellt so gewendet das Äquivalent zur *Profilierung eines inneren »Einheitsbewusstseins« der Praktischen Theologie*¹⁸ dar, welches zur Erlangung des hier eigentlich angestrebten Ziels ja unabdingbar ist.

Nun, wie ebenfalls bereits erwähnt und aus dem Thesenaufriss zu ersehen, stehen derartige Anstrengungen um die Suche nach Erkenntnisausfällen, wie sie hier beabsichtigt werden, in dieser Form nicht im Fokus des wissenschaftstheoretischen Diskurses der Praktischen Theologie. Wird dieser Befund mit dem vorherigen Gedanken verbunden und aus dieser Perspektive betrachtet, bliebe zur Erklärung über zwei mögliche Gründe zu spekulieren: Entweder – und dies fügt sich nahtlos als Bestandteil in den eingangs erbrachten Aufriss ein – wird die Existenz eines Einheitsmoments schlichtweg verneint, so dass solche Absichten wie die unsrigen erst gar nicht in den praktisch-theologischen Gesichtskreis zu rücken vermögen. Diese Argumentation kapituliert also angesichts des schier unübersehbaren Feldes praktisch-theologischen Treibens vor der Möglichkeit, es auf ein solches Moment hin durchsichtig zu machen.

Denkbar wäre jedoch ebenso, dass ein eher normativ gewendetes Argument greift, welches nicht den Aspekt der Aussichtslosigkeit, sondern die Frage des Unwillens berührt. In diese Richtung gehen Warnungen, wie sie beispielhaft bei MARTINA BLASBERG-KUHNKE zu finden sind: Sie mahnt, es „erscheinen gegenwärtig und zukünftig Bestandsaufnahmen realistischer und angemessener, die auf den Anspruch einer Definition à la »Praktische Theologie ist ...« verzichten.“¹⁹

Was sich hier dokumentiert, ist die nicht zu verharmlosende Befürchtung, die Praktische Theologie in ein glättendes Identitätskorsett zu zwängen und somit – nunmehr in argumen-

innere Einheitsband und somit des momentanen Vorzugs einer wissenschaftsorganisatorischen zugunsten einer wissenschaftssystematischen Perspektive dar. Oder anders formuliert: Der Fließcharakter der Praktischen Theologie gewinnt bislang Plausibilität nur in wissenschaftsorganisatorischer Perspektive; wissenschaftssystematisch klappt eine Lücke.

¹⁸ Wenn auch eine Rarität, stellen *Bemühungen zum inneren Einheitsband der praktisch-theologischen Fächergruppe* in der jüngsten wissenschaftstheoretischen Diskussion jedoch keinen Solitär dar und werden etwa von dem katholischen Praktischen Theologen METTE angestrengt. Der Eintritt für eine verstärkte Profilierung der verbindenden Klammer – und somit der Pflege einer wissenschaftssystematischen Perspektive – durchzieht sowohl seine Beiträge älteren als auch jüngeren Datums, vgl. etwa Mette, N.: *Praktische Theologie*, 552-560; vgl. Mette, N.: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, besonders: 11-14; vgl. fernerhin Mette, N.: *Institutionalisierung der »Religionspädagogik« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster*, 375. Seitens der evangelischen Theologie unternimmt etwa SCHWEITZER derartige Bestrebungen, die sich insbesondere entlang der systematischen Verhältnisbestimmung von Praktischer Theologie und Religionspädagogik entfalten, vgl. Schweitzer, F.: *Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung*, 211-222; vgl. Schweitzer, F.: *Die Einheit der Praktischen Theologie und die Religionspädagogik – Überlegungen zu einer neueren Diskussion*, 606-619. Vgl. fernerhin auch Schröder, B.: *In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug*, 101-130.

¹⁹ Blasberg-Kuhnke, M.: *Praktische Theologie*, 45.

tativer Umkehrung – ihren Erkenntnisfortschritt geradezu zu lähmen.²⁰ Unternehmungen, wie das vorliegende, wären in dieser Spur somit unter dem Hinweis zum Scheitern verurteilt, die verschiedenartigen Linien, welche die Praktische Theologie durchziehen, in gefährlicher Weise „überstürzt [zu] harmonisieren und in eine scheinbare Einheit auf[zulösen“²¹. Die Ernstnahme dieses Einwandes sei auch demjenigen, hier: derjenigen, zwingend geraten, wer sich hier zugunsten einer Suche nach »plurilogischen Leerzeichen« dem inneren Einheitsmoment durch Heraufbeförderung der praktisch-theologischen Apriori zu stellen versucht; nicht zuletzt, weil sich die hiesigen Bemühungen selbst ad absurdum führten, trügen sie eigens den Vorwurf der praktisch-theologischen Identitätslogik – wie er ja freigelegt werden wird – nunmehr auf dieser Ebene in die eigene Untersuchung ein.

Es bleibt dem also zu entgegnen und ausdrücklich festzuhalten: Die vorliegende Absicht trägt keine »Definition à la Praktische Theologie« in der Art einer hermetisch-geschlossenen Identität und damit keine wesensmäßige Betrachtungsweise »der« Praktischen Theologie, welche in die Nähe gar ontologischer Prämissen rückte, im Sinn. Neben dem Rekurs auf die FOUCAULTSche Erläuterung der Apriori, welcher in dieser Sache bereits Abhilfe zu schaffen vermag, dürfte dem aufmerksamen Leser bzw. der aufmerksamen Leserin nicht entgangen sein, dass die Rekonstruktion der praktisch-theologischen Aufstellung sich buchstäblich als eine *Aufstellung* erheben wird. Der gegebenenfalls in die Irre leitende Begriff des »Einheitsmoments« oder des inneren »Einheitsbewusstseins« möchte sich vielmehr präziser als ein zusammengruppiertes *Verbindungsgefüge* verstanden wissen, das nicht nur aus Gründen der Ermöglichung eines Aufschlusses praktisch-theologischer Apriori derart beschaffen ist, sondern gleichzeitig ebenso die genannten Bedenken zu zerstreuen erhofft!

Damit qualifiziert sich dieser Arbeitsgang als Beförderung dessen, was jüngst SASKIA WENDEL (*1964) in einer Kommentierung der wissenschaftstheoretischen Selbstpositionierung der Praktischen Theologie aus der Außensicht einer Systematikerin und Religionsphilosophin einwarf und mit dem Rückgriff auf THEODOR ADORNOS Begriff der »**Konstellation**«²² bezeichnete. Überaus treffend wird unsere Sache samt dem Bemühen einer Abwendung des umrissenen Missverständnisses hier zusammengefasst:

²⁰ Vgl. Blasberg-Kuhnke, M./ Könemann, J.: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, 31.

²¹ Wendel, S.: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«, 119. Auch SCHWEITZERS Überlegungen enthalten die besagte Warnung vor einer vorschnellen Homogenisierung, vgl. Schweitzer, F.: Die Einheit der Praktischen Theologie und die Religionspädagogik – Überlegungen zu einer neueren Diskussion, 619.

²² Vgl. dazu Adorno, T. W.: Negative Dialektik, 161-166. ADORNO übt hier vehement Kritik an der Identitätslogik kursierender Verständnisse von »Einheit« und weist auf deren Gefahren hin: „Denken, das an Identität irre ward, kapituliert leicht vor dem Unauflöslchen und bereitet aus der Unauflöslichkeit des Objekts ein Tabu fürs Subjekt, das irrationalistisch oder szientifisch sich bescheiden, nicht an das rühren soll, was ihm

„Nichtsdestotrotz benötigen vielstimmige Diskurse ein sie einigendes, vermittelndes Moment, das die verschiedenen Positionen nicht in eine die Unterschiede aufhebende Identität zwingt, sondern sie in **Konstellation** zueinander setzt. Dieses einigende Moment ist nun meiner Ansicht nach nicht in der identifizierenden Bestimmung eines einzigen Gegenstandes bzw. Materialobjekts gegeben, sondern (...) in der **Bestimmung des Standpunktes und der Perspektive** sowie des erkenntnisleitenden Interesses, die Praktische Theologie kennzeichnen (...). Diese Frage öffnet den Horizont (...), weil sie aus der Engführung auf das Materialobjekt und dessen etwaiger zu weiten oder zu engen Bestimmung herausführt und eine wichtige Fokusverschiebung impliziert, ist es doch möglich, unterschiedliche Reflexionsgegenstände unter sie einigende Leitperspektiven zu stellen.“²³

Unsere Absicht möchte sich exakt in einen solchen Horizont stellen, denn Selbiges dürfte wohl Geltung beanspruchen, wenn hier dem »einigenden Moment« zur Ermöglichung der Frage nach praktisch-theologisch verpassten Erkenntnismöglichkeiten nachgegangen wird!

Über die **Kehrseite** einer solchen (kausal)analytischen Herangehensweise soll schließlich jedoch kein Schweigen ausgebreitet werden. Zum einen um die Grenzen der eigenen Leistungsfähigkeit zu vergegenwärtigen, zum anderen um den ausdrücklichen Vorsatz bezüglich der getroffenen Wahl zu unterstreichen. Dabei wären unter Absehung der obligatorisch eintretenden strapaziösen „Materialfülle“²⁴, Nachteile hinsichtlich der Breite und der Tiefe des Formats zu benennen. Zwar muss ein solches Forschungsdesign genau diesen Kriterien genügen, doch erfüllt es diese anders als eventuell erwartet: Ein derartiges Unterfangen kann die Breite nicht im Bemühen um eine möglichst vollständige Sichtung der thematisch angrenzenden Forschungsdebatten – sei es unter historischen oder unter systematischen Gesichtspunkten – einlösen. Dem Versuch eignet daher von vornherein das *Manko der Unvollständigkeit*. Und ebenso: Ein derartiges Unterfangen wird die Tiefe nicht im Streben nach einem möglichst dichten, lückenlosen Aufweis von Verknüpfungspunkten umsetzen und auch nicht erreichen können, da es ja zugunsten eines Strukturvergleichs auf

nicht gleicht, vorm gängigen Erkenntnisideal die Waffen streckend, dem es dadurch noch Respekt bekundet (...). Durchweg verbindet es den Appetit des Einverleibens mit Abneigung gegen das nicht Einzuverleibende, das gerade der Erkenntnis bedürfte.“ Von einem solchen identitätslogischen Einheitsverständnis setzt er nun den *Konstellations*-Begriff, welchen er als »Zusammenhang mit Sinnüberschuss« versteht, scharf ab, ebd., hier: 161.

²³ Wendel, S.: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«, 119; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Die Lösung unserer Aufgabe erfolgt somit nicht in der Fassung einer „eher formal gehaltenen, (...) material angereicherten Klammer“, Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, hier: 13f. Stattdessen erheben wir sie als eine »Konstellation«!

Es bliebe zu überlegen, ob dies das Einverständnis BLASBERG-KUHNKEs zu finden vermöchte, wenn sie schreibt: „Als zukunftsträchtig dürfen mithin eher Entwürfe gelten, die »das Spielfeld« abstecken, den Rahmen, innerhalb dessen sich Praktische Theologie im Gesamt der Theologie und in ihrer Beziehung zu den anderen handlungstheoretisch fundierten Handlungswissenschaften bewegt und innerhalb dessen sie ihre Wissenschaftstheorie und ihre Methodologie, ihr Material- und Formalobjekt und die Subjekte des praktisch-theologischen Theologietreibens bestimmt“, Blasberg-Kuhnke, M.: Praktische Theologie, 46. Stellt dies auch eine eindeutige Bezugnahme auf den Platz der Praktischen Theologie im Konzert der theologischen Disziplinen dar, wäre ihre Rede vom »Spielfeld« für unser Verständnis jedoch offen.

²⁴ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 14.

die hermetische „Herausarbeitung direkter und indirekter Verbindungslinien“²⁵ verzichtet. Damit aber wurzelt dem Versuch das *Grobe*, „das Etikett (...) des Holzschnittartigen“²⁶ ein. Zudem vermag er trotz kausalanalytischer Vorgehensweise *keine Kausalgesetze*, stattdessen aber hinreichende Wahrscheinlichkeiten aufzustellen.

Das Design ließe sich demnach mit der Charakterisierung „hochspezialisierte[r] Allrounddilettan[t]“²⁷ auf eine durchaus adäquate Formel bringen. Doch wird es diese – potentiell in einen Vorwurf umschlagende – Eigenschaft in Kauf nehmen und etwaigen Vorhaltungen entgegensetzen, dass Ambitionen in puncto Vollständigkeit und Ausdifferenzierung hier auch nicht erforderlich sind. Die Arbeit „verlässt den festen Grund zwingender Argumentation und begibt sich auf den wackeligen Boden einer entsprechenden Hypothese. Sie öffnet gewohnte Diskurse *ad experimentum* auf etwas Neues hin.“²⁸ Damit stellt es ein „abenteuerliches Unterfangen“²⁹, in seiner „unvermeidliche[n] Angreifbarkeit“³⁰ einen gar halsbrecherischen Versuch dar: Dennoch soll es aus den angeführten Motiven riskiert werden!

Bleibt, nunmehr die *zweite Schwierigkeit* in den Blick zu nehmen. Die Errichtung dieser weiteren Hürde hängt mit dem Ansinnen zusammen, die Kategorie der *Tradition* einzuspielen, was es auch hier erforderlich machen wird, eine besondere Maßnahme einzuleiten, die dahingehend zusammenfassbar ist, das Ausgreifen einer problematischen Voreingenommenheit per se auszuräumen. Genauerhin: Die verwendete Analysekategorie »*Tradition*« hat eine durchaus bewegte Bedeutungskarriere vorzuweisen, deren überwiegender Teil jedoch eine *eher prekäre Vergangenheit* ausmacht. In ihren Morast wird der Begriff oftmals zurückgezogen, so dass kraft dieser Konnotationen eine Aktivierung fragwürdig erscheint, wenn nicht desavouiert wird. Diese ihm anhaftende Vergangenheit bewegt sich im Umkreis einer Äquivalenz zum leblos Gestrigen, zum verwest Konservierten, zur normativen, aus der Vergangenheit abgeleiteten Verbindlichkeit, die mit dem Nimbus

²⁵ Ebd., 14.

²⁶ Ebd., 14.

²⁷ Bauer, C.: Denken in Konstellationen, 11. BAUER beschreibt auf diese Weise das wünschenswerte »Jobprofil« der Pastoraltheologie und berührt damit tendenziell ein Anliegen unserer Arbeit. Er führt ebenso den Begriff der Konstellation ein, ordnet ihn jedoch diesem Grundgedanken unter und benutzt ihn so in anderer Verwendungsweise: „[Diese] »Aufsplitterung der Phänomene, das Herauslösen aus ihren angestammten Zusammenhängen und Neu-Zusammensetzen zu ungewohnten Kombinationen« (...) [stellt mittels eines »Denkens in Konstellationen«] diskursive Settings zur Verfügung, die zwar keine pastoralen Kopiervorlagen bieten, wohl aber theologische Inspirationen zu Eigenem: zu eigenen Lösungen für den eigenen Kontext. Um entsprechende pastoraltheologische Erkenntnisräume zu öffnen, braucht es eine Methodologie zweiter Ordnung, welche die Grundkonstellation von empirischer Wahrnehmung im Praxisfeld und kritischer Urteilsfindung im Diskursarchiv auf ein weiterführendes Drittes hin öffnet“, ebd., hier: 10f.

²⁸ Ebd., 11.

²⁹ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 14. HILBERATH selbst wählt den analytischen Weg.

³⁰ Blasberg-Kuhnke, M.: Praktische Theologie, 45.

des unantastbar-Obligatorischen einhergeht und insgesamt die Konnotation der Rückwärtsgewandtheit, des Reaktionären, des unkritischen Geistes mit sich führt.³¹

In der Praktischen Theologie wächst sich diese Begriffsverknüpfung einstweilen zu einer Assoziationslast von besonderer Schärfe aus. Ohne dem Hauptteil der Arbeit vorzugreifen, sei für den Augenblick festgehalten: Derzeit stellt der Leitbegriff der »Erfahrung« den Dreh- und Angelpunkt der Praktischen Theologie dar. „Er wurde von Anfang an mit der anthropologischen Wende in der Theologie (...) begründet.“³² Die anthropologische Wende wiederum darf als Fundament und Fundierung der Praktischen Theologie, auch als eigenständiger Disziplin, gelten. »Tradition« hingegen ist im Umkreis der oben skizzierten Schlaglichter derweil mit (historischen) Kontexten aufgeladen, die dem Erfahrungsbegriff erstmal (aber wie sich zeigen wird: nur vermeintlich) diametral entgegenstehen. Er avanciert sodann zum praktisch-theologischen Abgrenzungsbegriff von symbolischer Qualität. Versuche, „[sich] probeweise auf die Seite der Tradition zu stellen, (...) [*müssen dann zunächst als Bestrebungen dahingehend erscheinen*] die Erfahrungen der Subjekte zum Schweigen zu bringen“³³. Praktisch-theologisch scheint das Bemühen, Tradition einzuspielen dann gerade deshalb als fatal, weil bislang damit die *Suggestion* einhergeht, einen *Rückfall hinter die Errungenschaften der anthropologischen Wende* zu intendieren. Wer demnach mit Tradition hantiert, ist gezwungen, diese Assoziationslast auszubremsen.

Für die vorliegende Untersuchung zeitigt dies wiederum **eine Konsequenz**; und zwar, ein explizites **Signal** hinsichtlich **der eigenen Verankerung in der anthropologischen Wende** zu setzen!³⁴ Einlass wird hier nicht denjenigen Zusammenhängen durch die Hintertür gewährt, welche seinerzeit – und mit Recht – das praktisch-theologische Haus zur Vordertür verließen. Wir entwerfen uns dezidiert auf dem Boden einer anthropologisch gewendeten Theologie! Und noch umfassender: Wir entwerfen uns ausdrücklich auf dem Boden der praktisch-theologisch eigens gewählten Prädikation als **Wirklichkeitswissenschaft** – fundiert diese sich zwar (und im Besonderen) im anthropologisch gewendeten *Zeichen der*

³¹ Vgl. Assmann, A.: Zeit und Tradition, 89. ASSMANN unterscheidet zwischen einem *vormodernen* und einem *nachmodernen* Begriff von Tradition, wobei ersterer oben zur Darstellung kommt. Um jedoch keinem zu simplen Eindruck Vorschub zu leisten, bleibt hier bereits auf die Komplexität der Traditionsbedeutungen und -gehalte hinzuweisen. WIEDENHOFER etwa eröffnet ein Panorama verschiedenartiger Traditionsverständnisse, die im Laufe der begrifflichen Verwendungsgeschichte hervorgetreten sind, sich ablösen und heute als sich überlappende Rezeptionszusammenhänge und -ansatzpunkte mitgeliefert werden, vgl. Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 253-279.

³² Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 149.

³³ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 85.

³⁴ Darin sind wir den ausdrücklichen anthropologisch-gewendeten Standortbekundungen derjenigen noch zu besprechenden praktisch-theologischen Arbeiten verwandt, die sich – der Alteritätstheorie zurechenbar – ebenfalls um die Einholung differenzhermeneutischer Räume bemühen, vgl. Grümm, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Gütersloh 2007; vgl. Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen. Münster 2000; vgl. Bucher, R.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Stuttgart 2010.

Erfahrung, so verankert sie sich darüber hinaus jedoch zudem im gesellschaftlich anschließenden *Zeichen der Postmoderne*!

Ist diese absichtsvolle Erklärung bereits aus unserem Hypothesenaufriß ersichtlich, wird ihr nun auch durch eine entsprechende Strukturierung des Aufbaus Ausdruck verliehen, wofür unmittelbar vorab festzuhalten wäre: Unsere Rekonstruktion der gegenwärtigen Aufstellung der Praktischen Theologie geht jetzt über den beschriebenen Zweck, einer Bearbeitung verkrusteter Hörgewohnheiten den Zugang zu verschaffen, hinaus. Denn die in diesem rekonstruktiven Zusammenhang maßgeblich zu besprechenden Fundierungen, ihrer beiden Säulen als Wirklichkeitswissenschaft *im Zeichen der Erfahrung* und *im Zeichen der Postmoderne*, übernehmen nun zudem die Markierung eines unhintergehbaren Prinzips, welchem sich die hiesige Arbeit verpflichtet weiß – in der sorgfältigen Besprechung fungiert es als eigene Standortqualifizierung und dient somit ebenso unserer **normativen Ausrichtung**! Also gilt noch ein Weiteres: Unsere sorgfältige Rekonstruktion des Profils der gegenwärtigen Praktischen Theologie erhält im Anschluss an das hiesige Hypothesengefüge neben den anamnetischen Gründen – als Eckpfeiler der Diagnose –, noch eine andere sachliche Funktion und steht also im Schulterschluss mit derjenigen *Strategie*, welcher zur Bearbeitung der praktisch-theologischen Leerstelle »Tradition« hier der Vorzug gegeben wird. Dem Beitrag wird die wirklichkeitswissenschaftliche Gesamtformel zur Triebkraft, die gegenwärtige praktisch-theologische Aufstellung kritisch zu befragen, indem ihre (er)weiter(nd)en *Potentiale ausgelotet* werden, namentlich auf Differenzräume hin aufgestoßen werden, und so schließlich in der Überwindung gängiger Dualismen eine angemessene Traditionskonzeptualisierung vorangetrieben wird. Die Säulen der praktisch-theologischen Verfassung als Wirklichkeitswissenschaft werden zur Fundierung, an der sich die Bearbeitung auszurichten hat und zugleich zum Fundus, aus dem unsere Realisierung schöpfen wird, womit sich die **praktisch-theologisch vermeintlich fixen Säulen in Drehgelenke verwandeln** werden, was im Übrigen den POPPERSchen Grundsatz „[das] Überprüfen“ zu vollziehen, „indem man die Theorie festhält, *mit allen möglichen Anfangsbedingungen* [hier: *normativ gesetzt*; M. R.] und anderen Theorien kombiniert“³⁵, einlöst.

Als Vorausschau sei bereits an dieser Stelle vermerkt, dass wir dabei die praktisch-theologische Fundierung in der »anthropologischen Wende« im Übrigen vornehmlich im Rekurs auf KARL RAHNER leisten. RAHNER darf als Pionier und Initiator der anthropologischen Wendung gelten³⁶ und somit befinden wir uns mit dieser

³⁵ Popper, K. R.: Objektive Erkenntnis, je: 374; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁶ Immerhin bezieht sich die Begriffsbildung *anthropologische Wende* auch auf RAHNER. Er selbst sprach zwar nur von der Notwendigkeit einer grundsätzlichen »anthropologischen« Kehre« in der Theologie, Rahner, K.: Theologie und Anthropologie, 43-65; hier: 49. Doch JOHANN BAPTIST METZ prägte diesen forschungsgeschichtlich sich durchsetzenden Ausdruck im Hinblick auf RAHNERs Wirken, vgl. hierzu Voßhenrich, T.: AnthroPoTheologie, 194.

Bezugnahme auch freilich in durchaus zahlreicher Gesellschaft³⁷, doch stehen wir damit dennoch abseits des breiten Stroms an Publikationen, die in dieser Angelegenheit ausdrücklich die Anbindung an die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums *Gaudium et spes* suchen.³⁸ Der Verzicht auf eine exponierte Bezugnahme auf das Vatikanum II geschieht dabei in der Absicht, in unserer Sache konfessionelle Durchlässigkeit zu erreichen und die Nähe der katholischen und evangelischen praktisch-theologischen Diskurse herauszustreichen (unbeschadet der durch unsere Konfessionszugehörigkeit veranlassten eingenommenen katholischen Aufbereitungsperspektive im Traditionszusammenhang sowie darüber hinausreichender »historisch-systematischer« Verschiedenheiten geschieht dies aus der Überzeugung heraus, hier einen gemeinsam geteilten Problemhorizont lokalisiert zu haben, dessen Bearbeitungsvorschlag unserer Meinung nach auch übergreifend Gültigkeit beanspruchen kann). Denn, wie WENDEL notiert: „Trotz der mehrfach vermerkten Heterogenität der theologischen Fundierungen ist jedoch auch eine gemeinsame Basis auszumachen. Alle Konzepte basieren auf der »anthropologischen Wende« der Theologie des 20. Jahrhunderts, die sie in unterschiedlichen Perspektiven kritisch weiterführen (...). Und auch der protestantische Beitrag geht (...) anthropologisch zu Werke, so dass hier eine ganz klare ökumenische Orientierung (...) gegeben ist (...). Diese Gemeinsamkeit (...) ist nicht unwichtig (...) und sollte (...) nicht aus den Augen verloren werden.“³⁹ Faktisch stehen die (wissenschaftstheoretischen) Diskurse nach einer jüngst getroffenen Feststellung des Praktischen Theologen CHRISTIAN GRETHLEIN aber recht entzweit nebeneinander⁴⁰, woran nach GRETHLEIN die eindimensionale Rezeptionslinie des Konzils auf katholischer Seite einen nicht unerheblichen Anteil trage: „Vermutlich ist dieser – im Einzelnen durchaus unterschiedlich in Gewicht und Inhalt gestaltete – Bezug [auf *Gaudium et spes*; M. R.] ein Grund für das weitgehend unverbundene Nebeneinander der römisch-katholisch pastoraltheologischen und der evangelisch praktisch-theologischen Arbeit im deutschen Sprachraum.“⁴¹ Wir teilen diese Einschätzung und stehen einem hiesigen Rekurs auf *Gaudium et spes* deswegen zurückhaltender gegenüber. Zwar blockierte jener nicht das eigene Beitragsansinnen, doch schwächte er es, weshalb eine Aufbereitung mittels RAHNER angemessener erscheint, zumal dieser ja auch zu den prominentesten Konzilstheologen zählt.

In diesem Sinne erweist sich nun auch das vorangestellte Zitat als eine weitere Anschlussstelle zur Verdeutlichung unserer gewählten Vorgehensweise: Es verweist auf die ausdrückliche Verankerung in der wirklichkeitswissenschaftlichen Verfassung der Praktischen

³⁷ In Auswahl: vgl. etwa Laumer, A.: Pastoraltheologie, besonders: 94-109; vgl. Laumer, A.: Karl Rahners Impulse für die Praktische Theologie, 382-387. Fündig wird der bzw. die Leser/in auch bei den Beiträgen des Sammelbandes Nauer, D./ Bucher, R./ Weber, F.: Praktische Theologie. Stuttgart 2005.

³⁸ In Auswahl: vgl. etwa Klein, S.: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, besonders: 31-38; vgl. Haslinger, H. u. a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, 19-36.

³⁹ Wendel, S.: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«, 125f. Im Grunde ist dieses »anthropologisch zu Werke gehen« sachidentisch mit METTES Erläuterungen zur konfessionsübergreifenden »hermeneutischen Wende« in der Praktischen Theologie, vgl. Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, 32-35. Auf den Gleichklang der erfahrungsbezogenen Entwicklungslinien auf katholischem und evangelischen Terrain hat insbesondere RITTER hingewiesen, vgl. etwa Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 195; 269-272.

⁴⁰ Dies kritisiert er neben dem auffälligen Verzicht, internationale Diskurse zu rezipieren: „Die Durchsicht der Konzepte katholischer Pastoraltheologen und -theologinnen, die auf dem Symposium zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie Ende Januar 2015 in Münster vorgestellt wurden (...), ist faszinierend (...). Dazu soll es meist um die ganze »Wirklichkeit« gehen (...). Angesichts dieser Weite irritiert dann etwas, dass der Bezug zu nicht römisch-katholischen Praktischen Theologen recht überschaubar ist (...). Dabei sei allerdings vorweg hinzugefügt, dass auf evangelischer Seite der Befund ähnlich vielgestaltig – und konfessionell einseitig – wäre“ (129). Im Übrigen greift GRETHLEIN in diesem Zusammenhang auch die Frage nach der Fachbezeichnung unter konfessionellen Gesichtspunkten auf und konstatiert mit Bedauern: „»Praktische Theologie« konnte sich offenkundig nicht bzw. nur teilweise (...) durchsetzen.“ Meist „entscheiden sich (...) [die Beiträge; M. R.] für »Pastoraltheologie« (...). »Pastoraltheologie« bezeichnet auf evangelischer Seite [jedoch] eine Theorie, die Amt und Praxis der Pastoren (und seit einiger Zeit Pastorinnen) behandelt. Praktische Theologie steht demgegenüber für das Programm einer theologischen Disziplin, die eine solche Konzentration auf den pastoralen Beruf überwindet“, Grethlein, C.: Katholische Pastoraltheologie – überwältigend vielfältig und merkwürdig konfessionell, zuletzt je: 130.

⁴¹ Ebd., 130.

Theologie, die also auch im Rahmen unseres Beitrags zur praktisch-theologischen Traditionstheorie das konstitutive Prinzip ausmacht. Das »*Vorsingen der eigenen Melodie*« entfaltet sich in diesem Fall nunmehr in Entsprechung zu einer wiedererinnernden Rückbindung der Praktischen Theologie an die verkannten Möglichkeiten ihrer eigenen Grundlagen (gemünzt auf die Fundierung in der anthropologischen Wende: auch an die ihres eigenen Ursprungsdatums)!

Es fungiert als Anzeiger, der denkerischen Schwerkraft der »versteinerten Verhältnisse« innerhalb der Praktischen Theologie hier in der Auseinandersetzung mit sich selbst zu entkommen. Die Herbeiführung des wissenschaftstheoretischen Verwandlungsprozesses erfolgt aus der »eigenen Melodie« der Praktischen Theologie, erwächst aus der eigenen Wurzel, aus ihrem eigenen Grund. Ihr weitgehend erstarrtes Schema soll dadurch »ins Tanzen« geraten, indem das vorzuschlagende ***Alternativmodell nicht als Gegenprinzip etabliert wird, sondern aus der wirklichkeitswissenschaftlichen Regularität selbst entsteht*** und mit einer systematisch neuausgerichteten, doch verborgenen und somit längst vorbereiteten Pointe ausgestattet wird.

So wird es darauf ankommen, zu prüfen, ob sich der Umgang mit der Prädikation als Wirklichkeitswissenschaft nicht gegen die *inneren Möglichkeiten* verselbständigt hat; ob das Potential des theoretisch eröffneten Raumes mit den klassischen Antworten ausgeschöpft ist. Es gilt, diese eingeschlossenen Formen auszukundschaften und zu neuer Bestimmungskraft zu führen, was schließlich in der Verschränkung einst antagonistischer Strukturen die Traditionswirklichkeit neu lesen lassen wird.

Somit begibt sich das vorliegende wissenschaftstheoretische Kompositionsmuster also auch nicht in eine Frontstellung zum praktisch-theologisch wirklichkeitshaltigen Gefüge. Vielmehr wollen wir einerseits von den klassischen Antworten lernen und andererseits doch gleichzeitig benennen, was in der bisherigen Perspektive problematisch erscheinen muss – oder gerade gar nicht erst erscheint.

Von diesem Standpunkt aus beweist sich nun auch jeder Bearbeitungsvorschlag als *Programmerweiterung*, nicht als Programmwechsel und nunmehr gleichlautend: Dokumentiert sich jedes Bedenken der praktisch-theologischen Aufstellung als *Neuinszenierung* der Inszenierung.

Diese Überlegungen zur zweiten Problemhürde samt innewohnender Konsequenz für das vorliegende Unternehmen wären sodann desgleichen konkret in eine besondere Vorgehensweise zu kanalisieren: Genauerhin wird diese nun in einer ***anteilig hermeneutischen Durchbrechung*** der hiesigen Linienführung bestehen, welche bereits im Einstieg der Arbeit spürbar werden wird, jedoch verstärkt im Fortgang des ersten Hauptteils der Untersu-

chung (namentlich: mit den »mehrfachen Wendefiguren des Gegenhörens« des ZWISCHENSATZES) hervortritt.

Auf diese Weise werden wir nunmehr fähig sein, Elemente der Würdigung einzulagern und damit letztlich dem eigenen *normativen Korrektiv*⁴² zuzuarbeiten. Dies geschieht jedoch unbeschadet der Tatsache, die Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Aufstellung zur Offenlegung der Apriori und der hieraus entspringenden Aporien der Praktischen Theologie mittels einer Vorgehensweise voranzutreiben, die hinsichtlich ihres Gesamtduktus (kausal)analytisch beschaffen ist und bleibt.

Zwar ist unserer Darlegung nun eine recht beschwerliche Wegführung auferlegt, doch vermag die Hypothese unserer Überzeugung nach erst mithilfe dieser (recht unkonventionellen) Mixtur ihre Beweiskraft zu entfalten und dabei eben *beide* »Sachbarrieren« zu berücksichtigen!

Was sich aufgrund der zweifachen Problemhürde also als sachlich notwendig zeigt und sich im die Arbeit auf den Weg bringenden Ansatzpunkt verdichtet, soll dem Projekt diese Handschrift nun auch übergreifend eintragen. Das doppelte Leitprinzip des »*Vorsingens der eigenen Melodie*« spannt seinen Bogen schließlich rundweg über die Arbeit und gießt sie *im Gesamten nach in eine besondere Form*, die wir wiederum der Musik entlehnen wollen.

Die musikbezogene Gesamtmetapher dient somit letztlich als formgebendes Moment der gesamten Thesenstrukturierung und macht die angestellten Überlegungen zur systematischen Vorgehensweise nunmehr grundsätzlich geltend. Die Titelgebung »Die UNVOLLENDETE« fungiert dabei bereits als Richtungsanzeige, denn die **Konzipierung der formalen Gesamtanlage unserer Arbeit** lehnen wir an die sogenannte *Sonatenhauptsatzform*⁴³ an.

⁴² Die normative Ausrichtung bzw. das normative Korrektiv an sich stellt nichts Ungewöhnliches dar, denn: „Die Wissenschaftstheorie ist normativ ausgerichtet und gibt anhand philosophischer Argumente vor, wie Wissenschaft ablaufen sollte“, Bortz, J./ Döring, N.: Wissenschaftstheoretische Grundlagen der empirischen Sozialforschung, 32. Es tritt neben einem deskriptiven (hier inhaltsbezogen gemeint; nicht als Bezeichnung einer Vorgehensweise, namentlich nicht als Gegenüber zu einem analytischen Zugriff) Korrektiv auf: „Die Methode der Wissenschaftstheorie lässt sich am besten als *rationale Rekonstruktion* bezeichnen. Diese Methode bewegt sich zwischen zwei Polen: einem (sogenannten) *deskriptivem Korrektiv*, welches adäquat rekonstruiert werden soll, und einem *normativen Korrektiv*, welches Rationalitätsnormen beinhaltet“, Schurz, G.: Einführung in die Wissenschaftstheorie, 23. Vgl. ferner die Darstellung zur Methode der rationalen Rekonstruktion ebd., 25. Als unkonventionell mag indes jedoch gelten, beide Anteile mehr oder weniger parallel zu verhandeln.

⁴³ Als Erläuterung sei notiert, dass das in die Chroniken der Musikgeschichte als *Die Unvollendete* eingegangene Werk eine Sinfonie ist, deren kompositorisches Kernmodell die *Sonatenhauptsatzform* darstellt: Namentlich die 1822 entstandene Sinfonie Nr. 7 in h-Moll, D 759, von FRANZ SCHUBERT. Und nur als Glosse sei dahingehend noch angefügt: Statt der üblichen drei Sätze komponierte SCHUBERT hier nur zwei aus – *Allegro moderato* und *Andante con moto*. Von dem *Scherzo* existieren nur Fragmente. Eine Tatsache, die dem Werk den Namen einbrachte, ohne damit über die reine Konstatierung dieser Formabweichung hinaus jedoch eine Wertung zu intendieren. Während der Zusatz »unvollendet« etwa bei WOLFGANG

Dieses kompositorische Gestaltungsprinzip nehmen wir uns mit entsprechenden Bewegungsfreiheiten zum Vorbild, weil dessen Spezifika die Zugkraft des hiesigen Hypothesengefüges derart lebendig und wirksam zur Geltung zu verhelfen versprechen, wie es der inhaltliche Kerngehalt unter Berücksichtigung der vorgestellten sachbezogenen Barrieren erforderlich macht und kein »übliches« Schema wissenschaftlicher Abhandlungen, sollte ein solches überhaupt existent sein, ohne Weiteres einzuholen imstande wäre.

Durch die absichtsvolle Etablierung dieser gestalterischen Analogie möchten wir unseren systematischen Prinzipien also aufs Ganze gesehen eine exponierte, durch die Formgebung garantierte Hervorkehrung verleihen.

Zeichnet sich die *Sonatenhauptsatzform*⁴⁴ doch konstitutiv durch **zwei Leitideen** aus, die sich in Deckungsgleichheit mit den wesentlichen Grundgedanken unseres Unterfangens und somit mit der herausgestellten Vorgehensweise befinden, indem sie zum einen auf der **Leitidee eines Themendualismus** aufruht, musikalisch demnach grundsätzlich zwei Themen eingeführt werden, die zudem prinzipiell in einem spannungsreichen Kontrast zueinander stehen, was sich mit der vorliegenden, ebenfalls in der Idee der Themenzweierheit wurzelnden Untersuchung verschränkt (spielt doch die Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der gegenwärtigen Praktischen Theologie so gesehen das erste Thema an, welches sich im maximalen Kontrast zum zweiten Thema, der Traditionskategorie als dem »plurilogischen Leerzeichen« errichtet) und zum anderen auf dem **Grundsatz der Wiederkehr** basiert. Keine weitere musikalische Gattung geht derart spendabel mit diesem Prinzip um, bringt sie doch einen ganzen Hauptteil abermals zu Gehör, der im Rahmen der Wiederholung jedoch in ein neues Licht getaucht erscheint. Gerade aus dem Wiederkehrprinzip entspringt die Annäherungsmöglichkeit, was in innerer Korrespondenz zum Anliegen und der Vorgehensweise unserer Untersuchung steht, das bisherige wirklichkeitswissenschaftliche Fundament als bleibende Fundierung nach freien Potentialen abzutasten, um das Alternativmodell sodann aus der Regularität selbst erwachsen zu lassen und schließlich eine in beiden »Themen« bereits angelegte, doch ungenutzte innere Entsprechung zu finden.

AMADEUS MOZARTS Requiem K 626 den misslichen Abbruch eines Werkes durch den Tod des Komponisten beschreibt, trifft dies auf SCHUBERT nicht zu. Auch wenn sein genauer Beweggrund die Musikwissenschaften ungebrochen vor ein Rätsel stellt, herrscht dennoch der Konsens vor, in der zweisätzigen Sinfonie keinen Abbruch, keine quantitative oder gar qualitative Einbuße zu sehen, sondern vielmehr einen absichtlich vollzogenen Aufbruch, eine Revolutionierung des Schemas und somit den Eintritt in eine neue Musikepoche. So ist dieses Werk *unvollendet* vollendet und in der Tat wurde auf Fortführungen des Werkes durch Schüler verzichtet. Vgl. Krause, A./ Steinbeck, W.: Die Unvollendete, 632-642.

⁴⁴ Vgl. zur Sonatenhauptsatzform Herzfeld, F.: Das Lexikon der Musik, 512f.

Was dies nun aber im Einzelnen für den genauen Aufbau und die Gliederung der Arbeit bedeutet, bleibt jetzt noch im Folgenden darzustellen.

4 Aufbau und Gliederung der Arbeit

Die skizzierte systematische Linienführung samt anvisiertem Zielhorizont diktiert nun den Aufbau der Studie und gibt die einzelnen Stationen des Weges vor, welcher im Folgenden zurückzulegen sein wird. Die Arbeit besteht in Analogie zur klassischen Sonatenhauptsatzform aus *drei Hauptteilen* – der **EXPOSITION**, der **DURCHFÜHRUNG** und der **REPRISE** (A-B-A*)¹ –, deren Funktionen sich jeweils in beweglicher Anbindung an das musikalische Vorbild entfalten.

Musiktheoretisch betrachtet, übernimmt die *EXPOSITION* die Aufgabe der Einführung und Präsentation der beiden Themen, die einer motivischen Verarbeitung zugeführt werden sollen. Sie setzt sich aus vier Einheiten zusammen: Der *HAUPTSATZ* entfaltet das erste Thema und erscheint in der das Werk fundierenden Grundtonart. Er gibt die alles bestimmende Ebene vor, auf die sich etwaige Bearbeitung prinzipiell zu beziehen hat und bildet die übergreifende Matrix, an welche sich alle Verläufe des musikalischen Prozesses letztlich rückbinden. Die Vorstellung des zweiten Themas erfolgt im *SEITENSATZ*. Es steht charakteristischerweise in einem maximalen Kontrast zum ersten Sujet und baut zu diesem einen Dualismus auf, dessen Struktur durch verschiedenste musikalische Mittel eingeholt werden kann. Die so eröffnete polarisierende Typologie erweckt mit Erklängen des zweiten Themas dabei einerseits den Höreindruck eines quasi unvermittelt beginnenden Neuansatzes und hinterlässt nach seinem Verklingen andererseits die Empfindung einer ausweglosen inneren Unvereinbarkeit sowie eines ungelösten Überhangs. Die abrupte Härte der zwischen den beiden Themen klaffenden Zäsur wird nur durch eine Überleitung, dem *ZWISCHENSATZ*, abgemildert. Dieser ist zwischen den beiden Sätzen – und somit zwischen den beiden Themen – platziert und schlägt entweder durch modulierende Passagen oder durch die Übernahme von Motivelementen eine formale Verbindung, um die Anschlussfähigkeit der beiden Themen aneinander gewährleisten zu können. Letztlich beschlossen wird die Einführung der beiden Themen – und somit die *Exposition* an sich – durch die *SCHLUSSGRUPPE*. Sie enthält Figuren aus beiden Themen, erscheint jedoch in der modulierten Tonart des *Seitensatzes* und facht auf diese Weise das Missbehagen und den Reiz einer offenen Frage an, die nach einer Antwort verlangt, wobei sie den Grundduktus für die Gestaltung der nach einem Ausweg ausgreifenden *Durchführung* bereits in sich trägt und richtungweisend vorgibt.

So erstellt **Teil I** – die **EXPOSITION** – zur *Ermöglichung der anstehenden Entsicherung* das aktuelle Profil der Praktischen Theologie *im Zeichen der Gegenwärtigkeit* und rückt die Ausleuchtung ihres derzeit in Erscheinung tretenden wissenschaftstheoretischen Gefüges in den Mittelpunkt, wobei sie sich zum einen der Kennzeichnung ihrer wissenschaftstheoretischen Apriori sowie zum anderen der Markierung ihrer sich von dort aus artikulierenden Aporien widmet und im Zuge dessen eine problematische Verkenntung von Geschichte konstatiert, die das praktisch-theologische Unvermögen einer wirklichkeitswissenschaftlichen und sachlich adäquaten Konzeptualisierung von Tradition verursacht. Ihre Funktion für den Gesamtzusammenhang besteht in dem vielschichtigen Aufgabengeflecht erstens einer thematischen Entfaltung im Sinne einer praktisch-theologischen *Befunderhebung*, zweitens in der Herausarbeitung der dort latent wie offen hervortretenden praktisch-theologischen *Problemhorizonte*, drittens in der Hervorkehrung vorhandener, doch in nicht

¹ Vgl. dazu insgesamt Herzfeld, F.: Das Lexikon der Musik, 512f.

hinreichender Konsequenz ins Licht gehobener praktisch-theologischer *Potentiale* und viertens in der gleichzeitigen Setzung einer praktisch-theologisch verbindlichen ebenso wie der Sache nach verpflichtenden *Kriteriologie*, welche die Bahnen unserer Bearbeitung wegweisend lenken wird.

Der Gang der EXPOSITION vollzieht sich sodann in vier Kapiteln:

Im **HAUPTSATZ** tritt die Rekonstruktion der derzeitigen wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft *im Zeichen der Gegenwartigkeit* in den Vordergrund. Angezielt ist damit eine praktisch-theologische *Bestandsaufnahme*, die eine Basis schafft, von der ausgehend sich die Suche nach den »plurilogischen Leerstellen« entspinnen kann und die gleichzeitig den Rahmen für geltende Verbindlichkeiten absteckt. Die praktisch-theologische Profilerhebung erfolgt dabei als »konstellativer« Akt der Operationalisierung, der in *zwei Durchgängen* voranschreitet und zum einen auf die Sichtung praktisch-theologisch favorisiert betriebener Forschungszugriffe und zum anderen auf die Klärung ihrer Begründungslogik konzentriert ist. Darstellungstechnisch entfaltet sich die Aufbereitung dabei entlang des als äußere Klammer fungierenden Schlüsselbegriffs der Wirklichkeitswissenschaft.

Der erste Arbeitsschritt **PROGRAMME** vermisst somit das die praktisch-theologische Aufmerksamkeit bündelnde Forschungsgelände empirisch-phänomenologisch figurierter Zugänge und stellt die beiden Forschungszugriffe der »Biographieforschung« und der »Gelebten Religion wahrnehmen« vor, zeichnet in einem verstehend-rekonstruktiven Zugriff deren systematische Konturen nach, um hernach schließlich zu ihrer spezifischen *Signatur* vorzudringen.

Von dieser Perspektive aus wird dann die Lokalisierung des praktisch-theologisch eingenommenen wissenschaftstheoretischen Standorts vorgenommen, dessen Ausarbeitung dann der zweite Arbeitsschritt **INSZENIERUNGEN** übernimmt. Er klärt die Genese der extrahierten Signatur und führt einerseits über das Leitwort der »Postmoderne« in den (religions-)soziologischen Kontext gesellschaftlicher Entwicklungs- und Umbruchprozesse, was das Spielbein der praktisch-theologischen Aufstellung ausmacht und leitet andererseits über den Zentralbegriff der »Erfahrung« in die fundamentaltheologischen Zusammenhänge der anthropologischen Wende, was als praktisch-theologisches Standbein gelten darf.

Diese beiden Säulen der praktisch-theologischen Fundierung also *im Zeichen der Postmoderne* und *im Zeichen der Erfahrung* werden als wirklichkeitswissenschaftliche *Anschlussformel* und als wirklichkeitswissenschaftliche *Kontrastformel* auch uns zum Ankerpunkt, von dem aus unsere Überlegungen ihren Antrieb erhalten und worin sie ihren Zielhorizont finden, womit diese Entfaltungen nicht nur der Erstellung des gegenwärtigen Profils der

Praktischen Theologie dienen, sondern zugleich Verbindlichkeiten klären, in deren normativem Licht eigens unsere Anstrengungen stehen.

Im **SOUND** klingt der *Hauptsatz* mit einer Auswertung der unternommenen Gänge aus. Er lässt die spezifische begründungslogische Aktualisierung der praktisch-theologischen Fundierungen in ihrer inneren Logik verständlich werden und gibt dann das derzeitige Profil der Praktischen Theologie im Zeichen der Gegenwärtigkeit als das der *Gelebten Religion* heraus. Neben der würdigenden Vergegenwärtigung der Leistungsfähigkeit dieser praktisch-theologischen Aufstellung als Wirklichkeitswissenschaft kehren wir aber zudem die inhärente Schwierigkeit dieses Verbindungsgefüges heraus und spitzen es schließlich auf die Neigung zu einer *Identitätslogik* hin zu.

Der nun folgende **ZWISCHENSATZ** leitet sodann die *Entsicherung der Praktischen Theologie* ein und strengt die Suche nach »*plurilogischen Leerzeichen*« an. Er bedenkt das im *Hauptsatz* eröffnete Panorama der Praktischen Theologie unter *alteritätstheoretischen* Vorzeichen und bürstet so Selbstverständliches kritisch »gegen den Strich«. In einer mehrfachen *Wendefigur des Gehörens* vertieft er den *Problembefund der identitätslogischen Durchwirkung* der Praktischen Theologie, lotet zudem die *Erweiterungspotentiale ihrer Fundierungen als Wirklichkeitswissenschaft* aus, indem diese auf Differenzräume erprobt werden, legt ein dahingehendes fachbezogenes *Richtmaß* frei und hält schließlich auf eine praktisch-theologisch »unerhörte« Konzeptualisierung von *Tradition als ihrem Erkenntnisausfall* hin zu.

Zu diesem Zweck werden die der Alteritätstheorie zurechenbaren praktisch-theologischen Arbeiten von **BERNHARD GRÜMME**, **ULRIKE GREINER** und **RAINER BUCHER** in den Fokus der analytischen Betrachtung gestellt. Sie ermöglichen die Erschütterung der verkrusteten praktisch-theologischen Hörgewohnheiten und verhelfen zu einer *Intensivierung der Problemsicht* hinsichtlich der als folgenreich beurteilten Identitätslogik der Praktischen Theologie. Des Weiteren erlaubt unsere Herausarbeitung der dahingehend entwickelten Begründungslinien für einen praktisch-theologisch angezeigten Bearbeitungsbedarf eine argumentative Drehung, die sich zugleich an unseren Fragehorizont nach dem Spielraum der praktisch-theologischen Grundlegungen als Wirklichkeitswissenschaft anschließen und als Eröffnung von Differenzräumen bestätigen lässt. Hier wird deutlich werden, wie eine differenztheoretisch aufgestellte Praktische Theologie zur Pluralitätsfähigkeit anleitet, den erfahrungsbezogenen Widerfahrnischarakter ernstnimmt, geheimnistheologisch versiert ist und eine konsequentere Ablösung von einer anwendungswissenschaftlichen Orientierung erwirkt – und darin überdies ganz innerhalb der Prädikation als Wirklichkeitswissenschaft verbleibt, was ihre vermeintlich fixen Säulen nunmehr in fundierende *Drehgelenke* ver-

wandelt, indem sie ein ganz bestimmtes Richtmaß, eine *Differenzkriteriologie* einhalten, die wir als Merkpостen für unsere weiteren Diskussionen herausfiltern.

Schließlich gelingt uns auf der Basis dieser »querlesenden« Durchgänge eine **PROBLEM-ORIENTIERTE ANSCHÄRFUNG**, welche eine bestehende, für uns d i e bestehende Leerstelle der praktisch-theologischen Theoriebildung ausfindig macht und als eine »unerhörte« Konzeptualisierung von Tradition benennt. Diese freigelegte »traditionelle Unhörbarkeit« der Praktischen Theologie spezifiziert sich dabei kraft unserer vollzogenen Klärungen jedoch *nicht als Stummheit, sondern als ein aufbrechbares Schweigen*. Die Einlösung im abgeworfenen Richtmaß vermag zu garantieren, sich im Bestreben um eine Neueinspielung der Traditionskategorie ungebrochen auf dem Boden einer wirklichkeitswissenschaftlichen Praktischen Theologie bewegen zu können und mit dieser voraussetzungsprüfenden Selbstvergewisserung und erarbeiteten Differenzkriteriologie im Gepäck ist somit für uns auch der verbindende Durchgang geschaffen, sich nunmehr der praktisch-theologischen Leerstelle Tradition nicht mehr nur im Modus eines Gegenhörens zu widmen, sondern eine direkte Thematisierung auf den Weg zu bringen.

Der **SEITENSATZ** setzt darauf neu an und führt also das zweite Thema ein: T r a d i t i o n. Er widmet sich der Abklärung der sachbezogenen *Kriteriologie* einer »traditionellen« Konzeptualisierung und begibt sich auf die Suche nach bisherigen *Ansätzen* einer versuchten Systematisierung, welche letztlich auf dieser Grundlage und ebenso im Licht der bereits eröffneten Merkpостen einer kritischen *Überprüfung* unterzogen werden.

So legen die **ANHÖRUNGEN** zunächst definitorische Skizzen vor. Sie übernehmen einerseits die Sondierung des fachübergreifenden Feldes an »traditionellen« Begriffsschichten, bieten andererseits einen geschichtlichen Durchlauf zum theologischen Traditionsverhältnis und münden schließlich in der Festlegung einer Arbeitsdefinition, die Tradition unter Anschluss an SIEGFRIED WIEDENHOFER als *Innovation* ausweist und als eine im Horizont zwischen *Identität* und *Differenz* spannungsvoll gehaltene Größe bestimmt, was unseren weiteren Klärungen als zusätzlicher – sachlicher – Maßstab dienen wird.

Die **HÖRPROBEN** eröffnen die Fahndung nach vorhandenen Ansätzen in der Praktischen Theologie, welche die Systematisierung von Tradition nunmehr direkt einfordern und/ oder konkrete Wege hierzu vorschlagen. Diese werden dann vorgestellt und an unseren ausgewiesenen Kriteriologien kritisch diskutiert. Derartige Ansätze begegnen sodann im religionspädagogischen Kontext im Rahmen der Auseinandersetzung um das Aneignungs- und Vermittlungsparadigma. Hier werden wir näherhin die beiden Vorschläge von **THOMAS RUSTER** und **RUDOLF ENGLERT** einer prüfenden Befragung unterziehen, welche deutlich erkennbar für die praktisch-theologisch (erneuerte) Einspielung von Tradition votieren

und darin Anhaftungspunkte bieten, die in unsere methodologische Zielrichtung weisen, wobei aber bereits ein erster – *weitmaschiger* – Durchgang das Konzept von RUSTER in unserer Frage nach einer »traditionellen« Wegführung als gescheitert überführen wird, sich der ENGLERTsche Vorschlag, Tradition unter Rückgriff auf ALEIDA ASSMANNs als eine »auf Dauer gestellte Konstruktion von Identität« zu fassen zwar für einen zweiten – *engmaschigen* – Durchgang qualifiziert, jedoch in letzter Konsequenz der kriteriologischen Prüfung ebenso nicht standhalten wird.

Das **(ÜBER-)KREUZVERHÖR(T)** resümiert und abstrahiert schließlich die Ergebnisse dieser Durchgänge und verdichtet sie zu *zwei Traditionsmustern*, die eine praktisch-theologisch folgenschwere Mixtur der Traditionskonzeptualisierung ergeben: Ein Traditionsmuster, das dem Gefälle der Differenztotale verfällt und ein weiteres, das dem Sog der Identitätstotale verhaftet bleibt und legt in diesem Zuge eine momentan bestehende *aporetische Dilemma-Struktur* frei, die zwischen Vorfertigung und Zersplitterung, zwischen fundamentalistischer Erstarrung und relativistischer Zersetzung hin und her stürzt. Mit der Tradition ist also tatsächlich diejenige Leerstelle gefunden, an der die praktisch-theologische Theoriebildung im Stresstest versagt.

Die **SCHLUSSGRUPPE** nimmt dieses freigelegte Dilemma auf und stellt es in einen Zusammenhang mit der herausgearbeiteten wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie, widmet sich so der Zusammenführung der vollzogenen analytischen Bewegungen zu einer umfassenden *grundlagentheoretischen Problemmarkierung*, zeigt einen (von dort her begriffenen) dringlichen *Klärungsbedarf* an und bringt schließlich den *Vorschlag* für eine Bearbeitung in die Diskussion ein. Die Aufgabe der *Schlussgruppe* besteht demnach in der Verknüpfung von Anamnese und Symptomatik zur Stellung einer schlüssigen Diagnose, welche auf diese Weise die Richtung der alternativen Maßnahme vorzugeben vermag, die nun einzuleiten wäre.

So werden wir zunächst die herausgelösten, auf den ersten Blick so unterschiedlich gearbeiteten Traditionsmuster als *enharmonische Verwechslung einer Geschichtslosigkeit* der Praktischen Theologie ausweisen, welche sich als Defizit einer überhistorischen (differenztotalen) oder unhistorischen (identitätstotalen) Systematisierung von Tradition artikuliert und sie darin dem Missklang des »Unerhörten« – jetzt im doppelten Sinn – ausliefert. Wir präzisieren demnach den Befund, indem wir die »traditionellen« Aporien der Praktischen Theologie als Durchschlag einer apriorisch vorherrschenden Geschichtsverkennung identifizieren. Entlang des wirklichkeitswissenschaftlichen Profils der Praktischen Theologie im Zeichen der Gegenwärtigkeit deuten wir die eigentliche »traditionelle« Bruchstelle als eine *Verkennung von Geschichte* aus, die zudem mit weiteren problematischen Verzweigungen

vorstellig wird, so dass wir dem »steten Fluss Praktische Theologie« den Zustand einer »*Veralgung*« (UTE DANIEL) attestieren, der sie qua umfassendem grundagentheoretischen Problemkomplex gründlich lähmt. Die Verkennung von Geschichte hat die Praktische Theologie mit einem schweren Folgeproblem belastet, das in der »Unterlassung« verhängnisvolle Konsequenzen mit sich führt, was uns zur dringenden *Verlautbarung eines Intonationsbedarfs* veranlassen wird.

In der Überzeugung, die Bearbeitungsstrategie nicht enger zu ziehen als die Problemwurzeln reichen, werden wir schließlich die *Richtung der Alternativroute* markieren und den Weg für eine praktisch-theologisch stimmige Einspielung von Tradition in die Geschichtswissenschaften weisen. Wir plädieren unter (radikalisierender) Anknüpfung an die Anstrengungen von EUGEN PAUL für eine *tiefgreifende(re) historische Dimension in der Praktischen Theologie*.

Die *Schlussgruppe* schließt letztlich mit der Einbringung des Vorschlags, die praktisch-theologisch »traditionellen« Aporien – gemäß unserer methodologischen Akzentuierung – dann näherhin mithilfe des geschichtswissenschaftlichen Theorieangebots der *Mentalitätengeschichte* zu bewältigen.

In **Teil II** erfolgt dann die **DURCHFÜHRUNG**.

Im Rahmen des musikalischen Schemas besteht die Aufgabe der *DURCHFÜHRUNG* in der Verarbeitung der beiden eingeführten Themen. Folgt jene in der *Exposition* in gebührender Distanz aufeinander, werden sie nun auf ihre Motivsequenzen hin seziert und in einer konflikthaften Dramatik miteinander dialogisiert, kombiniert und weiterentwickelt. Dazu greift die *Durchführung* in ihrem Fortschreiten durch intensivierte Modulation in harmonisch entlegene Räume aus. Dieser Vorstoß in leiterfremde Tonarten erhitzt die Situation derart, dass ein Umschmelzen der Motivketten initiiert wird; ein Vorgang, der eine Annäherungsbewegung zwischen den einst polarisierenden Themen ermöglicht und schließlich den Weg zu deren Ausgangspunkt freigibt, welcher nun jedoch ohne die Blockaden der vormaligen Konstellation in Erscheinung tritt.

So rückt die *Durchführung* nun in das praktisch-theologisch bisher entlegene Theoriemilieu der Geschichtswissenschaften vor und stellt die *Präsentation des mentalitätengeschichtlichen Zugangs* in den Mittelpunkt. Die Funktion der *Durchführung* für die wissenschaftstheoretische Gesamtabsicht besteht dabei in der *Eröffnung eines Alternativansatzes*, welcher aus dem aporetischen »traditionellen« Dilemma der Praktischen Theologie herauslenkt, wozu die Durchklärungen in der Systematik einer *analytischen Doppelperspektive* vorangetrieben werden und die Mentalitätengeschichte gemäß des festgestellten Problemüberhangs ausdrücklich auf das sie fundierende *Geschichtsverständnis* hin befragt wird, um sodann zu ermitteln, was diese besondere Fundierung schließlich für das Arrangement der »Objekte«, also: für eine praktisch-theologisch erneuerte *Traditionskonzeptualisierung* bedeutet.

Sie vollzieht sich dabei in drei Schritten:

Zunächst nimmt das Kapitel **TONALITÄT** eine Kontextualisierung des mentalitätengeschichtlichen Zugangs in die geschichtswissenschaftliche Tradition vor, wozu es sich in zwei Blöcke aufgliedert: Der erste erschließt die Mentalitätengeschichte als **BESTANDTEIL DER FRANZÖSISCHEN BEWEGUNG DER SOGENANTEN ANNALES**, von deren programmatischen Theoremumbrüchen sie nicht ablösbar ist. Der zweite widmet sich **REZEPTIONSBEZOGENEN EINORDNUNGEN** und gibt einen Einblick in die Aufnahme des mentalitätengeschichtlichen Forschungskonzepts nicht nur innerhalb der deutschen Geschichtswissenschaften, sondern auch innerhalb der Theologie. Da diese überblicksartigen Zu- und Einordnungen schon gehaltsmäßig vorbereitende Grundlegungen bieten und zudem noch bedeutsam werdende Problemanklänge durchdringen lassen, tragen sie zwar einen einführenden Charakter, leisten aber bereits ebenso sachliche Orientierungen.

Das darauffolgende Kapitel der **MODI und MODULATIONEN** führt in einem chronologischen Längsschnitt durch die im Wesentlichen drei Forschergenerationen der Mentalitätengeschichte bis hin zur aktuellen geschichtswissenschaftlichen Situation und stellt in Konzentration auf die renommiertesten Vertreter die wesentlichen Grundzüge und Leittheoreme dieses historiographischen Ansatzes vor. Die Klärungen dieser Chronologie werden dabei auf die analytische Herausarbeitung des systematischen Mehrklangs der Mentalitätengeschichte für die Praktische Theologie ausgerichtet sein. Es geht um den *Aufweis praktisch-theologisch weiterführender Aspekte*, wobei zugleich auch Vorbehalte bzw. zu vermeidende konzeptionelle Engführungen thematisiert werden, deren klärende Beseitigung nicht nur einer bestimmenden Präzisierung dient, sondern die auch mit Blick auf praktisch-theologisch angehende Umsetzungen zu erfolgen hat.

So widmet sich die erste Etappe unseres chronologischen Bogens den »Gründervätern« der Mentalitätengeschichte und führt zu **LUCIEN FEBVRE** und **MARC BLOCH**. Unser Fokus gilt hier vor allem den konzeptionellen Verschiebungen, die sich entlang der postulierten epistemologischen Doppelspitze zum Geschichts- bzw. Zeitbegriff ausbilden, einerseits die Aufmerksamkeit für die *Veränderbarkeit* von Geschichte als Zeitgeschichte steigern und andererseits auf deren *Andersheit* in der Warnung vor dem sogenannten psychologischen Anachronismus insistieren, die uns zusammengekommen als alles bestimmende *Grundtöne* der Mentalitätengeschichte gelten werden und darin das grundierende *Konzept einer Verflüssigung und Vervielfältigung sich verschiebender Zeiten* generieren.

Eine zweite Station beschäftigt sich mit einer näheren Beleuchtung von **FERNAND BRAUDEL**, wobei auch hier das Schwergewicht auf der Erarbeitung der Epistemologie liegen wird. Der Vertreter der zweiten Generation radikalisiert den von BLOCH und FEBVRE kon-

zipierten Geschichtsbegriff, indem er ihn an eine *tiefgreifende Offenheit* verweist. Er läutet im Entwurf einer vielstimmigen *Polyrhythmik* eine Revolutionierung *der historischen Zeiten* ein und setzt Geschichte damit in eine fragmentarische Musterung, die sie in einer Plastizität ansichtig werden lässt und ihr eine komplexe tiefendimensionale Schichtungsstruktur einträgt, was wir sodann als alles kennzeichnenden *Leitton* der Mentalitätengeschichte begreifen.

Eine dritte Station wird schließlich sowohl den Zentralterminus *Mentalität* als auch den mentalitätengeschichtlichen *Forschungszugriff in abstrakter wie konkreter Programmatik* ausführlichen Klärungen zuführen. Nachdem im Gefolge der ersten beiden Generationen die epistemologischen Grundlegungen im Vordergrund standen, gelangen nun also Gegenstand und Methode der Mentalitätengeschichte in den Blick. Zu diesem Zweck werden wir nach entsprechenden *begrifflichen Annäherungen*, eine inhaltliche Umzäunung der Programmatik leisten, indem wir sie in der Spur der Bestimmungen von **JACQUES LE GOFF** als eine – in unserer Bezeichnung – *Geschichte des Dazwischen* kennzeichnen, wobei die Klärungen unter gleichzeitigem Aufgriff innerfachlich geführter Auseinandersetzungen rund um die Verdächtigungen »konzeptioneller Sackgassen« erfolgen. Letztlich tragen wir eine verbindende *Gesamtdefinition* vor und ebnen der Mentalitätengeschichte damit als *Durchgangston* den Weg zur Praktischen Theologie. Darüber hinaus geben wir im Rahmen dieser chronologischen Station *forschungsprogrammatische Einstimmungen*, dimensionieren einerseits methodologische Konsequenzen und stellen einen Abriss zu allgemeinen Forschungsthemen zusammen und entfalten andererseits spezifische programmatische Konkretionen, um die abstrakten Bahnen beispielhaft zu verlassen.

Die Chronologie schließt letztlich mit einem **STREIFLICHT ZUR AKTUELLEN GESCHICHTSWISSENSCHAFTLICHEN THEORIEDISKUSSION** um die Mentalitätengeschichte und zeigt entsprechende Entwicklungslinien zu Neuformulierungen und Akzentuierungen auf.

Das nachfolgende und letzte Durchführungskapitel der **KADENZEN** bilanziert schließlich die Ergebnisse dieses chronologischen Durchgangs und dient der *Herausarbeitung des Werts* der Mentalitätengeschichte für die Praktische Theologie. Infolge der angelegten analytischen Doppelperspektive wird es zum einen den besonderen **GESCHICHTSBEGRIFF** profilieren, der sich näherhin also **UNTER DEM VORZEICHEN VON VERÄNDERBARKEIT, ANDERSHEIT UND OFFENHEIT IN FRAGMENTIERTER TIEFE** festmachen lässt und den wir in seiner Potentialität kreierenden konsequenten Ablösung von Totalitäten von prophetisch-kritischem Geist ausweisen und streicht zum anderen dessen Konsequenz für die Erfassung der Gegenstände heraus, was **TRADITION** mentalitätengeschichtlich in ein *Identi-*

tät-Differenz-Arrangement stellt, das sie **PARADOXAL** verankert und sie damit als »**DIE UNVOLLENDETE**« zu verstehen gibt.

Eingelassen in die geschichtliche Tiefenstruktur komplex ineinander verschachtelter Rhythmen ist Tradition von Anfang an differentiell gebrochen, ihre Strukturanteile von *Identität* und *Differenz* darin kontrapunktisch in einem Doppelspiel geführt, was jede relativistische Überwindung des Zeitenabstands in übereilter empathischer Aktualisierung durchkreuzt und jede fundamentalistische Absolutsetzung des Zeitenabstands in fixierender Zementierung des Althergebrachten konterkariert und damit sowohl unhistorische Zergliederungen als auch überhistorische Vorfertigungen prinzipiell vereitelt. In der Zäsur der Geschichtlichkeit, die nicht nur Bewegung, sondern mehr noch: eine nicht zu schließende Offenheit darstellt, ist Tradition aufgestört und ebenso unabschließbar in ein stetes Werden geöffnet, das sie als überschießende Innovation zur Geltung gelangen lässt. In diesem besonderen Arrangement erkennen wir schließlich einen *Alteritätsstil*, den wir im Rekurs auf BERNHARD WALDENFELS als *historische Phänomenologie* ausweisen und empfehlen schließlich in der Überzeugung, hier ein Verfahren zur Fehlerbehebung im Sinne einer Entwindung aus den aporetischen Blockaden gefunden zu haben, der Praktischen Theologie ausdrücklich das geschichtswissenschaftliche Theorieangebot der Mentalitätengeschichte als Alternativprogramm für eine stimmige Traditionskonzeptualisierung.

Schließlich erfolgt mit **Teil III** die **REPRISE**.

Musikalisch entspricht die *REPRISE* der *Exposition*, welche nun jedoch modifiziert wiederholt wird. Während das erste Thema des *Hauptsatzes* in der Grundtonart wiederkehrt, erscheint das zweite Thema des *Seitensatzes* jetzt ebenfalls in der Tonika. Die ehemals unvereinbar erscheinenden Kontrastthemen sind nun unter Erhalt ihrer Eigengesetzlichkeit durch die Entzerrung ihrer harmonischen Spannung miteinander verschränkt.

So bietet die *Reprise* eine abschließende Reflexion im Hinblick auf unseren doppelten Zielhorizont und führt die thematischen Bögen der Arbeit zusammen. Sie dient zum einen der resümierenden *Sicherung unseres Gesamtertrages* und ist zum anderen auf die klare *Konturierung unseres eigenen praktisch-theologischen Profils* nunmehr im Zeichen der *Geschichtlichkeit* hin pointiert. In diesem absichtlichen »*Neubau der Theorie*« schließt sich also in spiegelbildlicher Bilanzierung der Kreis unserer Denkbewegungen und wird mit der Rückkehr zum Ausgangspunkt unter veränderten Bedingungen (PROGRAMMIERWEITERUNGEN im Rekurs auf die PROGRAMME, NEUINSZENIERUNGEN in Rückbindung an die INSZENIERUNGEN) vollzogen.

So markieren wir in den **PROGRAMMERWEITERUNGEN** unser justiertes Hörvermögen und *stellen die mentalitätengeschichtliche Methodologie ausdrücklich als Forschungszugriff zur Diskussion*, womit wir uns für den Eintrag eines – in unserer Wortschöpfung – *lebensexpeditiven Akzents* in die praktisch-theologische Programmatik einsetzen, welcher in der Untersuchung religiöser Bewusstseinsäußerungen (historischer) Kollektive als vielschichtige Phänomene im historischen Wandel einen Bearbeitungszugang zur Tradition in den unabschließbaren Dynamiken des geschichtlichen Prozesses anbietet und sie darin konzeptionell als unVollendete eröffnet. Zudem erfolgen hier schlaglichtartig Hinweise auf offene Fragen, die Überhänge und Möglichkeiten des Weiterdenkens skizzieren.

Die **NEUINSZENIERUNGEN** stecken unseren eingenommenen Standort ab. Nochmals das *Plädoyer* für eine tiefgreifende(re) Würdigung der historischen Dimension in der Praktischen Theologie herausstreichend, halten wir unseren praktisch-theologischen *Entwurf im Zeichen der Geschichtlichkeit* ebenfalls dezidiert als eine – näherhin: *radikalisierte – Wirklichkeitswissenschaft* fest, die sich ebenfalls in den beiden Säulen *im Zeichen der Postmoderne* und *im Zeichen der Erfahrung* fundiert, die wirklichkeitswissenschaftliche Anschluss- bzw. Kontrastformel jetzt aber in der Instandsetzung zur postmodern aufgegebenen *Pluralitätsfähigkeit* konkretisiert und mit der Ernstnahme des *erfahrungsbezogenen Widerfahrnischarakters* und einer *geheimnistheologischen Verankerung* gewichtet.

Letztlich beschließen wir unsere Arbeit mit dem Ausweis unserer Praktischen Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit als einer Wirklichkeitswissenschaft, der eine *historisch-phenomenologische Perspektivierung* eignet und die auf einer *kontextuellen Grundierung* fußt und damit im Gesamten eine *Praktische Theologie* projiziert, die in einer *Partitur des Aushaltezeichens* verfasst ist.

Unsere systematischen Einstimmungen nunmehr beschließend, können wir jetzt also unsere thematischen Erarbeitungen tatsächlich in Angriff nehmen.

Wir beginnen nun demnach mit der *Exposition* und eröffnen mit der *Profilierhebung der gegenwärtigen Praktischen Theologie* zur Ermöglichung unserer wissenschaftstheoretischen Leitlinie einer *Entsicherung der Praktischen Theologie*!

TEIL I – EXPOSITION: DIE UNERHÖRTE!
ZUM ABGESANG VON GESCHICHTE UND TRADITION IN DER PRAKTISCHEN
THEOLOGIE!? ODER:
THEMATISCHE ENTFALTUNGEN, PROBLEMHORIZONTE UND DIE
MODALITÄTEN EINER UMSTIMMUNG

„Scheinwerfer gibt es, die haben schwarze Strahlen.“
MANFRED HINRICH (†2015, Journalist)

Instrumente gibt es, die übertönen ohrenbetäubend...

1 Hauptsatz: Die Praktische Theologie im Zeichen der »Gegenwärtigkeit« – Figurationen einer Wirklichkeitswissenschaft. Eine Bestandsaufnahme

„Seit den Anfängen der wissenschaftlich-universitär verfassten Praktischen Theologie wird versucht, das, was man jeweils unter dieser Wissenschaft versteht, in komprimierten Sätzen mit einer Komposition der zentralen, irreduziblen Begriffe, eben in Formeln auszudrücken, um es hartnäckig, pointiert, mit Nachdruck vertreten und gegen andere abgrenzen zu können, um also der eigenen Position scharfe, identifizierbare Konturen zu verleihen.“¹

HERBERT HASLINGER (*1961, Pastoraltheologe)

Um das Selbstverständnis der Praktischen Theologie auf den Punkt zu bringen, wird nach einer ganzen Reihe an wissenschaftstheoretischen Wegmarken², die seit dem II. Vatikanum kursierten und sich gegenseitig ablösten, aktuell vermehrt die Formel der *Wirklichkeitswissenschaft* angeboten. Ist diese Wortschöpfung zur verdichtenden Beschreibung der geltenden Komponenten der Praktischen Theologie bereits seit einiger Zeit mehr oder minder direkt im Umlauf³, wurde sie jüngst durch den Pastoraltheologen HERBERT HASLINGER (*1961) ausdrücklich ins Gespräch gebracht. Sein Einführungswerk steht eigens in dem Bemühen, die Praktische Theologie entlang des Wirklichkeitsbegriffs zu fassen.

Auch die folgenden Anstrengungen nehmen eben jene Selbstverständniserklärung auf und lassen sich als ein Unternehmen begreifen, die Praktische Theologie als Wirklichkeitswissenschaft auszuweisen. Was bei HASLINGER, neben der einem Grundlagenwerk eigenen historisch-systematischen Rekapitulation des Werdegangs der praktisch-theologischen Topographie, allerdings schwerpunktmäßig die Funktion eines Kompasses erfüllt, an dem zukünftiges praktisch-theologisches Treiben auszurichten wäre⁴, dient in unserer Sache

¹ Haslinger, H.: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, 333.

² HASLINGER bietet einen chronologischen Durchgang zu den Selbstprädikationen der nachkonziliaren Praktischen Theologie. Sein Resümee befördert schließlich das erstaunliche Ergebnis, dass in diesen Jahrzehnten zwar die unterschiedlichsten Akzentsetzungen vorgenommen worden sind, im Kern jedoch relative Kontinuität vorherrscht. „Beim abschließenden Blick (...) ist nüchtern einzuräumen, dass das, was sich im Laufe der vergangenen dreißig Jahre in der Formulierung eines Selbstverständnisses der Praktischen Theologie wirklich grundlegend geändert hat, so viel auch wieder nicht ist“, vgl. ebd., 333-354; hier: 352. Dies lässt sich wohl als Ermunterung dahingehend lesen, eine Suche nach praktisch-theologisch einigenden Momenten nicht zur Aussichtslosigkeit verurteilt zu sehen.

³ Vgl. für eine exponierte Stellung des Wirklichkeitsbegriffs etwa Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Gelebte Religion wahrnehmen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998; vgl. weiterhin die Sammelschrift Dinter, A./ Heimbrock, H.-G./ Söderblom, K.: Einführung in die Empirische Theologie. Göttingen 2007; vgl. hier besonders den Beitrag Lotz, T. A.: Phänomenologie als methodologische Grundlage für empirische Praktische Theologie, 60-71. Vgl. ausdrücklich Heimbrock, H.-G.: Praktische Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1-13. Vgl. für eine hervorgehoben angetragene Rolle von »Wirklichkeit« ebenso Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 78-88; vgl. Klie, T. u. a.: Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! Berlin/ New York 2011.

⁴ Das Attribut der Wirklichkeitswissenschaft gründet sich bei HASLINGER wesentlich auf dem Pastoralbegriff des II. Vatikanums. Mithilfe von »Wirklichkeit« arbeitet er die (historischen) Eckpfeiler der Praktischen Theologie heraus sowie der Begriff ihm zur Artikulation noch ausstehender, doch einzulösender Momente dient. So setzt er entlang von »Wirklichkeit« etwa den Reflexionsgegenstand fest, klärt das Theorie-Praxis-

zunächst (!) der Kennzeichnung der derzeit faktischen wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie. Der Leitbegriff der Wirklichkeitswissenschaft, entlang dessen HASLINGER ein „Anforderungsprofil“⁵ der Praktischen Theologie formuliert, fungiert hier vorneweg als Charakterisierung des *real-existierenden Profils der Praktischen Theologie*, bildet die abstrakte Reflexionsfigur der tatsächlich hervortretenden Akzente und wird darstellungstechnisch in den folgenden Ausführungen wiederholt zu einem Anlehnungspunkt, dessen volle Bedeutung jedoch erst ex post in Gänze verständlich zu werden vermag, bevor er dann im weiteren Fortgang der Arbeit schließlich dazu anleiten werden wird, auf den *inneren Reichtum der in dieser Formel eingelassenen Denkhorizonte* zu reflektieren und somit auf andere »Abzweigungen« hin zu befragen.

Die nachstehenden Kapitel des **HAUPTSATZES** werden nun die Eruierung des praktisch-theologisch gegenwärtig eingenommenen Standorts samt entwickelter Perspektive verfolgen, kurzum: das *Profil der Praktischen Theologie* erstellen und dabei also ihre *Figurationen als Wirklichkeitswissenschaft* konturieren.

Die Überlegungen zielen eine *Bestandsaufnahme* des aktuell manifest werdenden inneren Bauplans der Praktischen Theologie an, um auf dieser Grundlage später die Suche nach »Leerstellen« vorantreiben zu können und beginnen zur Bestimmung des hervortretenden Gefüges mit der Sichtung praktisch-theologisch favorisiert betriebener *Forschungszugriffe* (**1.1 PROGRAMM**), bevor in einem weiteren Gang der näheren Klärung ihrer *Begründungslogik* die Aufmerksamkeit gelten wird (**1.2 INSZENIERUNGEN**). In einem Strukturabgleich werden dabei die herausgearbeiteten Gehalte in einen Zusammenhang zu der generierenden theologiegeschichtlichen Situation gesetzt. Indem der Arbeitsprozess sich auf diese Weise nicht der „Herausarbeitung direkter (...) Verbindungslinien“⁶ widmet, sondern sich auf sachliche Korrespondenzen konzentriert, kann das praktisch-theologische Profil dann als ein Zueinandertreten der herausgestellten Elemente in Form dessen, was der Philosoph THEODOR ADORNO (†1969) als »*Konstellation*« beschreibt, also als »Zusammenhang mit Sinnüberschuss«, erstehen:

Verhältnis o. ä., wobei es ihm in summa auf „das Heraustreten aus kirchlichen Sonderwelten, die Einbindung in die Lebenswirklichkeit der Menschen, die Gewichtung der Lebenswirklichkeit als theologiegenerativer Ort, die Behauptung eines Primats der Praxis, der Ausgang von den Erfahrungen der Menschen, die Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse, die Transformation christlicher Inhalte in politische Postulate und Handlungsformen, die bewusst kritische Reflexion binnenkirchlicher Praktiken und Strukturen (...) [und den] Bezug auf alle Menschen“ ankommt. Eine Besonderheit stellt dabei sein ausführlicher Rekurs auf einen selbstreflexiven Erkenntnishabitus dar, der über den Wirklichkeitsbegriff (in Anbindung auch an den soziologischen Begriff der Wirklichkeitswissenschaft) eingeholt und vor allem eingefordert wird. »Wirklichkeit« meint hier das Wissen um die Perspektivgebundenheit – auch von Wissenschaften – und die Unmöglichkeit, »Wahrheit« abzubilden. »Wirklichkeit« beschreibt somit ein epistemologisches Programm, vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 369-513; hier: 518.

⁵ Ebd., 394.

⁶ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 14.

„Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem Begriffe um die erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte (...). [Die] Sache selbst [ist demzufolge] ihr Zusammenhang, nicht ihre pure Selbstheit.“⁷

Dieses »konstellative« Arrangement erlaubt also die derzeit eingenommene wissenschaftstheoretische Aufstellung der Praktischen Theologie einsichtig werden zu lassen. Dies aber so, dass in der mitunter deutlichen Markierung des praktisch-theologisch sich präsentierenden Profils, die Aufkündigung „in eine scheinbare Einheit“⁸ vermieden wird – und dies in dem gleichzeitigen Vermögen, eine Grundlage für spätere alternative Fließrichtungen durchsichtig werden zu lassen.

1.1 Programm: Forschungstenor einer wirklichkeitshaltigen Praktischen Theologie

Bereits der Religionspädagoge PETER BIEHL hat darauf aufmerksam gemacht, wie durchdringend wissenschaftliche Forschungszugriffe samt methodischem Apparat „vom Selbstverständnis und von der wissenschaftstheoretischen Grundlegung [*eines Faches*] abhängig“⁹ sind. So ist es nur folgerichtig, im Umkehrschluss anzunehmen, dass die favorisierten betriebenen Methodologien einer Disziplin den Hinweis auf ihre grundlagentheoretische Fundierung beherbergen, welche sodann eine spezifische Aktualisierung erkennbar werden lassen und auf das Gesamt gesehen damit schließlich auch Auskunft über den aktuellen Positionsbezug eines Faches zu geben in der Lage sind. Ist die Profilerstellung einer Disziplin gefordert, stellt die Erlangung eines Bearbeitungszugangs kraft der Inblicknahme ihrer betriebenen Forschungsansätze also ein probates Mittel, in Anbetracht der besonderen Umstände, die eine vielfach und vielfältig durchbrochene Praktische Theologie mit sich führt, wohl schlechterdings das Mittel der Wahl dar. Als das „Herzstück“¹⁰ der Wissenschaftstheorie vermögen *praktisch-theologische Methodologien* die Rolle von *Indikatoren* anzunehmen. Ihre besondere *Signatur* verweist nicht nur auf die sie generierenden Quellen, was ihre Begründungslogik zu erhellen vermag, sondern sie zeigt vielmehr auch eine spezifische Form der Anbindung an jene Quellen an, was schließlich die Bestimmung der ansonsten im Verborgenen liegenden, faktisch eingenommenen Position des wissenschaftstheoretischen Gefüges der Praktischen Theologie erlaubt.

⁷ Vgl. Adorno, T. W.: Negative Dialektik, 161-166; hier: 162f.

⁸ Wendel, S.: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«, 119. Vermieden wird also eine Einheit im Sinne einer hermetischen Abriegelung.

⁹ Biehl, P.: Religionspädagogik III – Methoden, 1735; *Abkürzungen ausformuliert*.

¹⁰ Englert, R.: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, 158.

In den nachstehenden Ausführungen wird nun also die Analyse praktisch-theologisch etablierter Forschungsansätze – und demzufolge also die Wirklichkeitshaltigkeit als praktisch-theologische **Programmformel** – in den Mittelpunkt treten.

Diese Sichtung der Forschungskonzepte wird jedoch keinen akribischen Aufweis im Sinne einer chronologischen wie systematischen Vollständigkeit aller während der vergangenen Jahrzehnte praktisch-theologisch betriebenen Zugänge erbringen. Dies stellte nicht nur ein recht ehrgeiziges, sondern in unserem Zusammenhang auch unnötiges Ansinnen dar. Es genügt, *exemplarische* Schneisen durch das praktisch-theologische Forschungsdickicht zu schlagen, denn „Exemplarität stellt sicher, dass für die Bearbeitung (...) zentrale und wesentliche Gesichtspunkte in den Blick kommen“¹¹ und nur dies wird die alleinige Maßgabe sein müssen.

In der Frage der näheren Auswahl der vorzustellenden Programme wird mit der Exemplarität dann zugleich ein Kriterium aufgestellt, welches notwendigerweise zu erfüllen wäre: Um möglichst repräsentative Aussagekraft zu erlangen, müssen die Ansätze zwingend populär und umfassend betrieben werden, kurzum: sie müssen dem Kriterium der Breite (bezüglich der Wirkungsstärke und -reichweite) genügen, was den Arbeitsschritt rasch auf die Bahnen des die Aufmerksamkeit bündelnden und von unzähligen Seitenlinien durchzogenen **empirischen** Forschungsgeländes lenken muss.

Seitdem in den späten 1960er Jahren mit KLAUS WEGENAST als ihrem (im Rückblick) wohl wichtigsten Impulsgeber¹² diejenige Entwicklung einsetzte, welche disziplingeschichtlich unter dem Stichwort der »Empirischen Wende« verhandelt wird und dabei gleichzeitig eine methodologische Erneuerung als Erhebung nach religiösen »Jetzt-Zuständen« in Gang gebracht wurde, hat die empirische Programmatik in der Praktischen Theologie eine wachsende Popularität (und Ausdifferenzierung) zu verzeichnen, die heutzutage derart gewaltig ist, dass das Forschungs panorama von empirischen Zugängen geradezu durchtränkt ist und die Frage nach der Empirie aktuell die alles bestimmende „Gretchenfrage“¹³

¹¹ Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 42.

¹² WEGENAST nahm dabei Anstoß an dem vorherrschenden Sonderweltstatus eines Religionsunterrichts, der über die Wirklichkeiten der Schüler/innen hinweg dozierte. Vgl. zu WEGENASTS Rolle und Kritik etwa Schulz, C.: Empirische Forschung als Praktische Theologie, hier: 37-41. Allerdings sind bereits vor WEGENAST Entwicklungslinien auszumachen, die einer empirischen Theologie zuzurechnen wären, was letztlich auch die Aufstellung einer differenzierten Typologie ermöglicht. Zu den Stationen der Genese einer empirischen Theologie und zur Klassifizierung vgl. Heimbrock, H.-G.: Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«, 100-117; vgl. Heimbrock, H.-G.: Rekonstruktion gelebter Erfahrung als Aufgabe empirischer Theologie, 118-143; hier: 118-123; vgl. Meyer, P.: Typen Empirischer Theologie – Forschungsansätze, Kontroversen und Erträge, 26-42; vgl. Kalbheim, B.: Grundlagen und Entwicklung empirischer Theologie, 263-272.

¹³ Heimbrock, H.-G.: Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«, 100. Hier unter Aufnahme einer Formulierung HENNING SCHRÖERS. Äußerungen, wie die nachstehende, untermauern die Einschätzung der hegemonial anmutenden Stellung: „Empirische Religionsforschung hat Konjunktur – Praktische Theologie kann wissenschaftlich sinnvoll nur in diesem Horizont operieren“, Charbonnier, L./ Meyer, P.: »Gelebte Religion« in der praktisch-theologischen Ausbildung, 227; vgl. ferner Weyel, B.: »Kenntnis des wirklichen Lebens«, 328-341.

innerhalb der Praktischen Theologie darstellt. Unsere Auswahl muss demnach unumgänglich in diese Richtung weisen, wobei aus aktuellem Anlass im Übrigen notiert sei, dass wir das Attribut »empirisch« dabei nicht vordergründig auf die Verwendung des methodischen Apparates qualitativer und quantitativer Sozialforschung reduziert verstehen.¹⁴

Die konkrete Wahl fällt sodann zum einen auf den Ansatz der Biographieforschung und zum anderen auf eine phänomenologische, als eine die empirische Perspektive konstitutiv integrierende, Programmatik. Beide Wege sind der empirisch figurierten Forschung zuzurechnen und greifen in der Praktischen Theologie derzeit derart selbstverständlich Raum, dass sie die Forschungskartographie in gewisser Weise dominieren und hier noch einmal mit ausnehmender *Prominenz* hervorstechen.

Des Weiteren begründet sich die Auswahl darin, gerade in dieser Kombination eine besondere Form der »Breite« einholen zu können, was mit einer feststellbaren *konfessionellen Besonderheit* hinsichtlich der Beurteilung des phänomenologischen Referenzdiskurses im Zusammenhang steht. Während sich mit Blick auf die Biographieforschung im Grunde keine konfessionellen Vorlieben ausmachen lassen und sich allenfalls eine Tendenz abzeichnet, welche die katholischen Forscher/innen an vorderste Stelle setzt, zeigt sich bezüglich der Verarbeitung phänomenologischer Denkipulse hingegen ein eindeutiger konfessioneller Schwerpunkt. Denn, hat die evangelische Praktische Theologie hinsichtlich der Rezeption phänomenologischer Theoreme eine Art Vorreiterrolle übernommen, übte sich die katholische Praktische Theologie indes über einen langen Zeitraum in Zurückhaltung und schließt nur gemächlich auf. Ohne diesbezügliche Gräben vertiefen zu wollen, bleibt jedoch ein erkennbarer Unterschied hinsichtlich der Bewertung und Etablierung einer Bündnisfähigkeit zwischen Praktischer Theologie und Phänomenologie auf evangelischer und katholischer Seite festzuhalten. Zwar ist der Einsatz der Phänomenologie auf katholischem Terrain bei weitem nicht rundweg unbekannt, doch steht er in keinem Verhältnis zu den ebenso tiefgreifenden wie ausdifferenzierten Bearbeitungen auf evangelischem Gebiet, kann deshalb nicht darüber hinwegtäuschen, noch immer ein eher unkonventionelles Ar-

¹⁴ Eine solche Festlegung scheint dem Empiriebegriff angesichts der ausgeprägten Übernahme dieses Repertoires in der Praktischen Theologie zunehmend zu widerfahren. So stellt auch HEIMBROCK in kritischer Diktion fest: „Der Terminus wird inzwischen oftmals wieder eingeführt als Frage nach der Anwendung über [sic! oder; M. R.] Übernahme quantitativer und qualitativer Forschungsmethoden empirischer Sozialforschung, wobei die Breite der Bemühungen einschließlich interessanter systematisch-theologischer Ansätze übersehen wird“ (101). Entscheidend bleibt die wirklichkeitsbezogene, hier ex aequo: erfahrungsbezogene Systematik dieser Zugänge, gegenüber der sich die Verengung auf eine rein methodische Herangehensweise in Unterkomplexität ergeht. Der „Urimpuls Empirischer Theologie kommt aus dem theologie-kritischen Impuls der Überwindung von Lebensferne weltabgehobener Dogmatik (...) [und richtet sich gegen] Wirklichkeitsverlust und Lebensferne“, Heimbrock, H.-G.: Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«, zuletzt: 116. Zugrunde liegt also ein geweitetes „forschungslogisch[es]“ Verständnis, Dinter, A./ Heimbrock, H.-G./ Söderblom, K.: Theologie, Erfahrung und empirische Forschung, 25. Vgl. ferner Meyer, P.: Glossar, 342.

rangement darzustellen¹⁵, was über diese konfessionelle Besonderheit in unserem Fall zu einer Breite führt, die Konfessionsgrenzen sprengt und unsere Entscheidung bestärkt, im Folgenden die *Biographieforschung* und eine (empirisch-)phänomenologische Programmatik, genauerhin: den Ansatz der *Gelebten Religion wahrnehmen* vorzustellen.

Zur Sichtung der Forschungsprogramme wird je in zwei Schritten vorgegangen: Zunächst erfolgt eine *Skizze zur Forschungssituation* (1). Ein klassischer Forschungsstand, der einschlägige Publikationen sorgfältig kommentiert und eine gewisse detaillierte Ausdifferenzierung nicht vermissen lässt, wird hier zugunsten eines breit angelegten Designs aufgegeben. Angesichts des vielfach verzweigten Verlaufs, welche die Diskussion um jene Zugänge bislang genommen hat und noch längst an keinen Schlusspunkt angelangt zu sein scheint, wäre dies ein rahmensprengendes Unterfangen. Es bleibt, das Themenfeld mit einigen Strichen zu vermessen: große Entwicklungslinien nachzuzeichnen, grundlegende Werke knapp zu referieren, um das Areal zu systematisieren, damit begehbar und überhaupt für eine Auseinandersetzung befragbar zu machen. Dieser Schritt trägt demnach Hinweis- und für den darauffolgenden Gang der *sachlichen Orientierung* (2) Einführungscharakter. Dort wenden wir uns der ausführlichen Vorstellung der jeweiligen Konzepte zu. In einem verstehend-rekonstruktiven Zugriff zielen wir dabei je die sachgerechte Beförderung des Eigensinns dieser Ansätze an und zeichnen die systematischen Konturen nach, indem wir dabei die *besonderen Kennzeichen* und Gewichtungen ebenso wie die allgemeinen Eckdaten von *Zielhorizont*, *Begründungszusammenhang* und *Vorgehensweise* herausarbeiten, um hierüber also hernach zur je charakteristisch hervortretenden *Signatur* zu gelangen.

1.1.1 Lebensgeschichtlicher Akzent: Zum Ansatz der Biographieforschung

Die Biographieforschung kann seit geraumer Zeit einen rasanten Aufstieg in der Praktischen Theologie verzeichnen. Musste MONIKA MAAßEN in ihrer 1993 erschienenen Disser-

¹⁵ „Hier [in der katholischen Praktischen Theologie; M. R.] findet sich zwar immer wieder auch eine Berücksichtigung phänomenologischer Forschungen und Perspektiven, aber keine grundsätzlichere Auseinandersetzung“, Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 42. Näherhin macht FEITER darauf aufmerksam, dass die Präsenz der Phänomenologie im katholischen Raum das Nebenprodukt einer verstärkten Hinwendung zur französischen Philosophie insgesamt darstelle. In diesen Kontext ordnet er schließlich auch den hin und wieder begegnenden katholischen Rekurs auf den Ansatz von MICHEL FOUCAULT ein, billigt jener Rezeption jedoch nicht den Status einer eingehenderen Beschäftigung zu. Vgl. anders Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 370. Als jüngeres Beispiel einer grundständigen Auseinandersetzung – neben FEITER selbst – soll an dieser Stelle aber die katholische Praktische Theologin KLEIN Erwähnung finden, die in ihrer Habilitationsschrift unter anderem den Ertrag und die Weiterführung eines Rückgriffs auf phänomenologische Erkenntnisse für die praktisch-theologische Fragestellung übersichtlich darstellt und auswertet. Schwerpunkte sind hier EDMUND HUSSERL bzw. dessen sozialphänomenologische Transformation im Werk von ALFRED SCHÜTZ, vgl. Klein, S.: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, besonders: 127-203; vgl. ebenso Klein, S.: Erfahrung, Sinn und Erkenntnis, 107-120.

tation *Biographie und Erfahrung von Frauen* noch ernüchternd festhalten: „In anderen Disziplinen durchaus als Instrument der Forschung anerkannt, findet sie sich bisher in der theologischen Disziplin kaum“¹⁶, kann nun eine gewisse Konjunktur nicht übersehen werden. „Innerhalb der Theologie – besonders im Bereich der Praktischen Theologie – findet zunehmend religiöse Biographieforschung statt.“¹⁷ Erstmals greifbar wurde der biographische Ansatz im praktisch-theologischen Diskurs dabei mit der Veröffentlichung einiger Sammelbände in den späten 1980er Jahren.¹⁸ Seither hat die Biographieforschung stetig an Bedeutsamkeit gewonnen und ist in der beständigen Verbreitung nur mühsam zu überblicken, so dass heutzutage niemand der Lüge straft, wer ihr einen Forschungsboom attestiert. Die Biographieforschung ist eindeutig in der Praktischen Theologie angekommen.

Soll eine Sondierung des sich präsentierenden Panoramas zum Komplex »Biographie in der Praktischen Theologie« vorgenommen werden, kristallisieren sich bei der Durchsicht des Themenfeldes zwei Ebenen heraus, die sich für eine grobe Einteilung anbieten und die Beiträge näherhin zum einen auf einer *inhaltsbezogenen* und zum anderen auf einer eher *grundlagentheoretischen* Ebene versammeln. Wenn der folgende Überblick eine orientierende Einstimmung zur Biographieforschung in der Praktischen Theologie bietet, liegt ihm eben jene Systematik zugrunde; für einen differenzierteren Blick sei auf einschlägige Literaturberichte¹⁹ verwiesen.

Skizze zur Forschungssituation (1)

Der mit Abstand größte Anteil der Biographieforschung in der praktisch-theologischen Fächergruppe wird von Beiträgen gestellt, welche auf einer *inhaltlichen Ebene* situiert sind. Sie nehmen dabei vornehmlich die Gestalt einer empirischen Konkretisierung an. Wiewohl sich dieser Bereich zu einem Sammelbecken an Publikationen unterschiedlichster thematischer Schattierungen formiert, lassen sich hier seinerseits jedoch zwei Stränge lokalisieren, in denen sich die Linien bündeln.²⁰ So setzt sich diese Ebene einerseits aus Arbei-

¹⁶ Maaßen, M.: *Biographie und Erfahrung von Frauen*, 11.

¹⁷ Franke, E./ Matthiae, G./ Sommer, R.: *Frauen Leben Religion*, 8.

¹⁸ Vgl. etwa Grözinger, A./ Luther, H.: *Religion und Biographie*. München 1987; vgl. Sparr, W.: *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* Gütersloh 1990.

¹⁹ Vgl. zu einer ausdifferenzierteren Systematisierung biographischer Beiträge in der (Praktischen) Theologie im Allgemeinen Klein, S.: *Theologie und empirische Biographieforschung*, 103-107. Vgl. zur Aufbereitung der Forschungsperspektive speziell im Bereich der Feministischen Theologie Dausien, B.: *Biographieforschung als »Königinnenweg«*, 129-153; vgl. ebenso Sommer, R.: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*, 51-66. Vgl. mit Fokus auf die Autobiographieforschung den erschöpfenden Forschungsbericht in der ungekürzten Fassung der Habilitationsschrift von Kuld, L.: *Glaube in Lebensgeschichten*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1997.

²⁰ Am Rande sei allerdings notiert, dass sich neben den zwei identifizierten Strängen im biographischen Forschungskontext mittlerweile ein *medialer* Schwerpunkt abzeichnet, der im Begriff steht, eine dritte Hauptli-

ten zusammen, die entweder *religionspädagogischen* oder *religionssoziologischen Zusammenhängen* entstammen. Die Beiträge dieser Richtung widmen sich dabei der Reflexion des Zueinanders von religiöser und lebensgeschichtlicher Entwicklung und stehen hier etwa – durch den die Religionspädagogik momentan dominierenden schulischen Schwerpunkt – im Bemühen, auf dieser Grundlage Konsequenzen für die Aufmachung von Religionsunterricht zu formulieren²¹ sowie sie im religionssoziologischen Zugriff dem Stellenwert und der Funktion von Religion innerhalb der (postmodernen) Biographie insgesamt nachgehen²² und dort beispielsweise Analysen im Blick auf unterschiedliche Lebensabschnitte und -alter²³ oder -situationen²⁴ hin vornehmen.

Überdies ist andererseits eine Zuspitzung auf Veröffentlichungen *feministisch-theologischer Provenienz* erkennbar und überhaupt verdankt sich die außerordentliche Blüte des biographischen Diskurses generell wohl vor allem seiner Prosperität im Kontext der Frauenforschung.²⁵ Dort mitunter sogar als „Königinnenweg“²⁶ tituiert, kommt der Biographieforschung hier paradigmatische Bedeutung zu.²⁷ Die Arbeiten dieser Hauptlinie spüren dabei der Verbindung von der Lebensgeschichte und der gelebten Religion von Frauen, also der individuellen Ausbildung von weiblicher Religiosität nach. Zwei der jün-

nie zu stellen und dabei u. a. der Rolle der Medien in der diskursiven Konstruktion von Religiosität nachgeht, vgl. dazu etwa Miczek, N.: *Biographie, Ritual und Medien*. Bielefeld 2013.

²¹ In Auswahl: vgl. etwa Berwig, J.: *Biografische und religionsdidaktische Außenseiterperspektiven des Jugendalters*. Göttingen 2004. Ein besonderer Hinweis gilt den Veröffentlichungen, die sich um die Reihe »Religion und Biographie« gruppieren, vgl. hier beispielsweise Heyen, H.: *Biographiefaktor Höllenglaube*. Münster 2003; vgl. fernerhin Fischer, D./ Schöll, A.: *Lebenspraxis und Religion*. Gütersloh 1998. Dieses Themenfeld inkludiert ebenfalls Untersuchungen zur lebensgeschichtlichen Entwicklung von Religionspädagog/inn/en selbst, vgl. Dressler, B./ Feige, A./ Tzscheetzsch, W.: *Religionslehrerin und Religionslehrer werden*. Ostfildern 2006. Vgl. für weitergehende Literaturhinweise das religionspädagogisch-biographische Feld betreffend die Anmerkungen bei Kaupp, A.: *Der (empirisch-)biografische Blick: Welche Bedeutung hat der Einzelfall für die Religionspädagogik*, 176-192.

²² Vgl. aus religionssoziologischer Perspektive zur allgemeinen Rolle von Religion den Sammelband Wohlrab-Sahr, M.: *Biographie und Religion*. Frankfurt am Main 1995. Zur empirischen Konkretion vgl. etwa Feige, A.: *Empirische Daten zur gegenwärtigen biographischen Rolle von Religion*, 63-78; vgl. Könemann, J.: »Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich«. Opladen 2002. Vgl. für weiterführende Literatur den religionssoziologisch-biographischen Zusammenhang betreffend Sommer, R.: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*, 57-59.

²³ Vgl. Schwab, U.: *Familienreligiosität*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1995.

²⁴ Hier derzeit mit besonderem Augenmerk auf die Situation in den »neuen« Bundesländern, vgl. Pekrull, W.: *Religiosität und Identität*. Marburg 2014.

²⁵ In Auswahl: vgl. etwa Reese-Schnitker, A.: »Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört«. Gütersloh 2006; vgl. Haslbeck, B.: *Sexueller Missbrauch und Religiosität*. Berlin 2007; vgl. ebenso die Beiträge des Sammelbandes (hier jedoch dezidiert mit einem zusätzlichen methodischen Reflexionsschwerpunkt) Franke, E./ Matthiae, G./ Sommer, R.: *Frauen Leben Religion*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002; vgl. hier insbesondere die Beiträge Sommer, R.: »Meine Spiritualität ist langsam gewachsen...« – Möglichkeiten feministisch-theologischer Biographieforschung, 15-37; vgl. Söderblom, K.: *Lesbische Frauen zwischen Hölle und Himmel*, 39-57; vgl. Ahrens, P.-A./ Lukatis, I.: *Religion in der Lebenswelt von Frauen*, 159-211. Vgl. für Hin ausgehendes die Literaturzusammenschau bei Klein, S.: *Biografie/ Biographieforschung*, 84-88.

²⁶ Titelgebend bei Dausien, B.: *Biographieforschung als »Königinnenweg«*, 129-153.

²⁷ Als Pendant zum konstatierten feministisch-theologischen Schwerpunkt erstarkt der biographische Ansatz mittlerweile allerdings auch in der Männerforschung, vgl. etwa: Mink, P.-J.: *Die Religiosität von Männern*. Berlin 2009.

geren Vertreter dieses Stranges stellen hier die beiden Dissertationen von REGINA SOMMER (*1964) *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen* und von ANGELA KAUPP (*1960) *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte* dar.²⁸ SOMMER nimmt dabei nach einer theologisch begründenden Verortung der „grundlegen[d] subjektorientierte[n] Perspektive der Arbeit“²⁹ samt entsprechender methodologischer Klärungen ganz im Trend der Überzahl feministisch-theologischer Schriften die Religiosität weiblicher Erwachsener in den Blick und sucht ihre Resultate für religiöse Sozialisationstheorien fruchtbar zu machen und diese um forschungstheoretisch bis dato unterbelichtete geschlechtsspezifische Prämissen und Ausformungen zu ergänzen. Auf diese Weise vermag sie Aussagen zur Relevanz von Religiosität für die weibliche Identitätsbildung zu treffen. KAUPP findet ihre Zielgruppe hingegen in weiblichen katholischen Jugendlichen der Postadoleszenz und legt einen Beitrag vor, der die erhobenen empirischen Ergebnisse falltranszendierend an entwicklungspsychologische sowie sozialisationstheoretische Modelle zur Religiosität anbindet, jene ebenfalls um den Faktor Geschlecht ergänzt und schließlich Konsequenzen für die religionspädagogische Theorieentwicklung und Praxis aufzeigt.

Neben solchen Publikationen inhaltsbezogenen, empirisch-konkretisierenden Zuschnitts wird nun zusätzlich eine Richtung evident, die dem »Warum« statt dem »Was« nachgeht und sich somit vornehmlich auf einer **grundlagentheoretischen Ebene** ansiedeln lässt.

Die in dieser Rubrik zu verortenden Werke arbeiten die konzeptionellen Begründungsfiguren auf, warum die Beschäftigung mit (auto³⁰)biographischen Ansätzen für die (Praktische) Theologie allgemein von ertragreichem Interesse sein kann.³¹ Diese Sparte umfasst dabei ebenso Beiträge, welche grundständig je aus der Perspektive eines spezifischen Themenfeldes reflektieren und die Affinität zur Biographie von – erwartungsgemäß – gerade denjenigen Zusammenhängen profilieren, die sogar als inhaltsbezogene Schwerpunkte herausgestellt wurden und somit die besondere Bündnisfähigkeit von Religionspädagogik und (Auto)Biographie³² sowie Frauenforschung und Biographieforschung begründen.³³

²⁸ Vgl. Sommer, R.: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998; vgl. Kaupp, A.: *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte*. Ostfildern 2005.

²⁹ Sommer, R.: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*, 303.

³⁰ Vgl. etwa Kuld, L.: *Glaube in Lebensgeschichten*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1997; vgl. ferner Friedrichs, L.: *Autobiographie und Religion der Spätmoderne*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1999.

³¹ Vgl. etwa Klein, S.: *Theologie und empirische Biographieforschung*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1994; vgl. ferner Drehsen, V.: *Lebensgeschichtliche Frömmigkeit*, 147-173; vgl. Luther, H.: *Theologie und Biographie*, 37-44.

³² Vgl. als »Klassiker« etwa Biehl, P.: *Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik*, 272-296; vgl. darüber hinaus auch den Sammelband Dormeyer, D./ Mölle, H./ Ruster, T.: *Lebenswege und Religion*. Münster 2000. Vgl. zum autobiographischen Schwerpunkt in der Religionspädagogik etwa Rupp, H. F.: *Lebensweg und religiöse Erziehung und Bildung*. Würzburg 2011.

³³ Vgl. etwa Maaßen, M.: *Biographie und Erfahrung von Frauen*. Münster 1993; vgl. Kraul, M.: *Biographieforschung und Frauenforschung*, 483-497. Vgl. des Weiteren Dausien, B.: *Biographieforschung als »König-*

In diese konzeptionelle Richtung hat unter feministisch-theologischem Vorzeichen etwa **MONIKA MAAßEN** (*1957) gearbeitet. In ihrer – hier unlängst erwähnten – Dissertation *Biographie und Erfahrung von Frauen*³⁴ widmet sie sich der Qualifizierung von heutigen Frauenerfahrungen als Glaubenserfahrungen und stellt dabei die Biographieforschung als prädestinierten Zugang einer feministisch-theologisch akzentuierten Perspektive vor. Bereits in einem Aufsatz in der 1985 erschienenen Ausgabe der *Schlangenbrut – Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen* lenkte sie das Gespräch auf diesen Themenkomplex und hervorzuheben bleibt dabei ihr Verdienst, erstmalig für eine biographische Option in der Feministischen Theologie votiert zu haben.³⁵ In jenem Zeitschriftenartikel noch als »Methode« deklariert, gerät die Biographieforschung in ihrer Dissertation nunmehr als grundlegender theoretischer Ansatz einer erfahrungsbezogenen Theologie in den Blick.

So reflektiert MAAßEN zunächst die fundamentale Rolle, welche der Kategorie »Erfahrung« in der Theologie insgesamt zukommt und arbeitet dies exemplarisch an dem Konzept desjenigen Theologen aus, der sich wohl „am konsequentesten auf menschliche Erfahrungen als Basis christlichen Glaubens bezieht“³⁶ und zudem „die Erfahrungen von Frauen mit in den Blick nimmt“³⁷, namentlich EDWARD SCHILLEBEECKX, und tastet es auf innere Korrespondenzen zum Biographischen hin ab. Das so erhaltene Substrat überführt sie in einen Leitfragenkatalog, der ihr nach Abschluss der grundlagentheoretischen Überlegungen nun in einem zweiten praktischen Hauptteil als Auswertungsinstrumentarium für Interviews dient, welche sie zuvor mit einigen Frauen führte. Dieser Durchführungsteil erprobt die gewonnenen Erkenntnisse in praxi und stellt beispielhaft die Möglichkeiten, welche die sozialwissenschaftliche Biographieforschung für die Frauenforschung bietet, vor. Auf diese Weise gelingt es MAAßEN schließlich auch die Konturen des feministisch-theologischen Erfahrungsbegriffes schärfer zu zeichnen. Die Biographieforschung wird

innenweg«, 129-153; vgl. Becker-Schmidt, R.: Diskontinuität und Nachträglichkeit, 155-182; vgl. Krüger, M.: Methodologische und wissenschaftstheoretische Reflexionen, 69-84.

Fündig wird man zu den Perspektivüberschneidungen von Biographieforschung und feministisch-theologischem Rahmenkonzept – und somit zur grundlagentheoretischen Aufbereitung – auch in der hieran angrenzenden Debatte um die Konvergenz von qualitativen Verfahren und Feministischer Theologie. So finden sich ebenfalls diesbezügliche Hinweise in der Sammelchrift von DIEZINGER, vgl. Diezinger, A. u. a.: Erfahrung mit Methode. Freiburg im Breisgau 1994; vgl. hier Müller, U.: Feminismus in der empirischen Forschung: Eine methodologische Bestandsaufnahme, 31-68. Vgl. ebenso die Beiträge des Sammelwerkes Franke, E./ Matthiae, G./ Sommer, R.: Frauen Leben Religion. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002. Im Übrigen sei vermerkt, dass die Dominanz der qualitativen Verfahren inzwischen jedoch angezweifelt und die Aufnahme des quantitativen Methodenapparates als Desiderat angemahnt wird, vgl. Franke, E.: Objektive Zahlen versus subjektive Eindrücke, 137-158; vgl. Sturm, G.: Wie forschen Frauen, 85-104.

³⁴ Vgl. Maaßen, M.: Biographie und Erfahrung von Frauen. Münster 1993.

³⁵ Vgl. Maaßen, M.: Feministisch-theologische Biographieforschung, 24-28.

³⁶ Maaßen, M.: Biographie und Erfahrung von Frauen, 94.

³⁷ Ebd., 97.

hier also insgesamt als Zugang einer *Wiedergewinnung der Kategorie Erfahrung*³⁸ vorgestellt. MAABEN resümiert:

„Eine solche, die Erfahrungen einbeziehende Vorgehensweise steht, wie durch die Entfaltung der Theologie Schillebeeckx‘ deutlich wurde, in einer Tradition, auf die sich das Christentum beruft (...). Biographieforschung akzentuiert durch ihre Untersuchungen Inhalte und Themen, die gleichfalls theologische sind (...). Es steht also mit der Biographieforschung ein (...) Instrumentarium zur Verfügung, das durch biographische Aussagen theologische und alltagsbezogene Inhalte in Beziehung setzen kann. Theologie und Biographie können (...) eine Zusammenführung herstellen und mit Hilfe von Erfahrungen jene Verbindung dokumentieren, die eine umfassende Glaubens- und Lebensgeschichte mit Blick auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aufweist.“³⁹

Des Weiteren lässt sich auf dieser Ebene die Habilitationsschrift von **LOTHAR KULD** (*1950) *Glaube in Lebensgeschichten*⁴⁰ ansiedeln, die ebenfalls der Verbindung von Lebens- und Glaubensgeschichte grundständig nachgeht. KULD reflektiert in diesem Beitrag allerdings nicht wie MAABEN die theologische Bedeutung der Biographie, sondern fokussiert das Format der Autobiographie. Ausgehend von der Tatsache, dass Autobiographien in christlichen Zusammenhängen zwar nicht unbekannt, doch durchaus eine Problemgeschichte aufweisen, transformiert KULD diese Bedenken und streicht stattdessen ihre überragende Eignung als „Rekonstruktionen des Glaubens und Theologien des Lebens“⁴¹ heraus. Diese Befähigung illustriert er, nach einer theoretischen Orientierung, exemplarisch an fünf Texten, die er mit strukturalistischen Modellen der Entwicklungspsychologie konfrontiert: von den klassischen *Confessiones* des AURELIUS AUGUSTINUS, über Darstellungen JOHN BUNYANS, JOHN HENRY NEWMANS und THOMAS MERTONS bis hin zur unkonventionellen *Gottesvergiftung* TILMANN MOSERS. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der autobiographischen Erzählhaltung, die von den einzelnen Autoren eingenommen wird und sich um die Zentralbegriffe der »Bekehrung« bzw. der »Entwicklung« gruppiert und hierdurch das jeweilige Konzept des Glaubens sichtbar werden lässt. Was dann zunächst als „eine Logik der Umkehr auf der Lebenslinie und eine Logik linearer Fortschritte“⁴² einen Widerspruch konstruiert, hilft einerseits die Frage nach der empirischen Substanz autobiographischer Selbstzeugnisse angesichts konstruktivistischer Bedenken näher zu klären sowie andererseits strukturalistisch ansetzende Modelle zur lebensgeschichtlichen Entwicklung einer kritischen Revision zu unterziehen und vermag schließlich die Autobiographie genuin als eine (Re)Konstruktion des Glaubens auszuweisen und zu verankern. KULD gelangt somit zu folgendem Resultat:

³⁸ So der gleichlautende Untertitel ihrer Dissertation.

³⁹ Ebd., 213.

⁴⁰ Vgl. Kuld, L.: *Glaube in Lebensgeschichten*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1997.

⁴¹ Ebd., 11.

⁴² Ebd., 245.

„Ich komme zu der These, (1.) dass Glaubensgeschichten Theologien des Lebens und Konstruktionen des Glaubens sind und zugleich auf einem Lektürevertrag (...) beruhen, der den besonderen empirischen Wirklichkeitsbezug dieser Geschichten verbürgt; (2.) dass der religionspädagogisch nahezu vergessene und im Spiegel der untersuchten literarischen Zeugnisse vielschichtige Bekehrungsbegriff wiedergewonnen werden muss, wenn Glaubensgeschichten als Bekehrungsgeschichten verstehbar bleiben sollen; (3.) dass die strukturalistische Abstraktion von der Lebensgeschichte rückgängig zu machen ist, wenn wir das Zusammenspiel der verschiedenen Entwicklungslinien des Glaubens in der Lebensspanne verstehen wollen.“⁴³

Die hier eröffnete Reihe konzeptioneller Arbeiten abschließen soll letztlich die 1994 veröffentlichte Dissertation *Theologie und empirische Biographieforschung* von **STEPHANIE KLEIN** (*1957).⁴⁴ Auch KLEIN legt eine systematische Klärung des Verhältnisses von Theologie und Biographie vor. Dabei besteht die Arbeit – ähnlich der von MAAßEN – aus einem zweiteiligen Aufbau: einem grundlagentheoretischen Teil, in dem sie Fragen und Prämissen der sozialwissenschaftlichen Biographieforschung in der Theologie nachgeht und in dem eine entsprechende Theorie generiert wird, die dann in einem zweiten Hauptteil anhand einer Fallstudie, genauerhin an der erzählten Lebensgeschichte einer Frau, konkretisiert wird.

Das verfolgte Ziel dieser Doppelpoligkeit ist dabei, die Relevanz der empirischen Biographieforschung „für eine erfahrungsbezogene und kontextuelle Theologie aufzuzeigen“⁴⁵ und sie als adäquaten Zugang zur »Gelebten Religion«, näherhin als Zugang zur Lebens- und somit zur Glaubenswirklichkeit, hier von Frauen, zu profilieren. So gewinnt KLEIN in dreifacher Hinsicht Impulse für eine theologisch angezeigte Hinwendung zur individuellen konkreten menschlichen Lebens- und Glaubenswirklichkeit und verankert sie zunächst in der biblischen Tradition, des Weiteren in der Theologie des II. Vatikanischen Konzils und schließlich in der Weiterführung im Spiegel kontextueller Theologien, namentlich in feministisch- und befreiungstheologischen Ansätzen, und versäumt darüber hinaus nicht, die Konsequenzen für das Selbstverständnis und das Aufgabenprofil einer kontextuell orientierten Praktischen Theologie zu markieren. Schließlich wird die empirische Biographieforschung als Umsetzungsoption jener aufgestellten Maxime einer Hinwendung zur Lebens- und Glaubenswirklichkeit herangezogen, nach einer die Stärken und Grenzen abwägenden Reflexion als adäquater Zugang erkannt und ihr Mehrwert im zweiten Hauptteil mithilfe der Einzelfallstudie »Anna« exemplarisch untermauert, was durch dieses Vorgehen zudem theoretisch anschlussfähige inhaltliche Aussagen zur »Gelebten Religion« erarbeitet, indem „das konkrete Leben und der Glaube einer Frau »zur Sprache gebracht«,

⁴³ Ebd., 245.

⁴⁴ Vgl. Klein, S.: *Theologie und empirische Biographieforschung*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1994.

⁴⁵ Ebd., 12.

sichtbar gemacht und in das Zentrum von wissenschaftlicher Forschung gestellt“⁴⁶ wird.

KLEINS Fazit lautet sodann:

„Aus den (...) Ausführungen lässt sich als Folgerung die These gewinnen: Das empirisch vorfindbare Leben des Menschen in seiner subjektiven, sozialen und geschichtlichen Dimension und der in dieses Leben hineinverwobene faktisch gelebte Glaube sind Erkenntnisquellen für die Theologie. Diese Aussage weist zwei Aspekte auf. Der erste Aspekt bezieht sich auf das Leben der Menschen, auch wenn sie gesellschaftlich und kirchlich noch so marginal sind, und den Glauben und behauptet deren theologische Dignität (...). Der zweite Aspekt bezieht sich auf das Leben, die Erfahrung und Praxis der Theologietreibenden als Subjekte der Erkenntnis und behauptet, dass theologische Erkenntnis notwendig im Kontext der eigenen Lebens- und Glaubenserfahrung erfolgt.“⁴⁷

Sachliche Orientierung (2)

Wenn nun der sachlichen Orientierung zur Biographieforschung die Aufmerksamkeit gelten wird, bot die knappe Durchsicht ihres praktisch-theologischen Forschungs panoramas schon erste diesbezügliche Einstimmungen. Namentlich die Beiträge der grundlagentheoretischen Ebene spannen ein Koordinatensystem auf, das bereits einige konzeptionelle Eckdaten des Biographischen mittelbar ersehen lassen konnte. Deren Eintrag nun in Deutlichkeit herauszustreichen, stellt die Absicht der folgenden Rekonstruktion dar, in welcher der *Zielhorizont*, die kennzeichnenden *Charakteristika* ebenso wie die spezifischen *Be gründungszusammenhänge* und das bevorzugte *methodische Instrumentarium* des Zugangs thematisch werden sollen, um schließlich die besondere *Signatur* herauszufiltern.

Wie der Gang durch den forschungssituativen Kontext bereits einzuführen vermag, besteht das *Ziel* des biographischen Ansatzes in praktisch-theologischen Zusammenhängen darin, über die Analyse von Lebenserzählungen einen Zugang zu den mannigfaltigen Formen gelebter Religiosität in ihrer Einfassung im Alltag zu erlangen. Die Biographieforschung eruiert in der Untersuchung des biographischen Erlebens die vielfältigen menschlichen Glaubenswirklichkeiten in ihrem Ineinander zu den Lebenswirklichkeiten, ist somit auf Wirklichkeitsbezug ausgerichtet, auf Lebensnähe geeicht und strebt im Gesamten eine *Hinwendung zum konkreten Alltag und dem Alltäglichen* an.

Dabei vollzieht die Praktische Theologie im Übrigen keine Entwicklung im Alleingang, sondern partizipiert an einer Wende, welche die Kulturwissenschaften in toto erfasste. Die Praktische Theologie nimmt – streng genommen in verspäteter Rezeption – vor allem aus den Geschichtswissenschaften ausgesandte Impulse auf, die sich im Rahmen der Konzentration auf Alltags- und Regionalgeschichte im Konzept der *Oral history* vernehmen lassen und in den 1960er Jahren im deutschsprachigen Raum einen fulminanten Aufschwung erfuhren. Die *Oral history* zielt dort nicht nur auf die Erweiterung der Quellenba-

⁴⁶ Ebd., 13.

⁴⁷ Ebd., 66f.

sis und des methodischen Spektrums ab, indem nunmehr Zeitzeugen von ihrer Wahrnehmung historischer Ereignisse erzählen statt einer Analyse schriftlicher Quellen den Vorzug zu geben, sondern sie stellt ein ungleich komplexeres theoretisches Konzept dar, das die bislang in der Geschichtsschreibung übersehenen Gruppierungen der »kleinen Leute« konstitutiv berücksichtigen will. „Sie richtet das Interesse auf die Alltagsgeschichten der kleinen Leute »vor Ort«.“⁴⁸ Auch die Sozial- und Erziehungswissenschaften lassen sich von diesen Impulsen inspirieren und vollziehen ebenfalls eine Wende zum Alltäglichen.⁴⁹

Die Zielabsicht, der gelebten Religiosität in ihrer alltäglichen Verankerung nachzugehen, weist im Rahmen der praktisch-theologischen Biographieforschung jedoch noch eine besondere Gewichtung auf, welche in Kontrastierung zur sogenannten »Lebenslauforschung« deutlich zu werden vermag. Während jene nämlich den Eintritt und die Wirkung von Ereignissen im Verlauf der chronologischen Lebenszeitachse untersucht⁵⁰, konzentriert sich die Biographieforschung auf die sinnhaften Deutungsstrukturen der Subjekte und spricht ihnen Dignität zu. Intendiert sind die Erhebung und die Analyse der Sinngebungs- und Deutungsprozesse der Subjekte. „Die Biographieforscherinnen und -forscher gestehen den im Alltag Handelnden eine eigene Deutungs- und Theoriefähigkeit zu, die sie zur Grundlage ihrer weiteren Theoriebildung machen (...). Biographieforschung zielt die wissenschaftliche Wahrnehmung der eigenen Sinnstrukturen der Subjekte an.“⁵¹

So präzisiert sich der Zielhorizont der Biographieforschung zu einem angestrebten Einblick in *alltags- und wirklichkeitsgesättigte Formen gelebter Religiosität in den lebensgeschichtlichen Perspektiven und Zusammenhängen der Subjekte*. Das Biographische verfolgt also die Erforschung der „Formen der religiösen Orientierungen, Deutungen und der gelebten christlichen Praxis der Subjekte sowie ihre[r] Tradierungs- und Aneignungsprozesse.“⁵²

Mit dieser zielbezogenen Grundlegung wird nun auch der Blick auf die **Kennzeichen** des Biographischen frei. Der entsprechende Merkmalskatalog wird zwar in der Literatur durchaus unterschiedlich generiert, die Basis der nachstehenden Erläuterung soll aber vornehmlich der Entwurf von KLEIN bilden.

Wenn KLEIN sodann ihre grundlagentheoretischen Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Empirie und Theologie mit den oben zitierten Worten beschließt: „Das empirisch vorfindbare Leben des Menschen in seiner subjektiven, sozialen und geschichtlichen

⁴⁸ Biehl, P.: Die geschichtliche Dimension religiösen Lernens, 142. Vgl. zur *Oral history* des Weiteren Maaßen, M.: Biographie und Erfahrung von Frauen, 49-53.

⁴⁹ Vgl. Klein, S.: Biografieforschung, 202.

⁵⁰ Vgl. ebd., 202.

⁵¹ Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 85.

⁵² Klein, S.: Biografieforschung, 203; *Abkürzungen ausformuliert*.

Dimension und der in dieses Leben hineinverwobene faktisch gelebte Glaube sind Erkenntnisquellen für die Theologie“⁵³ oder in einem Lexikonartikel resümiert: „Die Kategorie der Biografie [erweist] sich deshalb als vielversprechend, weil sie den Zugang zu subjektiven, gesellschaftlichen und zeitgeschichtlichen Prozessen in ihrer wechselseitigen Verwobenheit und zeitlichen Aufschichtung ermöglicht“⁵⁴, erstellt sie gleichzeitig das Merkmalsverzeichnis des biographischen Forschungsdesigns. Dieses setzt sich aus dem Charakteristikum erstens der Subjektorientierung zusammen, dem die beiden weiteren Merkmale zweitens der wechselseitigen Verschränkung des Individuums mit gesellschaftlichen Bedingungen und drittens der retrospektiv-prozesshaften Komponente bei- und zugeordnet sind.⁵⁵ Insofern reklamiert die Biographieforschung auch für sich, ein Ansatz von integrativer Kraft zu sein, da sie von dem Bemühen gekennzeichnet ist, sich dem „Leben in seiner Gesamtheit und Verflochtenheit“⁵⁶ in einem ganzheitlichen Zugriff zu widmen.

Eine analytische Trennung entlang derjenigen Merkmale, die in der Forschungspraxis zusammenspielen, soll hier nun indes eine nähere Inblicknahme ermöglichen:

Wie bereits aus der Darlegung des Zielhorizonts ersichtlich, zeichnet sich die Biographieforschung also zuvorderst durch einen konstitutiven *Subjektbezug* aus. Sie erwählt das Subjekt in seinen komplexen Lebenskonstruktionen zum Ausgangs- und Zielpunkt aller Erkenntnisbemühungen. Mit dieser Ausrichtung werden dabei die nicht zu reduzierende Besonderheit und die unverrechenbare Einmaligkeit der menschlichen Lebens- und Glaubensgeschichte in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Fokussiert wird das Subjekt, das in seinen Höhen und Tiefen nicht eingeebnet oder durch das Anlegen subsumierender Kategorien amalgamiert werden soll. Es kommt in seiner Selbstsicht und in seinem Selbstverständnis zur Sprache. „In der Biografieforschung wird die Biografin als Subjekt ihres Handelns, ihrer Lebensplanung und -gestaltung betrachtet. Sie tritt nicht nur als Gegenstand der Forschung oder als Opfer von Verhältnissen, Schicksalen oder Handlungen anderer, sondern (...) als Subjekt von Schaffens-, Leidens- und Deutungsprozessen in Erscheinung.“⁵⁷ Im Rahmen der lebensgeschichtlichen Erzählung wird der oder die Einzelne in der eigenen Deutungshoheit ernstgenommen und als „Theologietreibende [bzw. *Theologie-*

⁵³ Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 66f.

⁵⁴ Klein, S.: Biografieforschung, 201; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁵⁵ In der Literatur begegnet gängig die Herausstellung von nur zwei Spezifika der Biographieforschung – namentlich die der Subjektorientierung und des retrospektiven Zugang. Die zusätzliche bzw. konsequente Bezugnahme KLEINS auf die Dimension der wechselseitigen Verschränkung des Individuums mit gesellschaftlichen Bedingungen kann deshalb durchaus als ungewöhnlich gelten, was bereits METTE hervorhob. Vgl. Mette, N.: Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen, 25; hier: Anmerkung, 11.

⁵⁶ Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 84.

⁵⁷ Klein, S.: Biografie/ Biografieforschung, 85; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

treiber; M. R.]“⁵⁸ konsequent wahrgenommen. Indem der Forschungsprozess seinen Ausgang „nicht von theoretischen Konzepten (...), sondern von den Erlebnisweisen und Sichtweisen der Subjekte (...) [nimmt, *bleibt er auch*] widerständig gegen theoretische Subsumption und Vereinnahmung“⁵⁹ und erlaubt auf diese Weise in religiösen Zusammenhängen jenseits von Ablehnung oder Bejahung bestimmter Glaubensdoktrinen, Aufschluss über den „Ausdruck der erlebten und geglaubten Wirklichkeit Gottes im Erzählen, Deuten und Handeln der Gläubigen (...) [aufzuzeigen]“⁶⁰, denn: „Hier sind die Befragten Experten.“⁶¹

Obschon auf der Mikroebene angesiedelt, verwahrt sich die Biographieforschung nun jedoch gegen das Missverständnis, unter der Zentralkategorie »Subjekt« die Meso- bzw. Makroebene rundweg auszuklammern. Sie besteht auf eine Sichtbarkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die in die erzählte individuelle Lebensgeschichte hineinverwoben ist und dort auch erkennbar aufscheint. Das biographische Konzept macht somit den Unterschied zwischen Subjektorientierung und Subjektivismus geltend und nimmt für sich in Anspruch, mit der (Re)Konstruktion der erzählten Lebensgeschichte nicht in eben jenen „»Subjektivismus« abgleiten zu müssen“⁶², sondern stattdessen an einer Nahtstelle zu operieren, welche das Ineinandergreifen von Individuum und Gesellschaft ansichtig werden lässt. Die *Verschränkung mit den gesellschaftlichen Strukturen* bildet also ein weiteres Merkmal der Biographieforschung. „Dass es bei den Projekten [*biographischen Erzählens*; M. R.] nicht nur um die Betonung und Hervorhebung der Individualität, sondern um die Verbindung des Individuums mit gesellschaftlichen Bedingungen geht, kennzeichnet eine Absicht.“⁶³

Zu guter Letzt, doch nicht an unprominenter Stelle, zeigt sich der biographische Ansatz schließlich von einer *prozesshaften Retrospektivität* gekennzeichnet. „Biographische Forschung ist exemplarisch für ein retrospektives Forschungsdesign, in dem rückblickend vom

⁵⁸ Maaßen, M.: *Biographie und Erfahrung von Frauen*, 191.

⁵⁹ Kein, S.: *Biografie/ Biografieforschung*, 85.

⁶⁰ Klein, S.: *Theologie und empirische Biografieforschung*, 70.

⁶¹ Ebd., 85.

⁶² Dausien, B.: *Biographieforschung als »Königinnenweg«*, 145. Hervorgehoben wird dabei ein Verständnis von Struktur, das diese „nicht als »objektive Muster des Biographischen«, sondern als »Erzeugungsregeln des Sozialen«“ begreift, Kaupp, A.: *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte*, 62. WOHLRAB-SAHR kennzeichnet dies so: „Es lassen sich (...) aufgrund von Fallmaterial sowohl gesellschaftliche Regeln und Bedingungen erschließen, als auch die Art und Weise, wie »der Fall seine spezifische Wirklichkeit im Kontext allgemeiner Bedingungen konstruiert hat« (...), d. h. welchen Selektionsprozess er vor dem Hintergrund objektiver Möglichkeiten vornimmt. Dieser Selektionsvorgang, die Art der Herausbildung einer spezifischen Struktur vor dem Hintergrund allgemeiner Bedingungen lässt sich mit entsprechenden Interpretationsverfahren aufschlüsseln, rekonstruieren“, Wohlrab-Sahr, M.: *Vom Fall zum Typus: Die Sehnsucht nach dem »Ganzen« und dem »Eigentlichen« – »Idealisierung« als biographische Konstruktion*, 272f.

⁶³ Maaßen, M.: *Biographie und Erfahrung von Frauen*, 68; vgl. Klein, S.: *Theologie und empirische Biografieforschung*, 86.

Zeitpunkt der Forschung bestimmte Ereignisse und Prozesse in ihrer Bedeutung für individuelle (...) Lebensläufe analysiert werden.“⁶⁴ Unter diesem Aspekt erweist sich der Zugang zur erzählten Lebensgeschichte dabei wesentlich von der Einnahme einer konstruktivistischen Ausgangsposition⁶⁵ getragen.

In diesem Gedankengut wurzelnd, trägt die erinnernde Erzählung einer Lebensgeschichte nicht den Charakter einer originalgetreuen Abbildung von Erlebnissen und Ereignissen, wie sie »wirklich« gewesen sind oder wie sie sich »tatsächlich« zugetragen haben. Die Konzipierung der Lebensgeschichte nach Art eines Lagerbestandes und die damit verbundene Idee eines unmittelbaren Zugriffs auf Lebenswirklichkeit gelten als unangemessen und werden als Vorspiegelung »falscher Tatsachen« zurückgewiesen.⁶⁶ Vielmehr wird die Erinnerung bzw. das Sich-Erinnern als ein schöpferisch-aktiver Akt erkannt, der die Darstellung der Lebensgeschichte in steter Veränderung modelliert.⁶⁷ Zwar nimmt das Erzählen der Lebensgeschichte auf in der Vergangenheit liegende Ereignisse und Erlebnisse Bezug, doch geschieht dies aus einer ganz bestimmten Perspektive heraus: namentlich die des Jetzt. Die Vergangenheit erweist sich somit „als ein aus der Perspektive der Gegenwart gebildetes narratives Konstrukt“⁶⁸. Aus diesem Blickwinkel wird sie beleuchtet und von diesem Standpunkt aus wird ihr eine rückblickende Logik zugeschrieben.⁶⁹ So unterliegt die Vergangenheit in Abhängigkeit von den sich verändernden Bezugsrahmen der Gegenwart einer steten Umstrukturierung und erweist sich als reinterpremierbar. In der perspektivischen Organisation ist die erzählte Lebensgeschichte dann wesentlich von Selektivität geprägt: Der Rückruf der eigenen Vergangenheit ist durch Auslassungen charakterisiert; das Erinnern ist vom Vergessen nicht abzulösen. Unweigerlich wird in fortdauernder Formung eine Auswahl getroffen und darüber hinaus werden Umschichtungen, Überarbeitungen, Ergänzungen, Umwertungen, verbessernde oder korrigierende Glättungen von Unstimmigkeiten vorgenommen.⁷⁰ Die korrigierenden Umschriften der eigenen Lebensge-

⁶⁴ Flick, U.: Qualitative Sozialforschung, 180; vgl. ebenso Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 79f; 87f.

⁶⁵ Vgl. Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 104; vgl. ebenso Flick, U.: Qualitative Sozialforschung, 181; vgl. auch Kaupp, A.: Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte, 59; vgl. weiter Sommer, R.: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen, 49.

⁶⁶ Vgl. Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 104.

⁶⁷ Vgl. Becker-Schmidt, R.: Diskontinuität und Nachträglichkeit, 172.

⁶⁸ Straub, J.: Temporale Orientierung und narrative Kompetenz, 35.

⁶⁹ Vgl. Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 113f.

⁷⁰ Vgl. Söderblom, K.: Lesbische Frauen zwischen Hölle und Himmel, 40f. Im Unterschied zum Standpunkt des radikalen Konstruktivismus wird in der gemäßigten konstruktivistischen Ausgangsposition der Biographieforschung mit jener Ablösung von einer »faktenbehafteten« Vorstellung der erzählten Lebensgeschichte und in Anerkennung der vielfach vorgenommenen Umschrift der eigenen Vergangenheit jedoch kein Abgleiten in reine Fiktion unterstellt. Zur Entgegnung solch extrem realitätsauflösender Ansichten sei hier KULD zitiert: „Der radikale Konstruktivismus sieht Lebensgeschichten (...) als Konstrukt, das die Welt nicht abbildet, sondern konstruiert und diese konstruierte Welt dann für die wirkliche hält“ (177). Demgegenüber stellt

schichte erfüllen dabei den Zweck des Erhalts eines kohärenten Selbst- und Weltbildes⁷¹ und werden in Antizipation von Zukünftigem⁷² formuliert. Selektionskriterium bildet dabei, was sich aktuell von Bedeutung erweist. Die retrospektive Reorganisation der Lebensgeschichte steht in einem engen Zusammenhang mit den lebendigen Deutungs- und Sinngebungsprozessen der Subjekte. Im Rekurs auf WILHELM DILTHEY fasst KULD dies so zusammen: „Lebensgeschichte (...) [ist] Ausdruck lebensgeschichtlicher Selbstreflexion, in der das Gedächtnis aus der Fülle des Erlebten das *herausfiltert, was für den Erzähler in der Gegenwart von Bedeutung* ist. Lebensgeschichten sagen insofern mehr über die Gegenwart als die Vergangenheit des Erzählers aus. Sie zeigen, wie sich ein Mensch zu seinem Leben verhält.“⁷³

Nach der Erläuterung des kennzeichnenden Merkmalkatalogs wird nun die Frage virulent, worin überhaupt die Relevanz einer Analyse der Lebensgeschichte für die (Praktische) Theologie besteht, ergo: es bleibt, die Frage nach der **Begründung** einer Befähigung des Biographischen zu beantworten und zu klären, worin ihre Berechtigung und Notwendigkeit liegt. Die oben angeführten grundlagentheoretischen Beiträge ließen diesbezüglich bereits einzelne Aspekte durchdringen. Werden die konzeptionellen Erarbeitungen daraufhin nunmehr jedoch systematisch gesichtet, lassen sich die dargebotenen Argumentationsfiguren im Wesentlichen zu einem *innertheologischen* (hier im Vordergrund stehend) und zu einem *außertheologischen* Begründungszusammenhang verdichten.

Der *innertheologische* Argumentationsstrang entfaltet sich dabei entlang einer übergeordneten Kategorie, deren rückhaltlose Einlösung für die (Praktische) Theologie im Allgemeinen von elementarem Interesse und konstitutivem Rang ist – sie begründet generell die Verwiesenheit auf die Wahrnehmung und Ernstnahme der konkreten menschlichen Lebens- und Glaubenswirklichkeiten: die Kategorie der Erfahrung. Mit dem allgemeinen Aufweis des Erfahrungsbezuges wird der biographische Ansatz nun im Besonderen zu-

KULD die den Literaturwissenschaften entstammende Einsicht heraus, „dass Lebensgeschichten gerade durch ihr nicht vorab konstruiertes Wirklichkeitssubstrat konstruiert werden und dies sozusagen Teil des Lektürevertrags zwischen Autor und Leser ist (...). Die Täuschung über diesen Sachverhalt würde den Lektürezusammenhang schlichtweg zerstören“, Kuld, L.: Lebensgeschichte(n) – Glaubensgeschichte(n), zuletzt: 177f.

⁷¹ Vgl. Maaßen, M.: Biographie und Erfahrung von Frauen, 66.

⁷² Vgl. Becker-Schmidt, R.: Diskontinuität und Nachträglichkeit, 174. Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass nicht nur umgeschrieben, sondern auch neugeschrieben wird. Die Grenzen zur absichtlichen Fälschung sind durchlässig und stehen mit einer durchaus bewusst-interessengesteuerten Lenkung der Selbst- und Fremdsicht, wie man sich selbst oder von der Umwelt wahrgenommen werden möchte, im Zusammenhang. Dennoch wären selbst derartige Erfindungen von Lebensgeschichten in den Rahmen eines bestimmten Erfahrungskontextes gestellt zu sehen: „Die *Erzählung* der Lebensgeschichte (...) wird, wie jede Handlung, aus dem Gesamtzusammenhang der Erfahrung im Vorgriff auf die Zukunft konstruiert. Sie bringt deshalb einen Gesamtzusammenhang zum Ausdruck; aus ihm kann das erzählende Ich sich nicht herauslösen. Sogar das (...) bewusste Verfälschen von Erinnerungen gehört selbst noch einmal in diesen Gesamtzusammenhang der Erfahrung“, vgl. dazu Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 113ff; hier: 123.

⁷³ Kuld, L.: Lebensgeschichte(n) – Glaubensgeschichte(n), 176; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

sammengeführt und verbunden. An jene Zentralkategorie wird folglich die Ausarbeitung der einzelnen innertheologischen Begründungsaspekte gegangen, die von dort her nicht nur ihre Start-, sondern vor allem auch ihre Zielausrichtung erhalten, so dass die Fundierung des Biographischen hier je die Gestalt einer Anstrengung annimmt, welche die besondere Eignung der Biographieforschung für eine *erfahrungsbezogene* Theologie aufzeigt, kurzum: die innertheologische Argumentation steht in dem Bemühen, die Biographieforschung in ihrem Ineinander von Lebens- und Glaubensgeschichte, von „theologische[n] und alltagsbezogene[n] Inhalte[n]“⁷⁴ deutlich in den Rahmen einer erfahrungsbezogenen Theologiekonzeption zu stellen. Und umgekehrt: Die Einsicht, dass Theologie nicht von den konkreten menschlichen Erfahrungen ablösbar ist, wird hier auf das Biographische hin spezifiziert und also dahingehend profiliert, dass der Erfahrungsbezug nun „ein praktisch-theologisches Interesse am Einzelfall [begründet].“⁷⁵ Unter dieser übergeordneten Maßgabe differenziert sich der innertheologische Begründungszusammenhang sodann in mehrere Zweiglinien aus, von denen drei bündig skizziert seien.

So wird zur Begründung einer Aufmerksamkeit für die erzählte Lebens- und Glaubensgeschichte auf die lehramtlichen Bestimmungen des II. Vatikanums verwiesen. Dabei ist es insbesondere KLEIN zu verdanken, einen expliziten Anschluss an die Prinzipien des Konzils hergestellt und als Begründungszusammenhang für eine (praktisch-)theologische Biographieforschung ausgearbeitet und fruchtbar gemacht zu haben. Sie fundiert ihre Argumentation dabei ausdrücklich in der Bezugnahme einerseits auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und andererseits auf die Dogmatische Konstitution zur Kirche *Lumen gentium* und sieht hier je „[die] Auffassung von der Würde und Berufung der Menschen (...) entfaltet“⁷⁶, was sie als schlechterdings den theologischen Ansatzpunkt genuin dieses Konzils ausweist und für eine Begründung der Biographieforschung in der (Praktischen) Theologie heranzieht. Die in der Pastoralkonstitution lehramtlich bestätigte (Hin)Wendung zu den menschlichen Lebenswirklichkeiten, welche den Alltag als theologiegenerativen Ort ins Blickfeld treten lässt, wird hier gleichzeitig auf ein Sehraster hin eingestellt, das die theologische Dignität des Subjektes promulgiert und sich somit für eine Eignung der Biographieforschung als aufschlussreich zeigt. „Das II. Vatikanische Konzil hat diese Wende lehramtlich manifestiert, indem es die Würde der Menschen zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen gemacht und daraus nicht nur den Auftrag der Kirche abgeleitet hat, sich für ein humanes Leben der Menschen und den Wandel der Gesellschaft

⁷⁴ Maaßen, M.: Biographie und Erfahrung von Frauen, 213.

⁷⁵ Kaupp, A.: Der (empirisch-)biografische Blick: Welche Bedeutung hat der Einzelfall für die Religionspädagogik, 185.

⁷⁶ Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 35.

einzusetzen, sondern auch innerkirchlich den unverzichtbaren Stellenwert des gelebten Glaubens vor Ort betonte.“⁷⁷ Eben eine solche Ausrichtung auf die Dignität des einzelnen Menschen stellt KLEIN desgleichen für das in *Lumen gentium* deutlich werdende Kirchenverständnis heraus: „Die grundsätzliche Überzeugung des Konzils, dass jedem Menschen eine eigene, in Gott gegründete Würde zukommt, drückt sich in dem Wandel des Selbstverständnisses von Kirche aus. Der Aspekt der hierarchischen und institutionellen Verfasstheit von Kirche tritt in den Hintergrund und wird eingebettet in ein personales Verständnis.“⁷⁸ Dabei gilt ihr die neu hervorgehobene Stellung der Laien im Besonderen als Erweis, denn „gegen theologische Tendenzen, (...) die den einzelnen Laien nur im Rahmen der kirchlich institutionalisierten und kontrollierten Organisation definiert sehen wollten (...), wird hier [der einzelne Mensch] als Subjekt des gelebten und verantworteten Glaubens wahrgenommen und als unverzichtbar für das Handeln der Kirche begriffen.“⁷⁹ Für eine biographische Aufmerksamkeit in der (Praktischen) Theologie wird des Weiteren in einer Begründungsfigur argumentiert, die sich im Grunde in inhaltlicher Deckungsgleichheit zur so gerade erfolgten Darlegung befindet, doch insofern eine andere Linie eröffnet, als sie nicht auf die äußere Autorität einer lehramtlichen Bestimmung Bezug nimmt, sondern aus der inneren Tiefe einer Theologie entwickelt wird, namentlich aus der Ebenbild-Gottes-Theologie. Der Status des Ebenbildes kommt dabei nur dem einzelnen Menschen zu und ist ein Bekenntnis zur unbedingten Einzigartigkeit und Würde des Subjektes. Ihm wird theologische Dignität zugesprochen; eine Errungenschaft, die weder mit gemeinschaftlichen Größen zu verrechnen, noch in sie einzuebnen ist. „Die einzelne Person, ihr Handeln und Erleiden lässt sich nicht unter die Gemeinschaft subsumieren, auch wenn sie zu dieser in wechselseitig konstitutivem Verhältnis steht. Darauf macht Rolf Zerfuß aufmerksam, wenn er schreibt: »Nur dem einzelnen, nicht der Gemeinde kommt der Würdetitel des Subjekts zu! Nur die einzelnen sind Ebenbild Gottes, nicht die Gemeinde.«“⁸⁰ Insofern wird die Aufmerksamkeit für die Erzählung der Lebensgeschichte nicht als Verstoß gegen theologische Kategorien gewertet, sondern führt stattdessen in der Herausstellung des grenzenlosen Werts den Einzelnen ins Zentrum theologischen Treibens. So konstatiert HENNING LUTHER in seinem grundlegenden Beitrag *Theologie und Biographie*: „Das *theologische Argument* lautet in eine These zusammengefasst: Die autobiographische Besinnung des einzelnen auf »sein Leben« ist prinzipiell theologisch nicht ver-

⁷⁷ Ebd., 11.

⁷⁸ Ebd., 38.

⁷⁹ Ebd., 41.

⁸⁰ Ebd., 77. Im Übrigen weist KLEIN den Dignitätsgedanken des Weiteren mit Blick auf befreiungstheologische und feministisch-theologische Ansätze nach, vgl. ebd., 51-65.

werflich, sondern theologisch gerechtfertigt. Sie liegt auf der Spur jener christlichen Einsicht, dass jeder einzelne Mensch vor Gott unendlichen Wert hat. Die Rekonstruktion der eigenen Lebensgeschichte ist gedeckt durch den Glauben, dass vor Gott mein Leben nicht gleichgültig und sinnlos ist. – Im Lichte dieser Verheißung darf es keine theologische Missachtung der je besonderen Lebensgeschichten einzelner Individuen geben.“⁸¹

Schließlich – und hiervon etwas abgesetzt – wird zur Begründung einer (praktisch-) theologischen Fokussierung der erzählten Lebens- und Glaubensgeschichte ganz profund auf das biblische Zeugnis verwiesen. Das Interesse an der Lebensgeschichte wird durchgehend in biblischen Zusammenhängen evident und gehört von der ersten Zeile an zu den Kernvollzügen: „Die hebräische Bibel erzählt Geschichten von konkreten Menschen (...). Schon die »stiftende Urzeit« (...) wird anthropologisch, d. h. aus der Perspektive der Menschen, an denen Gott handelt, gedacht. Anders als bei (...) den Ägyptern oder Mesopotamiern, deren mythische Urzeit das sakrale Königtum darstellt, oder bei den Griechen, deren Urzeit die ewigen Ordnungen bilden, erzählt die hebräische Bibel als Urzeit Geschichten über das Leben einfacher Menschen (...). Jenseits der Geschichten über die Erfahrungen der Menschen mit ihrem Gott bleibt Gott fremd.“⁸² Was in der hebräischen Bibel im Allgemeinen begegnet, tritt in den neutestamentlichen Evangelien mit der Erzählung der Lebensgeschichte Jesu im Besonderen hervor und erfährt von dort her zudem eine völlig neuartige Qualität. „Der christliche Glaube bezieht sich elementar auf die Lebensgeschichte Jesu und gründet im Bekenntnis der nachösterlichen Gemeinde zu dieser Geschichte. Christliche Glaubensgeschichten stehen in ihrer Nachfolge. Hier setzt das theologische Interesse an Glaubens- und Lebensgeschichten an.“⁸³ Im biblischen Zeugnis ist das Wissen von Gott also untrennbar mit den Lebenserzählungen und -erinnerungen des Menschen verflochten, was die Biographieforschung demnach auch unter diesem Aspekt in herausragender Weise als (praktisch-)theologischen Zugang befähigt.

Eine weitere Grundlage für das Interesse an der empirischen Biographieforschung bildet sodann ein *außertheologischer* Begründungszusammenhang. Er tritt der innertheologi-

⁸¹ Luther, H.: Theologie und Biographie, 43. LUTHER führt neben diesem als »theologisch« deklarierten Argument überdies im Übrigen noch ein religions- und kirchensoziologisches sowie ein religionspädagogisches Argument ein, vgl. ebd., 38-43. An dieser Stelle sei vermerkt, aber nicht näher ausgeführt, dass MAAßEN den innertheologischen Begründungszusammenhang ausdrücklich an der Theologie EDWARD SCHILLEEBEECKX‘ entwickelt und zudem eine Bezugnahme auf JOHANN BAPTIST METZ‘ Theologie und Biographie vorführt, vgl. Maaßen, M.: Biographie und Erfahrung von Frauen, 105ff; 113-137.

⁸² Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 16.

⁸³ Kuld, L.: Lebensgeschichte(n) – Glaubensgeschichte(n), 176; vgl. ebenso Klein, S.: Theologie und empirische Biographieforschung, 19-21.

schen Argumentation, wenngleich auch leicht versetzt⁸⁴, zur Seite. Dabei wird aus der Einsicht in die rasanten Veränderungs- und Umwälzungsprozesse heraus, welche in Verbindung mit einer als »postmodern« apostrophierten Gesellschaft stehen, für die unbedingte Eignung des Biographischen argumentiert. Diese Begründungsfigur folgt im Wesentlichen folgender Optik: Die im Zeichen von Enttraditionalisierung stehende Freisetzung des Menschen aus fest vorherbestimmten Lebenszusammenhängen eröffnet ein theoretisch unbegrenzt erscheinendes Kaleidoskop an Wahlmöglichkeiten und -zwängen und erlegt dem Einzelnen die Notwendigkeit auf, jene Zersplitterungen und divergierenden Kräfte in sich zu harmonisieren. Infolgedessen wird das Individuum als neues Magnetfeld ausgewiesen und ihm konstitutive Bedeutung zugesprochen. „In Folge der Auflösung gesellschaftlicher Zuordnungskategorien ist die Biografie (...) zu einer zentralen Bezugsgröße der Selbst- und Fremdverortung geworden.“⁸⁵ Da sie in der Lage ist, jenen Umwälzungen konzeptionell Rechnung zu tragen, findet die „Biografisierung“⁸⁶ von Religion also auch von dieser Seite her ihre Triebfeder.⁸⁷

Um die wesentlichen Eckdaten zur Biographieforschung nunmehr zu vervollständigen, bleibt schließlich ein Blick auf ihre *methodische Vorgehensweise* zu werfen.

In puncto forschungspraktische Herangehensweise bezieht das biographische Konzept dabei bevorzugt sein Instrumentarium aus dem Repertoire qualitativ-empirischer Sozialforschung. Als Erhebungsverfahren kommen neben der Analyse persönlicher Aufzeichnungen, wie etwa der Sichtung von Tagebucheinträgen, Weblogs oder Briefkorrespondenzen hauptsächlich verschiedene Techniken der Interviewführung zum Einsatz. Zur Auswertung steht derweil ebenso eine Reihe an Konzepten, wie etwa an prominentester Stelle die »Erzählanalyse« nach FRITZ SCHÜTZE oder die »Objektive bzw. Strukturelle Hermeneutik« nach ULRICH OEVERMANN zur Verfügung.⁸⁸ Diese gängige Bevorzugung qualitativer Verfahren zur Erforschung der Lebens- und Glaubensgeschichte hängt dabei mit den inneren

⁸⁴ Soweit zu überblicken: Die argumentative Last trägt mit Blick auf die Begründung der Biographieforschung – zumindest in der uns vorliegenden Auswahl – hauptsächlich der innertheologische Strang unter Maßgabe des Erfahrungsbezuges.

⁸⁵ Klein, S.: Biografieforschung, 201; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁸⁶ Kuld, L.: Lebensgeschichte(n) – Glaubensgeschichte(n), 176; vgl. ebenso Maaßen, M.: Biographie und Erfahrung von Frauen, 38f.

⁸⁷ Vgl. dazu insgesamt Drehsen, V.: Lebensgeschichtliche Frömmigkeit, 147-173; vgl. dazu ebenso den unter der Titulatur »religions- und kirchensoziologisches Argument« firmierenden Begründungsstrang bei LUTHER: „Die gegenwärtige Situation von Religion und damit auch von Kirche zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass sich die Lebensgestaltung der Menschen individualisiert hat. Diese Individualisierung der Lebensführung ist unhintergebar und betrifft auch die Ausdrucksgestaltung der persönlichen Religion. Was und wie Menschen glauben, ist nicht länger mehr vorgängig traditional bestimmt und abgesichert, sondern unterliegt zunehmend subjektiver Entscheidung“, Luther, H.: Theologie und Biographie, 38.

⁸⁸ Vgl. Klein, S.: Biografieforschung, 202; vgl. ebenso Biehl, P.: Religionspädagogik III – Methoden, 1738; vgl. zur allgemeinen methodologischen Diskussion jenseits theologischer Fachgrenzen Klein, C.: Handbuch Biographie. Stuttgart 2009.

Korrespondenzen zwischen dem biographischen Konzept und den Stärken der qualitativen Sozialforschung zusammen. Hierzu ein erläuternder *Exkurs*:

Die empirische Sozialforschung gliedert sich in zwei Flügel auf, welche sich im Hinblick auf das zugrunde liegende Wissenschaftsverständnis und das spezifische Erkenntnisinteresse, somit aber auch in der bevorzugten Wahl der methodischen Vorgehensweise voneinander unterscheiden: dem quantitativen und dem qualitativen Flügel.

Die *quantitative Sozialforschung*⁸⁹ richtet sich am naturwissenschaftlichen Ideal aus und strebt mittels Verfahren, welche sich an den Gütekriterien Objektivität, Validität und Reliabilität orientieren, Erkenntnisse möglichst repräsentativer und über den konkreten Einzelfall hinausweisender Beschaffenheit an. Unter einem deduktiven Zuschnitt werden dabei zunächst Hypothesen gebildet, in ein standardisiertes Messverfahren überführt und nach entsprechender Datensatzerhebung im Feld im Zuge kontrollierter Auswertungen verworfen oder bestätigt. Auf diese Weise – und gewendet auf theologische Zusammenhänge – gestattet quantitative Forschung in jenem Aggregieren der Einzelfälle, die Streuung bestimmter religiöser Vorstellungsmuster als Typus zu erheben, erlaubt Aussagen zu diesbezüglich wiederkehrenden Regelmäßigkeiten und vermag ferner den Korrelationsgrad zwischen den eingeführten Variablen, etwa die spezifische Ausformung von Religiosität in Abhängigkeit vom Faktor Geschlecht, Alter oder Bildungsniveau zu klären.⁹⁰

Die *qualitative Sozialforschung*⁹¹ hingegen lässt sich dem sogenannten »interpretativen Paradigma« zurechnen. Hier wird der konkrete Einzelfall nicht aggregiert, sondern fokussiert und umfassend kontextualisiert, indem mithilfe rekonstruktiver Verfahren die Deutungsmuster der Subjekte in ihrer Verwurzelung im Lebensalltag erschlossen werden. Nunmehr unter einem induktiven Zuschnitt werden keine zuvor bereits aufgestellten Hypothesen an der zudem in Variablen auseinanderdividierten Wirklichkeit überprüft. Vielmehr wird die Wirklichkeit in ihrer komplexen Ganzheit zum Ausgangspunkt genommen und im Bestreben, Neuartiges und bislang Unbekanntes aufzufinden, mit offener Methodik bearbeitet, etwa mit den oben erwähnten Interviewtechniken, um die so erhobenen Erkenntnisse schließlich in empirisch fundierten Theorien bündeln zu können. Bezogen auf den theologischen Forschungskontext zielt die qualitative Forschung also Aussagen zum „unverrechenbar Einzigartige[n, zu] Kontingenz und [der] Kreation neuer Formen gelebter Religion“⁹² an.

Eine derartige Ausrichtung muss die Gruppe der Gütekriterien sodann konsequenterweise umdeuten⁹³ und jene Neuformulierung bildete in der Vergangenheit schließlich den Ausgangspunkt einer verhängnisvollen und immer wieder in neuen Spielarten aktualisierten Kontroverse zwischen den beiden Flügeln der empirischen Sozialforschung.⁹⁴ Die qualitative Forschung sah sich dem Vorwurf konfrontiert, mit ihrer Vorgehensweise subjektiver Willkür Vorschub zu leisten und somit dem Renommee der »harten« Wissenschaften

⁸⁹ Vgl. zu den folgenden Klärungen der quantitativen Sozialforschung Flick, U.: Qualitative Sozialforschung, 23f.

⁹⁰ Ein solches Forschungsdesign findet sich entsprechend der eigenen Selbstzuordnung etwa beim sogenannten Religionsmonitor. Dies gab auch nicht selten Anlass zur Kritik, wie ein aufschlussreicher Aufsatz von WITTEKIND evident werden lässt, vgl. Wittekind, F.: Religion zwischen Objektivierbarkeit und Selbstbeschreibung, 35-72.

⁹¹ Vgl. zu den folgenden Klärungen der qualitativen Sozialforschung Flick, U.: Qualitative Sozialforschung, 26ff. FLICK differenziert drei Positionen der qualitativen Forschung. Sie unterscheiden sich in der Präferenz ihrer theoretischen Bezugspunkte und stellen die Frage nach dem zu rekonstruierenden Deutungsmuster in variierender erkenntnistheoretischer Stoßrichtung je unterschiedlich: So hat erstens die in der Tradition von Phänomenologie oder Symbolischem Interaktionismus zu verortende Richtung ein besonderes Interesse an der Erhebung und Nachzeichnung individueller Deutungsmuster und Sinnzuschreibungen. Zweitens geht der in der Linie von Ethnomethodologie stehende Ansatz der diskursiv und interaktiv hergestellten sozialen Ordnung nach und legt dabei ein besonderes Augenmerk auf die Analyse von Alltagsroutinen und Alltagsabläufe. Drittens lässt sich eine an psychoanalytische und strukturalistische Theorien angelehnte Position erkennen, die in der Annahme eines bedeutungs- und handlungsgenerierenden Unbewussten bestrebt ist, Tiefenstrukturen zu erhellen, vgl. ebd., 548ff.

⁹² Morgenthaler, C.: Methodenintegrative empirische Religionsforschung, 219.

⁹³ Vgl. Schulz, C.: Empirische Forschung als Praktische Theologie, 85f.

⁹⁴ Vgl. zum Konflikt und der in ihm ausgetauschten Vorhaltungen Henecka, H. P.: Grundkurs Soziologie, 183ff. Vgl. zum Niederschlag auf theologischer Ebene den Beitrag von van der Ven, J. A.: Die quantitative Inhaltsanalyse, 69-111; besonders: 69-83.

nicht Genüge zu tun, während die quantitative Forschung als undifferenziert, pauschal und rückständig diskreditiert wurde. Im Ruf, das Wesentliche zu verfehlen, galt sie zudem als zutiefst positivistisch. Mittlerweile dürfte dieser Konflikt zwar noch nicht gänzlich ausgestanden, aber unter zahlreichem Hinweis auf die Inadäquatheit derartiger Vorhaltungen auch in theologischen Kreisen dennoch als überholt gelten⁹⁵ und weicht der Einsicht, die Wahl des Verfahrens vom jeweiligen Erfordernis des Untersuchungsgegenstandes sowie der Untersuchungsabsicht abhängig zu machen und die entsprechenden Vorzüge der nunmehr gleichwertigen, doch eben nicht gleichartigen Vorgehensweisen bestmöglich zu nutzen. Demnach bliebe festzuhalten: „Qualitative Methoden holen in den Vordergrund, was in quantitativer Forschung im Hintergrund bleibt: Einzigartigkeit, Alterität, Prozess. Quantitative Methoden bringen andererseits zur Ansicht, was in qualitativen Studien zur gelebten Religion zu verschwinden droht: Die Regelmäßigkeit religiösen Geschehens, die durchschlagende Kraft sozialer Verhältnisse, die Vorhersehbarkeit gelebter Religion.“⁹⁶

Die zentralen Momente des qualitativen Instrumentariums sind also in der Offenheit und der Komplexitätsrepräsentation zu lokalisieren. Die Leistung dieser Vorgehensweisen besteht demnach in der Ermöglichung eines vertieften Zugangs zum Einzigartigen, in ihrer Eignung, Begründungszusammenhänge und motivationale Hintergründe zu erheben sowie in ihrem Vermögen, das Neuartige, das bislang Kategoriellose und Unsichtbare zu eruieren. Unübersehbar gewinnt diese Kompetenz nun aber angesichts des vitalen Interesses, den Prozessen der subjektiven Sinn- und Deutungsbildung nachzuspüren, welche mit der Veranschlagung der Wertschätzung der unverrechenbaren Einmaligkeit auf theologischem Terrain und den Wandlungsprozessen der Postmoderne an Fahrt erhalten, an Aktualität. Je mehr die Ausdrucksformen und Erscheinungsweisen des Religiösen nicht a priori feststehen und erst um die Erschließung einer geeigneten Begrifflichkeit gerungen werden muss, also je mehr die „Beteiligte[n] an Forschungsprozessen (...) nicht als »befragte Objekte«, sondern als mithandelnde »Subjekte«“⁹⁷ wahrgenommen werden sollen, desto intensiver muss ein methodischer Zugriff in der Kritik stehen, der mit standardisierten Fragen und vorgefertigten Kategorien eines strikt vordefinierten Religionsbegriffs arbeitet, dessen Präsenz in der Gesellschaft lediglich abgefragt und in statistische Messungen überführt wird.⁹⁸ Zumal derart formatiert die Gefahr nicht von der Hand zu weisen ist, den Religionsbegriff vor allem in kirchlich-institutioneller Fassung zum Einsatz gelangen zu lassen. „Umfrageforschung reduziert religiöse Erfahrung auf das Verhältnis zur Institution Kirche oder zu dogmatischen Vorstellungen.“⁹⁹ Hinsichtlich des geforderten Profils, den sinnhaften Deutungsstrukturen des Subjekts auf die Spur zu kommen, verleihen die Methoden qualitativer Sozialforschung den theologischen Reflexionen nun aber den Vorzug der benötigten Tiefenschärfe. „Qualitative Methoden eignen sich besonders dazu (...) Nuancen des religiösen

⁹⁵ Vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 441; vgl. Kießling, K.: Praktische Theologie als empirische Wissenschaft, 121; vgl. Knoblauch, H.: Qualitative Religionsforschung, 51.

⁹⁶ Morgenthaler, C.: Methodenintegrative empirische Religionsforschung, 217.

⁹⁷ Ziebertz, H.-G.: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft, 24.

⁹⁸ Vgl. Knoblauch, H.: Qualitative Religionsforschung, 51.

⁹⁹ Biehl, P.: Religionspädagogik III – Methoden, 1738; *Abkürzungen ausformuliert*.

Selbstverständnisses, unterschiedliche Strategien der Konstruktion religiöser Identität, die unverrechenbare Einzigartigkeit der individuellen Erfahrung des Numinosen zu rekonstruieren.“¹⁰⁰

Somit ist zur Klärung des biographischen Rahmenkonzepts das Entscheidende benannt. Werden die Eckdaten gebündelt und zugespitzt, hinterlassen sie eine *Signatur*, die folgende Kontur aufweist:

So steht die Biographieforschung, innerhalb derer die Erzählung der sich je in den vielschichtigen Interdependenzprozessen individueller, gesellschaftlicher und zeitlicher Komponenten konstituierenden Lebens- und Glaubensgeschichte thematisch wird, insgesamt für eine *wirklichkeitsorientierte Theologiekonzeption*, die sich in einem alldurchdringenden *Subjektbezug* ausprägt.

Unter der lebensgeschichtlichen Akzentsetzung dieser Programmatik avanciert das Subjekt mustergültig zum Ausgangspunkt und Zielhorizont der Erkenntnisanstrengungen. Auf dessen (religiöse) Sinngebungs- und Deutungsmuster ist der Forschungsprozess entlang des biographischen Erlebens in seiner gesamten Komplexität konzentriert. Die Biographieforschung deklariert die Lebenserzählung als Erkenntnisquelle der Theologie, nimmt die Subjekte als theologieproduzierende Akteure ernst und formuliert so das Bekenntnis zu ihrer unantastbaren Würde, unverrechenbaren Einzigartigkeit und unbedingten theologischen Dignität.

Diese Hinwendung zum Subjekt gilt dabei als Einlösung innertheologischer und außertheologischer Anforderungen, was den lebensgeschichtlichen Forschungszugriff nicht nur als einen *erfahrungsbezogenen* Ansatz, sondern auch als einen auf die *gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse konzeptionell eingehenden Zugang* qualifiziert. Doch die Programmatik ist nicht nur auf diese Weise in den umfassenden Zusammenhang einer wirklichkeitsorientierten, am konkreten Alltag bzw. Alltäglichen interessierten Theologie gestellt – denn: Hier hinein greift noch eine Linienführung, die sich zudem als ein kritisches Prinzip entfaltet, ja durchaus als eine *dogmatikkritische Stoßrichtung* hervortut.

Indem der biographische Ansatz seinen Ausgang nämlich nicht von theoretischen Konzepten, sondern von den Aneignungsmustern der Subjekte nimmt und auch auf diese hin abzielt, ermöglicht er eine kritische Sicht auf bereits bestehende Theologien und vorherr-

¹⁰⁰ Morgenthaler, C.: Methodenintegrative empirische Religionsforschung, 215. In Anbetracht dieser Passgenauigkeit mag es dann eben auch keine Überraschung mehr darstellen, die Biographieforschung in gängigen Auffassungen auf die Anwendung eines methodischen Apparates reduziert zu sehen. Gegenüber einer solchen Verkürzung sei indes nochmal ausdrücklich ihr systematischer Status markiert: „»Biographieforschung« ist ein Sammelbegriff für ein breites Forschungsspektrum und bezeichnet nicht nur unterschiedliche empirische Methoden, sondern vor allem ein komplexes theoretisches Rahmenkonzept“, Dausien, B.: Biographieforschung als »Königinnenweg«, 129.

schende Plausibilitäten. Der Perspektivwechsel führt das Potential mit sich, bislang mit einem universellen Anspruch versehene und vermeintlich absolut in Geltung stehende Anordnungen zu verschieben. Von dieser Seite her wird dann auch einsichtig, warum die Biographieforschung sich in der Weiterführung im Allgemeinen in die Reihe der Befreiungsprojekte einreicht und sich als „Methode der Befreiung, Wahrheitsfindung und Gerechtigkeitsstiftung, (...) der christlichen Option für die Armen und gesellschaftlic[h] Unbedeutenden“¹⁰¹ versteht. Denn in der Absatzbewegung von führenden Definitionen wird gleichzeitig Raum für die Unterprivilegierten, die Marginalisierten und die Randexistenzen, also gemeinhin: für die als belanglos Klassifizierten freigegeben. Es gelingt, „die Perspektiven und Deutungen, die Erfahrungen und das Handeln gerade von gesellschaftlich randständigen Personen und Gruppen sichtbar und der Reflexion zugänglich zu machen.“¹⁰² Auf diese Weise führt die Biographieforschung demnach beharrlich eine (dogmatik)kritische und (institutions)reformierende Logik mit sich.

Nachdem nun also die Biographieforschung einer näheren Betrachtung zugeführt wurde, wenden wir uns jetzt im Folgenden der Sichtung einer weiteren praktisch-theologischen Programmatik zu. In der Spur einer empirischen Perspektive konnte es an und für sich nicht lange auf sich warten lassen, dass in der Praktischen Theologie das Gebiet der Phänomenologie aufgesucht wird. Und in der Tat florieren in der Praktischen Theologie heute die Beiträge, welche sich unter Bezugnahme auf die Phänomenologie empirisch konstituieren, was es für eine Untersuchung, die über favorisiert betriebene praktisch-theologische Methodologien, Aufschluss über die wissenschaftstheoretische Aufstellung zu erhalten beabsichtigt, unverzichtbar macht, nun das Gebiet der praktisch-theologischen Rezeption

¹⁰¹ Klein, S.: Biografieforschung, 203f; *Abkürzungen ausformuliert*.

¹⁰² Ebd., 202; *Abkürzungen ausformuliert*. KLEIN führt dies an anderer Stelle folgendermaßen aus: „Theologie im Kontext der Lebensgeschichte zu betreiben bedeutet, den Rahmen, die Reichweite und die Grenzen der Gültigkeit der theologischen Aussagen und die Zielrichtung des Interesses anzugeben und zu reflektieren (...). Diese Theologie besitzt ihre Gültigkeit und Wahrheit gerade darin, dass sie auf Differenzierungen des gelebten Glaubens aufmerksam macht und Dimensionen und Fragestellungen entdeckt, die bislang verborgen geblieben sind (...). Dann erst wird ein Defizit sichtbar: Es erhebt sich die Frage nach dem Glauben, den theologischen Fragestellungen und Reflexionen all derer, die aufgrund von wirtschaftlichen Möglichkeiten, sozialer Herkunft und Schicht, Geschlechtszugehörigkeit, körperlicher oder geistiger Beeinträchtigung usw. am akademischen Diskurs nicht teilnehmen konnten und können“, Klein, S.: Theologie im Kontext der Lebensgeschichte, 35.

Doch wäre die Biographieforschung nicht nur in gesamtgesellschaftlicher Sicht ein Befreiungsprojekt, sondern auch mit Blick auf den Einzelnen, was hier nochmal verstärkt auf das Moment der Kontingenz hin abhebt: Die de- und rekonstruierende Perspektive des biographischen Erzählens befreit zu einem ungleich weiter gesteckten Radius an Selbstentwürfen und künftigen Handlungsmöglichkeiten, da die Wahrnehmung des eigenen Gewordenseins das Bewusstsein für die Optionen anders denkbarer Verlaufnahmen schärft: „In dieser Einheitlichkeit aber stecken viele ungelebte Möglichkeiten, Verhinderungen, Brüche, Sehnsüchte, die – von der Analyse einmal freigelegt – den einzelnen erneut zur Verfügung stehen und eine andere Entwicklung erlauben. Insofern ist (...) [es] ein Befreiungsprojekt“, Matthiae, G.: Der befreite Gott, 61.

phänomenologischer Theoreme zu sondieren und aus diesem Bereich sodann ein einschlägiges Rahmenkonzept vorzustellen.

1.1.2 Lebensweltlicher Akzent: Zum Ansatz der »Gelebten Religion wahrnehmen«

Das erste Plädoyer für eine praktisch-theologische Hinwendung zur Phänomenologie erklang öffentlich vernehmbar vonseiten des evangelischen Theologen HENNING SCHRÖER, als er im Jahre 1974 mit Nachdruck einforderte: „Eine Wieder- und Neugewinnung der phänomenologischen Methode ist praktisch-theologisch notwendig.“¹⁰³ Faktisch erfuhr sein Votum jedoch lange Zeit keine konsequente Aufnahme in der praktisch-theologischen Theoriebildung, was seine Erklärung zum einen in dem Sachverhalt findet, in der Phänomenologie kein konsistentes Theoriegebilde anzutreffen, auf das die Theologie Bezug nehmen könnte.¹⁰⁴ Zum anderen wären umgekehrt jedoch auch die von der Phänomenologie geltend gemachten Vorbehalte gegenüber der Theologie nicht außer Acht zu lassen, die einer Dialogoption den Weg versperren.¹⁰⁵

Erst rund drei Jahrzehnte später wurde der Appell von einst gehört, traf dann jedoch auf umso breiteren Widerhall und der Phänomenologiebezug fand dezidiert Eingang in den praktisch-theologischen Forschungsdiskurs. Dort eine immense Durchschlagskraft entwickelnd, avancierte er zu einer regelrecht „phänomenologischen Wendung“¹⁰⁶ der Praktischen Theologie. Seitdem sorgen die phänomenologisch inspirierten Beiträge für einen fortdauernd anwachsenden Forschungszweig der empirisch figurierten Praktischen Theologie.

Wenn nun ein phänomenologisch grundiertes Forschungsprogramm in seinen Kernpunkten dargelegt werden soll, ist zuvorderst eine grobe Systematisierung des expandierenden For-

¹⁰³ Schröer, H.: Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie, 219; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁰⁴ Vgl. Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 32.

¹⁰⁵ In seiner *Einführung in die Phänomenologie* macht WALDENFELS auf das Erbe einer ablehnenden Haltung führender Köpfe der Phänomenologie gegenüber der Theologie aufmerksam und zieht als Beispiel die Äußerungen MARTIN HEIDEGGERS heran: „Bei Heidegger, der sich geradewegs auf die positiven Religionen, speziell auf den christlichen Glauben bezieht, teilen sich die Wege zwischen Philosophie und Theologie. Wie es in dem diesbezüglichen Marburger Vortrag von 1927 heißt, steht der Glaube der Philosophie als »Todfeind« gegenüber, und dieser unerbittliche Gegensatz schließt Übergangsformen einer »christlichen Philosophie«, so auch die Möglichkeit einer »phänomenologischen Theologie« strikt aus“, Waldenfels, B.: *Einführung in die Phänomenologie*, 115. Allerdings wird umgekehrt seit einigen Jahren wiederentdeckt, dass der Gründervater der Phänomenologie selbst – EDMUND HUSSERL – ein Interesse an religiösen Fragen hegte und diesbezügliche Analysen durchführte, weshalb „in der neueren Entwicklung des phänomenologischen Denkens, vor allem in Frankreich, eine starke Hinwendung zu Fragen der Religion zu beobachten“ ist, Held, K.: *Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses*, 9. Wäre mit Blick auf die aktuelle Positionierung der Phänomenologie zur Theologie demnach eine Aussage zu tätigen, bringt es wohl die Bestandsaufnahme im Herausgeberwort des kürzlich erschienenen Sammelbandes *Phänomenologie und Theologie* von HELD und SÖDING am treffendsten auf den Begriff: „Theologie und Phänomenologie haben ein enges, aber gespanntes Verhältnis“, Held, K./ Söding, T.: *Phänomenologie und Theologie*, 7.

¹⁰⁶ Klie, T.: *Alltagsreligion – Sonntagskultur*, 150. Hier im Anschluss an eine Formulierung HANS-GÜNTER HEIMBROCKS.

schungsgebiets der Phänomenologie in der Praktischen Theologie zu leisten, was nicht nur eine erste Orientierung erlaubt, sondern auch der daraufhin zu treffenden Auswahl des genauen Rahmenkonzeptes die Plausibilität verleiht.

Dabei erfolgt die Vermessung des Forschungsfeldes in diesem Fall mithilfe einer *Einteilungskategorie*, welche sich am *Umfang phänomenologischer Durchdringung* bemisst. Detailliertere und ausdifferenziertere Zusammenstellungen und Auswertungen der praktisch-theologischen Rezeption phänomenologischer Impulse können derweil ausgewiesenen Berichten zum Forschungsstand entnommen werden.¹⁰⁷

Skizze zur Forschungssituation und -entwicklung (1)

Wird das sich darbietende Geflecht an Publikationen zur Phänomenologie in der Praktischen Theologie also mit dieser Systematisierungsperspektive ins Visier genommen, ist zum einen ein Brennpunkt augenfällig, der sich im Modus einer lockeren, *leitmotivartigen Anknüpfung* an phänomenologische Theoreme formiert, welcher nun und zum anderen von einem Knotenpunkt flankiert wird, der einen dichten, *grundsätzlich konzeptionell* ausgerichteten Anschluss vollzieht. Während einerseits also ein Rück- bzw. vielmehr Herausgriff phänomenologisch qualifizierter (und sei es nur im Nachgang sich als solche erweisende) Theorieversatzstücke zur Bearbeitung ausgewählter Einzelfragen stattfindet, eröffnet sich andererseits ein Spektrum, das ein grundlegend auf die Phänomenologie Bezug nehmendes praktisch-theologisches Gesamtkonzept vorlegt.

So tritt die *leitmotivartige Anlehnung* an die Phänomenologie neben einem Rekurs etwa auf die Theoreme des »Alltags« oder der »Lebenswelt«¹⁰⁸ vor allem mit Beiträgen hervor, die sich um den Begriff der *Wahrnehmung* gruppieren. Die erste Rubrik sei deshalb beispielhaft entlang der Entwicklungslinien dieses Begriffs und zudem in Kürze abgehandelt.

Wurde das Wahrnehmungsmotiv anfangs noch spärlich verwendet, wuchs ihm mit den Jahren eine immer größere Popularität¹⁰⁹ zu, die es wohl vor allem seinem kometenhaften

¹⁰⁷ Vgl. zur Forschungsaufmerksamkeit in der Praktischen Theologie etwa Heimbrock, H.-G.: Öffnung zum Leben, 253-283. Zur Rezeption der Phänomenologie speziell in der Religionspädagogik legt KIRCHHOFF eine ausführliche Übersicht vor, vgl. Kirchhoff, K.: Das gewisse Etwas, besonders: 98-233; vgl. ebenso den Sammelband von Heimbrock, H.-G.: Religionspädagogik und Phänomenologie. Weinheim 1998. Hier bietet insbesondere der Beitrag von BIEHL umfangreiche Literaturhinweise und weitergehende Anmerkungen zum Eingang der Phänomenologie – über den pädagogischen – in den religionspädagogischen Diskurs, vgl. Biehl, P.: Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik, 15-46. Vgl. ebenfalls zum Stand der Aufnahme in religionspädagogische Zusammenhänge die Angaben des Artikels Boschki, R.: Der phänomenologische Blick: »Vierschritt« statt »Dreischritt« in der Religionspädagogik, 25-47; besonders: 34-43.

¹⁰⁸ Vgl. dazu etwa die Hinweise bei Heimbrock, H.-G.: Öffnung zum Leben, 257-260; 264-266.

¹⁰⁹ Vgl. zu dieser Entwicklung etwa Heimbrock, H.-G.: Wahrnehmung als Element der Wahrnehmung, 65-90. Vgl. weiterhin zur Wahrnehmung und Phänomenologie in der (Praktischen) Theologie die Hinweise bei Umbach, H.: Heilige Räume – Pforten des Himmels, hier: 29-60. Vgl. für einen weitreichenderen Zusammenhang den jüngst erschienenen Sammelband Zitt, R. u. a.: Wahrnehmen. Stuttgart 2013. Hier wird das Erstarken der »Wahrnehmung« aus der Perspektive verschiedener geisteswissenschaftlicher Zugänge beleuchtet.

Aufstieg in den religionspädagogischen Rezeptionszusammenhängen¹¹⁰ zu verdanken hat. Mittlerweile konnte es sich in der Praktischen Theologie derart aufschwingen, dass es bis tief in die Sphären der fachlichen Selbstverständnisse debatten¹¹¹ vorgedrungen ist. Infolgedessen versteht sich die Praktische Theologie etwa als *Schule der Wahrnehmung*¹¹², konzipiert sich mitunter sogar als *Kunst der Wahrnehmung*.¹¹³ Insbesondere in dieser Variante schlug das Wahrnehmungsmotiv dann jedoch als wissenschaftstheoretische Streitfrage eigens auf katholischem Terrain konfliktuell¹¹⁴ auf, kann in sukzessiver Überwindung gängiger Frontstellungen inzwischen jedoch konfessionsübergreifend mehr und mehr seine Wirkmacht entfalten.¹¹⁵

¹¹⁰ Vgl. dazu Biehl, P.: Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung, 380-411; vgl. ebenso Biehl, P.: Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, 229-237. Hier vor allem unter dem Einfluss des Ansatzes von GRÖZINGER, vgl. Grözinger, A.: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, 311-328; vgl. ferner Grözinger, A.: Gelebte Religion als Thema der Systematischen und Praktischen Theologie, 13-21.

Zu dem thematischen Gesamtkomplex sei allerdings Folgendes präzisierend vermerkt: Der Begriff der »Wahrnehmung« hat derart Konjunktur, dass die terminologischen Grenzen indes undeutlich geworden sind und er in Nivellierung von theoretischen Unterscheidungen nunmehr wie ein Monolith in die Diskursformationen eingelagert ist. Die hier aus Übersichtsgründen suggerierte Nähe des, in unserem Fall, GRÖZINGERSchen Ansatzes zu einer phänomenologischen Orientierung könnte diese Tendenz weiter befördern. Wird sein Aufgriff des Wahrnehmungsmotivs doch gemeinhin dem Kontext der »ästhetischen Wahrnehmung« zugeordnet (als deren Gründerfigur er auch nicht selten gilt). So soll auch nicht versäumt werden, darauf hinzuweisen, dass es von einem gewissen Standpunkt aus fraglich ist, den Rekurs auf die »Wahrnehmung« im phänomenologischen Zusammenhang zu situieren, vgl. hierzu den interessanten Aufsatz Altmeyer, S.: Welche Wahrnehmung, 214-237. ALTMAYER mahnt beim Umgang mit dem Wahrnehmungsterminus eine ausdrückliche Befragung der Herkunftskontexte an. Er unterscheidet dabei den Wahrnehmungsbegriff phänomenologischen Ursprungs von dem ästhetischer (GRÖZINGER) und bildungs- bzw. kulturtheoretischer Provenienz, wie er im Werk JOACHIM KUNSTMANNs vorliegt, und fordert eine entsprechende Differenzierung ein. Vgl. weiterführend und für seine eigene Positionierung ausführlicher Altmeyer, S.: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Stuttgart 2006.

Da sich „andernorts immer wieder phänomenologische Motive und ästhetisches Interesse [miteinander verbinden]“, halten wir die hiesige Zusammenführung – mit der gebotenen Vorsicht – jedoch für zielgerecht, Feiter, R.: Antwortendes Handeln, hier: 40.

¹¹¹ Vgl. für einen Positionsbezug etwa die Beiträge von FAILING und HEIMBROCK, Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 275-294 sowie Heimbrock, H.-G.: Wahr-Nehmen der Gestalten von Religion, 218-237. Vgl. für einen (entwicklungsgeschichtlichen) Überblick etwa Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug, 101-130; hier: 114-124; vgl. Mette, N.: Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – zum handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie, 138-155; vgl. ebenso Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 370f.

¹¹² Vgl. Karle, I.: Schule der Wahrnehmung – Professionstheoretische Perspektiven praktisch-theologischer Ausbildung, 186-197.

¹¹³ Vgl. Grözinger, A.: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung. Gütersloh 1995.

¹¹⁴ Hier findet die oben bereits angedeutete, insgesamt zögerliche Aufnahme der Phänomenologie im katholischen Raum im Übrigen ihre Klärung. Kollidierte die Wahrnehmungsoption doch lange Zeit mit dem in der katholischen Wissenschaftstradition stark ausgeprägten Selbstverständnis der Praktischen Theologie als einer Handlungswissenschaft. »Wahrnehmung« stand hier unter dem Vorbehalt, die – insbesondere – kritischen Anliegen einer handlungswissenschaftlichen Akzentsetzung zu konterkarieren. So galt eine praktisch-theologische Bezugnahme auf die Phänomenologie der katholischen Praktischen Theologie als eine „immer wieder in ihrem Sinn und ihrer Möglichkeit angezweifelte Verbindung“, Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 77. Noch heute begegnen verkürzte Verständnisse von »Wahrnehmung« und »Handlung« und machen zumindest knappe, wenn nicht eingehendere Klärungen zum Zueinander von Wahrnehmungs- und Handlungsoption unerlässlich.

¹¹⁵ Vgl. etwa Fürst, W.: Pastoralästhetik. Freiburg/ Basel/ Wien 2002; vgl. hier den Beitrag Fürst, W.: Was veranlasst Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben, 31-54.

Neben einem solchen Feld, das sich aus der Entfaltung ausgewählter phänomenologischer Leitmotive zusammensetzt, lässt sich sodann also eine Verdichtung im praktisch-theologischen Forschungsdiskurs ausmachen, die Arbeiten einer *grundsätzlich fundierenden* Bezugnahme auf phänomenologisches Gedankengut zählt. Die hervortretenden phänomenologischen praktisch-theologischen Theorieperspektiven weisen dabei je eine variierende Nuancierung auf. Aus dieser Reihe sei in einem großflächigen Vogelflug ein Überblick zu den bedeutendsten Protagonisten gegeben!¹¹⁶

Unseren Reigen der konzeptionellen Bezugnahmen eröffnet dabei **HENNING LUTHER** (†1991). Zwar legt LUTHER keinen konsequent phänomenologischen Gesamtentwurf im strikten Sinne vor, doch wird die Phänomenologie in seinen Arbeiten als Perspektive und Bezugspunkt immer wieder grundsätzlich explizit und dient als Katalysator seines Anliegens, die Praktische Theologie (wieder) neu auf das einzelne Subjekt hin zu justieren, was ihn sodann über den Status eines reinen Wegbereiters hinaus in den hiesigen Kreis der Protagonisten hebt.

Das für unseren Zusammenhang entscheidende Werk stellt dabei die Schrift *Religion und Alltag*¹¹⁷ dar. LUTHER steht hier im Bemühen, den Subjektbezug nach einer vormals unter dem Eindruck der Dialektischen Theologie vollzogenen Abwendung von dieser Frage nicht nur wieder salonfähig zu machen, sondern die Theoriebildung der Praktischen Theologie hierauf sogar (wieder) durchgängig zu verpflichten. Wie der Untertitel bereits annonciert, besteht die Zielausrichtung seiner Überlegungen in der Entwicklung von *Bausteinen einer Praktischen Theologie des Subjektes*. Mit dieser Orientierung gelangt LUTHER umgehend und im Besonderen zur Autobiographie als „dem besonderen lebensweltlichen Ort subjektiver Selbstreflexion“¹¹⁸. Die Leitidee einer „an den Subjekten orientierte[n] Praktische[n] Theologie, [welche] die Überwindung der Lebensweltvergessenheit der Theologie [erfordert]“¹¹⁹, führt ihn im Allgemeinen jedoch schließlich ganz umfassend „an den Ort der Subjekte (...), d. h. also in den *Alltag*.“¹²⁰

Letzteres lässt nun die Phänomenologie konstitutiv auf den Plan treten und LUTHER rekurriert dabei insofern auf sie, als das „phänomenologische Erbe der Lebens- und Alltagswelt ein Eigenrecht [zubilligt]“¹²¹ und dazu anleitet, nicht mehr von theoretischen

¹¹⁶ Die folgende Reihe stellt eine Auswahl dar; vgl. zu weiteren Arbeiten diesen Zuschnitts Kirchhoff, K.: Das gewisse Etwas, 113-157; vgl. ebenso Heimbrock, H.-G.: Öffnung zum Leben, 266-277.

¹¹⁷ Vgl. Luther, H.: Religion und Alltag. Stuttgart 1992.

¹¹⁸ Luther, H.: Praktische Theologie des Subjekts, 19.

¹¹⁹ Ebd., 18.

¹²⁰ Ebd., 18.

¹²¹ Luther, H.: Die Zwiespältigkeit des Alltags, 204.

Momenten den Ausgang zu nehmen, was im weiteren Fortgang dann gleichbedeutend mit einer Abrückung von den Kategorien einer institutionell-verfassten Religion sein wird.

„Für die phänomenologisch orientierten Arbeiten ist es charakteristisch, dass die Hinwendung zum »Alltag« oder zur »Lebenswelt« zu einer kritischen Selbstreflexion der Theorie führt (...); dass die den Alltag und das Alltagshandeln erhellenden Kategorien nicht einer vorgängigen Theorie entstammen (...), die dann *auf* Phänomene des Alltags angewandt werden, sondern aus den Strukturen des Alltagsleben rekonstruiert – durch Nachvollzug ermittelt – werden.“¹²²

Da LUTHERS Interesse am Alltag hier die „Entwicklung eines differenzierten, mehrdimensionalen Konzepts des Alltags“¹²³ in den Mittelpunkt stellt, das von den – auch durch die Phänomenologie selbst – beförderten „totalisierenden Pauschal-diagnose[n]“¹²⁴ Distanz nimmt und zudem durch eine Kritik an der HABERMASschen Theorie kommunikativen Handelns hindurchgegangen ist, reflektiert er zu diesem Zweck näherhin die Vertreter der radikalisierten Phänomenologie.

Während bei LUTHER also die Neuorientierung der Praktischen Theologie auf das Subjekt mit einer Hinwendung zum Alltag korreliert und dabei phänomenologische Linienführungen in sich verschränkt, darf die nächste Station unserer eröffneten Reihe als eigentliche Geburtsstunde einer ausdrücklich konzeptionell geführten Auseinandersetzung mit der Phänomenologie in der Praktischen Theologie gelten. Die Bezugnahme auf die Phänomenologie stellt hier keinen – wenn auch konstitutiven – Bestandteil einer übergeordneten Perspektive mehr dar, sondern sie wird ihrerseits zum Integrationspunkt theoretischer Streben und führt eine Neuordnung der Praktischen Theologie an sich herbei. Die Praktische Theologie wird nun also insgesamt phänomenologisch fundiert.

Eine dahingehend bestimmte Phänomenologierezeption legen erstmalig die beiden Praktischen Theologen **HANS-GÜNTER HEIMBROCK** (*1948) und **WOLF-ECKART FAILING** (*1944) vor. Ihren systematischen Gesamtentwurf präsentieren sie dabei vornehmlich in dem 1998 veröffentlichten Beitrag *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*.¹²⁵ In diesem Pionierwerk entwickeln sie das Konzept von ihrer sogenannten „phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie“¹²⁶.

Was das evangelische Forscherduo genau unter einer solcherart ins Visier genommenen Neuausrichtung der Praktischen Theologie versteht, wird hier in elf Schritten solange eingekreist, bis die von der phänomenologischen Grundhaltung ausgesandten Impulse schließlich zu einer erkenntnistheoretischen Suchanweisung verdichtet werden, welche unter dem

¹²² Ebd., 194.

¹²³ Luther, H.: Praktische Theologie des Subjekts, 19.

¹²⁴ Luther, H.: Die Zwiespältigkeit des Alltags, 204.

¹²⁵ Vgl. Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: *Gelebte Religion wahrnehmen*. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998.

¹²⁶ Failing, W.-E.: *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, 172; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. ebenso Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: *Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück*, 292.

bereits titelgebenden Ausdruck *Gelebte Religion wahrnehmen* schließlich forschungsgeschichtlich programmatisch werden wird.

Als wissenschaftstheoretische Fundierung dient dem Autorenpaar dabei die Bündelung vielfältiger Perspektiven, die unter anderem im Rahmen der Prolegomena von der »Volkskirche« bzw. der »Volksreligion« und einer »Theologie von unten« in den Arbeiten von JOACHIM MATTHES, PETER CORNEHL sowie HARVEY COX thematisch wurden und die auch im Zeichen subjekttheoretischer Ansätze, etwa im Umkreis der Überlegungen des soeben erwähnten LUTHER, bereits vorgenommen worden sind. In der Absicht einer konsequenten Reformulierung von Praktischer Theologie und Religionstheorie werden jene »Einstiegsprojekte« von HEIMBROCK und FAILING im Zuge eines „Wechsel[s] von wissenschaftlichen Koalitionspartnern“¹²⁷ – nunmehr also umgekehrt – phänomenologisch zusammengeführt, weiterentwickelt und ausgearbeitet.

Die eher zurückhaltend anmutende Kennzeichnung einer »phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie« ist dabei der Tatsache geschuldet, keiner bestimmten phänomenologischen Schule in exakter Aufnahme den Vorzug zu geben. Stattdessen wird eine Richtungsanzeige formuliert, welche vielmehr in einem phänomenologischen Grundgestus Gestalt gewinnen soll. Proklamiert wird eine „besondere Denkweise“, „ein charakteristischer Forschungsstil“, eine „Einstellung“¹²⁸, um im Sprachfeld der beiden Autoren zu bleiben, was in einer prinzipiellen phänomenologischen Haltung, „die nicht aus dem Gestus des Wissenden, sondern des Hörenden, Suchenden und Fragenden lebt“¹²⁹, Gestalt gewinnt und demnach das Gesamt der Praktischen Theologie erfüllen soll. Trotzdem lassen die Ausführungen eine wiederholte Bezugnahme auf die Überlegungen von BERNHARD WALDENFELS erkennen¹³⁰ sowie eine verstärkte Einflussnahme der an Leiblichkeit interessierten Phänomenologie von MAURICE MERLEAU-PONTY festzustellen ist, die sich zum einen entlang der immer wieder begegnenden Forderung nach einer Revision „der Bewertung des Sinnlichen“¹³¹ bzw. nach einem intensiveren Rückgriff auf „außersprachliche Elemente“¹³² verfolgen lässt, sich zum anderen aber auch in der getroffenen Themenwahl des evangelischen Autorenpaars Bahn bricht. Von der übergreifenden Klammer einer integralen biblischen Anthropologie gehalten, wird deren Entfaltung nämlich in einem Quartett

¹²⁷ Failing, W.-E.: *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, 172.

¹²⁸ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: *Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück*, je: 293.

¹²⁹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: *Gelebte Religion wahrnehmen – Auf dem Wege zu einer methodologischen Neuorientierung Praktischer Theologie*, 171.

¹³⁰ Vgl. Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: *Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück*, 281; 285; 293f.

¹³¹ Heimbrock, H.-G.: *Feier des Unscheinbaren*, 197.

¹³² Ebd., 197.

leiblich-sinnlicher Erfahrungszusammenhänge exemplarisch manifest – im Einzelnen: beginnend mit den Ausführungen zum Thema *Geist und Bewegung*¹³³, über den am Hörsinn orientierten »*Modo religioso*«¹³⁴, zur *ingeräumten Welt*¹³⁵ bis hin zum Artikel *Gott im Auge*¹³⁶ – und wird anhand von vier unterschiedlichen Praxiskontexten, namentlich im Blick auf den Gottesdienst¹³⁷, das kasuelle Handeln der Kirche¹³⁸, den Religionsunterricht¹³⁹ und die Seelsorge¹⁴⁰ phänomenologisch durchbuchstabiert.

Dieser grundlegende Entwurf einer »phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie« wurde nun weiteren praktisch-theologischen Theoriekonzeptionen ebenso zur Inspiration wie zum Anknüpfungspunkt. So schließt etwa **WOLFGANG STECK** (*1940) dezidiert an die Ideen HEIMBROCKS und FAILINGS an. In seinem systematischen Grundlagenwerk *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*¹⁴¹ führt auch STECK eine Praktische Theologie vor, die ausdrücklich phänomenologisch formatiert ist, was ihm ebenfalls eine Platzierung in unserer Reihe grundlegend auf die Phänomenologie Bezug nehmender Autoren einbringt. Den Erläuterungen zu seinem praktisch-theologischen Theoriemodell lässt sich zur näheren Klassifizierung dann Folgendes entnehmen:

„Hinsichtlich ihrer grundlegenden Theorieperspektive fügt sich die Theoriekonzeption in den Rahmen der »phänomenologisch orientierte(n) Praktische(n) Theologie« (...) ein, eines Theorietyps, der auf die methodologischen Grundsätze der phänomenologischen Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts (...) und die zeitgleichen Reformkonzepte der Praktischen Theologie (...) zurückgreift (...). Die Praktische Theologie wird dementsprechend weniger als eine auf einer »funktionalen Theorie« von Religion und Kirche (...) auf ruhende (...) Theorie aufgefasst. Der vorliegende Gesamtentwurf der Praktischen Theologie (...) sieht die zentrale Aufgabe der praktisch-theologischen Theoriebildung in der phänomenologischen Analyse der grundlegenden »Strukturen der (religiösen) Lebenswelt«.“¹⁴²

STECK definiert mithilfe der Maßgabe einer phänomenologischen Orientierung also den zentralen Ziel- und Aufgabenbereich der Praktischen Theologie, welcher nun in der Rekonstruktion der vielfachen Lebenswirklichkeiten, gleichsam in einer Kartographie der pluriformen religiösen Erscheinungen der gegenwärtigen Teilkulturen des Protestantismus,

¹³³ Vgl. Failing, W.-E.: Geist und Bewegung – Bewegtheit durch Geist, 37-68.

¹³⁴ Vgl. Heimbrock, H.-G.: »Modo religioso«, 69-90.

¹³⁵ Vgl. Failing, W.-E.: Die ingeräumte Welt und die Transzendenzen Gottes, 91-122.

¹³⁶ Vgl. Heimbrock, H.-G.: Gott im Auge, 123-144.

¹³⁷ Vgl. Heimbrock, H.-G.: Feier des Unscheinbaren, 177-199.

¹³⁸ Vgl. Failing, W.-E.: Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn, 200-232.

¹³⁹ Vgl. Heimbrock, H.-G.: Gelebte Religion im Klassenzimmer, 233-255.

¹⁴⁰ Vgl. Heimbrock, H.-G.: Heilung als Re-Konstruktion von Wirklichkeit, 256-274.

¹⁴¹ Vgl. Steck, W.: Praktische Theologie. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2000.

¹⁴² Vgl. im Gesamten ebd., 13-99; hier: 23.

ja geradezu in der Aufstellung einer mehrdimensionalen *Topographie des zeitgenössischen Christentums*¹⁴³, bestehen soll und in seiner Theoriearchitektur auch eingelöst wird.

Neben eine sorgfältige Nachzeichnung der religiös-landschaftlichen Gesamtsignatur tritt überdies jedoch ein Weiteres: Namentlich präzisiert STECK sein phänomenologisch orientiertes Konzept durch Elemente „einer »verstehenden« praktischen Theologie.“¹⁴⁴ Die „systematische Rekonstruktion der religiösen Lebenswelt“ soll nun von einer „verstehende[n] Erschließung“¹⁴⁵ begleitet werden. Damit modifiziert STECK die Phänomenologierezeption ausdrücklich in Manier der *interpretativen Soziologie* und mit dieser spezifischen Akzentuierung erhält seine Konzeption sodann auch ihr charakteristisches Profil: STECK strebt im Rahmen der phänomenologisch fundierten Praktischen Theologie ein Verständnis der Praxis in ihrer jeweiligen Eigenart an – und zwar so, „wie sie sich selbst beschreibt.“¹⁴⁶ Entscheidend wird nun also die sinnhafte Deutung gelebter Religion.

„Eine verstehende Theorie der gegenwärtigen Christentumspraxis hat aber nicht nur die statische Strukturlogik der religiösen Welt zu rekonstruieren. Um die Lebenswirklichkeit aus den ihr zugrundeliegenden Gestaltungsprinzipien begreifen zu können, bedarf es vielmehr auch der interpretativen Analyse der in sie eingelagerten dynamischen Momente. Die vielschichtige Gegenwartslage des Christentums auf dem Hintergrund der sie dirigierenden Entwicklungsprozesse und im Spiegel der in sie eingelagerten Fortschrittstendenzen verständlich zu machen, gehört daher zu den grundlegenden Aufgaben phänomenologischer Praktischer Theologie.“¹⁴⁷

In ähnlicher Weise stellt sich auch der systematische Gesamtentwurf von **WILHELM GRÄB** (*1948) auf. Auch GRÄB greift in seinem praktisch-theologischen Schrifttum auf eine phänomenologische Grundierung zurück; auch er nimmt eine Akzentuierung vor, indem er einem weiteren Theoriezusammenhang eine tragende Rolle zukommen lässt – dieser ist hier allerdings von anderer Façon.

Während STECK sein phänomenologisch fundiertes praktisch-theologisches Ensemble zur Tradition der sinnverstehenden Soziologie hin aufspannt, schenkt GRÄB dem Aspekt des Sinnverstehens bei der Wahrnehmung gelebter Religion in einer hermeneutischen Nuancierung die Aufmerksamkeit:

„Die Aufgabe der Praktischen Theologie ist es, mit religionssoziologischen, kulturphänomenologischen und -hermeneutischen Methoden zu erkunden, wie die gelebte Religion sich zeigt, in den kirchlichen Symbolen und Ritualen, in deren gesellschaftlichen Analogien und Äquivalenten, in den

¹⁴³ Vgl. Steck, W.: *Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentums – Grundlagen, Gegenstandsbereich und Methodik eines praktisch-theologischen Theoriemodells*, 167-185; vgl. darüber hinaus Steck, W.: *Blick in die praktisch-theologische Theoriwerkstatt*, 71-89; vgl. als Weiterführung die Beiträge der Festschrift zu Ehren STECKs, Hauschildt, E./ Laube, M./ Roth, U.: *Praktische Theologie als Topographie des Christentums*. Rheinbach 2000.

¹⁴⁴ Steck, W.: *Blick in die praktisch-theologische Theoriwerkstatt*, 78.

¹⁴⁵ Steck, W.: *Praktische Theologie*, je: 23.

¹⁴⁶ Ebd., 24.

¹⁴⁷ Ebd., 40.

individuellen und kollektiven Sinneinstellungen und Lebensformen (...). Sie muss die empirischen Phänomene *verstehen* und *interpretieren*, jedoch so, dass sie den (...) *Sinn*, den sie für die Menschen haben, miterfasst. Zur religiösen *Phänomenologie* gehört die religiöse *Hermeneutik*.“¹⁴⁸

Da GRÄB diesem Sinnverstehen in Annäherung an das Theoriemilieu von CLIFFORD GEERTZ‘ »dichten Beschreibungen« insbesondere durch die Analyse kultureller Rituale und Symbole auf die Spur zu gelangen sucht und dabei in „den verschiedenen Bereichen der Gegenwartskultur, in den Medien, in Kunst und Politik, Popmusik und Kino, Recht und Bildung“¹⁴⁹ den „hybriden Neubildungen des Religiösen“¹⁵⁰ in der Gesellschaft nachgeht, lässt sich seine Phänomenologie als eine theologische *Kulturhermeneutik* präzisieren.¹⁵¹

Eine grundsätzlich fundierende Funktion hat der Phänomenologiebezug schließlich auch bei MANFRED JOSUTTIS (*1936) inne. Seine Rezeption greift dabei jedoch nicht auf sinnverstehende Soziologie oder Kulturhermeneutik hin aus, sondern auf *Spiritualität*. In seinem Werk *Die Einführung in das Leben*¹⁵² charakterisiert JOSUTTIS seinen Ansatz dementprechend als eine „Pastoraltheologie, die auf Phänomenologie aufbaut und Spiritualität

¹⁴⁸ Gräb, W.: Praktisch-theologische Wahrnehmung und Theorie gelebter Religion, 248.

¹⁴⁹ Gräb, W.: Praktische Theologie als empirisch gehaltvolle Deutung gelebter Religion, 155.

¹⁵⁰ Ebd., 152.

¹⁵¹ Vgl. dazu weitergehend etwa Gräb, W.: Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik, 86-110; vgl. Gräb, W.: Praktische Theologie als Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis, 83-90; vgl. Gräb, W.: Wahrnehmen und Deuten, 43-63; vgl. umfassender Gräb, W.: Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Gütersloh 1998.

Die Aufnahme einer kulturhermeneutisch geprägten Phänomenologie in unsere Reihe bedarf hier – über GRÄB hinaus – eines präzisierenden Einschubs. Gilt sie der hiesigen Einteilung zwar als Weiterführung der aufgemachten phänomenologischen Linie – gleichsam changierend zwischen einer Art natürlicher und kultürlicher Religion –, schwang sie sich inzwischen jedoch zu einer geprägten Formel auf und wurde ihrerseits wiederum zum Motor einer Beitragsflut, welche den praktisch-theologischen Markt bis heute überspült. Thematisch breit gefächert, widmen sich die Schriften eines solchen Zuschnitts allesamt der Erschließung der konkreten Transformationsgestalten des Religiösen in den kulturellen Ausdrucksformen unserer Gesellschaft. Das Spektrum reicht dabei von der programmatischen Suche nach strukturell religionsanalogen oder -affinen Elementen im Theater, der Popmusik oder in Sportwelten bis hin zur Analyse von Kinofilmen, Podcasts, Comics oder PC-Spielen. Sie alle eint die Bezugnahme auf Ästhetiken der Alltags- oder Popkultur, welche überwiegend in außerkirchlichen bzw. -christlichen Bereichen aufgespürt werden; innerkirchliche Dimensionen verbleiben in der Regel im Hintergrund. Angesichts der Fülle und Präsenz solcher Werke, die eine Anwaltschaft für die wahrgenommene gelebte Religion in kulturhermeneutischer Akzentsetzung übernommen haben, wäre es also ebenso denkbar – und dies nicht zuletzt aufgrund der in Anspruch genommenen differenten Epistemologie –, hier eher die Eröffnung einer neuwertigen Rubrik am Werke zu sehen; eine abermalige Wendung, deren Pointe sich nunmehr auf den Begriff eines „»cultural turn«, »iconic turn« bzw. »performative turn«“ bringen ließe, statt sie in der Spur einer phänomenologischen Wendung integriert zu begreifen, Klie, T.: Alltagsreligion – Sonntagskultur, hier: 150.

Vgl. stellvertretend für die unzähligen Arbeiten: Fermor, G.: EKSTASIS. Stuttgart 1999; Flink, U.: Rock, Pop – Amen?! Münster 2006; Herrmann, J.: Sinnmaschine Kino. Gütersloh 2001; Gräb, W. u. a.: »Irgendwie fühl ich mich wie Frodo...!« Frankfurt am Main 2006; Kirsner, I./ Seydel, O./ Schroeter-Wittke, H.: Überzeichnet – Religion in Comics. Jena 2011; vgl. für weiterführende Anmerkungen und Literaturhinweise den von SCHROETER-WITTKÉ herausgegebenen Sammelband, Schroeter-Wittke, H.: Popkultur und Religion. Jena 2009; vgl. darüber hinaus den interessanten Aufsatz von Kubik, A.: Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe, 113-145.

¹⁵² Vgl. Josuttis, M.: Die Einführung in das Leben. Gütersloh 1996.

reflektiert.“¹⁵³ In diesen Bahnen erfährt der Phänomenologiebezug nun aber ein völlig neuartiges Gepräge, was JOSUTTIS eine leicht abseitige Position einträgt.

Die Verschiedenheit verschafft sich dabei zum einen bereits im Ausgangspunkt Ausdruck, wenn JOSUTTIS sein Programm aus dem Umkreis praktisch-theologischer Einzeldisziplinen heraus generiert, wird zum anderen jedoch ebenso in der gleichsam mystagogisch anmutenden Zielbestimmung manifest sowie sie in der Wahl der theoretischen Fundamente mit Deutlichkeit hervortritt. Im zentralen Rekurs auf RUDOLF OTTO¹⁵⁴ gestaltet JOSUTTIS seinen Phänomenologiebezug im Anschluss an die Religionsphänomenologie und erblickt im »Heiligen« den Kerngehalt von Religion. Unter dem Eindruck dieses OTTOschen Referenzbegriffs wird auf die religiöse Wirklichkeit als eine Wirklichkeit von ganz eigener Art verwiesen. Das »Heilige« stellt eine ebenso anziehende wie furchterregende, jedenfalls: „eigenständige Macht (...) [*dar*], aus der alles kommt und zu der alles strebt, und (...) [*die einen*] Respekt vor den spezifischen Verhaltens- und Wahrnehmungsgesetzen, die in diesem Machtbereich gelten, [*verlangt*].“¹⁵⁵ Den angemessenen Umgang mit dieser „selbsttätigen Macht des Heiligen“¹⁵⁶ sieht JOSUTTIS dann in der (Religions)Phänomenologie gewährleistet, denn im Gegensatz zu dogmatischen oder psychologischen Kategorien verpasse und verenge sie gerade nicht die elementar unbändige Kraft des religiösen Wirklichkeitsbereiches durch den Zwang kategorischer Formeln oder zweckgerechter Leistungen. Die (Religions)Phänomenologie qualifiziere sich durch ihr Vermögen, etwaige funktionalistische Unterbestimmungen zu sprengen:

„Den theoretischen Rahmen für ein solches Konzept kann man nicht aus Dogmatik oder Tiefenpsychologie beziehen. Beide behandeln die Realität, um die es hier geht, in einer spezifischen Perspektive, die Dogmatik im Rahmen des kirchlichen Lehrsystems, die Tiefenpsychologie als Funktion psychischer Konflikte und sozialpsychologischer Prozesse. Angemessene Kategorien für das pastorale Arbeitsfeld stellt die Religionsphänomenologie zur Verfügung, weil sie das, wovon die Bibel erzählt, weder in dogmatische Formeln einsperrt noch zu funktionalistischen Aussagen verdünnt. Die Religionsphänomenologie rechnet damit, dass es »das Heilige« gibt, eine Wirklichkeit, die immer präsent, aber nicht immer zugänglich ist, die man infolgedessen auch nicht einfach behaupten muss oder psychologisch bzw. soziologisch auflösen darf.“¹⁵⁷

In einem solcherart entworfenen Theoriegefüge dient die Phänomenologie dann aber nicht nur der Deskription religiöser Phänomene des Alltags, sondern zielt vielmehr auf deren Gestaltung ab, weshalb nun auch das »Verhalten« zu einem Leitbegriff dieses Ansatzes aufsteigt und insbesondere die rituellen Dimensionen des pastoralen Feldes von Belang

¹⁵³ Ebd., 9.

¹⁵⁴ Daneben steht eine intensive Bezugnahme auf das Werk des Kieler Philosophen HERMANN SCHMITZ, vgl. dazu Josuttis, M.: Seelsorge und Phänomenologie, 533-541.

¹⁵⁵ Josuttis, M.: Wege zur Wahrnehmung des Heiligen, 27.

¹⁵⁶ Josuttis, M.: Die Einführung in das Leben, 9.

¹⁵⁷ Ebd., 18.

werden. JOSUTTIS‘ zur Spiritualität hin weisende Phänomenologie „wechselt (...) [also] zwischen Reflexion und religiösem Vollzug“¹⁵⁸ und greift damit drohenden Rationalisierungstendenzen vor.

Sachliche Orientierung (2)

Die Sondierung der Forschungssituation beschließend, wenden sich die nachstehenden Ausführungen nun der eingehenden Vorstellung eines phänomenologisch grundierten praktisch-theologischen Rahmenkonzeptes zu. Da sich die Position von FAILING und HEIMBROCK für die Etablierung phänomenologischer Denkfiguren in den praktisch-theologischen Diskurs in der Rückschau von entscheidender Relevanz erwies, soll ihr Ansatz im Folgenden eine nähere Betrachtung verdienen. Sie haben die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie in der Praktischen Theologie nicht nur erstmalig ausdrücklich eröffnet und dürfen deshalb als Initiatoren der »phänomenologischen Wendung« gelten, sondern ihnen kommt überdies auch die Leistung zu, das Bündnis am intensivsten forciert und argumentativ wie kein Zweiter ausgearbeitet zu haben.¹⁵⁹ Somit soll ihr richtungsweisendes Konzept der *Gelebten Religion wahrnehmen*, welches ja die forschungsperspektivische Kanalisierung ihrer breiten Sondierungsanweisung von einer »phänomenologischen Orientierung der Praktischen Theologie« darstellt, nun den bestimmenden Bezugsentwurf bilden, anhand dessen wir den Eckdaten der (empirisch-)phänomenologischen Programmatik in der Praktischen Theologie auf die Spur kommen wollen.

Hierzu allerdings noch eine darstellungstechnische Vorbemerkung: Das Rahmenkonzept zeichnet sich durch ein Set an Theoremen aus, die in reziproke Zusammenhänge eingespannt sind. Damit stehen die Elemente der Formel »Gelebte Religion wahrnehmen« in einer eher netzwerkartigen und weniger hierarchisch strukturierten Verbindung, was eine isolierte Darbietung von einzelnen Bausteinen angesichts der engen Verfung mit den anderen sachbezogen nicht unproblematisch erscheinen lässt. Wenn folgend der Forschungsansatz schrittweise anhand seiner Grundlegungen erläutert werden soll und wir die Darstellung zunächst auf die Klärung des *Zielhorizonts*, sodann auf die charakteristischen

¹⁵⁸ Kirchhoff, K.: Das gewisse Etwas, 135.

¹⁵⁹ Dies belegt das in seinem Umfang stetig anwachsende Oeuvre. Die folgenden Literaturhinweise stellen eine dahingehende Auswahl dar. Vgl. etwa den kürzlich erschienenen Sammelband Weyel, B./ Heimbrock, H.-G./ Gräb, W.: Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Leipzig 2013; vgl. hier die Beiträge Heimbrock, H.-G.: Leben – Praktische Theologie als Theorie »Gelebter Religion« und der Begriff der Erfahrung, 121-142 sowie Heimbrock, H.-G.: Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«, 100-117. Als Verwirklichung des Votums für eine phänomenologische Einstellung in der Praktischen Theologie vgl. den Sammelband Dinter, A./ Heimbrock, H.-G./ Söderblom, K.: Einführung in die Empirische Theologie. Göttingen 2007; vgl. hier vor allem die Beiträge Heimbrock, H.-G.: Empirie, Methode und Theologie, 42-59 und Heimbrock, H.-G.: Empirische Theologie als Erforschung Gelebter Religion, 72-83 sowie Heimbrock, H.-G./ Scholtz, C. P.: Von der Verwunderung im Alltag zum Forschungsdesign, 84-100. Vgl. darüber hinaus die Aufsätze Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion, 15-45; vgl. Heimbrock, H.-G.: Rekonstruktion gelebter Erfahrung als Aufgabe empirischer Theologie, 118-143.

Kennzeichen, Begründungszusammenhänge und **methodische Vorgehensweise** konzentrieren, um schließlich die unverwechselbare **Signatur** zu ermitteln, wäre die starke innere Verflechtung dieser Elemente miteinander zu bedenken. Unsere Einteilung kommt daher nur einer analytischen Trennung gleich und erfolgt allein aus Gründen der Übersichtlichkeit.

Soll also die Forschungsperspektive der »Gelebten Religion wahrnehmen« auf ihren **Zielhorizont** hin ergründet werden, bietet ein Blick auf die Rahmumgebung, welche HEIMBROCK und FAILING für ihre phänomenologisch orientierte Programmatik ersehen haben, eine aussichtsreiche Strategie, dieser Bemühung einen schnellen Zugang zu verschaffen.

Vorneweg und an erster Stelle stellt das evangelische Autorenpaar nämlich ihr Konzept in den Kontext einer Stärkung des „Wirklichkeits- und Lebensbezug[s] der Theologie“¹⁶⁰. Wiederholt und eindeutig weisen sie es dem Rahmen einer „Förderung von Wirklichkeitshaltigkeit praktisch-theologischer Reflexion“¹⁶¹ zu und geben dieser Einfassung in einer derartigen Ausdrücklichkeit und klaren Benennung Raum, wie es in der praktisch-theologischen Literatur derzeit noch Seinesgleichen sucht. Im selben Atemzug erteilt eine solche Klassifizierung dann aber unvermeidlich Auskunft über das Ziel der so eingeordneten Forschungsperspektive und gibt unmissverständlich die Sicht auf deren Intentionen frei. Denn, mit dem Prädikat der Wirklichkeitssteigerung wird hier eine Wende zum – im besten Sinne – Alltäglichen vollzogen: „Wirklichkeitshaltige Praktische Theologie (...) bedarf des Lebensweltbezugs, [sie] ist zur Hinwendung auf den Alltag genötigt.“¹⁶² Damit widmet sich eine im Aktionsradius der »Gelebten Religion wahrnehmen« sich bewegende Praktische Theologie der Annäherung an die vielfältigen Phänomene der Lebenswirklichkeiten und zielt auf die *Entdeckung und Ernstnahme der vielgestaltigen, bunten Formen der alltäglichen* und damit: *der faktisch gelebten Religion*. „Dann gewinnt der Alltag, in dem sich dieses Leben abspielt, besonderes Gewicht – und zwar nicht (...) so, dass er Ermöglichung oder Bühne des Lebensgeschehens, der Religion wie des Glaubens sei, [sondern die] angesprochenen Relationierungen werden im Alltag erlebt und gelebt.“¹⁶³

Mit dieser allgemeinen Zielangabe ist darüber hinaus jedoch noch eine besondere Richtungsanzeige verbunden. Die Hinwendung zum Alltag führt in HEIMBROCKs und FAILINGs Konzept zudem die Hinwendung zum konkreten Subjekt mit sich, was den Fokus

¹⁶⁰ Heimbrock, H.-G.: Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«, 110.

¹⁶¹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 283; vgl. ebenso Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 153.

¹⁶² Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion, 32.

¹⁶³ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 276.

des Zielhorizonts nun auf die Wahrnehmung der originären Sinngestalten gelebter Religiosität der Subjekte hin scharf stellt. „Phänomenologische Perspektivität bedeutet hier die *Wahrnehmung subjektiver Sinnstiftungen und religiöser Praxen in der Alltagswelt*.“¹⁶⁴ Das Bestreben dieser Programmatik ist demnach auf die Ermittlung und nachzeichnende Aufhellung religiöser Deutungs- und Praxismuster der Subjekte in ihrer Eigenlogik hin ausgerichtet – das Interesse gilt also der Wahrnehmung und Ernstnahme der mannigfachen, im Alltag eingefassten Formen faktisch gelebter Religiosität der Subjekte: „Diese Option [*die der phänomenologischen Orientierung*; M. R.] findet ihre Rechtfertigung in der Subjektivität des Gegenstandes der Praktischen Theologie: die gelebte Religion, wie sie sich als subjektive christliche Religion manifestiert.“¹⁶⁵

Schon nach diesen eröffnenden Zeilen dürfte deutlich geworden sein, dass der Ansatz der »Gelebten Religion wahrnehmen« mit einer dergestalt vollzogenen Absteckung des Zielhorizonts in eine – nicht zuletzt durch die bereits im Rahmen der Biographieforschung vorgetragenen Grundzüge – strukturell vertraut klingende Bahn einschwenkt. So mag es auch nicht Wunder nehmen, wenn diese Spur der Reminiszenz oder auch der inneren Korrespondenz und Nähe – jetzt selbstredend in Abstraktion vom Biographischen – von HEIMBROCK und FAILING eigens thematisiert und zur expliziten Profilierung des Forschungsprogramms herangezogen wird; dabei allerdings in der spezifischen Zuspitzung auf das Stichwort der »Erfahrung«.

In Relation also zu denjenigen Ansätzen, die unter der Losung einer „Kurskorrektur im Zeichen der Erfahrungsorientierung“¹⁶⁶ zusammengefasst sind, stellt das Forscherduo die charakteristischen ***Kennzeichen*** ihres Forschungsangangs heraus, die nun auch für unsere Zwecke entlang dieser Perspektive zusammengetragen werden sollen.

So tritt die genaue Gestalt der Programmatik mit *zwei Kennzeichen* hervor. Das erste Kennzeichen formiert sich im Umkreis einer (modifizierten) Fortsetzung gängiger erfahrungsbezogener Ansätze und qualifiziert die Forschungsperspektive der »Gelebten Religion wahrnehmen« als deren (alternative) Vertiefung. Das zweite Merkmal bildet sich hingegen im Horizont einer Abgrenzung heraus und zeigt sodann eine Überschreitung bisheriger Zugänge an. Während das erste Charakteristikum sich dabei im vorderen Teil der Titelgebung »Gelebte Religion« festmachen ließe, wäre das zweite schließlich im »Wahrnehmen« zu verankern.

¹⁶⁴ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 148; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁶⁵ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 293.

¹⁶⁶ Kirchhoff, K.: Das gewisse Etwas, 121.

Das *erste Merkmal* ersteht also in der Betonung einer ausdrücklichen Kontinuität (freilich mit veränderter Linienführung) zu den Bemühungen bisheriger erfahrungsbezogener Theologiekonzeptionen; nur, dass HEIMBROCK und FAILING ihr Programm in der Phänomenologie fundieren und sodann eben einen phänomenologischen Erfahrungsbegriff in Anschlag bringen.¹⁶⁷ Dabei kennzeichnen sie ihren Zugang „keinesfalls [als] die »bessere« Erfahrungswissenschaft“¹⁶⁸, sondern führen ihn mit Nachdruck als eine einträgliche Möglichkeit, als eine „methodologische Option“¹⁶⁹, vor. Herausgekehrt wird also sein Alternativcharakter, der allenfalls jedoch insofern als eine „Weiterführung“¹⁷⁰ oder Verlängerung gewertet wird, als er eine konsequentere Verankerung in den ursprünglichen Impulsen bisheriger Konzeptionen für sich in Anspruch nimmt. Infolgedessen steigt das phänomenologische Theorem der »Lebenswelt« zum programmatischen Zentralbegriff auf, worin nun auch das erste Kennzeichen kristallin zu werden vermag.

Die gängigen Anstrengungen um den Ausgleich des konstatierten Lebensdefizits innerhalb der (Praktischen) Theologie werden nun erstmals unter Bezugnahme auf die »Lebenswelt« vorangetrieben, sodass sich jene Bemühungen um das Hereinholen der Wirklichkeit entlang dieser phänomenologischen Grunddimension zu einem förmlichen Eintauchen in die menschlichen Lebenswirklichkeiten umwandeln und steigern: *Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«*¹⁷¹, so lautet in diesem Sinne der Titel eines erst kürzlich erschienenen Beitrags von HEIMBROCK. Um ermessen zu können, worin dann die Qualität dieses Kennzeichens besteht, sei nachstehend in aller Kürze ein Seitenblick auf einige *phänomenologische Grundbegriffe* geboten. Diese sollen aber nur insoweit eingeführt werden, als sie einer Erhellung des Verständnisses von »Lebenswelt« zuträglich sind.¹⁷²

Der Begriff der Phänomenologie selbst meint demnach zunächst und ganz grundlegend eine philosophische Strömung des 20. Jahrhunderts, die von EDMUND HUSSERL (†1938) begründet worden ist. Genauerhin stellt sie jedoch eine Erkenntnistheorie dar, die sich einer „philosophische[n] Analyse der verschiedenen Erscheinungsweisen der Gegenstände (...) [– *eben den Phänomenen* – *widmet und*] eine reflexive Untersuchung der

¹⁶⁷ Vgl. Heimbrock, H.-G.: *Leben – Praktische Theologie als Theorie »Gelebter Religion« und der Begriff der Erfahrung*, 124-137.

¹⁶⁸ Heimbrock, H.-G.: *Rekonstruktion gelebter Erfahrung als Aufgabe empirischer Theologie*, 143.

¹⁶⁹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: *Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück*, 292.

¹⁷⁰ Ebd., 293.

¹⁷¹ Vgl. Heimbrock, H.-G.: *Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«*, 100-117.

¹⁷² Dies ersetzt keine Einführung in die Phänomenologie, vgl. hierzu Zahavi, D.: *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn 2007; vgl. Waldenfels, B.: *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992; vgl. Mayer, V.: *Edmund Husserl*. München 2009.

Verstehensstrukturen, die es den Gegenständen ermöglichen, sich als das zu zeigen, was sie sind“¹⁷³, anstrebt.

Die phänomenologische Landschaft ist dabei in die vielfältigsten Zweige und Richtungen unterteilt. Doch bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Vertreter sind diese in einem Punkt vereint, namentlich in der Auffassung, dass die besagten Erscheinungsweisen der Gegenstände eine Korrelatstruktur aufweisen, die wesentlich auf einer „Verklammerung von Sachgehalt und Zugangsart“¹⁷⁴ basiert. Das Credo der Phänomenologie lautet sodann: Bewusstsein ist stets ein Bewusstsein *von etwas*. „Der Gedanke ist (...), dass jedes Phänomen, jedes Erscheinen eines Gegenstandes, immer ein Erscheinen *von etwas für jemanden* darstellt.“¹⁷⁵ Dieser Grundgedanke bildet das phänomenologische Herzstück und wird mit der Rede von der sogenannten *Intentionalität* auf den Begriff gebracht. Im Verweis auf den intentionalen Charakter »konstituiert« sich die Wirklichkeit also erst und zwar in einem steten Wechselspiel; sie ist weder »einfach so« gegeben noch Fabrikat purer Einbildungskraft: „Die Welt erscheint, und die Struktur ihrer Erscheinung ist bedingt und ermöglicht vom Subjekt, das sich seinerseits jedoch nur in seinem Verhältnis zur Welt verstehen lässt.“¹⁷⁶

Dieser Grundsatz der Intentionalität steht schließlich in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff der *Lebenswelt*, welcher im Theoriegefüge der Phänomenologie ebenfalls eine herausragende Rolle spielt und desgleichen dem Kanon der Zentraltheoreme angehört.

Die Lebenswelt definiert sich dabei als „die Welt, die wir im Alltag ganz selbstverständlich voraussetzen, die vorwissenschaftliche Erfahrungswelt, mit der wir vertraut sind, und die wir nicht in Frage stellen.“¹⁷⁷ Diese Welt bleibt unthematisch und wird im Rahmen der sogenannten *natürlichen Einstellung* als gegeben angenommen. Im Zusammenspiel mit dem Theorem der Intentionalität erweist sie sich nun aber als wesentlich mehr denn eine rein äußerlich verbleibende Kulisse: „In der phänomenologischen Forschung bezeichnet Lebenswelt etwas anderes als Umwelt und Milieu. Lebenswelt ist eine grenzüberschreitende Totalperspektive: Sie beschreibt den fraglosen Rahmen aller unserer Erfahrungen und unseres Handelns; in natürlicher Einstellung entzieht sie sich deshalb auch unserer Reflexion (...). Lebenswelt ist in dieser Sicht immer subjektgebunden, eine Gegenüberstel-

¹⁷³ Zahavi, D.: Phänomenologie für Einsteiger, 13.

¹⁷⁴ Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 30.

¹⁷⁵ Zahavi, D.: Phänomenologie für Einsteiger, 18.

¹⁷⁶ Ebd., 20.

¹⁷⁷ Ebd., 31.

lung – hier Mensch und dort seine Lebenswelt – ist in phänomenologischer Perspektive nicht denkbar.“¹⁷⁸

Bliebe die Vieldeutigkeit dieses Konzepts¹⁷⁹ hier auch zu vermerken, nehmen HEIMBROCK und FAILING den Lebenswelt-Begriff indes in einem bestimmten Sinne in Anspruch: nämlich als Theorem für eine „stets hintergründig mitlaufende Welt von Gewissheiten und stillschweigenden Voraussetzungen (...), eine Welt unproblematischer Einheitlichkeit und selbstverständlicher Orientierungen vorbegrifflicher Bestimmtheit“¹⁸⁰. Sie rezipieren das

¹⁷⁸ Wiedemann, P. M.: Alfred Schütz' Lebensweltansatz als Ausgangspunkt für die Historische Psychologie, 195.

¹⁷⁹ Als ein Zentralbegriff der phänomenologischen Bewegung bildet die *Lebenswelt* den Mittelpunkt wissenschaftstheoretischer sowie methodologischer Diskussionen und hat mit Abstand die größte Resonanz hervorgerufen. Doch wird ihm auch ausnahmslos eine Bedeutung allerersten Ranges zugesprochen, konnte er bis in die heutigen Verwendungskontexte hinein keine scharf umrissene Gestalt gewinnen und verkommt „eher zu einem weiten Suchbegriff (...) denn zu stringenter Reflexion oder einem ausgezeichneten Theoriekonzept“, Thomas, M.: Lebenswelt, 595. Vgl. zu dieser Einschätzung ebenso Welter, R.: Die Lebenswelt als »Anfang« des methodischen Denkens in Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, 143-163, besonders: 143; vgl. Luckmann, T.: Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm, 45-53. Zum Lebensweltkonzept und seiner (Weiter)Entwicklung vgl. allgemein Mittelstraß, J.: Das lebensweltliche Apriori, 114-142; vgl. Srubar, I.: Die pragmatische Lebenswelttheorie, 41-51; vgl. Hitzler, R.: Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten, 131-140.

Diese diffusen Konturen sind zunächst auf den Gründervater HUSSERL selbst zurückzuführen. HUSSERL etablierte den Begriff der Lebenswelt systematisch in seinem 1936 veröffentlichten Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; eingeführt hat er den Terminus jedoch bereits in Manuskripten der 1920er Jahre. Dort fungiert »Lebenswelt« zunächst als selbstverständlich vorgegebene Welt im Modus der »natürlichen Einstellung«; sie bezeichnet den unhinterfragten Anschauungsboden und wird im Zuge einer philosophischen Grundsatzdebatte in kritische Stellung gegen die „Reflexionslosigkeit der positivistischen Wissenschaften“ gebracht, Hitzler, R.: Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten, 131. Dort übernimmt sie die Rolle einer Korrekturfunktion: „»Lebenswelt« ist ein Begriff, mit dem Husserl (...) das Begründungsverhältnis von objektiver Wissenschaft und subjektiv konstituiertem Sinn korrigieren wollte“, Kauppert, M.: Wie erschließt sich der Erfahrungsraum, 243. In seinem Bedeutungsinhalt wird der Lebensweltbegriff jedoch bald angereichert und mehrdeutig bestimmt. HELD macht auf vier Dimensionen aufmerksam: „1. Sie ist die Anschauungswelt. 2. Sie ist Horizont jeder, auch der anschauungstranszendierenden Praxis. 3. Sie ist geschichtlich wandelbar (nämlich sofern sie für eine jeweilige Entperspektivierung in geschichtlicher Praxis den vorgegebenen unthematischen Anschauungshorizont bildet). 4. Sie ist übergeschichtlich verharrend (nämlich sofern die thematischen Erwerbe in die Unthematizität der Anschauungswelt zurückströmen)“, vgl. Held, K.: Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt, 79-113; hier: 108. Ihre Bedeutung spannt sich demnach zwischen den beiden Polen des Übergeschichtlichen und des geschichtlich Wandelbaren auf; ein Optionsspektrum, das sich im Übrigen noch für den Fortgang unserer Arbeit von Relevanz erweisen wird.

Eine gewisse Vielschichtigkeit ist demnach bereits bei HUSSERL grundgelegt und bietet eine Auswahl an Anknüpfungsmöglichkeiten für darauffolgende Rezeptionsfäden, welche schließlich ihrerseits ein variantenreiches Knäuel an unterschiedlichen Theorietraditionen innerhalb der Philosophie ergeben. ALFRED SCHÜTZ modifiziert das Theorem etwa bei seiner Übertragung in sozialwissenschaftliche Zusammenhänge. Er entwirft die Lebenswelt nicht als egologisches, sondern als intersubjektives Gebilde und interessiert sich vornehmlich für die Alltagswelt als ihre – neben anderen Sinngebieten, etwa des Phantasierens o. Ä. – dominierende Vorzugsordnung, vgl. dazu Schütz, A./ Luckmann, T.: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz 2003; vgl. Wiedemann, P. M.: Alfred Schütz' Lebensweltansatz als Ausgangspunkt für die Historische Psychologie, 193-201. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: BERNHARD WALDENFELS treibt mit seiner radikalisierten Phänomenologie in Auseinandersetzung mit dem Erbe HUSSERLS und den Überlegungen MERLEAU-PONTYS ebenfalls die Lebensweltthematik voran und bestimmt ihre Pointe – unter Verzicht auf den Gedanken der *einen* Lebenswelt – in einem „Net[z] sich überlagernder Sonderwelten“ (1175). Im Übrigen findet das Lebenswelttheorem auch in außerphilosophischen Kontexten eine Aufnahme, etwa im Bereich der Wissenssoziologie, der Ethnomethodologie oder im Rahmen konstruktivistischer Theorieansätze, vgl. Henke, T.: Lebenswelt, zuletzt: 1176.

¹⁸⁰ Heimbrock, H.-G.: Leben – Praktische Theologie als Theorie »Gelebter Religion« und der Begriff der Erfahrung, 134.

Lebenswelttheorem unter dem Bedeutungsaspekt eines „Fundament[s], das trägt, aber nicht laufend auf seine tragende Funktion hin befragt und zum Thema gemacht werden muss.“¹⁸¹

Im Umkreis dieser phänomenologisch-lebensweltlichen Denkfigur wächst der Praktischen Theologie damit dann aber ein verändertes Verständnis von »Praxis« zu. Ausdrücklich wird diese nun nicht „als Umwelt oder ethisches Anwendungsfeld des Glaubens“¹⁸² konzipiert: „Man verfehlt (...) die spezifisch phänomenologische Pointe und den Gewinn für die Theologie, wenn man Lebenswelt jetzt als Umgebung oder räumlich-zeitlichen Kontext einer für sich bestehenden »Sache Religion« denkt.“¹⁸³ Mithilfe des Lebensweltbegriffs bauen HEIMBROCK und FAILING ihren Theorieentwurf stattdessen konsequent auf der Einsicht auf, dass das „Evangelium (...) nicht einfach auf »den Menschen«, (...) nicht einfach auf aktualistische Situation [trifft].“¹⁸⁴

Im Zuge dessen bringt sich der Ansatz der »Gelebten Religion wahrnehmen« eindeutig gegen einen positivistisch genährten Begriff von Empirie¹⁸⁵ und dessen „Sinnentleerung“¹⁸⁶ in kritische Stellung, kann aber mit seiner lebensweltlichen Kennzeichnung gerade deshalb auch das Attribut einer Verlängerung bisheriger erfahrungsbezogener Forschungsperspektiven (die ja ihrerseits gegen einen leeren Empiriebegriff polemisierten) für sich in Anspruch nehmen, da das Konzept noch konsequenter „die Alternative von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, von Privatem und Öffentlichem“¹⁸⁷ verwinden möchte. Denn, eine »phänomenologisch orientierte Praktische Theologie« ist bestrebt, ihren Ausgangspunkt bei der ursprünglichen lebensweltlichen Situiertheit von Religion zu nehmen und sich gleichsam dem „Prozess ihres Entstehens“¹⁸⁸ zu widmen. Das Merkmal einer lebensweltlichen Ausrichtung markiert demnach eine alternative und im rechten Verständnis also: eine *gesteigerte* Kultivierung des Alltäglichen im Programm der »Gelebte Religion wahrnehmen«.

Neben diese fortsetzende Linienführung, die sich auch als Intensivierung verstehen ließe, tritt nun ein Grundzug auf den Plan, der im Vergleich zu den bisherigen praktisch-theologischen Reflexionsniveaus eine Neuerung vorzunehmen verspricht. Hierbei machen HEIMBROCK und FAILING eine Innovationsnotwendigkeit geltend, melden den „Bedarf der

¹⁸¹ Lotz, T. A.: Phänomenologie als methodologische Grundlage für empirische Praktische Theologie, 64.

¹⁸² Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 174.

¹⁸³ Heimbrock, H.-G.: Wahr-Nehmen der Gestalten von Religion, 232.

¹⁸⁴ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 166.

¹⁸⁵ Vgl. Heimbrock, H.-G.: Rekonstruktion gelebter Erfahrung als Aufgabe empirischer Theologie, 122.

¹⁸⁶ Weber, J.: Wahrnehmung und Wissenschaft, 38.

¹⁸⁷ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 293.

¹⁸⁸ Heimbrock, H.-G.: Empirische Theologie als Erforschung Gelebter Religion, 75.

Neuvermessung“¹⁸⁹ an und geben infolgedessen gleichzeitig die Sicht auf das *zweite Kennzeichen* frei. Dieses rankt sich um die Kategorie der *Wahrnehmung*.

Um die Gesamtheit der menschlichen Lebenswirklichkeiten konsequent und ausnahmslos in den Blick zu bekommen, konzipiert sich eine in dieser Programmatik kanalisierte »phänomenologisch orientierte Praktische Theologie« als eine Wahrnehmungswissenschaft – und ändert damit gleichzeitig die *Gesamtformatierung der Praktischen Theologie*.¹⁹⁰ Die Klärung der charakteristischen Merkmale der »Gelebten Religion wahrnehmen« zeigt sich hier also mit einer Frage von grundsätzlicher Natur verflochten.

Dazu bleibt in Erinnerung zu rufen, dass der Blick in die menschlichen Lebenswirklichkeiten seinen ursprünglichen praktisch-theologischen Sitz im Milieu *handlungstheoretisch* gefasster Konzeptionen hat und eine erfahrungsbezogene Theoriekonzeption bislang hiermit in eins fiel.¹⁹¹ HEIMBROCK und FAILING stellen in diesem Zuge also den Optimierungsbedarf einer der Handlungsoption verpflichteten Praktischen Theorie fest und profilieren ihren Ansatz vornehmlich im kritischen Gegenüber zu Konzepten dieser Wissenschaftstradition. Damit sodann der Grad der Umgestaltung erkennbar wird und ein vertieftes Verständnis für die Kritik und somit für die Ausprägung des zweiten charakteristischen Merkmals erlangt werden kann, muss in diesem Fall also eine Schneise durch das mit unserer Frage verwobene »Handlungsfeld« geschlagen werden. Zu diesem Zweck ist es hilfreich, sich denjenigen »Gegner« näher vor Augen zu führen, von dem sich das evangelische Forschergespann abgrenzt und der ihrem phänomenologischen Neuerungsversuch konkret zum Anstoß wird. Dieser bekommt mit ROLF ZERFAß¹⁹² ein Gesicht. An seinem sogenannten Regelkreis-Modell, das „die wesentlichen Momente des praktisch-theologischen Reflexionsganges vorführt“¹⁹³ und im katholischen Raum als Auftakt von daraufhin vielfach erfolgten Versuchen gelten darf, die Praktische Theologie im Handlungsparadigma zu fassen¹⁹⁴, entzündet sich – nicht ausschließlich, aber mustergültig greifbar – ihre Kritik, da hier gleichsam in Reinkultur die den Einwand provozierenden Elemente versammelt sind, in deren Bahnen sie in mehr oder minder starker Ausprägung das Gesamt der praktisch-theologisch üblichen Theoriebestrebungen gelenkt sehen.

Innerhalb des Regelkreis-Modells konzentriert sich die Praktische Theologie – bei aller gebotenen Vorsicht angesichts der verkürzten Darstellung – dabei auf die menschlichen

¹⁸⁹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Gelebte Religion wahrnehmen, 9.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 10.

¹⁹¹ Vgl. Ostheimer, J.: Zeichen der Zeit lesen, 95f.

¹⁹² Vgl. Zerfaß, R.: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, 164-177; vgl. Heimbrock, H.-G.: Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit, 24f.

¹⁹³ Zerfaß, R.: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, 166.

¹⁹⁴ Vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 490.

Lebenswirklichkeiten vornehmlich als etwas, das es „wirksamer in [die] gewünscht[e] Richtung [zu] beeinflussen“¹⁹⁵ oder das es wieder auf die gewünschte Spur zu setzen gilt, um einen reibungslosen Gang oder gar eine Optimierung der „Praxis der Kirche als Handlungsgefüge“¹⁹⁶ zu gewährleisten. Der Blick in die Wirklichkeit dient der Praktischen Theologie dann im Kern dazu, sie auf Defekte hin abzutasten und unwillkommene, als „krisenhafte Störung“¹⁹⁷ identifizierte, Praxisformen auf einen idealen Soll-Zustand hin zu modellieren. Das Interesse an den Lebenswirklichkeiten gerät somit in funktionalisierendes Fahrwasser. Hervorgekehrt wird eine Korrekturpflicht, ein normativer Eingriff, ein „intervenierende[r] Habitus“¹⁹⁸. Mit dieser Bestimmung befördert das ZERFAßsche Modell zugleich einen Handlungsbegriff, der verschiedentlich mit dem Zusatz »aktivistisch« versehen worden ist und sich auf dem Boden dessen bewegt, was „Jünger als »Machen« apostrophiert hatte“¹⁹⁹. Es suggeriert ein Verständnis von Handeln als ausschließlich teleologische Tätigkeit und denkt es in mechanischen Ursache-Wirkung-Zusammenhängen. Dieser Gesamtkomplex wird von HEIMBROCK und FAILING nun aber im Verweis auf die Wahrnehmungskategorie auf doppelter Ebene als reduktionistisches Verständnis beanstandet. Dies betrifft zum einen die *institutionell-professionelle Verkürzung*, die mit der Begrenzung der praktisch-theologischen Reflexionsreichweite einhergeht. Die der Wahrnehmungsoption verpflichtete Praktische Theologie, wie sie durch den Ansatz »Gelebte Religion wahrnehmen« vertreten wird, nimmt dabei zunächst einmal den Kampf gegen praktisch-theologische Entwürfe auf, welche die Sicht auf die Lebenswirklichkeiten in die Spur von funktionalistischer Beherrschung oder Normierungsversuchen zwängen, um eine Effizienzsteigerung kirchlich-institutioneller Handlungsfähigkeit zu erwirken. Denn im Rahmen einer solchen Formatierung könne – so der Vorwurf – die Wirklichkeit nur in einer sehr verengten Perspektive, namentlich in der „des zu Verbessernden, des Uneigentlichen oder gar Unwichtigen“²⁰⁰ wahrgenommen werden. Ein solcher Standpunkt der Beherrschung will einer »phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie« nun keine Option mehr sein. „Zu wehren ist (...) der »machtförmigen« Wahrnehmung von Wirklichkeit (...). Und solange die »Wie-Frage« im Sinne der Verbesserung kirchlichen Handelns als axiomatischer Punkt gilt, bleibt die Reflexionsperspektive eingeschränkt.“²⁰¹ Erklärtes Bestreben ist es stattdessen, die „religiös konturierte Wirklichkeit wahrzunehmen und zu

¹⁹⁵ Zerfaß, R.: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, 169.

¹⁹⁶ Ebd., 167f.

¹⁹⁷ Ebd., 167.

¹⁹⁸ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 493.

¹⁹⁹ Heimbrock, H.-G.: Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit, 24; vgl. auch ebd., 29.

²⁰⁰ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 279.

²⁰¹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion, 16f.

reflektieren, ohne sie sofort in kirchlich-christliche Kategorien zu pressen.“²⁰² Entlang des Wahrnehmungsbegriffs wird also der Grundzug für sich reklamiert, sich nicht mehr in den Netzen der „Wahrnehmungsorthodoxien“²⁰³ zu verfangen, wie sie eben unter dem handlungstheoretischen Dirigat „dogmatistische[r] Zählungsversuch[e]“²⁰⁴ strukturell zutage träten.

Des Weiteren und zum anderen bricht sich die Welle des *Einspruchs an dem zugrunde gelegten Handlungsverständnis*. Das evangelische Autorenpaar markiert hier ebenfalls eine Verengung. Entgegen verbreiteter Annahmen spricht sich ihre Gegenrede jetzt aber nicht für die Tilgung einer Handlungsoption per se aus, distanziert sich aber von einem Verständnis, das sich in den Kategorien von Intentionalität, Aktivität und Normorientierung erschöpft und bringt sich deshalb in kritische Stellung zu der oben skizzierten, prototypisch in Gestalt des Regelkreismodells vertretenen Auslegung. „Ein (...) Verständnis im Sinne von intentional ausgerichtetem und normativ kontrolliertem Handeln befriedigt anthropologisch nicht.“²⁰⁵ Vorgenommen wird nun eine *phänomenologische Revision des Handlungsverständnisses*, wobei für HEIMBROCKs und FAILINGs Ansatz die Überzeugung leitend wird, dass »Wahrnehmung« selbst als ein spezifischer Modus des Handelns anzusehen wäre.²⁰⁶ Hierbei wird darauf insistiert, dass ein phänomenologisch revidierter Handlungsbegriff weit mehr Abstufungen in seiner Bedeutungspalette aufweist als es das übliche Verständnis suggeriert. Stattdessen vermag er zu erhellen, „wie sich (...) staunende Irritation und wahrnehmende Anmutung als eigene Handlungsmodi neben planendem Problemlösen und zweckrationalem Handeln (...) bestimmen lassen, und wie dies alles zueinander in Wechselwirkung tritt.“²⁰⁷ Das Bedeutungsspektrum herkömmlicher Handlungsbegriffe wird entgrenzt, lässt infolgedessen auch die strenge Entgegensetzung von aktivem Erschaffen und passiver Aufnahme hinter sich und besinnt sich vielmehr auf die Tatsache, „dass stets auch auf Seiten dessen, woran gehandelt wird, ein Mitwirken statt[findet].“²⁰⁸

²⁰² Pohl-Patalong, U.: Wer – was – mit welchem Ziel – für wen, 192.

²⁰³ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 152.

²⁰⁴ Ebd., 159.

²⁰⁵ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 281.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 283.

²⁰⁷ Heimbrock, H.-G.: Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit, 35.

²⁰⁸ Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 274. Ein Zusammenhang, der sich kurzerhand mithilfe der im deutschen Sprachgebrauch verankerten Redewendung »keine Antwort ist auch eine Antwort« explizieren lässt: Gleichwohl eine verbale Stellungnahme ausbleibt, ergeht doch unweigerlich eine Antwort, die zwar nicht lautlich übermittelt wird, doch eben zweifelsohne eine Antwort darstellt. Worauf das Sprichwort also hinweist: Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, nicht zu antworten. Vgl. dazu etwa ebd., 148f.

Bekannt ist die Verschiebung der Bedeutungsgrenzen derweil auch aus professionellem Kontext. Der Grundgedanke etwa der Psychologie – oder theologisch gewendet: der pastoralpsychologischen Praxis der Seelsorge –, dass (Zu)Hören bzw. Verstehen unentwirrbar mit dem Handeln verflochten ist und eine – seine! – ihm ebenso mögliche wie wesentliche Form darstellt, ist als habituelle Selbstverständlichkeit fester Bestandteil

Für das Zueinander von Wahrnehmen und Handeln bleibt dann festzuhalten: Der Wahrnehmungsbegriff transformiert sich in den Fahrwassern der Phänomenologie also zu einem schöpferischem Handlungsakt (ebenso umgekehrt). Das Sehen ist nicht mehr auf die unproduktive Aufnahme bzw. allein auf ein rezeptives Moment zu fixieren. „[Die] von uns gemeinte Art der Wahrnehmung zielt weniger auf »Durchblick« oder gar »Übersicht«, schon gar nicht primär auf Feststellungen (...). Wahrnehmen ist so gesehen – wie die gute Frage – nicht das Schaffen von Aufnahmebereitschaft für eine Antwort, sondern selbst anfängliches Antworten.“²⁰⁹ Die Definitionsgrenzen des Wahrnehmungsbegriffs werden zu einem aktiven Moment hin überschritten und etablieren so ein Verständnis, das „sich bisherigen Entgegensetzungen entzieht, denn Wahrnehmen ist auch als Gestalten zu begreifen.“²¹⁰

Insofern können HEIMBROCK und FAILING im Verweis auf die »Wahrnehmung« gegenüber bisherigen Programmen eine doppelte Innovation geltend machen. Denn, wie das Forscherduo resümiert: „Unsere Beiträge sollten zeigen, inwiefern in einer auf Wahrnehmung gelebter Religion konzentrierten Theorie das Praktischwerden von Religion aus der Verengung eines institutionell-professionellen Handlungsmodells ebenso herausgeführt werden kann wie aus einem Verständnis von Handeln als Herstellung, als funktionalistische Instrumentalisierung oder bemächtigende Intervention. Denn Praxis schließt auch zweckunabhängiges Sehen, Denken und Verhalten, emphatische Bereiche wie Erleben und Erleiden mit ein.“²¹¹

Was hier unter dem Aspekt der Herausstellung der spezifischen Charakteristika der »Gelebten Religion wahrnehmen« thematisch wird, ist oben bereits in seiner Verflechtung mit der Gesamtformatierung der Praktischen Theologie gekennzeichnet worden. HEIMBROCK und FAILING stellen mit ihrem programmatischen Theoriegeflecht das Selbstverständnis der Praktischen Theologie insgesamt auf eine veränderte Grundlage.

Auf dieser grundsätzlichen Ebene führte der Wahrnehmungsbegriff auch schon alsbald eine Grundsatzdebatte mit sich im Schlepptau, die sich im Fortgang (und nun abseits der konkreten Programmatik) zu einer handfesten Kontroverse auswuchs und letztlich in einer polarisierenden *Frontstellung von Wahrnehmungsmodell und Handlungsoption* in der

des Professionsverständnisses dieser Fächergruppen geworden. „[Das] Verstehen [wird] im direkten Sinne als Handlungsakt begriffen und die sinnerschließende Verstehenshandlung an das hermeneutische Talent der »Empathie« zurückgebunden“, Steck, W.: Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentums – Grundlagen, Gegenstandsbereich und Methodik eines praktisch-theologischen Theoriemodells, 177.

²⁰⁹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 282f.

²¹⁰ Ebd., 282.

²¹¹ Ebd., 280.

Praktischen Theologie mündete. Da sich die Praktische Theologie im katholischen Raum verbreitet im Handlungsparadigma fasst, verfestigte sich diese Kontroverse zudem erschwerender Weise entlang der konfessionellen Grenzlinien. Obgleich diese Gegenüberstellung mittlerweile von der Sache her als kurzschlüssig beurteilt wird, nachdem sie jahrzehntelang ihre Fesseln um die Praktische Theologie schlug, ist sie dennoch nicht gänzlich ausgestanden, weshalb nachstehend – und mit Blick auf den Fortgang der Arbeit: nicht zuletzt in eigener Sache – ein erläuternder *Exkurs* über die weiterführenden Hintergründe dieses grundsätzlichen Konflikts um das *Zueinander von Handlungs- und Wahrnehmungsoption* eingeschoben sei.

Was sich vordergründig als Konflikt um ein rechtes Handlungsverständnis darstellt und sich im Ringen um die Wahrnehmungs- und Handlungsoption entlädt, erweist sich realiter als ein Streit um den Vorrang von *Normativität oder Deskriptivität*, von *Ethik oder Ästhetik* innerhalb der Praktischen Theologie. Erst mit der Einsicht in diese hintergründige Affizierung wird verständlich, warum sich der Konflikt um das Handlungs- oder Wahrnehmungsparadigma überhaupt zu einer Grundsatzdiskussion solchen Kalibers aufschwingen und eine Frontenverhärtung besiegeln konnte.

So werden die genannten Anteile strikt alternativ – und vermeintlich unversöhnlich – auf die jeweiligen Seiten der Konkurrenzmodelle aufgeteilt: Wird der Handlungsoption insgesamt ein prekärer normativer „Überschuss an moralischem Pathos“²¹² attestiert, so wird spiegelverkehrt dem wahrnehmungswissenschaftlichen Ansatz eine problematische Abmagerung von Normativität vorgehalten. Mit der Betonung eines „antiorthodoxen Selbstverständnis[s]“²¹³, das sich ausdrücklich in der Abstinenz von normativen Taxierungen übt, steht dann das Verhältnis zur Kriterienfrage zur Debatte.²¹⁴

Auf diese Weise gingen in den Augen ihrer Gegner einer für die Wahrnehmungsoption votierenden Praktischen Theologie im Zuge des voraussetzungslosen Annäherungsversuches an die Realität die Elemente einer kritischen Theorie verlustig. In ihrem deskriptiven Charakter verkomme sie zur euphonischen Doublette und liefere sich dem Verdacht aus, „einer relativistischen Auflösung des Handlungsfeldes“²¹⁵ Vorschub zu leisten. Infolgedessen bleibe sie gefährlich unpolitisch, öffne ideologischen Vereinnahmungen die Pforten und verweigere sich der notwendigen Reflexion von Machtinteressen, kurz: sie verfehle den praktisch-theologischen Auftrag zur prophetischen Kritik.²¹⁶ Demgegenüber wird nun an der Aufgabe der Praktischen

²¹² Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 41.

²¹³ Kirchhoff, K.: Das gewisse Etwas, 254.

²¹⁴ Vgl. dazu etwa auch Karrer, L.: »Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext«, 6.

²¹⁵ Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 84.

²¹⁶ KIRCHHOFF schaltet sich in den Konflikt um die Handlungs- und Wahrnehmungsoption ein, indem er die Sinnhaftigkeit des Anspruchs einer voraussetzungslosen, im Verzicht auf etwaige Normativität sich vollziehenden Annäherung an die Wirklichkeit bezweifelt. Seiner Skepsis liegen zwei Argumente zugrunde: Zum einen hält er es für fraglich, ob sich die praktisch-theologische Phänomenologie tatsächlich der Wirklichkeit widme oder ob sie dieser nicht vielmehr Formen gelebter Religion andichte bzw. „durch diesen »Trick«“ (254) eine Religionshaltigkeit fingiere, um selbst zu Relevanzgewinn und gesteigerter Geltung zu gelangen. Zum anderen sieht er die Praktische Theologie bei dem Dementi jeden Eigeninteresses mangelnder Glaubwürdigkeit ausgeliefert. „Ob eine phänomenologische Wahrnehmung entgegen ihrem antiorthodoxen Selbstverständnis zwangsläufig in das Schema einer regelrechten *Hermeneutik des Verdachts* geraten muss, mag streitbar sein – die Gefahr ist allerdings kaum abzuweisen. Sie rührt aus der Schwierigkeit, dass die Theologie sich zu dem, was sie »entdeckt« – ungeachtet aller ihrer Beteuerungen – durchaus nicht beliebig verhalten kann (...). Ein konsequenter Verzicht auf Normativität im Sinne von Zustimmung und Ablehnung (...) wird seitens der Theologie kaum aufrecht zu erhalten sein, auch wenn diese Rolle u. U. unattraktiv sein mag. Eine programmatische Selbstverleugnung des Experten, die eine momentane, methodische Einklammerung des eigenen Interesses als Neutralität *auch auf institutioneller Ebene* reklamiert, ist weder möglich noch sinnvoll“ (254). Mit scharfen Worten resümiert er: „Die »gelebte Religion«, die sie vorgeblich bemüht ist, in undogmatischer Weise zu würdigen, liefert sie entgegen ihren Beteuerungen der (notwendigen) theologischen Kritik

Theologie festgehalten, an der Gestaltung und Veränderung von Praxis mitzuwirken. „Das kirchliche Handeln ist darauf angewiesen, von der Praktischen Theologie Konsequenzen aufgezeigt zu bekommen, die aus den Wahrnehmungen resultieren und dann zu einem verbesserten Handeln führen.“²¹⁷ Von der Erfüllung des Anspruchs auf Wirklichkeitskritik wird dann das Wesen der Praktischen Theologie als Theologie abhängig gemacht. „So unterschiedlich diese Bedenken sind, sie kommen darin überein, dass sie eine Diversifizierung sich abzeichnen sehen, welche die Praxis und Praxistheorie zuletzt einer völligen *Beliebigkeit* auslieferte, damit aber das Phänomen Handeln verfehlen und den Sinn Praktischer Theologie unterminieren würde.“²¹⁸

Die im Rahmen einer Wahrnehmungswissenschaft konzipierte Praktische Theologie macht demgegenüber nun geltend, im Zuge der Reintegration phänomenologischer Impulse in das Handlungsverständnis auch die bisherige Verhältnisbestimmung von Normativität und Deskriptivität, von Ethik und Ästhetik, ausdrücklich auf eine neue Grundlage gestellt zu haben²¹⁹ – und zwar auf eine, der eben auch die Existenz von Elementen kritischer Theorie nicht abgesprochen werden könne.

Werde das zentrale Merkmal von kritischer Theorie gerade darin ausgemacht, sich von deterministischen Verhaftungen abzuwenden und stattdessen die Möglichkeit einer Veränderbarkeit von vermeintlich Selbstverständlichem anzunehmen, könne sie gerade für sich beanspruchen, dieses Ansinnen integriert zu haben. „Im Gegensatz zur traditionellen Theorie, die für den Menschen Gegebenes feststellt und es immer wieder reproduziert, will eine kritische Theorie den Menschen anhalten und anleiten, die »Verhältnisse der Wirklichkeit«, also seine Lebenssituationen und seine Lebensbedingungen, nicht einfach fatalistisch als vorgegeben hinzunehmen.“²²⁰ Im Umkreis einer phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie, die Wahrnehmung als aktiv-schöpferische Tätigkeit begreift, formiert sich das »Sehen des Anderen« nun also zu einem »etwas aus einem neuen Blickwinkel betrachten«. Insofern vermag auch sie ein prophetisches Selbstverständnis für sich zu reklamieren.

Inzwischen wird den plakativen Forderungen »von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft« – oder umgekehrt – nicht mehr anstandslos Folge geleistet. Und so mehren sich die Stimmen, die starre Frontstellung als unproduktiv zu verwerfen. Der konstruierte Gegensatz wird als Verkürzung des jeweiligen Wahrnehmungs- und Handlungsbegriffs entlarvt und die dahinterliegende Problematik entschärft; wer einer Polarisierung anhängt, verstrickt sich in performative Widersprüche: „Mir erscheint es jedoch nicht sinnvoll, ein Paradigma der »Wahrnehmung« dem der »Handlung« gegenüberzustellen. Wahrnehmen und Handeln lassen sich nicht trennen.“²²¹ Wenngleich Klärungen heute noch immer kein überflüssiges Beiwerk darstellen, wird dies mittlerweile verschiedentlich auch von katholischer Seite bemerkt.²²² Zum einen wird hier der

aus und verschleiert ihr tatsächliches Herrschaftsanliegen. Dies bedeutet Seriositätsverlust“, Kirchhoff, K.: Das gewisse Etwas, zuletzt: 260.

²¹⁷ Pohl-Patalong, U.: Wer – was – mit welchem Ziel – für wen, 193; vgl. ähnlich Fuchs, O.: Die Zeichen der Zeit deuten, 104f.

²¹⁸ Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 84.

²¹⁹ Vgl. Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 282f.

²²⁰ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 427.

²²¹ Pohl-Patalong, U.: Wer – was – mit welchem Ziel – für wen, 193; vgl. etwa Altmeyer, S.: Welche Wahrnehmung, 229.

Dies schließt im Übrigen auch den »Auslöser« mit ein: Das Handlungsverständnis von ZERFAß galt HEIMBROCK und FAILING als Prototyp einer »aktivistischen« Ausrichtung, doch wird eine solche Klassifizierung inzwischen ebenfalls als Verkürzung erkannt und die daraufhin eintretende starre Polarisierung wird auch von dieser Seite her als korrekturbedürftig bewertet, vgl. dazu Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 95.

²²² Allein die Diskussionen, die auf katholischem Terrain um den dreigliedrigen Reflexionsprozess »Sehen – Urteilen – Handeln« (als dem Kern einer im Handlungsparadigma gefassten Praktischen Theologie) geführt werden, legen davon beredtes Zeugnis ab. Was hier als Kritik an einer schematisch verkürzten Rezeption, die (u. a.) einem verengten Handlungsverständnis aufsitzt, problematisiert wird und den Ruf nach Umformungen bzw. Weiterführungen laut werden lässt, beweist (u. a.) den Eingang des phänomenologisch revidierten Handlungsverständnisses in die katholische Theoriebildung und bestätigt somit auch (indirekt) die Aufweichung der Frontstellung, vgl. zur jüngst vorgeschlagenen Bearbeitung des Dreischritts Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 474-489; 504-513.

Paradigmenstreit in Besinnung auf den Besitz eines verbindenden Feindbildes versöhnt²²³, zum anderen wird vermehrt eine innere Notwendigkeit erkannt und eigens argumentativ aufgearbeitet. Für letzteres darf mustergültig der katholische Praktische Theologe REINHARD FEITER²²⁴ gelten. FEITERS Habilitationsschrift *Antwortendes Handeln*²²⁵ lässt eindrücklich eine Zusammenführung der gegnerischen Parteien jenseits konfessioneller Gräben erkennen und seine Überlegungen kulminieren wohl in der nachstehenden Aussage: „Praktische Theologie hat geradezu ihren Grund darin, dass die Frage der Geltung von Zielen und Normen des Handelns nicht die einzig notwendige ist, dass der Geltungsdiskurs, so unentbehrlich er ist, trotzdem – und oft an entscheidender Stelle – *nicht ausreicht*. Vielleicht darf Praktische Theologie sogar für sich beanspruchen, – auf dem Boden, den das Zweite Vatikanische Konzil mit der Überwindung eines instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriffs und mit seiner pastoralen Orientierung gelegt hat – durch ihre Konstituierung als Handlungstheorie und mit dem Aufgreifen des Evangelisierungs-Paradigmas die strikt alternativische Fassung der Fragestellung im Grundansatz bereits überwunden zu haben.“²²⁶ Aus der desaströsen Alternativstellung vermag FEITER dabei zu führen, indem er die Praktische Theologie strikt als kontextuelle Theologie profiliert und in einen Zusammenhang mit der von WALDENFELS ausgearbeiteten phänomenologischen Theorie der Responsivität bringt. Knapp ausgeführt ist der Gedanke dabei folgender: »Kontextualität« wird unter dezidiert Aufnahme des WALDENFELSSchen phänomenologischen Theorems als »antwortendes Handeln« – der ihr einzig adäquaten Form – bestimmt und somit gelingt es gleichzeitig, sie handlungstheoretisch zu fassen. So legt FEITER einen Beitrag vor, der die Einbindung des Wahrnehmungsparadigmas ohne Ablösung des handlungswissenschaftlichen Ansatzes entfaltet; ja, er erklärt sogar eine „Erweiterung des Handlungsbegriffs, die ihn nicht konturlos werden lässt, sondern (...) noch anschräfft“²²⁷ und weiß darüber hinaus den kritischen Charakter einer derart aufgestellten Praktischen Theologie systematisch zu betonen.²²⁸ Auf diese Weise versetzt er die praktisch-theologische Theoriebildung in die Lage, sich den hartnäckigen Dualismen bereits im Ansatz zu entwinden und darf als Gewährsmann gelten, die jeweiligen Vorbehalte auch auf katholischem Terrain ad acta legen zu können.

Werden die beiden herausgestellten Kennzeichen des Programms der »Gelebten Religion wahrnehmen« nunmehr zusammengekommen, zeitigt ihre Verbindung eine *Konsequenz*, die abschließend zu erwähnen bleibt und dabei von *gegenstandstheoretischer Natur* ist.

Das Untersuchungsfeld der »Gelebten Religion wahrnehmen« zeigt sich in der lebensweltlichen Orientierung sowie in der wahrnehmungsbezogenen Neukonfiguration der praktisch-theologischen Sicht auf die Lebenswirklichkeiten nun nämlich komplett eingeschränkt. Es steht weder in Deckungsgleichheit mit einem kirchlich geprägten Christentum, noch wird es durch die Pfähle institutionalisierter Deutungsmuster begrenzt. Stattdessen wird eine Ausweitung des Reflexionsgegenstandes über jegliche Beschränkung auf institutionalistisch-ekklesiologische Zusammenhänge hinaus vorgenommen und ein denkbar weites Verständnis von Religion angesetzt, um dem eigens deklarierten Zielhorizont

²²³ Näherhin im Verweis auf erfahrungslose Ansätze der Praktischen Theologie, vgl. Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, 32. Das wird im Übrigen auch von evangelischer Seite festgestellt, vgl. Drehse, V.: Wozu ist die Praktische Theologie gut, 158.

²²⁴ Ein weiterer Gewährsmann wäre der katholische Pastoraltheologe FÜRST. Analog zu FEITER vollzieht FÜRST die Ablösung vom handlungsorientierten Ansatz gerade nicht und verfolgt mit seinem Konzept »Pastoralästhetik« ebenfalls das Anliegen, unter prinzipieller Beibehaltung der Handlungsoption, phänomenologische (ästhetische) Impulse zu integrieren, vgl. den Sammelband von Fürst, W.: Pastoralästhetik. Freiburg/ Basel/ Wien 2002; vgl. hier insbesondere den Beitrag Fürst, W.: Was veranlasst die Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben, 31-54.

²²⁵ Vgl. Feiter, R.: Antwortendes Handeln. Münster 2002.

²²⁶ Ebd., 84.

²²⁷ Ebd., 25.

²²⁸ Vgl. ebd., 89.

bestmöglich die Bahn ebnen zu können. Denn sonst blieben die „verschiedenen Subjekte kirchlichen Handelns (...) unentdeckt, ihr innovatorisches Potential (...) unterschätzt. Eine konventionell kirchenzentrierte Betrachtungsweise [vermöchte] der differenzierten Religionspraxis des Subjekts nicht hinreichend zu folgen.“²²⁹ Zwar stellt diese Konsequenz vom Grundgedanken her kein Novum dar, revolutionär ist hingegen aber der Rang, dem diese Einsicht in der Theoriebildung durchgängig beigemessen wird und zu strukturbildendem Einfluss gelangt, was das Resultat der Kombination jener beiden Charakteristika darstellt. Das bislang unter den Formeln einer »Theologie der kleinen Leute«, einer »Theologie von unten« oder der »Volksreligion« etablierte Interesse am Alltäglichen erhält hier eine andere Qualität und vermag die Aufmerksamkeit verstärkt „gerade (...) auf Phänomene am Rande des Alltäglichen“²³⁰ zu konzentrieren. In den Fokus tritt nun also auch vermehrt das Marginalisierte, Abweichende, Ambivalente oder gar das als irrational Stigmatisierte. Was bislang, wenn nicht als praktisch-theologische Frage stillgelegt, gegen die Formen »reiner« Frömmigkeitsphänomene ausmanövriert und „in apologetischer Manier einer dogmatischen Verträglichkeitsprüfung [unterworfen]“²³¹ wurde, erfährt nun jenseits von „zu beurteilende[n] »richtig-falsch-Tatbestände[n]«“²³² eine erhöhte Aufmerksamkeit und steigt in die Riege populärer Untersuchungsobjekte auf.

Nach der Erörterung sowohl des Zielhorizonts als auch der charakteristischen Merkmale, soll die analytische Aufmerksamkeit nun auf die *Begründungszusammenhänge* einer solchen Programmatik gerichtet werden. Die Konturen dieses tragenden Eckpunktes sind dabei kurzerhand nachgezogen. Die Notwendigkeit und die Passgenauigkeit ihrer wahrnehmenden Hinwendung zu den alltäglichen subjektiven Sinndeutungsmustern und religiösen Praxen in einer phänomenologisch orientierten Perspektive stellen HEIMBROCK und FAILING im Wesentlichen mittels zwei argumentativer Linienführungen heraus, die wiederum einem *innertheologischen* und einem *außertheologischen* Herkunftszusammenhang zugeordnet werden können.

Den ersten Aspekt dieses doppelpoligen Begründungszusammenhangs ließen dabei bereits insbesondere unsere Ausführungen zur Charakteristik unschwer erkennen, so dass hier nur die systematische Sinnspitze für den jetzt einzunehmenden Blickwinkel zu notieren bleibt: Wenn HEIMBROCK und FAILING ihr Forschungsprogramm in dem Begriff der Lebenswelt verankern, (be)gründen sie es ausdrücklich im (phänomenologisch gewendeten) Erfah-

²²⁹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Gelebte Religion wahrnehmen, 9.

²³⁰ Heimbrock, H.-G.: Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit, 29; vgl. ebenso Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 278.

²³¹ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 156.

²³² Ebd., 151.

rungskontext. In diesem Fall also entlang der Einsicht, dass die Lebenswelt stets subjektgebunden sei und eine Gegenüberstellung deren Verfehlung gleichkäme, wird über den Erfahrungszusammenhang ein *innertheologischer Begründungsstrang* errichtet, der hier mit der „Funktion einer fundamentaltheologischen Grundkategorie“²³³ verbunden wird. Die Lebenswelt wird so als eigener Ort theologischer Erkenntnis deklariert und konstituiert ein Interesse an den subjektiven Sinnstiftungen des Alltags, zu deren Ermittlung dann der Einbezug der Phänomenologie unerlässlich werde, denn die „Phänomenologie (...) greift in die Konstitutionsproblematik von Praktischer Theologie als ganzer ein und reduziert sich nicht auf eine Vorstufe sensibler Erkundung im Dickicht des Alltags, um sodann in einem oder mehreren Schritten (...) vermeintlich »theologisch« zu werden.“²³⁴ Konsequenterweise überwindet sie Perspektiven, die lediglich die (Nicht-)Aufnahme gesetzter Theologumena verfolgen und die entsprechenden Deutungsmuster dann gegebenenfalls nur als Diffusion zu werten in der Lage sind; die „Religion also (...) im Sinne der Aneignung von theologischem Fachwissen, von kirchlichen Traditionsbeständen, (...) im Sinne fertiger Produkte“²³⁵ einstufen. Kraft der erkenntnistheoretischen Einsicht theologisch für obsolet erklärt, wird hier stattdessen dem „Subjekt [theologisch *ein*] konstitutiver Rang in der religiösen Kommunikation (...) zuerkannt und [seine Sinnstiftungen] phänomenologisch erschlossen (...) als Wirklichkeit eigenwillig gelebter Religion und eigenständiger Laientheologie.“²³⁶ Neben dieser innertheologischen auf den (phänomenologischen) Erfahrungsbegriff Rekurs nehmenden Argumentation, wird die Befähigung der »Gelebten Religion wahrnehmen« des Weiteren im dezidierten Verweis auf die Entwicklungen und Umbrüche im Rahmen der postmodernen Gesellschaft, demnach also: in einem *außertheologischen Begründungszusammenhang* entfaltet. „Die (...) Rezeption von Lebenswelt, Alltag und Ästhetik »gelebter Religion« (...) hätte keine Chancen gehabt, wenn nicht gesellschaftliche und kirchliche Vorgänge zu verzeichnen gewesen wären, die man als Theorieabbruch, Irritationen oder auch Befremdungen bezeichnen könnte: (...) [sie] erweisen sich als Motor eines Rückgriffs auf phänomenologische (...) Verfahren.“²³⁷ Die Fokussierung auf die subjektiven Sinnstiftungen des Alltags steht dabei in Korrelation mit der „doppelte[n] Dynamisierung – [namentlich die] im religiösen Subjekt und in einer abnehmend einheitlichen und erkennbaren Institutionspraxis“²³⁸, welche aus der postmodernen Gegenwartskultur zu erlesen ist.

²³³ Körtner, U. H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik, 152.

²³⁴ Failing, W.-E./ Lotz, T. A.: Einführung, 5f.

²³⁵ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion, 41.

²³⁶ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 161; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²³⁷ Ebd., 172.

²³⁸ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 277.

„Verständlicherweise hat sich daher die Praktische Theologie im Anblick einer Deinstitutionalisierung gelebter Religion um eine theoretische wie empirische Erhellung wie Einholung *individueller* kirchlicher Einstellungen und religiöser Praxen bemüht (...) [und hat den] Wechsel von einer Systemperspektive zu einer Subjektperspektive vollzogen.“²³⁹ Sie „reagiert (...) auf eine langfristige Entwicklung: Über sehr unterschiedliche Zugangswege wurde die neuzeitliche Subjektivierung des Weltverständnisses für die praktisch-theologische Forschung zu einem Kernproblem. Sie hatte zur Folge eine Individualisierung der Religion (...), für deren Wahrnehmung und konstruktiv-kritische Einbeziehung (und nicht Abspaltung) die Instrumentarien bislang fehlen.“²⁴⁰ Vor diesem Hintergrund begründet sich demnach desgleichen die Konzentration auf „[das] *Subjekt* (...) unter weitgehender Absehung von institutionalisierter Religion und gefügten kirchlichen Handlungsfiguren“²⁴¹, wobei die Programmatik in ihrer Bezugnahme auf die Phänomenologie die adäquate Erkenntnisform zur Verfügung stelle, welche die praktisch-theologische Theoriebildung befähige, an diese gesellschaftlichen Prozesse aufschließen zu können. „Wir setzen darauf, dass ein solches Verfahren den variationsreichen Verhaltens- und Erlebensformen des Subjekts an unterschiedlichen Orten und in diversen Räumen flexibler nachzugehen in der Lage ist.“²⁴² Sie spiele jene Veränderungen sogar geradezu für sich als Trumpf aus, denn: „Die phänomenologische Methode ist dort stark, wo sie die Vieldeutigkeit und Offenheit von Erfahrungsgehalten und -horizonten festhält.“²⁴³

Letzteres spielt ein Stichwort ein, das nun als abschließendes Moment zu betrachten sein wird. Um das Bild von der Programmatik der »Gelebten Religion wahrnehmen« zu komplettieren, gilt es, als verbleibenden Mosaikstein das *methodische Instrumentarium* in den Blick zu nehmen.

Vordergründig besteht dieses aus einem Rekurs auf das Repertoire der Vorgehensweisen qualitativ-empirischer Sozialforschung. Ein näherer Blick lässt allerdings gewahr werden, dass eben jene Vorgehensweisen unter einem spezifischen Vorzeichen in Anspruch genommen werden²⁴⁴, was dann die eigentliche Methode ausmacht. Schnell wird deutlich, dass dem Stichwort »Methode« hier kein landläufig geprägtes Verständnis zugrunde liegt, das eine schematisch vorgenommene Abfolge an Untersuchungsschritten am jeweiligen Gegenstand beschreibt. Wenn HEIMBROCK und FAILING „für eine phänomenologische Me-

²³⁹ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 161.

²⁴⁰ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 291; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁴¹ Ebd., 275. Dieser Begründungsstrang steht hier dabei – soweit zu übersehen – im Vordergrund.

²⁴² Ebd., 275.

²⁴³ Ebd., 294.

²⁴⁴ Vgl. Heimbrock, H.-G.: Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«, 111.

thode“²⁴⁵ votieren, ist damit eher eine vorgeschaltete Grundhaltung gemeint, eine grundlegende Matrix, in welche die genauen Untersuchungsschritte eingeordnet werden.

Ein abermaliger Seitenblick in das phänomenologische Grundvokabular vermag dieses Verständnis zu erhellen:

Bereits HUSSERL legte in seinen Schriften kein in der gebräuchlichen Auslegung des Wortes ausgearbeitetes methodisches Instrumentarium vor; und es bleibt hinzuzufügen: ebenso kein anderer hochrangiger Vertreter der phänomenologischen Bewegung. Abgelesen werden kann aus HUSSERLS Werk jedoch ein Zusammenklang an methodischen Prinzipien. Ganz im Anschluss an die griechische Wortbedeutung (*μέθοδος*, Weg) wird mithilfe dieser methodischen Grundsätze im Rahmen einer philosophischen Analyse „buchstäblich ei[n] Weg [*besritten*], der den Zugang zur Sache eröffne[n]“²⁴⁶ soll. Dieser besteht aus der methodischen Doppelspitze von *Epoché* und *Reduktion*²⁴⁷; beide untrennbar miteinander verbunden, werden sie oftmals in ein und demselben Atemzug genannt, bezeichnen jedoch verschiedene Stadien. Die *Epoché* kommt einer grundsätzlichen Einstellung gleich, die der *Reduktion* zur notwendigen Bedingung wird und ihr vorgeschaltet ist.

Um dem Ruf der Phänomenologen »zurück zu den Sachen selbst«, also sich dem Gegebenen der Wirklichkeit, wie es erscheint, Folge leisten zu können, muss zunächst der Sogwirkung der »natürlichen Einstellung« entgangen werden, was einer besonderen Maßnahme bedarf. Dieser erste Aspekt wird mit *Epoché* (griech.: *ἐποχή*, Zurückhaltung) bezeichnet. Ein Grundbegriff, den HUSSERL der antik-philosophischen Skepsis entlehnt. Mit der *Epoché* wird eine Reflexionsstufe der Betrachtung angestrebt, welche die »natürliche Einstellung« als Einstellung durchschaut und nicht in deren Vollzug aufgeht. „Die *Epoché* ist die Bezeichnung für unsere Suspension der naiven metaphysischen Einstellung und kann somit als das Eingangstor zur Philosophie angesehen werden.“²⁴⁸ Etwaiges Ansinnen, den Schritt der *Epoché* aber als neutral-direkte Welterkenntnis zu dechiffrieren, muss dabei jedoch einem unsauberen Verständnis gleichkommen. „Solches zu versuchen, hieße (...), die Phänomenologie zu konterkarieren. Die »Epoché« (...) verneint gerade die Möglichkeit einer Unmittelbarkeit, eines irgendwie gearteten direkten Zugangs zur Wirklichkeit.“²⁴⁹ Ausdrücklich erwehren sich auch FAILING und HEIMBROCK eines solchen Fehlverständnisses, wenn sie in unablässiger Repetition warnen: „Nur in kruder Lesart kann Phä-

²⁴⁵ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 293.

²⁴⁶ Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 30; vgl. dazu auch Moxter, M.: Die Phänomene der Phänomenologie, besonders: 88-92.

²⁴⁷ Gerade weil kein stringent ausgearbeiteter methodischer Katalog vorgelegt worden ist, wird die Anzahl der Schritte unterschiedlich bestimmt. Abweichend zur hiesigen Systematisierung vgl. etwa Boschki, R.: Der phänomenologische Blick: »Vierschritt« statt »Dreischritt« in der Religionspädagogik, 36.

²⁴⁸ Zahavi, D.: Phänomenologie für Einsteiger, 23.

²⁴⁹ Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 65.

nomenologie als neutrale (...) Beschreibung von Wirklichkeiten missverstanden werden.“²⁵⁰ In der Betrachtung »der Sachen selbst« lautet die Devise der *Epoché* hingegen, auf die Einverständniserklärung mit der »natürlichen Einstellung« zu verzichten. Um im Wortfeld von HUSSERL zu verbleiben: Der Vorgang der *Epoché* wäre in Analogie zu einem „»Einklammern«, »außer Spiel setzen«, »Inhibieren«, »Nicht-verwenden« der These“²⁵¹ zu werten.

Ist dieses Portal passiert, erfolgt nun der eigentliche reflexive Akt, die Bewegung hin zu den Erfahrungszusammenhängen, was als *Reduktion* betitelt wird. HUSSERL gliedert sie in zwei Varianten auf; zum einen in die *eidetische* und zum anderen in die *transzendente Reduktion*.²⁵² Ohne an dieser Stelle nähere Details bieten zu müssen, genügt es für den Augenblick festzuhalten, dass die *Reduktion* sowohl in dem einen als auch in dem anderen Fall ein Verfahren zur „Thematisierung des Zusammenhanges von Subjektivität und Welt“²⁵³ bezeichnet. Zwar mit unterschiedlicher Akzentsetzung, streben beide Versionen der *Reduktion* jedoch nach der Erfassung dessen, *was* erscheint, in der Form, *wie* es erscheint.

Somit befördern die *Epoché* und die *Reduktion* als methodologische Schachzüge keinen Eskapismus aus der Wirklichkeit, sondern „lassen sich (...) als Momente einer (...) Reflexion betrachten, die uns von unserem natürlichen Dogmatismus befreit.“²⁵⁴ Sie ermöglichen die Eröffnung einer anderen Perspektive auf die Welt und „erlauben es uns gerade, sie auf neue und überraschende Weise zu erkunden.“²⁵⁵ Etwaige phänomenologische Beschreibung²⁵⁶ qualifiziert sich dadurch zu einer „Schule des Sehens.“²⁵⁷

²⁵⁰ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 284; vgl. Heimbrock, H.-G.: Einleitung, 8.

²⁵¹ Mayer, V.: Edmund Husserl, 87.

²⁵² Vgl. zu dieser Differenzierung Waldenfels, B.: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, 69ff. *Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich in der folgenden Klärung die Seitenangaben ebenfalls auf diesen Beitrag.*

Die *eidetische Reduktion* (griech.: *εἶδος* für Urbild, Gestalt, das zu Sehende) setzt den phänomenologischen Ruf der Wesensschau »zurück zu den Sachen« als Suche nach den zugrunde liegenden sinnhaften Tiefendimensionen des Gegebenen an. Sie entspinnt sich aus dem Sachverhalt der oben skizzierten signifikativen Differenz und stellt in dieser Version das *als etwas* des *etwas als etwas* in den Vordergrund. Sie zielt darauf ab, zur Erkenntnis der regelhaften Grundstruktur, des Wesens, eben des *Eidos*, vorzudringen. Dabei ist der *Eidos* „kein Geschenk augenblicklicher Intuition, sondern es ist das, was sich in einem Prozess imaginativer Variation, d. h. im Durchspielen verschiedener Erfahrungsbedingungen und Erfahrungskontexte als invariant behauptet“, Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 31. Die *transzendente Reduktion* geht über die *eidetische* Variante hinaus; wiederum ihren Anfangspunkt von der signifikativen Differenz nehmend, steht nun nicht mehr im Fokus zu ergründen, *als was* etwas erscheint, sondern die Aufmerksamkeit wird dem *etwas als etwas* selbst zuteil. Die Welt offenbart sich im Zuge dieser transzendentalen Reduktion nun „als Inbegriff aller Sinnverweisungen (...). [Sie] fungiert als *Boden*, von dem alle Sinnbewegungen ausgehen, und sie fungiert als offener *Horizont*, auf den sie sich zubewegen“, ebd., 70.

²⁵³ Zahavi, D.: Phänomenologie für Einsteiger, 23.

²⁵⁴ Ebd., 23.

²⁵⁵ Ebd., 24.

²⁵⁶ Vgl. zu diesem Fachbegriff Heimbrock, H.-G./ Scholtz, C. P.: Von der Verwunderung im Alltag zum Forschungsdesign, 97ff.

Im Gefolge einer Konzipierung der Praktischen Theologie als eine phänomenologisch orientierte Wahrnehmungslehre im Konzept der »Gelebten Religion wahrnehmen« gliedern HEIMBROCK und FAILING jene methodologischen Prinzipien nun auf spezifische Art und Weise in ihre Überlegungen ein. Sie adaptieren diese methodische Doppelspitze insofern, als sie „sich die Maßstäbe der Untersuchung durch die Untersuchten selbst vorgeben“²⁵⁸ lassen und sie dabei in den Zusammenhang einer Verzichtserklärung auf jegliche „theologisch-normativ[e] Perspektive“²⁵⁹ stellen, um die menschlichen Lebenswirklichkeiten konsequent und ausnahmslos in den Blick bekommen zu können. Die phänomenologische Methode gerinnt in diesem Zuge also zu einer Haltungsfrage, zu einem Denkstil, zu einer „Einstellung“²⁶⁰, welche sich eben im vielfach beschworenen „Gestus (...) des Hörenden, Suchenden und Fragenden“²⁶¹ manifestiert.

Somit ist zur näheren Einsicht in die (empirisch-)phänomenologische Programmatik das Maßgebliche aufgedeckt. Die herausgearbeiteten Koordinaten zusammengezogen, wird auch mit Blick auf dieses Forschungsmodell wiederum eine unnachahmliche *Signatur* einsichtig:

So steht die »Gelebte Religion wahrnehmen« ausdrücklich für eine die *Wirklichkeitshaltigkeit* praktisch-theologischer Reflexion steigernde Forschungsperspektive, in welcher das Aufspüren von Formen alltäglicher Religion über eine Annäherung an die vielfältigen Sinngestalten faktisch gelebter Religiosität der Subjekte eingelöst und forciert wird. Infolgedessen sticht in dieser Programmatik demnach also unverkennbar die Kontur einer ausgeprägten *Subjektorientierung* hervor.

Dabei entwirft sich das lebensweltlich akzentuierte Design in Relation zu den als klassisch geltenden, hier in Konzentration auf den Erfahrungsbezug verhandelten Ansätzen und versteht sich zum einen als deren (alternative) Vertiefung – wobei sich die Einholung von Wirklichkeit im Gefolge der Ausgangnahme bei der ursprünglichen lebensweltlichen Situierung der gelebten Religion nun zu einem förmlichen Hineinbegeben in die Wirklichkeit steigert –, betrachtet sich zum anderen aber als deren Überschreitung, indem sich die Hinwendung zu den konkreten Sinnstiftungen der Subjekte kraft der wahrnehmungsbezogenen Neukonfiguration abseits einer Blickverengung durch funktionalistische Beherrschung oder Normierung vollzieht, was dann schließlich eine gegenstandstheoretische

²⁵⁷ Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 30.

²⁵⁸ Biehl, P.: Religionspädagogik III – Methoden, 1739.

²⁵⁹ Hauschildt, E./ Laube, M./ Roth, U.: Einleitung der Herausgeber, 16.

²⁶⁰ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 293.

²⁶¹ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Gelebte Religion wahrnehmen – Auf dem Wege zu einer methodologischen Neuorientierung Praktischer Theologie, 171.

Entschränkung zu erwirken vermag. In der Selbstsicht des evangelischen Forschergespanns wird diese Relationsbestimmung dann als eine dreifache Befähigung der »Gelebten Religion wahrnehmen« aufgegriffen und liest sich wie folgt:

„Sie [die phänomenologisch justierte Programmatik; M. R.] kann erstens eine heuristische Funktion ausüben insofern, als Alternativen zur traditionellen Vorgehensweise der Praktische [sic!] Theologie vorgeschlagen und in der Forschungspraxis umgesetzt werden. Die zweite Funktion ist eine kritische, nämlich (...) verkürzende, falsch objektivierende, auf Funktionalität reduzierende oder dogmatistische Konzepte und Modelle aufzudecken und zu artikulieren. Das Subjekt soll unverkürzt in die Forschung eingebracht werden können und vor methodischem Reduktionismus geschützt werden (...). Die dritte Funktion ist gegenstandstheoretischer Art und ermöglicht sowohl Öffnung für neue Phänomene als auch Offenhaltung subjektiver Erfahrung.“²⁶²

Dieses konzeptionelle Gefüge mit seiner Perspektivierung auf das Subjekt hin wird dabei aus einem inner- sowie außertheologischen (Be)Gründungszusammenhang abgeleitet, was den lebensweltlichen Ansatz sodann ausdrücklich in dieser Form als einen *erfahrungsbezogenen* Zugang ausweist, der die konkret-komplexen Sinngestalten als theologiegenerativen Ort würdigt und als Wirklichkeit eigenwillig gelebter Religion erschließt, überdies aber auch die rasanten *Um- und Abbrüche im Gefolge der Postmoderne* in Rechnung zu stellen weiß. Hier dann insgesamt hineinlangend, gewinnt die Kultivierung einer wirklichkeitshaltigen Praktischen Theologie im lebensweltlich akzentuierten Forschungsmodell jedoch noch in einer weiteren Kontur Form, namentlich tut sich zudem eine Linienführung hervor, die sich als ein kritisches Korrektiv, genauerhin: gerade auch als ein *dogmatikkritisches Korrektiv* ausprägt. Wie in der soeben zitierten Selbstsicht des Forschergespanns auch neuerlich evident wird, fungieren die religiösen Aneignungsmuster und Sinnstiftungen der Subjekte in ihrer lebensweltlichen Situierung als ein kritischer Maßstab, als eine „Instanz, an der sich die Relevanz des christlichen Glaubens und die Plausibilität der theologischen Themen zu bewähren hat.“²⁶³ Dabei treten vor allem die Ränder, hier im Sinne des Abweichenden, Ambivalenten, Exotischen und Außergewöhnlichen ins Blickfeld, da gerade das Irritierende als Indikator für offene Flanken oder emigrierte Anteile »klassisch« praktizierter Frömmigkeit gilt und deshalb als unbedingt zu hörende Anfrage an »traditionelles« Theologietreiben qualifiziert ist. Eine wahrnehmungsorientierte Praktische Theologie setzt dann auf das Potential eines *kritischen Regulativs*²⁶⁴, das nicht nur theologischer Selbstbezogenheit ein Ende setzt, sondern welchem – entschieden radikaler – vor allem das Vermögen eignet, Erneuerungskräfte zu aktivieren. Im Perspektivwechsel zu den subjektiven Aneignungsformen und -gestalten gelangen dominie-

²⁶² Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 294.

²⁶³ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 176.

²⁶⁴ Vgl. Schulz, C.: Empirische Forschung als Praktische Theologie, 61.

rende Formationen ins Fließen und der Programmatik ist so schließlich die institutionsreformierende „Rolle eines heilsamen Störenfrieds“²⁶⁵ eingetragen.

1.2 Inszenierungen: Grundmelodien einer praktisch-theologischen Wirklichkeitswissenschaft

Nachdem nun die Ebene der Methodologie der Praktischen Theologie in ihren derzeit prominent betriebenen Forschungsprogrammen gesichtet worden ist, wird es jetzt im Folgenden gelten, deren Fundierungen und somit: ihren Anspruch und Hintergrund eingehend aufzubereiten. Die nachstehenden Anstrengungen des Kapitels **INSZENIERUNGEN** übernehmen also die *Klärung der Genese* der praktizierten Ansätze.

Zu diesem Zweck wird die Aufmerksamkeit in die jüngsten Zusammenhänge der *mittelbar* wie *unmittelbar* assoziierten »Praktischen Theologiegeschichte« gerichtet und diejenigen »Paradigmen(wechsel)« – ein geprägter Ausdruck des Wissenschaftstheoretikers THOMAS SAMUEL KUHN zur Umschreibung einer revolutionären Wendung des „disziplinäre[n] System[s]“²⁶⁶ einer Wissenschaft – aufgegriffen und erarbeitet, die in einer sachlichen Korrespondenz zur sogar extrahierten Signatur stehen. Im Verfolgen der in den »programmatischen« Legitimierungszusammenhängen enthaltenen Perspektivverläufe gelingt ein Rückschluss auf die generierenden Quellen.

So ließ die Signatur ein doppeltes argumentatives Konstitutionsprinzip evident werden, das aus einem *außertheologischen* und einem *innertheologischen* Flügel bestehend, je einerseits eine Bezugnahme auf die Größe der *Postmoderne* unterhält, andererseits Rekurs auf die Kategorie der *Erfahrung* nimmt. Dieses *sachlogische Muster* weist damit ebenso in den Kontext der (Religions)Soziologie und zeigt sich mit deren disziplingeschichtlichen Entwicklungen verzahnt wie es sich mit der Losung verknüpft dartut, die theologiegeschichtlich unter dem Namen der anthropologischen Wende bekannt ist.

Im Folgenden wird es demnach also gelten, sowohl die praktisch-theologisch generierende Grundmelodie **(1.2.1) IM ZEICHEN DER POSTMODERNE** als auch anschließend die der **(1.2.2) IM ZEICHEN DER ERFAHRUNG** zu erarbeiten und sorgfältig durchzuklären!

Hierbei wird es nicht um die Herausarbeitung konkreter Anbindungen an die erschlossenen praktisch-theologischen Methodologien gehen. Es steht stattdessen die direkte Klärung der „theologische[n] Sachthemen“²⁶⁷ an, wobei sich die Denkfigur mit dem *Wirklichkeitsbe-*

²⁶⁵ Heimbrock, H.-G.: *Rekonstruktion gelebter Erfahrung als Aufgabe empirischer Theologie*, 121; vgl. auch Heimbrock, H.-G.: *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, 172.

²⁶⁶ Kuhn, T. S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 194; vgl. für den Begriff des Paradigmas auch ebd., 65ff.

²⁶⁷ Hilberath, B. J.: *Karl Rahner*, 14.

griff einen zusätzlich orientierenden Rahmen gibt. Auf diese Weise wird eine vertiefende Erhellung der Begründungslogik der Forschungsmodelle erreicht – die programmatische Perspektive wird im Blick auf ihre Grundlegungen als »folgerichtig« verständlich –, doch insbesondere wird es in Folge des *kausalanalytischen* Rückschlusses auf die Fundierungen die Lokalisierung des wissenschaftstheoretischen Standorts der Praktischen Theologie gestatten und so erst die angestrebte Profilerstellung ermöglichen. In der Konzentration auf die sachlogischen Korrespondenzen gelingt diese Profilerstellung schließlich »konstellativ«, was es im Fortgang der Arbeit dann zudem auf alternative Zusammenhänge hin (im ADORNOSchen Sinn!) durchsichtig zu machen erlauben wird.

1.2.1 Im Zeichen der Postmoderne: »Privatisierung von Religion« versus »die religiös Unmusikalischen«

Zur Kennzeichnung unserer Lebenssphäre, unserer *Wirklichkeit*, wird heutzutage in aller Munde eine Bezeichnung geführt. ULRICH BECK benennt es als „Schlüsselwort unserer Zeit“²⁶⁸, WOLFGANG WELSCH titulierte es als den „Ausdruck (...), der zur Bestimmung unserer Gegenwart“²⁶⁹ fungiert: die *Postmoderne*! Ursprünglich den Literaturwissenschaften entstammend, griff die »Postmoderne« auf ästhetische Diskurse über, um schließlich in die Soziologie und die Philosophie zu gelangen. Einmal dort angekommen, eroberte sie sämtliche Sektoren und amtiert nun als Ausdruck mit Signalwirkung, um den ureigensten Kern unserer Lebenswirklichkeiten begrifflich zu umzäunen und auf den Punkt zu bringen: „Kein Feuilleton, keine Tagung, kein informierter Zeitgenosse kommt ohne ihn mehr aus.“²⁷⁰ Gleichzeitig darf jedoch noch ein Weiteres Geltung beanspruchen: „Und doch weiß kaum einer so recht, wovon er eigentlich spricht, wenn er »Postmoderne« sagt.“²⁷¹ Mit der Aufstellung dieser Zeitdiagnose folgen die Unklarheiten auf dem Fuße. »Postmoderne« ist eine „zentrale und zugleich jede Zentralität sprengende Gegenwartskategorie“²⁷². Es ist ein „Passepartoutbegriff“²⁷³, mehr eine „Gesinnungs- und Richtungsbezeichnung“²⁷⁴, denn eine konkrete Wegbeschreibung, wobei sich der deutungsfähige, doch ebenso Anlass zu hitzigen Auseinandersetzungen gebende Unsicherheitsfaktor nur allzu oft hinter dem schillernden Präfix »post« verbirgt.

Würde dieser Sachverhalt ohnehin verlangen, die Bezugsgröße »Postmoderne« ihrer Maske der Vagheit zu entwenden, um nicht den Gebrauch einer Leerformel zu pflegen, so

²⁶⁸ Beck, U.: Risikogesellschaft, 12.

²⁶⁹ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 9.

²⁷⁰ Ebd., 9.

²⁷¹ Ebd., 9.

²⁷² Beuscher, B.: Postmoderne III – Praktisch-theologisch, 89.

²⁷³ Eco, U.: Nachschrift zum »Namen der Rose«, 77.

²⁷⁴ Habermas, J.: Die Neue Unübersichtlichkeit, 11.

macht es das angestrebte Vorhaben, das aktuelle Profil der Praktischen Theologie zu erstellen, jedoch zwingend erforderlich, einen genaueren Gehalt dieser von prismatischen Brechungen durchfluteten Angabe auszukundschaften. Denn wie ersichtlich wurde, tritt die Praktische Theologie über einen Flügel ihrer Begründungslogik als »Wirklichkeitswissenschaft« in Verbindung zu diesem geprägten Ausdruck. Die »Postmoderne« wird ihr so zum Gütesiegel des Selbstverständnisses, zu einer „Qualitätsvariable“²⁷⁵. Deshalb werden sich die folgenden Ausführungen auch darauf konzentrieren, sich für unseren Zusammenhang über die Bedeutung dieser Referenzgröße zu verständigen. Das Kapitel strebt einen näheren Aufschluss über »das Postmoderne« an.

Dabei wird es notwendig sein, diese Verständigung aus der von der Praktischen Theologie bisher eigens angelegten Perspektive aufzuarbeiten. Und da – wie auch bereits ersichtlich werden konnte – ihre „Konzeptualisierungsversuche [*bislang*] in nicht geringem Maße mit soziologischen Theorieannahmen einhergehen“²⁷⁶, muss dies bedeuten, die Aufmerksamkeit auf die Postmoderne hier auf sie als Bestimmungsformel des komplexen Strukturgefüges der heutigen Gesellschaft zu lenken. Ungeachtet der Tatsache, den Rekurs auf eine übergreifende Deutungsgröße zu unterhalten, welche den „soziologischen, ökonomischen, technologischen, wissenschaftlichen [*und*] philosophischen Bereich“²⁷⁷ gegenwärtiger Wirklichkeit umspannt, werden die Nebelschleier um die Postmoderne nachstehend also dahingehend gelüftet als sie eine *Chiffre für gesellschaftliche Entwicklungs- und Veränderungsprozesse* darstellt.

Unsere Bemühungen werden dabei jedoch nicht darauf abzielen, eine Genealogie des Begriffs Postmoderne vorzuführen; dies wurde an anderer Stelle in ausführlicher Weise geleistet.²⁷⁸ Gleichmaßen werden nicht die Verzweigungen der Präfix-Kontroverse vorgetragen. Obschon punktuell die Sprache darauf zu kommen sein wird, wäre eine über den Rang von Präliminarien hinausreichende Thematisierung an dieser Stelle nicht weiterführend. Stattdessen werden wir *zwei Stationen* passieren und es wird gelten, in einem ersten Schritt unter dem hier maßgeblichen *soziologischen* Aspekt knappe, aber **grundsätzliche Klärungen der postmodernen Wirklichkeit** zu liefern und somit ihre gesellschaftlichen *Bauprinzipien* einer Bestimmung zuzuführen (1).

Dem Kapitel ist dann noch ein Weiteres auf die Agenda gesetzt: Wer der Praktischen Theologie als »Wirklichkeitswissenschaft« *im Zeichen der Postmoderne* auf die Spur

²⁷⁵ Beuscher, B.: Postmoderne III – Praktisch-theologisch, 89.

²⁷⁶ Schneider, B.: Vergessene Welt, 66.

²⁷⁷ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 11.

²⁷⁸ Vgl. zur Genealogie des Begriffs grundlegend ebd., 9-43; vgl. Welsch, W.: Einleitung – Wege aus der Moderne, 1-43; hier: 7-13; vgl. ebenso Zima, P. V.: Moderne/ Postmoderne, 19-46.

kommen will, muss Anstrengungen auf die Klärung verwenden, wie sich der Faktor Religion in dieser als postmodern ausgewiesenen Wirklichkeit verhält. So wird der zweite Schritt darin bestehen, das Augenmerk auf diejenigen *religionssoziologischen* Theorien zu richten, welche das *Zueinander von Religion und Postmoderne* zu erfassen suchen.

Dazu stehen zwei tonangebende Theoreme zur Verfügung, die hier im wörtlichen Anschluss an ihre historischen Urheber bzw. Schrittmacher zum einen mit dem Erkennungswort der »*religiös Unmusikalischen*« und zum anderen mit der Losung der »*Privatisierung von Religion*« überschrieben wurden. Die Rede ist vom sogenannten *Säkularisierungstheorem* und dem *religiösen Individualisierungstheorem*. Beide Paradigmen stehen in einem unmittelbaren Konkurrenzverhältnis zueinander: Mit dem Stoff der argumentativen Zersetzung des einen, erschafft und belebt sich die Formation des anderen. Demnach verlangt ein angemessenes Porträt auch nach einer *argumentativen Durchklärung*, nach einem sorgfältigen Mitvollzug der argumentativen Denkbewegung, so dass die Sichtung in Form eines konfrontativen »*versus*« aufbereitet wird (2).

Im Zeichen der Postmoderne (1)

Wie bereits angedeutet: Die Literatur hält ein reichhaltiges Repertoire bereit, was unter »Postmoderne« zu verstehen ist²⁷⁹ und auch unter der anzulegenden soziologischen Perspektive kann von einem übereinstimmenden, gleichsam kanonisierten Programm keine Rede sein.²⁸⁰ Dennoch lässt sich unter der Vielzahl der Vertreter ein Theoretiker als derzeit führend ausmachen: der Soziologe **ULRICH BECK** (†2015). Sein Werk zieht in den aktuellen Diskussionszusammenhängen ungebrochen große Aufmerksamkeit auf sich: Breit rezipiert²⁸¹, wenn auch von Kritik²⁸² nicht unangefochten, legte er mit seiner sogenannten *Individualisierungsthese* vor, was sich als die „einflussreiche Diagnose der gegenwärtigen Gesellschaft durchgesetzt“²⁸³ hat und somit als »postmodern« die Oberhand zu gewinnen vermochte. Bezüglich ihrer Reichweite und Nachhaltigkeit sucht diese Wirklichkeitshypothese in unseren Breiten bislang Ihresgleichen, so dass zur beabsichtigten *Klärung der postmodernen Bauprinzipien* der Ansatz von BECK in den Blick genommen werden wird.

²⁷⁹ Vgl. zu den postmodernen Konzeptionen in den verschiedenen Rubriken Zima, P. V.: *Moderne/ Postmoderne*. Basel/ Tübingen ²2001. Da sich der philosophische Kontext für uns von besonderer Bedeutung erweist, seien hier zwei Postmodernetheoretiker gesondert hervorgehoben, vgl. Lyotard, J.-F.: *Das postmoderne Wissen*. Wien ⁵2005; vgl. Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin ⁷2008.

²⁸⁰ Vgl. Schimank, U./ Volkmann, U.: *Soziologische Gegenwartsdiagnosen – Eine Bestandsaufnahme*. Opladen 2000; vgl. Kneer, G./ Nassehi, A./ Schroer, M.: *Soziologische Gesellschaftsbegriffe*. München 1997.

²⁸¹ Vgl. dazu etwa Hitzler, R.: Ulrich Beck, 267-285.

²⁸² Vgl. zur innersoziologischen Diskussion Friedrichs, J.: *Die Individualisierungs-These*. Opladen 1998. Die Sammelchrift stellt im Allgemeinen eine Bilanzierung, im Besonderen jedoch die derzeit wohl umfassendste systematisch-kritische Erörterung der BECKschen Individualisierungsthese dar. Ihre Beiträge bieten eine grundständige Inspektion verschiedenster Teilaspekte samt empirischer Überprüfung. Vgl. für einen pointierten Überblick zu kritischen Einwänden Seibel, M.-A.: *Eigenes Leben*, 123-144.

²⁸³ Friedrichs, J.: Einleitung: »Im Flugsand der Individualisierung«, 7.

Doch nicht nur BECKs generelles Renommee motiviert die hiesige Wahl. Ein Rückgriff auf ihn ist insofern naheliegend, als die praktisch-theologische Theoriebildung standardmäßig Rekurs auf den Horizont seiner These nimmt.²⁸⁴ Ihn als Referenzrahmen zu erarbeiten, dürfte in diesem konkreten Fall sogar umso unausweichlicher sein, als die zu besprechenden religionssoziologischen Positionen ebenso eine Auseinandersetzung mit den BECKschen Überlegungen erkennen lassen.

So wird im Folgenden BECKs einschlägige Programmschrift *Risikogesellschaft*²⁸⁵ näher vorgestellt. Stellvertretend für die Fülle seiner Arbeiten²⁸⁶, eröffnet dieser Beitrag eine Perspektive, welche als die der soziologischen Postmoderne zu gelten hat und sich zu bewähren vermag. Zudem erlaubt die *Risikogesellschaft*, den Gehalt der Postmoderne zwar in die Breite der Phänomenpalette hinein zu erschließen, dabei aber abseits einer Stichwort-Reihung zugleich Sorge für den nötigen Tiefgang zu tragen.

Bevor allerdings in medias res gegangen werden kann, ist noch eine **klärende Anmerkung** dazutun: Wer die *Risikogesellschaft* zur Hand nimmt, wird angesichts des Untertitels *Auf dem Weg in eine andere Moderne* berechtigterweise einwerfen, gerade auf keine repräsentative Abhandlung zur »Postmoderne« gestoßen zu sein. Diesem Verdacht sei erwidert, hier einem Produkt der angedeuteten Präfix-Debatte zu begegnen, deren Drehpunkt vorab knapp und fallbezogen aufgegriffen sei, um dem drohenden Einwand zu begegnen: Die sogenannte Präfix-Debatte wird immer dann akut, wenn eine inhaltliche Gehaltsklärung der Postmoderne ansteht. Die Lawinen der Kontroversen werden dabei durch die (Un)Eindeutigkeit der Vorsilbe »post« losgetreten²⁸⁷, denn in *begrifflicher* Union vereint das Präfix *inhaltliche* Antagonismen, die bei einer Inblicknahme des Sachverhalts (!) Postmoderne weder zur einen noch zur anderen Seite hin aufgelöst sein wollen: Die »Post-Moderne« vollzieht nämlich einerseits den Bruch zur Moderne und verleiht „einer Erfahrung der Diskontinuität Ausdruck.“²⁸⁸ Andererseits tritt sie jedoch als »Fortführung« der Moderne in Erscheinung. Wer dem Gehalt der Postmoderne auf die Spur zu kommen bestrebt ist, ist gehalten, beide Anteile zu berücksichtigen; »Postmoderne« wäre substantiell nicht nur als *Ablösungs*-, sondern auch als *Einlösungsform der Mo-*

²⁸⁴ Vgl. etwa Mette, N.: Praktisch-theologische Erkundungen, 117-131; vgl. ebenso Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 101-109. Hier freilich neben weiteren Gesellschaftsdiagnosen, dennoch zuvorderst.

Es soll jedoch nicht verschwiegen werden, dass alternativ das Heranziehen der *Globalisierungsdynamik* als Beschreibungsmodell ebenso populär ist, vgl. Ziebertz, H.-G.: Gesellschaftliche und jugendsoziologische Herausforderungen für die Religionsdidaktik, 76-105; hier: 81ff; vgl. Mendl, H.: Religionsdidaktik kompakt, 14ff. Doch auch hier wäre BECK nicht zu umgehen. Er widmet (sich) der Globalisierung (in) zahlreiche(n) Schriften, vgl. Beck, U.: Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main 1998. Vgl. vor allem Beck, U.: Weltrisikogesellschaft. Frankfurt am Main 2007. Hier baut BECK seine in der *Risikogesellschaft* gestellte Diagnose (eo ipso: die Individualisierungsthese) vor dem Hintergrund einer globalisierten Welt aus.

²⁸⁵ Vgl. Beck, U.: *Risikogesellschaft*. Frankfurt am Main 1986.

²⁸⁶ In Auswahl: vgl. Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: *Risikante Freiheiten*. Frankfurt am Main ⁸2012. Vgl. dort eigens die beiden Beiträge Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, 10-39 und Beck, U.: *Jenseits von Stand und Klasse*, 43-60. Vgl. ebenso Beck, U.: *Kinder der Freiheit*. Frankfurt am Main 1997; vgl. Beck, U./ Vossenkühl, W./ Ziegler, U. E.: *Eigenes Leben*. München 1995; vgl. Beck, U./ Sopp, P.: *Individualisierung und Integration*. Opladen 1997.

²⁸⁷ Vgl. grundlegend Welsch, W.: *Wege aus der Moderne*. Berlin ²1994. Die Sammelnschrift bietet zentrale Beiträge zur »Post«moderne-Debatte, geführt von ihren Protagonisten der Fachrichtungen unterschiedlichster Couleur. Vgl. ebenso die Hinweise bei Strube, C.: *Postmoderne I – Philosophisch*, 87.

Zu ihren soziologischen Gallionsfiguren vgl. Zima, P. V.: *Moderne/ Postmoderne*, 47-124; neben BECK werden hier vor allem ALAIN TOURAINE, ANTHONY GIDDENS, DANIEL BELL und AMITAI ETZIONI besprochen.

²⁸⁸ Habermas, J.: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 11. Zu HABERMAS' Position vgl. ebd., 11-29.

derne zu begreifen.²⁸⁹ Ein solches zu gewährleisten, stellt sich das Präfix begrifflich aber als nicht unproblematisch heraus. »Post« suggeriert eine vorschnelle Verengung auf ein »nach« und arbeitet so einseitig der Zäsurerfahrung zu. Inhaltlich kann es somit auf eine falsche Fährte locken. Hierin ist der Grund zu finden, aus dem eine „Terminus-Skepsis“²⁹⁰ für intendierte Gehalts-Klärungen der Postmoderne üblicherweise mehr als nur ein Entree darstellt und dann auch nicht selten im Vorschlag einer Begriffsneubildung mündet – so etwa bei BECK! Auch BECKs Weg einer inhaltlichen Konturierung der Postmoderne führt nicht am Aufgebot eines begrifflichen Argwohns gegenüber der schillernden Vorsilbe vorbei. So heißt es im Vorwort der *Risikogesellschaft*: „Thema dieses Buches ist die unscheinbare Vorsilbe »post« (...). Alles ist »post«. An den »Post«-industrialismus haben wir uns schon eine Zeitlang gewöhnt. Mit ihm verbinden wir noch Inhalte. Bei der »Post«-moderne beginnt bereits alles zu verschwimmen. Im Begriffsdunkel der *Nachauflklärung* sagen sich alle Katzen gute Nacht. »Post« ist das Codewort für Ratlosigkeit, die sich im Modischen verfängt. Es deutet auf ein Darüberhinaus, das es nicht benennen kann, und verbleibt in den Inhalten, die es nennt und negiert, in der Erstarrung des Bekannten. *Vergangenheit plus »post«* – das ist das Grundrezept, mit dem wir in wortreicher, begriffsstütziger Verständnislosigkeit einer Wirklichkeit gegenüberstehen, die aus den Fugen zu geraten scheint.“²⁹¹

Ohne die Auseinandersetzung in der *Risikogesellschaft* tatsächlich explizit zu machen, lassen andere Publikationen dann jedoch unmissverständlich evident werden, wie BECK in der »Post-Moderne« schließlich einen Nachsteuerungsbedarf bezüglich des verschleierte inhaltlichen Vermittlungsaspektes zwischen »Moderne« und »Postmoderne« identifiziert. Er lehnt die Begriffsbildung »Postmoderne« schließlich konsequent für sich ab und gibt alsbald der Wendung von der *anderen Moderne* den Vorzug.²⁹² Ob diese Wortschöpfung das Gleichgewicht zwischen Bruch und Kontinuität wirklich unmissverständlicher zu halten verspricht, muss dahingestellt bleiben. Diesen Vorschlag hier abwägend zu bedenken, wäre eine überflüssige Wertung; entscheidend ist es hingegen festzuhalten: BECKs »andere Moderne« ist gehaltsbezogen die »Postmoderne«!²⁹³

²⁸⁹ Vgl. insgesamt dazu Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin 72008. Mit dieser Programmschrift legt er den wohl prominentesten Versuch vor, die *inhaltlichen Gehalte* der Postmoderne aus philosophischer Sicht zu bestimmen und identifiziert diese sowohl in der *Zäsur* als auch in der *Fortsetzung* der Moderne. Vgl. weiter die Ausführungen samt Hinweise bei Voßenrich, T.: *AnthropoTheologie*, 29-35.

²⁹⁰ Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*, 1. Das Erfordernis der »Terminus-Skepsis« zum Ziele einer „Konzeptions-Stärkung“ (1) wird bei WELSCH eindringlich angemahnt und durchgearbeitet. Nach WELSCH liege mit dem Emblem »Postmoderne« ein „Musterbeispiel von Magie des falschen Namens“ (43) vor, so dass ein Bemühen um die Reflexion der Sache Postmodernität wesentlich mit einer Klärung jener irreführenden Begrifflichkeit verbunden sein will. Trotzdem affirmiert er diese Begriffskonstruktion und verabschiedet sich nicht von ihr. Im Gegensatz zu einem guten Teil seiner Fachgenossen besteht WELSCH darauf, mit der »Post«-moderne nicht nur einen akzeptablen Zugang zu ihrem inhaltlichen Gehalt zu erhalten, sondern (bei einem durchgearbeiteten Verständnis) den geradezu prädestinierten.

²⁹¹ Beck, U.: *Risikogesellschaft*, 12.

²⁹² Neben der Rede von der »anderen Moderne« pflegt BECK auch die von der »reflexiven Moderne«, der »modernisierten Moderne«, mitunter auch von der »Zweiten Moderne«.

In der *Risikogesellschaft* ist es eigentlich nur möglich, über die Ränder der BECKschen Stellungnahme zu dieser Problematik zu stolpern. Die hervorgehobene Bedeutsamkeit der Vermeidung einer reinen Abgrenzungssuggestion der »Postmoderne« von der »Moderne« lässt sich hier vergleichsweise implizit feststellen, etwa an Hervorhebungen des Autors im Druckbild, vgl. Beck, U.: *Risikogesellschaft*, 13. Deutlich expliziert wird sie jedoch an anderer Stelle, vgl. dazu Beck, U.: *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne*, 19-112; besonders 23ff; 30. BECK möchte hier eindeutig den *Bruch sowie die Kontinuität* (als Erbe der Aufklärung) in der Namensgebung berücksichtigt wissen. Vgl. ebenso Beck, U./ Bonß, W./ Lau, C.: *Theorie reflexiver Modernisierung – Fragstellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme*, 11-59. Vgl. ferner die Sammelchrift Beck, U./ Lau, C.: *Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?* Frankfurt am Main 2004.

²⁹³ Da BECK sich der (Selbst)Bezeichnung »postmodern« zeitlebens enthalten hat, sei die hiesige Schlussfolgerung noch von anderer Seite unterstützt. Aufschlussreich ist dafür eine Anmerkung von WELSCH als desjenigen Autors, welcher den Begriff der »Postmoderne« als inhaltlichen Gehalt von Bruch *sowie* Kontinuität par excellence ausgewiesen hat. Findet WELSCH im BECKschen Werk auch keine Aufnahme, so doch umgekehrt. Knapp, doch vielsagend, rückt WELSCH dessen Überlegungen in eine innere Nähe zu den seinigen: „Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Ulrich Becks »Weg in eine andere Moderne« mit dem hier entwickelten Konzept übereinstimmt“, Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*, 222; hier: Anmerkung 15. Obschon der eine also die Wendung von der *anderen Moderne* gegenüber der *Postmoderne* den Vorzug gibt

So unternimmt es BECK also in seiner *Risikogesellschaft*²⁹⁴, eine Diagnose der (un)mittelbaren gesellschaftlichen Gegenwart vorzulegen, ergo: eine *soziologische Bestandsaufnahme und -deutung zur »postmodernen« Wirklichkeit* zu liefern, deren charakteristische Gestalt sich wesentlich aus einem durchgreifenden Wandel formiere. BECKs Untersuchungsrahmen ist dabei auf die Entwicklungen der Nachkriegs-Ära in Deutschland konzentriert. Dort datiert er den historischen Auftakt seiner *anderen Moderne* und der sie bevölkernden *Risikogesellschaft*, welche analog zur Industriegesellschaft, die innerhalb der ersten Modernisierung im 19. Jahrhundert die vormoderne Agrargesellschaft überformte, nunmehr jene selbst im Kontext einer weiteren Modernisierung ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts transformiere.

Zur Erhellung und Profilierung der die *Risikogesellschaft* bestimmenden Phänomene struktureller Umwandlungen bedient BECK sich schließlich des Begriffs der *Individualisierung*.²⁹⁵ Mit dieser Bezeichnung wird im Allgemeinen (ungeachtet der Unterschiede in den einzelnen Entwürfen der soziologischen Routiniers²⁹⁶) der Übertritt der gesellschaftlichen Szenerie von ihrer einst vorherrschenden fremdreferentiellen Verwurzelung zu einer Fundierung in zunehmender Selbstreferenz beschrieben; NORBERT ELIAS spricht an dieser Stelle von einer Verschiebung in der „Wir-Ich-Balance“²⁹⁷. Brevi manu: Statt in der vorherbestimmten Verbindlichkeit und schicksalhaften Orientierung gesellschaftlicher Institutionen, Großgruppen o. ä. zu gründen, werden die Einstellungen, Verhaltensweisen und Handlungen einzelner Menschen nun verschärft ein *Produkt fortwährend zu treffender Wahl und eigens herzustellender Kohärenz*. Darüber hinaus konzipiert BECK die Individualisierung im Besonderen jedoch als den Konnex eines *mehrdimensionalen Prozesses*. Individualisierung artikuliere sich in drei miteinander verknüpften, doch analytisch voneinander zu trennenden Dimensionen.²⁹⁸ Namentlich – erstens – in der *Freisetzungsdimension*, welche die „Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne

und die jeweilige Betrachtung in dem einen Fall von soziologischer, in dem anderen von philosophischer Warte her vorgenommen wird, wäre es dennoch als ein Spiel zweier Parteien nach derselben Regel zu werten! Bereits VOßHENRICH machte auf die konzeptionelle Identität, welche BECK mit dem Begriff der »Postmoderne« in Verbindung zu bringen gestattet, ausdrücklich aufmerksam, vgl. Voßhenrich, T.: *AnthropoTheologie*, 37-43; besonders: 42f.

²⁹⁴ Vgl. zur Einordnung Volkmann, U.: Das schwierige Leben in der »Zweiten Moderne« – Ulrich Becks »Risikogesellschaft«, 23-40.

²⁹⁵ Vgl. zur Entfaltung des Individualisierungsbegriffs eigens bei BECK Friedrichs, J.: *Die Individualisierungs-These*, 33-48; vgl. für eine unmittelbar vergleichende Einschätzung Ebers, N.: *Individualisierung*. Würzburg 1995.

²⁹⁶ Vgl. dazu Kron, T.: *Individualisierung und soziologische Theorie*. Opladen 2000; vgl. mit internationalem Radius Kron, T.: *Individualisierung – allgemeine Tendenzen und der deutsche Sonderweg*, 257-290; vgl. mit historischem Ausgang Kippele, F.: *Was heißt Individualisierung?* Opladen 1998; vgl. vertiefend Jagodzinski, W./ Klein, M.: *Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive*, 13-31.

²⁹⁷ Elias, N.: *Die Gesellschaft der Individuen*, 207.

²⁹⁸ Vgl. zu den Dimensionen Beck, U.: *Risikogesellschaft*, 206-219.

traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge“²⁹⁹ beinhalte, weiter – zweitens – in der *Entzauberungsdimension*, die den „Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen“³⁰⁰ bezeichne und schließlich – drittens – in der, auf den ersten Blick vermeintlich widersinnigen, doch funktional ergänzenden *Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension*, welche durch „eine neue Art der sozialen Einbindung“³⁰¹ charakterisiert sei. Dieser mehrdimensionale Prozess von Herauslösung, Entstabilisierung und Wiedereinbindung umgreife dabei sowohl die *objektive* Lebenslage als auch das *subjektive* Bewusstsein und Selbstverständnis der Menschen und sei somit jenseits isolierter Betrachtungsweisen angelegt.³⁰² Zwar stelle BECK zufolge die Individualisierung „keine Erscheinung, keine Erfindung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“³⁰³ dar, doch legitimiere die flächendeckende, universalisierte Ausprägung, mit der sie nun zu einem gesamtgesellschaftlichen *modus vivendi* aufrückt, ihr den Rang einer aktuellen Gesellschaftsdiagnose beizumessen. Individualisierung mache nach BECK den konstitutiven Kerngehalt der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus. In ihren Dimensionen lassen sich also die ausschlaggebenden ***Grundkoordinaten der Postmoderne*** erkennen.

Werden die drei Dimensionen näher betrachtet³⁰⁴, zielt BECK mit der ***Freisetzungs- und Entzauberungsdimension*** zunächst auf die im Umbruch der Industrie- zur *Risikogesellschaft* greifbar werdenden intensiven Auflösungsprozesse traditionaler Lebensformen samt ihrer Konsequenz, den Einzelnen vermehrt und verstärkt auf sich und seine Kurations- und Integrationsfähigkeit zu verweisen.

Mit dem Niedergang der ständisch geprägten sozialen Klassengesellschaft, was durch ein Multigeflecht an Faktoren³⁰⁵ initiiert wurde, ging eine Fülle an Veränderungen innerhalb der Gesellschaftsformation einher, die sich nun in durchgreifenden „Schübe[n] struktureller Freisetzungen“³⁰⁶ Bahn brechen. Im Gefolge etwa der Steigerung von Bildungsniveau und Einkommen traten Umgestaltungen ein, die sich BECK zufolge vor allem um zwei Achsen herum zentrieren und sich einerseits im Beziehungsgefüge der (Groß)Familien und andererseits in der Erwerbsstruktur bemerkbar machen, als Wandel aber bis in die „Wohn-

²⁹⁹ Ebd., 206; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁰⁰ Ebd., 206; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁰¹ Ebd., 206; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁰² Vgl. ebd., 206f.

³⁰³ Ebd., 206.

³⁰⁴ Hier zwecks Darstellungslogik inhaltlich partiell miteinander verwoben.

³⁰⁵ Vgl. dazu Beck, U.: *Risikogesellschaft*, 121-151; 161-194; vgl. auch Beck, U.: *Jenseits von Stand und Klasse*, 43-56.

³⁰⁶ Hitzler, R.: *Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten*, 134.

verhältnisse, räumlichen Verteilungen, Nachbarschaftsbeziehungen, [in das] Freizeitverhalten [oder die] Clubmitgliedschaften usw.“³⁰⁷ hinein spürbar werden.

So verändert sich der Bereich der familialen Beziehungskonstellationen dahingehend, dass sich ein „Typus der Verhandlungsfamilie auf Zeit heraus[bildet]“³⁰⁸, ELISABETH BECK-GERNSHEIM kennzeichnet diesen Umbruch als Wende *Von der Notgemeinschaft zur Wahlgemeinschaft*³⁰⁹, und sich auf dem Gebiet des Berufes als räumlich wie zeitlich erwartete Flexibilisierungen und Mobilitäten durchsetzen. An die Stelle der traditional vorherrschenden Eheversorgung sowie der Formen selbständiger Arbeit im landwirtschaftlichen oder handwerklichen Sektor als einst „selbstverständlich vorgegeben[e], oft erzwungen[e] Bindungen tritt [nun allüberall] das Prinzip »Bis auf Weiteres«.“³¹⁰ Diese gesamtgesellschaftlichen Entwicklungswellen lassen dabei den Einflussbereich der ehemals in sämtlichen Lebensbereichen omnipräsenten »Institutionen« verblassen, setzen die Menschen von der Unausweichlichkeit ihres allgemeinen Prägebanns frei und verlagern die Konzentration auf den Einzelnen. „An die Stelle von Ständen treten nicht mehr soziale Klassen, an die Stelle von sozialen Klassenbindungen tritt nicht mehr der stabile Bezugsrahmen der Familie. Der oder die einzelne selbst wird zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen.“³¹¹

Diese Freisetzungen auf der strukturellen Ebene im Zuge dieser *De-Institutionalisierungsprozesse* finden ihr Pendant auf der Ebene tradierter Sinndeutungsmuster. Die Existenz eines „überwölbenden, kollektiv und individuell verbindlichen Sinn-Daches“³¹² löst sich nun ebenfalls auf: „Begonnen hat der Prozess der »Abdeckung« dieses Sinn-Daches.“³¹³ Es wird gleichsam entzaubert; was wiederum den Einzelnen fordernd auf den Plan ruft:

„Und je weniger es an *verbindlichen* Gewissheiten zu finden gibt, um so heftiger wird eben die je individuelle Suche nach sich selber (...). Keines der bereitstehenden Weltdeutungsangebote kann (...) (noch) *allgemeine* soziale Verbindlichkeit beanspruchen (...). Zerbrochen (...) ist die in vor-modernen Gesellschaften normale, umgreifende kulturelle Dauerorientierung, und das Individuum muss sich notgedrungen an je spezifischen Bezugsgruppen bzw. besser Bezugssystemen orientieren,

³⁰⁷ Beck, U.: Risikogesellschaft, 208.

³⁰⁸ Ebd., 208f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁰⁹ Vgl. Beck-Gernsheim, E.: Auf dem Weg in die postfamiliale Familie – Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft, 115-138. Ausdrücklich sei vermerkt, dass sich nicht die familialen Strukturen an sich auflösen, wohl aber die unhinterfragte Selbstverständlichkeit, der Hegemonie-Anspruch, mit der/ dem das klassische Modell etabliert war, vgl. besonders ebd., 134f.

³¹⁰ Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, 12. Die Kennzeichnung »Bis auf Weiteres« ist hier eine Anlehnung an die Formulierung des Soziologen ZYGMUNT BAUMAN. Vgl. zu den Veränderungen der Erwerbsstruktur, hier unter dem Aspekt ihrer Konsequenz für die Identitätsbildung, Baethge, M.: Arbeit und Identität, 245-261.

³¹¹ Beck, U.: Risikogesellschaft, 209; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³¹² Hitzler, R./ Honer, A.: Bastelexistenz, 307.

³¹³ Ebd., 307.

die somit hinsichtlich ihres Wissens- und Bedeutungsaspektes wie Sinnprovinzen *seiner* Lebenswelt erscheinen.“³¹⁴

Was sich womöglich des Eindrucks einer Verlustbilanz nicht erwehren kann, gibt als Kehrseite der Münze derweil jedoch eine Gewinnspanne preis, die sich als *Zunahme der individuellen Entscheidungschancen* auszahlt. Die im Schwinden begriffenen Aspekte von Vorgegebenheit und selbstverständlicher Schicksalsfügung gehen einher mit einer *Steigerung der Optionsvielfalt* – einer *Pluralisierung* –, werden nunmehr überschrieben von den *Möglichkeiten individueller Wahl*. BECK konstatiert: „Die Anteile der prinzipiellen entscheidungsverschlossenen Lebensmöglichkeiten nehmen ab, und die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie nehmen zu.“³¹⁵ »Freisetzung« und »Entzauberung« meinen demnach also auch den Übertrag des Designs des eigenen Lebensmusters in die Hände des Individuums.

„Individualisierung von Lebenslagen und -verläufen heißt also: Biographien werden »selbstreflexiv«; [eine] sozial vorgegebene wird in [eine] sich selbst hergestellte und herzustellende Biographie transformiert. Die Entscheidungen über Ausbildung, Beruf, Arbeitsplatz, Wohnort, Ehepartner, Kinderzahl usw. (...) müssen getroffen werden (...). In der individualisierten Gesellschaft muss der einzelne (...) lernen, sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in bezug [sic!] auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen.“³¹⁶

Aus den selbstverständlich in Geltung stehenden Gruppenbezügen und gemeinschaftlich vorgegebenen Vorstellungen entfixiert, ist es nun die Obliegenheit des Einzelnen, „aus heterogenen symbolischen Äußerungsformen seine Existenz [zu gestalten]. Er *stückelt* seine Tage aus »Zeit-Blöcken« oder »Zeit-Teilen« zusammen. Er *montiert* sein Leben (...). Wesentlich dabei ist: Die Integration all dieser optionalen Teilzeit-Aktivitäten zu einem Lebens-Ganzen verbleibt (...) *ihm* (...). Er ist darauf angewiesen, die Drehbücher seines individuellen Lebens selber zu schreiben, die Landkarten für seine Orientierung in der Gesellschaft selber zu zeichnen, über seine Biographie, seine Persönlichkeit, sein Selbstverständnis selber Regie zu führen.“³¹⁷

³¹⁴ Hitzler, R.: Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten, 134f; vgl. im nahezu identischen Wortlaut Hitzler, R./ Honer, A.: Bastelexistenz, 309.

³¹⁵ Beck, U.: Risikogesellschaft, 216f. BECK warnt später vor einem »rationalistisch« verkürzten Verständnis, das sich bezüglich des verwendeten Entscheidungsbegriffs in die Individualisierungsdebatte eingeschlichen hat: „Demgegenüber unterstellt ein rationalistisch-optimistischer (...) Entscheidungsbegriff symptomatischerweise eine Situation, die lebenspraktisch gesehen bestenfalls Grenzfall und Ausnahme sein kann: nämlich Autonomie und Souveränität, Freiwilligkeit und Kontrolle über alle Bedingungen, die in die Entscheidungssituation hineinspielen. Das verkennet völlig die vielen Varianten der Realität, die Entscheidungen angesichts »unvollkommener« Optionen, die existentiellen Dilemmata des Lebens unter Individualisierungsbedingungen. Individualisierung meint *Wahl unter Restriktionen*, z. B. unter institutionellen Vorgaben, ökonomischen Zwängen, persönlichen Abhängigkeiten“, Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie, 181f.

³¹⁶ Beck, U.: Risikogesellschaft, 216f.

³¹⁷ Hitzler, R./ Honer, A.: Bastelexistenz, 311f.

Der postmoderne Mensch ist mit den Worten von RONALD HITZLER und ANNE HONER eine *Bastelexistenz*³¹⁸; strukturell betrachtet, doch eben auch mit Blick auf die Welt- und Lebensdeutungsmuster, auf den sinnbezogenen Markt der Möglichkeiten: „Das individuelle Sinnbasteln des individualisierten Menschen hat (...) stets etwas von einem Patchwork bzw. von einer Collage, von jenem ästhetisch-technischen Verfahren also, diverse Sujets zu einem neuen Assoziationsraum zusammenzuschließen. Es ist die mehr oder weniger (...) originelle Verarbeitung von vorgefertigten Sinn-Elementen zu einem Sinn-Ganzen, das unter anderem und vor allem das eigene Dasein »erklärt«.“³¹⁹ Dies hat laut BECK dann ein Zweifaches zur Folge: „Einerseits werden die Wahrnehmungsformen privat, und sie werden zugleich – in der Zeitachse gedacht – ahistorisch. Die Kinder kennen schon nicht mehr den Lebenszusammenhang der Eltern, geschweige den der Großeltern. D. h., die Zeithorizonte der Lebenswahrnehmung verengen sich immer mehr, bis schließlich im Grenzfall Geschichte zur (ewigen) Gegenwart schrumpft und sich alles um die Achse des eigenen Ichs, des eigenen Lebens dreht.“³²⁰

Überdies steht die Wahl zur individuellen Wahl den Individuen allerdings selbst nicht zur Wahl und wird ihnen gleichermaßen zur Überlebensstrategie und aufoktroiertem *Wahlzwang*. In Anschluss an JEAN-PAUL SARTRE postuliert BECK zusammen mit BECK-GERNSHEIM: „Die Menschen sind zur Individualisierung verdammt. Individualisierung ist ein Zwang, ein paradoxer Zwang“³²¹. Mit dieser Feststellung durchdringen bereits erste *problematisierende Eintrübungen* die positiv-glänzenden Errungenschaften, welche das erstellte Portrait der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse vermeintlich durchweg zeichnet. Die Dimensionen der »Freisetzung« und »Entzauberung« bewegen sich zunächst ganz in aufklärerisch-ideologiekritischen Bahnen und erscheinen mit der „Freisetzung aus der traditionellen »Unmündigkeit«“³²² als erstrebenswert goldene Eintrittskarte zur „Entwicklung des Einzelnen zu einem autonomen und entscheidungsfähigen Akteur.“³²³ BECK wendet das Bild der gesellschaftlichen Entwicklungen jedoch auch ausdrücklich ins Gegenlicht und lässt der postmodernen Szenerie den Stellenwert der Janusköpfigkeit zukommen. Nicht nur das Potential der Selbstwerdung zeige ihr apartes Gesicht, sondern auch die Gefährdung des Individuums erhebe ihr unansehnliches Haupt. In dieser Angelegenheit

³¹⁸ Vgl. ebd., 307-315. Bereits der Soziologe GROSS sprach 1985 von einer »Bastelmentalität«, vgl. Gross, P.: Bastelmentalität: Ein »postmoderner« Schwebezustand, 63-84. Ebenso BECK selbst, vgl. Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie, 178-187.

³¹⁹ Hitzler, R./ Honer, A.: Bastelexistenz, 310; vgl. ebenso Hitzler, R.: Von der Lebenswelt zu den Erlebnisswelten, 134.

³²⁰ Beck, U.: Risikogesellschaft, 216; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³²¹ Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, 14

³²² Huinink, J./ Wagner, M.: Individualisierung und die Pluralisierung von Lebensformen, 87.

³²³ Ebd., 87.

unterschieden von anderen Theoretikern³²⁴, aber durchaus kein Einzelkämpfer³²⁵, streicht BECK die Ambivalenzen dieser Veränderungen heraus: Mit zunehmender Modernisierung beschleunige sich der Individualisierungsprozess und damit wachsen auch die *Risiken*³²⁶ für den Einzelnen; für BECK ein Aspekt von derart zentraler Bedeutsamkeit, dass er titelgebend wird. Denn mit der Erlangung der Entscheidungsfreiheit auf unterschiedlichster Ebene ist unablässig die Übernahme der Verantwortung verbunden – und da es im Wesen der Entscheidung liegt, auch die falsche Wahl treffen zu können, kann sich die Entscheidungsmacht augenblicklich zur Verantwortungslast wandeln. Der »große Wurf« vermag als Bumerang der Schuldzuweisung zurückzukehren.

„Für den einzelnen sind die ihn determinierenden institutionellen Lagen nicht mehr nur Ereignisse und Verhältnisse, die über ihn hereinbrechen, sondern mindestens *auch Konsequenzen der von ihm selbst getroffenen Entscheidungen*, die er als solche (...) verarbeiten muss. Dies wird auch dadurch begünstigt, dass sich unterderhand [sic!] der Charakter der typischen Ereignisse verändert, die den einzelnen aus der Bahn werfen. War das, was ihn traf, früher eher ein »Schicksalsschlag«, qua Gott oder Natur gesandt, z. B. Krieg, Naturkatastrophen, Tod des Ehepartners, kurz, ein Ereignis, für das er selbst keine Verantwortung trug – so sind es heute weit eher Ereignisse, die als »persönliches Versagen« gelten, vom Nicht-Bestehen eines Examens zu Arbeitslosigkeit oder Scheidung. In der individualisierten Gesellschaft (...) entstehen (...) qualitativ neue Formen des persönlichen Risikos: Es kommen (...) neue Formen der »Schuldzuweisung« auf.“³²⁷

Es herrscht ein „Zustand der (...) Dauergefährdung. Die Fassaden von Wohlstand, Konsum, Glimmer täuschen oft darüber hinweg, wie nah der Absturz schon ist. Der falsche Beruf oder die falsche Branche, dazu die privaten Unglücksspiralen von Scheidung,

³²⁴ Vgl. dazu Schroer, M.: Negative, positive und ambivalente Individualisierung – erwartbare und überraschende Allianzen, 13-42.

³²⁵ Nicht nur BECK markiert die Risiken, auch BERGER hebt den Zwiespalt ins Bewusstsein. Er verdichtet den Gedanken im Bild des »prometheischen« Menschen: „Dieser moderne Mensch, ein Mensch, ausgesetzt der welterschütternden Wandlung vom Schicksal zur Wahl, kommt einem leicht als prometheische Gestalt vor (...). [Eingespant in die] Ambivalenz von Befreiung und Entfremdung (...) kommt [er] dazu, sich in einer Weise als *allein* zu erleben, wie es in der traditionellen Gesellschaft undenkbar war: herausgelöst aus der festen Solidarität seines kollektiven Daseins, in Zweifel über die Normen, nach denen er sein Dasein richten soll, in Zweifel letztlich auch darüber, wer oder was er ist“, Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie, 35f. Vgl. zu den Ambivalenzen zudem Keupp, H.: Ambivalenzen postmoderner Identität, 336-350; vgl. fernerhin Barker, E.: Der Käfig der Freiheit und die Freiheit des Käfigs, 131-148.

³²⁶ Vgl. zum Risikoaspekt Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, 32-36. Es bleibt hinzuzufügen, dass BECK mit dem Risikobegriff auch auf ökologische Gefährdungslagen etc. abzielt, vgl. zur gesamten diesbezüglichen Risiko-Maschinerie Beck, U.: Risikogesellschaft, 25-112.

³²⁷ Beck, U.: Risikogesellschaft, 218. Dieser Erläuterung haftet etwas an, was bei LUHMANN wiederkehrt, wenn er eine *Unterscheidung zwischen dem Risiko- und dem Gefahrbegriff* vornimmt; eine Differenzierung, welche die Dramatik hier erhellend einordnet: „Als Gefahr kann man jede nicht allzu unwahrscheinliche negative Einwirkung auf den eigenen Lebenskreis bezeichnen, etwa die Gefahr, dass ein Blitz einschlägt und das Haus abbrennt. Von Risiko sollte man dagegen nur sprechen, wenn die Nachteile einer eigenen Entscheidung zugerechnet werden müssen. Das Risiko ist mithin, anders als die Gefahr, ein Aspekt von Entscheidungen, eine einzukalkulierende Folge der eigenen Entscheidung. Würde man anders entscheiden, würde man das Risiko vermeiden – vielleicht auf Kosten eines anderen Risikos“, Luhmann, N.: Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral, 327-338; hier: 327. Vgl. zur Einordnung von BECK in den Risiko-Gefahr-Diskurs Nassehi, A.: Risikogesellschaft, 252-279.

Krankheit, Wohnungsverlust – Pech gehabt! heißt es dann.“³²⁸ Ohne Umschweife kann also die „Bastelbiographie (...) schnell zur Bruchbiographie werden.“³²⁹

Neben dieser »Freisetzungs- und Entzauberungsdimension« ist die postmoderne Wirklichkeit schließlich noch durch ein Weiteres gekennzeichnet. Es gerinnt zur Struktur, wenn BECK in sein Individualisierungsmodell nun die Dimension einer *Reintegration* einfügt: Die Bedeutung und Relevanz gesellschaftlicher Institutionen löse sich auch in der postmodernen Gesellschaft nicht gleichsam in Wohlgefallen auf. Stattdessen vollziehe sich im Hintergrund ein Prozess der Wiedereinbindung, der die Individuen in neue Abhängigkeitsverhältnisse stelle. Die Beweisführung für diese neu entstandenen institutionellen Wiedereingliederungen tritt BECK im Verweis auf den expandierenden Einfluss des Marktes, in Besonderheit des Arbeitsmarktes an: Sein Diktum ziehe den Einzelnen in den Strudel von Abhängigkeiten und stelle sich heutzutage als das bei weitem bedeutsamste Autonomiegrab heraus. „Die entstehenden Individuallagen sind durch und durch (arbeits)marktabhängig.“³³⁰ Vielfach greife er in den Gesamtlebenslauf ein, strahle zudem auf andere Bereiche ab, indem er Festlegungen nach sich ziehe, welche die Individuen insgesamt einem Höchstmaß an externer Steuerung und Standardisierung unterwerfen.

„In der fortgeschrittenen Moderne vollzieht sich Individualisierung unter den Rahmenbedingungen eines Vergesellschaftungsprozesses, der individuelle Verselbständigungen (...) in zunehmendem Maße unmöglich macht: Der einzelne wird zwar aus traditionellen Bindungen und Versorgungsbezügen herausgelöst, tauscht dafür aber die Zwänge des Arbeitsmarktes und der Konsumexistenz und der in ihnen enthaltenen Standardisierungen und Kontrollen ein. An die Stelle *traditionaler* Bindungen und Sozialformen (...) treten *sekundäre* Instanzen und Institutionen, die den Lebenslauf des einzelnen prägen und ihn gegenläufig zu der individuellen Verfügung, die sich als Bewusstseinsform durchsetzt, zum Spielball von Moden, Verhältnissen, Konjunkturen und Märkten machen.“³³¹

Auch die BECKsche Konturierung der janusköpfigen Wahlmöglichkeiten und -zwänge führt letztlich auf die Spur einer solcherart parallelen Entwicklung der Wiedereinbindung. Denn, wird eine sich ins Unerträgliche steigende Verantwortungslast als Begleiterin der Freisetzungs- und Entzauberungsprozesse angenommen, liegt der Schluss nicht fern, die Individuen entwickelten einen gesteigerten Bedarf an neuen (institutionellen) Absicherungen, um der existentiellen Zerreißprobe entkommen zu können. „Beck [kann] wohl die Ansicht unterstellt werden (...), die Individuen seien durch diese Bedingungen bzw. in

³²⁸ Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, 13.

³²⁹ Ebd., 13.

³³⁰ Beck, U.: Risikogesellschaft, 210; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³³¹ Ebd., 211. BECK distanziert sich später von »individualistischen« Fehlinterventionen, die den Individualisierungsdiskurs durchwuchern: „Das Missverständnis liegt in der Annahme, die Individualisierungstheorie meine nur Auflösung traditionaler Sozialformen, Deutungsmuster, Kontrollen. Sie meint dies auch, aber *weiter*, dass mit der Auflösung traditionaler Vorgaben *neue Institutionen an Definitionsmacht gewinnen*“, Beck, U./ Beck-Gernsheim, E.: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie, 181.

solchen Entscheidungssituationen überfordert. Beck muss implizit annehmen, die Individuen könnten die (wahrgenommene) Optionsvielfalt nur dadurch bewältigen, dass sie nach Mechanismen suchen, die ihnen die Entscheidungen erleichtern oder abnehmen.“³³² So schneiden sich die aus unterschiedlicher Richtung entspringenden Begründungslinien von (Arbeits)Markt-Abhängigkeit einerseits und erhöhtem Sicherheitsbedürfnis andererseits in der identischen Einsicht: „Die Individualisierung (...) geht [auch] einher mit einer Vereinheitlichung und Standardisierung der Existenzformen.“³³³

Die Überlegungen BECKs *resümierend*, lässt sich für die Dynamik der Postmoderne demnach festhalten: In der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Postmoderne ist der einzelne Mensch quer durch seine Lebensbereiche und -abschnitte aus den einst selbstverständlich in Geltung stehenden Bahnen schicksalhaft-vorgegebener Bindungen traditionaler Institutionen freigesetzt. Auch die ehemals quasi naturwüchsige Orientierung durch um- und übergreifende Welt-, Lebens- und Sinndeutungsmuster kann keine allgemeingültige Verbindlichkeit mehr beanspruchen und wurde entzaubert. Mit diesen qualitativ wie quantitativ durchschlagenden Entmonopolisierungsprozessen tut sich eine außerordentliche Optionsvielfalt auf, welche nun die Möglichkeit einer individuellen Wahl erlaubt. Die vormals »entscheidungsverschlossene« Biographie wandelt sich zu einer »entscheidungs-offenen« Biographie. Entfixiert wird fortan der Einzelne zum Magnetfeld, der die Auswahl und Anordnung seiner Lebens Elemente vorzunehmen vermag, diese aber auch auf sich ziehen muss und in sich zu zentrieren hat. Demnach wird die Option auf Selbstwerdung von Gefährdungen begleitet und besteht wesentlich aus der Ambivalenz von Erleichterung und Beschwernis. Parallel tritt das Individuum, freigesetzt und dennoch nicht völlig losgelöst, in den Reintegrations-Orbit neuer Institutionen und der mit ihnen einhergehenden Standardisierungen ein. „Individualisierung heißt also keineswegs, dass das Individuum von der Gesellschaft freikommt, wohl aber, dass die gesellschaftlichen Zusammenhänge

³³² Friedrichs, J.: Die Individualisierungs-These, 42.

³³³ Beck, U: Risikogesellschaft, 213. BECK spricht hier vom „standardisierte[n] Kollektivdasein der vereinzelter Massen-Eremiten“, ebd., 213.

HUININK und WAGNER veranschlagen das Gewicht dieser Dimension derart ausgreifend, dass etwaige Pluralisierung und Optionsvielfalt verschluckt werde. So *bestreiten* die beiden Soziologen *grundlegend den abgeleiteten Zusammenhang von Individualisierung und Pluralisierung*: Es ist „weder zutreffend (...), pauschal von einer deutschen Gegenwartsgesellschaft zu sprechen, in der eine hohe Pluralisierung der Lebensformen herrscht, noch erscheint es angemessen, den langfristigen historischen Wandel der Lebensformen als einen Prozess zu betrachten, der sich kontinuierlich von einem homogenen zu einem heterogenen Zustand entwickelt hätte“. Die Entkräftung traditionaler Verbindlichkeiten sei eben nicht gleichbedeutend mit einer tatsächlichen Erweiterung der Handlungsoptionen, also mit einer real-existenten Pluralität, die eine Wahl ermögliche – von einer verwirklichten Umsetzung dieser Optionsvielfalt ganz zu schweigen. HUININK und WAGNER schätzen die institutionellen Reintegrationsprozesse derart folgeschwer ein, dass Pluralität – nicht einmal in Form eines Intermezzos – durchbrechen könne, vgl. Huinink, J./ Wagner, M.: Individualisierung und die Pluralisierung von Lebensformen, 85-106; hier zuletzt: 104.

die Stellung des einzelnen nicht mehr in dem Maße [*nicht mehr auf dieselbe Weise (!)*; M. R.] wie in früheren Gesellschaften determinieren.“³³⁴

BECKs Erhellung der postmodernen Szenerie wird dabei vornehmlich auf einer mikrosoziologischen Ebene entwickelt, dennoch führt sie ebenso offenkundig Aussagen in meso- und makrosoziologischer Hinsicht mit sich. Sein mehrdimensionales Modell der Individualisierung lässt sich somit gleichzeitig als ein *Mehrebenenmodell* verstehen. „Obwohl bei dieser Betrachtungsweise die Individualebene im Vordergrund steht, wird Individualisierung als Mehrebenenprozess konzipiert.“³³⁵

Kennen die Bauprinzipien von Herauslösung, Entstabilisierung und Wiedereinbindung der BECKschen Postmoderne ohnehin variierende Namensgebungen³³⁶, gestatten sie zudem die Bestimmung tragender Eckpfeiler auf je unterschiedlicher Ebene. Wird der Befund der Individualisierungsdimensionen solcherart verteilt, ergibt sich nach WOLFGANG JAGODZINSKI und MARKUS KLEIN auf der Ebene der Strukturen „eine nachlassende Bindungs- und Prägekraft gesellschaftlicher Institutionen“, auf der Ebene der Kultur ein „zunehmender gesellschaftlicher Pluralismus in einer ganzen Reihe von Lebensbereichen“ und schließlich auf der Ebene des Einzelnen die „erhöhte Autonomie der Individuen bei der Auswahl ihrer handlungsleitenden Werte und Ziele“³³⁷. Dergestalt sortiert, lässt sich die Fundierung der gesellschaftlichen Szenerie Postmoderne also mit ihren Grundstützen von *Enttraditionalisierung*, *Pluralisierung* und *Individualisierung* beschreiben.

³³⁴ Pollack, D.: Individualisierung statt Säkularisierung, 63.

³³⁵ Jagodzinski, W./ Klein, M.: Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive, 13. Dies wird nicht durchweg positiv bewertet und damit hängt wohl auch der wiederholt gegenüber BECK erhobene Vorwurf einer mangelnden Präzisierung und unzureichenden Explikation zusammen: Moniert wird einerseits die Unklarheit, wie genau das Ineinandergreifen der Dimensionen zu operationalisieren sei, vgl. etwa die Kritik bei Huinink, J./ Wagner, M.: Individualisierung und die Pluralisierung von Lebensformen, 86. Andererseits die Undeutlichkeit, was jeweils „Ursache, Beschreibung und Folgen in [der] (...) vermeintlichen Definition“ (34) darstelle. „Die These ist komplex und unzureichend expliziert“, Friedrichs, J.: Die Individualisierungs-These, zuletzt: 46.

³³⁶ Die Rede ist etwa von »Institutionalisierung, De-Institutionalisierung und Re-Institutionalisierung«, vgl. Friedrichs, J.: Die Individualisierungs-These, 35-46. Oder von »Orientierungsverlust unbedingt natürlicher und sozio-kultureller Vorgaben, Vergrößerung von Handlungsoptionen und Homogenisierung«, vgl. Huinink, J./ Wagner, M.: Individualisierung und die Pluralisierung von Lebensformen, 86f.

³³⁷ Jagodzinski, W./ Klein, M.: Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive, je: 13; vgl. ähnlich Kron, T.: Individualisierung – allgemeine Tendenzen und der deutsche Sonderweg, 258; vgl. ebenso GABRIEL, hier direkt auf den Modernisierungsprozess gemünzt: „(1.) Auf der Ebene gesellschaftlicher Strukturen: Modernisierung wird hier vornehmlich als schrittweise Ausdifferenzierung und Rationalisierung funktionaler Systemstrukturen im Bereich von Herrschaft, Religion, Wirtschaft und Wissenschaft betrachtet (...). (2.) Auf der Ebene der Kultur: Modernisierung erscheint (...) als kulturelle Pluralisierung und als Reflexivwerden kultureller Traditionsbestände. Traditional überkommene, relativ einheitliche Kulturmuster werden durch eine Mehrzahl kultureller Deutungsperspektiven ersetzt (...). (3.) Auf der Ebene sozialer Beziehungen: Auf dieser Ebene nimmt die Modernisierung die Gestalt von (...) Individualisierungsprozessen an. Die Individuen werden freigesetzt aus traditionellen Bindungen (...) und erfahren sich als selbstverantwortliche Handlungszentren“, Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 15f.

Eine den Suchprozess auf mehreren Ebenen anleitende Blickrichtung wird sich nachfolgend auch als empfehlenswert erweisen, wenn es nun gilt, diejenigen Theorien abzuschreiben, welche das Zueinander von *Religion und Postmoderne* zu erfassen suchen; denn jene entfalten sich auf unterschiedlicher Ebene.

Nachdem nun also dimensioniert wurde, wie die Postmoderne sich soziologisch darstellt, werden sich die folgenden Ausführungen der Klärung widmen, wie es um den *Faktor Religion in dieser als postmodern ausgewiesenen Wirklichkeit* bestellt ist.

»Privatisierung von Religion« versus »die religiös Unmusikalischen« (2)

Es dürfte wohl keines weiteren Begründungsaufwandes bedürfen, dass die der postmodernen Gesellschaft eingetragenen Grundkoordinaten von *Enttraditionalisierung, Pluralisierung* und *Individualisierung* ebenso den Bereich der Religion – als ein mit der Gesellschaft untrennbar verflochtenem Teilsystem – erfassen. Das Zentrum der nachstehenden Ausführungen wird somit ein eingehender Blick auf die sich nun aufdrängende Frage bilden, inwiefern jene gesellschaftlichen Radikalisierungsprozesse in die Religion hineingetragen werden, kurzum: wie sich das *Zusammenspiel von Religion und Postmoderne* gestaltet. Mit der oben vollzogenen, von soziologischen Phänomenen her entwickelten Sichtung konvergiert nun also ein von *religionssoziologischen* Hypothesen her darzustellender und zu spezifizierender Untersuchungsgang.

Zur Relationsbestimmung dieser beiden Größen und damit gleichzeitig zur Interpretation der religiösen Gegenwartssituation werden derzeit mehrere Deutungsvorschläge gemacht. Das unterbreitete Angebot kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass in überragender Weise *zwei Theoreme* den Diskurs dominieren und sich somit als leitend erweisen. „Die aktuelle religionssoziologische Forschung ist – sowohl in ihrer empirischen wie theoretischen Ausprägung – durch eine doppelte Akzentsetzung gekennzeichnet.“³³⁸ Während

³³⁸ Krüggeler, M./ Gabriel, K./ Gebhardt, W.: Institution – Organisation – Bewegung, 7.

Das mag zunächst überraschen, denn: Eine Durchsicht religionssoziologischer Grundlagenwerke scheint dieser Einschätzung zu widersprechen. Die Anzahl der vorherrschenden Leithypothesen zu diesem Themenkomplex wird durchaus verschieden bestimmt. So führt PICKEL neben der Säkularisierungs- und der Individualisierungsthese das Konzept des religiösen Wettbewerbs bzw. des religiösen Marktmodells ins Feld, vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, besonders: 135-225. EBERTZ geht in seinem Forschungsbericht sogar von einem regelrechten „neue[n] Leitthesenensemble“ aus und unterscheidet zwischen sieben führenden Erklärungsmustern, vgl. Ebertz, M. N.: Forschungsbericht zur Religionssoziologie, 268-301; hier: 281. KELLE geht hingegen den umgekehrten Weg und erkennt angesichts der Reichhaltigkeit an Vorschlägen etwaigem Modell den Hegemonieanspruch ab, vgl. Kelle, U.: Säkularisierung, Individualisierung oder religiöse Marktwirtschaft, 65-103.

Doch lehrt ein Blick in die derzeit sich tatsächlich durchsetzende Forschungsrealität ein anderes und die Rede von den *zwei Leittheoremen* mag weniger verwegen erscheinen, wenn die Titelfindungen von Werken religionssoziologischer Protagonisten betrachtet werden, welche die derzeitige Doppelspitze zu benennen wissen, vgl. etwa die Sammelbände Gabriel, K.: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Gütersloh 1996; vgl. Hainz, M./ Pickel, G./ Pollack, D.: Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Wiesbaden 2014. Vom Führungsanspruch genau dieser zwei Leithypothesen legen indirekt auch die über sie ver-

die Annahmen des einen auf einer makrosoziologischen Ebene entwickelt werden, sind die Erklärungsmuster des anderen auf einer mikrosoziologischen Ebene zu verorten.³³⁹ Dies stellt allerdings nicht das einzige Unterscheidungsmerkmal dar. Hinsichtlich ihrer inhaltlichen Aussage weisen die beiden Wege in je entgegengesetzte Richtungen: Während das eine die Relation von Postmoderne und Religion als eine spannungsgeladene Disharmonie bestimmt, sieht das andere ihr Zueinander von schöpferischer Harmonie geprägt. Angespielt wird hier auf das *Säkularisierungs-* und das *Individualisierungstheorem*.

Das *Säkularisierungsmodell* findet historisch betrachtet seinen theoretischen Bezugspunkt im Werk des deutschen Soziologen **MAX WEBER** (†1920), der entscheidend zur Entwicklung und Profilbildung der Religionssoziologie als wissenschaftlicher Disziplin beigetragen hat. Wenngleich WEBER „den Begriff so gut wie nicht benutzt“³⁴⁰, wird seine geprägte Wendung von der *Entzauberung der Welt* jedoch mustergültig mit dem Säkularisierungsparadigma in Verbindung gebracht und dient gemeinhin als Kurzformel für dessen Sinnspitze. WEBER formuliert: „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem Entzauberung der Welt, dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit [sic!], entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander.“³⁴¹

WEBER war es auch, der den Grundstein für einen weiteren Ausdruck legte: die Rede von den »*religiös Unmusikalischen*«. Einst eine von ihm ersonnene Selbstverortung, erfreut sich dieses Leitmotiv im heutigem Sprachgebrauch – wie die mehrfachen Bedeutungsverschiebungen im Laufe der Verwendungskarriere evident werden lassen – größter Beliebtheit, wird hier allerdings ausdrücklich aufgegriffen, um in Analogie zur »Entzauberung der Welt« die Pointe des Säkularisierungstheorems titelgebend anzuzeigen.³⁴²

fassten kritischen Abhandlungen Zeugnis ab. Anlass zur Kritik geben dabei ihre – zur Dominanz hinzutretende – wesenhaft antagonistische Kontrastierung und die damit einhergehende Etablierung von Wahrnehmungsblockaden, was sich unter einem verwandten Aspekt ja auch für unsere Sache als relevant erweisen soll. Vgl. Koschorke, A.: »Säkularisierung« und »Wiederkehr der Religion«, 237-260. Dazu hat kürzlich auch GABRIEL einen interessanten Artikel verfasst, namentlich: *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*. Entgegen früherer Einschätzungen stuft GABRIEL hier beide Leittheoreme als unbefriedigend ein, da sie blind gegenüber der Entwicklungstatsache sind, dass zum einen die „Phänomene einer alternativen Religiosität (...) ihren Ort nicht jenseits, sondern primär im Umfeld der Kirchen [haben]“ (14) und zum anderen zu den „Phänomenen einer Wiederkehr der Religion (...) unbestritten eine gewisse neue Sichtbarkeit der Religion bzw. deren Wiederkehr im öffentlichen Raum [gehört]“ (14), weshalb er stattdessen das „Konzept der multiplen Modernen“ vorschlägt, vgl. Gabriel, K.: *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, 9-15; zuletzt: 14f.

³³⁹ Vgl. Krüggeler, M./ Gabriel, K./ Gebhardt, W.: *Institution – Organisation – Bewegung*, 7.

³⁴⁰ Gabriel, K.: *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, 10.

³⁴¹ Weber, M.: *Wissenschaft als Beruf*, 612.

³⁴² Der solcherart erklärte Gebrauch stellt zugegeben gewisse Anforderungen der Dechiffrierungskunst an die Leserschaft. Neben der hier intendierten Dimension wäre die Vielzahl der hinzugetretenen Bedeutungsgehalte präsent zu halten und vor Augen zu führen: Ursprünglich entstammt die Wendung einem Brief, den WE-

Stellt das Säkularisierungsparadigma auch heute noch ein einflussreiches Interpretament der Religionssoziologie zur Beschreibung der Bedeutung von Religion in der modernisierten³⁴³ Gesellschaft dar, hat es die Uneingeschränktheit seiner Erklärungskraft inzwischen jedoch eingebüßt. Mit Beginn der 1960/ 70er Jahre verlor es zusehends seine Alleinherrschaft und wurde dabei nicht zuletzt aus den eigenen Reihen angegriffen. Wohl mit prominentester Stimme erklang der Protest hier vonseiten des (Wissens)Soziologen **THOMAS LUCKMANN** (*1927). Dessen einschneidende Kritik am Kern des einstigen „soziologische[n] master narrative“³⁴⁴ verhartete dabei nicht auf dem Status bloßer Negation, sondern initiierte gleichzeitig die Formierung eines anderen Deutungsparadigmas, eines Konkurrenz- und Kontrastmodells³⁴⁵, das sich mittlerweile als Theorem von der *religiösen Individualisierung* Bahn gebrochen hat, von ihm jedoch mit dem Erkennungswort der

BER am 09.02.1909 an FERDINAND TÖNNIES richtete. Im Original heißt es dort: „Denn ich bin zwar religiös absolut »unmusikalisch« und habe weder Bedürfnis noch »Fähigkeit«, irgendwelche seelischen »Bauwerke« religiösen Charakters in mir zu errichten – das geht einfach nicht resp. ich lehne es ab. Aber ich bin (...), nach genauer Prüfung, weder antireligiös noch irreligiös. Ich empfinde mich auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, (...) dessen inneres Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen“, zit. n. Waldenfels, H.: »Religiös unmusikalisch?«, 1. Die Formel fungiert im WEBERSchen Kontext demnach als *Selbstaussage*, wird jedoch schon bald als *Leitlinie für die Religionssoziologie als Wissenschaft* und ihrem neu eröffneten dritten Weg einer Thematisierung von Religion, namentlich einer von Distanz geprägten Redeweise von Religion, verstanden. Jenseits der zwei anderen Möglichkeiten, also fernab von Affirmation oder Zersetzung des religiösen Wahrheitsanspruchs, wie sie üblicherweise im Rahmen kirchlicher Lehrzusammenhänge oder aber auf dem Gebiet der materialistischen Religionskritik gepflegt wurden, soll vielmehr eine nüchterne Analyse der gesellschaftlichen Auswirkungen auf Religion (und umgekehrt) im Vordergrund stehen und damit auf den Begriff gebracht werden.

Lange Zeit in Vergessenheit geraten, griff schließlich der deutsche Philosoph JÜRGEN HABERMAS die WEBERSche Formel auf und verhalf ihr zum Status einer viel zitierten Redewendung. Er aktualisierte sie zum einen 2001 im Rahmen einer Dankesrede, zum anderen streute er sie 2004 im Gespräch mit JOSEF RATZINGER. HABERMAS tauchte die Bedeutung dabei in ein je neues Licht. Während er im Gespräch mit RATZINGER an die Dimension zur Markierung der disziplinären Identität der Religionssoziologie und was jene der Religion in diesem Zuge beizubringen vermochte, anknüpft, dies umlenkt und auf die Gesellschaft anwendet, welche unter diesem Aspekt ihrerseits einiges von der Religion zu lernen hätte – „auch das säkulare Bewusstsein habe eine kritische und funktionale Betrachtung nötig“ (3) –, hatte er ebenfalls 2001 bereits eine Bedeutungsverschiebung vorgenommen: Hier diene ihm die Wendung zur pointierten Situationsbeschreibung der postmodernen Gesellschaft in puncto Religion und Kirchlichkeit und genau damit beförderte HABERMAS einen Klang ins Land, welcher der Atmosphäre eines ganzen Zeitgefühls zuarbeitete und breites Identifikationspotential mit sich führte. MEYER-BLANCK charakterisiert die HABERMASsche Neuakzentuierung, wie folgt: „Religiös unmusikalisch« heißt eben nicht einfach »unreligiös«, sondern eher: Überzeugt von der Notwendigkeit von Religion, aber nicht in der Lage zum eigenen Mitvollzug“ (2). Mit dieser, derzeit wohl gängigsten Bedeutungsdimension bietet der Ausdruck von den »religiös Unmusikalischen«, der „bei Habermas für die Wiederkehr der Religion im Modus distanzierten Sprechens“ steht, also eine gewisse Vorausschau auf die inhaltliche Bewegungsrichtung des hiesigen Kapitels, vgl. Meyer-Blanck, M.: »...religiös unmusikalisch...?«, 1-7; zuletzt: 2.

³⁴³ Inwiefern hier nun ein verändertes Vokabular inhaltlich unschädlich ist und mit der modernisierten Gesellschaft ebenso die postmoderne Gesellschaft inbegriffen ist, wurde bereits erläutert.

³⁴⁴ Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, 18.

³⁴⁵ Belege für die Klassifizierung des Zueinanders beider Paradigmen als ein konkurrierendes Dichotomiegebilde lassen sich etwa bei PICKEL finden, wenn er das Verhältnis von Säkularisierungs- und Individualisierungstheorem als eines von Frage und Antwort ausweist, indem er seine Ausführungen einerseits mit den Worten „Säkularisierung – Das langfristige Verschwinden von Religion?“ und andererseits mit „Individualisierung – Die (richtige) Antwort auf die Säkularisierungsthese?“ überschreibt, vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, 137; 178. Ebenso die in Anmerkung 338 aufgeführten kritisch gestimmten Beiträge nehmen eine solche Ein- und Zuordnung vor.

»**Privatisierung von Religion**« vorgeprägt wurde und hier (als historischer Gewährsmann) der WEBERSchen Losung gegenübergestellt wird.

Die Herausarbeitung der in dieser Spur erfolgenden *kritischen Einwände am Säkularisierungsparadigma kann dann simultan den Blick auf die Konturen des religiösen Individualisierungsmodells freigeben*. Ein Porträt der Theoremgehalte kann somit also in Form einer **argumentativen Durchklärung** gelingen.

Wenn nun im Folgenden die beiden religionssoziologischen Leittheoreme besprochen werden sollen, so ist die *systematische Linienführung* der Darstellung damit gefunden:

Obligatorisch sind zunächst *terminologische* und *definitorische Klärungen der Säkularisierungsthese*. Zudem muss ebenso unentbehrlich die Herausstellung ihrer Überzeugungskraft durch die Darstellung *empirischer Evidenzen* zu den Umbruchprozessen des »Religiösen« angestrengt werden, damit eine argumentative Konfrontation in angemessener Weise ausgerichtet werden kann (2a).

Anschließend sind also die **kritischen Beanstandungen**, denen die Säkularisierungstheorie ausgesetzt ist, hervorzukehren, da sie den inneren **Kerngehalt des Konkurrenzmodells** entbergen und solcherart in seiner theoretischen Aufstellung zu erfassen gestatten. Da die Kontroverse um die Frage nach der größeren Passgenauigkeit von Säkularisierungs- oder **religiöser Individualisierungsthese** zur Beschreibung und Analyse der religiösen Wandlungen in Relation zur Postmoderne in der aktuellen deutschsprachigen Religionssoziologie im Wesentlichen zwischen den Protagonisten DETLEF POLLACK und KARL GABRIEL geführt wird, werden dabei deshalb im Allgemeinen ihre Forschungsbeiträge vielfacher Bezugspunkt der nachstehenden Darstellung.³⁴⁶ Im Besonderen gilt es jedoch Rekurs auf Letzteren als einem Verfechter des Gedankens religiöser Individualisierung zu nehmen und auch LUCKMANN als diesbezüglich klassischen Kronzeugen einer exponierten Betrachtung zuzuführen (2b).

Das Säkularisierungstheorem: Die »religiös Unmusikalischen« (2a)

Wie in der Bezeichnung »Säkularisierungsthese« bereits angelegt ist, geht sie auf den **Grundbegriff** der **Säkularisierung** zurück. Dieser wiederum vereint mehrere, aus unter-

³⁴⁶ Die Grenzen der deutschsprachigen Religionssoziologie überschreitend, stehen sich international BRUCE und STARK als derzeit wohl einflussreichste Kontrahenten gegenüber. BRUCE darf als Wortführer der Säkularisierungsthese gelten, während STARK zu ihrer Grabrede ansetzt. Vgl. repräsentativ für ihre Ansätze die Beiträge Bruce, S.: *God is dead*. Oxford 2002; vgl. Stark, R.: *Secularization*, R.I.P., 249-273. Vgl. für eine umfangreiche Bibliographie zur Aufarbeitung der Forschungsperspektive im weltweiten Kontext Pickel, G.: *Religionssoziologie*, 443-478; hier finden sich auch wertvolle Hinweise auf weiterführende internationale Internetportale und Datenbanken.

schiedlichen Zusammenhängen entspringende Bedeutungslagen in sich.³⁴⁷ Abgeleitet von dem lateinischen Substantiv für Zeit(alter), Jahrhundert, Welt(lichkeit) auch: Verweltlichung (*saeculum*), stammt er ursprünglich aus dem kirchenrechtlichen Kontext und bezieht sich auf den Übertritt eines Mönches in den Stand eines Weltpriesters. Des Weiteren verweist er auf den Akt der Auflösung kirchlicher Institutionen bzw. auf die Einziehung und Einverleibung kirchlicher Besitztümer in staatliche Obhut und Verfügungsgewalt, wie es etwa aus der Reformationszeit bekannt ist und mit aller Ausdrücklichkeit 1803 in Regensburg durch den »Hauptschluss der außerordentlichen Reichsdeputation« verfügt wurde. Die derzeitige Verwendungsweise übergreift jene kanonischen sowie historischen Kontexte und vollzieht eine semantische Ausweitung, behält den Grundgedanken eines Übergangsterminus von einer wie auch immer gearteten religiösen Sphäre in eine weltliche jedoch bei. Ist heutzutage in der kulturwissenschaftlichen Fächergruppe von *Säkularisierung* die Rede, dann wird zumeist auf den Entwicklungsgang der Konstituierung der (post)modernen westlichen Gesellschaft in fortschreitender Distanzierung von religiösen Deutungssystemen und -angeboten, näherhin auf „die zunehmende Ablösung einer weltlichen Lebensführung von religiösen Ordnungssystemen und Vorlagen“³⁴⁸, abgezielt. Dabei wird „Säkularisierung (...) als ein gerichteter Prozess verstanden, der sämtliche Aggregierungsebenen von Lebenspraxis berührt, von der politischen Herrschaft über Organisationen bis zu Familie und zum Individuum.“³⁴⁹

Wird nun abseits terminologischer Skizzen um den Begriff der *Säkularisierung* nach einer **Definition des Sachgehalts** und inhaltlichen Füllung der **Säkularisierungsthese** gesucht, eröffnet sich – freilich – ein von vielfachen Konfliktlinien durchzogenes Feld. Eine substantielle Bestimmung der Säkularisierungsthese stellt sich unter den Vertretern keineswegs als einheitlich dar.³⁵⁰ Mag dies in den Geisteswissenschaften auch kein exotisches

³⁴⁷ Vgl. zur terminologischen Klärung Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, 7f. Für eine ausführlichere Übersicht vgl. Schröder, R.: Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, 61-74. Eine äußerst interessante Aufarbeitung nimmt fernerhin LÜBBE vor, wenn er die – einst verbreiteten und aus heutiger Sicht problematischen – Deutungen von *Säkularisierung* entweder als Parole einer triumphalen Emanzipation oder als Kampfvokabel für eine skandalöse Verfallsgeschichte untersucht, vgl. Lübke, H.: Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg 1965; besonders: 23ff; 34-56; 86-108. POLLACK interpretiert diese normativen Aufladungen im Übrigen als Relikt der juristischen Begriffsherkunft, vgl. Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, 8.

³⁴⁸ Knoblauch, H.: Religionssoziologie, 20.

³⁴⁹ Franzmann, M./ Gärtner, C./ Köck, N.: Einleitung – Religiosität in der säkularisierten Welt, 13.

³⁵⁰ Vgl. für einen ersten Überblick zu den unterschiedlichen Bestimmungen der Säkularisierungsthese samt weiterführender Literaturhinweise Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, 2-6; 8-11. Vgl. zu einer systematisch-chronologischen Entfaltung Tyrell, H.: Säkularisierung – eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit, 51-66. Vgl. für ein ebenso umfangreiches wie detailliertes Panorama Franzmann, M./ Gärtner, C./ Köck, N.: Religiosität in der säkularisierten Welt. Wiesbaden 2006; hier für einen komprimierten Einblick besonders: 13-15. Die Schrift stellt nicht nur einen Beitrag zur Säkularisierungsdiskussion dar, erschließt historische Entwicklungen und gegenwärtige Tendenzen, sondern bietet eben auch eine Zusammenstellung diverser Auslegungen dieses Erklärungsmodells.

Novum sein, so tritt im Falle der Säkularisierungsthese erschwerend hinzu, dass sie von einem Gewölk an weiteren Begleitannahmen umgeben wird, die als hinreichende, aber nicht notwendige Versatzstücke eine Klarsicht auf den harten Definitionskern trüben. Eine griffige Klärung bietet indes **DETLEF POLLACK** (*1955), der das Theorem auf *zwei entscheidende Merkmale* zu konzentrieren weiß, indem er nämlich „diejenigen Aussagen herauspräparier[t], die für die Säkularisierungsthese schlechthin unverzichtbar sind“ statt „jene Annahmen zusammenzustellen, die von vielen oder vielleicht sogar von den meisten vertreten werden“³⁵¹.

Nach POLLACK ist die Säkularisierungsthese sodann *erstens* durch den Ausgangspunkt charakterisiert, ein *Abklingen der „soziale[n] Signifikanz von Religion in modernen Gesellschaften im Vergleich zu früheren Zeitepochen“*³⁵² anzunehmen. Durch dieses Merkmal spannt sie sich in einen komparatistischen Horizont ein, der zwangsläufig mit einer *zeitlichen Einteilung* einhergehen muss:

„Notwendig impliziert ist in die Säkularisierungsthese (...) die Annahme, dass vormoderne Kulturen durch einen höheren Stellenwert von Religion und Kirche gekennzeichnet sind als moderne. Trotz aller empirisch begründbaren Modifikation nimmt die Säkularisierungsthese (...) unausweichlich eine zeitliche Differenzierung vor, mit der sie moderne Epochen von früheren negativ abgrenzt und sich auf sie zugleich bezieht.“³⁵³

Zweitens gibt das Theorem die Gründe für dieses Abklingen an. Dabei wird ausdrücklich ein *ursächlicher Zusammenhang zu den Modernisierungsprozessen* hergestellt, was überdies noch insofern eine Präzisierung erfährt, als jene Kausalverknüpfung in ihrer Auswirkung auf die Religion – und zwar all ihre Ebenen betreffend – *negativ* aufgeladen wird.

„Zweitens geht die Säkularisierungsthese davon aus, dass der religiöse Bedeutungsrückgang auf Prozesse der Modernisierung zurückgeführt werden kann (...). Damit ist nicht verneint, (...) dass Religion diesen Wandel auch selbst aktiv zu beeinflussen vermag. Die Säkularisierungsthese führt aber unausweichlich die Annahme mit sich, dass Modernisierung der bedeutendste Einflussfaktor religiösen Wandels in Gegenwartsgesellschaften ist und dass Religion durch ihn letztendlich negativ beeinflusst wird.“³⁵⁴

Die genaue Detailklärung des zunehmenden Bedeutungsschwundes von Religion in der (Post)Moderne kann dabei mithilfe diverser *Teilaspekte* vorgenommen werden und wird in der gegenwärtigen Forschung auch variantenreich vorgetragen: „Einig sind sich die Vertreter der Säkularisierungstheorie lediglich darin, dass Modernisierung, wie auch immer gefasst, säkularisierende Effekte hat.“³⁵⁵ Überwiegend wird dabei für den mehrdimensionalen Prozess des Zerbrechens der Identität von Gesellschaftsstrukturen und Religion zwar die

³⁵¹ Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, je: 2; vgl. zu den Definitionsmerkmalen ebd., 6-8.

³⁵² Ebd., 6; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁵³ Ebd., 6f.

³⁵⁴ Ebd., 7.

³⁵⁵ Ebd., 3.

Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Anschlag gebracht, doch werden der Differenzierungstheorie ebenso andere Erklärungsmuster zur Seite gestellt: „Ob sich Modernisierung als Ausdruck gesellschaftlicher Differenzierung verstehen lässt oder als Konsequenz ökonomischen Wachstums, als eine Form gesellschaftlicher Rationalisierung oder vor allem als ein kulturelles Phänomen, etwa als Folge kultureller Pluralisierung und Individualisierung, oder auch als Folgewirkung der Spannung zwischen kulturellen Utopien und institutionellen Begrenzungen, ist umstritten und wird in unterschiedlichen Ansätzen durchaus verschieden gesehen.“³⁵⁶ Als zwingend definitorischer Bestandteil dessen, was die Säkularisierungsthese umfasst, bleiben diese Teilaspekte in ihrer Austauschbarkeit deshalb jedoch ausgeklammert.

Folgt man also POLLACK, sind als ausschlaggebende Definitionsmerkmale der Säkularisierungsthese somit zum einen als Außenseite und ihre *konstatierende* Ummantelung – ihr Aspekt der „empirisch-historische[n] Deskription“³⁵⁷ –, die Befunderhebung des *Bedeutungsrückgangs von Religion in (post)modernen Gesellschaften* samt mitgeführtem Periodisierungsvorschlag (die Kontrastintensivierung zu vorausgegangenen Epochen zur eigenen Profilschärfung) und zum anderen als Innenseite und ihr *erklärender* Kerngehalt – ihr Aspekt der „explanatorische[n] Kraft“³⁵⁸ –, die *Rückführung dieses religiösen Bedeutungsrückgangs auf wie auch immer geartete Prozesse der Modernisierung* festzuhalten. Modernisierung und Religion werden demnach in einem unversöhnlichen Spannungsverhältnis angeordnet, kurzum: in ein *Verhältnis der Inkompatibilität und Unvereinbarkeit* gesetzt.

Für die anhaltende Überzeugungskraft und Stichhaltigkeit der Säkularisierungsthese scheint indes ein unmissverständlicher **empirischer Befund** zu sorgen. Er stützt die Plausibilität und Eingängigkeit des Konzepts als ein Deutungsmodell, dessen Erklärungsmacht vermeintlich fraglos erscheint: steigende Kirchenaustritte, rückläufige Gottesdienstbesucherzahlen, schwindende Bejahung christlicher Glaubensvorstellungen o. ä., in summa: der Faktor Religion ist in der (Post)Moderne einem einschneidenden Umbruch unterworfen. Diese empirischen Belege zu den durchgreifenden Veränderungsprozessen des »Religiösen« gilt es nun auch hier zusammenzutragen.

Die dazugehörigen Recherchearbeiten gestalten sich dabei ohne nennenswerte Hindernisse: Der „Topos der Erosion“³⁵⁹ von Religion wird bereits unentwegt von den Organen der

³⁵⁶ Ebd., 3.

³⁵⁷ Ebd., 6.

³⁵⁸ Ebd., 19.

³⁵⁹ Knoblauch, H./ Schnettler, B.: Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens, 5. Das Sprachbild vom »Topos der Erosion« wird hier analog zur Verwendung innerhalb seiner Zitationsquelle aufgegriffen, um eine Problematisierung anzuzeigen. Damit soll der Tatsache Ausdruck verschafft werden,

publizistischen Öffentlichkeit bemüht. Schlagzeilen der überregionalen Zeitungen im Untergangsjargon – beispielhaft zu lesen in der »FAZ«: *Kirchenaustritte auf Rekordniveau*³⁶⁰ oder in »DIE ZEIT«: *Was die Katholiken aus der Kirche treibt*³⁶¹ – haben ihren Seltenheitswert verloren und geben ein vertrautes Bild ab, welches niemanden mehr in Erstaunen versetzt; mit Ausnahme kleinerer Überraschungseffekte: *Selbst die Kirchen in Bayern sind in der Krise*³⁶².

Der stützende Rückhalt formiert sich neben der Deckungsgleichheit mit der eigenen Alltagserfahrung dabei auf der Grundlage einer Vielzahl statistischer Verfahren, welche die Verdunstung eben dessen diagnostizieren und erheben, was gemeinhin und formal als Religion gilt. Wie die von der DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ herausgegebene Statistik³⁶³ unter Bezugnahme auf 2014/ 2015 evident werden lässt, erscheint die *Datenlage* geradezu unzweifelhaft und ist umfassend dokumentiert: Demzufolge leben bundesweit rund 81 Millionen Einwohner in Deutschland, von denen nach Angaben der Pfarreien und Bistümer 2014 23,9 Millionen (29,5% der Bevölkerung) der katholischen und nach Erhebungen der EKD 2013 23,0 Millionen (rund 29% der Bevölkerung) der evangelischen Kirche angehören. Darüber hinaus zählen die orthodoxen Kirchen 1,7 Millionen, die evangelischen Freikirchen 288.000 Mitglieder. Halten die christlichen Kirchen in ihren Gemeinschaften demnach knapp zwei Drittel der Gesamtbevölkerung, so kann diese absolut erhobene Häufigkeit jedoch nicht über die Abwärtstrends hinwegtäuschen, die derweil in Verlaufsstatistiken sichtbar zu werden vermögen. Am Beispiel der katholischen Kirche exemplifiziert: Die Zahl der zu verzeichnenden *Kirchenaustritte*³⁶⁴ schwoll in den letzten Jahrzehnten rasant an – lag sie bereits seit 1990 jährlich bei über 100.000, kletterte sie im Jahr 2014 steil nach oben und belief sich auf den Wert 217.716. Dem steht zwar eine ebenfalls steigende Tendenz mit Blick auf einen Kirchenwiedereintritt³⁶⁵ gegenüber, doch erscheint die Entwicklungskurve von 4.700 Personen im Jahr 1991, über 11.000 im Jahr der Papstwahl Benedikts XVI. 2005, hin zur Zählung im Jahr 2014, die den Wert 6.314 erreichte, unstat und geradezu flach. Die Wahrnehmung des *Gottesdienstangebotes*³⁶⁶ ist ebenso um ein

dass hier zunächst und zuerst der *Befund der allgemeinen religiösen Umbruchprozesse* skizziert wird, ohne einen direkten Anschluss an das Säkularisierungs- oder Individualisierungsparadigma beabsichtigen zu müssen. Im Sinne der Sachlogik sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dieser Befund auch von den in den folgenden Anmerkungen aufgeführten Forschern nicht ohne Weiteres mithilfe des Säkularisierungstheorems gedeutet wird.

³⁶⁰ Vgl. Deckers, D.: Deutsche Bischofskonferenz – Kirchenaustritte auf Rekordniveau, 1.

³⁶¹ Vgl. Florin, C.: Was die Katholiken aus der Kirche treibt, 1.

³⁶² Vgl. Heinrich, M.: Selbst die Kirchen in Bayern sind in der Krise, 1.

³⁶³ Vgl. als Grundlage der folgenden Zusammenstellung Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Katholische Kirche in Deutschland. Bonn 2015.

³⁶⁴ Vgl. ebd., 38.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 38.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 38f.

Erhebliches im Rückgang begriffen: Die Besucher/innenzahlen belaufen sich nach Berechnungen der zweimal im Jahr stattfindenden Zählungen 2014 auf 2,6 Millionen (dies entspricht 10,9% der Katholiken). Zwar lässt sich damit im Vergleich zu 2013 ein leichter Anstieg verzeichnen, doch mit Blick auf die vergangenen drei Jahrzehnte stellt dies eine Einbuße um rund die Hälfte dar.³⁶⁷

Eine Fülle renommierter *Studien*³⁶⁸ stellt Ähnliches fest. Der Wissenschaftsbetrieb erbringt den Aufweis für signifikante Veränderungsprozesse des Religiösen und konstatiert, in unseren Breiten und auf den Zeitraum der letzten Jahrzehnte gesehen, die wachsende Zurückweisung und rapide Abnahme einer Bereitschaft, christlich-kirchlichen Glaubensvorstellungen einen Platz im eigenen Leben zu gewähren oder auch nur ein Interesse daran zu bekunden. Für andere *deutschsprachige Länder*³⁶⁹ liegen ähnliche Untersuchungen vor. Der Rang einer ernüchternden Zukunftsvision kommt dabei den Untersuchungen zur Situation im *Osten*³⁷⁰ Deutschlands zu: Im Nachgang der deutschen Wiedervereinigung enthüllen die Statistiken, in welch drastischem Ausmaß in Ostdeutschland im Gefolge der staatlich geförderten und erzwungenen Entkirchlichungsmaßnahmen die Kirchenmitgliedschaften innerhalb eines halben Jahrhunderts wegbrachen. Den Zeitraum von 1946 bis 1990 betreffend, rutschte der Anteil der protestantischen Bevölkerung auf 26% (ehemals 81,5%), jener der katholischen Bevölkerung auf 4,6% (einst 12,2%) ab.³⁷¹ Prognostische

³⁶⁷ Um keinen unterkomplexen Eindruck zu erwecken, sei an dieser Stelle jedoch auf den Sachverhalt hingewiesen, dass die katholische Kirche etwa vergleichsweise ungebrochen ihr *Ritualmonopol* behält. Auch wenn hier ebenso rückläufige Zahlen beobachtet werden können, fällt die Verebbung doch deutlich geringer aus und kann ab und an sogar Stabilitätsplateaus verbuchen. Bereits GABRIEL machte auf dieses Faktum aufmerksam: Mit der sich durchsetzenden „Logik des Marktes“ zusammenhängend, bliebe es „bis heute weitgehend unangetastet“, Gabriel, K.: Wandel des Religiösen, 28-36; hier je: 33. Ebenso im Hinblick auf *caritative Sozialeinrichtungen, Bildungsinstitutionen* oder hinsichtlich der Präsenz im *Kunst- und Kulturengagement* kann von einem unaufhaltsamen Rückgang der katholischen Kirche (der christlichen Kirchen insgesamt) im öffentlichen Erscheinungsbild pauschal nicht die Rede sein, vgl. dazu Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Katholische Kirche in Deutschland, 13f; 21-26; 28f.

³⁶⁸ Vgl. stellvertretend aus der Literaturfülle zum allgemeinen religiösen Wandel und zum Bindungsverlust postmoderner Gesellschaften an die kirchlich-institutionell verfasste Religion den Sammelband Bergmann, J./ Hahn, A./ Luckmann, T.: Religion und Kultur. Opladen 1993; vgl. hier besonders den Eröffnungsbeitrag Bergmann, J./ Hahn, A./ Luckmann, T.: Die Kulturdeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften, 7-15. Vgl. des Weiteren Kaufmann, F.-X.: Kirchenkrise. Freiburg im Breisgau ³2011. Vgl. schließlich Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg im Breisgau/ Basel/ Wien 1992.

³⁶⁹ Vgl. für die Situation in der *Schweiz* die Beiträge von KRÜGGELER, etwa: Krüggeler, M.: Noch immer (k)ein Sonderfall, 101-110. Vgl. zur Situation in *Österreich*: Bucher, A. A.: Erosion des Glaubens in Österreich, 87-100. Vgl. zu anderen länderspezifischen Untersuchungen fernab einer Konzentration auf deutschsprachige Gebiete bzw. eines eurozentrisch verengten Blicks die einschlägige Untersuchung Pollack, D./ Gergeley, R.: Religion in der Moderne: ein internationaler Vergleich. Frankfurt am Main 2015.

³⁷⁰ Vgl. für eine erste Übersicht zu den Entwicklungen in *Ostdeutschland* Storch, K.: Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland, 231-245. Vgl. darüber hinaus insbesondere die Beiträge von PICKEL, etwa Pickel, G.: Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen, 247-269; vgl. Pickel, G./ Müller, O.: Ostdeutschland – entkirchlicht, entchristlicht oder säkularisiert, 57-69; vgl. für eine intensive Durchsicht Pollack, D./ Pickel, G.: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Opladen 2000.

³⁷¹ Vgl. Gabriel, K.: Tradierungskrise, 2138.

Relevanz kommt schließlich selbstredend der Entwicklung bei *Kindern und Jugendlichen*³⁷² als in „Sonntagsreden (...) [vielfach beschworene] »Zukunft der Kirche«“³⁷³ zu. Hier begegnet die allseits zu registrierende Absatzbewegung von der Rückbindung an das kirchlich-institutionell verfasste Christentum bezüglich aller oben herausgegriffenen Punkte in zugespitzter Ausprägung: „[Schwierig] und selektiv gestaltet sich in der Generationenabfolge die Fortsetzung der Tradition eines regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstbesuches (...). [Der] Trend zum Verzicht auf eine regelmäßige Gottesdienstpraxis [hat sich] weiter fortgesetzt (...). Nimmt man kirchlich formulierte Glaubensaussagen zum Maßstab, so hat sich in den letzten 15 Jahren auch die Erosion christlichen Glaubenswissens in der Generationenabfolge weiter verschärft.“³⁷⁴ So hält die aktuelle SHELL-STUDIE fest: „Der zeitliche Vergleich zeigt (...), dass die Bedeutung des klassischen Glaubens im Leben der Jugend weiter zurückgegangen ist.“³⁷⁵

Das Säkularisierungsparadigma in der Kritik und der Aufstieg des Erklärungsmodells von der »Privatisierung von Religion« (2b)

Angesichts dieser Beweiskette stellt die Rede von der „Tradierungskrise des kirchlich verfassten christlichen Glaubens“³⁷⁶ also eine treffsichere Diagnose dar. Die Säkularisierungsthese scheint als Erklärungsmodell und Argumentationsmuster demnach einiges für sich zu haben: Ihre vorgenommene Schlussfolgerung der *Verhältnisbestimmung von Postmoderne und Religion als ein von Inkompatibilität geprägtes Zueinander* präsentiert sich vorerst von bestechender Passgenauigkeit und Unausweichlichkeit.

Ihrer Stimmigkeit bleibt jedoch nicht unwidersprochen: Ist die Säkularisierungsthese auch immer wieder hier nicht näher zu erörternden Missverständnissen und polemischen Angriffen³⁷⁷ ausgesetzt, so unterliegt das seinerzeit führende religionssoziologische Modell zur

³⁷² Vgl. zur Einschätzung der religiös-kirchlichen Situation von *Kindern und Jugendlichen* repräsentativ zu einer nahezu ins Bodenlose führenden Materialreichhaltigkeit Ziebertz, H.-G./ Riegel, U./ Kalbheim, B.: Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher, 71-86; vgl. ebenso Ziebertz, H.-G./ Riegel, U.: Letzte Sicherheiten. Gütersloh 2008. Vgl. klassischerweise die Ergebnisse der SHELL- und SINUS-Studien: Shell Deutschland Holding: Jugend 2015. Frankfurt am Main 2015; besonders: 248-260; vgl. SINUS Markt- und Sozialforschung GmbH/ Calmbach, M. u. a.: Wie ticken Jugendliche? Düsseldorf 2011; besonders: 77-82.

³⁷³ Tzscheetzsch, W.: Haben die Kirchen ausgedient, 39.

³⁷⁴ Gabriel, K.: Tradierungskrise, 2138; *Abkürzungen ausformuliert*.

³⁷⁵ Shell Deutschland Holding: Jugend 2015, 249; 252.

³⁷⁶ Gabriel, K.: Tradierungskrise, 2138; *Abkürzungen ausformuliert*.

³⁷⁷ So stellt POLLACK angesichts grassierender Irrtümer klar, dass mit der Säkularisierungsthese weder eine normative Bewertung mit Blick auf den religiösen Wandlungsprozess vorgenommen werde (vgl. 5f), noch die vielfach behauptete Beschreibung eines zielgerichtet verlaufenden Prozesses, welcher, unumkehrbar und Phasen gegenläufiger Entwicklungen ausschließend, unausweichlich im Tod der Religion münde, gemeint sei: „Es ist der deterministische, teleologische und evolutionistische Charakter der Säkularisierungstheorie, der (...) ihr den Vorwurf des Automatismus, der Einlinigkeit, der Fortschrittsgläubigkeit und des Eurozentrismus eingetragen hat“ (2). Ein streng deterministischer Charakter wird demnach verneint, aber es wird „zwischen Modernisierung und Säkularisierung (...) eine hohe Wahrscheinlichkeitskorrelation“ angenommen.

Deutung der unübersehbar existenten religiösen Wandlungsprozesse doch vor allem einer ernstzunehmenden Kritik, die desgleichen mit wohlbegründeten *Gegenevidenzen* aufzuwarten weiß. Dabei wird der skizzierte Befund nicht umstandslos als Erosionsprozess ge- deutet, sondern durch den Eintrag von Unterscheidungs- und Differenzierungslinien anders aufbereitet. Damit wird ebenso die Annahme des unversöhnlichen Spannungsverhältnisses von Postmoderne und Religion als überholungsbedürftig ausgewiesen und zum Einsturz gebracht; die Wegweisung der Säkularisierungsthese wird nicht bloß umgelenkt, sondern letztlich in ihr positives Gegenteil verkehrt.

So lässt sich die **Kritik gegenüber der Säkularisierungsthese**³⁷⁸ dabei vornehmlich in den Bahnen eines *dreifachen Problemkreises* verfolgen, wobei hier die beiden von POLLACK eröffneten Definitionsmerkmale eine weitere Systematisierung erlauben.

Ein **erster Problemkreis** verdichtet sich um die erste festgehaltene Kennzeichnung, er- scheint zweigliedrig und konzentriert sich mit einer begrifflich-konzeptionellen Angriffs- bzw. Neutralisierungsstrategie einerseits auf die veranschlagte *Geltungszeitspanne*, ande- rerseits auf die vorgenommene *Periodisierung*.³⁷⁹ Dieser Einspruch entstammt vornehm- lich *geschichtswissenschaftlichen* Kreisen. Es geht zum einen – horizontal betrachtet – um die Aussage zur zeitlichen Ausdehnung, mithin um den angesetzten *starting point* des Pro- zesses. Historiker/innen machen immer wieder geltend, dass der Beginn der Säkularisie- rung schwerlich in die jüngste Vergangenheit datiert werden könne und stattdessen (wenn überhaupt) ungleich tiefer in die Chronologie zurückreiche. Die Geschichte kenne eben nicht nur Entwicklungen, welche als bloße Vorläufer zur heutigen Situation zu werten wä- ren, sondern geradezu kongeniale Abschnitte des Bedeutungsschwundes von Religion, etwa im zeitlichen Umkreis der Reformation oder des Investiturstreites, was zu einem wei-

men. Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, zuletzt: 4; vgl. dazu ebenso Gabriel, K.: Jenseits von Säkularisie- rung und Wiederkehr der Götter, 11.

³⁷⁸ Vgl. für eine dichte Zusammenstellung der Kritikpunkte, insbesondere zu den hier besprochenen Prob- lemkreisen Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, 11-19. POLLACK zeigt jedoch über die hiesige Darstellung hinausreichende Argumentationslinien auf und nimmt zudem eine andere Einteilung und Systematisierung vor. Vgl. für weitere kritische Einwände in komprimiert-summarischer Form Gabriel, K.: Jenseits von Säku- larisierung und Wiederkehr der Götter, 11-13.

³⁷⁹ Vgl. zum ersten Aspekt Bock, H.: Secularization of the modern conduct of life, 143-153. Vgl. zum zwei- gliedrigen Einwand im Allgemeinen den Band Gabriel, K./ Gärtner, C./ Pollack, D.: Umstrittene Säkularisie- rung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin ²2014. Die Beiträge der ersten beiden Teilabschnitte sowie die am Schluss befindlichen theoretischen Überlegungen unterziehen das Säkularisierungstheorem hier einer erheblichen historischen Relativierung und nehmen zu- dem eine ausdrückliche Problematisierung der implizit mitgeführten teleologisch-linearen Prozessdynamik vor; vgl. hier im Besonderen die Beiträge von Joas, H.: Gefährliche Prozessbegriffe, 603-622; vgl. Tyrell, H.: Investiturstreit und gesellschaftliche Differenzierung – Überlegungen aus soziologischer Sicht, 39-77; vgl. Steckel, S.: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformationen hoch- und spätmittel- alterlichen Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, 134-175.

Vgl. zur gebotenen Vorsicht gegenüber konkurrierend inszenierten Kontrastierungen von Moderne und Reli- gion insgesamt Willems, U./ Pollack, D./ Basu, H.: Moderne und Religion. Bielefeld 2013; vgl. hier etwa den Beitrag: Rosa, H.: Historischer Fortschritt oder leere Progression, 117-141.

teren, hieran angegliederten Einwand führt. Denn zum anderen – vertikal gesehen – könne die Beschreibung der einlinigen Bewegungsrichtung des prognostizierten Verlaufs historisch nicht verifiziert werden und müsse damit ins Wanken geraten. Wird die Tatsache früherer Perioden religiösen Zerfalls akzeptiert, enthülle der angelegte Weitwinkel, dass die Beschreibung und Erfassung dieser Vorgänge in einer Rede von »Schüben« die geeignetere Begriffsbildung finden würde und es angemessener wäre, „von Zyklen der De-Sakralisierung und Re-Sakralisierung, von Wellenbewegungen oder auch von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und Paradoxien zu sprechen“³⁸⁰, womit ebenso die postulierte strikte Zäsur und Einteilung in eine vormoderne und moderne Phase, welche sich wie goldenes und düsteres Zeitalter gegenüberstünden und dazu „tendieren, der Periode des religiösen Zerfalls in der Moderne eine vormoderne Zeit der religiösen Einheitskultur und der kirchlichen Integrationsfähigkeit (...) [vorzuschalten] und diese mit starken Homogenitätsannahmen zu versehen“³⁸¹, brüchig werden müsse. So bemerkt etwa der Kirchenhistoriker BERNHARD SCHNEIDER: Es wäre darauf

„aufmerksam [zu] machen, dass es Phasen oder Epochen unterschiedlich dichten Einflusses von Religion auf die verschiedenen Lebensbereiche einer Gesellschaft gab, ohne mit einem einlinig gedachten Prozess gleichgesetzt werden zu müssen, der zu einem bestimmten Zeitpunkt beginnt und zu einem bestimmten Zeitpunkt an sein Ende kommt (...). Zweifelsohne würde eine in ihrer Wertigkeit zurückgestufte Säkularisierungstheorie auch den Weg freimachen, einen partiellen Bedeutungsrückgang der kirchlich-institutionalisierten Form von Religiosität nicht mit Säkularisierung gleichzusetzen, also verschiedene »Aggregatformen« von Religiosität zu differenzieren.“³⁸²

Ein Ernstnehmen dieser Einsicht führt demnach die Konsequenz mit sich, die Säkularisierungstheorie in ihrem Aussagegehalt stark umzustrukturieren.

Gerät sie durch die *Relativierung ihrer konstatierenden Ummantelung* somit ins Wanken, wird sie aber zu Fall gebracht wohl durch die vorgetragenen Vorbehalte ihren inneren *explanatorischen* Kerngehalt betreffend.

So arbeitet sich ein **zweiter Problemkreis** zu der als zwingend deklarierten Prämisse vor, der Modernisierungsprozess stünde mit der Säkularisierung in einem *Kausal- bzw. erhöhten Wahrscheinlichkeitszusammenhang*. Geführt wird der argumentative Angriff hier in einer Außenbewegung: Als Gegenereis zum Säkularisierungstheorem wird die *Situation in den USA* herangezogen, in deren Breiten ein hohes Maß an Modernisierung, erblickt in der Steigerung der ökonomischen Potenz, kein Ausschlusskriterium für eine Vitalisierung der Religion darstelle. Dies lehre in auffälliger Weise sehen, wie beide Größen miteinander

³⁸⁰ Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, 12.

³⁸¹ Ebd., 11f.

³⁸² Schneider, B.: Vergessene Welt, 68. Anders POLLACK, der die neu erreichte Qualität, welche in puncto Religionsschwund erreicht werde und in der Historie ihresgleichen suche, hervorhebt, weshalb er die Säkularisierungsthese ungebrochen befürwortet. Vgl. zur Widerlegung der im Gefolge dieses ersten Problemkreises vorgetragenen Schlussfolgerung Pollack, D.: Säkularisierungstheorie, 12f.

zu koexistieren vermögen, was die Säkularisierungsthese somit exemplarisch – und damit: mustergültig – unterlaufen müsse.³⁸³

Ebenso belagert der *dritte Problemkreis* die Tragfähigkeit des eröffneten zweiten Definitionsmerkmals. Seine Beanstandungen stoßen zum Kerngehalt der Säkularisierungstheorie vor, indem sie argumentativ nunmehr von innen ansetzen und auf dem Siedepunkt der erhobenen Kritik einen Umschmelzprozess in Gang setzen, an dessen Ende schließlich eine gänzlich veränderte Paradigmenform zur Deutung des Zueinanders von Religion und Postmoderne steht. Die Bedenken dieser Argumentationslinie entzündeten sich dabei an dem ausschließlich an der kirchlich-institutionellen Verfasstheit von Religion orientierten – und somit enggeführten – *Religionsbegriff*, der in der Säkularisierungstheorie operationalisiert werde. Werde diese grundlegende Variable jedoch verändert und die auf den ekklesiologischen Binnenbereich bezogenen definitorischen Grenzen gesprengt und demzufolge eine *Ausweitung des Religionsterminus* vorgenommen, so werde er nunmehr fähig, Differenzierungen in sich aufzunehmen und eine *Unterscheidung zwischen Religion und Kirche* fundamental zu veranschlagen. Wird die Gleichung derart aufgestellt, kann sich auch ein anderes Resultat ergeben. So steht als Ergebnis nicht mehr die Diagnose vom Bedeutungsrückgang der Religion, sondern von ihrem Bedeutungsaufschwung, präziser: Der Befund des *Gestaltwandels von Religion*, dessen Manifestation nunmehr in den im Anstieg begriffenen *individualisierten religiösen Formen* erblickt wird, was überdies das negativ gefasste *Zueinander von Religion und Postmoderne* zugunsten einer *schöpferisch-harmonischen Verhältnisbestimmung* hin überschreibt.³⁸⁴

³⁸³ Vgl. als Übersicht zu den religiösen Entwicklungen in den USA und ihrer Konsequenz auf das Säkularisierungsparadigma Warner, R. S.: Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, 1044-1093; vgl. des Weiteren Schieder, R.: USA: Säkularer Staat mit Zivilreligion, 97-108. Vgl. anders und zur Widerlegung des angeführten Einwands Bruce, S.: Amerika ist keine Ausnahme, 331-354.

Abseits einer Schwächung der Säkularisierungsthese unter Bezugnahme auf die USA, doch ebenso den negativ konstruierten Wahrscheinlichkeitszusammenhang von Modernisierung und Religion in den Blick nehmend, widmet sich GABRIEL der Fragestellung, ob das 19. Jahrhundert – als Modernisierungsepoche und deshalb als Inbegriff der Säkularisierung – überhaupt ungebrochen eine Absatzbewegung vollzogen habe und weiß dabei im betreffenden Zeitraum in der katholischen Kirche unübersehbare Aufschwünge und Zulaufbewegungen auszumachen. Die vorgenommene Verknüpfung deshalb lösend, kommt GABRIEL zu dem Schluss, dass „das 19. Jahrhundert mit demselben Recht, mit dem es als Epoche der Entkirchlichung und Säkularisierung gekennzeichnet wird, auch als Zeitalter der Verkirchlichung“ zu charakterisieren wäre, vgl. Gabriel, K.: Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchliche Entwicklungen, 417-438; hier: 432.

³⁸⁴ Vgl. für einen ersten Überblick Krüggeler, M.: »Ein weites Feld...«, 215-235; vgl. stellvertretend für diese veränderte Paradigmenform Graf, F. W.: Die Wiederkehr der Götter. München 2004; vgl. ebenso Knoblauch, H.: Populäre Religion. Frankfurt am Main 2009. KNOBLAUCH vermag dabei ins Bewusstsein zu heben, dass der eröffnete dritte Problemkreis sich nicht nur in der hier zu verfolgenden Linie der religiösen Individualisierung materialisiert, sondern – wie die jüngere Forschung zunehmend fokussiert – weitere Entgrenzungsdimensionen kennt und die „Auswanderung der Themen aus dem »heiligen Kosmos«“ zudem die Grenzen der sozial unsichtbaren subjektiven religiösen *Erfahrungen in Richtung öffentliche Sichtbarkeit* überschreitet, vgl. Knoblauch, H.: Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft, 3-8; zuletzt: 5.

Nachdem eine Kritik am Säkularisierungstheorem bereits eigens von der Religionssoziologie durch Gegenstimmen wie die der (Religions)Soziologen DAVID MARTIN³⁸⁵ oder JOACHIM MATTHES³⁸⁶ angestoßen worden war, unternahm die Beweis- und Ausführung dieses sich schon bald in das Gewand eines neuen Paradigmas kleidenden Einwandes, lange bevor sie die jüngeren Theoriediskussionen der Praktischen Theologie oder Religionspädagogik erreichte, in Sonderheit der (Wissens)Soziologe **THOMAS LUCKMANN**.

LUCKMANN darf in dieser Sache schlechterdings als – die wohl meistzitierte – Referenzgröße gelten, dessen Leitgedanken nun genauer in den Blick zu nehmen sind.

Das im Laufe einer langen Forscherbiographie weit gesteckte Oeuvre von LUCKMANN lässt bereits in der frühen Schaffensperiode ein vitales Interesse am Thema Religion erkennen.³⁸⁷ Einen überragenden Bekanntheitsgrad erlangten seine mit den späten 1950er bzw. Anfang der 1960er Jahren beginnenden religionssoziologischen Forschungen jedoch mit der Publikation *Die unsichtbare Religion*³⁸⁸, welche wiederum die Bezugsgröße seiner späteren, »das Religiöse« verarbeitenden Beiträge bilden sollte. Artikel wie die *Privatisierung und Individualisierung*³⁸⁹ oder *Die religiöse Situation in Europa*³⁹⁰ basieren auf diesem Hauptwerk und bieten eine prägnante Kompilation der dort entwickelten Überlegungen, welche sich durchgängig von einem kritischen Impetus gegenüber dem Säkularisierungsparadigma getragen wissen.

So disqualifiziert LUCKMANN die Säkularisierungstheorie wiederholt als einen modernen »Mythos«. Es verdunkle eher die Sicht auf die Veränderungsprozesse, in deren Sog das Religiöse in postmodernen Gesellschaften zweifelsohne geraten sei, statt sie zu erhellen, weshalb er das Modell als Wahrnehmungs- und Beschreibungsmuster jener Vorgänge auch zum Scheitern verurteilt sieht. Seine Kritik entzündet sich dabei an dem vorausgesetzten Religionsbegriff: „Ich möchte dem im Säkularisierungsmythos erstarrten Begriff der Religion (...) ein anderes Religionsverständnis entgegenstellen, von dem ich meine, dass es geeigneter ist, Religion im allgemeinen [sic!] und besonders in der Moderne zu erfassen.“³⁹¹ LUCKMANNs Ablehnung gilt hierin der gängig angenommenen Begrenzung und wechselseitigen Identifikation des Religiösen mit seiner institutionell-kirchlichen Verfasst-

³⁸⁵ Vgl. Martin, D.: »Towards eliminating the concept of secularisation«, 169-185.

³⁸⁶ Vgl. Matthes, J.: Religion und Gesellschaft, hier: 74-88.

³⁸⁷ Vgl. zur Einordnung seines Verdienstes für die Religionssoziologie samt Schriftenverzeichnis und Auswahl an Sekundärliteratur: Schnettler, B.: Thomas Luckmann, 111-120; 135-147. Vgl. fernerhin Pickel, G.: Religionssoziologie, 178-197; vgl. auch in den Augen seiner kritischen Betrachter, etwa: Pollack, D.: Individualisierung statt Säkularisierung, 57f.

³⁸⁸ Vgl. Luckmann, T.: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main ⁷2014. 1967 bereits in englischer Sprache unter dem Titel *Invisible Religion* erschienen und 1991 ins Deutsche übersetzt.

³⁸⁹ Vgl. Luckmann, T.: *Privatisierung und Individualisierung*, 17-28.

³⁹⁰ Vgl. Luckmann, T.: *Die religiöse Situation in Europa*, 131-137.

³⁹¹ Luckmann, T.: *Privatisierung und Individualisierung*, 18.

heit. Ein solch **reduktionistischer Religionsbegriff** leite angesichts der Deutungsversuche der religiösen Gegenwartssituation in die Irre und befördere unsachgemäße Schlussfolgerungen.

Ihm stellt LUCKMANN ein weit gezogenes, funktional gefasstes Verständnis gegenüber; er klassifiziert Religion als „ein anthropologisches Merkmal menschlicher Existenz“³⁹² und demzufolge lasse Religion sich nunmehr auch jenseits institutionalisierter Strukturen aufspüren. Im Wortlaut:

„Ich gehe davon aus, dass – so sehr sich die Lebensweise der Menschen in modernen Gesellschaften von jenen anderen Kulturen unterscheiden mag – die religiöse Verfassung menschlichen Daseins im Grund erhalten geblieben ist. Das menschliche Leben ist, im Unterschied zu den Lebensformen anderer Gattungen, durch (...) elementare Religiosität gekennzeichnet (...). Diese Ansicht wird keinem einleuchten, der meint, Religion sei nur, was seiner Erfahrung von Religion in unserer Gesellschaft entspricht.“³⁹³

Bei einer solcherart vorgenommenen Definition dieser zentralen Analysekategorie, wird gleichzeitig auch das Veränderungsgeschehen des Religiösen in der postmodernen Gesellschaft in ein anderes Licht getaucht. Auf Grundlage der – schon bald obligatorisch werdenden – „Unterscheidung zwischen Religion und Kirche oder, wie Luckmann sich ausdrückte, zwischen allgemeiner und institutionell spezialisierter Sozialform der Religion“³⁹⁴, wäre dann keineswegs ausnahmslos ein religiöser Zerfall, gar eine Religionserosion zu deduzieren, denn: Was der vielfach herangezogene empirische Befund dokumentiere, sei nach LUCKMANN zwar die *Abnahme des Einflusses der institutionell-kirchlich verwalteten Religion*, der Bedeutungsrückgang religiöser Organisationen und der Verlust ihrer Orientierungsverbindlichkeit für die Gesellschaft, doch eben nicht das Phänomen eines „individualpsychologischen Glaubensverlustes en masse“³⁹⁵. Im Gegenteil sei ein Aufkommen und *Aufleben neuartiger Formen nicht-institutionalisierten Religiosität* zu verzeichnen. „Im privaten Bereich komme es (...) vielmehr zur Ausbildung einer neuen, modernen Religiosität, die sich vor allem als Symbolisierung des autonomen Individuums darstelle.“³⁹⁶ Die postmoderne religiöse Gegenwartssituation sei demnach durch ein Auseinandertreten von Kirchlichkeit und individueller Religiosität gekennzeichnet; festzustellen sei ein **Form- und Gestaltwandel des Religiösen**:

„Das Ergebnis dieser großen Veränderungen wurde in der Regel als Säkularisation gedeutet. Ich glaube, dass es sehr viel näher an der Wahrheit ist, wenn man diese Veränderungen als einen Gestaltwandel der Religion ansieht und nicht als eine Schwundstufe.“³⁹⁷

³⁹² Knoblauch, H.: Religionssoziologie, 123.

³⁹³ Luckmann, T.: Privatisierung und Individualisierung, 18f.

³⁹⁴ Pollack, D.: Individualisierung statt Säkularisierung, 57.

³⁹⁵ Ebd., 57.

³⁹⁶ Ebd., 57.

³⁹⁷ Luckmann, T.: Die religiöse Situation in Europa, 132.

Da zudem die konkrete Richtung dieser Umwandlung auszumachen sei, namentlich wird aus „einer institutionell vorgegebenen Religion (...) eine (...) subjektivierte Form der Religion“³⁹⁸, schlägt LUCKMANN zur Präzisierung seiner Einschätzung vom Gestaltwechsel des Religiösen und zur angemessenen Deutung der religiösen Gegenwartssituation überdies seine These von der »**Privatisierung von Religion**« vor. Zwar sei „[die] moderne Stellung der Religion in der Gesellschaft (...) durch das Fehlen eines plausiblen, *allgemein* verpflichtenden, kanonischen sozialen Modells für die fortbestehenden, universal menschlichen Erfahrungen der Transzendenz und für die Suche nach einem Lebenssinn ausgezeichnet“³⁹⁹, doch biete dies eben keinen überzeugenden Beweggrund, weiterhin einer Rede von Säkularisierung zu frönen, denn: „Was wir im letzten Jahrhundert des zweiten Jahrtausends beobachten konnten, ist das Auftreten einer vierten Sozialform der Religion: ihre strukturelle Privatisierung.“⁴⁰⁰ Religion verwittere somit nicht in der Postmoderne. Stattdessen floriere sie in deren *subjektivierter Privatisierung* als „die vorherrschende moderne Sozialform der Religion.“⁴⁰¹ Nach LUCKMANN darf das Säkularisierungstheorem dementsprechend als widerlegt gelten:

„Will man das, oder das zusammen mit der Schwächung oder Eliminierung spezifisch und traditionell religiöser Legitimationsbedürfnisse des Gefüges von Institutionen als Säkularisierung bezeichnen, soll es mir recht sein. Dann bezeichnet das Wort aber nicht das Ende der religiösen Grundfunktion, sondern deren Privatisierung.“⁴⁰²

Was LUCKMANN im Zusammenhang seiner argumentativen Zersetzung der Säkularisierungsthese in Revision des zugrundegelegten Religionsbegriffs mit der Formel von der »Privatisierung von Religion« entwarf, sollte indes der Theologe und Soziologe **KARL GABRIEL** (*1943) aufgreifen und weiterverfolgen. Auch GABRIEL arbeitet mit der obligatorischen Unterscheidung von institutionell verfasster und subjektivierter Gestalt von Religion. Die LUCKMANNsche Vorbildung der festgehaltenen „Wahlverwandtschaft zwischen der sozial-strukturellen Privatisierung und der »Sakralisierung« des Subjekts in der modernen Kultur“⁴⁰³ führt er schließlich im Design des Gedankens einer *religiösen Individualisierung* aus, wobei seiner positionellen Entfaltung hierin zudem die Überlegungen von BECK zum theoretischen Rückgrat werden.

³⁹⁸ Pollack, D.: Individualisierung statt Säkularisierung, 57. Da sich das Religiöse nunmehr in die Nischen der Privatexistenz und aus dem öffentlichen Raum zurückgezogen habe, charakterisiert LUCKMANN sie auch als »unsichtbare Religion«, wie die Titelgebung seines vielbeachteten Hauptwerkes bereits anzeigt.

³⁹⁹ Luckmann, T.: Die religiöse Situation in Europa, 137.

⁴⁰⁰ Ebd., 132.

⁴⁰¹ Luckmann, T.: Privatisierung und Individualisierung, 28.

⁴⁰² Ebd., 28.

⁴⁰³ Ebd., 27.

So zeichnet GABRIEL in seiner einschlägigen Abhandlung *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*⁴⁰⁴ in einem historischen Angang nach, wie das institutionell verfasste Christentum in der Bundesrepublik im Gefolge der – mit dem Umbruch der späten 1960er Jahre einsetzenden – Prozesse der De-Institutionalisierung in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit und Verbindlichkeit als Lebensform und Deutungssystem zunehmend die einst exklusive Monopolstellung abtritt, legt die ursächlichen Faktoren dieser Entwicklung vor und lotet in einer analytischen Vorher-Nachher-Kontrastierung das Echo aus, welches dieser statistisch überdeutliche „Paukenschlag“⁴⁰⁵ für das jetzige Erscheinungsbild der religiösen Gegenwartssituation erwirkt hat.

Auf diese Weise porträtiert GABRIEL »das Religiöse« vor den 1960er Jahren im Rahmen einer Situation, die von einer sozio-kulturell relativ geschlossenen und lebensprägenden Großgruppenmilieustruktur getragen und bestimmt wurde, in welche die kirchlich verfasste Religion charakteristischerweise eingelassen war. Umfassend konnte sie somit das Alltagsleben durchwirken.

„Wie sich in der Retroperspektive besonders deutlich erkennen lässt, konnte die Tradierung des kirchlich verfassten Glaubens bis dahin mit einer Struktur rechnen, in der den kirchlich organisierten und professionellen Bemühungen der Glaubensweitergabe eine lediglich bestärkende und formierende Funktion zukam (...). Bis dahin war die Tradierung des Glaubens weitgehend gleichbedeutend mit dem Hineinwachsen in einen Milieuzusammenhang, der tendenziell horizontal alle Lebensbereiche und vertikal alle Lebensabschnitte unter kirchlicher Prägung integrierte.“⁴⁰⁶

Damit hält GABRIEL als entscheidendes Kennzeichen der „alte[n] Sozialform (...) eine hohe Übereinstimmung und Nähe zwischen institutioneller Verfassung, individuellen Religiositätsstilen und gesellschaftlichen Kulturmustern von Religion“⁴⁰⁷ fest.

Der „tiefgreifend[e] Umbruch der bürgerlich-modernen Industriegesellschaft“⁴⁰⁸ läutete in den 1960er Jahren jedoch einen radikalen Wandel ein, der sich ebenso als ein radikaler *religiöser* Wandel herausstellen sollte. Dieser Prozess wurde durch ein dreifaches Faktorengeflecht⁴⁰⁹ initiiert, näherhin erstens durch die Übernahme des bäuerlich-handwerklichen Sektors durch Produktionsverfahren der Industrie, zweitens durch die Auflösung des streng geordneten Lebenslaufarrangements, dem sowohl die Familie als auch die Arbeit unterworfen waren und *drittens* – freilich am gewichtigsten – durch das Abschmelzen jener Großgruppenmilieus und führte „in eine zweite Moderne hinein, in der die

⁴⁰⁴ Vgl. Gabriel, K.: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg/ Basel/ Wien 1992; vgl. darüber hinaus Gabriel, K.: *Tradierungskrise*, 2137-2139; vgl. zur weiterführenden Diskussion ebenso die Beiträge der Sammelchrift Gabriel, K.: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Gütersloh 1996.

⁴⁰⁵ Gabriel, K.: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 11.

⁴⁰⁶ Gabriel, K.: *Tradierungskrise*, 2137; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁴⁰⁷ Gabriel, K.: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 67.

⁴⁰⁸ Ebd., 122.

⁴⁰⁹ Vgl. dazu ebd., 121-130.

Tradierung des Glaubens zum ersten Mal mit den gesellschaftsstrukturellen Bedingungen der Moderne direkt und ohne den schützenden Mantel eines Milieuzusammenhangs konfrontiert ist.“⁴¹⁰ Wie sich zeigen sollte, implizierte er die *Einbuße des tonangebenden Ausschließlichkeitscharakters des institutionalisierten Christentums*:

„Der Umbruch von der bürgerlich-modernen Industriegesellschaft zur entfalteten Moderne geht einher mit einschneidenden Prozessen der De-Institutionalisierung christlicher Religion (...). [Der] etablierten, institutionell verfassten, christlichen Religion [gelingt es] nicht mehr in gleicher Weise (...), religiöse Orientierungen, Empfindungen und Verhaltensweisen in ein institutionell festgelegtes und vorgegebenes Muster zu binden wie bisher.“⁴¹¹

Dies schreibt der religiösen Gegenwartslage *nach* 1960 jedoch kontrastierend zur »alten Sozialform« nunmehr folgendes Charakteristikum ins Stammbuch:

„Mit dem Abschmelzen der Milieus und der Auflösung traditionaler Lebensformen treten heute die kirchlich verfasste Religion, die individuellen Religiositätsstile und die gesellschaftlichen Kulturmuster von Religion wie nie zuvor auseinander.“⁴¹²

Nach GABRIEL präge diese Entwicklung dem Religiösen per se jedoch nicht den Stempel eines Auslaufmodells auf, sondern ver helfe ihm sogar zu einer Konjunktur in ungekannter Vielgestalt, die eben aber eine veränderte Form, „einen **Wandel in der Sozialform der Religion**“⁴¹³, evident werden lasse: „Die heute sich wellenförmig zuspitzende kritische Infragestellung der Legitimation der christlichen Tradition bedeutet aber kein Ende des Christentums und seiner öffentlichen Wirksamkeit. In den Legitimationseinbußen drückt sich vielmehr ein Formwandel der christlichen Tradition aus.“⁴¹⁴ GABRIEL kann zu dieser Einsicht gelangen, da er in Analogie zu LUCKMANN ebenfalls eine religiöse Differenzierung in Anschlag bringt, die zwischen einer institutionell verfassten und einer subjektivierten Form der Religion unterscheidet.⁴¹⁵ Weiterhin schlägt er aus den zu konstatierenden Bedeutungs- und Positionsverlusten der institutionalisierten Religion eine Verbindung zu einer im selben Atemzug beobachtbaren „Revitalisierung des Glaubens aus freien Glaubensentscheidungen“⁴¹⁶ und leitet daraus – wiederum in der Spur LUCKMANNs – einen Anstieg subjektiverter Formen von Religion ab, was GABRIEL allerdings nicht mit einer »Privatisierung von Religion« anspricht, sondern in engem Anschluss an BECK als *religiöse*

⁴¹⁰ Gabriel, K.: Tradierungskrise, 2137f; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁴¹¹ Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 146. Der Religionssoziologe EBERTZ charakterisiert diesen Prozess folgendermaßen: „Die Kirchen verlieren zunehmend ihr Normdurchsetzungs-, Kontroll-, Sanktions- und Drohpotential und damit ihren gesellschaftlichen Institutionencharakter: Aus Gnadenanstalten werden tendenziell rituelle und sozialkirchliche Dienstleistungsbetriebe“, Ebertz, M. N.: Religionssoziologie, 1773; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁴¹² Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 67.

⁴¹³ Ebd., 67; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴¹⁴ Ebd., 147.

⁴¹⁵ Im Unterschied zu jenem verzichtet GABRIEL jedoch auf eine vorgeschaltete ausdrückliche Definition von Religion.

⁴¹⁶ Gabriel, K.: Tradierungskrise, 2139; vgl. ebenso Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 12ff.

Individualisierung weiterverfolgt und mithilfe von dessen Überlegungen als Befund ausformuliert.

Was BECK also gesamtgesellschaftlich nachgewiesen hat und als nachlassende Prägekraft und Verbindlichkeit institutioneller Formen durch die Auflösung geschlossener sozial-kultureller Räume im Achsenkreuz eines sich wandelnden Erwerbs- und Beziehungsgefüges, das schließlich die Freisetzung der Individuen induziere, im Allgemeinen beschrieben hat, stellt GABRIEL für die Auflösung des Katholizismus als verbindliche gesellschaftliche Sozialform mit der Konsequenz eben einer *religiösen Individualisierung* im Besonderen fest: „Die sichtbare Religion verlor an Integrationskraft und gab Spielräume frei für eine die institutionelle Vorlage in unterschiedlichem Maße einbeziehende »Fleckenteppichreligiosität« mit individuellen Strickmustern.“⁴¹⁷ Die Marginalisierung der institutionalisierten Religion gehe GABRIEL zufolge demnach zeitgleich mit einem Anstieg selbstkomponierter religiöser Formen einher, denn jene „Auflösung schicksalhafter Selbstverständlichkeit“⁴¹⁸ stelle sich zunächst und zuerst einmal als ein an das Subjekt gerichteter Zwang zur Wahl⁴¹⁹ dar. Die hinterlassene, klaffende Bestimmtheitslücke führe zu einer Optionsvielfalt, welche den Einzelnen unausweichlich mit der Aufforderung zu einer »Eigenzusammenstellung« konfrontiere und tatsächlich in eigens individualisierten Formen religiöser Beheimatung vielfach feststellbaren Ausdruck gewinne.

GABRIEL präzisiert somit seine vorgelegte Analyse der religiösen Gegenwartssituation nach 1960 um das konstitutive Merkmal der *religiösen Individualisierung* und verdichtet seine Einschätzung unter Anknüpfung an den Wortlaut BECKs im folgenden Befund:

„In eine massenkulturelle und marktförmige Sozialform hineingedrängt, werden die religiösen Traditionen für den einzelnen unmittelbar zugänglich, verlieren ihre Schicksalhaftigkeit und werden zu Gegenständen des individuellen Selegierens und Auswählens (...). Nähe und Distanz zu den religiösen Traditionen bestimmt sich nicht mehr vornehmlich durch Herkunft und soziale Lage, sondern wird eine Facette im Muster individuell geprägter Lebensstile und der mit ihnen verbundenen lebenslangen Such- und Orientierungsprozesse. Auch in Sachen Religion nehmen die Anteile der prinzipiell entscheidungverschlossenen Lebensmöglichkeiten ab und nehmen die entscheidungssoffenen, selbst herzustellenden biographischen Anteile zu.“⁴²⁰

⁴¹⁷ Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 60.

⁴¹⁸ Ebd., 136.

⁴¹⁹ Prägnant hatte bereits BERGER diesen Aspekt mit der Wahlpflicht in einen Zusammenhang gestellt: „Es dürfte nunmehr klar sein, dass die Religion (...) [ebenfalls] durch den Übergang vom Schicksal zur Wahl betroffen ist“ (39). Konnte BERGER in den 1960er Jahren noch als Befürworter der Säkularisierungsthese gelten, ging er später auf deutliche Distanz. In *Der Zwang zur Häresie* heißt es weiter: „Die institutionelle Pluralisierung, von der die Modernität geprägt ist, berührt nicht nur menschliche Handlungen, sondern auch menschliches Bewusstsein. Der moderne Mensch sieht sich nicht nur einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten hinsichtlich seiner Handlungsweisen, sondern auch hinsichtlich seines Nachdenkens über die Welt konfrontiert. In einer gänzlich modernisierten Situation (...) heißt dies, dass der einzelne seine *Weltanschauung* beinahe genauso wählen kann wie die meisten anderen Aspekte seiner privaten Existenz“, Berger, P. L.: *Der Zwang zur Häresie*, 30.

⁴²⁰ Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 150.

Gemäß GABRIEL begegnet Religion in der Postmoderne also hochgradig individualisiert und zieht „sich weitgehend in die Nischen einer gesellschaftlich folgenlosen Privatexistenz und -praxis [zurück].“⁴²¹

Damit bleibt *zusammenfassend* festzuhalten: Eine Einflussnahme der gesellschaftlichen Entwicklungs- und Umbruchprozesse der »Postmoderne« auf das »Religiöse« ist nicht von der Hand zu weisen. Diesen religiösen Wandel aber ohne Weiteres negativ als eine relationale Unverträglichkeit von Postmoderne und Religion auszulegen, dürfte als Erklärungsmodell nunmehr empfindlich seinen Boden einer uneingeschränkten Überzeugungskraft eingebüßt haben. Die Säkularisierungsthese hat ihre einst in universaler Geltung stehende Plausibilitätsgrundlage zur Deutung der religiösen Gegenwartssituation verloren und ist massiven Zweifeln ausgesetzt. Wie hier insbesondere die analytischen Überlegungen von LUCKMANN und GABRIEL evident werden lassen, führen die Umbauprozesse des Religiösen keineswegs ohne Umschweife zu einer Bedeutungsauflösung, stattdessen ermöglichen sie, vielmehr die Auffassung von einer Verträglichkeit von Religion und Postmoderne zu fundieren. Es dürfte einsichtig geworden sein, wie erstens die definitorisch *veränderte Va-*

Zu einer anderen Einschätzung gelangt POLLACK. Er *schränkt die These von der verstärkt im Entstehen begriffenen individuellen Religiosität in ihrer Geltung massiv ein* und hält an der Erklärungskraft des Säkularisierungsparadigmas fest, um die Rolle der Religion in der Postmoderne zu beschreiben. In Anerkennung der Tatsache, dass die je angesetzte Religionsdefinition auch einen entscheidenden Ausschlag auf die Beurteilung der Frage ausübt und auch jenseits einer Negation der BECKschen Erkenntnisse hinsichtlich der beobachtbaren Individualisierungsprozesse in der postmodernen Gesellschaft, sich dessen Diagnose sogar unmittelbar anschließend (vgl. 62f), bestreitet POLLACK jedoch den vollzogenen Übertrag auf den religiösen Bereich. Sein kritisches Augenmerk richtet sich auf die als zwingend vorausgesetzte Annahme, dass die „Auflösung der konfessionellen Milieus (...), wie [sie] sich am Anschwellen der Austrittszahlen, am Nachlassen der kirchlichen Praxis und am Rückgang der Akzeptanz kirchlicher Vorstellungen und Moralvorschriften innerhalb, aber auch außerhalb des Katholizismus zeigt (...), zugleich auch zu einer Individualisierung religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen und damit zum Aufkommen des neuen religiös selbständig entscheidenden Individuums führt“ (68). Demgegenüber setzt er den Relevanz- und Bedeutungsverlust des Religiösen nicht nur für die makrosoziologische Ebene voraus, sondern deklariert ihn auch mit Nachdruck für das Individuum: „Der Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion vollzieht sich in allen ihren Dimensionen, sowohl was ihre institutionell geprägte rituelle Dimension als auch was ihre mehr individuelle Überzeugungsdimension angeht“ (83). Was bislang als florierende Form individualisierter Religiosität gedeutet wird, verdiene diesen Namen gerade nicht und sei vielmehr ein „Phänomen der Halbdistanz“ (81); einer unbestimmten Abstandnahme: „Die Entschiedenen, sowohl die religiös als auch die nichtreligiös Entschiedenen, besitzen eine weniger synkretistische Einstellung. Sollte das richtig sein, dann ist fraglich, ob eine Haltung der Bricolage als ein Ausdruck entwickelter Individualität angesehen werden kann oder ob man in ihr nicht eher den Ausdruck einer abständigen Indifferenz zu sehen hat, einen Mangel an Entschiedenheit, eine Form individueller Unbestimmtheit“, vgl. Pollack, D.: Individualisierung statt Säkularisierung, 57-85; zuletzt: 81. So verwehrt sich POLLACK, die Richtigkeit der Säkularisierungstheorie durch reduktionistische Abstriche auf mikrosoziologischer Ebene zu beschneiden oder sie gar in Gänze fallen lassen: „Der Säkularisierungstrend kann durch diese Zunahme außerkirchlicher Religiosität (...) nicht aufgehalten werden. Es tritt nicht eine unsichtbare Religion an die Stelle der sichtbaren“, vgl. Pollack, D.: Religiöser Wandel in Deutschland: Muster und Zugänge, 19-30; hier: 29.

Vgl. ausführlich zu POLLACKs Entfaltung der vornehmlich statistisch untermauerten Evidenzen zur Beweisführung einer fortschreitenden Säkularisierung und zur Entgegnung auf die Annahmen der religiösen Individualisierungsthese Pollack, D.: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003 und Pollack, D.: Rückkehr des Religiösen? Tübingen 2009. Vgl. überdies den Sammelband Gärtner, C./ Pollack, D./ Wohlrab-Sahr, M.: Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003.

⁴²¹ Gabriel, K.: Tradierungskrise, 2139; *Abkürzungen ausformuliert.*

riable des Religionsbegriffs⁴²² – dies ist vornehmlich LUCKMANN zuzurechnen – den Befund umzugruppieren und die Wandlungsphänomene dann zweitens als *Umformung der Sozialgestalt* zu beziffern erlaubt, was sich schließlich drittens in einer privatisierten Ausdrucksgestalt konkretisiert, nach GABRIEL nunmehr von einer institutionellen in eine *individuelle Sozialgestalt* transformiert: „Der wichtigste Parameter der Veränderung besteht in einer folgenreichen Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums (...). [In] Sachen Religion [scheint] tendenziell »jede(r) ein Sonderfall« geworden zu sein (...). Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln.“⁴²³

Damit weicht die der Säkularisierungsthese inhärente Annahme eines Spannungsverhältnisses von Religion und postmoderner Gesellschaft der Einsicht, dass diese Größen miteinander harmonisieren, gar in ein *schöpferisch-produktives*⁴²⁴ *Verhältnis* treten.

Diese Erkenntnis opponiert dann aber nicht nur gegen die Säkularisierungsthese: Es untergräbt dessen Geltungsmacht *ebenso* wie es ein *neues Paradigma* freilegt. Ein Paradigma, das nun seine Konturen als solches der *religiösen Individualisierung* preisgibt.

Damit dürfte die *außertheologische* Begründungslogik nun einer hinreichend ausführlichen Durchklärung zugeführt worden sein, um über die erste der fundierenden Säulen der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie, näherhin: über die der *im Zeichen der Postmoderne* Transparenz herstellen zu können. Wie sich die erörterten (religions)soziologischen Zusammenhänge derzeit dabei aber niederschlagen, in welcher Gewichtung und Weichenstellung sie genau aktualisiert werden und damit das Profil der Praktischen Theologie letztlich speisen, bleibt jedoch für den Moment noch zurückzustellen.

Bevor das praktisch-theologische Profil herausgegeben werden kann, bleibt zunächst noch die Aufmerksamkeit auf die Erarbeitung der *innertheologischen* Begründungslogik zu richten. Die folgenden Anstrengungen gelten demnach der Aufarbeitung der Rolle des schillernden Begriffs der »Erfahrung« in seiner Bedeutung für die jüngste (praktisch-)theologische Geschichte und Paradigmenentwicklung.

⁴²² In der Bedeutsamkeit für die Frage auch in den Augen der Kritiker so gesehen – „Was man unter Religion versteht, entscheidet mit darüber, »wieviel« an Religion man in der Gesellschaft wahrnimmt“ –, dennoch im Ergebnis nicht geteilt, vgl. zur Widerlegung Pollack, D: Individualisierung statt Säkularisierung, 59ff; hier: 59.

⁴²³ Gabriel, K.: Wandel des Religiösen, 30.

⁴²⁴ Im Übrigen hält GABRIEL selbst mittlerweile zur Zurückhaltung an, eine eindeutige Prognose zum Ausgang dieser Entwicklung abzugeben. Gleichwohl die Privatisierung von Religion festgestellt werden könne, müsse sie am Ende nicht der Säkularisierung das letzte Wort absprechen, vgl. Gabriel, K.: Tradierungskrise, 2139.

Es gilt also jetzt, der zweiten Säule und Fundierung einer Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft *im Zeichen der Erfahrung* nachzugehen.

1.2.2 Im Zeichen der Erfahrung: Die anthropologische Wende – Vertonung des Lebens versus dogmatische Erstarrungen und ihre Bedeutung für die fachliche Konstitution der Praktischen Theologie

„Wenn es irgendetwas gibt wie die Achse, das Zentrum, den Ausgangspunkt und den Zielpunkt der neueren Religionspädagogik, dann ist es ihr Erfahrungsbezug. Er war bis in die jüngste Gegenwart hinein ihre bestimmende »Zielkategorie«, konstitutiv für die Konzeptualisierung von religionspädagogischer wie religionsdidaktischer Theorie und Praxis (...). Alle maßgeblichen Richtlinien (...), Handbücher und Lexika (...), Schulbücher, methodischen Kompendien, Materialsammlungen und auf den konkreten Unterrichtsaltag hin konzipierten Unterrichtsvorschläge: Sie alle stimmen (...) in diesem Erfahrungsbezug überein.“⁴²⁵ Diese durch BERNHARD GRÜMME getroffene Feststellung zum Stellenwert von *Erfahrung* in der zu dieser Thematik derzeit wohl umfangreichsten vorliegenden Untersuchung⁴²⁶ benennt pointiert den schon seit geraumer Zeit bestehenden Konsens der theologischen Wissensgemeinschaft. Zwar unterliegt die Rede von der »Erfahrung« einem breit gefächerten Bewertungsspektrum und begegnet teils in bejahender Absicht, etwa als „Königsweg der Verständigung über die fremde Welt der Religion“⁴²⁷, teils im kritischen Duktus, etwa problematisiert als „Erfahrungsdogma“⁴²⁸, doch ist ihre faktische Schlüsselposition, ja ihr „nachgerade axiomatische[r] Rang“⁴²⁹ unzweifelhaft. Was hier von GRÜMME ausdrücklich in Bezug auf die Religionspädagogik bzw. -didaktik bemerkt wird, büßt seine Evidenz mit Blick auf die Praktische Theologie insgesamt nicht ein: „Ohne Zweifel ist Erfahrung (...) [die] zentrale Kategorie der Praktischen Theologie, sowohl als Ausgangspunkt der Theoriebildung über die Praxis als auch in Bezug auf ihre konzeptionelle Unterstützung.“⁴³⁰

Sind sich die führenden Fachvertreter/innen über die exponierte Stellung von »Erfahrung« auch im Klaren, gibt der Begriff hinsichtlich seiner genauen Bedeutung an sich aber nachwievor Rätsel auf. KARL LEHMANN kennzeichnet ihn gerade so, nämlich als einen der „rätselhaftesten Begriff[e] der Philosophie“⁴³¹; und auch HANS-GEORG GADAMER verbuchte

⁴²⁵ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 11f.

⁴²⁶ Vgl. für einen erschöpfenden Überblick zur »Erfahrung« in religionspädagogischen bzw. -didaktischen Zusammenhängen auch Käbisch, D.: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht. Tübingen 2009.

⁴²⁷ Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 150.

⁴²⁸ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 200.

⁴²⁹ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 269.

⁴³⁰ Klein, S.: Erfahrung – (auch) eine kritische Kategorie der Praktischen Theologie, 128.

⁴³¹ Lehmann, K.: Erfahrung, 164.

ihn bereits als einen „de[r] unaufgeklärtesten Begriff[e] (...), die wir besitzen.“⁴³² Dies bot den Nährboden für eine komplexe Verwendungs- und Wandlungskarriere, welche die in unsere Alltagssprache eingelassene Zentralkategorie in einer Vielzahl sie bearbeitender wissenschaftlicher Disziplinen⁴³³ vollzog und von der auch ihr Einsatz in der (Praktischen) Theologie nicht ausgenommen war und ist. Die Theologie produziert(e) ihrerseits ein buntes Ensemble an Bedeutungsmöglichkeiten, so dass sich nach HASLINGER mittlerweile auch praktisch-theologisch „die Klarheit darüber zusehends [verflüchtigt], was mit »Erfahrung« gemeint ist und gemeint sein kann“⁴³⁴ und immer wieder einen „bis heute unausgestandenen »Streit« um [die Bedeutung der] Erfahrung“⁴³⁵ neu entfacht. »Erfahrung« wird praktisch-theologisch höchst unterschiedlich aktualisiert, vereint verschiedene inhaltliche Dimensionen auf sich und greift in den unterschiedlichsten Funktionszusammenhängen Platz.⁴³⁶

Unter einem zweifachen Gesichtspunkt herrscht jedoch auch hier trotzdem Eintracht vor, und zwar unter dem Aspekt ihrer (theologiegeschichtlichen) Anbindung. Übereinstimmend wird Erfahrung an den *Wirklichkeitsbegriff* geknüpft. Eröffnet, ordnet, gründet und ermöglicht sie doch als „fundamentale hermeneutische Begegnungskategorie mit Wirklichkeit“⁴³⁷ deren „[Gewinnung] bzw. -aneignung“⁴³⁸. Sie „ist die einzige Weise, in der sich uns Wirklichkeit zeigt und sich in ihrer Wahrheit erschließt“⁴³⁹, so dass eine erfahrungsbezogene Praktische Theologie gleichzeitig von Wirklichkeitsnähe gekennzeichnet ist und umgekehrt eine Praktische Theologie als Wirklichkeitswissenschaft konstitutiv auf Erfahrung verweist. Und dieser Rekurs auf die Erfahrung, welcher die praktisch-theologische Titulatur einer Wirklichkeitswissenschaft überhaupt erst zu formieren erlaubt, wird – und das ist nun das Entscheidende – einmütig mit der theologiegeschichtlichen Zäsur der sogenannten ***anthropologischen Wende*** verbunden.⁴⁴⁰ Unbeschadet der Tatsache, mitunter disparaten Bedeutungslagen des Erfahrungsbegriffs in der (Praktischen) Theologie konfrontiert zu

⁴³² Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, 329.

⁴³³ Allen voran im philosophischen Kontext, vgl. etwa Herms, E.: Erfahrung II – Philosophisch, 89-109.

⁴³⁴ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 396.

⁴³⁵ Grümm, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 61.

⁴³⁶ KÄBISCH stellt hier einen entsprechenden Rundgang zusammen. So spielt Erfahrung eine Rolle „bei der theologischen Bestimmung des christlichen Glaubens als einer »Erfahrung mit der Erfahrung«, bei der soziologischen Beschreibung der Kirche als einer lebendigen »Kommunikations- und Erfahrungsgemeinschaft«, als Leitbegriff der religionsphilosophischen Analysen von Friedrich Schleiermacher und William James, als Integrationsbegriff für enzyklopädische Fragestellungen, in den Begründungsfiguren pluralitätsorientierter Zugänge oder bei der Beschreibung der ästhetischen Dimensionen religiösen Lernens“, Kabisch, D.: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht, 13. Hier findet sich auch eine Systematisierung der sich aktuell durchsetzenden Forschungstendenzen.

⁴³⁷ Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 17; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴³⁸ Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 81.

⁴³⁹ Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 17; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴⁴⁰ Vgl. Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 149; vgl. ebenso Grümm, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 11.

sein, ist hingegen also derjenige Paradigmenwechsel, von dem aus er seinen Ursprung nahm und Eingang in die (Praktische) Theologie erhielt, mehr als eindeutig fixiert: Im Gefolge der anthropologischen Wende hielt er ab den 1970er Jahren Einzug und was zuvor erst eine fundamentaltheologisch-systematische Neuerung beschreibt, sollte dann schon bald die Praktische Theologie konzeptionell auf eine völlig neue Grundlage stellen und ihre unbedingte normative Richtschnur ausmachen.

Um also der zweiten Grundmelodie, namentlich der Praktischen Theologie *im Zeichen der Erfahrung*, nachzuspüren, wird es nun die Aufgabe sein müssen, diesen „Epoche machenden Paradigmenwechsel“⁴⁴¹ zu erarbeiten und dabei die Entwicklung von einer erfahrungsfernen zu einer erfahrungsbezogenen (somit: von einer wirklichkeitslosen zu einer wirklichkeitshaltigen) (Praktischen) Theologie auszuloten. Die lenkende Grundabsicht der nachstehenden Überlegungen ist demnach die *Durchklärung der sogenannten anthropologischen Wende* – die Erhellung ihres systematisch-historischen Hintergrunds und schließlich die Herausstellung ihrer Bedeutung für die Praktische Theologie als eigenständiger Disziplin.

Hierzu bedarf es im Wesentlichen *drei Etappen*, die nachstehend zu nehmen sein werden: Zunächst werden wir eine knappe **begriffliche Sondierung von Erfahrung** vornehmen. Um nicht in einem „Erfahrungspalaver“⁴⁴² unterzugehen, bedarf es der Formulierung einer Verständnisanzeige, wobei wir uns nur für die *allgemeine Struktur*, die dem Erfahrungs-begriff eignet, interessieren werden. Eingenommen wird ein rein *formaler Blickwinkel*, womit die begrifflichen Klärungen also insgesamt „weniger »definitivisch« als problemindikatorisch“⁴⁴³ angestrengt werden. Auf diese Weise gelingt es, nicht nur die Sicht auf die anthropologische Zäsur schärfer zu stellen, sondern auch den Verständnishintergrund zu bereiten, der für den Fortgang unserer Arbeit unabdingbar ist (1).

Die zweite Etappe nimmt sodann die **Klärung desjenigen Paradigmenwechsels** in Angriff, der mit der sogenannten *anthropologischen Wende* auf den Begriff gebracht wird und widmet sich also der *historisch-systematischen Erarbeitung* dessen, was die Entwicklung zu einer erfahrungsbezogenen (Praktischen) Theologie fundiert. Da sich diese Kehrtwendung in Sonderheit mit dem Namen **KARL RAHNER** als „maßgebliche[m] Initiato[r] und Vertrete[r] einer anthropologisch gewendeten Theologie“⁴⁴⁴ verbindet, werden wir in dieser historisch-systematischen Linienführung eben seine Theologumena erörtern. Dabei

⁴⁴¹ Voßhenrich, T.: *AnthropoTheologie*, 194.

⁴⁴² Mieth, D.: *Was ist Erfahrung*, 23.

⁴⁴³ Ebd., 11; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴⁴⁴ Grümme, B.: *Vom Anderen eröffnete Erfahrung*, 102; vgl. ebenso Voßhenrich, T.: *AnthropoTheologie*, 191; vgl. auch Greiner, U.: *Der Spur des Anderen folgen*, 194.

bleibt zu betonen, dass es uns bei dieser Inblicknahme nicht um eine „individualistische Würdigung [geht], sondern um die Anerkennung einer Entwicklung, die sich mit seinem Namen verbindet, aber nicht auf ihn allein zurückgeführt werden kann.“⁴⁴⁵

Unser Interesse gilt also der *Herausstellung des theologischen Denkhorizonts*, den man die »anthropologische Wende« nennt, wozu RAHNER uns den „Kompositionsschlüssel einer ganzen theologischen Epoche“⁴⁴⁶ aushändigt (2).

Hierzu werden wir in *zwei Angängen* voranrücken und fertigen zunächst eine Skizze der theologiegeschichtlichen Kontextualitäten an. Dies muss bedeuten, vorab die durch die *neuscholastische Schultheologie* geprägte Ausgangssituation zu umreißen (2a).

Im weiteren Fortgang kommt dann die Aufmerksamkeit der Darstellung des RAHNERschen Denkweges zu, wobei wir die Sprache schwerpunktmäßig auf seine (Neu)Fassung des *Natur-Gnade-Verhältnisses* und dessen näherer Bestimmung im *Offenbarungsverständnis als Selbstmitteilung Gottes* lenken, um den Achsenpunkt der anthropologischen Wende zu erfassen (2b).

Die Herausstellung dieses Entwicklungsbogens erlaubt den RAHNERschen Ansatz zu verorten ebenso wie seine Neuordnungen abzuheben und jenen theologiegeschichtlichen Prozess also als echten Paradigmenwechsel zu konturieren. Damit zielen wir weder auf die Behauptung eines von der Neuscholastik gänzlich entkoppelten RAHNER noch beabsichtigen wir das durchaus komplexe Verhältnis zu verdecken, das er zu diesem Denksystem pflegte.⁴⁴⁷ Doch tritt im historischen Rückblick eben ein revolutionärer Gestus hervor, der „eine umfassende Transformation der Theologie insgesamt“⁴⁴⁸ erwirkte und schließlich alsbald für die Praktische Theologie im Besonderen eine Verbindlichkeit zeitigt, die als unaufhebbar zu betrachten ist. Diese Zäsur gilt es zu erarbeiten und auf dieser Linie wäre auch das titelgebende »*versus*« einzuordnen.

In der dritten und letzten Etappe werden wir dann schließlich aufzeigen, welche *Wirkung dieser einschneidende Denkhorizont auf die Entwicklung der Praktischen Theologie*

⁴⁴⁵ Siebenrock, R. A.: Einleitung – Karl Rahner in der Diskussion, 14.

⁴⁴⁶ Ebd., 29.

⁴⁴⁷ Darf RAHNER doch als Kenner der Schultheologie gelten, der aus ihren Engführungen herausführte, indem er sich gerade auf ihrem Boden bewegte. Er nahm die neuscholastische Begrifflichkeit auf, unterzog sie einer Neuformulierung und erreichte eben genau in dieser ringenden Auseinandersetzung eine ungeheure Durchschlagskraft, vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 147; 150; 153; vgl. ebenso Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 30f.

Gegen eine zu glatte Stilisierung RAHNERs als „Überwinder“ (161) der Neuscholastik geht insbesondere RULANDS an. Er vertritt die Einschätzung, dass RAHNER in Teilen die Neuscholastik „nie ganz hinter sich gelassen hat“ und ermisst demzufolge ihre Bedeutung für die Auslegung seines Werkes, vgl. Rulands, P.: Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, 161-196; zuletzt: 161. Sodann reklamiert er eine „tiefer liegende wurzelhafte Verbundenheit“, die lange Zeit durch die Umstände der besonderen Rezeptionsgeschichte verstellt worden sei, vgl. ebenso Rulands, P.: Zur Genese des Theologumenons vom »übernatürlichen Existential«, 225-246; zuletzt: 227.

⁴⁴⁸ Körtner, U. H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik, 58.

genommen hat und arbeiten hier besonders seinen maßgeblichen Einfluss für ihre Konstitution als eigenständiges Fach heraus, um letztlich ermessen zu können, mit welchem Gewicht er ihre wissenschaftstheoretische Aufstellung fundiert (3).

Im Zeichen der Erfahrung (1)

Wenn eine Eruierung der grundsätzlichen Struktur von *Erfahrung* angezielt werden soll, kann sich als Ansatzpunkt die *Ethymologie* des Begriffs als hilfreich erweisen. Wird diese Spur der Herleitung⁴⁴⁹ aufgenommen, führt der Weg nicht zu einem semantisch eindeutigen Wort zurück, sondern zu einer Wortgruppe, welche im Wesentlichen zwei Bedeutungsmöglichkeiten eröffnet.

Das Wort »Erfahrung« stammt vom griech. Verb *πειράσθαι* ab, dessen erste Bedeutung im »etwas versuchen« besteht. Des Weiteren kann das Verb in zweiter Bedeutung mit »etwas erfahren«, im Sinne des Resultats jenes Versuchs, übersetzt werden. Flankiert wird *πειράσθαι* dabei vom griech. Adjektiv *ἐμπειρος* und dem griech. Substantiv *ἐμπειρία*. Diese führen je nur die letzte Bedeutung fort und verlieren im weiteren Verlauf die Alternative. Ein ähnliches Bild zeigt sich im lateinischen Sprachgebrauch: Hier lässt sich »Erfahrung« mit dem lat. Verb *experiri* und dem dazugehörigen lat. Substantiv *experimentum* übersetzen. Beiden ist sowohl der Sinngehalt von »etwas versuchen« als auch der von »etwas erfahren als dessen Ergebnis« inhärent. Das ebenfalls von diesem Wortstamm abgeleitete lat. Substantiv *experientia* verdrängt jedoch wiederum die bestehende Bedeutungsoption des »Versuchs«. In unsere *heutige Alltagssprache* haben indes dann aber beide Varianten Eingang gefunden und sich durchgesetzt. Zwar lassen sich in der zeitgenössischen Aktualisierung weitere Akzentsetzungen ausmachen, die hinzutreten sind, etwa wird »Erfahrung« primär mit Affektivem und nur sekundär mit Rationalem aufgeladen⁴⁵⁰, aber dennoch weist auch noch unsere Alltagssprache hauptsächlich jene zwei Grundlinien von »Erfahrung« als einem Versuch – und somit: als einem Ereignis bzw. Prozess – und »Erfahrung« als einem Resultat bzw. Ergebnis auf. Heutzutage bezeichnet es nachwievor im Umkreis des »Erfahren von etwas« einerseits das „unmittelbare sinnliche Wahrnehmen im Alltag“⁴⁵¹ und kann andererseits die Form einer »gemachten Erfahrung« als die „Summe derartigen Erfahrens, die v. a. im Zusammenhang mit eigener Lebenspraxis angesammelt“⁴⁵² wird, zum Ausdruck bringen. Auch die *Theologie* aktualisiert ihrerseits jene beiden Bedeutungen von »Erfahrung« als Prozess und als Ergebnis und hat somit im Grunde „das aus der Sprache des Alltags (...) übernommene Vokabular nicht um weite-

⁴⁴⁹ Vgl. zum folgenden Abschnitt Köpf, U.: Erfahrung III/ 1 – Theologiegeschichtlich, 109f.

⁴⁵⁰ Vgl. Quelquejeu, B./ Jossua, J.-P.: Erfahrung, 231f.

⁴⁵¹ Meyer, P.: Glossar, 343.

⁴⁵² Ebd., 343.

re (...) [Nuancen] erweitert.“⁴⁵³ So erklärt BIEHL: „Erfahrung meint einmal das Geschehen selbst, in dem ein Subjekt oder eine Gruppe mit bestimmten Ereignissen konfrontiert wird. Zweitens wird mit Erfahrung das Ergebnis dieses Geschehens bezeichnet, also das, was der Prozess an Verarbeitung und Deutung zurücklässt und die weitere Erfahrung bestimmt (»Erfahrenheit« als Niederschlag vieler Erfahrungsvorgänge).“⁴⁵⁴

Schon dieser flüchtige Blick gibt bereits die Sicht auf die gesuchte **Struktur** frei, welche dem Erfahrungsbegriff eignet und die von uns von Belang sein wird. Denn vom Grundstock jener beiden Bedeutungslinien her wird die Erfahrung in die Systematik einer „unlösbar[e] **Dialektik von Wahrnehmung und Interpretation im Horizont eines Referenzrahmens**“⁴⁵⁵ gewiesen.

Das meint: Was wir mit »Erfahrung« bezeichnen, zielt strukturell *zum einen* auf den Wahrnehmungsakt, also Geschehnisse und Begegnungen mit einer (Be)Deutung (für uns) auszustatten, indem wir sie an unsere bisher angesammelten Lebens- und Wissensbestände anbinden und so in einen Rahmen einfügen. Dies macht Ereignisse kommunizierbar und durch dieses reflexive Moment grenzt sich »Erfahrung« im Übrigen auch vom reinen »Erlebnis« ab. „Erfahrung »funktioniert« (...) nur auf der Basis eines Referenz-, Interpretations- oder Deuterahmens“⁴⁵⁶. Der Interpretationsrahmen beeinflusst dabei nicht nur »im Nachgang« den Wahrnehmungsprozess, sondern auch »im Vorfeld« und prägt je unseren Erwartungshorizont, mit dem wir an die Wirklichkeit herantreten, die dann in diesem Rahmen wahrgenommen und erfahren wird. *Zum anderen* gibt »Erfahrung« strukturell auch Umgekehrtes preis: Eben jener Interpretationsrahmen konstituiert sich gerade erst durch solche Wahrnehmungen, weil er angesichts der erfahrenen Begegnungen und Geschehnisse nicht nur einer steten Umwandlung und Ausweitung unterliegt, sondern auch einer Zerstörung und Neubildung. So erklärt sich also jene Systematik:

„Erfahrung geschieht in der Dialektik von Vorgabe und Aneignung, von Wahrnehmung und Deutung. Erlebtes wird mit Hilfe eines *Interpretations- oder Reflexionsrahmens* (...) in den Zusammenhang der bisherigen Erfahrungen eingeordnet (...). Das Einbringen neuer Einzelerfahrungen kann den Interpretationsrahmen verändern und damit das (...) Verständnis von Wirklichkeit erweitern und vertiefen; diese Veränderung beeinflusst wiederum die Interpretation der weiteren Erfahrungen.“⁴⁵⁷

⁴⁵³ Köpf, U.: Erfahrung III/ 1 – Theologiegeschichte, 110.

⁴⁵⁴ Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 18; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. dazu ebenso Mieth, D.: Was ist Erfahrung, 14f.

⁴⁵⁵ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 269; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴⁵⁶ Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 81.

⁴⁵⁷ Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 18; vgl. ebenso Biehl, P.: Erfahrung, 422f. Hier wird nochmal verständlich, warum *Erfahrung* unauflöslich mit dem Wirklichkeitsbegriff in Verbindung steht und wieso ihre konstituierenden Linien bei weiteren Klärungen auch oftmals geradewegs in dem Begriffspaar „Wirklichkeitsgewinnung bzw. -aneignung“ münden, Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 81f; in katholischen Kreisen besonders populär in der „Wirklichkeitszufuhr“ und „Wirklich-

Dabei vollzieht sich die »Erfahrung« im stetig sich verschiebenden Kreuzungspunkt von Individuum und Kollektiv. Der Interpretationsrahmen ist nicht nur als Niederschlag dessen aufzufassen, was dem Einzelnen an persönlichen Erfahrungen eignet, sondern er erstreckt darüber hinaus ebenso aus kollektiven Zusammenhängen. Der erfahrene Mensch greift gleichsam auf eine Ansammlung gesellschaftlich vermittelter wie verhandelter ebenso wie im Laufe der Geschichte entwickelter und weiter entfalteter Deutungsmodelle zurück. „Bereits den Prozess der (...) Erfahrungsgenerierung vollzieht das Subjekt gemeinsam mit anderen Subjekten, welche die zugeführten Wirklichkeiten auf ihre Weise verarbeiten (...). Auch übernimmt jedes Subjekt, da es nicht alle Erfahrungen selber »machen«, durch die eigene Wirklichkeitsverarbeitung generieren kann, Erfahrungsgehalte anderer Menschen (...). Der Bestand seiner eigenen Erfahrung ist eingebettet in ein *kollektives Erfahrungsrepertoire*“⁴⁵⁸.

Diese erklärte allgemeine Struktur der »Erfahrung« in der »Dialektik von Vorgabe und Aneignung, von Wahrnehmung und Deutung« lässt sich schließlich noch einmal auf ihre *strukturellen Momente* hin sichtbar machen.

So ließe sich für die »Erfahrung« als strukturelle *Verständnisanzeige* diesbezüglich weitergehend ein *Dreifaches* festhalten: Steht man im Bemühen, »Erfahrung« in die Polarität der idealtypischen Begrifflichkeiten von „Erfahren und Erfahrenem (...), [von] Erfahrungssubjekt und Erfahrungs-Gegenstand“⁴⁵⁹, kurzum: von Subjekt und Objekt einzugliedern, ist sie erstens *weder ausschließlich dem Bereich des Subjektiven noch exklusiv dem des Objektiven zuzurechnen*. In der »Erfahrung« zeigt sich jede Form einer „Subjekt-Objekt-Spaltung“⁴⁶⁰ bereits im Grundansatz überwunden: „Erfahrung meint weder einen absolut objektiven Prozess, in dem sich nur (und nur) der »Gegenstand« (der Erfahrung) zeigt, noch (vermeintlich) reine Subjektivität fern von aller (vorgegebenen) »Objektivität«“⁴⁶¹. Stattdessen liegt sie nach einer Charakterisierung von LEHMANN „vor aller Scheidung in Subjekt und Objekt“⁴⁶² und diese Vorgängigkeit durchwirkt in sich nunmehr auch andere Begriffspaare, die üblicherweise einen Gegensatz konstruieren. So rückt sich die »Erfahrung« vor eine Trennung von Aktivität und Passivität, von Leistung und Widerfahrnis o. ä. ein:

„Als je geschichtliche Offenbarkeit des Sinnes von Welt und Wahrheit, vorgängig zu aller Aktivität des Erkennens (...), ist sie in eins höchste Potentialität (Empfänglichkeit, »Erleiden«) und höchste

keitsverarbeitung“, vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 397-401; hier je: 397; vgl. dazu ursprünglich Karrer, L.: Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, 199-219.

⁴⁵⁸ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 400.

⁴⁵⁹ Biehl, P.: Erfahrung, 422.

⁴⁶⁰ Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 187.

⁴⁶¹ Ebd., 187.

⁴⁶² Lehmann, K.: Erfahrung, 167.

Leistung des Menschen, weil dieser die unermessliche Weite und Tiefe des Bereiches ausstehen muss, daraus ihm Seiendes begegnen kann und ihn ein Sinnanspruch herausfordern und verwandeln kann (...). Solche Erfahrung, die nicht vom Subjekt konstruiert und auch nicht vom Seienden her abstrahiert wird, eröffnet einen Zugang zu einer Wirklichkeit, die als solche nur *in* dieser Erfahrung offenbar wird.“⁴⁶³

Damit geht dann ein zweites einher: Die Erfahrungskategorie ist in ihrer Struktur weiterhin durch eine *fortwährend dynamische Beweglichkeit* und damit von *Offenheit* gekennzeichnet. Es ist unmöglich, der »Erfahrung« vollends habhaft zu werden; stets bricht sie über die Einfriedungen etwaiger Stillstellungsversuche hinaus. Sie beschreibt einen ewigen Korrekturzustand, wird unaufhörlich überarbeitet, „ist kein abgeschlossener »Bestand« oder fix »verfügbarer Besitz«. Sie ist »gewiss« und doch grundsätzlich vorläufig, überholbar (...). Offenheit ist für sie wesentlich.“⁴⁶⁴ Somit besteht

„die Vollendung der Erfahrung (...) in der undogmatischen Offenheit für neue Erfahrungen und nicht in der allseitig sichergestellten Gewissheit des absoluten Wissens, darin sich Bewusstsein und Gegenstand absolut decken (...). Solange Erfahrung nur als ein Moment auf die abgeschlossene Begriffsbildung oder auf eine reine Theorie hin verstanden ist, wird die ihr eigene Beweglichkeit aufgehoben und die ihr eigene Produktivität und Kraft der Verwandlung ausgelöscht: Da sie von ihrem Wesen her leere Begriffe immer ent-täuscht und vorgegebene Erwartungen durchkreuzt, eröffnet sie einen immer größeren Raum des wirklich Erfahrbaren und führt dadurch den Menschen lehrend zur Anerkennung eines in sich nicht abschließbaren Daseinsbereiches.“⁴⁶⁵

In diesem Sinne wäre nach BIEHL auch von einem „unabschließbare[n] dialektische[n] Prozess, in dem Subjekt und Objekt in wechselseitiger Beziehung stehen und sich verändern“⁴⁶⁶, zu sprechen.

Als drittes in die allgemeine Struktur eingelassenes Abstraktionsmoment ist schließlich die *Geschichtlichkeit* von »Erfahrung« zu identifizieren, welche hier abschließend noch zu notieren bleibt. So hält DIETMAR MIETH fest:

„Erfahrungen [sind] im doppelten Sinne geschichtlich: im Sinne ihrer kairosgebundenen Ursprünglichkeit und im Sinne ihres Weiterlebens in der Geschichte. Erfahrungen haben sozusagen zugleich ihren »Sitz im Leben« und ihre »hermeneia« durch Erinnerung und Vergessen. Für die Kontinuität der lebendigen Überlieferung der Erfahrung durch Interpretation ist (...) das Vergessen ebenso wichtig wie die Erinnerung, denn beides zusammen ergibt erst die Plastizität geschichtlicher Erfahrung.“⁴⁶⁷

So bleibt also für die problemindikatorische Begriffsdurchsicht *festzuhalten*: »Erfahrung« spannt sich in der allgemeinen Struktur von »Vorgabe und Aneignung, von Wahrnehmung und Deutung« aus und vereinigt damit die abstrakten Momente erstens einer *Subjekt-*

⁴⁶³ Ebd., 167; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁴⁶⁴ Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 188; vgl. ebenso Mieth, D.: Was ist Erfahrung, 25.

⁴⁶⁵ Lehmann, K.: Erfahrung, 167f; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁴⁶⁶ Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 17.

⁴⁶⁷ Mieth, D.: Was ist Erfahrung, 20.

Objekt-Fluidität (bzw. der Verflüssigung weiterer Gegensätze), zweitens einer dynamischen *Beweglichkeit und Offenheit* sowie drittens der *Geschichtlichkeit* auf sich.

Die anthropologische Wende: Erfahrung als Denkhorizont der Theologie (2)

Wollte man nun die Art und Weise charakterisieren, wie Erfahrung jetzt als Denkhorizont in die Theologie Eingang fand, so wäre ihr Einzug mit nichts Geringerem als mit einem »Knall« zu betiteln. Nachdem nämlich eine lange Phase des Schweigens vorgeherrscht hatte, wurde es in den 1970er Jahren plötzlich in der evangelischen wie in der katholischen Theologie gleichermaßen laut um die Erfahrungskategorie und sie startete im Fachzusammenhang eine Karriere, die bis heute ungebrochen steil ist.⁴⁶⁸ Ab diesem Zeitpunkt wurde allerorten der grundlegende Zusammenhang von Theologie und Erfahrung hergestellt⁴⁶⁹, wofür sich unzählige Beispiele finden lassen – so etwa EILERT HERMS, der die Theologie insgesamt in die Liga der *Erfahrungswissenschaften*⁴⁷⁰ aufsteigen ließ oder GOTTHOLD HASENHÜTTL, der *Erfahrung als Ort der Theologie*⁴⁷¹ proklamierte.

Die Entfaltung des Erfahrungsbegriffs erfolgte dabei zum einen in der Funktion einer **Abgrenzungskategorie**. Das Fahrenwort Erfahrung wurde als Größe in Anspruch genommen, die gegen all das opponiert, was als Synonym für das Althergebrachte bzw. das „bloß Überlieferte, Ungeprüfte, nicht selbst Gedachte“⁴⁷² feststand, namentlich galt dieser Angriff dem „autoritätsmäßig Angenommenen (Dogma)“⁴⁷³ und dem bloß „geschichtlich Überlieferten (Tradition)“⁴⁷⁴. Der „Kampf ruft“⁴⁷⁵ des „Erfahrungs-Bezug[s] gilt (...) als Gegeninstanz zur Bindung an Traditionen und deren »Vorurteile««. Wer sich auf Erfahrung einlässt, hat die »alten Gewissheiten« hinter sich gelassen“⁴⁷⁶. Und mit GRÜMME wird man wohl sagen müssen, dass in „dieser Absetzung von Tradition und Autorität (...) auch die besondere Disposition des Erfahrungsbegriffs begründet [liegt], zu einem der leitenden

⁴⁶⁸ Auf den Gleichklang der evangelischen und katholischen Entwicklungslinien verweist besonders RITTER: „[Voneinander] abhängig oder unabhängig (...) [arbeiten *sie*] an der Erfahrungsthematik (...), häufig so, dass traditioneller Kontroversproblematik keine oder nur eine untergeordnete Rolle zukommt“, Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 195.

⁴⁶⁹ Vgl. für einen geschichtlichen Abriss zu den relevanten Protagonisten ebd., 269-272; vgl. zudem Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 79f; vgl. Ritter, W. H.: Der »Erfahrungsbegriff« – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie, hier: 153-156. Die hier gelisteten Beispiele sind dort inbegriffen.

⁴⁷⁰ Vgl. Herms, E.: Theologie – eine Erfahrungswissenschaft. München 1978.

⁴⁷¹ Vgl. Hasenhüttl, G.: Erfahrung als Ort der Theologie, 624-637.

⁴⁷² Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 16.

⁴⁷³ Lehmann, K.: Erfahrung, 164.

⁴⁷⁴ Ebd., 164.

⁴⁷⁵ Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 16.

⁴⁷⁶ Werbick, J.: Erfahrung II – Systematisch-theologisch, 754; *Abkürzungen ausformuliert*.

Paradigmen der Neuzeit zu werden“⁴⁷⁷. Von dieser Einklagung der Erfahrung wurde im Übrigen auch die Existenz der Theologie als Wissenschaft abhängig gemacht.⁴⁷⁸

Zum anderen bildet der geschichtliche Ort der Erfahrung in der Theologie, als *fundamentaltheologische Kategorie* Einzug in das systematische Treiben zu halten und von dort aus auch in die Praktische Theologie auszugreifen. Hier rückte nicht nur die Qualifizierung des Zueinanders von allgemeiner und von religiöser Erfahrung in den Mittelpunkt, sondern in Sonderheit wurde die Bestimmung der *Relation von Offenbarung und Erfahrung* programmatisch, wobei nunmehr theologisch all diejenigen Fragen virulent wurden, die als Spannung den Erfahrungsbegriff durchziehen, etwa die „Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Gemeinschaft (...) [oder] nach dem Widerfahrnischarakter der Glaubenserfahrung und der Beteiligung des Menschen in der Erfahrung des Glaubens“⁴⁷⁹.

Eine Vielzahl von Theologen wagte sodann einen Antwortversuch⁴⁸⁰, wobei der Grundimpetus der um den Erfahrungsbegriff bemühten Entwürfe in dem Aufweis bestand, Offenbarung und Erfahrung nicht mehr in strikter Gegenüberstellung zu konzipieren und vielmehr eine „Überwindung der falschen Alternativen von Offenbarung und Erfahrung bzw. von Offenbarungstheologie und sogenannter natürlicher Theologie“⁴⁸¹ anzustreben. So entwickelte auf evangelischem Gebiet etwa EBERHARD JÜNGEL den prominent gewordenen Bestimmungsversuch von der »*Erfahrung mit der Erfahrung*« und definiert: „Es wird dabei um die Beziehung von Besonderem und Selbstverständlichem, von Evangelium und Welt Erfahrung gehen, mithin um so etwas wie eine neue Erfahrung mit der Erfahrung. Denn der Glaube ist ja auf jeden Fall eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen.“⁴⁸² Auch GERHARD EBELING prägte diese Formel⁴⁸³ und konturierte Glaube als

⁴⁷⁷ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 63; hier: Anmerkung 116.

⁴⁷⁸ So etwa bei HASENHÜTTL: „Der Verweis auf formale Autorität wie Lehramt und Offenbarung helfen da nichts, sondern verweigern nur die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Wohl aber kann sie sich als Wissenschaft bewähren, wenn der argumentativ erzielte Konsens sich sachlich in den Grenzen der Erfahrung bewegt. Damit hat in der Theologie, im Sprechen aus, von und über Gott die erfahrungsfremde autoritäre Verfügung (in Schrift und Tradition, wenn diese nicht als Niederschlag einer Erfahrung gesehen werden), der Erfahrung zu weichen, denn nur in ihr zeigt sich genuin letzte Wirklichkeitsdimension an“, Hasenhüttl, G.: Erfahrung als Ort der Theologie, 636.

⁴⁷⁹ Track, J.: Erfahrung III/ 2 – Theologiegeschichte, 118.

⁴⁸⁰ Vgl. zu den eingeschlagenen Richtungen ebd., 126.

⁴⁸¹ Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 15.

⁴⁸² Jüngel, E.: Unterwegs zur Sache, 8.

⁴⁸³ Zu dieser gerade auch praktisch-theologisch wirkmächtigen Formel lohnt ein Blick in einen Aufsatz SCHRÖDERS, worin er dem Aussagepotential der »*Erfahrung mit der Erfahrung*« in der Verwendungsweise verschiedener Autoren nachgeht, sich dabei nicht nur JÜNGEL und EBELING widmet, sondern auch den religionspädagogischen Beiträgen BIEHLS und WERNER H. RITTERS und insgesamt schließlich eine zweifache Schwierigkeit feststellt: Zum einen bleibe die Verwendung der Formel selbst im systematischen Ursprungskontext definitorisch merkwürdig unterdeterminiert; ein Bild, das sich im religionspädagogischen Kontext dann potenziere (vgl. 288). Zum anderen beschneide ein Aspekt die ungehinderte religionspädagogische Rezeption, welcher mit dem systematischen »Sitz im Leben« zusammenhänge: „In der Profilierung der Glaubenserfahrung gegenüber der allgemeinen Erfahrung (...) wird teils – wenn Erfahrung mit der Erfahrung speziell auf das ereignishafte Widerfahrnis-Moment abhebt – deren *Unverfügbarkeit* betont, teils – wenn das

„gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung.“⁴⁸⁴ Im katholischen Raum brachte u. a. SCHILLEBEECKX die Erfahrungsthematik in die Theologie und proklamierte: „Es geht mir allein darum, die Erfahrungsbasis der Offenbarung bloßzulegen: keine Offenbarung ohne Erfahrung (...). Offenbarung ist eine im Wort ausgedrückte *Erfahrung*; sie ist Gottes Heilshandeln, als erfahren und zur Sprache gebracht *durch Menschen*.“⁴⁸⁵

Vorbehaltlich der Ausblendung von Detailabweichungen, ist den Entwürfen also gemeinsam, Glaube von der eigenen Sache her auf den Erfahrungsbezug verwiesen zu sehen: Er hat „gewissermaßen »von Haus aus« mit ihr [*der Erfahrung*; M. R.] zu tun und ist nicht etwa erst nachträglich dazu in Beziehung zu setzen (...). [Es muss] fundamental um die Selbstbesinnung von Glauben und Theologie auf Erfahrung als deren ureigenste Sache gehen“⁴⁸⁶.

Die Begründung für diese Konzipierung und folglich des Aufstiegs von Erfahrung als theologischem Leitbegriff stellt schließlich das dar, was theologiegeschichtlich die Titulatur der sogenannten *anthropologischen Wende* trägt. Und dieser systematische Hintergrund für die Hinwendung zu den Erfahrungen der Menschen ist in Sonderheit mit dem Namen **KARL RAHNER** (†1984) verbunden.⁴⁸⁷ Maßgeblich prägte er diesen neuen theologischen Denkhorizont, indem er „den christlichen Gottesbegriff mit den Selbstverständlichkeiten des Daseins zusammen[denkt]“⁴⁸⁸, so dass eine „anthropologisch gewendete Theologie (...) bei ihm mit erfahrungsbezogener Theologie zusammen[fällt].“⁴⁸⁹ Seinem Ansatz sollen also die folgenden Ausführungen gelten, wenn nun nachstehend der fundamentaltheologisch-systematische Hintergrund des erfahrungsbezogenen Denkhorizonts der (Praktischen) Theologie durchgeklärt werden soll.

Der Annäherungsversuch erfolgt dabei in der Darstellung der RAHNERschen *Gnadenlehre* und weiterer von dort ausgreifender Strebungen, wozu in ihrer konkretisierenden Dynamik

Besondere der Erfahrung mit der Erfahrung in einer Deutung von Erfahrungen gesehen wird – die *Vorausgesetztheit des Glaubens* (im Sinne der Glaubensentscheidung und seiner Inhalte) hervorgehoben. Beides setzt ein unübersehbares Fragezeichen hinter die Absicht, der Formel einen zentralen Platz in erfahrungsbezogenen religionsdidaktischen Konzeptionen zuzuweisen, sofern diese gerade verfügbare Handlungsspielräume ausloten wollen und sich mit einer wachsenden Zahl derjenigen Menschen konfrontiert sehen, die einer »Hermeneutik des noch nicht vorhandenen Einverständnisses« mit christlichem Glauben und entsprechender didaktischer Vorgehensweisen bedürfen“. SCHRÖDER plädiert schließlich für eine verstärkte Integration dieses Widerfahrnis-Moments (auch gerade aus Gründen der gesellschaftlichen Gesamtsituation) innerhalb einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, vgl. Schröder, B.: Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik, 277-294; zuletzt: 292.

⁴⁸⁴ Vgl. Ebeling, G.: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, 3-28; hier: 25.

⁴⁸⁵ Schillebeeckx, E.: Christus und die Christen, 38f.

⁴⁸⁶ Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 262.

⁴⁸⁷ Bereits die Begriffstaupe »anthropologische Wende« geht auf RAHNER zurück. Genauerhin prägte sein Schüler JOHANN BAPTIST METZ den Wechsel der Denkrichtung mit dieser Prädikation, RAHNER selbst bezeichnete ihn als *anthropologische Kehre*, vgl. auch Voßhenrich, T.: AnthroPoTheologie, 194.

⁴⁸⁸ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 15.

⁴⁸⁹ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 102.

die Klärung des sogenannten *übernatürlichen Existentials* und in ihrer Bestimmung als *Selbstmitteilung Gottes* eine Nachzeichnung der *Offenbarungstheologie* gehören wird. Von dieser inhaltlichen Mitte aus, im Anschluss an LEHMANN: In der „Gnade [als dem] fundamentale[n] Kristallisationszentrum Rahnerscher Theologie“⁴⁹⁰, lässt sich unserer Ansicht nach derjenige Denkhorizont erschließen, der gemeinhin in dem Kürzel der *anthropologischen Wende* seine Verdichtung findet.

Um die Radikalität dieser Kehrtwendung herauszustreichen, gilt es jedoch zunächst den *theologiegeschichtlichen Ort* in diesen Punkten zu umreißen, was die Darstellung in diesem Fall nun in die *Ära der Neuscholastik* führen muss.

Theologiegeschichtliche Kontextualitäten: Die lebensferne Sonderwirklichkeit der Neuscholastik – Dogmatische Erstarrungen (2a)

Die theologiegeschichtliche Phase und Strömung, in der RAHNER sich vorfand und mit der er sich zu einer eigenen Positionsfindung auseinandersetzte, kennt im Wissenskanon der Theologie unterschiedliche Namen. Im Wesentlichen sollte sie jedoch unter dem Terminus der *neuscholastischen Theologie* oder dem Äquivalent *römische Schultheologie* zu Bekanntheit gelangen, während RAHNER selbst – nicht immer ohne polemischen Unterton – dem Ausdruck *Schultheologie* den Vorzug gab. Diese sogenannte Neuscholastik stand seit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869-1870) als „offiziell empfohlene und favorisierte (...), als einzig authentisch hingestellte Form der Theologie“⁴⁹¹ in Geltung. Sie bildete sich in der Konfrontation mit der Moderne aus, zu der sie im Großen und Ganzen eine ablehnende Haltung einnahm und stellte ein vereinheitlichendes Lehrgebäude der römisch-katholischen Kirche dar, das sich im Rückgriff auf die scholastische Theologie des Mittelalters errichtete, wobei sich die Anknüpfung jedoch derart anachronistisch gestaltete, dass sie durch die „ungeschichtlich[e] Transponierung] (...) nicht selten hinter dem (...) Niveau des Mittelalters zurückblieb“⁴⁹².

Generell lässt sich ihre Dogmatik – unter Aufgriff eines Vorschlags von THOMAS RUSTER – dabei als ein System festhalten, das durchgehend von »Unterscheidungen“⁴⁹³ gekenn-

⁴⁹⁰ Lehmann, K.: Karl Rahner und die Kirche, 123; vgl. ebenso Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 38f; vgl. auch Lehmann, Karl: Karl Rahner, 166.

⁴⁹¹ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 25.

⁴⁹² Ebd., 25.

⁴⁹³ Ein Begriff im Rekurs auf die systemtheoretischen Überlegungen von NIKLAS LUHMANN. Dabei bewertet RUSTER »Unterscheidungen« an sich nicht negativ – im Gegenteil. Das fatale Moment bestehe mit Blick auf die Unterscheidungen der Neuscholastik jedoch darin, deckungsgleich mit einer diametralen Aufstellung zur Moderne (Innen-Außen-Konstellation!) zu sein. Das Dilemma liegt RUSTER zufolge dann darin, dass jeder Weg der katholischen Dogmatik in die Moderne schließlich nur mittels Suspendierung rundweg aller Unterscheidungen beschritten werden konnte. „[Sie] konnte (...) nur modern werden um den Preis, ihre traditionellen Unterscheidungen aufzugeben“, Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 29.

zeichnet ist, denn insgesamt prägte die Neuscholastik der strukturelle Dualismus einer „Innen-Außen-Konstellation“⁴⁹⁴, an deren Widerhaken sich zahlreiche inhaltliche Gegensätze aufreichten und zu einem Lehrgebäude ausbildeten; so etwa das Gegensatzpaar „von Kirche und Welt, [von] Dogma und Geschichte“⁴⁹⁵. Auf diese Weise konnte sich ein System „dogmatische[n] Denken[s, *erschaffen das*] weder die Subjektphilosophie der Neuzeit noch die Naturwissenschaften (Evolutionstheorie!) noch die Bedeutung der Geschichte für die Geisteswissenschaften rezipiert hatte; die Dogmatik [*der Neuscholastik*; M. R.] dachte objektivistisch, biblizistisch (...) und ontologisch-zeitlos.“⁴⁹⁶

Dieser formale Grundduktus kehrt nun in die inhaltlichen Konkretisierungen des Lehrsystems ein, so dass selbstredend auch die neuscholastischen Konzipierungen der zu besprechenden **Gnaden**theologie, wie auch die der Offenbarung, den Geist dieser Struktur atmen.

Wird im Allgemeinen in theologischen Zusammenhängen vom Begriff der »Gnade« gesprochen, wird traditionell auf die freie Ungeschuldetheit der Zuwendung Gottes zu den Menschen hin abgezielt. Die „Gnade (...) [*ist eine*] frei geschenkte Gabe Gottes, durch die der Mensch gerechtfertigt wird und heilswirksame Akte tun kann.“⁴⁹⁷ Wenn diese freie Ungeschuldetheit allerdings gewährleistet sein soll, darf Gnade per definitionem „nicht zur natürlichen Ausstattung bzw. zu dem, worauf der Mensch vor Gott Anspruch hat, gehören.“⁴⁹⁸ Somit tut sich also die Schwierigkeit einer Verhältnisbestimmung zur Natur des Menschen hin auf – und das ist das Kernthema der Gnadentheologie. Wenn sie das Theologumenon der Gnade reflektiert, verhandelt sie die Frage nach der Verhältnisbestimmung von »Natur« und »Gnade«. Sie klärt das Zueinander von »Natürlichem« und »Übernatürlichem«, wobei das denkerische Ringen dabei vor allem einer Schwierigkeit gelten muss, namentlich: „dass das Übernatürliche, um als Übernatürliches zu gelten, aus dem Natürlichen nicht abgeleitet werden darf, dass [*umgekehrt*] aber ein Übernatürliches, das mit der natürlichen Ausstattung des Menschen in keinerlei Beziehung steht, im Grunde auch vom natürlichen Menschen als überflüssig angesehen wird.“⁴⁹⁹

Die neuscholastische Schultheologie löst diese Gnadenproblematik nun ganz entlang ihres formalen Grundduktus und konzipiert die Relation demzufolge als eine strenge **Gegenüberstellung von Natur und Gnade**, näherhin also als eine strikte „Unterscheidung von Natur und Übernatur. Beide sind wesentlich verschieden und stehen allein von der Überna-

⁴⁹⁴ Sander, H.-J.: Die Zeichen der Zeit, 87.

⁴⁹⁵ Ebd., 87.

⁴⁹⁶ Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 28.

⁴⁹⁷ Ebd., 32.

⁴⁹⁸ Ebd., 32.

⁴⁹⁹ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 35.

tur her in einer Gnadenbeziehung.“⁵⁰⁰ Dieses neuscholastische Verständnis der Gnadentheologie ist dann alsbald zu einem Bild geronnen, das von evangelischer Seite⁵⁰¹ geprägt wurde, bald aber schon allgemein in Gebrauch stand und auch im Vokabular RAHNERs enthalten war: Die Rede ist vom Bild eines Hauses mit zwei Stockwerken – kurz: vom **Zwei-Stockwerk-Denken** der Neuscholastik. Überaus treffend fängt es die Quintessenz der neuscholastischen Gnadentheologie ein. Folgt man dieser Illustration, so befindet sich in der Konzipierung der neuscholastischen Gnadentheologie im Erdgeschoss die Ebene der Natur, „die für sich bestimmt ist und über deren natürliche Vollendung spekuliert wird.“⁵⁰² Das darüber liegende Obergeschoss ist das Stockwerk der Gnade. Die Pointe liegt dann in dem Sachverhalt, dass in der neuscholastischen Vorstellung das eine Stockwerk einfach auf das andere gesetzt wird, ohne dass eine Treppe die beiden Etagen miteinander verbindet. Die Stockwerke liegen beziehungslos übereinander – denn die durch sie repräsentierten Aspekte werden derart überbetont, dass sie wie zwei Extreme auseinanderdriften (*natura pura*).

Das Modell der Zwei-Stockwerke führt sodann auch die näheren Implikationen der neuscholastischen Gnadentheologie aus: Die räumliche *Positionierung* des einen Bereiches *über* den anderen steht in Korrespondenz mit dem Ausgangspunkt, den *Vorrang der Übernatur* anzunehmen, die hier aber eben wie eine souverän bleibende »Aufstockung« daherkommt. Die räumlich strikte *Trennung* verleiht des Weiteren dem Gedanken der *Unableitbarkeit* der Gnade Ausdruck, die neuscholastisch hier im Hinblick auf die Natur rein *äußerlich* gedacht wird und sich als „das Ereignis eines rein »von außen kommenden« Eingriffes Gottes (...), der die Menschen anredet und ihnen mittels der Propheten Wahrheiten in menschlichen Sätzen vermittelt“⁵⁰³, die „als dem Selbst des Menschen äußerlich bleibende Regulatorien des Verhaltens einzuüben“⁵⁰⁴ wären, darstellt. Die *Undurchschaubarkeit*, die mit dieser räumlichen Aufteilung ins Bild gesetzt wird, meint schließlich das Moment der *Fremdheit*, welches in der Schultheologie solcherart hervorgekehrt wird, dass das Obergeschoss dem Menschen undurchdringlich bleibt und zwar so, dass es „auch nicht Gegenstand des menschlichen Bewusstseins werden kann.“⁵⁰⁵

Was das Bild des Zwei-Stockwerk-Denkens demnach verdichtet: Die Neuscholastik bewegt sich in den Bahnen des **Extrinsezismus**. „Also gerade das, was einerseits das dem Menschen Wichtigste und zu seiner Vollendung Unentbehrliche ist, bleibt doch anderer-

⁵⁰⁰ Sander, H.-J.: Die Zeichen der Zeit, 86.

⁵⁰¹ Vgl. Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 33.

⁵⁰² Ebd., 86.

⁵⁰³ Rahner, K.: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, 11f.

⁵⁰⁴ Baudler, G.: Göttliche Gnade und menschliches Leben, 37.

⁵⁰⁵ Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 32.

seits seinem natürlichen Daseinsvollzug und Bewusstsein ganz äußerlich.“⁵⁰⁶ Es erscheint vom Leben separiert und muss dem Menschen „nach dieser Konzeption zeit seines Lebens fremd bleiben und als eine ihm fremde Macht sein Verhalten bestimmen (also ihn sich selbst entfremden).“⁵⁰⁷ Damit aber kann der Mensch den „Ruf Gottes (...) nur als Störung empfinden, die ihm etwas – mag dieses in sich auch noch so erhaben sein – aufzwingen will, wozu er nicht gemacht ist“⁵⁰⁸. Es beschreibt den Einbruch des »Etwas«, das extern (dr)übersetzt, aber nicht übersetzt ist und somit für den Menschen zur Bedeutungslosigkeit verkommt, da es ohnehin nicht verstanden werden soll und kann. Insgesamt also „eine nahezu perfekte Immunisierungsstrategie“⁵⁰⁹, die der „menschlichen Vernunft jede konstitutive Bedeutung nimmt.“⁵¹⁰

Mit diesen Anklängen greift die Darstellung der neuscholastischen Gnadentheologie jedoch bereits in das zugrunde liegende *Offenbarungsverständnis* hinein, das es zu betrachten gilt, um auch von dieser Seite her eine theologiegeschichtliche Verortung vornehmen zu können.

Entlang des formalen neuscholastischen Unterscheidungsduktus bildet sich hier ebenfalls wiederum ein Dualismus aus, bei dem der Gegenüberstellung – auch – von Vernunft und Glaube eine maßgebliche Rolle zukommt und als unversöhnliche Spaltung im Offenbarungsbegriff greifbar wird: „Insgesamt setzte sich (...) ein Offenbarungsbegriff durch, der als direkter Gegenbegriff zu einer autonomen Vernunft entwickelt worden war.“⁵¹¹ Die „übernatürlichen Wahrheiten (...) [stellen] ihrem eigentlichen Charakter nach (...) »göttliche Güter« [dar], »die die Einsicht des menschlichen Geistes ganz und gar überragen«.“⁵¹² Der Offenbarungsbegriff – mindestens – der Neuscholastik lässt sich sodann folgendermaßen beschreiben: er ist erstens *supranaturalistisch*, zweitens *positivistisch* und drittens *absolutistisch* bzw. *instruktionstheoretisch*.

Diese dreifache Charakterisierung⁵¹³ wird dabei verständlich, wenn jene Spaltung entweder im Blick auf den »Menschen«, die »Kirche« oder »Gott« betrachtet wird und die evident werdenden Konsequenzen je das offenbarungstheologische Verständnis präzisieren. Die Kennzeichnung *supranaturalistisch* ergibt sich dabei aus dem Blickwinkel »Mensch«. Hier kehrt nun im vernunftsmäßigen Aktionsfeld die sogenannte dimensionierte Annahme

⁵⁰⁶ Ebd., 32.

⁵⁰⁷ Baudler, G.: Göttliche Gnade und menschliches Leben, 37.

⁵⁰⁸ Rahner, K.: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, 326.

⁵⁰⁹ Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 93.

⁵¹⁰ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 30.

⁵¹¹ Wiedenhofer, S.: Offenbarung, 283.

⁵¹² Baudler, G.: Göttliche Gnade und menschliches Leben, 36.

⁵¹³ Vgl. zu dieser dreidimensionalen Perspektivierung im Folgenden Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 102f; vgl. ebenso Wiedenhofer, S.: Offenbarung, 283.

des radikal »Über«natürlichen wieder, denn in diesem Denksystem ereignet sich Offenbarung als ein Akt, welcher der menschlichen Natur extern appliziert wird und insofern auch dem menschlichen Geist unzugänglich bleibt. Nur qua intellektueller Entsagung und vernunftsmäßiger Unterwerfung wäre er »einfach zu glauben«; vollzieht sich dergestalt also »supra naturalistisch«, was »Glauben« neuscholastisch dann in die Rahmgebung von Gehorsam gegenüber der Autorität des göttlichen Willens einrückt.⁵¹⁴ Das Merkmal *positivistisch* ergibt sich im Hinblick auf die »Kirche«. Die Objektivierung der Offenbarung greift im schultheologischen Verständnis nämlich auf die Tradition der Kirche hinaus. Und in dieser gleichsam „festgeschriebene[n] Objektivierung der Offenbarung als depositum fidei, dessen Wahrheit für den Glauben äußerlich manifest wird und dessen Identität in der absoluten Wahrheit des doktrinalen Offenbarungsinhalts gründet“⁵¹⁵, wird nun die kirchliche Wirklichkeit für sakrosankt erklärt. Kraft des Übertrags göttlicher Autorität stieg sie in eine Position abseits von kritischer Prüfung oder Infragestellungen auf. „Das Übernatürliche greift in die Geschichte ein, ist jedoch selbst keine Geschichte [und durch] Schrift und Tradition gibt es der Theologie [ebenfalls] eine überzeitliche Einheit.“⁵¹⁶ Damit aber besteht die „eigentliche Pointe dieses Verständnisses von Offenbarung als eines sich selbst auslegenden objektiven geschichtlichen Tat-Wort-Zusammenhangs (...) [darin], dass die den Menschen leibhaft begegnende Wirklichkeit der Kirche, nämlich ihr Amt und seine Autorität, selbst das Wirkungszentrum dieses Zusammenhangs ist (...). Der durch Offenbarung konstituierte, von sich aus den Glauben mit der Autorität des offenbarenden Gottes konfrontierende Glaubensgegenstand ist: der Inbegriff dessen, was im Vollzug des Lehramts als von Gott geoffenbarter Glaubensgegenstand vorgelegt wird.“⁵¹⁷ Die Markierung als ein *absolutistisches* Offenbarungsverständnis schließlich ergibt sich im Blick auf »Gott«. Offenbarung stellte sich hier als untertänigste Ergebenheit und blinde Folgsamkeit in Kapitulation etwaigen Frageimpulses vor dem undurchdringlichen Ratschluss‘ Gottes dar. Gleichzeitig wurde Offenbarung sodann aber auch *instruktionstheoretisch* beschränkt, insofern das „Gotteswor[t] auf seinen Informationsgehalt [reduziert]“⁵¹⁸ wird. Es bleibt eine rein äußerliche Instruktion, die sich vom Leben separiert aufstellt, womit sich dann insgesamt „eine Glaubenseinstellung [entfaltet], die (...) Wahrheiten lediglich »sachhaft« versteht. Wissenserweiterung, nicht persönliche Betroffenheit von dem sich offenbarenden Gott steht hier vornehmlich im Blickfeld.“⁵¹⁹

⁵¹⁴ Vgl. Herms, E.: Offenbarung V – Theologiegeschichte und Dogmatik, 184.

⁵¹⁵ Ebd., 185; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵¹⁶ Sander, H.-J.: Die Zeichen der Zeit, 86.

⁵¹⁷ Herms, E.: Offenbarung V – Theologiegeschichte und Dogmatik, 184.

⁵¹⁸ Werbick, J.: Offenbarung VI – Systematisch-theologisch, 993.

⁵¹⁹ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 74.

Anknüpfungspunkte für die Konzipierung eines solchen Verständnisses hatte die Neuscholastik dabei im Übrigen in dem promulgierten Offenbarungsbegriff des I. Vatikanums. In der entsprechenden Dogmatischen Konstitution *Dei filius*, die erstmalig in der Konzilsge-schichte überhaupt die Offenbarung in ihrer Umfassendheit bearbeitete, dokumentiert sich bereits jene fatale „Vermischung von unfehlbarer Autorität Gottes, Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes und bestimmten Einzelwahrheiten (...), [die] zu einer Selbstisolierung des Glaubens [führte].“⁵²⁰

Theologiegeschichtlich lässt der Aufstieg des RAHNERSchen Denkweges sich also in einer Situation verorten, die im Wesentlichen durch ihre extrinsezistischen Begründungsmodelle formal als **objektivistisch verengt** gelten darf und sich insofern als **erfahrungslos**, und damit: als lebensfern und sonderwirklich, darstellt. Der schlechthin jenseitige Gott bleibt aus den menschlichen Erfahrungswirklichkeiten ausgeklammert und erscheint ihnen so nur konfrontiert. Die konzentrierte Orientierung an der durchgreifenden Autonomie Gottes, an der »senkrechten Linie«, führt zur Disqualifizierung der menschlichen Horizontalen und insofern zur „*Partialisierung [von Erfahrung]*“ (...) und zwar im Sinne einer (nicht in der üblichen Bedeutung!) Subjekt-Objekt-Spaltung zugunsten des »Objekts« (...). [Geht] es (...) doch um die »radikale Autonomie Gottes« – gewissermaßen das einzig »Objektive«.“⁵²¹ Geglaubt wird dann „wider alle Erfahrung“⁵²² und „[wo] Glaube vorwiegend Gehorsam des Willens und des Verstandes gegenüber Gott und seiner Offenbarung ist und man sich dementsprechend der Autorität des sich offenbarenden Gottes zu fügen und seine Geheimnisse demütig anzunehmen hat, dort kann Theologie voraussetzungsgemäß nichts mit Erfahrung zu tun haben.“⁵²³ Infolgedessen konnte Theologie zu einer „Sonderwirklich-

⁵²⁰ Wiedenhofer, S.: Offenbarung, 273. Allerdings wäre vor einer allzu voreiligen Bewertung (oder Ineinssetzung) zur Vorsicht geraten. Der Fundamentaltheologe POTTMEYER weist im Blick auf *Dei filius* auf „die Schwierigkeit eines abgewogenen Gesamturteils“ (73) hin, da die problematischen Rezeptionsumstände unmittelbar nach Promulgation die durchaus heterogenen Denklinien der Konstitution selbst übersähen lie-ßen. Hinsichtlich des angesprochenen Zusammenhangs schreibt er: „Eine weitere Verengung (...) ergab sich (...), als man *Dei Filius* im Kampf gegen den sogenannten Modernismus zu Beginn dieses Jahrhunderts einsetzte. So erschien die Konstitution auf ihre enge neuscholastische und antimodernistische Interpretation festgelegt (...). Wer sich (...) [*aber*] in die Beiträge der Konzilsväter zur Diskussion der Schemata, in die Arbeit der Glaubensdeputation und die Geschichte des Textes vertieft, ist überrascht, wie wenig eine be-stimmte neuscholastische und die antimodernistische Interpretation [*eigentlich dem*] Anliegen und [*der*] Aussage der Konstitution gerecht werden“ (74). So hält POTTMEYER unter Aufgriff der Diagnose HEINRICH FRIES‘ fest: „[Das] I. Vatikanum und *Dei Filius* [sind] besser (...) als ihr Ruf“. Dennoch bliebe das extrinsezistische Begründungsmodell insgesamt sowie auch der informationstheoretische Offenbarungsbegriff an sich von derartigen Entschärfungen unberührt; eine Integration der menschlichen Vernunft müsse so zum Scheitern verurteilt bleiben, vgl. Pottmeyer, H. J.: Die Konstitution »*Dei filius*« des 1. Vatikanischen Konzils zwischen Abwehr und Rezeption der Moderne, 73-86; zuletzt: 74.

⁵²¹ Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 77.

⁵²² Ebd., 267.

⁵²³ Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 78f; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Insbesondere RITTER weist hier auf die Übereinstimmung der Grundentwicklung von katho-lischer und evangelischer Theologie hin. Das evangelische Äquivalent zur Neuscholastik stelle dabei die neu-

keit“⁵²⁴ degenerieren, welche den Kontakt mit den Lebens- und Alltagswirklichkeiten einbüßte. Mit den Worten von JOHANN BAPTIST METZ: „Die »eigentliche« Theologie (...), vor allem in der Gestalt der Dogmatik, wurde immer mehr zur objektivistisch verkümmerten Lehre, sie wirkte nicht selten wie die zum System gewordene Berührungsangst vor dem unbegriffenen Leben und seinen Abgründen.“⁵²⁵ Sie war: *dogmatisch erstarrt*.

Der Achsenpunkt der anthropologischen Wende: RAHNERs Gnaden- und Offenbarungstheologie – Vertonung des Lebens (2b)

RAHNER trat nun in dieses Forum der neuscholastischen Schultheologie und verflüssigte deren extrinsektische Zementierungen mit der Forderung, „dass Theologie zugleich immer Anthropologie zu sein hat, und dies aus *theologischen* Gründen.“⁵²⁶

Die Notwendigkeit einer solchen „anthropozentrische[n] Wendung“⁵²⁷ der Theologie motivierte RAHNER komprimiert in der Abhandlung *Theologie und Anthropologie*⁵²⁸ und in dieser kurzen Summa lässt sich konzentriert gerade auch diejenige *formale Denkstruktur* auffinden, welche als taktgebender Grundduktus die Gestalt nunmehr aller RAHNERschen Theologumena bestimmt und bereits von dieser Seite her vorab eine deutliche Absetzung zur beschriebenen systematischen Grundlegung der Neuscholastik auszusagen vermag und bereits ankündigt, wie es gemeint ist, wenn vom Eingang der Erfahrung in die Theologie gesprochen wird.

In dieser Abhandlung weist RAHNER das anthropologische Erfordernis sodann in einer dreifachen Linie auf: begründet es grundlegend »von der Sache« her (also vom theologi-

lutherische Wort-Gottes-Theologie bzw. die Dialektische Theologie dar. In deren Abgrenzungsbemühungen von der sogenannten liberalen Theologie trennte sie ebenso strikt Offenbarung und Glaube von der Erfahrungskategorie, wobei „sich diese Entwicklung [*hier*] verstärkt über [*die*] biblisch bezeugte Autorität Gottes oder des Evangeliums und dementsprechend geltende Lehr- und Glaubenssätze [*vollzieht (statt über die spezifische lehramtliche Autorität; M. R.)*] – auch hier ist Erfahrung überflüssig, ja schädlich, weil sie zu kurz und am Wesentlichen vorbeigreift“ (114). Den evangelischen Gipfelpunkt dieser Entwicklung erkennt RITTER dabei in der Person KARL BARTHS, in dessen Theologie er eine polare Struktur am Werke sieht, welche die von vornherein ausmanövriert. Gott und seine Offenbarung seien hier derart radikal der ganz Andere, der Fremde, dass er „sich nicht in Natur, Kultur und Geschichte »einfach« auffinden“ ließe, vgl. Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, zuletzt: 72; vgl. dazu weiter ebd., 262-267; vgl. auch Ritter, W.: Der »Erfahrungsbegriff« – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie, 153.

Mit seiner Bewertung der Rolle BARTHS steht RITTER nicht alleine da, vgl. bereits Hasenhüttl, G.: Erfahrung als Ort der Theologie, 636; vgl. auch Ammermann, N.: Subjekt, Logik, Empirie, 37-40. Allerdings hat sich mittlerweile auch hier – ähnlich der Neubewertung von *Dei filius* und des I. Vatikanums – verstärkt die Tendenz eingestellt, von einer einlinigen Einordnung abzulassen und durch eine verstärkte Inblicknahme der historischen Situation Komplexität sogar auch im Hinblick auf den unterlegten BARTHschen Erfahrungsbegriff zu entfalten, vgl. etwa schon Fürst, W.: Karl Barth, 29-42.

⁵²⁴ Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 79.

⁵²⁵ Metz, J. B.: Fehlt uns Karl Rahner? oder: Wer retten will, muss wagen, 20.

⁵²⁶ Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 93.

⁵²⁷ Rahner, K.: Theologie und Anthropologie, 43.

⁵²⁸ Vgl. ebd., 43-65.

schen Gegenstand), zieht des Weiteren »epochale« Begebenheiten heran und entwickelt schließlich »fundamentaltheologisch-apologetische Gründe«.⁵²⁹

Während er dabei mit der »epochalen Besonderheit« für einen Aufschluss der Theologie an den zeitgenössischen Wissensstand der neuzeitlichen Philosophie argumentiert, greift er mit der ersten Linie eine erkenntnistheoretische Einsicht auf, die er dann auf die Sache der Theologie hin überantwortet und die schlechterdings die Hauptgrundlage seiner „anthropologische[n] »Kehre«“⁵³⁰ ausmacht. Näherhin die Einsicht, dass – kurz gesagt – jeder Akt der Erkenntnis eines Objekts vorgängig durch das erkennende Subjekt mitkonstituiert wird. Dieser Zugang trägt RAHNER sodann schließlich auch das „Signaturkürzel“⁵³¹ der »transzendentalen Methode der Theologie« ein, denn mit der Kennzeichnung *transzendental* ist gemeinhin darauf abgezielt, dass nach den Möglichkeitsbedingungen des Erkennenden nach dem Erkannten gefragt wird, was als ein Moment am Erkannten selbst verstanden ist. Es geht um die Einsicht (hier über IMMANUEL KANT hinausreichend), „dass die Bedingung der Möglichkeit von konkreter Erfahrung in dieser selbst miterfahren wird. Das Miterfahren ist (...) keine konkrete thematische Erfahrung, sondern eine Erfahrung des notwendig und unaufgebbar in jedem Erkenntnisakt Mitgegebenen.“⁵³² Theologisch wendet sich diese Einsicht schließlich dazu: „[Weil] dieses [*das erkennende Subjekt*; M. R.] apriorisch den Horizont der Möglichkeit solcher gegenständlicher Erkenntnis mitbringen muss, [bedeutet] dies theologisch (...) dann, dass die Offenbarung, die primär zum Heil des Menschen gegeben ist, den Menschen trifft, insofern er von sich her in seinem transzendentalen Wesen überhaupt dafür empfänglich sein kann (mag er sich ihr auch faktisch widersetzen).“⁵³³ Und mit der Ernstnahme dieser Einsicht ist dann in der Folge – das betrifft RAHNERs dritte Argumentationslinie – eine bestimmte Konsequenz für jede theologische Rede verbunden, nämlich dass selbst „das, was den Menschen weit übersteigt, was Sache Gottes ist, in seiner Bedeutung für die menschliche Selbsterfahrung aufgewiesen werden muss.“⁵³⁴ RAHNER trägt theologischem Treiben also die Aufgabe ein, unermüdlich „den Zusammenhang zwischen der Selbsterfahrung des Menschen in der Welt und dem

⁵²⁹ Vgl. ebd., 49; vgl. hierzu erklärend auch Lehmann, K.: Karl Rahner, 164f.

⁵³⁰ Rahner, K.: Theologie und Anthropologie, 49.

⁵³¹ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 240.

⁵³² Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 84. RAHNER selbst definiert: „Eine transzendente Fragestellung, gleichgültig, in welchem Gegenstandsbereich sie auftritt, ist dann gegeben, wenn und insoweit nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes im erkennenden Subjekt selbst gefragt wird (...). Erkenntnis bringt nun einmal nicht nur das Erkannte, sondern auch den Erkennenden ins Spiel, ist nicht nur von den Eigentümlichkeiten des Gegenstandes, sondern auch von der Wesensstruktur des erkennenden Subjektes abhängig. Das gegenseitige Beziehungsverhältnis und das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Gegenstand als Erkanntem und Erkennbarem sind der Gegenstand einer transzendentalen Fragestellung“, Rahner, K.: Überlegungen zur Methode der Theologie, 98.

⁵³³ Lehmann, K.: Karl Rahner, 165; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵³⁴ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 27.

Inhalt der strikt theologischen Wahrheit [zu] bedenken. Aufgrund der bisherigen Erläuterungen kann dies nicht (...) einen (...) Deduktions- oder Explikationszusammenhang darstellen, sondern fordert die Erhellung einer Sinnkorrespondenz (was nicht nur »Kontinuität« der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung bedeutet) zwischen menschlichen Welt- und Daseinsfragen und göttlicher Offenbarung.⁵³⁵

Mit Blick auf die neuscholastisch strikt gegensätzliche Spaltung zugunsten des Objekts wird hier formal also ein grundlegend anderer *Movens* ankündigt, der nun eben die RAHNERschen Theologumena und somit auch: die Konzipierung des Natur-Gnade-Verhältnisses und der Offenbarung durchdringt. Allerdings gilt ebenso umgekehrt: Der nun folgend zu besprechende theologische materiale Entwurf ermöglicht eine solche systematische Ausführung und -gestaltung wohl auch erst.

So erschließt RAHNER die *gnadentheologische Frage* im Vergleich zur neuscholastischen Systematik von einem rundweg anderen Ansatzpunkt aus und weist den schultheologischen Gedanken der reinen Natur, den der *natura pura*, von dem die strikten Unterscheidungen dort in dieser Frage ihren Ausgang nehmen, entschieden zurück. Stattdessen nimmt er an, „dass der Begriff der reinen Natur ein Unding ist, die Natur des Menschen vielmehr immer schon gnadenhaft finalisiert ist.“⁵³⁶ Diese Annahme ermöglicht sich, indem RAHNER einerseits „davon aus[geht], dass die Gnade nicht irgendetwas ist, sondern Gott selbst in seiner Selbstmitteilung“⁵³⁷, was hier bereits festzuhalten, in der weiteren Ausführung jedoch für den Augenblick noch zurückzustellen bleibt, und indem er andererseits den Menschen als den „potentielle[n] Adressat[en] [der] göttliche[n] Offenbarung (...) [begreift], der immer schon vom Gnaden- und Heilswillen betroffen ist“⁵³⁸, womit er den „Mensch[en als einen] immer schon in seinem Selbstvollzug auf Gott (...) [Verwiesenen, der] sich als von Gott Angesprochener erfährt und sich nur so verstehen kann“⁵³⁹, konstituiert.

Qua Existenz ist der Mensch also auf die göttliche Selbstmitteilung hingeordnet, was den Gedanken einer reinen Natur (in der oben ausgeführten Form) sprengt und die Konsequenz der extrinsezistischen Begründungsmodi per se bannen muss. RAHNER bestimmt:

„Diese gnadenhaft transzendental-religiöse Erfahrung (...) muss die gemeinte umgreifende theologische Grundaussage der christlichen Anthropologie anrufen; sie darf diese Erfahrung selbst nicht als bloß »naturale« missverstehen (weil sie das nicht ist); sie muss sich selbst verstehen und vortragen als die offenbarungsgeschichtlich sich ereignende Interpretation dieser Grunderfahrung des Menschen; sie darf Gott nicht aussagen als etwas »extrinsezistisch« an den Menschen Herangetragen,

⁵³⁵ Lehmann, K.: Karl Rahner, 165; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵³⁶ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 192.

⁵³⁷ Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 33.

⁵³⁸ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 33.

⁵³⁹ Ebd., 33.

das existentiell nicht verifizierbar ist, sondern als den, auf den hin der Mensch in dieser unausweichlichen Grunderfahrung immer schon existiert, auch wenn er davon thematisch nichts weiß.“⁵⁴⁰

Versuchte man den RAHNERschen Ansatz der Gnadentheologie sodann in das eingeführte Bild des unverbundenen Zwei-Stockwerk-Modells zu setzen, wäre die Bemühung somit zum Scheitern verurteilt, denn hier gilt:

„Die Gnade ist nichts anderes als die Radikalisierung des Wesens des Menschen und kein neues, zusätzliches Stockwerk, das auf einen an sich in sich geschlossenen Unterbau, Natur des Menschen genannt, aufgesetzt würde. Und darum ist eine radikalisierte profane Anthropologie schon theologische Anthropologie“⁵⁴¹.

Die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes bleibt darin demnach also keine „extrinsische Zutat (...), die ihn nicht wirklich betrifft“⁵⁴², gleichsam ein „aufgesetzter Überbau – ein auf einen Wildling »aufgepfropft« Edelreis – (...), mit dem die Natur eigentlich nichts anfangen kann“⁵⁴³ oder etwas, das so völlig anders ist, dass der Mensch seiner Bedeutsamkeit gar nicht gewahr werden könne. Gleichzeitig bleibt es darin aber auch etwas, was dennoch ungeschuldet bleibt, dem „Menschen, also in gewissem Sinne als Übernatürliches, zuwächst“⁵⁴⁴, denn: „Wenn Gott dem Menschen wesenhaft überlegen (...) sein soll, dann muss eine Selbstmitteilung Gottes »übernatürlich« sein, über die Möglichkeiten der Natur hinausgehen.“⁵⁴⁵

Für die Relationsbestimmung dieser gnadenhaften Dynamik prägt RAHNER schließlich das Theologumenon vom sogenannten *übernatürlichen Existential*. Das terminologische Moment *Existential*, das auf eine Begrifflichkeit MARTIN HEIDEGGERS zurückgeht und dort auf die „konstitutive[n] Merkmale des Menschseins“⁵⁴⁶ verweist, zielt bei RAHNER eben auf genau diese „Hinordnung jedes Menschen auf die personale Gemeinschaft mit Gott“⁵⁴⁷ hin ab, die im Übrigen – so bleibt hinzuzufügen – ausnahmslos und ohne etwaige Exklusivität für *jeden* Menschen angenommen wird und was dieser in Freiheit anerkennen oder ablehnen kann, doch als Angebot eben *jedem* gegeben ist:

„In diesem Sinne muss jeder, wirklich radikal *jeder* Mensch als das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden, wenn auch eben nicht in dem Sinne, dass notwendigerweise jeder Mensch diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen (...) annimmt. So wie das Wesen des Menschen, seine geistige Persönlichkeit, trotz seiner Bleibendheit und unentrinnbaren Gegebenheit für jedes Freiheitssubjekt eben dieser Freiheit so aufgegeben ist, dass das freie Subjekt sich selber im Modus des Ja oder des Nein, im Modus der gelassenen und gehorsamen Annahme oder im Modus des Protestes gegen das der Freiheit übereignete Wesen besitzen kann, so kann das

⁵⁴⁰ Rahner, K.: Grundentwurf einer theologischen Anthropologie, 25f.

⁵⁴¹ Rahner, K.: Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, 401f.

⁵⁴² Weß, P.: Transzendente Geoffenbarkeit Gottes, 52.

⁵⁴³ Ebd., 52.

⁵⁴⁴ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 35.

⁵⁴⁵ Weß, P.: Transzendente Geoffenbarkeit Gottes, 52.

⁵⁴⁶ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 35.

⁵⁴⁷ Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 91.

Existential absoluter Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott durch diese göttliche Selbstmitteilung als dauernd der Freiheit angebotenes im Modus der bloßen Vorgegebenheit, im Modus der Annahme und im Modus der Ablehnung existieren.“⁵⁴⁸

Der begriffliche Aspekt des *Übernatürlichen* meint sodann aber jene Ungeschuldetheit der Selbstmitteilung Gottes. RAHNER wahrt hierin Gott als den ganz Anderen. „Um diesen Gnadencharakter, d. h. die freie Ungeschuldetheit der Zuwendung Gottes zum Menschen sicherzustellen, spricht Rahner nicht nur vom Existential, sondern von einem *übernatürlichen* Existential. Übernatürlich meint dann aber bei Rahner anders als in der Schultheologie nicht das mit dem Natürlichen in keinerlei Verbindung stehende daraufgesetzte Stockwerk, sondern übernatürlich steht hier für: geschenkt, unverfügt, freie Zuwendung Gottes zum Menschen.“⁵⁴⁹ Von dieser Seite erweist sich dann auch die Vorhaltung einer *anthropologischen Reduktion* und Verkürzung des Theologischen bzw. eines Anthropozentrismus⁵⁵⁰ als sachlich inadäquat. Verschiedentlich wurde die radikale Hinwendung zum Menschen nämlich solcherart ausgelegt: RAHNERs Theologie stelle das »gänzlich Andere« Gottes zur Disposition, beschneide Gott sodann als Gott. Demgegenüber – und nunmehr nicht nur im Verweis auf das *übernatürliche* Existential – bliebe jedoch festzuhalten: „Bei Rahner wird der Mensch (...) von »Natur« her als das Wesen der Transzendenz zu Welt und zu Gott hin begriffen, so dass diese Bestimmung selbst, die mitten im Wesen des Menschen die Eröffnung auf *alles* Seiende hin bedeutet, von sich aus schon jede naiv anthropozentrische Engführung überwindet.“⁵⁵¹

Und so vollzieht sich – wohl verstanden – also die „Gotteserfahrung (...) als transzendente Erfahrung, als Erfahrung des Menschen seiner selbst.“⁵⁵² Analog dazu ereignet sich die Gnadenerfahrung dann auch eigens im Alltag, ohne dass dieser selbst insgesamt religiös begriffen wäre.⁵⁵³ Sie bedarf keines herausgehobenen Settings, keiner Außergewöhnlichkeit, sie spricht sich in der Normalität des Alltags aus, in den scheinbar belanglosen Trivialitäten des Lebens:

„[Wenn] wir als solche Subjekte von transzendentaler Unbegrenztheit in der banalsten Alltäglichkeit unseres Daseins, im profanen Umgang mit irgendwelchen Wirklichkeiten einzelner Art sind, dann

⁵⁴⁸ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 133f.

⁵⁴⁹ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 36.

⁵⁵⁰ Vgl. zum Bericht eines solchen Vorwurfs etwa Voßhenrich, T.: AnthroPoTheologie, 202; vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 164f; vgl. auch Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 36.

⁵⁵¹ Lehmann, K.: Karl Rahner, 164f; vgl. im identischen Wortlaut Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 36; vgl. insgesamt Langemeyer, G.: Anthropozentrik I – Anthropozentrik und Theozentrik, 741f.

⁵⁵² Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 252.

⁵⁵³ Diese Zuordnung ist nicht als Funktionalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit misszudeuten. So klärt LEHMANN: „Die Macht der Transzendenz Erfahrung bewährt gerade darin ihre wirkliche Tiefe, dass sie sich tausendfach in der konkreten Welterfahrung wiederfindet. Dies bedeutet nicht, dass die weltlichen Erfahrungen vorschnell theologisch »vereinnahmt« werden, sondern Arbeit bleibt z. B. Arbeit (...). Rahner lässt den Menschen sich aussprechen, und gerade darin erweist dieser, dass er sich als totaler Frage nicht ausweichen kann“, Lehmann, K.: Karl Rahner, 157.

ist prinzipiell gegeben, dass die ursprüngliche Erfahrung Gottes auch in seiner Selbstmitteilung so allgemein, so unthematisch, so »unreligiös« sein kann, dass sie überall vorkommt – namenlos, aber wirklich – wo wir überhaupt unser Dasein treiben.“⁵⁵⁴

Deshalb veranschaulicht sie RAHNER auch an Beispielen des Lachens⁵⁵⁵, des Gehens⁵⁵⁶ o. ä., kennzeichnet sie jedoch ebenso als Erfahrungen, die sich dort bisweilen aber auch und vor allem durchaus intensiver bemerkbar machen – als Grenzerfahrungen im positiven wie negativen Sinn:

„Dieser Verweis, den unsere in Erkenntnis und Freiheit ergriffene Alltagswirklichkeit an sich immer mitbringt und in bestimmten Situationen dringlicher vermeldet, kann (...) durch die Positivität solcher (...) Wirklichkeit gegeben sein (...) [oder wird] dort am deutlichsten erfahren (...), wo die umgreifbaren Grenzen unserer Alltagswirklichkeiten brechen und sich auflösen (...):

Da ist einer, der Gott zu lieben versucht, obwohl aus dessen schweigender Unbegreiflichkeit keine Antwort der Liebe entgegenzukommen scheint, obwohl keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung ihn mehr trägt, obwohl er sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, obwohl er meint zu sterben an solcher Liebe, weil sie ihm erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, weil man mit solcher Liebe scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, weil diese Liebe wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, weil alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint (...). Da ist einer, der sich rein aus dem innersten Spruch seines Gewissens heraus zu etwas entschieden hat, da, wo man solche Entscheidung niemanden mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiß, dass man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat (...). Da ist einer, der verzichtet, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne ein Gefühl innerer Befriedigung. Da ist einer, der restlos einsam ist, dem alle farbigen Konturen seines Lebens verblassen, alle verlässlichen Greifbarkeiten zurückweichen in unendliche Fernen, der aber dieser Einsamkeit, die wie der letzte Augenblick vor dem Ertrinken erfahren wird, nicht davonläuft, sondern sie in einer letzten Hoffnung gelassen aushält (...).

[Wo] eine Verantwortung in Freiheit auch dort noch angenommen und durchgetragen wird, wo sie keinen angebbaren Ausweis an Erfolg und Nutzen mehr hat (...). [Wo] die Summe aller Lebensrechnungen, die man nicht selber noch einmal berechnen kann, von einem unbegreiflichen anderen her als gut verstanden wird, obwohl man es nicht nochmals »beweisen« kann (...).

[Wo] Fallen das wahre Stehen wird (...). [Da] ist Gott und seine befreiende Gnade.“⁵⁵⁷

Terminologisch bereits immer wieder eingeführt, in seiner ungeteilten Inblicknahme jedoch bislang zurückgestellt, wäre nun noch ein gesondertes Augenmerk auf RAHNERs Verständnis der *Offenbarung*⁵⁵⁸ als *Selbstmitteilung Gottes* als weiterem Schlüsselbegriff⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 138.

⁵⁵⁵ Vgl. Rahner, K.: Lachen, 87-90.

⁵⁵⁶ Vgl. Rahner, K.: Vom Gehen, 91.

⁵⁵⁷ Rahner, K.: Mystik des Alltags und Erfahrung des Heiligen Geistes, 258-261.

⁵⁵⁸ Die verschiedenen Bedeutungsdimensionen von »Offenbarung« in der theologischen Reflexion bleiben zu vermerken. Nach WIEDENHOFER weist sie derer vier auf: meint erstens Gottes Wirklichkeit, welche allem vorgängig ist (ontologisch); umfasst zweitens eine menschliche Erfahrung mit der Gegenwart der Gotteswirklichkeit (kategorial); beschreibt drittens und auf die Theologie als Wissenschaft bezogen ihren Gegenstand, den Anlass ihres Treibens o. ä. (metatheoretisch) und drängt viertens in ihrer Definition nach dem Vatikanum II als göttliche Selbstmitteilung in Welt und Geschichte nach Klärung der Korrespondenzen und Verhältnissetzungen der verschiedenen Offenbarungen untereinander. Aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive thematisiert »Offenbarung« die Frage nach dem „Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, Gott und Welt, Wahrheit und Geschichte überhaupt“, Wiedenhofer, S.: Offenbarung, 284-286; zuletzt: 284.

⁵⁵⁹ Gehören »Gnade« und »Offenbarung« bei RAHNER auch untrennbar zusammen, kann eine analytische Sonderung unserer Sache zuträglich sein. Eine Zuweisung der »Selbstmitteilung Gottes« sogar in die Schlüsselposition RAHNERscher Theologie trägt etwa BAUDLER vor, der sich auf eine Gewichtung des

zu legen. Es wurde dabei bereits deutlich, dass Offenbarung und Gnade in einem untrennbaren Zusammenhang stehen, da die Selbstmitteilung Gottes hier die Bestimmung der Gnade darstellt: „Gnade [ist] nicht irgendetwas (...), sondern Gott selbst in seiner Selbstmitteilung.“⁵⁶⁰

RAHNER geht sodann mit seinem Verständnis von der Selbstmitteilung in zweifacher Hinsicht⁵⁶¹ über den schultheologischen Offenbarungsbegriff hinaus. Er erweicht dabei die Erstarrungen der Neuscholastik erstens durch die Umwandlung der einst vorherrschenden Konzipierung von Offenbarung als Mitteilung sachhafter Wahrheiten in ein Verständnis von Offenbarung als einer *Mitteilung des Seins*.

Von der Hinordnung des Menschen qua *Existenz* auf die göttliche Selbstmitteilung war bereits die Rede; und in der Rede als Selbst-Mitteilung findet eine solche qualitative Zuteilung nun also ihre Veranlassung. Denn im RAHNERschen Verständnis vollzieht sich das Offenbarungsgeschehen nicht in Gestalt einer Lehre, einer satzhaften Wahrheit oder eines materiellen Wissensbestandes. Stattdessen verweist die terminologische Wahl von der *Selbst*-Mitteilung auf eine personale Begegnungskategorie. Gott offenbart sich selbst; Offenbarung ereignet sich kraft einer Seins-Mitteilung:

„Wenn wir von Selbstmitteilung Gottes sprechen, dürfen wir dieses Wort nicht so verstehen, als ob Gott in irgendeiner Offenbarung etwas *über* sich selber sagen würde. Das Wort »Selbstmitteilung« will wirklich bedeuten, dass Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht. Es handelt sich also um eine *seinshafte* Selbstmitteilung Gottes. Allerdings darf dieses »seinshaft« (...) nicht in einem bloß objektivistischen, gleichsam gegenständlich-sachhaften Sinn verstanden werden. Eine Selbstmitteilung Gottes als des personalen, absoluten Geheimnisses an den Menschen (...) meint von vornherein eine Mitteilung an ihn als geistig personales Wesen.“⁵⁶²

Insofern zielt die Offenbarungskategorie nicht auf die „Umschreibung von Lehre (...), [sondern es] geht um den Menschen, der im Sich-Einlassen auf diese Offenbarung Gott in sein Leben, sein Innerstes einlässt, sein Herz.“⁵⁶³ In einem solchen Verständnis sind die offenbarungstheologischen Figurationen extrinsezistischer Begründungsmodi im Ansatz aufgehalten. Offenbarung kann solcherart nicht als ein Akt externer Applikation verstanden werden. Dabei bleibt jedoch die „radikale Verschiedenheit“ des Menschen trotz und gerade in seiner „[dauernden] Herkunftigkeit von Gott“⁵⁶⁴ unangetastet. Die konsequente Verankerung in der bleibenden Geheimnishaftigkeit Gottes, welche schlechterdings die

RAHNER-Schülers HERBERT VORGRIMLER bezieht, welcher diese Wahl in Übereinkunft mit seinem Lehrer selbst traf, vgl. Baudler, G.: Die Bedeutung Karl Rahners für die neuere Religionspädagogik, 111.

⁵⁶⁰ Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 33.

⁵⁶¹ Zu der hier folgend ausgeführten Auffassung einer doppelten Weiterentwicklung vgl. Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 99-101.

⁵⁶² Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 122f.

⁵⁶³ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 45.

⁵⁶⁴ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, je: 125.

Grundierung der RAHNERSchen Theologie darstellt, dürfte nunmehr einem dahingehenden Gedankengefälle zuvorkommen.

„Göttliche Selbstmitteilung besagt also, dass Gott sich als er selbst an das Nicht-Göttliche mitteilen kann, ohne aufzuhören, die unendliche Wirklichkeit und das absolute Geheimnis zu sein, und ohne dass der Mensch aufhört, das endliche, von Gott unterschiedene Seiende zu sein. Durch diese Selbstmitteilung wird dasjenige nicht aufgehoben oder geleugnet, was früher über das Anwesen Gottes als des absoluten Geheimnisses von wesenhafter Ungreifbarkeit gesagt worden ist (...). Im Gegenteil: Eben in diesem Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes wird diese Göttlichkeit Gottes als des heiligen Geheimnisses radikale, unverdrängbare Wirklichkeit für den Menschen. Diese Unmittelbarkeit Gottes in seiner Selbstmitteilung ist gerade die Entbergung Gottes *als* des bleibenden absoluten Geheimnisses.“⁵⁶⁵

Was RAHNER hier als wirklichen Paradigmen- und Perspektivwechsel vollzieht, wird im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) in der November 1965 verabschiedeten dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*⁵⁶⁶ schließlich bestätigt.⁵⁶⁷ Kraft Autorität des Konzils wird nun diese auf den Menschen bezogene Grundausrichtung⁵⁶⁸ der Offenbarung für verbindlich erklärt und in den Artikeln 1-4 (bzw. 1-6) entfaltet. „Unter »Offenbarung« ist demnach das Heilsgeschehen der Selbstmitteilung Gottes zu verstehen, das in der Schöpfung beginnt, in der Geschichte Israels neu einsetzt, in Person, Leben, Handeln, Tod, Auferstehung und Geistsendung Jesu Christi (des fleischgewordenen Wortes Gottes) seine Vollendung und Fülle findet und das im Heiligen Geist in die erlösende Gemeinschaft mit Gott hineinführt. Offenbarung ist deshalb in erster Linie Anrede Gottes, Dialog und Begegnung Gottes mit den Menschen“⁵⁶⁹. Offenbarung gilt als ein personales, dialogisches Begegnungsgeschehen mit der besonderen Akzentsetzung, dass die göttliche Selbstmitteilung nicht unbeteiligt entgegengenommen, sondern beim Menschen ankommen, aufgeschlossen und verstanden werden will und insofern auch ein Beziehungsgeschehen darstellt. Sie „aber ist auf den Adressaten hin erfolgt, gewinnt ihren tiefsten Sinn erst dort, wo sie verstanden und in Lebenspraxis umgesetzt wird (...). Offenbarung kommt somit erst dort zu ihrem Ziel, wo sie zu einem »Erschließungsereignis« wird.“⁵⁷⁰ In diesem

⁵⁶⁵ Ebd., 125f.

⁵⁶⁶ Vgl. dazu insgesamt Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 34-50.

⁵⁶⁷ Zu berücksichtigen bleibt, dass sich dieser Denkhorizont vorkonziliar bereits insgesamt weitgehend durchsetzte, vgl. Wiedenhofer, S.: Offenbarung, 272. Allerdings trägt RAHNER in Sonderheit einen – mittelbar wie unmittelbar – nicht zu gering zu veranschlagenden Anteil an dieser Entwicklung. Zu denken wäre nicht nur an RAHNERS *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, die parallel zur Konzilszeit erschienen, vgl. Rahner, K.: *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, 11-24. Zu denken wäre auch an den maßgeblichen Einfluss der RAHNERSchen zentralen Grundüberlegungen an sich: „Wenn in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Recht gerade die Transposition von objektivierender Rede über göttliches Handeln in die Begrifflichkeit eines persönlichen Umgangs Gottes mit den von ihm angerufenen Menschen als entscheidender Durchbruch angesehen wird, so hat Rahner mit seinem Neuansatz in der Gnadentheologie gewiss ein gutes Stück dazu beigetragen,“ Raffelt, A./Verweyen, H.: Karl Rahner, 63.

⁵⁶⁸ Vgl. Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 37-39; 47f.

⁵⁶⁹ Wiedenhofer, S.: Offenbarung, 272.

⁵⁷⁰ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 50f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

„»kommunikationstheoretisch-partizipativen«“⁵⁷¹ Verständnis wird also der Gedanke der Selbst-Mitteilung Gottes als „ein dem Menschen zwar grundsätzlich entzogenes, aber auf ihn streng bezogenes Ereignis“⁵⁷² beglaubigt, was jene Grundausrichtung nunmehr von dieser Seite her lehramtlich approbiert.

Promulgiert wurde in *Dei Verbum* jedoch noch eine weitere Neuerung: und zwar das Bekenntnis zum geschichtlichen Charakter der Offenbarung.⁵⁷³ Als personale Begegnung ereignet sich das Offenbarungsgeschehen nicht losgelöst von Zeit und Raum, sondern tritt in die menschlichen Lebenswirklichkeiten ein; wird somit geschichtlich. *Dei Verbum* „bekennt sich (...) mit Nachdruck zum geschichtlichen Charakter der Offenbarung, die nicht als zeitlose Idee, sondern als geschichtliches Handeln Gottes in dieser Zeit auf den Menschen zukommt und den Menschen in den Zusammenhang dieser Geschichte als Ort seines Heils verweist.“⁵⁷⁴

Diesen **geschichtlichen Charakter der Selbstmitteilung Gottes** erklärte dabei ebenso RAHNER, womit ein weiterer Paradigmenwechsel zur neuscholastischen Schultheologie, die in dieser Sache ja auf die geschichtslose Mitteilung überzeitlicher Wahrheiten setzte, vollzogen ist und deren Blockaden also auch in dieser zweiten Hinsicht enthärtet werden.⁵⁷⁵

RAHNER vollführte darin eine Perspektiverneuerung, den der Praktische Theologe MICHAEL SCHÜßLER als Übertritt vom sogenannten »Dispositiv der Dauer« hin zum »**Dispositiv der Geschichte**« bezeichnet.⁵⁷⁶ „Geschichte wird jetzt in den Kategorien moderner Zeitlichkeit gedacht, also als in die Zukunft offener Kollektivsingular, als Bewegung von Gott und Mensch im Fluss der Zeit“⁵⁷⁷, was zugleich Geschichtsverständnisse eines auf ein Telos hin ausgerichteten Fortschritts oder eines „in sich erkennbar finalisierten Prozess[es]“⁵⁷⁸ abwehrt. Auf diese Weise vermag nun die „Wahrheit des christlichen Glaubens (...) im Wandel von Geschichte und Gesellschaft und also in der Zeit selbst“⁵⁷⁹ erkannt zu werden und RAHNER entwickelt hier hinein den Gedanken der

⁵⁷¹ Ostheimer, J.: Zeichen der Zeit lesen, 18; vgl. dazu ebenso Werbick, J.: Offenbarung VI – Systematisch-theologisch, 993.

⁵⁷² Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 21.

⁵⁷³ KNOCH stellt neben der *anthropologischen Grundausrichtung* und des *geschichtlichen Charakters der Offenbarung* (vgl. 40-44; 48; 93ff) noch einen dritten Akzent heraus, auf den hier nicht näher einzugehen bleibt, der für *Dei Verbum* jedoch ebenso maßgeblich ist, namentlich: die *christologische Zentrierung* der Dogmatischen Konstitution, also die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, vgl. ebd., 44-46; 48-50.

⁵⁷⁴ Ratzinger, J.: Kommentar zum I. Kapitel – Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione »Dei Verbum«), 508.

⁵⁷⁵ Vgl. Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 100.

⁵⁷⁶ Vgl. Schüßler, M.: Mit Gott neu beginnen, 74-77. Hier im Anschluss an RAINER BUCHER.

⁵⁷⁷ Ebd., 76.

⁵⁷⁸ Miggelbrink, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses, 159.

⁵⁷⁹ Schüßler, M.: Mit Gott neu beginnen, 76.

göttlichen Selbstmitteilung *in der Geschichte* – fundamental wird die Einsicht, dass Offenbarung „immer *in* Geschichte west, immer geschichtlich vermittelt ist“⁵⁸⁰, sich stets in Raum und Zeit ereignet:

„Dieser Begriff [*die Selbstmitteilung Gottes*; M. R.] besagt auch, dass Gott selbst wirklich »Geschichte« als seine eigene haben kann und sie nicht nur als das andere von sich schöpferisch absetzt. Zwar kann diesen Satz im Ernst niemand leugnen, der an die Inkarnation des göttlichen Logos glaubt, aber dieser Satz wird doch oft durch eine ängstliche scholastische Philosophie verdunkelt, die durch ihn das Dogma der Unveränderlichkeit Gottes bedroht sieht. Der richtig verstandene Begriff der Selbstmitteilung Gottes hält die dialektische Einsicht aufrecht (...), dass Gott, der »an sich selbst« Unveränderliche (»quasi...«), *selbst* an der veränderlichen Kreatur eine Veränderung (»...formal«) haben kann (z. B. das Wort Gottes *selbst* wird »in der Zeit« Mensch).“⁵⁸¹

Wird nun aber der geschichtliche Charakter der Selbstmitteilung Gottes angenommen, der Eintritt des Offenbarungsgeschehens in Raum und Zeit durch die Einbindung des Menschen in Raum und Zeit, muss jedoch die Frage virulent werden – was sich im ausklingenden Zitat gerade auch schon andeutete –, wie

„Offenbarung (...) identisch sein [kann] mit der Geschichte der Menschheit überhaupt, ohne aufzuhören, die einmalige, besondere Gnade Gottes zu sein, wie kann die Offenbarung immer und überall sein, um das Heil immer und überall sein zu können, ohne darum aufzuhören, hier und jetzt, im Fleisch des Christus, im Wort des gerade hier redenden Propheten, im Buchstaben der Schrift zu sein?“⁵⁸²

Es bleibt somit zu reflektieren, wie das Offenbarungsgeschehen dem Menschen konkret und die göttliche Selbstmitteilung zuinnerst in der Tiefe des menschlichen Seins vorfindlich werden kann, ohne jedoch in der unbedingten Indeterminabilität empfindlich relativiert zu werden. RAHNER präzisiert den geschichtlichen Charakter der Selbstmitteilung Gottes dahingehend sodann in Sonderheit in seinen *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung* (Bestandteil der mit JOSEPH RATZINGER herausgegebenen Schrift *Offenbarung und Überlieferung*⁵⁸³). Hier deklariert er für das Offenbarungsereignis zur näheren Klärung einen doppelten Aspekt, den er einerseits mit der Terminologie vom sogenannten **transzendentalen Aspekt** der Selbstmitteilung belegt und andererseits mit der des **kategorialen Aspekts** der Selbstmitteilung.⁵⁸⁴ Er bestimmt:

„Das Offenbarungsereignis selbst hat somit immer einen doppelten Aspekt: die Konstitution der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen als sein bleibendes, wenn auch gnadenhaftes, aber immer und überall wirksames, auch im Modus der Ablehnung noch vorhandenes Existential,

⁵⁸⁰ Rahner, K.: *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, 14f.

⁵⁸¹ Rahner, K.: *Selbstmitteilung Gottes*, 36f; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁵⁸² Rahner, K.: *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, 13.

⁵⁸³ Vgl. Rahner, K./Ratzinger, J.: *Offenbarung und Überlieferung*. Freiburg 1965.

⁵⁸⁴ Vgl. zur Klärung dieses offenbarungstheologischen Doppelaspekts bei RAHNER im Allgemeinen Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 113-117; 206-208; vgl. auch Lehmann, K.: Karl Rahner, 168-170; vgl. Lehmann, K.: *Einführung: Karl Rahner*, 40-42. Vgl. im Besonderen Puntel, L. B.: Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, 189-198; vgl. auch Weiß, P.: *Transzendente Geoffenbarkeit Gottes*, 43-76; vgl. Gmainer-Pranzl, F.: *Glaube und Geschichte – Erfahrung von Gnade oder Auslegung des Wortes*, 189-201.

die transzendente Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes, auch wenn sie nicht für jeden und in einer beliebigen Weise gegenständlich objektiviert werden kann, einerseits, und die geschichtliche Vermitteltheit, die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung andererseits, die in der Geschichte geschieht, als ganze [sic!] die ganze Geschichte ausmacht (...) und die im üblichen Sinn dort Offenbarungsgeschichte heißt, wo sie *wirklich* Geschichte der wahren Selbstausslegung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung ist und nicht deren Missdeutung, und wo sie darum wirklich Ergebnis dieser transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Gnade ist, darum unter dem Willen dieser Selbstmitteilung, also unter einer übernatürlichen Heilsprovidenz Gottes geschieht und überdies als solche erfasst wird. Wird so die Einheit und das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen transzendentaler und kategorial-geschichtlicher Offenbarung, oder besser: des transzendentalen und des geschichtlichen (vermittelnden) Momentes der einen Offenbarung und ihrer einen Geschichte gesehen, dann wird auch eine wirklich *ursprüngliche* Unterscheidung in dem darin Geoffenbarten sichtbar“⁵⁸⁵.

Diese begriffliche Findung zielt also auf Folgendes: In diesem Zusammenhang verweist *transzendental* auf das bereits im Gnadenkontext eingeführte Theologumenon vom übernatürlichen Existential. Es spricht die „Konstitution der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen als bleibendes, immer – auch im Modus der Ablehnung – wirksames, gnadenhaftes Existential und die darin erfolgende Erfahrung von der absoluten und vergebenden Nähe Gottes“⁵⁸⁶ an und holt hier darüber das Ursprüngliche, das Immer-schon-Gültige, das Unthematisch-Bleibende ein. Hierzu tritt in unauflöslicher Verschränkung das *kategoriale* Moment, welches seinerseits dann auf das Raum-Zeitliche, Partikulare, Konkrete hin abhebt. „Da (...) alle menschliche Transzendenz sich *in* der Geschichte vollzieht und geschichtlich vermittelt wird, gehört zum eben erwähnten Moment immer auch die geschichtlich-kategoriale Selbstausslegung der Offenbarung. In ihr geschieht die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung. Die transzendental-apriorische Eröffnung des Menschen auf (...) den Gott der Gnade erfolgt (...) nicht in einer individualistischen und ungeschichtlichen Introspektion.“⁵⁸⁷ Die beiden Anteile des Begriffspaares werden damit in einer unterschiedenen Verwiesenheit aufeinander arrangiert. Die transzendente Erfahrung stellt die Bedingung der Möglichkeit für die kategoriale Erfahrung dar, wobei die transzendente Erfahrung ihrerseits mit dieser kategorialen Vermittlung notwendig verbunden ist. RAHNER durchbricht mit diesem Ausgangspunkt überzeitliche Verständnisse und durchformt das Offenbarungsgeschehen mit einem geschichtlichen Charakter, ohne die göttliche Indeterminabilität stillzustellen. „Die transzendente Erfahrung des unverfügbaren Geheimnisses unbedingter befreiender Freiheit (...) [wird] nur im Umgang mit kategorialen, partikularen Wirklichkeiten (...) [gemacht, wobei] die kategorialen Wirklichkeiten für die transzendente Erfahrung nicht gleichgültig (...)“

⁵⁸⁵ Rahner, K.: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, 14f.

⁵⁸⁶ Lehmann, K.: Karl Rahner, 169; vgl. wörtlich identisch Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 40.

⁵⁸⁷ Lehmann, K.: Karl Rahner, 169; vgl. wörtlich identisch Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 40.

[sind]. Gleichwohl (...) [geht] das unverfügbare Geheimnis nicht in seinen kategorialen Vermittlungen [auf]. Diese (...) [blähen] sich nicht als Letztes [auf].“⁵⁸⁸

In dieser Weise dringt dann aber die Denkstruktur, „die »Form« des theologischen Denkens Rahners“⁵⁸⁹ durch, welche das *Unterschiedene mit Einheit zu versehen vermag, ohne es selbst gänzlich fallen* zu lassen – und umgekehrt; so markiert RAHNER eigens in den *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*:

„[Man könnte] sich von dem eben angedeuteten Grundgedanken aus einmal die Frage ausdrücklich stellen, ob nicht in dieser ganzen Frage die Einsicht deutlicher zur Geltung kommen müsste, dass (...) der (...) rein Scheidende *und* der die Vermittlung und das Vermittelte gleich absolut Setzende an der ontologischen Differenz und Einheit zwischen Kategorialem und Transzendentelem und an der Differenz und unauflöslichen Einheit in der Vermittlung von sogenannter Geschichtstatsache und ihrer Deutung in gleicher Weise vorbeisehen.“⁵⁹⁰

Was als „»Kurzformel« und Programm“⁵⁹¹ der näheren Klärung des geschichtlichen Charakters der göttlichen Selbstmitteilung dienen sollte, konnte sich in der Folge allerdings als Einfallstor für Missverständnisse erweisen. Dieser Entwicklung arbeitete zu, dass RAHNER die Bedeutung seines Begriffspaares kaum systematisch entfaltet hat und eher als „ein Philosoph und ein Theologe des Aufbruchs und der Denkanstöße, nicht des – im Detail – ausgeführten Systems“⁵⁹² in Erscheinung tritt, so dass hier uneindeutige wie „mehrdeutige Formulierung[en]“⁵⁹³ im favorisierten Vokabular Raum greifen und einem solchen Gang Vorschub leisten konnten. So konnten aus der formelhaften Abkürzung⁵⁹⁴ Fallstricke erwachsen, welche die Rezeption RAHNERs in die Überbetonung nur eines Prinzips ableiten ließen, hier: dem transzendentalen Aspekt den Vorrang einzuräumen, was das Kategoriale entweder ins gleichsam Apodiktische⁵⁹⁵ verlud oder zur nur unwesentlichen Hülle degradierte und schließlich eine Kritik heraufbeschwor, die im prominenten Vorwurf der Ge-

⁵⁸⁸ Siller, H. P.: Rahner, Karl, 1583f.

⁵⁸⁹ Gmainer-Pranzl, F.: Glaube und Geschichte – Erfahrung von Gnade oder Auslegung des Wortes, 192.

⁵⁹⁰ Rahner, K.: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, 20.

⁵⁹¹ Puntel, L. B.: Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, 198.

⁵⁹² Ebd., 198. Ebenso bei HILBERATH: „Weil Rahner in seinen späteren Arbeiten nie mehr wirklich systematisch diese Problematik angegangen ist, schwebt die unaufgearbeitete Problematik des Verhältnisses von Transzendentalität und Kategorialität über seinem Gesamtwerk“, Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 114.

⁵⁹³ Gmainer-Pranzl, F.: Glaube und Geschichte – Erfahrung von Gnade oder Auslegung des Wortes, 197. Dies betrifft nicht nur den Gebrauch von *transzendental*, vgl. Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 38, sondern auch dem Geschichtsbegriff ermangelt es an einer expliziteren Behandlung.

⁵⁹⁴ LEHMANN verankert die erwachsende Problematik weniger in mangelnder Systematik als in der formelhaften Verdichtung – in der Abstraktheit –, die zwar als Garant eines rechten Verständnisses fungieren sollte, sich aber dahingehend gerade als fatal erwies. „Die Anstrengungen (...) haben den Bereich des Geschichtlich-Kategorialen schematisch vereinfacht und in gewisser Weise »abstrakt« zurückgelassen. Vermutlich erhob sich nicht zuletzt darum eine zunehmende Kritik“, Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 41; vgl. ebenso Lehmann, K.: Karl Rahner, 170.

⁵⁹⁵ Vgl. Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 117.

schichtslosigkeit kulminierte und am schärfsten durch METZ vorgetragen wurde.⁵⁹⁶ Ohne an dieser Stelle Einzelheiten der Entkräftung oder Verteidigung aufbieten zu müssen⁵⁹⁷, bleibt für den Moment festzuhalten: „Rahners immer wieder missverständlicher Begriffsgebrauch von »transzendental« und »kategorial« (...) beabsichtigt also nicht, die greifbare Kategorialität der Geschichte von einer »übergeschichtlichen« Transzendentalität der Gnade her abzuleiten“⁵⁹⁸. Im Gegenteil: „Er vertrat eine Anthropozentrik, in der die Mitte des Menschen ausgerechnet theozentrisch durch das Geheimnis der göttlichen Selbstmitteilung gesichert wird. Und er betrieb eine transzendente Analytik, die das geschichtliche Ereignis, das »Kategoriale«, nicht überflüssig macht, sondern seinen Sinn freilegt und so gerade dessen Unverzichtbarkeit verdeutlicht.“⁵⁹⁹ Mit den Worten von LEHMANN: „Die Selbstmitteilung Gottes in Gnade ist gewiss ein »transzendentes« Existential des Menschen, aber sie kommt nur in der Heils- und Offenbarungsgeschichte als in ihrer Vermittlung zu sich selbst und zum Menschen. Das transzendente und das geschichtlich-kategoriale Moment liegen nicht einfach nebeneinander, sondern bilden eine Einheit und sind durch ein eigenes gegenseitiges Bedingungsverhältnis ausgezeichnet.“⁶⁰⁰

Somit wird auch von dieser Seite her einsichtig und dies nunmehr ***zusammenfassend***, wie sich in den materialen Theologumena RAHNERs die Ausgestaltung eines systematischen Movens konkretisiert, der den neuscholastisch einst dominierenden Grundduktus einer strikten »Subjekt-Objekt-Spaltung zugunsten des Objekts« durchgreifend mittels einer Konzipierung umstürzt, die sich derartigen Schismen vorgängig, entlang einer ***Zusammenführung des Unterschiedenen ohne Vereinzigung*** entfaltet.

⁵⁹⁶ Vgl. zur Kritik von METZ etwa Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 263f; vgl. auch Voßhenrich, T.: Anthropoltheologie, 208f; vgl. in ausführlicher Auseinandersetzung Neuhaus, G.: Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Düsseldorf 1982.

⁵⁹⁷ Vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 162. LEHMANN beurteilt den Einwand bei näherem Hinsehen als vor-schnell bzw. haltlos. Er entkräftet die Kritik im Verweis auf „die Möglichkeiten des philosophischen Standortes von Rahner in den Vorkriegsjahren“ (162), gibt den geschichtlichen Ort von RAHNERs Denkweg zu bedenken (im Blick auf den durch THOMAS VON AQUIN geprägten Geschichtsbegriff, aber auch hinsichtlich der philosophischen Möglichkeiten, die „»Transzendentalphilosophie« (welche?) und einen ausgeprägten Personalismus bzw. eine Philosophie der Intersubjektivität geglückt vermitteln“ zu können, was im Übrigen „bis heute nicht zureichend gelungen“ (162) sei und fordert die wahrnehmende Berücksichtigung der verschiedenen Phasen des RAHNERschen Schaffens ein, in denen das Moment unterschiedlich stark ausgeprägt sei: Möge für das Frühwerk ein solches Verständnis nachvollziehbar sein, sei es für das Spätwerk unzutreffend. Wer sich demnach ohne Einschränkung dem Einwand anschließe, wird sich des Verdachts der Undifferenziertheit nicht gänzlich erwehren können und verkenne, „dass Rahner sehr bald in seinen theologischen Arbeiten zu einem beträchtlichen Teil diese Lücke wieder zu schließen versucht hat“ (162). Zumal für LEHMANN bereits auch im Frühwerk schon Dahingehendes grundgelegt sei: Die „für Karl Rahner immer noch gültige Grundformel »Geist in Welt« bedeutet von Anfang an das Bekenntnis zur »Materie«, zu Welt und Geschichte“, ebd., zuletzt: 154.

RAFFELT und VERWEYEN halten den Vorwurf ebenso für eigentümlich ungeprüft, vgl. Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 130.

⁵⁹⁸ Gmainer-Pranzl, F.: Glaube und Geschichte – Erfahrung von Gnade oder Auslegung des Wortes, 197.

⁵⁹⁹ Sandler, W.: Die Kunst des Fragens, 248.

⁶⁰⁰ Lehmann, K.: Karl Rahner, 169; vgl. wörtlich identisch Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 40.

Im Gefolge dieser Struktur werden die extrinsektistischen Begründungsmodelle und die damit einhergehenden objektivistischen Verengungen zerschlagen: ein Natur-Gnade-Verhältnis durchbrochen, das den Menschen in verobjektivierender Verkümmern einzig in der Rolle desjenigen fasste, der sich der ihm radikal fremd bleibenden Autorität des schlechthin jenseitigen Gottes zu fügen hatte; weiter ein Offenbarungsverständnis negiert, das im Menschen allein die objektivierte Empfangsstation einer göttlichen Satzwahrheit erblickte und schließlich eine Konzeptualisierung verneint, die Offenbarung als einen sich selbst auslegenden, überzeitlichen, bloß anzueignenden Zusammenhang konstituierte. Stattdessen wird der Mensch nun als das von der gnadenhaften Dynamik durchprägte Wesen bestimmt, das sich in persönlicher Betroffenheit als ein von Gott Angesprochener getragen wissen darf. Qua Existenz ist der Mensch auf den sich selbst mitteilenden Gott hingearbeitet, dessen Seinsmitteilung in Raum und Zeit auf ihn zukommt und sich also in Geschichte ereignet.⁶⁰¹

Darin aber wird nun derjenige bahnbrechende Perspektiv- und Paradigmenwechsel manifest, der den Entwicklungsbogen weg von einer erfahrungslosen hin zu einer **erfahrungsbezogenen** Theologie beschreibt: „Das »Objektivste« der Heilswirklichkeit, nämlich Gott und seine Gnade, erscheint zugleich als das Subjektivste des Menschen, nämlich die Unmittelbarkeit des geistigen Subjekts zu Gott durch diesen selbst.“⁶⁰²

Die Durchwirkung der Theologie mit dieser erfahrungsverfassten Denkfigur ermöglicht dann aber nicht nur eine Re-Vision von Gnade und Offenbarung, sondern erlaubt ebenso „einen neuen Dialog mit der Vernunft“⁶⁰³, eröffnet „eine Neubestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Überlieferung“⁶⁰⁴ und verwindet insgesamt jenes neuscholasti-

⁶⁰¹ Im Übrigen steht RUSTER dieser Grundlegung speziell bei RAHNER äußerst skeptisch gegenüber. Zwar stelle dessen Position mit ihrem geschichtlichen Ort eine notwendige Entwicklung dar, die „als eine Maßnahme zur Behebung des theologischen Modernitätsdefizits“ (41) auch ihre Notwendigkeit hatte, doch sieht er hierdurch – am systemtheoretischen Maßstab der Notwendigkeit von Unterscheidungen gemessen – verhängnisvolle Folgen für die inhaltliche Ausrichtung und für die weitere wissenschaftliche Entwicklung der Theologie heute heraufbeschworen. RUSTER sieht in RAHNERs Bestimmung des Natur-Gnade-Verhältnisses nämlich jede Unterscheidung in Einheit – anders (!) – gefasst und somit aufgehoben: „Natur *ist* Gnade, Gnade *ist* Natur – Rahner hat die Einheit der Unterscheidung von Natur und Gnade beobachtet“ (34). Darin erkennt RUSTER jedoch gedankliches Gefährgut, weil in dieser Einheit „die alles durchwaltende biblische Unterscheidung zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen des Todes (Dtn 30, 15-20), zwischen dem Gesetz des Todes in meinen Gliedern und dem Gesetz des Geistes des Lebens (Röm 7 u. 8)“ (39f) nivelliert werde. Zudem blockiere dies so den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt: „[Indem] er (...) die Einheit der theologischen Unterscheidungen bezeichnet hat, macht er es für die, die sich auf ihn beziehen, unmöglich, weiter zu unterscheiden (...). Wir finden heute eine systematische Theologie vor, die in nahezu allen theologischen Sachfragen zu keiner klaren Auskunft mehr in der Lage ist“ (40). RUSTERS Forderung fällt daher eindeutig aus, nämlich: „auf jene theologischen Traditionen zu setzen, die, nachdem die todbringende Dynamik der Moderne unübersehbar geworden ist, ihr mit eigenen Unterscheidungen begegnen können. Die Unterscheidung von Natur und Gnade ist hier übrigens in erster Linie zu nennen“, Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, zuletzt: 41.

⁶⁰² Lehmann, K.: Karl Rahner, 166.

⁶⁰³ Wiedenhofer, S.: Offenbarung, 274.

⁶⁰⁴ Ebd., 274.

sche „Ghetto“⁶⁰⁵, welches von vornherein an den menschlichen Lebenswirklichkeiten vorbeigrieff und sich zu einer Sonderwirklichkeit disqualifizierte – zugunsten einer Anordnung, die „göttliche Offenbarung und die nach Heil auslangende menschliche Existenz theologisch streng aufeinander [bezieht]“⁶⁰⁶ und demnach eine *Vertonung des Lebens* vollzieht! Auf diese Weise kann nun aber insgesamt verständlich werden, wie es gemeint ist, dass jede Theologie ihren Ausgangspunkt beim Menschen hat, dass jegliche Theologie nun Anthropologie sein muss:

„Was aber bedeuten diese Überlegungen, wenn sie verstanden und als richtig befunden werden (...)? Zunächst erlauben sie, dass christlich orthodoxe Unterweisung unbefangen beim Menschen, bei seiner Selbsterfahrung, bei seiner Existenz anfangen und, richtig verstanden, auch bei ihm enden darf. Das sollte und müsste heute nicht oder nicht mehr den Eindruck erwecken, als würden zusätzlich zur menschlichen Erfahrung Dinge über den Menschen indoktriniert, die schlechterdings jenseits der Erfahrung seiner eigenen Existenz liegen. Die christliche Botschaft, die an den Menschen herangetragen werden soll, ist nicht das Herantragen eines Fremden und Äußeren, sondern die Erweckung und Interpretation des Innersten im Menschen, der letzten Tiefe der Dimensionen seiner Existenz.“⁶⁰⁷

Im Zeichen der Erfahrung ist Theologie „immer schon (...) in ihrer anthropologischen Relevanz vorgestellt“⁶⁰⁸ – ist *anthropologisch gewendet*!

Insofern gilt also abschließend und dies wohlverstanden: „Rahner hat [damit] das (...) Thema »Mensch« in die Theologie neu eingetragen [– und hinter] diese Grundausrichtung kann faktisch keine Theologie mehr zurück.“⁶⁰⁹

Die Bedeutung des anthropologischen Denkhorizonts für die fachliche Konstitution der Praktischen Theologie (3)

Nachdem nun der Paradigmenwechsel derjenigen fundamentaltheologisch-systematischen Neuerung erarbeitet worden ist, die gemeinhin als anthropologische Wende apostrophiert wird, und dabei der Entwicklungsfaden von einer erfahrungsfernen zu einer erfahrungsbezogenen Theologie gespannt wurde, soll es nun schließlich darum gehen, aufzuzeigen, wie dieser theologisch-inhaltliche Denkhorizont die Praktische Theologie konstitutiv auf eine völlig neue Grundlage stellte. Die folgenden Ausführungen stehen demnach im Bemühen, die *Bedeutung der anthropologisch gewendeten Neuformulierungen für die fachliche (Um)Organisation der Praktischen Theologie* professionsgeschichtlich zu dokumentie-

⁶⁰⁵ Baudler, G.: Die Bedeutung Karl Rahners für die neuere Religionspädagogik, 110; vgl. auch Ritter, W. H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 27.

⁶⁰⁶ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 47.

⁶⁰⁷ Rahner, K.: Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, 402f.

⁶⁰⁸ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 36.

⁶⁰⁹ Voßhenrich, T.: AnthropolTheologie, 202.

ren⁶¹⁰ und dabei ihren maßgeblichen Einfluss auf die (Re)Konstitution der praktisch-theologisch wissenschaftstheoretischen Koordinaten *nach außen und innen* aufzuweisen. Die gewählte Vorgehensweise stellt dabei gewissermaßen das strategische Äquivalent zum soeben genommenen Bearbeitungsweg dar und verlängert damit auch dessen Intentionen. So werden die professionsbezogenen Umbildungen zum einen konturiert, indem hauptsächlich auf eine *konkrete wissenschaftstheoretische Bestimmung* Bezug genommen wird, um so den *begründungslogischen Bogen zur theologischen Grundlage* zu schlagen: Dabei geht es nicht darum, den Entwurf als unmittelbare Ableitungsquelle zu betrachten, aus der die praktisch-theologische Disziplinentwicklung einbahnig schöpfte (weshalb jener auch keiner ausdrücklichen Auslegung zuzuführen ist). Vielmehr wird es darum gehen, der Anstrengung mustergültig orientierend ein »Gesicht« zu verleihen, wozu hier wiederholt die wissenschaftstheoretischen Klärungen zur Praktischen Theologie wiederum von **RAHNER** herangezogen werden.

Obschon in solchen Zusammenhängen katholischerseits momentan eine Bezugnahme auf die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* favorisiert wird⁶¹¹ – wobei zu vermuten steht: wegen der wirkungskräftigen Abstraktion und wirkungsmächtigen Verbindlichkeit kraft lehramtlicher Autorität –, erfolgt der Rekurs auf RAHNER⁶¹² hier aus überkonfessionellen⁶¹³ und aus sachlogischen Gründen. Zwar ist RAHNER von Haus aus Dogmatiker⁶¹⁴, doch des Phänotyps unbeschadet, lässt er sich genotypisch als Praktischer Theologe verstehen.⁶¹⁵ Sein Werk umfasst explizite Erarbeitungen zur wissenschaftstheoretischen (Neu)Konzipierung der Praktischen Theologie⁶¹⁶ und in ihm findet sie völlig

⁶¹⁰ Vgl. für einen ähnlichen Ausgangspunkt, nur mit besonderer Aufmerksamkeit für die Neuaufstellung der Religionspädagogik Baudler, G.: Göttliche Gnade und menschliches Leben, 35-50; besonders: 37-45. Auch BAUDLER klärt die Bedeutung der anthropologischen Wende hier anhand der RAHNERschen Theologie, vgl. ebenso Baudler, G.: Die Bedeutung Karl Rahners für die neuere Religionspädagogik, 109-118.

⁶¹¹ In Auswahl: vgl. etwa Haslinger, H. u. a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, 19-36; vgl. Klein, S.: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, 31-38. Dort heißt es: „Kein anderer Text wird so häufig zitiert wie dieser, wenn es um die Reflexion des Selbstverständnisses der katholischen Praktischen Theologie geht“, ebd., 31.

⁶¹² Indes hier freilich nicht ohne Gesellschaft. In Auswahl: vgl. etwa Laumer, A.: Pastoraltheologie, besonders: 94-109; vgl. Laumer, A.: Karl Rahners Impulse für die Praktische Theologie, 382-387; vgl. auch mehrere Beiträge in Nauer, D./ Bucher, R./ Weber, F.: Praktische Theologie. Stuttgart 2005.

⁶¹³ Diese Argumentation wurde bereits ausgeführt. Vgl. insgesamt Grethlein, C.: Katholische Pastoraltheologie – überwältigend vielfältig und merkwürdig konfessionell, 129-135; besonders: 129-131.

⁶¹⁴ Was jede praktisch-theologische Rezeption zu berücksichtigen hat. Zur Warnung vor einer allzu enthusiastischen Vereinnahmung vgl. Schmälzle, U.: Eröffnung – Theologie aus pastoraler Leidenschaft, 11.

⁶¹⁵ Vgl. für diese Linienführung etwa Schmölly, W.: Pastoral verantworten: Praktische Theologie, 242-261; vgl. Laumer, A.: Karl Rahners Impulse für die Praktische Theologie, 382-387; vgl. Laumer, A.: Pastoraltheologie, besonders: 93-104. RAHNERs Beschäftigung mit praktisch-theologischen Fragen sei „nicht etwa als ein erratischer Block innerhalb seines Werkes anzusehen, sondern ist Weiterführung seines konsequent auf die Praxis ausgerichteten Theologie-Treibens“, ebd., 94; vgl. ähnlich Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 43-47; vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 172-174.

⁶¹⁶ Vgl. Rahner, K.: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 133-149; vgl. Rahner, K.: Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, 256-276; vgl. Rahner, K.: Pastoraltheologie – Wissenschaftstheoretisch, 393-395. Die Vorlage des *Handbuchs*

unzweifelhaft in ganz direkter Weise eine der bedeutendsten Größen hinsichtlich ihrer wissenschaftstheoretischen Konstitution⁶¹⁷, was eine Bezugnahme bereits von dieser Seite her legitimieren würde. Da hier aber ja der Einfluss des anthropologisch gewendeten Denkhorizonts auf die wissenschaftstheoretische Umbildung der Praktischen Theologie besprochen werden soll und umgekehrt: das Ziel in der Herausstellung der wissenschaftstheoretischen Imperative und Konsequenzen, die aus den theologischen Fundierungen, also: aus dem anthropologisch gewendeten Denkhorizont erwachsen, besteht, und RAHNER als der entscheidende Gewährsmann bei der Klärung dieser theologischen Grundlegung vorgeführt wurde, bietet er sich vor allem aus diesem Grund als prädestinierter Bezugspunkt an.⁶¹⁸

Der Zugriff wird schließlich aber noch von einer weiteren Herangehensweise begleitet und die Konturen der anthropologischen Einflussnahme auf die praktisch-theologische Konstitution werden zum anderen erschlossen, indem der *Schwerpunkt zudem auf der Markierung dessen* liegen wird, *wovon die Neuerungen sich disziplingeschichtlich abgrenzen*. Um sich nicht in den nur unzureichend entwirrten Schwierigkeiten⁶¹⁹ des bezugsbildenden Konzepts zu verhaken oder aber dem praktisch-theologischen Irrgarten überhaupt zum Opfer zu fallen, kommt hier also der »Blick zurück« zum Zuge. Es wird zu betonen sein, wessen die Praktische Theologie mit diesem fachlichen Konstitutionswechsel abschwört. Qua *via negationis* wird wiederum ein Kontrast eingezogen, der das entstehende Bild schärft und so die noch heute gültigen praktisch-theologischen Grundlinien sichtbar zu machen vermag.

der *Pastoraltheologie* tut dies letztlich insgesamt dar, dessen fünf Bände während und nach dem II. Vatikanum erschienen. Disziplingeschichtlich wird ihm eine außerordentliche Bedeutung beigemessen und maßgebliche Teile samt Konzeption gehen dabei auf RAHNER zurück. „Mit dem (...) »Handbuch der Pastoraltheologie« von Karl Rahner (...), wird eine gewisse Zäsur in der geschichtlichen Entwicklung der Disziplin erkennbar (...). [Gerade] das »Handbuch der Pastoraltheologie« hat dem Fach durch die darin geleistete wissenschaftstheoretische Fundierung einen (...) umfassenden Erneuerungsimpuls gegeben“, Laumer, A.: *Pastoraltheologie*, 93.

⁶¹⁷ Vgl. dazu im Allgemeinen etwa Haslinger, H.: *Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie*, 333-335; vgl. Mette, N.: *Praktische Theologie in der katholischen Theologie*, 548-552. Vgl. dazu im Besonderen Mette, N.: *Die Praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners – in Nähe zur und in Abgrenzung von der Systematischen Theologie*, 142-145; vgl. ebenso Hermans, C. A. M./Scherer-Rath, M.: *Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie*, 154-181; besonders: 157f.

⁶¹⁸ Es bleibt jedoch nicht zu versäumen, auf die Verbindungslinien zwischen RAHNER und der Pastoralkonstitution hinzuweisen, insofern ja nicht nur die „weltweit[e] vorkonziliar[e] Rezeption seiner theologischen Gedanken, (...) [bereits] den Geist dieser Kirchenversammlung [mit] vorbereit[e]t hatte“, Lehmann, K.: *Karl Rahner*, 148. RAHNER sah im Rückblick auch ausdrücklich selbst seinen praktisch-theologischen Gesamtentwurf in inhaltlicher Übereinstimmung zur diesbezüglichen konziliaren Linienführung: „Rahner sah sich, wie er selbst einmal schrieb, durch das Konzil und die unmittelbar nachkonziliaren Entwicklungen in seiner praktisch-theologischen Konzeption bestätigt“, Laumer, A.: *Pastoraltheologie*, 109.

⁶¹⁹ Vgl. zu dieser Feststellung mit Blick auf RAHNER Lehmann, K.: *Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie*, 82.

So vollzog sich im Gefolge der theologisch-inhaltlichen Neufundierungen also eine weitere tiefgreifende Umbildung von epochemachender Durchschlagskraft, denn: Im „engsten Zusammenhang mit (...) [*dieser*] allgemeinen epochalen Veränderung der theologischen Landschaft“ ereignete sich ein grundlegender „Strukturwandel der Praktischen Theologie“⁶²⁰. Der anthropologische Denkhorizont nahm umfassenden Einfluss auf die fachliche Reorganisation der Praktischen Theologie und zeitigte einschneidende Konsequenzen für ihre wissenschaftstheoretischen Koordinaten – nach außen wie nach innen.

Wird zunächst die Rückwirkung **nach außen** fokussiert, stellt die begriffliche Charakterisierung dieser Zäsur als eine »Reorganisation« an und für sich eine Untertreibung dar. Denn genau genommen bringt die anthropologische Umwälzung erst die eigentliche Konstitution überhaupt der Praktischen Theologie als Praktischer Theologie mit sich. Zwar war sie zuvor bereits als Universitätsfach etabliert, doch sollte sie erst auf Grundlage des anthropologischen Denkhorizonts den Status einer souverän-eigenständigen und damit vollwertigen Disziplin im theologischen Fächerkanon erlangen.

Wie sich dieser Zusammenhang entfaltet, kann dabei exemplarisch anhand der praktisch-theologischen Bestimmungen durch RAHNER studiert werden. Mit Blick auf den wissenschaftstheoretischen Ort der Praktischen Theologie hält dieser nämlich folgendes fest:

„Diese praktische Theologie ist eine eigene, selbständige und in ihrem Wesen trotz ihrer Rückbezogenheit auf andere theologische Disziplinen ursprüngliche Wissenschaft, weil die Reflexion, die sie in wissenschaftlich kritischer und systematischer Weise betreibt, eine eigene Größe und unableitbarer Natur ist (...). Was die praktische Theologie (...) anzieht (...), ist (...) nicht die bloße Konsequenz [*dessen*], was eine – mögliche und notwendige – »essentielle« Theologie des Wesens der Kirche, des Wortes Gottes und des Kerygmas, des Wesens der Sakramente, des Dienstes der Liebe usw. zu sagen hat. Soll (...) [*sie eine*] Reflexion sui generis sein, die sucht, was hier und jetzt zu tun ist (...), dann ist solche Reflexion wissenschaftlich organisiert, eine eigenständige und ursprüngliche Wissenschaft und nicht nur eine »Anwendung« der Ergebnisse der essentialen Wissenschaften in der Theologie, mögen diese systematisch oder historisch sein.“⁶²¹

Mit dieser Rede von einer »eigenständigen und ursprünglichen« Wissenschaft, von einem Reflexionsbestand »eigener Größe und unableitbarer Natur«, wird der Kampf gegen die Vorherrschaft eines Verständnisses deutlich, das sich hier hinter dem Wort von der »Anwendung« verbirgt. Denn nur ein paar Jahrzehnte zuvor war die Praktische Theologie vor allem dieses: eine Anwendungs- und Ableitungswissenschaft.⁶²² In der Praxis exekutierte sie, was andernorts – in eben jenen »essentialen« Theologien, namentlich primär in der Dogmatik bzw. Systematik – beschlossen worden ist und ihre vornehmliche Aufgabe be-

⁶²⁰ Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, je: 541.

⁶²¹ Rahner, K.: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 135f.

⁶²² Vgl. zum anwendungsorientierten Verständnis und seinen Konsequenzen etwa Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, 33f; vgl. Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, 540-544; vgl. Laumer, A.: Pastoraltheologie, 69-77; vgl. auch Gärtner, S.: Was ist das Praktische der Theologie, 147-159.

stand bloß darin, vorgefertigte Antworten nahtlos in die Praxis zu transferieren. Sie war „auf eine Art »Handwerkslehre« reduziert“⁶²³. Ihr Metier war das Katalogartige; sie glich einer „Rezeptologie“⁶²⁴. Im Grunde stellte die Praktische Theologie damit eine überflüssige Begleiterscheinung von nachgeordnetem Dasein dar, was in der Konsequenz also die Entbehnung ihres Charakters als (eigenständige) Wissenschaft bedeuten musste.

Suchte man für diesen dereinst – im Übrigen evangelischer- wie katholischerseits zementierten⁶²⁵ – Entwurf ebenfalls einen konkreten Repräsentanten, drängte der disziplingeschichtliche Suchstrahl sodann zum Pastoraltheologen MICHAEL BENDER (†1870)⁶²⁶; zumindest wenn der chronologische Bogen in Konzentration auf den Zeitraum unmittelbar vor den Eingang des anthropologischen Denkhorizonts in die Praktische Theologie geschlagen wird und somit in die Ära der Neuscholastik verweist.⁶²⁷

In dem Werk des Redemptoristen wird die traditionelle praktisch-theologische Konsolidierung als Anwendungswissenschaft in schwer zu überbietender Deutlichkeit greifbar, wie die Eröffnungssätze seines Lehrwerks illustrieren:

⁶²³ Laumer, A.: Pastoraltheologie, 73.

⁶²⁴ Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, 550.

⁶²⁵ Im Sinne der argumentativen Stringenz sei darauf hingewiesen, dass diese Entwicklungen *konfessionsübergreifend* stattfinden (was als logisches Resultat der bereits oben festgestellten konfessionellen Parallelität hinsichtlich des Umbruchs von einer erfahrungslosen zu einer erfahrungsbezogenen Theologie betrachtet werden darf). Die „Entwicklung [verläuft] innerhalb der praktischen Theologie im evangelischen und im katholischen Raum weitgehend parallel“ (1). Auch wenn sich die jeweiligen Abgrenzungsgegner bzw. die spezifische Art der Neuausrichtung im Einzelnen unterscheiden, korrespondiert das Gesamt des Umstrukturierungsprozesses: „In der katholischen Version waren es das Lehramt und die seine Lehrprinzipien auslegende Dogmatik, die die Normen für die Praxis vorgaben. Auf evangelischer Seite war es die theologische Dogmatik, aus der die Maßstäbe für eine möglichst optimal an sie anzupassende Praxis abzuleiten waren. In beiden Fällen hieß das für die Praktische Theologie, dass sie Anwendungswissenschaft bzw. -lehre des anderweitig Vorgegebenen zu sein hatte“, Mette, N.: Praktisch-theologische Erkundungen, zuletzt: 2f.

⁶²⁶ Vgl. zur Rolle von BENDER Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, 540f; vgl. ebenso Laumer, A.: Pastoraltheologie, 69-73.

⁶²⁷ Die Sachlogik zwingt zur Fokussierung einzig dieses Umschwungs. Dies soll aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass bereits im Vorfeld (wenn auch nicht von Erfolg gekrönte) Pendelbewegungen »hin zu und weg von« einem praktisch-theologischen Ableitungsverständnis stattfanden und dabei weit tiefer in die disziplingeschichtliche Chronologie hineinragen als es hier den Anschein erweckt. Zu vermerken bleibt hier etwa das Wirken des katholischen Theologen ANTON GRAF. GRAF entwickelte auf Basis seiner Idee einer sich erbauenden Kirche eine Konzeption der Praktischen Theologie bzw. Pastoraltheologie, das ihre Entwindung aus der bloßen Anwendungsrolle einleitete. Würde der chronologische Bogen noch früher angesetzt, passierte man weitere Stationen, welche die Ablösung von einem Anwendungsverständnis vorbereitet haben und stieß unwillkürlich auf FRANZ STEPHAN RAUTENSTRAUCH, der im Rahmen der allgemeinen, durch Kaiserin MARIA THERESIA in Auftrag gegebenen, Reformen die Pastoraltheologie angesichts einer widrigen Theorie-Praxis-Kluft in den universitären Kreis der theologischen Hauptfächer etablierte und sie aus der Rolle einer verzichtbaren Beigabe der »eigentlichen« Theologie (wissenschaftsorganisatorisch) entpflichtete. Vgl. dazu insgesamt den Überblick samt weitergehender Literaturhinweise bei Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, 531-563; besonders: 531-540.

Analoges bliebe wiederum evangelischerseits festzuhalten: Hier wurde die Diskussion im Gesamt beständiger geführt, durch FRIEDRICH SCHLEIERMACHER in Gang gesetzt und etwa durch CARL IMMANUEL NITZSCH, ALEXANDER SCHWEIZER und PHILIPP KONRAD MARHEINEKE weiter vorangetrieben. Vgl. im Allgemeinen zu den Stationen im protestantischen Raum samt weitergehender Literatur Grethlein, C./ Meyer-Blanck, M.: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung, 1- 65; besonders: 1-40.

„Unter Pastoraltheologie versteht man gewöhnlich die wissenschaftliche Anleitung des Geistlichen zur rechten Verwaltung des geistlichen Amtes (...). Die Pastoraltheologie ist erstens: Anleitung; nicht bloß Wissenschaft, oder zuerst Wissenschaft, sondern hauptsächlich und zuerst Anleitung.“⁶²⁸

Wie eine solche Entwicklung der *durchgreifenden Durchbrechung des anwendungsorientierten Verständnisses der Praktischen Theologie* möglich wurde und die Neuordnung der fachlichen Konstitution erwirkte und gleichlautend: worin es begründet liegt, dass das praktisch-theologische Anwendungsverständnis noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine umfassende Etablierung genoss, wäre nun also die alles entscheidende Frage – die dabei in einer *Neubewertung des Theorie-Praxis-Verhältnisses*, das als Resultat der neu gewonnenen theologischen Einsichten begreifbar wird, schließlich ihre alles entscheidende Antwort erhält.

Die Überwindung des praktisch-theologischen Ableitungsverständnisses steht mit einer anthropologisch motivierten Revision der Theorie-Praxis-Relation im engsten Zusammenhang. Denn durchformt von den Theologumena »der« Neuscholastik, kurzum: im Kontext der „Verwaltung und Sicherung des unwandelbaren Glaubensgutes, (...) [der] Glaubensverkündigung (...) nach Art einer gesetzlichen Anordnung, [des] Glaube[ns] als gesetzlich geforderte[n] Gehorsam[s] – im Sinne des Für-wahr-Haltens von Offenbarungsinhalten – (...) [und insgesamt der] Behauptung des Gegensatzes bzw. des Widerspruchs der Welt zum Glauben und damit zur Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche“⁶²⁹, konnte »Praxis« in ihrem Eigenwert nicht wahrgenommen werden. Unter der neuscholastischen Ägide kam eindeutig der »Theorie« der Primat zu. Unter der Dominanz der „»Theoria« (...), die [sich] in ihrer Selbstgenügsamkeit und Selbstzwecklichkeit (...) im Grunde nur auf immer schon vollendetes, autarkes, »göttliches« Sein beziehen kann, (...) [wurden] auch Erlösung und Heil in ihrer geschichtlichen Vermittlung durch Jesus Christus allzuleicht als objektiv bereits vollbrachte, nur noch subjektiv anzueignende Versöhnung begriffen.“⁶³⁰ »Praxis« vermochte als ein theologieproduktiver Ort so nicht in Erscheinung zu treten, galt hier vielmehr als Äquivalent des Adressatenkreises oder der Zielgruppe und auf Basis eines solchen theologischen Bodens musste dann auch das Erfordernis einer wissenschaftlich eigenständigen Reflexionsdisziplin religiöser Praxis obsolet bleiben. In Anbetracht der neuscholastischen Theologumena konnte sich die Funktion der Praktischen Theologie nur auf die Rolle einer reinen „Vermittlungsinstanz zwischen theologischer Theorie und kirchlicher Praxis“⁶³¹ beschränken, was dann schließlich ihre Lenkung in die wissenschaftstheo-

⁶²⁸ Benger, M.: Pastoraltheologie, 2, zit. n. Laumer, A.: Pastoraltheologie, 69; 70; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁶²⁹ Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, 543.

⁶³⁰ Lehmann, K.: Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, 90.

⁶³¹ Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, 550.

retischen Bahnen einer Anwendungs- und Ableitungswissenschaft zur Folge haben musste und ihr den Status einer vollwertigen theologischen Disziplin und eigenständigen Wissenschaft verweigerte.

Erst der Wandel des Theorie-Praxis-Verständnisses im Horizont der anthropologisch gewendeten Einsichten konnte hier eine neue Ausgangslage schaffen. »Praxis« (also die menschlichen Lebens- und Glaubenswirklichkeiten) wird nunmehr in ihrer theologieproduktiven Bedeutung ernstgenommen, gilt als „konstitutiver Ort von »Er-Findung« christlicher Theologie“⁶³², avanciert zum „theologiegenerativen Ort[:]. Die Lebenskontexte der Menschen sind nicht [*länger*] einfach Orte, denen (...) [*man*] sich zuwendet, um sich mit den mitgebrachten Antworten an den dort aufkommenden Fragen abzuarbeiten (...). [*Das*] Anliegen ist es, die Lebenswirklichkeiten (...) als Ort zu respektieren, dem selbst Inhalte und Praxisformen des Glaubens originär, in ursprünglicher und authentischer Weise erwachsen.“⁶³³ Kraft des durchdringend anthropologisch formatierten Denkhorizonts wird die grundlegende Polarisierung von »Theorie« und »Praxis« der Nährboden entzogen – der „Dualismus von Lehre und Praxis, von Dogma und Pastoral ist (...) [*nun*] abgewehrt (...). Es kann nicht (...) [*mehr*] sein, dass die Kirche die Wahrheit hat, um sie dann im zweiten Schritt auf die Welt zu beziehen“⁶³⁴. Und somit: All das, was in summa unter einer erfahrungsbezogenen Theologie verbucht worden ist, speist somit das Bekenntnis zur »Praxis« in ihrem Eigenwert – was dann schließlich einer ebenso eigenständigen »Theorie« bedarf. Im Einzelnen: Durch die *gnadentheologische* Umwälzung wurde „das Klima und die Offenheit [*bereitet*], dass (...) konkrete alltägliche Lebenssituationen als nicht nur »religiös«, sondern auch theologisch und heilsgeschichtlich relevant gedacht und erfahren werden können“⁶³⁵. Des Weiteren *offenbarungstheologisch*: Mit der Abkehr von einem „objektivierende[n] Einbahnstraßendenken“⁶³⁶, weg von einem Verständnis des Offenbarungsgeschehens als Übermittlung einer Satzwahrheit hin zu einer göttlichen Seins-Mitteilung, bei der dem Menschen der unbedingte Begegnungs- und Beziehungswille Gottes gilt, was »Praxis« dann nicht mehr in der Perspektive von »Vermittlung« erscheinen lassen kann, denn: „Wenn sich in der Lebenswirklichkeit der Menschen etwas von dem manifestiert, was Gott von sich geoffenbart hat, dann ist damit eine Quelle christlicher Wahrheit, eine

⁶³² Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 152.

⁶³³ Haslinger, H. u. a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, 27f; vgl. dazu ebenso Klein, S.: Der Alltag als theologiegenerativer Ort, 60-67; vgl. auch Blasberg-Kuhnke, M.: Praktische Theologie, 44-49; hier: 48.

⁶³⁴ Garhammer, E.: Die Frage nach den Kriterien, 309.

⁶³⁵ Baudler, G.: Göttliche Gnade und menschliches Leben, 43f.

⁶³⁶ Boschki, R.: Der phänomenologische Blick: »Vierschritt« statt »Dreischritt« in der Religionspädagogik, 28.

eigenständige Quelle theologischer Erkenntnis gegeben.“⁶³⁷ Und schließlich: Die *geschichtliche* Verflüssigung des ehemals „sterilen Raum[s] ewig gültiger Wahrheiten“⁶³⁸ und damit der Einzug der Einsicht, „dass ein Seiendes sein Wesen in Raum und Zeit verwirklicht und dass diese Aktualisation [sic!] des Wesens zu diesem Wesen des Seienden selbst grundsätzlich dazugehört (und nicht etwa nur akzidentiellen Charakter besitzt und damit gleichsam separat von ihm existiert)“⁶³⁹, was damit jene „geschichtlichen Ereignisse, in denen diese Selbstmitteilung Gottes [geschieht, in den Mittelpunkt]“⁶⁴⁰ stellt und somit auch die »Praxis« eben dorthin rückt. In der Folge erst von all dem, kann die »Praxis« sich als eigenwertiger Reflexionsbereich ausbilden, der schließlich auch dann erst als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft vorhanden sein kann.⁶⁴¹

Gleichsam ein Kompendium dieses Zusammenhangs geben die weiteren lexikalischen Bestimmungen RAHNERs zur Praktischen Theologie ab. Mit Nachdruck wird hier die Ablösung von einem anwendungsorientierten Verständnis der Praktischen Theologie mit der Reformulierung des Theorie-Praxis-Verhältnisses zusammengestellt, deren Ermöglichung ausdrücklich auf die theologischen Neuerungen rückgeführt wird:

„Die Frage nach dem Wesen der Pastoraltheologie (...) und ihrem Verhältnis zum Ganzen der übrigen Theologie und deren einzelnen Disziplinen geht im Grunde zurück auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis (...). Wo die Praxis nur als Verwirklichung von vorgegebenen »Ideen« in einem letztlich gleichgültig bleibenden Material der Raumzeitlichkeit gesehen wird, kann natürlich auch die Pastoraltheologie nur verstanden werden als die Anweisung zur Exekution eben der als Ideen vorgegebenen Inhalte der Offenbarung, also der dogmatischen Theologie und der Moraltheologie. Wenn diese Grundvorstellung des Verhältnisses von Theorie und Praxis bestritten wird (und zwar aus einer profanen Anthropologie heraus *und* aus einem besseren Verständnis der Offenbarung gerade als *Geschichte*), kann die Praktische Theologie, auch wenn sie nochmals Theorie ist, nicht mehr so rein von der theologischen Theorie herkömmtig gesehen werden. Dies zumal, weil die Geschichte der Kirche doch offenbar nicht bloß verstanden werden kann als eine bloße Erhaltung und »Anwendung« jener theoretischen Erkenntnisse, die als »Depositum fidei«, früher einmal an und in einer vergangenen Geschichte abgezogen wurden, die nun »mit dem Tod des letzten Apostels« vorüber ist. Die »Wahrheit« des Christentums hat selbst auch heute noch eine in die Zukunft offene Geschichte; Kirchen- und Heilsgeschichte nach Christus sind nicht nur Exekution von unterdessen einfach statisch gewordenen Wahrheiten und Prinzipien des Handelns.“⁶⁴²

Festzuhalten bleibt also bereits als **Zwischenbilanz**: Die anthropologisch prononcierte, erfahrungsbezogene Verortung der Praktischen Theologie ist mehr als nur ein Stichwortgeber. Sie stellt für die Praktische Theologie einen wissenschaftstheoretischen Einschnitt von beträchtlicher Tragweite dar. Denn im Zuge dieser theologisch-inhaltlichen Neuerungen wird die engste Verbundenheit mit den menschlichen Lebenswirklichkeiten affirmiert,

⁶³⁷ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 388.

⁶³⁸ Rahner, K.: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 141.

⁶³⁹ Laumer, A.: Pastoraltheologie, 99.

⁶⁴⁰ Baudler, G.: Göttliche Gnade und menschliches Leben, 39.

⁶⁴¹ Vgl. dazu Schmolly, W.: Pastoral verantworten: Praktische Theologie, 245.

⁶⁴² Rahner, K.: Pastoraltheologie – Wissenschaftstheoretisch, 393.

was diese zur Quelle theologischer Erkenntnis ausruft. Mit diesem Datum der Neubewertung des Theorie-Praxis-Verhältnisses ist schließlich die Veranlassung einer wissenschaftstheoretischen Konzipierung der Praktischen Theologie verbunden, die sie „nun endgültig aus dem Dunstkreis des Verständnisses einer theologischen Anwendungswissenschaft heraus[treten]“⁶⁴³ lässt und ihr erstmalig den *Status einer vollwertigen, ebenbürtigen theologischen Disziplin* einträgt. Mit dem anthropologischen Denkhorizont geht also die praktisch-theologisch eigentliche wissenschaftstheoretische Geburtsstunde einher. In jener Fundierung lässt sich ihr zentrales Konstitutionsprinzip ausmachen!

Noch heute bildet das „Modell der Anwendungs- und Anleitungslehre (...) [*deshalb*] jene Kontrastfolie, von der sich (...) [*die*] Konzeptionen der Disziplin übereinstimmend abheben“⁶⁴⁴ und in diesem Zusammenhang liegt sodann auch begründet, warum der anthropologischen Wende eine unbedingte normative Verbindlichkeit noch für aktuelle praktisch-theologische Entwürfe zukommen muss!

Der anthropologische Denkhorizont zeitigt jedoch nicht nur Konsequenzen für die äußere Gesamtformatierung der Praktischen Theologie, sondern initiiert ebenso *nach innen* durchgreifende Neuerungen für die wissenschaftstheoretischen Koordinaten.

Um diese zu markieren, bietet sich nun ein Blick in die konkrete Definition der Praktischen Theologie nach RAHNER an, die er u. a. in seinem Beitrag *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*⁶⁴⁵ festhält:

„Praktische Theologie ist jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt mittels der theologischen Erhellung der jeweils gegebenen Situation, in der die Kirche sich selbst in allen Dimensionen vollziehen muss.“⁶⁴⁶

⁶⁴³ Klein, S.: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, 32. Um jedoch nicht den perspektivischen Weitwinkel zu verlieren, bleibt darauf hinzuweisen, dass wohl ebenso die gesellschaftlichen Umbruchs- und Umwälzungsprozesse der Postmoderne einen nicht zu unterschätzenden Anteil an der Überwindung eines praktisch-theologischen Anwendungsverständnisses halten, was die genomme Entwicklung eher in ein defensives Licht taucht. So bereits bei FÜRST: „Die geschichtliche Konstituierung der Praktischen Theologie (...) als eigenständiger theologischer Schuldisziplin ist das theoretische Produkt eines praktischen Veränderungsprozesses im Verhältnis von Christentum und Gesellschaft (...). Ihr fiel also die Aufgabe zu, den gefährdeten gesellschaftlichen Praxisbezug des Christentums der neuen Situation entsprechend zu organisieren und damit zugleich überhaupt den Praxisbezug der Theologie als Wissenschaft auf eine neue Basis zu stellen und für die Zukunft zu gewährleisten“, Fürst, W.: Praktisch-theologische Urteilskraft, 381f; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁶⁴⁴ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 476. Zwar darf die Absetzung von einem Anwendungsverständnis unter den Vertreter/innen der Praktischen Theologie heute als Konsensformel gelten, vgl. dazu weiter ebd. 474f, dennoch steht es nicht in völliger Gänze unbestritten dar, wie Ausnahmen bestätigen, vgl. etwa Sellmann, M.: Pastoraltheologie als »Angewandte Pastoralforschung«, 105-116. So stellt bereits METTE mit Bedauern die Aktualität des Anwendungskonzepts fest: „Aber neben ihnen feiert weiterhin das »klassische« pastoraltheologische Paradigma – im Sinne einer reinen Anleitungslehre für die pastorale Praxis – fröhliche Urstände“, Mette, N.: Praktisch-theologische Erkundungen, 21.

⁶⁴⁵ Vgl. Rahner, K.: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 133-149.

⁶⁴⁶ Ebd., 134; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

In dieser Klärung sind alle maßgeblichen Neuerungen der praktisch-theologischen Bestimmung enthalten, die sich – nun noch zwei an der Zahl⁶⁴⁷ (weitere Aspekte können als deren Folge betrachtet werden) – dabei im Grunde in der Formel des »sich je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzugs der Kirche« konzentrieren.

So bleibt der anthropologische Denkhorizont für die Praktische Theologie zum einen nicht ohne *Konsequenz für ihr Materialobjekt*: Aus ihm erwächst der *praktisch-theologische Imperativ einer entschiedenen Erweiterung ihres Gegenstandsbereiches*.

War im Hinblick auf die Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie einst der klerikale Korpus der „archimedisch[e] Punkt im Gedankenspiel“⁶⁴⁸, was in Entsprechung zur theologischen Zentrierung der Neuscholastik auf die Lehrautorität mit ihrer „ausschließliche[n] Fixierung auf den Geistlichen als alleinige[m] Subjekt kirchlichen Handelns“⁶⁴⁹ zu sehen ist, durchmisst sich das Aufgabengebiet nun gänzlich neu. Angesichts der Einwurzelung in der fundamentaltheologischen Basisannahme, dass in der Gnade Gottes jeder Mensch vom göttlichen Heilswillen betroffen ist und ohne Ausnahme jedem Menschen der unbedingte göttliche Begegnungs- und Beziehungswille gilt, wie das Theologumenon der Selbstmitteilung Gottes entfaltet, wird nun das Veto gegen eine klerikale Engführung eingelegt, was sich hier in der konkreten Formulierung vom »Selbstvollzug der Kirche« widerspiegelt: „Die so verstandene praktische Theologie richtet sich nicht bloß an den »Seelsorger« als das »Subjekt« kirchlicher Heilssorge, sondern sie wendet sich an die Kirche als ganze inmitten der heutigen Welt“⁶⁵⁰.

Obschon in eine verfängliche Wortwahl⁶⁵¹ eingekleidet, werden etwaige Formen des Klerikalismus nun zugunsten des Appells nach einer Entgrenzung des praktisch-theologischen Reflexionsgegenstandes eindeutig abgelehnt, wie in folgender Passage evident wird:

⁶⁴⁷ Den soeben besprochenen Zusammenhang noch hinzugefügt, dann entspricht die Zählung der praktisch-theologischen Neuerungen vom inhaltlichen Prinzip her insgesamt vgl. Lehmann, K.: Karl Rahner, 174; vgl. ebenso Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 45.

Zu einer ausdrücklichen Auslegung der RAHNERSchen Formel vgl. Haslinger, H.: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, 334f; vgl. Schmolly, W.: Pastoral verantworten: Praktische Theologie, 242-261; vgl. – wenn auch älteren Datums – Griesl, G.: Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche, 141-149.

⁶⁴⁸ Steck, W.: Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentums – Grundlagen, Gegenstandsbereich und Methodik eines praktisch-theologischen Theoriemodells, 174.

⁶⁴⁹ Mette, N.: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, 543.

⁶⁵⁰ Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 45; vgl. identisch Lehmann, K.: Karl Rahner, 174.

⁶⁵¹ Unglücklicherweise hat RAHNERS konkrete Formulierung dieser Neuerung des Öfteren Irrtümer provoziert und sich als verfänglich erwiesen. Seinem Vorschlag zur materialen Erneuerung wurde gerade vorgehalten, einer Perspektivverengung auf die Amtsträger verhaftet zu bleiben. Für rasche Klarheit sollte jedoch ein Blick auf RAHNERS Revision des Kirchenverständnisses sorgen: „Der Grundduktus der Rahnerschen Theologie legt es nahe, dieses Theorem nicht in Richtung einer Fixierung der Kirche auf sich selbst zu interpretieren, sondern in Richtung einer kritischen Überwindung der Fixierung pastoraltheologischer Reflexion auf die klerikalen Funktionsträger der Kirche (...). [Mit] »Kirche« (...) ist (...) der umfassende Praxiskomplex im Blick“, Haslinger, H.: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen

„Der Gegenstand der praktischen Theologie sind alle und alles in der Kirche, d. h. *alle*, die den Selbstvollzug der Kirche tragen, also nicht nur die Inhaber des Amtes in der Kirche und deren kirchenamtliche Seelsorge, so dass also nicht nur deren »Pastoration« im engeren Sinne, sondern das ganze je jetzt geforderte Tun aller Glieder der Kirche, insofern es ein Moment des Lebens der Kirche als solcher ist, Gegenstand der praktischen Theologie ist. Ihr Gegenstand ist *alles*; d. h. der Selbstvollzug der Kirche in *allen* ihren Dimensionen.“⁶⁵²

Mit dieser anthropologisch verankerten Neubestimmung des Materialobjekts ging schließlich auch die Distanznahme von der Disziplinbezeichnung der *Pastoraltheologie* einher und die Entfixierung von den *Pastores* setzte nunmehr die – oben bereits immer wieder wie selbstverständlich aktualisierte, gewissermaßen aber anachronistisch verwendete – Begrifflichkeit von der Praktischen Theologie als *Praktischer Theologie* durch.⁶⁵³

In der Spur jener Entgrenzung des Materialobjekts befinden sich im Übrigen noch heute alle praktisch-theologischen Entwürfe, die sich anthropologisch gewendet verstehen⁶⁵⁴ und können sich mitunter auch zum Generaleinspruch gegen materiale Verkürzungen jeglicher Art ausgestalten, wie es sich etwa bei HASLINGER findet. Er greift über Limitierungen jeder Provenienz hinaus und dehnt den praktisch-theologischen Gegenstandsbereich auf den „unbegrenzte[n], unüberschaubare[n] Raum der »Praxis der Menschen«“⁶⁵⁵ überhaupt aus. Die Gesamtheit aller Lebenswirklichkeiten wird so zur fachspezifischen Domäne erklärt, was ein schier unbegrenztes Ressort an praktisch-theologischen Reflexionsgegenständen eröffnet. Zwar wird die genaue Reichweite jener Neubestimmung in den aktuellen praktisch-theologischen Ansätzen äußerst unterschiedlich bestimmt⁶⁵⁶ und stellt zur Stunde ein erbittert umkämpftes Gebiet dar, doch dessen unbeschadet besteht weitgehender Konsens über

Theologie, hier: 335. Vgl. zur weiteren Klärung auch Laumer, A.: *Pastoraltheologie*, 100f; vgl. auch Laumer, A.: *Karl Rahners Impulse für die Praktische Theologie*, 386.

⁶⁵² Rahner, K.: *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, 137; vgl. dazu ebenso Rahner, K.: *Pastoraltheologie – Wissenschaftstheoretisch*, 394.

⁶⁵³ Vgl. etwa Rahner, K.: *Pastoraltheologie – Wissenschaftstheoretisch*, 393; vgl. dazu auch Schmolly, W.: *Pastoral verantworten: Praktische Theologie*, 246; vgl. ebenso Hermans, C. A. M./ Scherer-Rath, M.: *Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie*, 158f.

⁶⁵⁴ Auch in dieser Perspektive dürften aber die gesellschaftlichen Umbrüche der Postmoderne einer Durchbrechung der gängigen ekklesiologischen Engführung zugearbeitet haben.

⁶⁵⁵ Haslinger, H.: *Ein Modell zur Strukturierung praktisch-theologischer Inhalte*, 26. Zur ausführlicheren Bestimmung vgl. Haslinger, H. u. a.: *Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie*, 22-25. Hier heißt es: „Die Praktische Theologie findet unseres Erachtens in der Praxis eines jeden Menschen und in der Praxis der Menschen insgesamt ihren potentiellen – d. h. auch: nie zur Gänze realisierbaren und nicht mehr mit dem Anspruch der Vollständigkeit bewältigbaren – Reflexionsgegenstand. Es gibt keinen Grund, der es rechtfertigen würde, bestimmte Praxisformen bestimmter Menschen von vornherein und grundsätzlich als für die praktisch-theologische Reflexion irrelevant auszublenden – vorausgesetzt, dass sich die Praktische Theologie als *Theologie* versteht und nicht als sekundäres Instrument der mechanistischen Verwertung theologischer Inhalte in Praxiszusammenhängen, die bereits auf vorgegebene Strukturen oder vordefinierte Personenkreise eingegrenzt sind“, ebd., 23. Vgl. ebenso Haslinger, H.: *Pastoraltheologie*, 468ff. Im Übrigen erfolgt diese materiale Bestimmung hier unter dezidiert Bezugnahme auf die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums, woran sich auch andere Entwürfe in ähnlicher Weise anlehnen. Vgl. etwa Fuchs, O.: *Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird*, 117.

⁶⁵⁶ Vgl. dazu die Übersicht bei Haslinger, H.: *Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie*, 353.

die besagte Grundtendenz, namentlich darüber, wes Geistes Kind man gerade *nicht* mehr zu sein gedenkt: „Die Angst vor einer pastoraltheologischen Engführung (...) kehrt [*heute*] refrainartig in den verschiedensten Entwürfen praktisch-theologischer Theoriebildung wieder.“⁶⁵⁷ Anthropologisch eingewurzelt stehen sie gegenstandstheoretisch im Einvernehmen darüber, klerikalen Fixierungen eine Absage zu erteilen.

Doch lässt sich nicht nur eine Rückwirkung des anthropologischen Denkhorizonts auf das Materialobjekt der Praktischen Theologie konstatieren, sondern die RAHNERSche Formel macht dahingehend noch ein zweites Element der wissenschaftstheoretischen Neubestimmung deutlich. So zeitigt der anthropologische Denkhorizont zum anderen auch eine **Konsequenz für das praktisch-theologische Formalobjekt**. In Bezug auf diese wissenschaftstheoretische Koordinate, welche den Aspekt beschreibt, unter dem eine Disziplin ihren Gegenstand in den Blick nimmt, wird die Praktische Theologie nämlich nun an den »je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug« verwiesen und damit also: **an die Gegenwart**.

Mit der Durchbrechung der Überzeitlichkeit, die mit der erstarrten Denksystematik der Neuscholastik verbunden war und mit dem Einzug eines Bekenntnisses zum geschichtlichen Charakter der Selbstmitteilung Gottes, also der Annahme des Eintritts des Offenbarungsgeschehens in Raum und Zeit, das in der Tiefe des menschlichen Seins vorfindlich wird, hat die Praktische Theologie nun ihren Gegenstand ebenso als historische Größe zu begreifen, deren sich ereignende Dynamik in der »Heute-Situation« es je zu reflektieren gilt, wie es hier im Begriff des »Selbstvollzugs« mustergültig seinen Ausdruck findet.⁶⁵⁸

Die Praktische Theologie wird formal dann fortan im Verweis auf die Gegenwart definiert:

„Die Kirche ist eine geschichtliche Größe. Unbeschadet ihres bleibenden Wesens *ist* sie nicht einfach, sondern muss sich je jetzt immer neu ereignen. Ihr Ereignis ist aber nicht einfach die dauernde Präsenz ihres Wesens in einer ihr äußerlich bleibenden Zeitlichkeit und Räumlichkeit, sondern die je einmalige geschichtliche Gestalt ihres Wesens, die ihr vom Geist der Kirche durch ihre je einmalige geschichtliche Situation hindurch zugeordnet ist (...). Infolgedessen muss es eine Reflexion in der Kirche darauf geben, wie je jetzt dieser Selbstvollzug der Kirche in und aus der jeweils vorgegebenen Situation heraus und in sie hinein zu geschehen hat. Die wissenschaftliche Organisation dieser Reflexion ist die praktische Theologie.“⁶⁵⁹

Da mit dem Selbstvollzug nicht ein „vorgegebenes Faktum, sondern (...) [*ein*] aufgegebenes Faziendum“⁶⁶⁰ vorausgesetzt wird, ist die Analyse der Gegenwartssituation, in der sich Gottes Beziehungs- und Heilswille konkretisiert, also „die Bedingtheit aller kirchlichen

⁶⁵⁷ Karle, I.: Schule der Wahrnehmung – Professionstheoretische Perspektiven praktisch-theologischer Ausbildung, 187.

⁶⁵⁸ Vgl. zu diesem Zusammenhang Schmolly, W.: Pastoral verantworten: Praktische Theologie, 245.

⁶⁵⁹ Rahner, K.: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 135.

⁶⁶⁰ Griesl, G.: Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche, 147.

Lebensvollzüge durch die jeweilige Gegenwart⁶⁶¹ demnach eine Aufgabe wesentlich theologischen, nunmehr: praktisch-theologischen Charakters und der solcherart neubestimmte Aspekt des praktisch-theologischen Formalobjekts begegnet dabei dann nicht nur in der vielfach zitierten RAHNERSchen Formel. Er findet schließlich in der Terminologie der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* als Rede von den »Zeichen der Zeit« seinen Ausdruck und gewinnt von dort aus wirkmächtig an strukturbildender Kraft⁶⁶²; ebenso kehrt er in der praktisch-theologischen Titulatur als »Kairologie⁶⁶³« leitmotivisch wieder.

Dieser formale Aspekt der Praktischen Theologie avancierte sodann zum „Kernstück« der Disziplin (...). Die Gegenwartsanalyse (...) [gilt als] das unterscheidende Kriterium⁶⁶⁴ mit Blick auf die übrigen Disziplinen im theologischen Kanon. Hatte LEHMANN vor einigen Jahrzehnten noch etwas zurückhaltend formuliert: „Die Praktische Theologie ist gelegentlich auch dadurch qualifiziert worden, dass man ihr einen spezifischen Bezug zur jeweils gegenwärtigen gesellschaftlich-kirchlichen Wirklichkeit zugesprochen hat⁶⁶⁵, ist jene Einschränkung nun scheinbar hinfällig.⁶⁶⁶ Als Alleinstellungsmerkmal der Praktischen Theologie gilt ihre Kennzeichnung durch die „Gegenwärtigkeit⁶⁶⁷. Mag die Stimme der Praktischen Theologie im Konzert der theologischen Disziplinen auch noch so polyphon erklingen, so eint sie doch dieser Gedanke.

Im Gefolge dieser beiden – materialen wie formalen – wissenschaftstheoretischen Neubestimmungen, die sich als praktisch-theologische Imperative aus dem anthropologischen Denkhorizont ergeben, lassen sich schließlich noch weitere Umbildungen im Koordinatensystem verfolgen, die hier als abhängige Faktoren aber keiner weiteren Ausführung zugeführt werden. Mit Blick auf den Fortgang der Arbeit gilt abschließend nur eine festzuhalten, namentlich: dass ein derartiger Verweis der Praktischen Theologie an die Gegenwart

⁶⁶¹ Lehmann, K.: Karl Rahner, 174; vgl. identisch Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 45.

⁶⁶² Vgl. zum Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtlichkeit und Pastoralkonstitution als Verweis an die Gegenwart in diesem Begriff, aber auch zur weiteren Vielschichtigkeit dieser programmatischen Wendung besonders Ostheimer, J.: Zeichen der Zeit lesen, 15-32; vgl. darüber hinaus Fuchs, O.: Die Zeichen der Zeit deuten, besonders: 107-110. Vgl. zum Stellenwert des Ausdrucks zur Interpretation von *Gaudium et spes*, aber auch als Schlüssel zur gesamten Konzilsprogrammatik Sander, H.-J.: Die Zeichen der Zeit, 85-102. Denn die ausdrückliche Bezugnahme auf die »Zeichen der Zeit« stellt kein Alleinstellungsmerkmal der Pastoralkonstitution dar, sondern ist mit dem II. Vatikanum insgesamt assoziiert – ebenso mit dessen Vorgeschichte, vgl. auch Klein, N.: Aggiornamento und »Zeichen der Zeit«, 27-50.

⁶⁶³ Vgl. zur offenbarungstheologischen Hermeneutik der Kairologie, aber auch zur späteren handlungstheoretischen Akzentsetzung dieses Terminus Ostheimer, J.: Zeichen der Zeit lesen, 33f.

⁶⁶⁴ Laumer, A.: Pastoraltheologie, 102. Hier noch im Blick auf RAHNER formuliert.

⁶⁶⁵ Lehmann, K.: Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, 82.

⁶⁶⁶ Vgl. zur Lokalisierung der Praktischen Theologie in der Gegenwart etwa Mette, N.: Trends in der Gegenwartsgesellschaft, 75-90; hier: 75f.

⁶⁶⁷ Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 27. Hier in problematisierender Absicht. Vgl. ebenso Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 63.

nicht ohne *Auswirkung auf die Methodologie*⁶⁶⁸ – hier methodische Zugriffe umfassend oder die Sicht auf Referenzwissenschaften – bleiben konnte. So findet sich bei RAHNER explizit ausgeführt:

„Die Aufgabe der praktischen Theologie als ursprünglicher Wissenschaft erfordert eine *theologische* Analyse der jeweiligen Gegenwartssituation, in der die Kirche ihren je jetzt richtigen Selbstvollzug leisten soll. Zu dieser in wissenschaftlicher Reflexion zu vollziehenden Gegenwartsanalyse, der Erkenntnis der Situation der Kirche bedarf die praktische Theologie gewiss der Soziologie, der politischen Wissenschaften, der Zeitgeschichte usw.“⁶⁶⁹

Bleibt die genaue Konkretisierung dieses Zueinanders auch im Vagen⁶⁷⁰ – fernab von RAHNER: dies auch bis heute –, ist die Öffnung der Praktischen Theologie zur »Wahlverwandtschaft« mit weiteren Wissenschaften, genauerhin: der Soziologie, Pädagogik, Psychologie und Geschichtswissenschaften u. ä. eine logische Folge; anthropologisch formatiert ist die Praktische Theologie auf derartige Rekurse nunmehr elementar verwiesen.⁶⁷¹

Damit dürfte die engste Verbindung des anthropologischen Denkhorizonts mit den fachlichen Konstitutiva der Praktischen Theologie, der maßgebliche Einfluss jener erfahrungsbezogenen theologisch-inhaltlichen Grundlegung auf die (Re)Organisation ihrer wissenschaftstheoretischen Koordinaten nach außen und innen, ja gerade auf die Durchsetzung ihres Status als einer vollwertigen und eigenständigen Disziplin im theologischen Kanon, deutlich geworden sein.

Diese theologische Neuformulierung verankert Imperative, welche die Praktische Theologie verfassungsmäßig auf eine völlig neue Grundlage stellten und somit dürfte ebenso deutlich geworden sein, inwiefern jener Denkhorizont die entscheidende Autorität und normative Richtschnur für heutige praktisch-theologische Entwürfe bilden muss.

Dieser Denkhorizont darf als wissenschaftstheoretische Fundierung der Praktischen Theologie gelten! Und: Er stellt auch den Fundus, aus dem etwaige praktisch-theologische (Neu)Konzipierungen zu entwickeln sind!

Nachdem nun also auch die zweite, nunmehr: *innertheologische* Begründungslogik ausführlich erarbeitet worden ist und die Aufmerksamkeit der Durchklärung des Erfahrungsbegriffs und seiner Bedeutung für die jüngste (praktisch-)theologische Paradigmenentwicklung als anthropologischem Denkhorizont gegolten hat, was schließlich in seinem Einfluss

⁶⁶⁸ Vgl. hier insgesamt Hermans, C. A. M./ Scherer-Rath, M.: Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie, 154-181.

⁶⁶⁹ Rahner, K.: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 137; vgl. dazu Schmolly, W.: Pastoral verantworten: Praktische Theologie, 244f.

⁶⁷⁰ Vgl. Laumer, A.: Pastoraltheologie, 103f. Zur daraus erwachsenden Problematik vgl. Laumer, A.: Karl Rahners Impulse für die Praktische Theologie, 386.

⁶⁷¹ Vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 432-450.

auf die fachliche Konstitution der Praktischen Theologie verdeutlicht wurde und somit als weitere fundierende Säule der praktisch-theologisch wissenschaftstheoretischen Aufstellung als Wirklichkeitswissenschaft durchsichtig gemacht worden ist – die in ihrem exponierten Wert von solcher Art als ihr unbedingtes Standbein gelten darf –, wird es jetzt darum gehen, festzuhalten, in welcher Weichenstellung diese Grundlegungen nun insgesamt ihren Niederschlag finden, welche Gewichtungen vorgenommen werden, in welchem Verständnis sie aktualisiert werden und wie sie damit der Praktischen Theologie derzeit ihr Gesicht geben.

Es gilt nun also, eine Verbindung zwischen den beiden genommenen Gängen der PROGRAMME und INSZENIERUNGEN zu schlagen, die Ergebnisse zusammenzuführen und einer ersten Auswertung zu unterziehen. Der Boden der Praktischen Theologie ist nun endlich insoweit geöffnet, dass ihre Apriori sichtbar zu werden vermögen, die dann einer Bearbeitung zugänglich gemacht werden können, um die These unserer Arbeit voranzutreiben.

Es wird jetzt also endlich an der Zeit sein, das *aktuell sich präsentierende Profil der Praktischen Theologie* herauszugeben.

1.3 Sound: »Gelebte Religion« – Auswertung und Würdigung

Um den bisherigen Ertrag der vollzogenen Arbeitsgänge zunächst zu verdichten:

Die im ersten Gang unternommene Vermessung des Forschungsgeländes der Praktischen Theologie anhand der favorisiert betriebenen, empirisch-phänomenologischen Methodologien der *Biographieforschung* und der *Gelebten Religion wahrnehmen* beförderte im Zuge der systematischen Konturierung des Eigensinns jener Ansätze eine *Signatur*, die unversehens eine Durchsicht (auch) auf ihre begründungslogischen Grundlegungen erlaubte.

Diese generierenden *Grundlegungen* wurden sodann in einem zweiten Gang aufbereitet, wobei die in der Signatur abgelagerte Struktur in außer- sowie in innertheologische Zusammenhänge wies und eine gehaltsbezogene Durchklärung der theoriegeschichtlichen Paradigmenwechsel im Umkreis der Leitwörter (*religiöse*) *Postmoderne* und *Erfahrung* erforderte. Die von der Konzentration auf sachliche Korrespondenz gelenkte Erarbeitung vermochte so die hintergründige Struktur der praktisch-theologischen Programme einzuspeisen, erbrachte im Verzicht auf die Herstellung direkter Verbindungslinien aber vor allem auch die Markierung des *allgemeinen Standorts* der Praktischen Theologie, was sie als eine in *zwei Fundierungen* gründende *Wirklichkeitswissenschaft* ausweist.

Die erste Fundierung bildet sich *im Zeichen der Postmoderne* entlang des Rekurses auf (religions)soziologische Diagnosen hin aus und trägt also eine Bindung an die gesellschaft-

lichen Umbruchs- und Umwälzungsprozesse, die unter dem Kürzel von Individualisierung, Pluralisierung und Enttraditionalisierung firmieren, in den praktisch-theologischen Grundriss ein; »Wirklichkeit« beschreibt hier eine *Anschlussformel*.

Die zweite Fundierung verweist *im Zeichen der Erfahrung* auf die Einwurzelung der Praktischen Theologie in eine fundamentaltheologische Kategorie, welche die Abkehr von objektivistischen Verengungen und extrinsezistischen Zementierungen fernab dogmatischer Erstarrungen vollzieht und gemeinhin unter der Losung der anthropologischen Wende gefasst wird; »Wirklichkeit« zeigt hier also eine *Kontrastformel* an, die sich für den Status der Praktischen Theologie von besonderer Wichtigkeit zeigt, auch da sie ihr einen eigenständigen Zugang im Konzert der theologischen Disziplinen garantierte.

Da die doppelte Fundierung das evangelische wie katholische Terrain über vermeintlich unpassierbare Verwerfungen hinweg mit gemeinsamen Boden ausstattet – auch wenn im Einzelnen unterschiedliche Schwergewichte gesetzt werden –, bezeichnet »Wirklichkeit« überdies schließlich nicht zuletzt eine *Konsensformel*.

Diese die Praktische Theologie fundierende Zweibeinigkeit bildet also den allgemeinen wissenschaftstheoretischen Standort, von dort aus sich das praktisch-theologische Gefüge errichtet und diese grundlegende Doppelpoligkeit darf auch eine *grundsätzliche Verbindlichkeit* beanspruchen, der sich ebenso die vorliegende Untersuchung verpflichtet weiß, wobei der Gründung in der Erfahrung der Primat zukommt. Jene ist mit besonderer normativer Gültigkeit versehen. Erfahrung stellt das unerlässliche Standbein jeder (auch später der unsrigen) praktisch-theologischen Aufstellung dar!

Die bisherige Rolle der Signatur, über sie Einsicht in den allgemeinen und verbindlichen Standort der Praktischen Theologie zu erlangen, soll jedoch nicht auf diese Aufgabe beschränkt sein. Sie kommt nun in der Funktion zum Einsatz, den angestrebten Aufschluss über das real-existierende Profil und damit: über das real-existierende Selbstverständnis der Praktischen Theologie zu gewähren, was jetzt eine erste Auswertung der bisherigen Arbeitsgänge einleitet.

»Wirklichkeit« nunmehr als *Programmformel* ermöglicht jetzt die Konturierung dessen, was keiner Direktbeobachtung zugänglich ist und einer impliziten Logik folgt: Sie befördert die faktisch eingenommene wissenschaftstheoretische Aufstellung der Praktischen Theologie, die Herausarbeitung des tatsächlich sich formierenden praktisch-theologischen Gefüges. Insofern wird nun den beiden Achsen des allgemeinen Standorts in gewisser Weise eine weitere Dimension hinzugefügt, was dann die Aussage zur praktisch-theologisch wirklich eingenommenen Positionierung im Raum treffen lässt. Die hervortre-

tenden Auffälligkeiten in der programmatischen Signatur zeigen nämlich die praktisch-theologische Perspektive an, deren Verlauf einen Rückschluss auf die Art ermöglicht, in der die generierenden Fundierungen, gleichsam in einer bestimmten Perspektivierung, aktualisiert werden und zur Sprache kommen. Die Signatur zeigt so die Richtung an, in welche die generierenden Grundlegungen entwickelt worden sind und gibt damit Auskunft über den *spezifischen wissenschaftstheoretischen Standort* der Praktischen Theologie. Sie befördert so ihr *tatsächliches Profil*, ihr »wirkliches« *wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis*.

Soll dieses nun herausgegeben werden, wäre in dieser Hinsicht nochmal zu rekapitulieren: Der Gang durch das praktisch-theologische Forschungsgelände ließ eine beherrschende Konzentration auf die konkreten Formen alltäglicher Religion evident werden, wobei die programmatische *Signatur* – sei es in lebensgeschichtlicher oder lebensweltlicher Akzentsetzung – je *zwei Auffälligkeiten*⁶⁷² aufwies:

Die *erste* Auffälligkeit, die in den Methodologien zuvorderst feststellbar werden konnte, besteht in einer *radikalen Hinwendung zum Subjekt*. Die praktisch-theologische Theoriebildung vollzieht die Erschließung der konkret-komplexen (religiösen) Deutungsprozesse und Sinngestalten des Alltags in einer konsequenten Wendung zum Subjekt. Subjektbezug, Subjektorientierung und Subjektwerdung sind die Kerngehalte der praktisch-theologischen Programmatik. Die Betrachtung des empirisch-phänomenologischen Einzelfalls stellt die grundlegende Perspektive der Praktischen Theologie dar und steigt in den Rang von konstitutiver Bedeutsamkeit auf.⁶⁷³

Des Weiteren ließ die erhobene Signatur noch ein *zweites* erkennen, dessen sich die Praktische Theologie verschrieben hat: Die Programmatik sucht die Reflexion der konkret-alltäglichen Religiosität in Sonderheit jenseits der institutionalisiert-verfassten Religion und vorwiegend abseits einer Eingliederung in deren Zusammenhänge auf. Die Methodologien sind geprägt von der Eruierung lebendiger Formen „faktisch schon bestehenden religiösen Lebens“⁶⁷⁴, die sich in der Distanznahme von abstrakten, objektivierenden Fokussierungen insgesamt mit der auffälligen Tendenz zu einer *ekklesiologischen Fliehkraft* hervortut. Denn, da hier ja die Unterschiedenheit von der gelebten und der gedeutet-objektivierten, zur Theorie geronnenen Religion konstitutiv veranschlagt wird, hat in „vielen Fällen (...) das Aufgreifen des Lebenswelt-Konzeptes [*ex aequo: des Lebensgeschich-*

⁶⁷² Vgl. dazu auch (wenngleich in dezidiert religionsdidaktischer Blickrichtung) Englert, R.: Auffälligkeiten und Tendenzen der religionsdidaktischen Entwicklung, 233-248.

⁶⁷³ Vgl. dazu auch Sommer, R.: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen, 34f; vgl. ebenso Schulz, C.: Empirische Forschung als Praktische Theologie, 53f.

⁶⁷⁴ Schröder, B.: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug, 120.

te-Konzeptes; M. R.] auch eine dogmatikkritische Stoßrichtung: Gegen die vermeintliche Abstraktheit und Vorurteilsbeladenheit der Dogmatik soll die Wirklichkeitsnähe und Selbstgenügsamkeit der »Religion der Lebenswelt« [bzw. *der Lebensgeschichte*; M. R.] herausgestellt werden“⁶⁷⁵.

Beide hervorstechenden Auffälligkeiten, also die Hinwendung zum Subjekt als Übernahme eines Mandats für dessen (religiöse) Sinndeutungsprozesse und -gestalten sowie die tendenziell ekklesiologische Fliehkraft, die das Alltägliche im Sinne des Gewohnten (»Theologie der kleinen Leute«), des Ungewohnten (»Theologie von unten«) und des Außergewöhnlichen aufsucht, werden hier sowohl durch die fundamentaltheologische Fundierung *im Zeichen der Erfahrung* als auch durch die religionssoziologische Fundierung *im Zeichen der Postmoderne* modelliert. Jene richten eine **innere Logik** aus, welche die praktisch-theologische Theoriebildung nicht nur **verständlich**, sondern in der **Perspektive folgerichtig** sein lässt. Und in dieser **richtungsweisenden Qualität** bleiben die beiden Fundierungen zugespitzt auch knapp beizubringen, in ihrem Zusammenspiel zur praktisch-theologischen Programmatik ins Bewusstsein zu heben und damit auch einer Würdigung zu unterziehen, bevor die implizite Logik ersichtlich werden kann:

So liefert der »Sachkomplex Postmoderne« der Praktischen Theologie sehr gute Gründe, das Subjekt zum kritischen Maßstab der eigenen Theoriebildung zu ernennen und sich dabei zudem tendenziell außerhalb des Feldes institutionell-verfasster Religion zu bewegen. Was da vom Grund der Religionssoziologie hochgespült wird, befördert für die Praktische Theologie – insofern sie sich in der Anschlussbewegung in dieser fundiert – etwas mit, das sie nicht von ungefähr zu einer Konzentration auf das Individuell-Biographische und Außerinstitutionell-Religiöse anleitet.

In der Teilhabe der Praktischen Theologie an der religionssoziologisch größtenteils vollzogenen Ablösung vom Säkularisierungsparadigma – und dass die Praktische Theologie eine Abkehr entschieden vorangetrieben hat, ist unzweifelhaft⁶⁷⁶, wie bereits ihre begriffliche Kehrtwende von der Grammatik der üblichen Untergangsmetaphern im Stile von »Erosion«, »Verdunstung« oder »Verpuffung« hin zur Rede von der *Wiederkehr der Götter*⁶⁷⁷, schlichtweg: zur „weltweite[n] Renaissance gelebter Religion“⁶⁷⁸ evident werden

⁶⁷⁵ Kubik, A.: Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe, 127.

⁶⁷⁶ Vgl. zur Konstatierung einer praktisch-theologisch eindeutigen Ablösung vom Säkularisierungsparadigma oder auch in Form eines Aufrufs zur Selbigen etwa Englert, R.: Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, 94; vgl. in demselben Sammelband den Beitrag Ziebertz, H.-G.: Grenzen des Säkularisierungstheorems, 51-74. Vgl. ebenso Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 35; vgl. dazu ebenso Grundlagenwerke, etwa Mendl, H.: Religionsdidaktik kompakt, hier: 16-19.

⁶⁷⁷ Vgl. Graf, F.: Die Wiederkehr der Götter. München 2004.

⁶⁷⁸ Biehl, P.: Säkularisierung, 1891.

lässt – lehnt sie sich zur Deutung der religiösen Gegenwartssituation nun insbesondere an den von LUCKMANN vorgebildeten und durch GABRIEL weiterverfolgten Einwand an und wird dieser Ausrichtung teilhaftig. Während – soweit zu überblicken – andere Anbindungsmöglichkeiten gleichsam außer Acht bleiben bzw. die übrigen Entgegnungen keine Aufnahme finden, nimmt gerade diese Gegenstimme den überragenden Stellenwert ein, was als Garantie für einen fachlichen Selbsterhalt ja auch nicht gänzlich von Unzweckmäßigkeit gewesen sein dürfte. Somit wird dann der These vom Gestaltwandel der Religion (ebenso: der Ausgangspunkt eines weiten Religionsbegriffs) in der postmodernen Gesellschaft in ihrer Wendung von ehemals institutionell (vor)geprägten sozial-vermittelten Formen hin zu individualisierten schöpferischen Mustern, also von „Formen (...) fremdreferentiellen Glaubens in Richtung individualisierter Formen autoreferentieller Religiosität“⁶⁷⁹, strukturbildende Kraft eingeräumt.

Wird zur Überwindung des Säkularisierungsparadigmas der rezeptive Anschluss in dieser Gewichtung vollzogen, macht die religionssoziologische Diagnose dann aber die Richtung einer konzeptionellen Orientierung ausfindig, welche die Praktische Theologie dazu anleitet, ihren „Fluchtpunkt beim Individuum und seiner Biographie“⁶⁸⁰ zu setzen. Denn, wenn in der postmodernen Szenerie „[nicht] mehr die Rück-Bindung (= religio) an eine Gemeinschaft zählt, sondern die religiöse Erfahrung der Einzelperson“⁶⁸¹, so bietet es sich für eine wirklichkeitsbezogene Praktische Theologie auch an, diese „Wendung nach innen“⁶⁸² zu vollziehen und ihr Referenzproblem genau dorthinein zu verlagern. Die „Auflösung schicksalhafter Selbstverständlichkeiten“⁶⁸³ bewegt die Kompassnadel auch in Sachen Religiöses folgerichtig auf das Individuum. So konstatiert PETER L. BERGER: „Modernisierung hat zu einer starken Betonung der subjektiven Seite menschlicher Existenz geführt, ja man kann sogar sagen, dass Modernisierung und Subjektivierung verwandte Prozesse sind (...), [denn:] Wenn die Antworten nicht objektiv, durch seine Gesellschaft, gegeben werden, muss er sich nach *innen* wenden, zu seiner Subjektivität, um von dort an Sicherheiten heraufzuholen, was immer er erreichen kann.“⁶⁸⁴ Die (religiösen) Umwandlungsprozesse „werfen den einzelnen stärker auf sich und seine Biographie zurück als Raum der Suche nach neuen Haltepunkten.“⁶⁸⁵

⁶⁷⁹ Englert, R.: Dimensionen religiöser Pluralität, 24.

⁶⁸⁰ Gabriel, K.: Einleitung – Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, 12.

⁶⁸¹ Ritter, W. H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, 84.

⁶⁸² Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie, 34.

⁶⁸³ Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 136.

⁶⁸⁴ Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie, 33f.

⁶⁸⁵ Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 136; vgl. ebenso Nassehi, A.: Religion und Biographie, 50.

Was sich also einerseits als »*Privatisierung von Religion*« bzw. *religiöse Individualisierung* präsentiert, lässt sich andererseits als ein Aufruf an die Praktische Theologie verstehen, die maßgebliche Bezugsgröße im Subjekt zu erblicken. „So spricht viel für einen Paradigmenwechsel weg von traditions- und institutionsbestimmten Menschen mit einer relativ großen Schnittmenge gemeinsamer Erfahrungen hin zu menschlichen Subjekten, die selbst ihre Erfahrungen machen“⁶⁸⁶. Mit den Worten GABRIELS, einst an die Religionssoziologie gerichtet, doch nun nicht minder ihren Adressaten in der Praktischen Theologie findend, „liegt es für eine theoretisch lebendige (...) [*Praktische Theologie*; M. R.] nahe, die Spur einer Individualisierung des Religiösen aufzunehmen und die Tragfähigkeit des Konzepts theoretisch und empirisch zu erproben.“⁶⁸⁷ Und das überdies in einer Akzentuierung, welche die Aufmerksamkeit auf die selbstkomponiert-individualisierten Formen religiöser Beheimatung außerhalb der institutionell-verfassten Religion lenkt. Denn das Wissen um die tiefgreifend modifizierte Position des (kirchlichen) Christentums und die nachlassende Prägekraft bzw. Verbindlichkeit institutionalisierter Religion in der postmodernen Gesellschaft bei der gleichzeitigen Einsicht in die Entflechtung jener institutionell-verfassten Kirchlichkeit von Religiosität an sich, also des „Bewusstsein[s *für die*] Differenz zwischen gelehrter Theologie und gelebter Religionspraxis, zwischen theoretischer Gottesgelehrsamkeit und lebendiger Glaubenspraxis“⁶⁸⁸, richtet den subjektbezogenen Blick der Praktischen Theologie dann aber auch folgerecht insbesondere nach »außen«.

Damit wäre das Ausschlaggebende benannt: In „der reflexiven Moderne [treten] religionssoziologisch gesehen Biographie und Religion bzw. Religiosität in [*einen*] engen Zusammenhang, insofern Religion weniger die Autorität einer lebensbestimmenden universal orientierenden Macht zukommt, sondern »als reflexive Form der Selbstthematisierung und Selbstreflexion« in ihrer das Leben begleitenden sinnstiftenden und deutenden Kraft in Anspruch genommen wird (...). Der (...) [*Praktischen Theologie*; M. R.] wird damit freilich eine »biographische Wende« aufgegeben.“⁶⁸⁹

Und die Praktische Theologie vollzog diese Wendung: Das Individuell-Biographische wird ihr zum Inbegriff der Bezugsgröße. Und damit arbeitet sie mit Bravur ihre Fundierung als Wirklichkeitswissenschaft im Anschluss an die Postmoderne aus, denn ist es doch auch ganz „[entscheidend] (...), dass Religion (...) auf die Thematisierung von und auf den Bezug auf individuelle Biographien nicht verzichten kann, will sie als funktionales

⁶⁸⁶ Ritter, W. H.: *Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen*, 83.

⁶⁸⁷ Gabriel, K.: *Einleitung – Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, 12.

⁶⁸⁸ Drehsen, V.: *Praktische Theologie*, 177.

⁶⁸⁹ Grümm, B.: *Vom Anderen eröffnete Erfahrung*, 33f.

Teilsystem der Gesellschaft anschlussfähig bleiben.“⁶⁹⁰ So ist sie hieran nahezu durchgängig orientiert und verankert darin derzeit auf diese Weise ihr Selbstverständnis als postmodern angebundene »Wirklichkeitswissenschaft«!

Analoges ließe sich aus dem »*Sachkomplex Erfahrung*« ableiten. Auch er befördert eine richtungsweisende Qualität, welche die Praktische Theologie wohlweislich zum Subjekt lenkt und den Bogen ihrer Theoriebildung mit ebenso ganzem Recht wie Vorliebe nach »außen« schlagen lässt. Dies erwächst hier aus einer desolaten theologiegeschichtlichen Situation heraus, deren unbedingte Verwindung nicht zufällig einer Zugkraft Anhalt bietet, welche die Praktische Theologie wie Leitplanken zu einer Konzentration auf das Subjekt als Mittelpunkt der Reflexion hin navigiert.

Denn wenn mit dem Einzug der Erfahrung in die Theologie die radikale Abwendung und Abkehr von den einst vorherrschenden objektivistischen Verengungen und Verkümmierungen unterschiedlichster Couleur, wie sie in den Theologumena der Neuscholastik ihre pointierte Verdichtung und unübertroffene Kulmination fanden, beschrieben wird und damit wesentlich die konsequente Aufwertung des Menschen verbunden ist, die sich entlang der Einsicht entwickelt, dass ein erkennendes Subjekt „apriorisch den Horizont der Möglichkeit (...) gegenständlicher Erkenntnis mitbringen muss, (...) [*was dann*] theologisch [*dergestalt aufgeht*], dass die Offenbarung, die primär zum Heil des Menschen gegeben ist, den Menschen trifft, insofern er von sich her (...) überhaupt dafür empfänglich sein kann“⁶⁹¹, sich inhaltlich dann in der Bestimmung des Menschen als ein von der gnadenhaften Dynamik durchprägtes Wesen, das qua Existenz auf die personale Gottgemeinschaft und göttliche Selbstmitteilung hingeordnet ist, manifestiert, und sich demnach also dahingehend entfaltet, dass das „»Objektivste« der Heilswirklichkeit, nämlich Gott und seine Gnade, (...) zugleich als das Subjektivste des Menschen, nämlich die Unmittelbarkeit des geistigen Subjekts zu Gott durch diesen selbst, [*erscheint*]“⁶⁹², ist eine Praktische Theologie, die sich in dieser Wendung maßgeblich einwurzelt, mit einer Erhebung des Subjekts zu der ihr eigenen Bezugsgröße folgerecht zusammengestellt. Die genommene Kurve der eingetragenen Kontrastkraft trägt ihr die Ausgestaltung der erfahrungsbezogenen Denkfigur als eine Ausrichtung am Subjekt geradezu an; ist in dem Schwung der distanznehmenden Absatzbewegung der Zubringer einer „Wende zum Subjekt“⁶⁹³ – wie auch die gängige Bewertung⁶⁹⁴ der Rolle des Gewährsmanns dieses Perspektivwechsels evident werden lässt:

⁶⁹⁰ Nassehi, A.: Religion und Biographie, 56.

⁶⁹¹ Lehmann, K.: Karl Rahner, 165; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁶⁹² Ebd., 166.

⁶⁹³ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 191.

⁶⁹⁴ Vgl. etwa ebd., 191f. RUSTER schreibt hier in problematisierender Absicht mit Blick auf RAHNER und dessen Rolle für die erfolgte Hinwendung zum Subjekt. Vgl. ebenfalls problematisierend, jedoch in einem

„Rahners Theologie hat das System der Schultheologie auf das »Subjekt« hin aufgesprengt. Seine Theologie hat »das Subjekt« herausgebrochen aus dem Fels eines scholastischen Objektivismus, in den diese Theologie allenthalben eingeschlossen war.“⁶⁹⁵

Gleichlautend lässt sich dann aber auch mit Blick auf das signifikante Ausgreifen praktisch-theologischer Theoriebildung in die Außenbezirke institutionell-verfasster Religion im Gefolge der subjektbezogenen Zuspitzung festhalten: Wenn jeder Mensch vom göttlichen Heilswillen betroffen ist, jedem immer schon Gottes unbedingter Beziehungs- und Begegnungswille gilt, ist es für eine wirklichkeitsbezogene Praktische Theologie der Eintrag einer Selbstverständlichkeit, das institutionell-verfasste »Außen« aufzusuchen, wobei von einer besonderen Affinität dazu oder von einem besonderen Appell daraufhin hier deswegen (wiederum) die Rede sein kann, weil diese Fundierung in der Wirklichkeit hier theologiegeschichtlich ihre Kraft aus der Opposition ja gerade zu alldem bezog, was mit »Institution« assoziiert ist und in deren Umkreis liegt.

Damit gilt also auch hier: Die Praktische Theologie löst mit der Wende zum Subjekt und mit der Wendung nach außen einschlägig ihre erfahrungsbezogene Grundlegung als Wirklichkeitswissenschaft ein. In dieser folgerichtigen Perspektivierung stellt sie ihre fundierende Kontrastierung *im Zeichen der Erfahrung* in besonderer Weise scharf; bringt darin derzeit ihr Selbstverständnis als erfahrungsbezogen kontrastierende »Wirklichkeitswissenschaft« in Vollzug!

Damit erstet nunmehr komplettiert die derzeitige wissenschaftstheoretische Aufstellung der Praktischen Theologie; zeigt sich mit aller Deutlichkeit ihr **aktuelles Profil** – und dieses soll hier unter dem Kürzel der **Gelebten Religion** zusammengeführt und herausgegeben werden!

Was als geprägte Rede bereits Eingang in die theoretischen Diskursformationen genommen hat⁶⁹⁶, erfasst hier das faktisch vorherrschende und bestehende Selbstverständnis der

anderen Zuschnitt Grümm, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 117f. Vgl. als Zuweisung, diesbezüglich ohne problematisierenden Anstrich etwa Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 240f.

⁶⁹⁵ Metz, J. B.: Karl Rahner – ein theologisches Leben, 306f. Ausdrücklich auch mit biographischer Zuspitzung, vgl. Metz, J. B.: Fehlt uns Karl Rahner? oder: Wer retten will, muss wagen, 19ff.

⁶⁹⁶ Unser Gebrauch entspricht hier nicht der üblichen Verwendungsweise. Der Ausdruck »Gelebte Religion« ist etabliert als Programmbegriff, zur Umschreibung verschiedener Forschungsmodelle der Praktischen Theologie, vgl. auch Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, 25f; 36-39. Am prominentesten benutzt zur (abgekürzten) Überschreibung auch des empirisch-phänomenologischen Ansatzes von HEIMBROCK und FAILING, vgl. Heimbrock, H.-G.: Leben – Praktische Theologie als Theorie »Gelebter Religion« und der Begriff der Erfahrung, 121-142; besonders: 137ff; vgl. auch Heimbrock, H.-G.: Empirische Theologie als Erforschung Gelebter Religion, 72-83. Aber eben auch zur Bezeichnung anderer – hier ebenfalls besprochener – Zugänge, vgl. etwa Gräb, W.: Praktisch-theologische Wahrnehmung und Theorie gelebter Religion, 239-255. In das Bewusstsein der praktisch-theologischen Wissensgemeinschaft hat sich in Verbindung mit diesem Ausdruck dabei vor allem die Rückführung auf die religionssoziologische Begründungsfigur eingeprägt, so etwa bei KAUPP: „Die Bezeichnung »gelebte Religion« spiegelt eine (religions)soziologische Betrachtungsweise wider, die danach fragt, welche Funktion die institutionalisierte

Praktischen Theologie. Mit dem Überscrieb *Gelebte Religion* wird hier der alles durchdringende **Sound** beschrieben, mit dem das Selbstverständnis der Praktischen Theologie momentan eingespielt wird – eine Aufführung, welche, in entschiedener Werktreue zu ihren schöpferischen Fundierungen, die beiden Grundlegungen *im Zeichen der Erfahrung* und *im Zeichen der Postmoderne* gerade solcherart inszeniert, dass in besonderer Klarheit und Prägnanz das durchgängige Leitmotiv eines Subjektbezuges, welches zudem von dogmatikkritischen-ekklesiofugalen Akzenten begleitet wird, zu Gehör gelangt und nunmehr den Charakter des gesamten Ensembles bestimmt!

Will man die **Leistungsfähigkeit** dieses Arrangements ins Licht heben, so wäre hier eine beachtliche Anzahl an Errungenschaften⁶⁹⁷ zu vergegenwärtigen, die sich wie aufgefädelte Perlen entlang der eröffneten Schnur von der *wirklichkeitsbezogenen Kontrast- und Anschlussformel* zurückverfolgen ließen: Mit dieser Betonung also gelingt es der Praktischen Theologie, ihre massiven „Konstitutionsprobleme“⁶⁹⁸ zu überwinden. Sie „entgrenzt (...) sich aus jenem Getto, in dem gerade die katholische Pastoraltheologie vorkonziliar als Funktionswissenschaft der kirchlichen Institution gefangen war“⁶⁹⁹, katapultiert sich hinaus „aus dem Status als Verwalterin bloßer Traditions- und Kunstregeln“⁷⁰⁰ und vermag so das Verständnis einer anwendungsbezogenen Ableitung der Dogmatik oder einer „Rahmenformel« für Themen der kirchlichen Praxis“⁷⁰¹ weit von sich zu weisen und insgesamt ihr vorherrschendes Wissenschaftlichkeitsdefizit zu heilen, das sich einst nicht nur im Blick auf den innertheologischen Disziplinkanon, sondern auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Fachlandschaft an sich ergeben hatte.⁷⁰² Des Weiteren lotet sie in besonderer

Religion im Alltag der Subjekte hat“, Kaupp, A.: *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte*, 32f; hier: 33.

Insgesamt dürfte mit Blick auf unseren Untersuchungsgang einsichtig sein, warum wir nicht von ungefähr auf diesen geprägten Ausdruck zurückgreifen und er uns als alternativlos geeignet erscheint – es bleibt aber umso eindringlicher darauf hinzuweisen, dass wir hiermit eben nicht nur die Spitze des Eisbergs der Praktischen Theologie, also nur ihre Programmatik bezeichnen oder den Rekurs auf ihre Begründungslogik (und zudem nur auf eine) unterhalten, sondern damit auf den komplexen Zusammenhang, auf die spezifische Aktualisierung der einzelnen Elemente des Verbindungsgefüges im Zusammenspiel – als »Konstellation« – verweisen und damit das sich darstellende Profil der Praktischen Theologie samt dessen implizit sich einstellender Logik meinen: »Gelebte Religion« ist hier also das Kürzel für die Bestandsaufnahme dessen, was sich momentan als alldurchdringender SOUND als Praktische Theologie gebärdet.

⁶⁹⁷ Vgl. zur Leistung insgesamt Schulz, C.: *Empirische Forschung als Praktische Theologie*, 57-61; vgl. ebenso Bucher, R.: *Über Stärken und Grenzen der »Empirischen Theologie«*, 128-154; vgl. identisch Bucher, R.: *Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«*, 43-68. BUCHER hier stets mit der Gegenfrage, ob die erreichten Errungenschaften in dieser praktisch-theologischen Instrumentierung auch wirklich in voller Gänze und auf Dauer gehalten werden können. Die herausgestellte Leistung wird hier zum Selbstanspruch, der auf seine konsequente Einlösung überprüft wird, was uns im Fortgang der Untersuchung ebenfalls noch beschäftigen wird.

⁶⁹⁸ Bucher, R.: *Über Stärken und Grenzen der »Empirischen Theologie«*, 153.

⁶⁹⁹ Ebd., 139.

⁷⁰⁰ Ebd., 135.

⁷⁰¹ Sommer, R.: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*, 22.

⁷⁰² Vgl. Schulz, C.: *Empirische Forschung als Praktische Theologie*, 51f; 60.

Tiefe und Breite den Reichtum an religiösen Formen und Sinngestalten in der Postmoderne aus, indem die „Formen individueller Religiosität nicht einseitig nur unter dem Aspekt ihrer Differenz zum Glauben der Kirche [gesehen werden], sondern aus der Innenansicht der Betroffenen selbst“⁷⁰³, was dann die „sich strukturell verfestigend[e] gegenseitig[e] Fremdheit der kirchlich-christlichen Traditionen und ihrer Institutionen einerseits und der Erscheinungsformen von Religion bzw. ihrer individuellen Deutung und Generierung in der Moderne andererseits“⁷⁰⁴ in echte Produktivität umzuwandeln vermag. Schließlich ist eine ihrer heilsamsten Errungenschaften die Stärke, „ohne Zweifel eine echte Außenperspektive auf die kirchliche Institutionalität“⁷⁰⁵ eröffnen zu können und so kritische Elemente einzuspeisen.

Doch ohne diese Leistungen zu schmälern und die Stärke dieser inneren Logik in Abrede zu stellen, bleibt nun das Augenmerk auf die *implizite Logik*, die sich in diesem Profil der Praktischen Theologie als *Gelebte Religion* einstellt und ihm inhärent ist, zu richten:

So führt die Passgenauigkeit, in der die Fundierungen und die empirisch-phänomenologischen »Modellierungen« zueinander finden, zu einem komplexen Verquickungsprozess, welcher das Wissen darüber abgedrängt hat, dass die Grundlegungen selbst hier in einer ganz bestimmten Weichenstellung formatiert sind und als theoretisches Drehkreuz zum Tragen kommen. Aufgestellt wird eine Gleichung, die stumm mit einer Gleichsetzung voneinander durchaus unabhängiger Faktoren operiert und dabei im Verborgenen festlegt, was als praktisch-theologisches Selbstverständnis gilt und unter der Titulatur der Wirklichkeitswissenschaft zu fassen wäre – und über diese Fixierung hinaus das Bewusstsein verloren hat, hierin eben eine, wenn auch sinnfällige, doch nicht ausschließliche »Verwirklichung« der Praktischen Theologie angesichtig zu sein.

Was damit gemeint ist, lehrt der abermalige Blick auf die programmatische Signatur: Entdecken die beiden konstatierten Auffälligkeiten doch zusammen eine untergründige *Systematik*, nach der die praktisch-theologische Perspektive durchdringend ausgerichtet ist. Und diese lässt sich in einer Direktion bestimmen, den *klaffenden Hiatus*, der sich zwischen Dogmatik und Alltag spreizt, *in der Größe des Subjekts aufzuheben*.

Diese systematische Wendung dokumentiert sich exemplarisch sowohl in der empirischen Biographieforschung als auch im phänomenologischen Zugriff der »Gelebten Religion wahrnehmen«. So tritt die Biographieforschung in ihrer Absicht, die „Formen der religiösen Orientierungen, Deutungen und der gelebten christlichen Praxis der Subjekte

⁷⁰³ Englert, R.: Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, 94.

⁷⁰⁴ Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 39; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁷⁰⁵ Bucher, R.: Über Stärken und Grenzen der »Empirischen Theologie«, 140.

sowie ihre Tradierungs- und Aneignungsprozesse⁷⁰⁶ zu reflektieren, mit dem Blickwinkel hervor, „die einzelnen Subjekte [nicht] aus der Perspektive des Ganzen (...) [zu] betrachte[n]“, sondern „das Ganze (Religion, Kirche) aus der Perspektive der (betreffenden) Subjekte wahr[zun]ehmen“⁷⁰⁷. Damit ist diesem Bemühen der Grundzug eingetragen, Rauflächen, Reibungen oder Widerstände *im Subjekt einzuebnen und schließlich neutralisiert* zu systematisieren. Der „Zusammenhang von Biographie und Religion bzw. Theologie [wird so] im Interesse einer subjektorientierten, d. h. an der Überwindung der Trennung zwischen Dogmatik und Alltagswelt interessierten Praktischen Theologie“⁷⁰⁸ erschlossen. Auch im phänomenologischen Forschungsmodell einer »Gelebten Religion wahrnehmen« wird dieser Zug im Rekurs auf die Lebenswelt „als Quelle und Entdeckungszusammenhang religiöser Phänomene und theologischer Sachthemen“⁷⁰⁹ deutlich, entspinnt sich hier aber eher aus der Richtung dessen, was mit dem Begriffspaar »der gelehrten und der gelebten Religion« verbunden wird. Der Ansatz rechnet hierbei konstitutiv mit der „Möglichkeit der Entfremdung »gelehrter Religion« von der Religiosität der Subjekte“⁷¹⁰ und entfaltet sich ausdrücklich entlang der Grundannahme, dass sich besonders im Randständigen ausgewanderte Anteile eigener Praxis artikulieren und sich in „Abwehr gegen Überfremdung oder Entfremdung [Ausdruck verschaffen]“⁷¹¹. Das „Befremdliche, Irrationale, Störende, Disparate (...) [wird als] theologisch zur Sache selbst gehör[end]“⁷¹² systematisiert. Was sich dann im Rahmen der Programmatik als Interesse artikuliert, die religiösen Deutungen und Sinnfindungen der Subjekte zu eruieren, tritt sodann wiederum als die Wendung einer Kittbewegung hervor. Entlang der Analyse subjektiver Aneignungsmuster (und diese eben vor allem auch als außergewöhnliche subjektive Aneignungsmuster) dringt die Systematik *einer Überbrückung* hindurch. So heißt es bei FAILING und HEIMBROCK auch:

„Ansatzpunkt ist hier die Beobachtung, dass Menschen im Alltag zunehmend religiös qualifizierbare Suchbewegungen vollführen, sich dabei mit Religion außerhalb von sonntäglicher, kirchlich normierter Religion abgeben, eine Bewegung, die sich in der Moderne und Postmoderne vielleicht zuspitzt (...). Der Eruierung des Abweichenden als Exotischem wäre kein heuristischer Wert zuzusprechen, wenn sie nicht die Chance eröffnete, **über das »Fremde« das Eigene wahrzunehmen**, also nicht jene Abständigkeit verhärtend zu perpetuieren, sondern rückzuwenden auf die mehrheitsfähigen religiösen Praxen.“⁷¹³

⁷⁰⁶ Klein, S.: Biografieforschung, 204; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁷⁰⁷ Luther, H.: Religion, Subjekt, Erziehung, je: 295, zit. n. Sommer, R.: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen, 30f.

⁷⁰⁸ Sommer, R.: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen, 52; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁷⁰⁹ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 176.

⁷¹⁰ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion, 41.

⁷¹¹ Failing, W.-E.: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, 151.

⁷¹² Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion, 17.

⁷¹³ Ebd., 41f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Entlang des kausalanalytischen Rückschlusses lässt sich dann jedoch diagnostizieren: Diese durchschlagende Systematik von Einebnung und Überbrückung darf als Produkt einer bestimmten Aktualisierung und Wendung der Fundierungen gelten, die dann als Synonym allen Praktisch-Theologischen Anspruch erhebt. Und hier gerade umgekehrt: Jene Systematik von Einebnung und Überbrückung springt in die Fundierungen über und wird für das gesamte *im Sound der Gelebten Religion* intonierte Selbstverständnis der Praktischen Theologie maßgeblich: Sie führt dann aber im Gesamten eine implizite Logik mit sich, die sich als ein Hang zur sogenannten *Identitätslogik* – näherhin mit *identitätstotaler* Spitze – identifizieren lässt!

Wird der näheren und sorgfältigen Klärung dieser Logik noch das gesamte folgende Kapitel dienen, so bleibt für den Moment jedoch erläuternd als Verständnisanzeige festzuhalten, was damit begriffen ist: Mit der *Identitätslogik* ist eine denkerische Gesetzmäßigkeit bezeichnet, welcher die Tendenz eignet, Widerständiges, Sperriges, ja gerade das, was gemeinhin unter dem *Fremden, Anderen, Differenten*, kurz: unter dem *Objekt* angesprochen ist, zu vorschnell und leichtfertig im Eigenen zu vereinnahmen. Es beschreibt hier eine Überstreckung des Subjekts, die das Objekt prinzipiell in ein problematisches Licht taucht, indem diesem in einer glättenden Einschlussbewegung, in einer unversehene Einverleibung, eben in einem harmonisierenden *Identitätsgestus* Verbindlichkeit und Eigenanspruch abgesprochen wird, so dass es in diesem Movens schlussendlich einer Auflösung anheimfallen muss.

So kommen die praktisch-theologischen Grundlegungen als *Anschluss- und Kontrastformel* dann also nur in diesem Movens zur Sprache. Die Fundierungen *im Zeichen der Erfahrung und der Postmoderne* erhalten damit selbstredend in der Rahmengoßung der Identitätslogik Ausdruck und werden weitergehend schließlich zudem mit der Wesensbestimmung von der Praktischen Theologie überzogen. Was im Hinblick auf ihren Untersuchungsgegenstand *von generierender Bedeutsamkeit* ist, erweist sich hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als »Wirklichkeitswissenschaft« dann von vermeintlich *konstitutivem Zwang*. Praktische Theologie *im Sound der Gelebten Religion* konstituiert sich nach dieser ihrer inhärenten impliziten Logik systematisch und weitgehend ungeprüft in dieser identitätslogischen (näherhin: identitätstotalen) Systematik!

Eine Bezugnahme auf etwaige Aspekte »des Differenten« scheint jetzt generell außerhalb des praktisch-theologischen Metiers zu liegen. Es verankert sich nunmehr vermeintlich außerhalb jeder Plausibilität angesichts der »verfassungsmäßigen Konstitutiva« der Praktischen Theologie solche Momente, gar Grundzüge einzuholen.

Diese praktisch-theologische Einspielung und auch die dahingehend eingeübten Hörge-
wohnheiten gilt es jetzt aber zu erschüttern.

Nachdem nun also der gegenwärtige (Be)Stand der Praktischen Theologie kartiert worden
ist, werden wir nun unser wissenschaftstheoretisches Interesse vorantreiben und eine *Ent-
sicherung der im Sound der Gelebten Religion erklingenden Praktischen Theologie* ein-
leiten. Der jetzt folgende **ZWISCHENSATZ** wird nun also die würdigende Linie des erstell-
ten praktisch-theologischen Profils *kritisch* wenden.

Dabei werden wir den sicheren Stand entsichern, indem wir die derzeitige Aktualisierung
der praktisch-theologischen *Wirklichkeitswissenschaft*-Formel auf mögliche Spielräume
hin bewegen. Es wird zu prüfen sein, ob eine genauerhin identitätstotale Systematik zwin-
gend für eine Praktische Theologie ist, will sie den Status als Wirklichkeitswissenschaft
nicht verlieren. Es wird zu fragen sein, ob sich eine solcherart gefasste Praktische Theolo-
gie nicht gegen ihre *inneren Möglichkeiten* verselbständigt hat. Denn der damit verbunde-
nen wissenschaftstheoretischen Diskussion hat sich – so unsere leitende Überzeugung – die
Praktische Theologie bislang wohl noch nicht in genügendem Maße gestellt!

Zu diesem Zweck wird der Gang unserer Untersuchung nun in das theoretische Milieu der
sogenannten *Alteritätstheorie* führen.

Im Lichte dieses Ansatzes soll dabei zum einen die hier feststellend eingeführte Schwie-
rigkeit der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie entlang einer
identitätslogischen Totale klarer herausgearbeitet werden.

Zum anderen wird hieran aufzubereiten sein, dass eine derartige Neigung nicht gleichsam
»natürlich« so anstehen müsste. Die Entsicherung der Praktischen Theologie erfolgt hier in
der Auslotung von Erweiterungspotentialen auf Differenzräume hin, die sich aus den urei-
genen Impulsen der Praktischen Theologie heraus anbieten, gar aufdrängen. Die mit der
Titulatur der Wirklichkeitswissenschaft gefassten Fundierungen werden unter diesem
Aspekt auf alternative Fließrichtungen hin durchsichtig gemacht. Insofern hat die Prädika-
tion als Wirklichkeitswissenschaft noch Potential zur Initialzündung und es wird auf den
inneren Reichtum der in dieser Formel eingelassenen Denkhorizonte hin reflektiert. Dabei
dürfte indes nunmehr klar sein, dass hier kein Gegenprinzip etabliert werden soll, sondern
vielmehr der Grundgedanke leitend ist, Möglichkeiten aus der Regularität selbst erstehen
zu lassen.

Was sich dann als kritischer Einwand lesen lassen wird, das grundlagentheoretische Poten-
tial der Praktischen Theologie nicht adäquat auszuschöpfen und nur in einer Einbahnstraße

zu kanalisieren, wird sich später schließlich alsbald als Sackgasse erweisen, die ein erneutes Nachdenken über die gesamte Wegführung gebietet.

Insofern wird neben der Untersuchung der Möglichkeit praktisch-theologischer Überdenkungen, bald schon die Überprüfung ihrer *Notwendigkeit* erfolgen.

Denn in diesem jetzigen Zusammenspiel wird als Resultat eine Dynamik in Gang gesetzt, die praktisch-theologisch eine verhängnisvolle Pause produziert bzw. genauerhin fataler: In diesem Arrangement kann etwas ganz Bestimmtes – für die Praktische Theologie wesentliches – nur in einer prekär-unstimmigen Intonation zu Gehör gelangen. Und dieser doppelt »unerhörte« Erkenntnisausfall der Praktischen Theologie gilt bearbeitet, soll nicht das Unternehmen einer Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft an sich gefährdet werden.

Bevor nun aber diese Problematik ausgeführt und dahingehend angeschärft werden kann und insofern: bevor der Fall vorgeführt wird, an dem die Theorie versagt, wird es nun zunächst erst an der Zeit sein, unsere wissenschaftstheoretische *Entsicherung der Praktischen Theologie* einzuleiten.

2 Zwischensatz: Tonangeber Subjekt, aber Tradition auf Pause – Stummheit oder Schweigen einer Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft? Oder: Tradition – aufgehört? Überhört? Problemanklänge, Potentiale und das (An)Gebot des Gegenhörens. Kritik und Selbstvergewisserung

„Man umarmt das Fremde, bis ihm der Atem ausgeht.“¹

BERNHARD WALDENFELS (*1934, Philosoph)

In dieser im philosophischen Kontext getroffenen Feststellung des Phänomenologen BERNHARD WALDENFELS (*1934) finden sich all diejenigen Horizonte miteinander verschränkt, die uns in diesem Kapitel beschäftigen werden und die es nun gilt, für die Praktische Theologie vertiefend nachzuzeichnen, kritisch durchzuschreiten und ertastend zu eröffnen. Die WALDENFELSSche Sentenz kann nicht nur als eine präzisierende praktisch-theologische Zustandsbeschreibung gelesen werden, die als bilanzierendes Abstraktum bereits im Ausgang des vorangegangenen Abschnitts begegnete, in seiner diagnostischen Kraft nun jedoch konkretisierenden Tiefgang erhalten wird, sondern sie intoniert ebenso bereits die problematisierende Stimmung, in der diese Überlegungen vorgetragen werden sowie sie letztlich die Perspektive benennt, aus der heraus sich die kritischen Untertöne in das vermeintlich rundweg stimmige Gefüge der Praktischen Theologie mischen werden und die es in den folgenden Ausführungen zu erproben gilt, näherhin: die *Perspektive der Differenz- bzw. der Alteritätstheorie* – »des *Fremden*«!

Wird der Begriffswahl von WALDENFELS zunächst Folge geleistet, betritt die Arbeit mit eben jenem »Fremden« erst einmal einen Bereich, der einen ebenso akuten wie festen Bestandteil öffentlicher Diskurse ausmacht. Als „Krisenfigur der Spätmoderne“² vereint die Thematik mehr denn je die medialen Aufmerksamkeitskräfte auf sich und aktualisiert sich nicht nur politisch in den Debatten über Migrations- und Flüchtlingsbewegungen, sondern seit der PISA-Studie als dem Ursprungsdatum der Heterogenitätsdiskussion auch bildungspolitisch aufgeladen in den das erziehungswissenschaftliche Aktionsfeld vielfältig erreichenden Interventionswellen in Form allgemeiner Ansätze interkultureller Pädagogik, konkreter binnendifferenzierender Lernkonzepte oder in den angesichts von systemischen Benachteiligungsstrukturen veranlassten Veränderungsforderungen, wie sie etwa unter dem Signum *Inklusion* bekannt wurden oder im Rahmen der *Sex-Gender-Debatte* vorgetragen werden.³ Auch auf genuin wissenschaftlichem Terrain ist das »Fremde« bereits un-

¹ Waldenfels, B.: Das Fremde denken, 362; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

² Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen, 81.

³ Zu den hier eröffneten Kontexten vgl. im Ganzen und samt weiterführender Literatur Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, hier: 29-37. Des Weiteren und je stellvertretend für die reiche Materialfüll-

ter vielfältigen Aspekten transdisziplinär diskutiert worden und findet neben der so gerade aufgeworfenen pädagogischen Diskursschicht auch im psychologischen⁴ Feld und in sozialwissenschaftlichen bzw. -psychologischen⁵ Kontexten Widerhall. Gehen diese Resonanzen dem »Fremden« in einer eher topologischen Anordnung (Fremdes und räumliche Weite) nach, befassen sich andere Kulturwissenschaften in einer chronologischen Masierung (Fremdes und zeitlicher Abstand)⁶ mit ihm, wie es etwa in den Literaturwissenschaften⁷ vorliegt und mustergültig in den Geschichtswissenschaften⁸ kultiviert wird.

Wir indes werden uns nun mit einer ganz bestimmten Form dessen beschäftigen, was hier mit dem »Fremden« tituiert wird!

Bereits die in den Forschungsbezügen sichtbar werdenden Gehaltsschwankungen lassen erahnen, dass hier durchaus verschiedene „Phänomenlagen“⁹ angesprochen sind, denen – freilich – fließende Grenzen eignen, die sich inhaltlich jedoch durchaus nach unterschiedlichen Akzenten gruppieren lassen, welchen dann begrifflich – desgleichen freilich – ein ebensolcher „innerer, unkündbarer Zusammenhang“¹⁰ innewohnt (weshalb in dem Themenfeld an sich auch verstärkt Diffusionen in einen Einheitsbegriff auftreten oder sich Konvertierungen desselben Phänomens in unterschiedliche Benamungen hinein einstellen¹¹, wie es uns auch im praktisch-theologischen »Übertrag« begegnen wird), die aber ebenso in separater Terminologie ihren Niederschlag zu finden vermögen.

le vgl. zur allgemeinen Heterogenitätsdiskussion etwa Koller, H.-C./ Casale, R./ Ricken, N.: Heterogenität. Paderborn 2014; vgl. zur interkulturellen Pädagogik etwa Holzbrecher, A./ Over, U.: Handbuch Interkulturelle Schulentwicklung. Weinheim 2015; vgl. zur Binnendifferenzierung etwa Bohl, T. u. a.: Binnendifferenzierung 1. Immenhausen 2012; vgl. zur Inklusionsdebatte etwa Schnell, I.: Herausforderung Inklusion. Bad Heilbrunn 2015, vgl. Ahrbeck, B.: Inklusion. Stuttgart 2016; vgl. unter diesem Aspekt zur Genderthematik etwa Eisenbraun, V./ Uhl, S.: Geschlecht und Vielfalt in Schule und Lehrerbildung. Münster 2014.

⁴ Etwa als »Un-Heimliches« der Vernunft, vgl. dazu die Hinweise bei Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen, 60f; 63f. Ein Schwerpunkt liegt hier auf Projektionsmechanismen: Im Anderen werden Anteile wiedererkannt, die dem eigenen Selbst entstammen; einst ins Unbewusste abgedrängt, rufen sie bei Konfrontation Unbehagen hervor und werden am Anderen bekämpft, vgl. auch Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 73ff.

⁵ Etwa als Interesse an der gesellschaftlichen Funktion des »Fremden« im Zuge von Sündenbocktheorien und Stereotypenbildung, vgl. dazu die Hinweise bei Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen, 62f; vgl. ebenso Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 29; 165-173.

⁶ Vgl. zu dieser Einteilung Waldenfels, B.: Das Fremde denken, 365.

⁷ So bei allen Arten von Übersetzungen, vgl. ebd., 365; vgl. ebenso Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 311-342.

⁸ „[Das] performative Hier und Jetzt des historischen Berichts fällt niemals zusammen mit Ort und Zeit der berichteten Ereignisse. Es kommt zu einer originären Zeitverschiebung; denn jede Antwort auf das, was uns widerfährt, kommt mit unaufhebbarer Verspätung. Das Vergessen beginnt jetzt und hier, die Fremdheit sucht uns heim inmitten der Gegenwart. Eben deshalb brauchen wir Zeugen und Zeugnisse, die es uns erlauben, mit fremden Augen zu sehen, mit fremden Ohren zu hören – und eine Historiographie, die die Fremdheit nicht beiseitedrängen oder überwinden will, sondern sie als Erkenntnispotenzial nutzt“, Waldenfels, B.: Das Fremde denken, 365.

⁹ Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 21.

¹⁰ Ebd., 22.

¹¹ Mit besonderem Blick auf die mangelnde Trennschärfe hinsichtlich des Heterogenitätsbegriffs ebenfalls (problematisierend) festgestellt von vgl. Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, 15f.

Versammeln sich unter dem bislang pauschal als das »Fremde« Bezeichneten Kontexte, die bei Ausdifferenzierung präzisierend eher mit dem Fremden als *Heterogenen* oder auch mit dem Fremden als *Ausländer* ansprechbar sind, ist ebenso eine Schicht herausfilterbar, die sich mit dem Fremden als *Alterität*, als das *Andere* bzw. als das *Differente* absetzt.¹² Alterität „beschreibt [*dabei*] die abstrakteste und zugleich philosophische Form von »Fremdheit«“¹³. Sie fasst die ganz grundsätzliche Frage, wie Fremdes als Fremdes verständlich werden kann; mit IMMANUEL KANT: wie das Objekt als Objekt verständlich werden kann. Fundamental wird hier die gegenseitige Verwiesenheit von Eigenem und Fremden begriffen; basal wird „die Verknüpfung von Fremdheit und Eigenheit als Prozess und Erfahrung in eins“¹⁴ hervorgekehrt.

Und mit dieser letzten abstrakt-grundlegenden Schicht ist unsere nun im Folgenden einzunehmende Perspektive beschrieben, kurz: Wir werden uns auf der Ebene der *philosophischen Differenzlogik bzw. Alteritätstheorie* bewegen, weshalb in den nachstehenden Überlegungen von uns auch die Begriffe des *Anderen* oder eben schlicht: der *Differenz* bzw. *Alterität* favorisiert werden.

So wird der **ZWISCHENSATZ** nun also unsere *Entsicherung der Praktischen Theologie* vornehmen, wie sie sich momentan zur Wirklichkeit drängt, indem er sie in systematischer Absicht *unter alteritätstheoretischen Vorzeichen* bedenkt.

Das Kapitel vollzieht dabei eine mehrfache Wendefigur des *Gegenhörens*, die es im Modus des *(An)Gebots* einspielt und der hier mit einer *vierfachen Funktion* in einem *doppelten Arbeitsgang* nachgegangen wird:

Zunächst wird es in den **(2.1) KRITISCHEN STIMMEN** die würdigende Linie der sich gezeigt habenden praktisch-theologischen Architektonik in Konfrontation mit alteritätstheoretischen Arbeiten kritisch wenden. In deren Licht wird die praktisch-theologisch aufgeworfene eigentümliche Schwerkraft, die sich als überzogene Identitätslogik anfragen lässt,

¹² Das *Fremde als Heterogenes* verweist tendenziell auf das Unbekannte (als außer- und ungewöhnliches Aussehen oder Verhalten, Behinderung, Krankheit o. ä.), das am Gradmesser des »Normalen« entsteht und dem deshalb ein „Moment der Irritation und der Furcht“ (18) angetragen wird, das sich in eine asymmetrische Struktur ergießt, in die Diskriminierung und Herabsetzung eingelagert sind. Das *Fremde als Ausländer* findet sich eindeutig „außerhalb eines gegebenen kulturellen Systems“ (19) situiert und führt den Verweis auf eine (zumeist nationalstaatliche) Exterritorialität mit sich. Dabei zeigt sich in beiden Fällen der Status des Ausschlusses – zumindest potentiell – revidierbar. *Fremdes als Alterität* kennt im Vergleich zu den anderen beiden Formen keinen Widerruf, bleibt grundsätzlich bestehen und ist frei von Konnotationen negativer (oder positiver) Differenzsetzungen. Es basiert auf einem „Akt wechselseitiger Anerkennung“ (20), der „nicht nur eine Anerkennung des Anderen als Anderer meiner selbst ein[schließt], sondern (...) auch den existential-ontologischen Sachverhalt von dessen Vorgängigkeit gegenüber meinem Selbst [akzeptiert]“, vgl. zu dieser Systematisierung und näheren Erläuterung Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 17-24; zuletzt: 21. Vgl. systematisch letztlich im Kern übereinstimmend Waldenfels, B.: Antwort auf das Fremde, 37.

¹³ Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 17.

¹⁴ Ebd., 17.

ausführlicher entfaltet. Verfolgt wird eine *vertiefte Wahrnehmung von Problemanklängen*. Es wird darum gehen, bisherige Hörgewohnheiten ins Wanken zu bringen. Des Weiteren stellt das Kapitel eine Voraussetzungssondierung dar: Es reflektiert auf den inneren Reichtum der praktisch-theologisch beanspruchten Wirklichkeitsformel. Es wird aufzeigen, wie die klassischen Antworten zu schillern beginnen, indem ihre *Fundierungen auf mögliche Bewegungsfreiheiten überprüft* werden. Dabei wird kein neuer Standort zugrundegelegt, sondern nur eine neue Drehung getestet, eingeübt und damit Potential freigespielt, wobei sich hier dazu ein ganz spezifisches *Richtmaß* aufgeben wird.

Eröffnet wird so ein anderes Konzept der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, das aus der Regularität selbst schöpft und durch den Alteritätsgedanken getaktet ist. Schließlich wird der Durchgang vor diesem Hintergrund in den **(2.2) PROBLEMANSCHÄRFENDEN ÜBERLEGUNGEN** eine bestimmte praktisch-theologische Reserve – eine »*Unhörbarkeit*« der *Praktischen Theologie* – *freilegen*, die durch jene identitätstheoretisch überdehnte Aufstellung produziert wird und die als ein dringlich zu behandelnder Erkenntnisausfall letztlich die Notwendigkeit einer Nutzung des errungenen Potentials markieren wird.

Bevor aber in medias res gegangen werden kann, wird es zum Zwecke der vorbereitenden Geländeerschließung nun allerdings erst gelten, vorweg einige – in nahezu unerlaubter Weise kurz gehaltene – *Sachorientierungen* über denjenigen Bereich zu geben, der praktisch-theologisch dann auf eine so hohe Bedeutsamkeit zuhalten wird: eben der *Alteritätsphilosophie*.

Soll dabei als Erstes deren *gemeinsame Frage (und Antwort)* schraffiert werden, kommt man nicht umhin, ein hochabstraktes Terrain zu betreten, das deren Besonderheit in einer komplexen Konstellation abbildet. Zudem wäre das philosophische Widerlager zu umreißen, von dem sich die Alteritätsphilosophie damit absetzt.

So vermag der theoretische Ansatz- und Zielpunkt der Alteritätsphilosophie in Bezugnahme auf ein *ideelles Arrangement* verständig zu werden, das als Instrumentarium der Theoriebildung – und unseren spezifischen Zusammenhang übersteigend – immer dann zum Einsatz kommt, wenn es gilt, grundlegende philosophische Konstellationen zu repräsentieren und auszurichten; eben einen Akt der logischen Bewegung einzufangen.

Es besteht dabei aus *zwei Relata*. Diese beiden Relata fungieren sodann aus logischer Perspektive als die zwei systematischen Aspekte der zu justierenden Konstellation und werden

zum einen mit »**Identität**« und zum anderen mit »**Differenz**« betitelt¹⁵, wobei sie stets „in allen [*denjenigen*] Bereichen [*zusammenkommen*], in denen außer der Verschiedenheit der Instanzen deren Selbigkeit supponiert wird“¹⁶ und ein Spannungsgefüge errichtet bzw. abgesteckt werden soll, das je nach Vorzeichen (etwa ontologisch oder epistemologisch) so unterschiedliche thematische Felder kennt, wie die Verhältnisfindung von Subjekt und Objekt, Mensch und Welt, Geist und Natur, Leib und Seele, Erkennender und Erkanntes, oder hermeneutisch gewendet: von Verstehendem und zu Verstehenden¹⁷; je also in Zusammenhängen von der Konstitution von Objekten, von der Erkenntnis des Anderen, vom Verständnis des Unbekannten, so dass in diesem Arrangement übergreifend auch die logische Bewegung von Eigenem und Differenten auf den Plan tritt. Identität (lat. *ipse/ idem/ identitas*; Selbstheit/ Selbigkeit) und Differenz (lat. *differentia*; Verschiedenheit) formulieren hier demnach eine fundamentale Konfrontation und Relation in einem Gefüge prozedural-dynamischer Bewegtheit, das auslötet, **wie Fremdes als Fremdes begegnet** und begegnen kann.

Die Alteritäts- bzw. Differenzphilosophie bezieht jetzt in diesem theoretischen Rahmen eine **kritische Stellung gegenüber einem philosophischen Denken, das als Identitätslogik** bezeichnet wird. Damit werden all diejenigen philosophischen Operationen identifiziert, die jenes durch die Relata gehaltene Spannungsgefüge auf die eine oder andere Weise aufkündigen. Sei es – im Anschluss an eine Systematisierung von WALDENFELS¹⁸ –, indem die Aneignung des Differenten am Eigenen gemessen wird (Egozentrismus), wobei durch empathische Variationen von „Einfühlung, der Spiegelung oder der Analogisierung“¹⁹ eines

¹⁵ Mit dieser Prädikation der Aufstellung dürfte sich wohl die inhaltliche Unmissverständlichkeit verabschieden. *Differenz* meint dann ja nicht nur einen »Pol« der Konstellation, sondern – wie nachfolgend unmittelbar ersichtlich wird – auch ein bestimmtes Arrangement der Relata in einem Spannungsgefüge. Dies gilt es zu beachten und vor allem: sorgfältig zu unterscheiden!

Wir versuchen die Begriffsklarheit zu bewahren, indem wir also im Falle der logischen Einschluss- bzw. Aufhebungsbewegung von der *Identitätslogik* bzw. der *Identitätstheorie* sprechen, die das Abkippen eines Relatums je zugunsten des anderen vollzieht und somit also ein *identitätstotales* und ein *differenztotales* Gefälle kennt.

Im Falle hingegen des Arrangements in einem logischen Spannungs(!)gefüge, das beide Relata vermittelt (!) zu erhalten sucht, werden wir die Rede von der *Differenzlogik*, *Differenztheorie* bzw. von der *Alteritätslogik*, *Alteritätstheorie* pflegen.

¹⁶ Gloy, K.: Identität – Philosophisch 1, 26; vgl. zur Struktur des logischen Arrangements an sich ebd., 25-27; vgl. auch Honnefelder, L.: Identität – Philosophisch 1, 397f.

¹⁷ Vgl. zu den Kontexten Gloy, K.: Identität – Philosophisch 1, 27; vgl. ebenso Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 74-77.

¹⁸ Vgl. dazu Waldenfels, B.: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, 75; vgl. auch Waldenfels, B.: Das Fremde denken, 362; vgl. grundlegend Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 60-62. Die Systematisierung findet sich im Grunde auch bei WILDFEUER, der hier die Aufhebung (und somit direkte Beseitigung) eines Relatum in Vereinnahmung durch das andere (Monismus) und die Rückbindung (und somit indirekte Tilgung) an ein spekulatives Einheitsprinzip des Ersten oder Letzten einführt, vgl. Wildfeuer, A. G.: Identitätsphilosophie, 402.

¹⁹ Waldenfels, B.: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, 75.

bestimmten Zungenschlags „Fremdes als bloßes Derivat des Eigenen“²⁰ bewältigt wird: Das Andere wird hier zu einer „Dublette“, zu einer „Abwandlung“, zu einem „alter Ego“²¹, was das Spannungsgefüge letztlich in einem Akt der „Indifferenz (...) im Sinne einer Noch-nicht-Unterschiedenheit (...) gemäß der Struktur [*des*] »sowohl als auch«²² beseitigt. Oder sei es, indem es sich in einer Eingliederung in das Gemeinsame (Logozentrismus) vollzieht: „Man sucht und findet im Eigenen das Ganze (...). Infolgedessen wird das, was im Ganzen keinen Platz findet, marginalisiert, (...) oder es wird schlechterdings eliminiert“²³, wobei die konstituierte Spannung in diesem Fall schlussendlich in einem Akt der „Koinzidenz (...) im Sinne einer Nicht-mehr-Unterschiedenheit gemäß der Struktur [*des*] »weder noch«²⁴ zusammenbricht.

Differentes wird demnach je in der Einschlussbewegung einer total (!) konzipierten und reformulierten Selbstbeziehung – eben des Identitären – getilgt. Damit ist der *Identitätslogik* jedoch in gewisser Weise etwas Gewalttätiges eingeschrieben, das über den Eigenanspruch des Differenten rücksichtslos das Verdikt des Schweigens verhängt.

Als schlechthinnige Verkörperung dieser Denkbewegung gilt der Literatur im Übrigen **GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL** (†1831), der dem alteritätstheoretischen Diskurs dann auch zum „große[n] Gegenbild“²⁵ geworden ist. KLAUS-MICHAEL WIMMER fasst dessen Denkfigur dabei so zusammen: „[Das] Denken Hegels ist ein Denken des Anderen, das im Gang seiner Entfaltung sich selbst als das Andere entdeckt und zu sich zurückkehrend feststellt, gar nicht weggegangen zu sein, so dass das Andere als das Andere des Eigenen in der Identität aufgehoben wird (...). [Dies] kann als Versöhnung gelesen werden, aber

²⁰ Waldenfels, B.: Das Fremde denken, 362.

²¹ Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, je: 61.

²² Gloy, K.: Identität – Philosophisch 1, 26.

²³ Waldenfels, B.: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, 75; *Veränderungen im Druckbild M. R.* „Das Gemeinsame, das sich als Allgemeines über das Besondere erhebt, beansprucht (...), den Spalt zwischen Eigenem und Fremdem zu überbrücken durch Teilhabe an einem Ganzen oder durch die Unterwerfung unter universale Gesetze“, Waldenfels, B.: Das Fremde denken, 362.

²⁴ Gloy, K.: Identität – Philosophisch 1, 26. Dabei eignet der gedanklichen Operation schematisiert jeweils ein Dreischritt: Zunächst steht die „reine, unexplizierte Selbstidentität ($A=A$)“, dazu wird die „Differenz ($A \neq A$ oder $A=B$)“ geordnet, was schließlich auf eine „Selbstidentität auf der Basis und mit Einschluss von Differenz“ hin zuläuft „und somit die Struktur einer Identität aus Identität und Differenz aufweist (...), so dass die vollständig explizierte Formel [*dann*] Gegensätzliches in sich vereinigt.“ Dieser Dreischritt begegnet in unterschiedlichen Modifikationen; die prominenteste stellt wohl die »Dialogfassung« von These – Antithese – Synthese dar, ebd., je: 25; 26.

²⁵ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 75. Zwar wäre die Identitätslogik bereits Jahrhunderte vorher auszumachen, doch gelangt sie erst mit diesem Vertreter des deutschen Idealismus zu „philosophische[m] Weltru[m]“. In seiner *Phänomenologie des Geistes* (1807) stellt HEGEL Überlegungen zur prozessualen Dynamik des Selbstbewusstseins an und gibt in dem mit *Herrschaft und Knechtschaft* überschriebenen Kapitel schließlich seine identitätstheoretische Denksystematik zu erkennen, Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, hier: 45.

auch als Gewalt, denn (...) [es] öffnet nicht den Weg zu einem Außerhalb, so dass jede Öffnung, die sich in der Totalität zeigt, in deren Immanenz zurückführt.“²⁶

Die *Differenz- bzw. Alteritätsphilosophie* hingegen sucht nun das Fremde aus der „blo-
ße[n] Vorstufe noch nicht gelungener Aneignung“²⁷, aus dem Status des »Uneigentlichen«
zu entheben. Es geht dabei um einen Denkstil, der seinen Endpunkt nicht in der Harmoni-
sierung des Differenten zum Eigenen findet, der das irritierend-Widerständige, den Unter-
schied nicht dem übermächtigen Druck aussetzt, identisch in der Identität zu werden – und
dies dabei: ohne in das Gegenteil umzuschlagen, wobei der maßgebliche Schlüssel hierbei
ein grundlegendes *Neuverständnis von Differenz* wird!

Während Differenz im traditionellen Sinn als oppositioneller Widerspruch, als „eine
Binarität, [die immer schon] eine Trennung von Fremden und Eigenem voraus[setzt und]
(...) durch die Aneignung des Fremden bzw. durch die Selbstaneignung des Selbst über-
wunden werden soll“²⁸, konzipiert wird, tritt diese Grundlage nun ihren zwingenden Cha-
rakter ab. Das Eigene und das Fremde, das Selbst und das Andere, die Identität und die
Differenz stehen sich *nicht in einem polaren Gegensatz* gegenüber, sondern werden schon
von vornherein in der Differenz miteinander verbunden. Der „Theorierahmen eines Ent-
weder-Oder“²⁹ wird überschritten, indem das Fremde im Eigenen, das Andere im Selbst,
die Differenz in der Identität immer schon eingelagert und zugrunde gelegt ist. Dabei wird
eine Gegenüberstellung im Ansatz vereitelt, indem „Identität (...) *differenziell gebrochen*
erscheint und von daher prekär bleibt.“³⁰

Insofern stellt sich eine alteritätstheoretische Systematik „jenseits der Totalen von Identität
und Differenz“³¹ auf und bürstet die bislang ausgerichtete Konstellation gegen den Strich,
indem sie sich einer „unvermittelte[n] Radikalisierung“³² entzieht.

Soll ein *zeitlicher Ansatzpunkt* der Differenz- bzw. Alteritätsphilosophie gesetzt werden, so
bricht sie sich mit dem 20. Jahrhundert überdeutlich Bahn, was in der realgeschichtlichen
Entwicklung der Globalisierung³³ begründet liegt, im Besonderen jedoch darauf zurückzu-

²⁶ Wimmer, K.-M.: Der Andere und die Sprache, 172. HEGEL erreicht dies im Zuge einer Ineinssetzung von Beseitigung und Bewahrung im Rahmen seiner Synthese; Widerständiges wird harmonisiert, indem es »aufgehoben« wird: „Die Synthese ist also immer zugleich Bewahrung und Beseitigung, sie ist das dritte Element, das die binären Gegensätze überschreitet. Sie ist wie eine Brücke, die das Subjekt immerfort mit sich trägt“, Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 42-48; hier: 45.

²⁷ Waldenfels, B.: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, 74.

²⁸ Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 131.

²⁹ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 355.

³⁰ Ebd., 355; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³¹ Ebd., 512.

³² Ebd., 355. Damit aber ist schon etwas angedeutet, was sich in unserem Zusammenhang von großer Relevanz zeigen wird, denn so steht fest, dass ebenso nicht „mit den Exzessen der absoluten Differenz zu rechnen“ sein wird, ebd., 77. Dies würde nämlich den identitätslogischen Fall der Differenztotalität beschreiben.

³³ Vgl. hierzu Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 37f. Zwar erhielt sie bereits im 18. und 19. Jahrhundert zeitweilig einen Auftritt, indem ihr bereits FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, LUDWIG ANDREAS FEUER-

führen ist, dass „zwei [*denkerische*] Grundpfeiler der Moderne (...) Risse bekommen“³⁴, die WALDENFELS als Bruch zum einen in der Vernunftsauffassung – aus einer monologischen Vernunft wird eine zersplitterte³⁵ – und zum anderen in der Subjektrolle – aus einem autonomen Subjekt wird ein dezentriertes³⁶ – lokalisiert: Das schafft sodann erstmalig Raum für eine geschärfte Denkkraft hinsichtlich der „Wahrnehmung der Brüche und des Uneinholbaren, des Unendlichen“³⁷, für eine wertschätzende „Sensibilität für das, was sich nicht verrechnen lässt (...) [*und*] seine eigene Dignität hat – und dies nicht nur im Unterschied zum Eigenen“³⁸, kurz: was in der Figur der Alterität ansprechbar wird!

Die in ihrem Entwicklungsverlauf passierten verschiedenen *theoretischen Stationen* kennen dabei eine Vielzahl an unterschiedlichen Exponenten³⁹ – vor allem in der französischen Nachkriegsphilosophie –, welche sich jedoch im Schnittpunkt verschiedener nach einem Ausdruck von GREGOR MARIA HOFF: „Marken von Differenz“, also in »**Differenzmarken**« zusammenbinden lassen, genauerhin: in der »**Zeit**«, der »**Macht**« und dem »**Subjekt**«. ⁴⁰ In diesen Marken kreuzen sich die Differenz-Horizonte ihrer Protagonisten wie Fluchtlinien.

Ist der Differenzmarke *Zeit* etwa GILLES DELEUZE oder WALTER BENJAMIN⁴¹ zuzuordnen, bearbeitet wohl am prominentesten MICHEL FOUCAULT den Durchgang zu einer Diffe-

BACH oder auch SØREN AABYE KIERKEGAARD untergründig zugearbeitet hatten, doch entwickelte sie erst im 20. Jahrhundert eine entsprechende Durchschlagskraft.

³⁴ Waldenfels, B.: Das Fremde denken, 363.

³⁵ Denn mit der neuzeitlichen Ära zerplatzt „die große Gesamtordnung (...), die »Kette des Seins«, die einstmals alles mit allem verknüpfte“, Waldenfels, B.: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, 65. Sie lässt sich nicht mehr „unendlich erweitern bis hin zu einem umfassenden Kosmos oder einer umfassenden Weltgeschichte, worin alles seinen Platz fände (...). Das »alles zugleich« weicht einer unaufhebbaren Inkommensur, einem Widerstreit auf der Ebene der Erfahrung, der tiefer gelagert ist als der Widerspruch, der auf der Ebene theoretischer und praktischer Stellungnahmen auftritt“, Waldenfels, B.: Antwort auf das Fremde, 36.

³⁶ Der „Mensch, der sich lange als Zentrum der Welt betrachtete, [verliert] seine beherrschende Stellung. Was wir sind, sind wir nie ganz und gar. Das »Subjekt«, das allem, was ist, zugrundezuliegen schien und das sich als Ort oder Träger der Vernunft betrachtete, leidet unter einem *Selbstentzug*, der durch keinen reflexiven »Rückgang zu sich selbst« wettzumachen ist. Kurz gesagt: es gibt keine Welt, in der wir je völlig heimisch sind, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Hause wäre“, Waldenfels, B.: Antwort auf das Fremde, 37.

³⁷ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 355.

³⁸ Ebd., 75; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁹ Vgl. für einen systematischen Überblick zu den Protagonisten der Alteritätsphilosophie Kimmerle, H.: *Philosophien der Differenz*. Würzburg 2000.

⁴⁰ Vgl. dazu zusammenfassend Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 209-220; hier: 210; vgl. dazu ausführlich ebd., 78-208. Hier findet sich auch – in Teilen – unsere vorgenommene Zuordnung der Protagonisten.

⁴¹ BENJAMIN bestritt mit seinem „Index des Fragmentarischen, Zerstörten“ (159) eine Offensive gegen den „hegelianisch-teleologischen Heilsuniversalismus (...) mit (...) [*dessen*] unendlich, progredierenden, quasi naturgesetzlichen Kontinuu[m]“, Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, zuletzt: 157.

renzwendung in einem *machtkritischen* Horizont, in den mit einer vernunftbezogenen Nuancierung ebenso THEODOR W. ADORNO und MAX HORKHEIMER zu stellen sind.⁴²

In besonderer Ausprägung sind sich die Alteritätsphilosophen jedoch in dem Interesse verbunden, die „Allmacht des Ichs“⁴³ zu entthronen, so dass ein Schwergewicht auf der Differenzmarke des *Subjekts* liegt, wie es etwa durch VINCENT DESCOMBES oder JACQUES DERRIDA forciert wurde. Angefragt wird das „typisch[e] Konstrukt der Neuzeit und Moderne“ einer erkenntnistheoretischen Omnipotenz des „hypertrophe[n] Subjekt[s], das (...) mit einem starken Identitätsbegriff egologisch angeleg[t]“⁴⁴ wird. Einer Verabschiedung des Subjekts an sich wird hier jedoch nicht das Wort geredet, vielmehr dessen Radikalisierung, wobei der Gedanke des Dekonstruierten, des Fragmentierten, des Subjekts als einer „sich je schon entfremdete[n] Größe“⁴⁵ bestimmend wird, was geradezu außerordentlich durch EMMANUEL LEVINAS (†1995) vorangetrieben worden ist.⁴⁶ Bei LEVINAS ist das Subjekt als Ich ein von je her durch den Anderen fragmentiertes und von dort auch erst konstituiertes Subjekt; es ist ein lat. *sub iectum*: ein Unterworfenes. Durch diese radikale Intensität der differentiellen Brechung werden die „sich abzeichnenden vermeintlichen Alternativen von Autonomie und Heteronomie, [vom] »Bei-sich-Sein« und »Beim-andern-Sein“⁴⁷ überschritten, was bei ihm schließlich den Weg für eine umwälzende Ethik des Anderen frei denkt.⁴⁸

Was mit diesen Skizzen nun als ein philosophisches Abstraktum eingeführt worden ist, soll uns jetzt also zur konkreten Herausforderung werden und für die Praktische Theologie erprobt werden.

Es wird zu zeigen sein, dass die alteritätstheoretische Philosophie Fragen stellt, die praktisch-theologisch von erheblichem Belang sind und es bleibt zu erarbeiten, wie jene sich

⁴² Gilt Vernunft hier doch als „die Macht des Identifizierens, des Begreifens, der möglichst vollständigen Integration und Absorption des anderen“, Hoff, G. M.: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz, 27.

⁴³ Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 38.

⁴⁴ Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, je: 110. Es „gehe (...) mit Musil gesprochen [bei all diesen Prozessen] darum, die »Festung Ich« zu »schleifen«“, Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 123.

⁴⁵ Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, 111.

⁴⁶ Vgl. primär Levinas, E.: Die Spur des Anderen. München 1999; vgl. allgemein zu LEVINAS Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 100-120. LEVINAS erweist sich dabei im Besonderen für die (katholische) Theologie als ein ebenso bedeutender wie favorisierter alteritätsphilosophischer Rezeptionspunkt sowie die Differenzmarke Subjekt in der Theologie im Allgemeinen den Schwerpunkt ausmacht, was uns auch immer wieder im praktisch-theologischen Übertrag begegnen wird. Vgl. dazu insgesamt die Sammelschrift Wohlmuth, J.: Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie. Paderborn u. a. ²1999; vgl. auch Hoff, G. M.: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz, hier: 28f; vgl. besonders Freyer, T.: Menschliche Subjektivität und die Anderheit des anderen, 2-19; vgl. Freyer, T.: Das »Ich als Ich, das alles Leid der Welt auf sich nimmt«, 111-124.

⁴⁷ Freyer, T.: Das »Ich als Ich, das alles Leid der Welt auf sich nimmt«, 115.

⁴⁸ Vgl. Lienkamp, C.: Der/ die/ das Andere bzw. Fremde im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart – Eine Herausforderung der theologischen Sozialethik, besonders: 157-166.

nun übersetzen, um auf diese Weise das aktuell sich darstellende – und im HAUPTSATZ ans Licht gebrachte – Profil der Praktischen Theologie durch die Aufstörung ihrer Fundierungen quer zu lesen und gegen den Strich zu bürsten: eben zu entsichern.

2.1 Kritische Stimmen in problemhellender und -spezifizierender Absicht

Die folgenden Ausführungen werden sich nun also darauf konzentrieren, die *Differenzhorizonte der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft* aufzutun, indem ihre Fundierungen in dieser unkonventionell⁴⁹ zu nennenden Perspektive anvisiert und damit aufgestört werden, was eine Beförderung brachliegenden Potentials erlaubt und die Säulen der Praktischen Theologie nunmehr in eingewurzelte *Gelenkstellen* verwandeln wird, was wir *im Spiegel ausgewählter und der Alteritätstheorie zurechenbarer praktisch-theologischer Autor/inn/en* erarbeiten werden.

Für unsere Zwecke maßgeblich ist dabei der Ertrag für eine Problemerkhellung mit Blick auf die aktuell-wissenschaftstheoretische Aufstellung der Praktischen Theologie und die Erprobung des alteritätstheoretischen Blickwinkels, der sich entlang je einer ihrer fundierenden Begründungslogiken konkretisiert. Eine Überprüfung der Tragfähigkeit der in diesem Zuge durch die Autor/inn/en eingebrachten Vorschläge und die Diskussion hier anfragbarer Inkonsistenzen bleiben ausgespart. Auf eine autoreninterne oder autorenvergleichende Auseinandersetzung sowie auf eine kritische Anbindung an die sie betreffenden Rezeptionsdiskurse wird zugunsten einer produktiven Zuspitzung auf unsere Problemstellung verzichtet.

Hinsichtlich der *Auswahl* der Autor/inn/en legten wir folgende Kriterien zugrunde: *Erstens* muss ihre wissenschaftliche Anstrengung der Entlarvung grundagentheoretischer Probleme der Praktischen Theologie gelten, was unter einer Verhältnisbestimmung von Identität und Differenz aufgegriffen wird und sich damit der Alteritätstheorie zuordnen lässt. *Zweitens* sollen hier aktuellere Beiträge vorliegen, um mit einer gewissen Aussagekraft unserem Ansatzpunkt zuarbeiten zu können. *Drittens* muss der Themenzuschnitt eine Zuspitzung auf die von uns verzeichneten generierenden Fundierungen der Praktischen Theologie er-

⁴⁹ Die zur Eröffnung des ZWISCHENSATZES aufgerufene Vielzahl an Fremdheitskontexten und -phänomenen, woran auch die (Praktische) Theologie partizipiert, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass in theologischen Zusammenhängen die grundlegend philosophische Alteritäts- bzw. Differenztheorie auf keine durchgreifende Resonanz stößt. In Entsprechung zu unserem Befund weist HOFF in diesem Zusammenhang „als Stimmungsbericht“ auf das Ungleichgewicht des verhältnismäßig breiten Eintrags zur *Identität* im Vergleich zur *Differenz* im *Lexikon für Theologie und Kirche* hin. Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 210. Selbiges – so bleibt hinzuzufügen – gilt im Übrigen für die *Theologische Realenzyklopädie*.

Dennoch sei im Sinne einer differenzierteren Einschätzung der Lage vorweg noch festgehalten: Die Praktische Theologie ist in dieser Hinsicht jedoch kein gänzlich unbeschriebenes Blatt – hier sind bereits differenztheoretische Schritte eingeleitet worden, die offenkundig aber keinen profilgebenden Niederschlag fanden.

lauben; er muss einen kritischen Einspieler bezüglich der praktisch-theologischen Identitätslogik aus der Warte einer ihrer Quellen motivieren können und damit eben eine potentiell »differente« Fundierung vornehmen. *Viertens* sollte die Verankerung in der anthropologischen Wende – gemäß unserer Vorgehensweise – ausdrücklich bekundet werden, was in dieser Kombination die Wahl schließlich auf **BERNHARD GRÜMME**, **ULRIKE GREINER** und **RAINER BUCHER** fallen lässt.

Deren Überlegungen werden also im Folgenden für unsere Agenda herangezogen, wobei wir im Wesentlichen mithilfe eines *dreigliedrigen Rasters* voranschreiten werden:

Nach je einer kurzen *Verortung* des Autors/ der Autorin im Forschungskontext (1), erfolgt eine Darstellung des für unseren Zusammenhang einschlägigen *Hauptwerks* hinsichtlich seiner systematischen Grundzüge und Kerngedanken, was sich dabei in einen *deskriptiven Aspekt* (»Symptomatik«, »Diagnose«): die Nachzeichnung der praktisch-theologisch inhärenten Identitätslogik und in einen *analytischen Aspekt* (»Therapie«): die Herausfilterung des Bearbeitungsvorschlags (2) und schließlich in einen *normativen Aspekt* (»Krankheitswert«): die Herausarbeitung des (Haupt)Motivs einer angeratenen Korrektur, entfalten wird, wobei Letzteres über den jeweils autor/inn/enbezogenen Rahmen hinausgreift und die Überlegungen in den je betreffenden Referenzdiskurs hinein öffnet und dabei eine Argumentationslinie entwickelt, welche die praktisch-theologische Fundierung selbst zur Triebkraft einer Befragung der bisherigen Aufstellung werden lässt und zugleich zum Fundus einer ausbalancierteren Realisierung kürt (3).

Die eingeschlagenen motivationalen Bewegungsrichtungen der ausgewählten Autor/inn/en zeigen sich dabei bisweilen miteinander verwoben, werden hier aber im Sinne der Darstellungslogik weitestgehend in analytischer Trennung voneinander ausgearbeitet.

2.1.1 BERNHARD GRÜMME: Die »identitätslogische Marginalisierung von Alterität« – ein alteritätstheoretisch gefasster Erfahrungsbegriff zur Sicherung von Pluralitätsfähigkeit

Im Folgenden werden wir unserer Frage nach den grundlagentheoretischen Erweiterungspotentialen der Praktischen Theologie also anhand der Reflexion unbetretener *Differenzräume* mit Blick auf je eine der von uns im Rahmen der INSZENIERUNGEN gefassten Fundierungen nachgehen.

So werden in einem ersten Gang mithilfe der Überlegungen von **BERNHARD GRÜMME** Bausteine einer identitätslogischen Kritik zusammentragen, die ihre Antriebskraft insbesondere aus dem *Zeichen der Postmoderne* gewinnt, welche dabei nun wesentlich mit differenztheoretischen Gehalten zusammengeführt wird.

Es wird nachstehend demnach aufgeschlossen, wie sich das Zeichen der Postmoderne im Grundzug als eine Differenzlogik zu artikulieren vermag oder zumindest als eine solche verstanden werden kann. Damit wird die praktisch-theologische Fundierung der *wirklichkeitshaltigen Anschlussformel* insgesamt ausgeweitet, wobei sie in diesem Zuge mit dem Signum der Pluralität versehen wird und eine differenztheoretisch affine Praktische Theologie hier im Kern also an der **Forderung nach und Sicherung von Pluralitätsfähigkeit** Maß nimmt.

Verortung im Forschungskontext (1)

Der Religionspädagoge **BERNHARD GRÜMME** (*1962) widmet seine wissenschaftlichen Forschungsschwerpunkte⁵⁰ einem breit gespannten Horizont. Er arbeitet nicht nur im Themenspektrum der Weiterentwicklung und Reflexion des (vornehmlich) schulischen Religionsunterrichts⁵¹, was etwa dessen politische Dimensionen⁵² oder interreligiöse Fragestellungen anbelangt, sondern er zählt ebenso Fragen ganz profunder Provenienz zu seinem Profil⁵³, wie es die von religionspädagogischer Anthropologie und Bildungstheorie⁵⁴, Bildungsgerechtigkeit⁵⁵ oder des generellen Zueinanders von Systematischer Theologie und Religionspädagogik darstellen. Überhaupt kennzeichnet sein wissenschaftliches Oeuvre eine ausgeprägte Linie des grundlagentheoretischen Blickwinkels, was sich schließlich auch in Erarbeitungen zum Erfahrungsbegriff und zur alteritätstheoretischen Didaktik Bahn bricht.⁵⁶

In dieser Kombination aber muss sich GRÜMME für unsere Belange als besonders prädestiniert ausweisen und die hier benötigte Kreuzung von grundlagentheoretischer Stoßrichtung und alteritätstheoretischer Wegweisung findet sich dabei herausragend in seiner Habilitationsschrift *Vom Anderen eröffnete Erfahrung*.⁵⁷ Deshalb bildet diese Studie im Folgenden auch unser primäres (freilich nicht in isolierter Bezugnahme) Referenzwerk. Deren systematische Grundzüge und Kerngedanken gilt es nun im Lichte unserer Problemstellung je unter dem *deskriptiven*, *analytischen* und *normativen* Aspekt einer Durchklärung zuzuführen.

⁵⁰ Vgl. dazu Grümme, B.: Offizielle Homepage.

⁵¹ Vgl. dazu etwa Grümme, B./ Lenhard, H./ Pirner, M. L.: Religionsunterricht neu denken. Stuttgart 2012.

⁵² Vgl. etwa Grümme, B.: Religionsunterricht und Politik. Stuttgart 2009.

⁵³ Vgl. Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik. Freiburg 2017.

⁵⁴ Vgl. etwa Grümme, B.: Menschen bilden? Freiburg 2012.

⁵⁵ Vgl. etwa Grümme, B.: Bildungsgerechtigkeit. Stuttgart 2014.

⁵⁶ Vgl. dazu etwa Grümme, B.: Fremdheit und Differenz als gefährliches Problem, 156-157; vgl. Grümme, B.: Differenz denken, 158-169; vgl. Grümme, B.: Was ist der Mensch ohne den Anderen, 506-523.

⁵⁷ Vgl. Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Gütersloh 2007.

Systematische Kerngedanken: deskriptiv, analytisch – die Wahrnehmung von Problemanklängen in der praktisch-theologisch inhärenten Identitätslogik und die Herausfilterung eines Bearbeitungsvorschlags (2)

Mit der Abhandlung *Vom Anderen eröffnete Erfahrung*⁵⁸ legt GRÜMME einen grundlagentheoretischen Beitrag vor, der sich der Aufdeckung und Markierung ebenso elementarer wie durchgreifender Problemkonstellationen aktueller religionspädagogischer Theoriebildung verschrieben hat – die dabei als Verstrickung in eine verhängnisvoll wirkende **Identitätslogik** identifiziert werden –, für deren Behebung eine breite Sondierung nach Bearbeitungsmöglichkeiten angestrengt und schließlich ein Korrekturvorschlag präsentiert wird, der als Entwicklung eines **alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriffs** in die Diskussion eingebracht wird und dabei im Interesse einer **gesteigerten Pluralitätsfähigkeit** der Religionspädagogik steht.

Die analytische Durchdringung der religionspädagogischen Konzeptualisierungen wird dabei im Besonderen auf die Schwierigkeiten gerade eines Modells aufmerksam, das den derzeitigen Religionsunterricht in nahezu unangefochtener Stellung umfänglich beherrscht: das Modell der Korrelationsdidaktik! Dieses religionsdidaktische Leitprinzip, das die unterrichtlich systematische Inszenierung einer kritisch-produktiven Bezogenheit und interdependenten Verwobenheit von Glauben und Leben, von Erfahrung und Tradition, von Erfahrung und Offenbarung, „oder mehr formal gefasst: von Objekt und Subjekt“ (45) anvisiert, gilt GRÜMME hier als Symptomträger dessen, was ebenso andere religionspädagogische Prinzipien affiziert habe, doch nirgends mit einer vergleichbaren Deutlichkeit hervortrete und die grundlegende Schieflage, welche die Religionspädagogik in keineswegs so harmlosen Bahnen halte, wie es zunächst den Anschein erweckt, analysierbar werden lasse. So bricht GRÜMME zufolge im Korrelationsprinzip **symptomatisch** eine Problembehaftung durch, die sich perspektivreich in den Tendenzen bemerkbar macht, einerseits:

- die Bewussthaltung der *unableitbaren Fremdheit Gottes*, die Ernstnahme seiner „uneinholbare[n] Vorgängigkeit“ und „irritierende[n] Andersheit“ als bleibendes „Heiliges Geheimnis“, das „stets transzendent bleibt“ und die menschlichen Erfahrungen übersteigt und sich deshalb allen „schnelle[n] Aktualisierungen“ oder „plausible[n] Entsprechungen“ (je: 13) widersetzt, zu sabotieren;
- die im doppelten Sinne anstößige *Herausforderung der Traditionen*, ihr „sperrig-provokante[s] Potential“ (17) ebenso wie die *scharfkantige Autorität der biblischen*

⁵⁸ Die Nachweise der in der folgenden Darstellung aus diesem Werk entnommenen Direktzitate stehen je im Fließtext in Klammern – ohne Listung im Fußnotenapparat.

Botschaft, deren Irritationskräfte und „Widerständigkeit“ (15), die sich gegen übereilte Reduktion und ungebrochene Rezeption, gegen gedankenlose Angleichung und „unkritisch[e Akkomodation]“ an „Ideologien und Bedürfnisse“ (je: 15) sträuben muss, abzumildern;

- den einbrechenden *Widerfahrnischarakter der Erfahrung*, ihr Moment der Unverfügbarkeit und Passivität, das „im letzten Zueignung (...) [bleibt,] die Vergewärtigung dessen, was der Mensch sich nicht geben, was er nicht machen kann“⁵⁹ und sich damit allen Greifbarkeiten entzieht, zu entschärfen;
- andererseits und als Kehrseite der Symptom-Medaille: die bleibende *Fremdheit des Subjekts* im Angesicht seiner Selbst und untereinander, die Fragmentierung und „Gebrochenheit der subjektiven Erfahrungen“, welche sich als „Nichtassimilierbare[s]“ erweisen muss, zu „überform[en]“ (je: 76).

Was sich hier auf der Ebene der religionsdidaktischen Konkretion äußert, manövriert die Religionspädagogik in Bedrängnis. GRÜMME deutet sie als Ausdruck einer tief ansetzenden problematischen Grundlegung. Er markiert diese Auffälligkeiten als Verlängerung einer grundagentheoretischen Verstrickung; als Schwierigkeit der fundierenden „Denkform“ (22), welche die religionspädagogische „Theoriebildung (...) strukturell prägt, ohne unvermittelt und direkt in Erscheinung zu treten“⁶⁰, eine Zwangslage demnach apriorischen Ranges – die er als Problem von identitätslogischer Provenienz ausweist.

Mit differenztheoretischem Rückhalt begreift er die Religionspädagogik nun also von einer Identitätslogik durchwuchert, welche dabei – und das stellt seine *Diagnose* dar – in den religionspädagogisch in Anschlag gebrachten Erfahrungsbegriff eingedrungen sei und von dort aus jenes bedenkliche Werk verrichte.

Derart i(de)n(ti)fiziert, sei der die religionspädagogischen Strukturen und Kategorien bildende Erfahrungsbegriff „zu empathisch“ (15), „zu harmonisch“ (76), „entgegen der eigenen Intention (...) stärker von einer monologischen als einer wahrhaft dialogischen Hermeneutik geleitet“ (19) – eben „zu identitätslogisch“ (76). Dabei ver falle er einer subjektzentrierten Schräge, welche das Subjekt zu „uneingeschränkt erfahrungsfähig, seiner Erfahrungen mächtig“ (15) konzeptualisiert, so sehr und zu sehr, als dass das oben perspektivierte »Objekt« – die Differenz, die Fremdheit – noch gewürdigt werden oder aber das Subjekt in seiner Fragmentarität zur Sprache gelangen könnte. Es

„radikalisiert sich dies zum prinzipiellen Verdacht, (...) im Erfahrungsbegriff zu kurzschlüssige, zu optimistische, kriterienlose Axiome vorauszusetzen, die weder [der] Unkorrelierbarkeit noch den

⁵⁹ Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, 149.

⁶⁰ Ebd., 108.

Brüchen und der Multiperspektivität der subjektiven Erfahrungen, weder der Transzendenz Gottes und Würde der Tradition noch der Individualität der Subjekte in ihrer unverrechenbaren Biographie gerecht werden“ können (60).

Hierbei – so GRÜMMES weitere Präzisierung der Diagnose – erweise sich jedoch nicht die dialogische Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt an sich als das punctum saliens, sondern die nähere Spezifizierung ihrer Zuordnung als einer strikt reziprok konzeptualisierten Dialogizität auf erkenntnistheoretisch-hermeneutischer Ebene:

„Nicht eigentlich in phänomenologischer oder analytischer Hinsicht ist die Korrelationsdidaktik in ihrem Erfahrungsverständnis problematisch, sondern in der erkenntnistheoretisch-hermeneutischen Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt. Das dem Erfahrungsbegriff zugrundeliegende Subjekt-Objekt-Denken, so wird zu zeigen sein, ist [dann] entgegen der eigenen Intention mehr von einer identitätsorientierten als einer differenzorientierten (...) Hermeneutik geleitet“ (19).

Um dieser diagnostischen Präzisierung in der Sache Rückhalt zu verleihen, betreibt GRÜMME nun in einem historisch-systematischen Angang eine ausführliche *Anamnese*, indem er die korrelationsdidaktisch prominentesten Bezugsautoren in dieser Hinsicht auf ihren zugrundegelegten Erfahrungsbegriff hin überprüft und somit PAUL TILlich, KARL RAHNER sowie EDWARD SCHILLEBEECKX ins kritische Visier nimmt – mit prinzipiell eindeutigem, im Einzelnen jedoch zu differenzierendem Resultat: Grundsätzlich lasse sich der präzisierende Verdacht einer das „Entsprechungsd Denken“ (99) forcierenden reziproken Dialogizität von Subjekt und Objekt im Erfahrungsbegriff, der in einem „totalisierenden, alles Besondere am Ende einbergenden wie marginalisierenden Einheitstrieb“ (121) manifest wird – und sich damit in nicht genügendem Maße dynamisiert zeigt – für alle Vertreter bestätigen; jedoch in unterschiedlicher Abstufung:

„Für die von sachontologischen Reduktionismen und idealistischen Tendenzen befrachtete Korrelationstheorie Tillichs gilt dies sicherlich in viel größerer Intensität als für die geschichtlich angelegte Hermeneutik von Schillebeeckx, obschon diese schließlich doch durch ihren versteckten Universalismus mit ihrer dialogischen Zuordnung von Subjekt und Objekt sich aus dieser Versuchung zu einer letzten »Versöhnungshermeneutik« nicht zu lösen vermag. Dagegen sprengt Rahners transzendentaler, kritisch-dynamischer Erfahrungsbegriff, der idealistisches Totalitätsdenken dekonstruiert, die schlichte Wechselseitigkeit der Dialogik auf (...). [Der] Verdacht eines monologischen Erfahrungsbegriffs [dürfte sich] am wenigsten auf Rahners Position beziehen lassen“ (143).

Da bei RAHNER jedoch nach GRÜMME „die Schwierigkeit (...) [bleibt], den Menschen in seiner geschichtlichen Existenz zumindest tendenziell abzuwerten“ (144) bzw. vielmehr eine rezeptionsbezogene Verwässerung des RAHNERschen Erfahrungsbegriffs, der sich „in der hier skizzierten Radikalität [in der religionspädagogischen Grundlagenreflexion] nicht wirklich niedergeschlagen [hat]“ (143), vorliege, begibt er sich gedrängt von diesem Problemüberhang nun auf die Suche nach einem alternativen Erfahrungsbegriff und tastet aktuelle Knotenpunkte der religionspädagogischen Diskursformationen auf eine entsprechende Eignung hin ab.

GRÜMMES Suchbewegungen passieren sodann acht Stationen, sowohl protagonisten-, als auch zugangs- und konzeptgeleitet, die zwar keinen zur Gänze tragfähigen Vorschlag, wohl aber Aspekte einer Weiterführung mit Blick auf die nähere Betrachtung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Erfahrungsbegriff freilegen – und sich dabei im Übrigen zu einem großen Teil an den eingangs erwähnten »Differenzmarken« orientieren, wobei insbesondere die „Gefahren (...) einer ungebrochenen Subjektorientierung“ (233) zum Gegenstand werden.

Zur *Neubestimmung eines alternativen Erfahrungsbegriffs* wendet GRÜMME sich schließlich einem Terrain abseits der Hauptdiskurse zu und sucht die Alteritätsphilosophie auf, wobei sich die philosophischen Überlegungen von FRANZ ROSENZWEIG und LEVINAS als besondere Impulsgeber für ihn erweisen sollen. Im Lichte dieser Autoren, deren Wirken vom „hermeneutische[n] Bruch, der mit Auschwitz verbunden ist“ (252), gezeichnet ist, gelingt die Eröffnung eines *Auswegs* aus der als prekär ausgewiesenen, streng reziproken Dialogizität von Subjekt und Objekt.

Sowohl LEVINAS als auch ROSENZWEIGS Ansatz entsteht entlang einer kritischen Absetzung vom philosophischen System MARTIN BUBERS – einem Musterbeispiel der wechselseitigen Dialogphilosophie – und beiden wird das zugrundeliegende Konzept vom »Subjekt« innerhalb dieser »Ich-Du-Relation« zum Stein des Anstoßes – was jedoch unterschiedliche Lösungen generiert, die für die religionspädagogische Problemstellung je ungleich tragfähig qualifizierte Erträge abwirft. Die Konzeptualisierung des Subjekts greift auf die Strukturierung und Grundierung des Erfahrungsbegriffs aus.

LEVINAS formt dabei den Subjektbegriff auf einem alteritätstheoretisch radikalisiert eingeschlagenen Weg um. Durch die Wucht einer traumainduzierten Totalitätskritik erodiert der Boden eines autonomen Subjekts bis hin zur Verwüstung; begriffen wird es nur vom „Einbruch des Anderen“ (253) her:

„Kategorien wie Reflexivität, Intentionalität, Selbstbewusstsein, Freiheit, Identität, Autonomie, alleamt Begriffe klassischer und spätabendländischer Subjektphilosophie, werden (...) radikal neu definiert im Lichte der (...) ethisch qualifizierten Zeit aufgrund der in der Dia-chronie, in der Verletzung, im Trauma, im Riss im Selben aufgehenden Nähe des Antlitzes des Anderen. Das Subjekt ist nunmehr reine Ausgesetztheit, Sub-jekt, »passiver als alle Passivität des Ertragens – das noch ein Auf-sich-nehmen wäre«, des-interessiert an allem, ohne zielgerichtetes erwartendes Ausgestrecktsein, individuiert einzig in und durch die Forderung des Nächsten. »Ich« kann der Mensch nur vom Anderen her sagen, so dass er von diesem konstitutiv abhängig wird. Insofern ich vom anderen her bin, und zwar gerade dadurch, dass er mich in eine Verantwortung bringt, die meinem Bewusstsein je schon vorausliegt, bin ich für Lévinas dessen »Geisel«“ (252f).

Auch ROSENZWEIG vermag ein Konzept von Subjektivität zu denken, das sich eines »hypertrophen« Einschlags, das an „der Dialektik der Aufklärung und den geschichtlichen

Katastrophen vorbei zu sehen droht“⁶¹, entledigt. Er konstituiert ebenso die reflexive Uneinholbarkeit der Alterität vor dem »Ich«, diesmal jedoch, indem „die Intersubjektivität, Faktizität und radikale Geschichtsverwobenheit des Subjekts (...) [*eingetragen wird*]. Damit haben wir es bei Rosenzweig mit einer vom Ereignis der Alterität her gestifteten, radikal geschichtlich-intersubjektiven Autonomie des Ich zu tun.“⁶²

Beide Ansätze fundieren also die »Ich-Du-Relation« in einer grundsätzlichen *Asymmetrie*, die nun ebenso auf das Erfahrungsverständnis hin ausstrahlt. Während LEVINAS sich aber GRÜMME zufolge letztlich von etwaiger Subjekt-Objekt-*Relation* entpflichtet und sich in einem Verständnis bewege, das „zu radikal von Alterität her gedacht [ist], als dass (...) [*es*] noch im Modell der Dialogik darstellbar wäre“ (253) und sich für den aufgeworfenen religionspädagogischen Problemzusammenhang deshalb als nicht weiterführend erweisen müsse, konstituiere ROSENZWEIG hingegen eine richtungsweisende Vorstellung, indem er

„die primordiale Vorordnung des Anderen im Dialog mit der strengen Wechselseitigkeit der Dialogik [*konzipiert*]. Erfahrung wird von Andersheit je vorgängig gestiftet, so sehr sie auch vom Ich erfahren und zugeeignet werden muss. Diese Vorordnung des Du vor dem Ich imprägniert dem Dialog eine asymmetrische Tinktur (...). Sie trägt (...) in die Dialogik eine konstitutive Unabgeschlossenheit ein, eine unauslotbare Tiefe (...). Immer durchwirkt die Wechselseitigkeit ein fortwährendes Eröffnetsein von einer Alterität her und auf ein Außerhalb hin, das jedes Innerhalb nochmals aufsprengt.“⁶³

In enger Anlehnung an ROSENZWEIG (und in kritischer Auseinandersetzung mit LEVINAS) formuliert GRÜMME nun auf dieser Basis: einer asymmetrisch (!) fundierten Dialogizität (!), einen neukonzipierten Erfahrungsbegriff, der an der Alteritätstheorie Gestalt gewinnt und sich also aus zwei Basiselementen konstituiert: Er hält zum einen an der *Dialogik* fest und wandelt zum anderen den als reziprok klassifizierten Zusatz zu einer *asymmetrischen Qualifizierung* hin um!

Damit stellt GRÜMME klar, dass er den sich hierin (in der Relation) strukturell verankerten Impuls der anthropologischen Wende, den er als „Wende zum Subjekt und damit zur Erfahrung“ (282) umreißt, für „unverlierba[r]“ (282) erachtet und es nur darum gehen kann, ihn „kritisch zu radikalisieren und fortzuschreiben (...), ohne mit ihm zu brechen“ (319), was dann also bedeutet: Korrekturvorschläge werden „dezidiert [*die*] Traditionen des Subjekt Denkens der anthropologischen Wende auf[greifen]“, es jedoch über den Rekurs auf die bestimmten problematischen Punkte hinweg „[zu]spitz[en]“ (je: 20).

Dabei steht der Erfahrungsbegriff entlang der alteritätstheoretischen Denkform also im Bemühen, die Kommunikabilität zu sichern und führt die dialogische Interdependenz der je

⁶¹ Grümme, B.: Was ist der Mensch ohne den Anderen, 523.

⁶² Ebd., 515f.

⁶³ Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, 146.

beiden Relata von Subjekt und Objekt, Identität und Differenz, Ich und Du ausdrücklich fort:

„Dementsprechend hält (...) das hier vertretene alteritätstheoretische Konzept dezidiert an der Wechselseitigkeit (...) fest. Es ist gerade diese Wechselseitigkeit, die das Ich vor einer übersteigerten Egologik und einer objektvergessenen subjektivistischen Geschichtslosigkeit bewahrt oder das Objekt in eine Ferne rückt, durch die es nicht mehr kommunikabel sein kann und deren Nähe sich als eine gewaltförmige Heteronomie entfaltet.“⁶⁴

Im Lichte der Sensibilität für eine dialogisch nicht einholbare, stets bleibende Uneinholbarkeit setzt der alteritätstheoretisch gefasste Erfahrungsbegriff die strikte erkenntnistheoretisch-hermeneutische Reziprozität nun aus und gründet die Dialogik stattdessen in einer Asymmetrie, aus der er seine eigentliche Tiefenschärfe bezieht.

„Der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff destruiert durch die asymmetrische Tiefenstruktur die streng reziproke Dialogizität von Subjekt und Objekt im Erfahrungsbegriff. Bei aller Subjektverhaftung der Erfahrung, bei aller dialogisch-kommunikativen Vermitteltheit der Erfahrung gehen Subjekt und Objekt nicht in ihrer wechselseitigen Vermittlung auf“ (279).

In dieser Sinnspitze entspreche die *spezifische Vorstellung von »Vermittlung«*, die ein alteritätstheoretisch gefasster Erfahrungsbegriff transportiert, der Struktur der Metapher, deren »Clou« ja in der Aufspaltung etwaiger Analogiekonstruktion durch die „Schwebe zwischen Sagen und Schweigen“ (299) bestehe. So wie ihr als ein Grenzausdruck im Spiel der Durchkreuzung eine Offenheit eigne, die verwandelnd wirkt, sei nun auch dem alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriff jene Offenheit radikal eingetragen:

„Der alteritätstheoretische Zugriff öffnet auf diese Weise die Erfahrung auf das Unabschließbare hin. Nie kommt die Erfahrung an ihr Ende, nie lässt sie sich still stellen.“⁶⁵

Es „enteignet das Fremde nicht, obwohl es Verbindendes erlaubt; es gestattet die Wahrnehmung der fremden Erfahrung, ohne die fremde Erfahrung zu vereinnahmen, es wahrt die Differenz zwischen fremder und eigener Erfahrung und ermöglicht verstehendes Erfahren, weil das Verstehen sich im Übergang ereignet.“⁶⁶ Durch diese Überlagerung vermeidet GRÜMME die Verwechslung von Anderem und von Andersheit. Es gelingt, die Balance zum Anderen zu halten, ohne ihn in die Andersheit abgleiten zu lassen, indem das Subjekt einem Objekt gegenübersteht, das sich eigens als ein Subjekt entbirgt.⁶⁷

Erfahrung wird nun vom Anderen ins Vornherein geschenkt und fundiert, wird eben zu einer *vom Anderen eröffneten Erfahrung*!

Damit aber reiht GRÜMME sich nicht nur in die Folge der Weiterentwicklungen des Korrelationsprinzips ein, sondern er konstituiert mit der alteritätstheoretischen Basis auch eine

⁶⁴ Ebd., 142.

⁶⁵ Ebd., 148.

⁶⁶ Riegger, M.: Erfahrung, 5.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 154f.

Neufundierung der religionspädagogischen Subjektorientierung, welcher nunmehr eine verschärfte und kritischere Struktur angetragen werden soll, was ihn letztlich zu dem konkret gewendeten – postulatorisch eingebrachten – Plädoyer für eine vulnerable Didaktik in der Religionspädagogik bewegt.

Systematische Kerngedanken: normativ – die Freispielung von Potential und die Herausarbeitung des Korrekturmotivs (3)

Wenngleich GRÜMME bereits indirekt mit der Breite des Symptomspektrums Anlässe für den Bearbeitungsbedarf an der durch den religionspädagogisch veranschlagten Erfahrungsbegriff wirkenden Identitätslogik generiert, motiviert er die Dringlichkeit einer Korrektur jedoch direkt aus der Perspektive einer *Notwendigkeit der religionspädagogischen Theoriebildung zur Pluralitätsfähigkeit*.

Hierin zeigt sich also der genuine *Krankheitswert* des grundlagentheoretischen Gefälles: in einer mit Blick auf die Pluralitätsfähigkeit defizitären Religionspädagogik! Und hierin finden sodann – allen anderen Beweggründen vorangestellt – GRÜMMES grundlagentheoretische Bemühungen ihre antreibende Kraftquelle. Seine Anstrengungen zielen eine

„kritisch[e] Abgrenzung von jenen Momenten [an], die unter den Bedingungen des (...) Pluralismus den damit verbundenen Herausforderungen, Anfragen und Gefährdungen für den Prozess des Glaubenslehrens und Glaubenslernens nicht gewachsen sind“ (282).

Mit dieser schwerpunktmäßigen Argumentationssystematik schwenkt GRÜMME in die Bahnen eines Forschungszusammenhangs ein, der sich der – durchaus kontrovers debatierten – Beantwortung der brennenden Frage: „Wie? Wie kann die Religionspädagogik »pluralitätsfähig« werden?“⁶⁸ samt Diskussion der daraus hervorgehenden Konsequenzen für die Ausrichtung der Disziplin widmet und dabei – wenn auch eher sukzessiv – Kontur⁶⁹ und Ausdifferenzierung⁷⁰ gewinnt.

Der Motivationszusammenhang zeigt sich dabei für unsere Fragestellung indes von Relevanz, insofern GRÜMME damit dezidiert die adäquate Anschlussfähigkeit der Religionspädagogik an die Herausforderungen der postmodernen Gegenwart einfordert. Er beantwortet jenen Brennpunkt vor allem aus einer gesellschaftstheoretischen, hier genauer: gesellschaftsphilosophischen Perspektive heraus, begreift als maßgebliche Grundstruktur der Postmoderne die Situation einer radikalen Pluralität, deren eigentliche Provokation er

⁶⁸ Englert, R.: Dimensionen religiöser Pluralität, 17.

⁶⁹ Vgl. dazu im Gesamten die Reihe *Religionspädagogik in pluraler* Gesellschaft, hier insbesondere die Sammelbände Schweitzer, F. u. a.: Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Freiburg 2002; vgl. ebenso Englert, R. u. a.: Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Freiburg 2012; vgl. auch Wunderlich, R.: Pluralität als religionspädagogische Herausforderung. Göttingen 1997.

⁷⁰ Vgl. etwa Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik. Freiburg 2017. GRÜMME sensibilisiert hier jedoch – neben der Zugehörigkeit – ebenso für die unterschiedlichen Akzente von Pluralismus- und Heterogenitätsparadigma, die vorschnell ineins zu fallen drohen, vgl. ebd., 15.

schließlich und im Letzten als eine Einforderung nach Differenzbewusstsein auf Ebene der Denkform dechiffriert:

„Fraglich ist (...), und hier liegt der eigentliche Problemüberhang (...), ob die bisherigen religionsdidaktischen Konzeptionen den mit diesem Befund gegebenen Herausforderungen gewachsen sind. Birgt die bis heute die Religionsdidaktik dominierende Korrelationsdidaktik jene Pluralitätsfähigkeit, wie sie (...) aus den Anforderungen (...) der Pluralisierung abgeleitet (...) [werden kann]? Könnte es sein, dass gerade im Bewusstsein der Differenz in die dort hermeneutisch-grundagentheoretisch vorausgesetzte Wechselseitigkeit ein Differenztheorem eingebracht werden müsste, das von Alterität her denkt?“ (43).

Die irreduzible Gleichzeitigkeit differierender Lebenswelten und -entwürfe, Werte und Einstellungen etabliere eine neue Struktur: „Nicht Einheitlichkeit, sondern Vielfalt, nicht Uniformität, sondern Differenz soll der kategoriale Rahmen ihrer praktischen wie theoretischen Selbstverständigungsprozesse sein.“⁷¹ Pluralitätsfähigkeit erweise sich dann darin, „Differenzen zu erkennen, auszuhalten und kritisch zu reflektieren, ohne diese aufzuheben.“⁷² Die Postmoderne stellt demnach Kriterien auf, die als differenztheoretische Kompetenz definiert werden.⁷³

Im Zuschnitt unserer Fragestellung markiert diese Schlussfolgerung gleichzeitig das bislang brachliegende *Erweiterungspotential einer Praktischen Theologie im Zeichen der Postmoderne* und justiert es auf die Ausspannung zu differenztheoretischen Momenten hin, so dass es im Folgenden gilt, jene Zusammenhangherstellung zu erhellen und in der Hinsicht noch einmal den Gehalt der Postmoderne zu sondieren.

Der nun zu schlagende Bogen beläuft sich auf die Etappen: Die Postmoderne lässt sich wesentlich über die Leisten der Pluralität schlagen (**a**), Pluralität ist »aus ihren ureigenen

⁷¹ Ebd., 12. GRÜMME benennt ebenso den umgedrehten Fall, der dem Argument nun keine anbindende, sondern eine eher vorantreibende Note verleiht: „Sind nicht allenfalls noch Erfahrungen zu machen durch den Einbruch des Unvorhergesehenen, des Ungeplanten, nicht vom Subjekt Antizipierbaren?“ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 15.

⁷² Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, 159.

⁷³ Aus diesem Grund materialisiert sich dieser Forschungszusammenhang religionspädagogisch auch mit Vorliebe in bildungstheoretischen Kontexten, vgl. dazu etwa Grümme, B.: Öffentliche Religionspädagogik. Stuttgart 2015; vgl. auch den Sammelband Englert, R./ Leimgruber, S.: Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität. Gütersloh 2005. Denn: Bildung ist von ihrem innersten Kerngehalt aus auf eine wirkliche Würdigung des Differenten ausgerichtet. Wegen dieser Implikation bewegt sich auch GRÜMME streckenweise auf der Linie einer bildungstheoretischen Argumentation, was für unseren Zusammenhang eines Vermerks bedarf, doch keiner weiteren Entfaltung: „Gerade darin dokumentiert sich die bildungstheoretische Triftigkeit pluralitätsfähiger Religionspädagogik, insofern Bildung »Bewusstsein von Differenz« ist“, Grümme, B.: Differenz denken, 160f; hier im Anschluss an eine Formulierung HELMUT PEUKERTS. Im nahezu identischen Wortlaut vgl. Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 42. Bildung definiere sich als „Lernen an Differenz und Widerstand. Ihr geht es in ihrer Orientierung an der Wahrnehmungs-, Handlungs- und Urteilsfähigkeit des Subjekts im Verhältnis zu sich selber, zum anderen und zur sozialen Wirklichkeit nicht letztlich um eine auf sich selber bezogene Menschwerdung des Menschen. Es geht nicht primär um ein Freiwerden »von«, sondern um ein Freiwerden »für« andere. Es geht um Identitätsfindung in sozialer Verantwortung, um Subjektwerdung in universaler Solidarität, es geht also um eine Wendung »zur prosozial wirksam werdenden und die Freiheit des Menschen erst freilegenden Hinordnung auf den Anderen: als Freilegung der Bestimmung des Menschen, die das Selbst aufbricht auf den Anderen hin«, Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, 155.

Kriterien heraus« als Differenzverfassung zu bestimmen **(b)**, eine postmodern fundierte, eine *in der Anschlussformel gründende wirklichkeitshaltige Praktische Theologie* vermag eine differenztheoretisch aufgestellte und somit pluralitätsfähige Praktische Theologie zu sein **(c)**.

War bisher die Rede von der Postmoderne, so wurde sie in Form einer soziologischen Programmatik gesellschaftlicher Umwälzungs- und Erneuerungsprozesse ins Spiel gebracht, der eine Zuspitzung – insbesondere mit religionssoziologischem Rückhalt – auf das Individuum einwurzelt. In Folge der näheren Entfaltung von ULRICH BECKs Fassung der Individualisierungsthese, aber auch im Verweis auf eine Betrachtungsmöglichkeit im Querschnitt jenes Mehrebenenmodells führten wir jedoch bereits die Begrifflichkeit ein, welche jetzt als der Gradmesser des Postmodernen gelten soll: Genauerhin das, was im Zuge der Entfixierung aus der verbindlichen Prägekraft schichtenspezifischer Milieus mit den Kürzeln von einem „entsicherte[n]“, „mit zahlreichen Paradoxien konfrontiert[en]“, „zeitlich, räumlich, sozial [fragmentierten Lebens]“⁷⁴, von einer Koexistenz nicht mehr zu homogenisierender Sinnsysteme, die selbst in ihren „Mikrokosmen in sich [*nicht mehr*] einheitlich sind (...) und (...) so fragil und letztlich inkommensurabel“⁷⁵ bleiben, erfasst wird, kurz: was mit Pluralität benannt wird.

Um diesen Argumentationsgang zu erschließen, wird es nunmehr jedoch nötig sein, vom soziologischen Programm zu abstrahieren und zur Postmoderne als einer „grundlegend veränderte[n] *Denkform* (...), ein[er] Strategie, eine[r] »Philosophie«“⁷⁶ durchzustößen und zur Verdeutlichung weitere Bezugsautoren über GRÜMME hinaus heranzuziehen. Die gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse überlagernd, geht es um die Grundsystematik, die der Postmoderne hinterlegt ist und die letztlich einen „harten Kern der Hermeneutik der Differenz“⁷⁷ aufweist und schlussendlich „Front gegen die Bemächtigung des Anderen“⁷⁸ macht.

⁷⁴ Voßhenrich, T.: *AnthropoTheologie*, je: 58.

⁷⁵ Ebd., 59. Im religionspädagogischen Kontext mahnt ENGLERT zu einer stärkeren Wahrnehmung dieser Inkommensurabilität eben auch innerhalb der (religiösen) Mikrokosmen. Er sensibilisiert für das Maß an Komplexität, welches dem Schlagwort der Pluralisierung eignet (und dabei eben auch der Religionspädagogik angetragen sein muss). Unter Pluralität sei eben nicht nur eine *äußere Pluralität* zu verstehen, die sich auf die verschiedenen inhaltlichen Aspekte, die unterschiedlichen Gott-, Lebens- und Weltverständnisse, kurzum: die sich auf ein *positionelles* Gefüge beziehe. Zu bedenken sei ebenso eine *innere Pluralität*, welche – immer virulenter werdend – jeweils quer dazu liege und mit dem Oberbegriff der *stilistischen Differenzen* begriffen werden könne. Auch wenn diese sich noch durch je verschiedene kontextuelle oder biographische Lebenszusammenhänge und -bedingungen in ihren Varianten vervielfachen ließen, kennt ENGLERT hier jedoch hauptsächlich drei Religiositätsstile, die sich dabei hinsichtlich des Grads an Institutionalisierung und bewusst vorgenommener Reflexion unterscheiden ließen: Den exklusiven, den individualisierten und den säkularen Typus – allen habe die religionspädagogische Aufmerksamkeit zu gelten, vgl. Englert, R.: Dimensionen religiöser Pluralität, 17-50.

⁷⁶ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 39.

⁷⁷ Ebd., 39.

So wird von einer breiten Anzahl an (philosophischen) theoretischen Vertretern das Alleinstellungsmerkmal der Postmoderne und damit der Gegenwart auf den Generalnenner der Pluralität gebracht. Es gilt ebenso als Basis- und Referenzdatum, wie es als Spezifikum, „Unterscheidungsmerkmal“⁷⁹, PETER L. BERGER zufolge als das Charakteristikum⁸⁰ hervorgehoben wird. Und gerade in diesem besonderen epocheauszeichnenden Erkennungsmerkmal läge dann auch für uns die Wegweisung für eine dahingehende praktisch-theologische Konzentration.

In besonderer Weise hat sich dabei unter dem Blickwinkel des Genuin-Postmodernen der deutsche Philosoph WOLFGANG WELSCH (*1946) mit unserem Zeitalter befasst. Mit seiner Programmschrift *Unsere postmoderne Moderne*⁸¹ legt WELSCH den wohl prominentesten Versuch vor, den inhaltlichen, »veritablen« Gehalt – durchgeklärt an Begriffssondierungen, -korrekturen und -präzisierungen – der sogenannten Postmoderne in Relation zur Moderne zu bestimmen. Er spricht von **radikalisierte Pluralität** als Grundachse der Postmoderne:

„Der Sachgehalt, auf den »Postmoderne« verweist, die neue Struktur, der es Rechnung zu tragen gilt (...), [wird] als Verfassung radikaler Pluralität bestimmt (...). Alle Beschreibungen, alle Strategien, alle Lösungen haben künftig vom Boden der Vielheit aus zu erfolgen. Galt Pluralität zuvor als Entfaltungsform, Herausforderung oder Entwicklungsanlass von Einheit, so muss fortan umgekehrt von ihr ausgegangen und Einheit in ihrem Rahmen – nicht mehr gegen sie – gedacht werden. Die geforderte Umstellung ist größer und grundsätzlicher, als man gemeinhin annimmt (...). Die alten Spielformen von Einheit und Vielheit gelten nicht mehr.“⁸²

Zwar ist »Pluralisierung« bereits als Phänomen der Moderne bekannt (deshalb auch *Post-Moderne*), doch im Unterschied zu ihr gewinnt sie in der Postmoderne breite Realität, wird in die Selbstverständlichkeiten des Alltags eingelassen und übersetzt. Sie entwickelt eine bisher ungekannte Durchschlagsintensität, wird zur radikalen Pluralität (*Post-Moderne*).

„Das Charakteristische postmoderner Pluralität gegenüber früherer ist, das sie nicht bloß ein Binnenphänomen innerhalb eines Gesamthorizonts darstellt, sondern noch jeden solchen Horizont bzw. Rahmen oder Boden tangiert. Sie schlägt auf eine Vielheit der Horizonte durch, bewirkt eine Unterschiedlichkeit der Rahmenvorstellungen, verfügt eine Diversität des jeweiligen Bodens. Sie geht an die Substanz, weil an die Wurzeln.“⁸³

Und im Rahmen dieser „Grundverfassung“⁸⁴, und somit: als Eigenart des veritablen Gehalts, besteht die Gestalt der Postmoderne aus zwei Konturen, die sich als Markenzeichen dieses radikalen Pluralismus nachziehen lassen:

⁷⁸ Ebd., 40.

⁷⁹ Hoff, G. M.: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz, 23.

⁸⁰ Vgl. Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie, 9.

⁸¹ Vgl. Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin 2008.

⁸² Ebd., 320.

⁸³ Ebd., 4.

⁸⁴ Ebd., 82.

Dies wäre zum einen das Ende der Metaerzählungen, das die Option gegen totalisierendes Denken als Implikation mit sich führt; und zum anderen eine „spannungsreich-agonal[e] Form der Komplexion“⁸⁵, die nicht in die Gleichgültigkeit abgeleitet und dennoch jedem Fundamentalismus entsagt. Beide bilden als spezifische **Kriterien des Postmodernen** nun die konkreten Provokationen und Herausforderungen, an welche die Praktische Theologie einen Aufschluss zu erlangen angeraten wäre.

Das erste Markenzeichen ist gleichsam das bekannteste, die „mittlerweile fast zum Klischee gewordene Maxime“⁸⁶ vom **Zerfall der Einheits- bzw. Metaerzählungen**, die Verabschiedung „vom Einheitszwang und Ausschließlichkeitspathos“⁸⁷, denn:

„Die gegenwärtige Situation (...) ist dadurch gekennzeichnet, dass (...) Einheitsbände hinfällig geworden sind, und zwar nicht nur den genannten Gehalten, sondern ihrer ganzen Art nach (...) und so kam es zu einer Freisetzung der Teile.“⁸⁸

Diese bestimmende Kennzeichnung wurde in der Deutlichkeit erstmalig – und von hier vielfach rezipiert – in dem Werk *Das postmoderne Wissen*⁸⁹ (Original: *La condition postmoderne*) von JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (†1998) ausdrücklich.

LYOTARD legt hier einen Klärungsversuch vor, der mit dem „Postmoderne-Begriff (...) den Umbruchscharakter unserer Jahrhundertwende zu begreifen“⁹⁰ sucht und entwickelte dabei die Theorie eines „neuen Denkstils (...), der fortan immer wieder auch zur Bezeichnung einer neuen Epoche herangezogen wurde.“⁹¹ Dabei gewinnt er seine Aussagen nicht vor dem Reflexionshintergrund gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse, sondern entwirft sein Konzept in Bezug auf die Eigentümlichkeit modernen Wissens. Er kennzeichnet die Eigenart einer ganzen Epoche, die *condition postmoderne*, in der Formulierung einer Abgrenzungsformel, welche ihre Besonderheit statuiert und definiert:

„Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für »postmodern«.“⁹²

Im Kontrast zur gegenwärtigen Situation wurde das moderne Wissen also noch durch das uniformierende Bindegewebe solcher Metaerzählungen zusammengehalten, die es – drei an der Zahl, namentlich: die durch die Aufklärung herbeigeführte Emanzipation der Menschheit, die im Idealismus hervorgekehrte Teleologie des Geistes und die im Historismus unterstrichene Hermeneutik des Sinns – mit einer „legitimierende[n] Leit-

⁸⁵ Welsch, W.: Nach welcher Moderne, 248; vgl. zur Systematisierung ebenso Beuscher, B.: Postmoderne III – Praktisch-theologisch, 90.

⁸⁶ Robertson, R.: Globalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, 204.

⁸⁷ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 84.

⁸⁸ Ebd., 32.

⁸⁹ Vgl. Lyotard, J.-F.: Das postmoderne Wissen. Wien ⁵2005.

⁹⁰ Ebd., Umschlagstext.

⁹¹ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 28.

⁹² Lyotard, J.-F.: Das postmoderne Wissen, 14; vgl. ebenso ebd., 54; 112.

idee“⁹³ ausstatteten und als mehr oder minder unsichtbare Steuerungsinstanz dirigierten. Die Postmoderne hingegen wird von der Hinfälligkeit jener Einheitsbande bestimmt. Die „große[n] Erzählung[en *haben*] ihre Glaubwürdigkeit verloren, welche Weise der Vereinheitlichung ihr auch immer zugeordnet wird“⁹⁴. Seither bildet das exponentielle Wachstum miteinander konkurrierender Erzählungen, „eine Gemengelage diverser Sprachspiele ohne letzten gemeinsamen Nenner“⁹⁵, das Profil der postmodernen Gesellschaften.

„Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört (...). Vor allem nützt sie das Ende des Einen und Ganzen positiv, indem sie die zutage tretende Vielfalt in ihrer Legitimität und Eigenart zu sichern und zu entfalten sucht. Hier hat sie ihren Kern. Aus dem Bewusstsein des unhintergehbaren Wertes der verschiedenen Konzeptionen und Entwürfe (...) ist sie radikal pluralistisch.“⁹⁶

Auf dieser Grundierung erhalten die Pinselstriche der als postmodern vorgestellten Motive von der „Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster“, von der „Dezentrierung des Sinns“, von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“⁹⁷ oder von der „Partikularität und Perspektivität von Erkenntnis“⁹⁸ Haftung.

Aufgekündigt wird damit in der Konsequenz aber auch jede Idee des Totalitarismus. Der postmoderne Grundgestus der radikalen Pluralität besteht in der Absetzung von etwaigem „Universale[m *als*] Mechanismus der Tyrannei“, fortan gilt: „Ganzheit muss offen bleiben.“⁹⁹ Die

„Rückseite dieses prinzipiellen Pluralismus ist seine anti-totalitäre Option. Die Postmoderne plädiert (...) offensiv für Vielheit und tritt allen alten und neuen Hegemonie-Anmaßungen entschieden entgegen (...). Sie folgt [*dabei*] der Einsicht, dass jeder Ausschließlichkeits-Anspruch nur der illegitimen Erhebung eines in Wahrheit Partikularen zum vermeintlich Absoluten entspringen kann.“¹⁰⁰

Und in dieser »Rückseite« liegt etwas beschlossen, was WELSCH als genuin zweites Merkmal der Postmoderne klärt. Er durchdringt diese weitere Kennzeichnung in Abgrenzung zu den zirkulierenden Verwechslungsformen einer „Pseudo-Postmoderne“¹⁰¹, die er einerseits unter dem Namen des *diffusen* bzw. *feuilletonistischen Postmodernismus* führt,

⁹³ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 32. Hier auch die drei Formen.

⁹⁴ Lyotard, J.-F.: Das postmoderne Wissen, 112.

⁹⁵ Welsch, W.: Postmoderne I – Philosophisch, 455.

⁹⁶ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 39. Wiederholt reklamiert WELSCH diese ganz bestimmte innere Haltung: Das Signum der Postmoderne verdiene, wer die Auflösung des einheitlichen Ganzen nicht einfach als notwendige Prämisse postmoderner Pluralität erdulde und insgeheim ihren Verlust betrauerne, sondern sie vielmehr begrüße, vgl. ebd. 33.

⁹⁷ Ebd., je: XVII.

⁹⁸ Voßhenrich, T.: AnthroPoTheologie, 30.

⁹⁹ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, je: 126.

¹⁰⁰ Ebd., 5.

¹⁰¹ Ebd., 81.

welche sich in allerlei verschiedenen Spielarten als „Agent[en] von Beliebigkeit“ präsentieren und dem vielzitieren „»anything goes« [huldigen]“¹⁰². Sie

„[frönen] dem Rummel des Potpourri und folg[en] (...) einer läppisch-beliebigen Verwirrungslizenz, (...) [vergleichgültigen] die Vielheit durch Mischmasch (...) [und nehmen] den Differenzen in freier Turbulenz ihren Stachel“¹⁰³.

Andererseits warnt WELSCH vor den Fallstricken des *Postmodernismus der Oberflächlichkeit*, welcher das durch die radikale Pluralität erlassene „[Reflexionsgebot] bloß als Auflösungslizenz“¹⁰⁴ zweckentfremde.

„Ich habe dabei eine Praxis vordergründiger und oberflächlicher Subjektivität im Auge, die Pluralität bloß im Modus der Bequemlichkeit und zu Entlastungszwecken in Anspruch nimmt (...) und vor allem miserabel, denn sie setzt Pluralität in einer Oberflächlichkeit an, wo sie weder einschneidend noch überhaupt schon vorhanden ist. Denn nicht schon in Bekundungen unterschiedlicher Subjekte, sondern erst auf der Ebene des Widerstreits von Konzeptionen tritt jene Pluralität hervor, die gravierend und fruchtbar ist, und die Subjekte wären gehalten, bis in diese Dimension des Widerstreits sich argumentierend zurückzuarbeiten“¹⁰⁵.

Demgegenüber macht WELSCH nun den *präzisen Postmodernismus* geltend. Um dessen Umrisse deutlicher in den Blick zu bekommen, führt er als Definitionsmerkmal das Attribut der »Mehrsprachigkeit« ein, das in zweifacher Hinsicht einen Kontrast zu den genannten Fehlformen zeichnet. Eine „Bedingung des Gelingens postmodern instrumentierter Pluralität“¹⁰⁶ wäre die Betonung des Aspekts der *Mehrsprachigkeit*, welche mit der Fähigkeit zur Wahrung der Unterschiedlichkeit aufwarte und einem „Unterscheidungsgebot“¹⁰⁷ folge: „Nicht das weiße Rauschen der Indifferenz ist das Telos der Postmoderne, sondern ein plurales-Kode-Bewusstsein bildet ihre Basis.“¹⁰⁸ Um dies allerdings nicht bloß vorgeblich einzulösen, zeichne sich der präzise Postmodernismus durch eine echte *Mehrsprachigkeit* aus. Denn, um als Sprache wahrnehmbar zu sein und nicht in ein unterschiedsloses Semantikwirrwarr zurückzusinken, müssten jene pluralen Codes in ihrem Eigensinn und ihrer Selbständigkeit hörbar werden:

„Demgegenüber ist daran festzuhalten, dass das postmoderne Kriterium der Mehrsprachigkeit genau zu nehmen ist: als Forderung nach Mehr-*Sprachigkeit*. Und das bedeutet das Gegenteil eines Plädoyers für eklektizistische Wortfetzen und historistische Versatzstücke, es verlangt vielmehr, dass (...) die spezifische Logik und die unbeliebigen Möglichkeiten der jeweiligen *Sprache* in ihrer Konse-

¹⁰² Ebd., je: 3. An dieser Stelle sei dazu BEUSCHERS Hinweis vermerkt: „Dem ebenso viel- wie falschzitierten »anything goes« steht im Original ausdrücklich die Betonung »anything goes, is going« (...) gegenüber“, Beuscher, B.: *Postmoderne Moderne*, 1538f.

¹⁰³ Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*, 3.

¹⁰⁴ Ebd., 81.

¹⁰⁵ Ebd., 322.

¹⁰⁶ Ebd., 120.

¹⁰⁷ Ebd., 3.

¹⁰⁸ Ebd., 323.

quenz zur Anschauung gebracht werden. Eben das unterscheidet zwischen Hoch- und Billigformen von Postmoderne oder zwischen Postmoderne und Tohuwabohu.“¹⁰⁹

Mit dieser Klärung führt WELSCH eine für unsere Sache interessante Kriteriologie der Pluralität ein. Er setzt gegen das Missverständnis des diffus bzw. oberflächlich induzierten Zwangs einer Dauerüberholung „unter dem Diktat des Fortschrittspfeils“¹¹⁰, welcher sich „im »Totalmythos des Fortschritts« exekutier[t]“¹¹¹, eben eine „**spannungsreich-agonale Form der Komplexion**“¹¹²!

Denn, würde dieser Grundtenor nicht in seiner Radikalität entfaltet, drohe paradoxerweise der Rückfall in die Ära der Hegemonieanmaßungen. Der diffuse Postmodernismus der Beliebigkeit und Oberflächlichkeit wäre dann eben nichts anderes als die Etablierung neuer Holismen; präsentierte sich als böser Zwilling der bereits überwunden geglaubten totalitären Option – diesmal allerdings von der Kehrseite her ausgerichtet. Nur in den ausgespannten Kontrasten wird ein rein formales Nebeneinander durchbrochen und ein Kontakt initiiert, der „das Viele so aufeinander (...) bezieh[t], dass Austauschprozesse und Dialoge in Gang kommen, so aber, dass dieser dialogische Charakter nicht in einer definitiven Ganzheitssetzung erstickt wird.“¹¹³ WELSCH begreift den Kern des präzisen Postmodernismus in einer Abgrenzungsbewegung zu einem Verständnis, das

„Pluralität (...) parasitär in Anspruch nimmt, um sie aufzuheben (...). [Er stellt gegen] die bloße subjektive Attitüde, (...) gegen die Laxheit eines »alles ist gleich« und gegen die Mischung von allem, die bloß alles verwischt, (...) eine Praxis der Differenz, der Artikulation und der Präzision“¹¹⁴.

Das Bild aber, was WELSCH demnach von der Grundverfassung der Postmoderne in der radikalen Pluralität zeichnet, gibt sich somit als ein **differenztheoretischer Rahmen** zu erkennen, dessen verbindende (!) Spannkraft (!) allein die spezifische Logik der jeweiligen »Sprachen« zur Anschauung zu bringen vermag.

Die streitbar „starke Spannungstoleranz“¹¹⁵, Inbegriff eines differenztheoretischen Arrangements gilt als Charakteristikum der Pluralität, damit des Postmodernen, das vereinheitlichenden Totalismen, die entweder „[manische] Gleichgültigkeit (...) [oder] panische[n] Fundamentalismus“¹¹⁶ produzieren, grundständig entsagt hat und eine Kritik des Identi-

¹⁰⁹ Ebd., 23. WELSCH bindet sich in der Betonung der Differenzkompetenz nochmal an LYOTARD an, der in „Le différend« (...), seinem eigentlich »philosophischen Buch«, versuchte (...) gegenüber einem inzwischen alltäglich grassierenden Postmodernismus der Beliebigkeit eine »achtenswerte« Form von Postmoderne zu artikulieren“, Welsch, W.: Postmoderne I – Philosophisch, 455; *Abkürzungen ausformuliert*.

¹¹⁰ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 205.

¹¹¹ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 24.

¹¹² Welsch, W.: Nach welcher Moderne, 248; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹¹³ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 126.

¹¹⁴ Ebd., 322f.

¹¹⁵ Beuscher, B.: Postmoderne Moderne, 1539.

¹¹⁶ Ebd., 1539.

tätsdenkens mit sich führt. Damit aber erweist sich das Zentrum des Postmodernen als differenztheoretisch.

Diesen begründungslogischen Spannungsbogen zieht ebenso GRÜMME auf. Gleichwohl hier die Elemente der von uns eröffneten argumentativen Kette nicht im Einzelnen aufgefädelt werden – was für unseren Zusammenhang unerlässlich sein musste –, besticht er mit dem identischen differenztheoretischen Resultat der pluralen Postmoderne samt deren kriteriologischer Ableitung als ausgespannt-gehaltenes Gefüge:

„Angesichts der genannten Doppelgesichtigkeit des Pluralismus bedarf eine pluralitätsfähige Religionspädagogik jedoch eines hermeneutischen Zugriffs, der Pluralität nicht mit Indifferenz identifiziert, sondern als Gleichzeitigkeit differierender Werte, Normen, Welt- und Glaubenseinstellungen versteht, in denen keine Einzelmeinung Anspruch auf den innergeschichtlichen Besitz der absoluten Wahrheit erheben darf. Pluralitätsfähige Religionspädagogik ebnet Differenz nicht zugunsten totalisierender Identität ein, so wie Identität nicht in zusammenhanglose, beliebige Divergenz zerbröselt“ (42).

Findet sich hier doch strukturell dieselbe vermittelte Ausgespanntheit durch eben jene zwei Konstitutiva, welche als differenztheoretische Quintessenz ausgewiesen wurde: Die „Vielfalt [veranschlagt], ohne Einheit zu marginalisieren oder gar einer alles relativierenden Gleichgültigkeit das Wort zu reden“ (43), die sie „weder in eine Einheit aufheb[t] noch sie in relativierender Beliebigkeit uneingeschränkt affirmier[t], sondern sie qualitativ (...) gestalten will“ (41). Damit aber schlussfolgert GRÜMME für eine postmodern anschlussfähige – und damit: pluralitätsfähige – Religionspädagogik: Eine „[pluralitätsfähige] Religionspädagogik setzt sich (...) Differenzkompetenz zum Ziel“¹¹⁷!

Nach diesen entfaltenden Klärungen lässt sich nunmehr für unsere Fragestellung ein Doppeltes festhalten: Die gegenwärtige Wirklichkeit der Postmoderne lässt sich aus ihrer veritablen Essenz und Grundstruktur heraus mit der Differenzphilosophie zusammenführen. Die ihr konstitutive (radikale) Pluralität setzt eine „differenzphilosophische Hermeneutik [frei]“¹¹⁸. Somit vermag also eine Praktische Theologie, die sich als eine **wirklichkeitshaltige und -bezogene Praktische Theologie** zu einem Teil **in der Postmoderne fundiert**, ihre Grundierung durchaus **im Anschluss an das Signum der Pluralität** verwirklichen und sich damit **differenztheoretisch aufstellen**. Dies beschreibt demnach das praktisch-theologisch fundierende Erweiterungspotential!

Dabei steht *im Zeichen der Postmoderne* solcherart noch ein Weiteres zu lernen: Neben der Kritik an einem identitätstheoretischen Denken, was sich in der Absperrung vor unifizierenden Holismen unterschiedlichster Couleur zeigte, ist derweil die **Art der Kritik**, die sich

¹¹⁷ Grümme, B.: Differenz denken, 161.

¹¹⁸ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 27.

in jenem ganz spezifischen Programm Ausdruck verschaffte, um das Andere in seiner Eigenlogik zu hören, für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutsamkeit und bleibt zu vermerken, näherhin: der *Verweis an eine „spannungsreich-agonale Form der Komplexion“*¹¹⁹! Hiermit ist der Praktischen Theologie eine *Kriteriologie* entwickelt, die zur Entfaltung einer differenztheoretischen Logik zwingend angetragen ist – und nur entlang dieser kriteriologischen Linienführung übersetzt sich eine pluralitätsfähige Praktische Theologie jenseits einer „Vereidigung auf eine eklektizistische Beliebigkeitskultur“¹²⁰ als eine Abwehr vordergründiger Subjektivität, ohne indes ins Gegenteil umzuschlagen, wobei sie zudem „ihre Pointe in ihrem Öffentlichkeitsanspruch“¹²¹ zu entdecken vermöchte!

2.1.2 **ULRIKE GREINER: Die »versöhnungshermeneutische Auslöschung« der »sperrig-irritierenden Fremdheit des Anderen« – Rekurs auf die Differenzhermeneutik zur konsequenten »Eröffnung der Präsenz des Geheimnisses auf nicht fundamentalistische Weise«**

Nachdem nun die Postmoderne mit differenztheoretischen Gehalten zusammengeführt worden ist und damit also das grundlagentheoretische Potential der Praktischen Theologie mit Blick auf diese erste Fundierung nach freien Ausblicken abgetastet wurde, gilt es jetzt, selbigen Reflexionsgang für die erfahrungsbezogene Säule in Angriff zu nehmen und sie auf diese Weise als ein Drehgelenk zu begreifen (hier unter Ausklammerung des Aspekts der fachlichen Konstitutiva).

So werden in diesem zweiten Gang mithilfe der Überlegungen von **ULRIKE GREINER** Mosaiksteine zu einer vertiefend ansetzenden identitätslogischen Kritik ausgehoben, die ihren Agens aus dem *Zeichen der Erfahrung* beziehen, was nun wesentlich mit *differenztheoretischen Gehalten* in Verbindung gebracht werden wird.

Es wird im Folgenden also herausgearbeitet, wie sich das anthropologisch gewendete Zeichen der Erfahrung – begrifflich, aber hier vor allem: inhaltlich – desgleichen grundsätzlich differenzlogisch verfasst und die Möglichkeit für ein solches Verständnis in sich birgt. Damit wird die praktisch-theologische Fundierung der *wirklichkeitshaltigen Kontrastformel* sich insgesamt verbreitern bzw. vertiefen, wobei sie sich in diesem Zuge mit den Signa – begrifflich – des Widerfahrnisses und – inhaltlich – des Geheimnisses ausgestattet zeigt und sich eine differenztheoretisch durchwirkte Praktische Theologie also entlang der *Einforderung und Ernstnahme des Widerfahrnischarakters und der Geheimnistheologie* justiert.

¹¹⁹ Welsch, W.: Nach welcher Moderne, 248; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹²⁰ Ebd., 12.

¹²¹ Grümme, B.: Heterogenität in der Religionspädagogik, 338.

Verortung im Forschungskontext (1)

Die Religionspädagogin **ULRIKE GREINER** (*1961) widmet ihr wissenschaftliches Engagement¹²² vornehmlich der Lehrerkompetenzforschung unter aktuellen bildungstheoretischen Fragestellungen¹²³ und Themenfeldern des interdisziplinären Diskurses¹²⁴, wobei sie als Germanistin, Philosophin und Theologin eine beachtenswert breite Perspektive auszeichnet. Das für unsere Belange interessierende Thema wird dabei in gewisser Weise bereits in ihrer ersten Qualifikationsschrift¹²⁵ aufgespielt und bildet den Startpunkt eines konsequent ihr Schaffen durchziehenden¹²⁶ Forschungsinteresses daran, Grundkategorien am postmodernen Fragmentgedanken neu zu formulieren, was schließlich auch in ihrer zweiten Dissertation *Der Spur des Anderen folgen*¹²⁷ durchdringt. Die gesuchte Mixtur vom grundagentheoretischen Blickwinkel und differenztheoretischer Richtungsweisung findet sich gerade in dieser Studie in außergewöhnlicher Profilierung, so dass sich hier für unsere Zwecke eine nähere Erarbeitung anträgt. So gilt es nun also entlang unserer Problemstellung je unter dem *deskriptiven*, *analytischen* und *normativen* Aspekt die systematischen Grundzüge und Kerngedanken des Werks aufzuschlüsseln.

Systematische Kerngedanken: deskriptiv, analytisch – die Wahrnehmung von Problemanklängen in der praktisch-theologisch inhärenten Identitätslogik und die Herausfilterung eines Bearbeitungsvorschlags (2)

In ihrer Studie *Der Spur des Anderen folgen* widmet sich GREINER der Auseinandersetzung mit einigen der Religionspädagogik längst vertraut gewordenen und sie durchdringend dominierenden – deshalb aber auch weitgehend vor Kritik immunisierten – Zentralkategorien, welche sie vor dem Hintergrund ihrer Tragfähigkeit mit Blick auf eine theologische Anthropologie des Fremden einer Befragung unterzieht. Im Zuge dieser prüfenden Durchsicht deckt GREINER eine grundlegende Schräge der Theoriebildung auf, welche sie als eine *identitätslogische Schiefelage* identifiziert. Wenngleich der Reflexionsschwerpunkt dabei eindeutig auf der Schaffung einer Problemorientierung liegt und die Auslotung des Ausmaßes der religionspädagogisch identitätslogischen Durchdringung, also die Darstellung der Umfassendheit der Diagnose, im Vordergrund steht, versäumt GREINER es nicht,

¹²² Vgl. dazu Greiner, U.: Offizielle Homepage.

¹²³ Vgl. etwa den Sammelband Heinrich, M./ Greiner, U.: Schauen, was 'rauskommt. Wien 2007; vgl. Greiner, U.: Junge Erwachsene: Schlüsselfiguren religiöser Bildung, 136-150.

¹²⁴ Vgl. Greiner-Kemptoner, U./ Riesinger, R. F.: Neue Mythographien. Wien u. a. 1995.

¹²⁵ Vgl. Greiner-Kemptoner, U.: Subjekt und Fragment: Textpraxis in der (Post-)Moderne. Stuttgart 1990; vgl. komprimiert Greiner-Kemptoner, U.: Subjekt und Fragment: Aspekte einer Literatur der Postmoderne, 251-274.

¹²⁶ Vgl. dazu etwa Greiner, U.: Das Kommunikative und die Leere: Zwischen Narration, Dramatik und Diskursivität, 211-213.

¹²⁷ Vgl. Greiner, U.: *Der Spur des Anderen folgen*. Münster 2000.

den dahingehenden Bearbeitungsbedarf von der nötigen Befähigung der Religionspädagogik zu einer *Wahrung der uneinholbaren Andersheit Gottes* und der *Bewussthaltung seiner Präsenz als das die menschlichen Erfahrungen stets übersteigende Heilige Geheimnis* herzuleiten und darüber hinaus durch die *Eröffnung von* am Philosophen LEVINAS gewonnenen *differenzhermeneutischen Perspektiven* die Richtung eines Lösungsweges zu weisen.

So verfolgt GREINER in den ersten beiden Hauptteilen ihrer viergliedrigen Arbeit¹²⁸ die Entwicklung einer umfassenden Situationssondierung hinsichtlich der Bearbeitungsweisen des »Fremden« im Kontext interdisziplinärer Forschungsformationen einerseits und im genuin religionspädagogischen Zusammenhang andererseits, konkret: im Ausbildungsbetrieb der Pädagogischen Akademie Linz. Mit diesem sowohl das theoretische als auch das praktische Feld abmessenden Angang markiert GREINER den günstigen Zeitpunkt einer Religionspädagogik des Fremden, bezeichnet die »Kairologie«, die ihr zum Anlass wird, später die religionspädagogisch theoretischen Grundbegriffe und argumentativen Figurationen in diesem Horizont zu durchleuchten. Im Mittelpunkt steht somit zunächst eine umfassende Feststellung der »*vitalen Werte*« *mit Blick auf die »Belastungsfähigkeit« für eine Hermeneutik des Fremden*, vorerst jedoch nicht der Leidensdruck einer Initialsymptomatik, wenngleich die Analysen darauf zuhalten.

In der Kennzeichnung der Aktualität und Virulenz des Fremden als „Krisenfigur der Moderne“ (27) sichtet GREINER also die verschiedenen Forschungsfelder des interdisziplinären Diskurses auf deren dahingehende – auch Einfluss auf die Religionspädagogik nehmenden – Wissens- und Erkenntnisformen und verdichtet sie in vier Mustern: eruiert werden die Ordnungsstruktur des Fremden erstens als *Kontrast*, was den Anderen als positives (exotisches) oder negatives (xenophobes), doch in jedem Fall bewertetes Gegenbild zur eigenen Identität entwirft; zweitens als *Ergänzung*, was den Anderen zur Weiterentwicklung oder Auffüllung des löchrigen Selbst funktionalisiert; drittens als tragender *Ursprung von Eigenheit*, die sich in einer untergründigen Verbundenheit mit dem Anderen, auf dessen Grund das Eigene wiedergefunden wird, wähnt und viertens als *Differenzerfahrung*, welches „die Entdeckung einer wechselseitig sich relativierenden Andersheit des Anderen“ dynamisiert und dabei „die dualistische Ordnung sprengt“ (je: 39).

Während die ersten drei Muster je auf ihre Weise eine Bemächtigung praktizierten und in einem „Universalitätsanspruch“, nach JOCHEN HÖRISCH: in einer *Wut des Verstehens* (50), die „»Verarbeitungskapazität« von Fremdem fürs Eigene (...) [»überstrapazieren«]“ (47),

¹²⁸ Die Nachweise der in der folgenden Darstellung aus diesem Werk entnommenen Direktzitate stehen je im Fließtext in Klammern – ohne Listung im Fußnotenapparat.

sei Letzteres von einer „Verweigerung vorschnellen Verstehens als Anerkennung einer Grenzerfahrung“(55) geprägt.

Im praxisbezogenen kairologischen Pendant erkundet GREINER jene Muster sodann gewissermaßen auf ihre Präsenz in religionspädagogisch offiziellen Dokumenten und ermittelt zudem deren Wirksamkeit im empirischen Feld, indem sie die ordentlichen Curricula der Pädagogischen Akademien Österreichs mit Texten Studierender zu ihren privaten, gesellschaftlichen und ausbildungsbezogen Fremdheitserfahrungen konfrontiert.

Die in den verbindlichen Richtlinien sich zu Erkennen gebenden (un)ausdrücklichen Konzeptionen des Fremden zeichnen dabei das Bild einer Religionspädagogik, die sich generalliter in einer *Brückenfunktion* gebärdet, was sich in ihrer „Bestärkungsfunktion für die Identitätsentwicklung“, in der „Sinnstiftungsfunktion für das Kontingenzproblem“ oder gemeinhin in der „Integrationsfunktion für weltanschaulich heterogene (...) Ansätze“ artikuliere: „Religionspädagogik wird (...) zur Praxis des Vertrautmachens mit zumindest denjenigen Funktionen, Inhalten und Objekten von Religion, die gesellschaftlich und für den Studierenden als brauchbar erscheinen“ (je: 95). Eine Brückenbildung, die angesichts der in den studentischen Textbefunden anzutreffenden „Heilssehnsucht“ auch eine gewisse Berechtigung habe, umgekehrt aber „Verdrängungen, Harmonisierungen und Entschärfungen erlebter Fremdheit“ (je: 160) befördern und zementieren müsse. Die studentischen Abfassungen lassen dann auch tatsächlich das

„[Ideal] einer widerspruchsfreien Übereinstimmung mit sich und der Welt [*erkennen, das*] an der Möglichkeit einer raschen Reduktion von Fremdheitsgefühlen und -erfahrungen orientiert [*ist*] und insofern [*auch*] aufgeschlossen für religiöse Fragestellungen im Sinne von beruhigender Kontingenzbewältigung und Integrationskraft therapeutisch verstandener Spiritualität“ ist (357).

Ein produktiver Umgang mit dem Fremden, mit Differenz, sei dann aber nur schwerlich möglich, da auf diese Weise „jede hermeneutische Grenzerfahrung vorweg ab[geschafft]“ (166) werde und die Religionspädagogik somit eher den drei ersten der aufgezeigten Mustern folge.

Vor dem Hintergrund dieser Sondierung kündigt GREINER nun die aufziehende **Symptomatik** an dieser Situation an. Sie versieht den Gesamthorizont einer religionspädagogischen Vernachlässigung des Fremden mit einem kritischen Gewicht, indem sie die Versäumnisse einspielt, die sich gerade aus dem religionspädagogischen Anspruch eines Gegenwartsbezugs und auch aus den genuinen Fachanforderungen heraus ergeben müssen und zu einer Überdenkung der Lage anleiten. Die Symptomatik zieht sich hier also als eine *postmodern* sowie *bildungstheoretisch* akzentuierte Problematisierung ein (die uns bereits bei GRÜMME begegnete, jedoch in anderer funktioneller Zuordnung).

So sei angesichts des Gegenwartsbefunds einer radikal vorherrschenden Pluralität und einer in ihren Grundfesten zersplitterten Welt eine „beruhigend-affirmativ (...) mystische »Verarbeitungskapazität«“ (160) anachronistisch, da sie wiederum – und sei es nur in der „gefährlichen Haltung der Indifferenz“ (166) – einem Denkstil des Totalen ver falle, dabei den Anschluss an die Postmoderne konterkariere und zudem weitergehende Konsequenzen in sich berge:

„Dabei ist (...) zu betonen, dass hier *nicht die Beschwörung eines antimodernistischen Geistes* (als Regressionsmodell (...) zu holistischen Mythologien oder als Beschwörung kirchlicher Weltbilder der Prämoderne) vorliegt, vielmehr das Ernstnehmen des gesellschaftlich-kulturellen Zustandes radikaler Pluralität und Heterogenität, dessen Problematik nur mit einem radikal antitotalitär-gewaltlosen Konzept begegnet werden kann (...). Die emphatische Konzentration der religionspädagogischen Kräfte auf die Rettung von Aufklärungsidealen wie »Freiheit des Individuums« und »Autonomie« (...) hat die neuere Religionspädagogik eventuell blind gemacht gegenüber eigenen unhinterfragten mythischen Orientierungen wie auch gegenüber der ungeheuren Wirkmacht weitgehend unbewusster (...) ideologischer Verstrickungen der Gegenwartskultur“ (21f).

Bildungstheoretisch wäre indes zweifach anzusetzen: Es wäre mit Blick auf die allgemein-pädagogisch angezielte Persönlichkeitsförderung anzufragen, ob eine Mehrung von „kognitiver Sicherheit und weltanschaulicher Homogenität“ (163) Selbstidentität entwickle oder durch die vorausseilende Beseitigung jeder krisenhaften Konfrontation geradezu hemme, da es das Individuum im unvermeidlichen Ernstfall in einem Zustand selbsterlernter Hilflosigkeit zurückgelassen habe. In lerntheoretischer Blickrichtung wäre des Weiteren

„festzuhalten, dass »wirkliches« Lernen – eben auch und gerade religiöses Lernen – immer mit verunsichernder Fremdheitserfahrung verbunden ist (...). Erst wo zu meinem bisherigen Erfahrungs- und Deutehorizont Neues, Unerwartetes und Divergierendes hinzutritt, kann Lernen zur Herausforderung, zur Aufgabe, zum Anspruch werden, wobei (...) [*das*] auch heißt, sich relativ angstlos auf widerspruchsvolle Wirklichkeiten einlassen zu können“ (164).

Letztlich aber blieben die Absperrungen gegenüber den Figurationen des Differenten zu hinterfragen, weil sie mit dem „Verzicht auf das sperrig-provokante Potential theologischer Glaubenstraditionen“ (21) einhergingen, denn auf diese Weise

„kann die widerständige und Fremdheitserfahrungen geradezu eröffnende Herausforderung der christlichen Botschaft (...) nicht mehr wahrgenommen werden“ (161).

GREINER bündelt sodann die sondierten Auffälligkeiten und Tendenzen in der **Diagnose** von einer sich für eine Hermeneutik des Fremden vernichtend erweisenden identitätstheoretischen Logik, die in der Religionspädagogik vielumfassend Platz gegriffen habe und in deren Gefolge also das

„Fremde (...) in versöhnender Geste unser (oder mein) spiegelbildlich (in Sympathie wie Rivalität) Anderer/ Anderes [wird, *wobei*] nicht gewiss [ist], ob diese Geste (...) [*nicht*] die versteckte hegelianische Gewalt wiederholt, aus der es so schwer ein Entrinnen gibt“ (238).

GREINER entfaltet diese Vielumfassendheit der Diagnose nun im Fortgang der Arbeit in ihrer »Kriteriologie«, indem sie die „Verdrängung des Fremden in der Religionspädagogik (...) [im] Historisch-Werden mancher ihrer Hauptparadigmen“ (360) verfolgt und nunmehr – abseits des Praxisfeldes – für die religionspädagogische Theoriebildung feststellt.

Sie konkretisiert den aufgeworfenen identitätslogischen Problemzusammenhang samt dessen Reichweite unter dem Vorzeichen einer Theologie des Fremden, indem vier religionspädagogische Zentraltheoreme, genauerhin: das Korrelationsmodell, die Subjektorientierung, die Dialogkategorie und der Communio-Gedanke einer dahingehenden Auseinandersetzung unterzogen werden.

So macht also auch GREINER, wie zuvor GRÜMME, das *Korrelationsmodell* – didaktisches Prinzip einer Stiftung des vielgestaltigen Wechselbezugs, das seinen »Sitz im Leben« im religionssoziologischen Befund einer steigenden „Fremdheit zwischen moderner Lebenswelt und christlicher Botschaft“ (352) findet und hierauf „eine spezifische Reaktionsweise“ (259), genauerhin: einen „dialektische[n] Versöhnungsversuch zwischen einander »entfremdeten« Polen“ (352) darstelle – zum Gegenstand der kritischen Betrachtung. Bereits der Entstehungskontext sei verräterisch: GREINER kommt in ihren Analysen zu dem Ergebnis, dass der von Brückenbau und Kluftschließung geleitete korrelative Gestus einer in Beziehung setzenden Überwindung der „Entfremdung zwischen Glaube und Lebenswelt (...) durch die das Eigene (die Lebenserfahrung?) bereichernde[n] Begegnung mit dem Fremden (der Überlieferung?) [in der aktiven] Sinnstiftung durch das Subjekt des Korrelierens“ (259) nicht frei von tiefgreifenden Problemen ist. Kritisiert wird eine „Verschmelzungshermeneutik“ (290), eine „versöhnungshermeneutische Auslöschung der sperrigen Fremdheit“, eine „Harmonisierungsstruktur“ (je: 352), eine unifizierend totalitäre Denkbewegung, die in einem Akt „»gewalttätige[r]« Versöhnung“ (290), in einer eigentümlichen Fusionssucht, jegliche Andersheit mit sich vermittle, in jeder Fremdheit das Eigene wiederfände und damit eliminiere.

GREINER stößt hingegen die Verweigerung solch identitätslogischer Verschmelzungsprozesse an und schärft hier vor traditionstheoretischem Hintergrund stattdessen die Bedeutsamkeit ein, auf

„der Heterogenität und Inkommensurabilität der Sprachspiele (...) zwischen dem Gestern und Heute, ja zwischen Subjekt und Subjekt zu beharren, die nicht wechselseitig aufeinander rückführbar sind. Gegenüber der beklagten Entfremdung gegenüber der Glaubenstradition ist eher jene klischeehaft »eingespielte Verständigung« (...) zu durchbrechen, die aus dem breiten und durchaus dissonanten Strom der Überlieferung Vehikel und Versatzstücke argumentativer Ablehnung und Wiedererkennung macht. Die unpopuläre Erkenntnis, dass der moderne Mensch in seiner Subjektivität qua objektivem Anspruch, als »res cogitans«, sich über die »res extensa« (...) der Glaubensüberlieferung in Sortierung und Systematisierung hermacht, ohne in ihre Geschichte einzutreten, wäre der Beginn

einer neuen Achtung vor der buchstäblichen Fremdheit der Glaubenstraditionen mit sich, Lernen »am Widerstand« ohne dessen »Überwindung«“ (279f).

Sie fordert damit eindrücklich den Anspruch der Gegenerfahrungen, des Widerständigen und somit: des eigentlich Unkorrelierbaren ein, eingespielt in „den Texten und Erfahrungen der jüdisch-christlichen Tradition“, aber auch im Angesicht von Kreuz und Leid, was im korrelativen „Bemühen um plausible Entsprechungen“ (je: 352) so nicht mehr gewahrt sei.

Des Weiteren erschließt GREINER nun die Einwirkung des identitätslogischen Gefälles für die religionspädagogische Leitkategorie des *Subjekts*, das sich hier allzu „emphatisch“, „aufgeklärt-autono[m] (...), selbstbewusst und mit sich identisch“ sowie in „evolutiv[e] Wachstumsmodelle von der kontinuierlichen Entwicklung des Selbst“ (je: 352f) eingebettet zeige, was sich in der ausgeprägten normativen Ausrichtung auf „Kontinuität (bezogen auf die Zeiterfahrung), Ganzheit (bezogen auf die Erfahrung physisch-seelisch-geistiger Integrität) und Selbstgewissheit (bezogen auf die Erfahrung innerer Klarheit und inneren Gleichgewichts)“ (311) Ausdruck verschaffe. Damit aber werde – so problematisiert GREINER – die „irreduzibl[e] Selbst-Differenz und Verletzbarkeit, Fragmentiertheit und Angewiesenheit“ (359), die Spaltung, Dezentriertheit, ja die Gebrochenheit des Subjekts entschärft, was für eine Hermeneutik des Fremden unverzichtbar wäre und im Interesse einer christlichen Anthropologie des Anderen läge.

Expliziert wird die Diagnose ebenso am religionspädagogischen *Dialogverständnis*. GREINER arbeitet hier heraus, „dass die Religionspädagogik im Kontext des interreligiösen Lernens (...) dem Buberschen vertrauten »Du« den Vorrang gibt“, was „damit aber die sperrig-irritierende Fremdheit des Anderen ausblendet“ (je: 353):

„Ich wage die Hypothese, dass (...) [dann] die Gefahr [besteht], dass die idealistisch-harmonische Vorstellung von Gleichheit und Gegenseitigkeit, die weder asymmetrische Machtstrukturen noch die wirkliche asymmetrische Heterogenität des anderen durchgearbeitet und ernstgenommen hat, plötzlich umkippt in das klassische Dialogverständnis logozentrisch zu findender Einheit, in jenen »Dialog der Immanenz«, in dem die Subjekte wieder im selben Ausmaß bei sich bleiben, als sie einen vernünftigen »Monolog mit verteilten Rollen« führen wollen, jenen Austausch von Gedanken und Meinungen mit den Dialogfähigen, der wieder klare Grenzen zwischen den Gesprächspartnern kennt und identitätslogische Festschreibungen“ (336f).

Schließlich verfolgt GREINER die Auswirkung dieser Schieflage noch im Zentralbegriff des religionspädagogischen *Communio*-Gedanken, was sich hier in einem „(relativ geschlossenen) Innen/ Außen-Binärsystem“, im „modernen Dualismus von Kollektivität und Privatheit“ zeige, eben in einem Gemeinschaftsverständnis, das dann die „Paradoxie innigster Verbundenheit in Christus bei gleichzeitig höchster Achtung gegenseitiger Differenz“ (je: 354) nicht mehr zu halten wisse.

Dieser in der umfassenden Diagnostik erschlossenen Problemorientierung über eine identitätslogisch strukturierte und damit einer Hermeneutik des Fremden entgegenarbeitenden Religionspädagogik stellt GREINER nun ihren **Lösungsvorschlag** der Differenzhermeneutik entgegen, welchen sie dabei im engen Anschluss an die Alteritätstheorie vornehmlich von LEVINAS entwickelt. Da die GREINERschen Bemühungen jedoch, wie bereits angemeldet, hauptsächlich der gründlichen Problem- und weniger der Lösungsorientierung gelten, liegt die korrektive Kraft hier in der Weisung der einzuschlagenden Richtung selbst, nicht in der detailliert-ausgearbeiteten Überprüfung der Gangbarkeit des aufgezeigten Weges gemessen an den eigens aufgeworfenen Kriterien. Dennoch: GREINER definiert eine in der identitätslogischen Problematik weiterführende abstrakte Kriteriologie der Differenztheorie und zeigt anhand des Ansatzes von LEVINAS zudem konkrete nötige Korrekturversatzstücke für eine religionspädagogische Hermeneutik des Fremden auf. Auch wenn beide Bögen in dem Sinne nicht in einem Anspruch-Wirklichkeits-Abgleich zusammengeführt werden, sind sie doch in doppelter Hinsicht – nicht zuletzt in unserer Sache – richtungsweisend.¹²⁹

So setzt GREINER nun als weiterführende Kriteriologie die differenztheoretische Systematik einer *paradoxalen Struktur* fest. GREINER würdigt den LEVINASSchen Ansatz in genau diesen bezeichneten Bahnen

„äußerst positiv als jene[n] Weg (...), der das religionspädagogische Nachdenken über den Fremden zwingen könnte, die Wahrheit der Fremdheitserfahrung paradoxal (nicht dialektisch!) zu sehen: in äußerster Distanz und innigster Nähe zugleich“ (353).

In Unabhängigkeit davon, ob LEVINAS einer diesbezüglichen Überprüfung standhält, ist die einzulösende Kriteriologie und differenztheoretische Leitvorstellung mit der Bestimmung als paradoxaler Struktur an sich jedoch deutlich eingespielt: Einzuhalten wäre ein Doppeltes – eben die innigste Nähe, also die fortbestehende Bezugnahme, Kommunikabilität, Verbindung, die eine Relation, so gesehen: einen (umstrukturierten) Dialog konstituiert, zugleich aber auch die äußerste Distanz, die den puren Wechselbezug immer wieder durchkreuzt, produktiv aufbricht, sich trennungsreich entzieht. Auch hier wird also wieder-

¹²⁹ Kritischer beurteilt dies GRÜMME, was sich für seinen – aber nicht unseren – Untersuchungsgang auch als essentiell erweisen muss: „Greiners Theorie der Fremdheitserfahrung rekurriert (...) an integraler Stelle auf Lévinas' Kritik (...), ohne dabei sensibel zu sein für die bei Lévinas vorliegenden subjekttheoretischen Probleme, die sie sich freilich durch dessen ungebrochene Rezeption selber einhandelt. Greiners Konzept speist sich dabei aus einer fehlgeleiteten Interpretation der anthropologischen Wende der Theologie und des dort mitschwingenden Subjektbegriffs. Deshalb bleibt Greiners Theorie des Fremden (...) wohl in ihrer diagnostisch-analytischen Kraft hinsichtlich aporetischer Tendenzen innerhalb der religionspädagogischen Theoriebildung, nicht aber in ihrem eigenen Ansatz wichtig“, Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 293. Oder an anderer Stelle: „Doch so sehr dies die durch den Anruf des Anderen nicht schließbare Differenz markiert, so wird die Kommunikabilität zwischen dem Anderen und dem Subjekt abgeblendet. Das Subjekt bleibt zu schwach, um tatsächlich von der Wahrheit des Anderen getroffen werden zu können. So unterläuft sie durch die Ablendung der konstitutiven Leistungen des Subjekts für die Erfahrung selber jene Verbindlichkeit fremder Erfahrung, die sie gerade gegenüber der Verschmelzungshermeneutik einfordert“, Grümme, B.: Differenz denken, 164.

rum die korrigierende Kraft der Ausgespanntheit, die allein verwandelnd wirkt, ausdrücklich als Weiterführung angegeben.

Als korrigierende Eröffnung konkret innerhalb des *Korrelationsmodells* forciert eine differenztheoretische Durchdringung sodann „den strukturellen Dualismus zwischen theologischer und anthropologischer Dimension [zu] überwinden, ohne zugleich den drängenden Anspruch/ Anruf der jüdisch-christlichen Gotteserfahrung in seiner Unmittelbarkeit zu verlieren und gleichzeitig ohne den Weg »naturalistischer Epiphanie« zu gehen“ (278); es gehe um ein „Sich-Dekonstruieren-Lassen (...), was gerade auch ein Aushalten des Nicht-Verstehens voraussetzt, bis zu jener Grenze, an der wir das Fremde (...) endlich berühren können“ (292).

Im LEVINASSchen Metaphernverständnis findet GREINER letztlich ein dahingehend weiterführendes Versatzstück. Die unter dem Eindruck von den Ungeheuerlichkeiten nationalsozialistischer Verfolgung geformte Vulnerabilität, die aufgenommene „Spur eines Risses und einer »Wunde«“ (299), wird dem verschmelzungsorientierten Verhängnis nun zum wegweisenden Korrekturansatz:

„Scheitern bestimmt sein Sprechen (...). Diese Rede Lévinas‘, die gängigen semantischen Bedeutungen erschütternd, Rede eines verletzten Subjekts, verstört und stockend, nicht glatt-metaphorisierend, konstituiert sich nicht über das Objekt des Fremden, sondern von ihm her und zu ihm hin: nicht die gesagte Metapher, sondern die metaphorische Bewegung des Sagens selbst, bestimmt Lévinas‘ Verständnis seiner Metapher, die die sprachliche Gewalt über die Ereignisse nochmals zurückzunehmen versucht. Ein solches Transportieren der Verwundbarkeit des Subjekts durch den Anderen in eine Sprache der semantischen Sprünge, der Parenthesen (...), der syntaktischen Gebrochenheit und der argumentativen Zäsuren, also in eine »erschütterte« Sprache, lässt innerhalb der Ordnung des Symbolischen jenen Riss aufklaffen, der den Einbruch des Realen andeutet“ (300f).

Dieser Vulnerabilitätsgedanke weist nahezu nahtlos die Tendenz der Neuformulierung mit Blick auf die religionspädagogische *Subjektkategorie* an, die GREINER nicht abzuschaffen bestrebt ist, sondern in einer differenztheoretischen Rahmung tiefer zu verankern gedenkt. Die Korrekturstoßrichtung wird hier unter Bezugnahme auf die durch ALBRECHT WELLMER weitergeführte ADORNOSche Subjekttheorie und wiederum im Anschluss an LEVINAS verdeutlicht; entscheidend wird nun die Gebrochenheit, näherhin

„die bleibende Selbst-Differenz (1), die Fragmentierung (2) und die Sehnsuchts- und Antwortstruktur (3) menschlicher Existenz als Formationen von Subjekt-Sein, die eine wirkliche Begegnung mit dem Fremden sichtbar machen. Entgegen einer entdramatisierten Entwicklung von Identität (...) [wird] die dramatische Dezentriertheit, ja vom lebensgeschichtlichen Beginn an die Gespaltenheit des Subjektes betont“ (319).

Ein differenztheoretisch kritischer Einspruch gegen den *Dialogbegriff* in seiner „Privilegierung von Einigung, Reziprozität und Vertrautheit im Dialog“ (333) wird nun in den neuen

Konstitutiva von „Vielstimmigkeit, Asymmetrie, Fremdheit“ (332) präsentiert. Auch hier empfängt GREINER von LEVINAS wesentliche Impulse, der ihr als

„bislang (...) gelungenster Versuch [*gilt*], die äußerste Distanz der absoluten Fremdheit des Anderen und die innigste Nähe der absoluten Betroffenheit durch den Anderen gleichzeitig (...) zu verstehen, ohne sie miteinander in einem dialektischen Ergänzungsmodell bloß zu vermitteln. Lévinas setzt dem Buberschen »Du« jenen Anderen gegenüber, (...) der allerdings nicht das unpersönliche, dem Du entgegengesetzte Objekt der Transzendentalphilosophie ist, sondern die unsichtbare Transzendenz des mir unvertrauten Fremden meint“ (330).

„Erst durch die tiefe Öffnung des (durch den Anderen verwundeten und gespaltenen) Subjekts auf die Erfahrung der Fremdheit des Anderen hin, die meine mimetische Begierde, getarnt als Herrschaft der übergreifenden Vernunft, bricht, entsteht jener »Dialog« mit dem Begehren des Anderen, der allen Dialogen um diskursive Wahrheitsfindung vorgängig ist“ (336f).

In einem letzten differenzhermeneutischen Korrekturgang wird schließlich das Versatzstück einer Neufundierung der *Communio*-Theologie eingebracht:

„Dieses Miteinandersein ist nicht die Kollektivität des Mit, sondern die Verflochtenheit des Sich-Einander-Öffnens. Lévinas' Beschreibung, dass der Dritte nie (...) bereits als Teil der Masse gesehen werden kann, sondern als »Nächster des Nächsten«, als Anderer des Anderen, charakterisiert durchaus auch *communio* als innige Durchdringung des Anderen mit dem Anderen (...). Handeln im Geiste Jesu' ist in einer Zeit der Pluralität und auch des innerkirchlichen Dissenses wahrscheinlich nur im Geiste einer Konvivenz möglich, die – tiefer als die Gemeinschaft als »Ort kommunikativer Vergewisserung« es je begründen könnte – in allen Differenzen und bleibenden Unterschieden vertraut auf jenen Gott, der »alle Subjekte und Singularitäten, auch die Gegensätze unvermischt und ungetrennt trägt«“ (350f).

Systematische Kerngedanken: normativ – die Freispielung von Potential und die Herausarbeitung des Korrekturmotivs (3)

Auch wenn GREINER im Gefolge ihrer breit-diagnostischen Erhebung bereits mittelbar einen ganzen Strauß an Beweggründen zur Revision der identitätslogischen Durchdringung der Religionspädagogik befördert hat, wird der *Krankheitswert* einer so verstellten religionspädagogischen Hermeneutik des Fremden jedoch insbesondere vor dem Hintergrund einer motivationalen Spannkraft vorgeführt. GREINERS Bestrebungen laufen in diesem Antrieb zusammen und führen auch immer wieder zu diesem Punkt zurück: Namentlich klagt sie den Bedarf einer Bearbeitung ein, indem sie genuin theologisch ansetzt und die allgemein grundlegende religionspädagogische und theologische Virulenz einer Sicherung des Fremden herausarbeitet, indem sie eine fundamentaltheologische Argumentation führt, die mit der Wahrung von Alterität die *Fremdheit Gottes* ins Sichtfeld geraten lässt, was dabei als maßgebliche Herausforderung der theologisch erfahrungsbezogenen Durchdringung begriffen und so ins Zentrum der anthropologischen Wende gesetzt wird.

„Tatsächlich muss man (...) einen anderen Zugang zur Fremdheit Gottes (...) finden, der außerhalb der dialektischen Funktionalisierung und Einebnung aller Fremdheit Ernst macht mit dem Glauben an einen Gott, der sich fremd macht, um die Alterität des Menschen radikal zu akzeptieren.“¹³⁰

Damit hebt GREINER ganz allgemein den »**Widerfahrnischarakter**« von Erfahrung, die formale „Struktur des Mir-Widerfahrens“ (270) hervor, was sich bereits im Zuge unserer dahingehenden Begriffsentfaltungen als konstitutives Moment zeigte. Erfahrung umgreift eben beides: „Sie fokussiert auf das, was den Menschen unmittelbar betrifft, aber in den Verfügbarkeiten seiner Lebenswirklichkeit nicht aufgeht“¹³¹; in dem Spiel einer stets alles wieder durchkreuzenden Bewegung generiert sie erst jene Offenheit, die für sie grundsätzlich ist. Das »Widerfahrnis« macht dabei einen ebenso konstitutiven Anteil der Erfahrung aus wie die schöpferische Verfügung.¹³²

Angesichts der emphatischen Konzeptionen von Erfahrung droht jene Sinnspitze jedoch in den Hintergrund zu geraten, wohingegen GREINER ihr zu neuer Geltung verhilft und hierin gar die „auszeichnende Form von Erfahrung im theologischen Sinn“ (270) bestimmt, denn: In „jene[m] Andere[n], auf das sie bezogen ist, (...) [vermag] das ganz Andere [zu] begegnen“¹³³! Das

„Widerfahrnis ist die Spur der »Präsenz des Anderen«. [In] allem Erfahrenen (...) steht (...) doch [am Ende] jene grundlegende Irritation durch die Berührung des Fremden (...), die bleibende Selbstidentifikation verhindert, ja die darauf zielt, »mich von mir selbst loszureißen«“ (270f).

Woraus dann in theologischer Wendung hervorgeht:

„Das, was es an »Unreduzierbarem in der Erfahrung gibt: Übergang und Ausgang zum Andern« ist eine Öffnung auf Gott hin und von Gott her“ (271).

Die religionspädagogische „Quadratur der identifizierenden Spiegelerkenntnis“ (321) gehöre demnach durchbrochen, um sich auf eine Bewussthaltung der bleibenden Fremdheit

¹³⁰ Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen, 185. Es bleibt zu notieren, jedoch für unsere Zwecke im hiesigen Zusammenhang (noch) nicht weiter zu verfolgen, dass GREINER mit Blick auf die Markierung des identitätslogischen Bearbeitungsbedarfs eigentlich einen doppelten Argumentationsstrang eröffnet und neben der fundamentaltheologischen Motivation ebenso eine wissenschaftstheoretische aufbietet: Sie situiert die Religionspädagogik fachbezogen in einem »Zwischenraum«, was sie von den anderen Humanwissenschaften absetze und sie genuin an eine differenztheoretische Logik verweise, vgl. ebd., 170-178.

¹³¹ Voßhenrich, T.: AnthroPoTheologie, 260.

¹³² „Entscheidend für das Entstehen von Erfahrung ist ein Moment der Fremdheit in der Erfahrung, ein Differenzenerleben, das – bei allem Verstehen – die Fremdheit nicht auflöst, sondern belässt“, Riegger, M.: Erfahrung, 1-12; hier: 10; vgl. Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 64.

¹³³ Voßhenrich, T.: AnthroPoTheologie, 256. Unter Bezugnahme auf den Systematiker ERNSTPETER MAURER verdeutlicht VOßHENRICH diesen Gedanken mit Hinweis auf den Unterschied zwischen »Erfahrung« im Kontext naturwissenschaftlicher Empirie und im Kontext von Religion und Ästhetik. Werde sie im erstgenannten Feld als wahrheitstheoretischer Beitrag zur Korrespondenz aktualisiert, wobei „widerständig[e] Erfahrungswerte, die aus der kontinuierlichen Kette ausbrechen, gerade um der zu eruierenden Regel willen ausgemerzt“ (254) werden, käme es in den letztgenannten Domänen gerade auf diejenigen Erfahrungen an, welche die Erwartungen durchkreuzen und sich Einholungen entziehen: „In der Ästhetik und der Religion wird Wert gelegt auf die Nuancen, auf das Randständige, auf das Aufrührende und Unintegrierbare – kurz: auf die Differenz“, ebd., zuletzt: 255. Zur gegenwärtig geführten Forschungskontroverse um die Qualifizierung einer Erfahrung als religiöser Erfahrung vgl. die Angaben bei Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 71ff.

Gottes, seiner allen Analogiesetzungen entfliehenden Unergründlichkeit, seiner grundsätzlich alle Begreiflichkeiten übersteigenden Unfasslichkeit, seiner stets größeren Unähnlichkeit als Ähnlichkeit zu verpflichten, womit sich GREINERS Motivationszusammenhang – wenngleich nicht expressis verbis thematisiert – im Letzten mit theologischen Zusammenhängen assoziiert zeigt, die den Rhythmus der Denkanstöße einer *Theologia negativa* und einer *Theologia crucis* in sich aufgenommen haben und praktisch-theologisch fruchtbar zu machen suchen.¹³⁴

Insofern also „die Bejahung unaufhebbarer Fremdheit im Gottesglauben und Gottesbegriff selbst verwurzelt“ (67) ist, bildet die Abstandnahme von einem identitätslogischen Denken und die Forcierung einer „Theologie des Fremden (...) die Möglichkeitsbedingung von christlicher Theologie überhaupt“ (180). Es bedeutet, dem „rational-hermeneutisch nicht auslotbaren Gott gegenüberstehen, in der Zustimmung zu dessen Unverfügbarkeit ihn bejahen und die Existenzweise seines Kommens im Gewande unvertrauter Fremdheit ernstnehmen“ (67) und somit also dasjenige zu wahren, was theologisch mit der **Geheimnistheologie** ansprechbar wird.

Damit aber wird das Zeichen der Erfahrung, die Errungenschaften der anthropologischen Wende wesentlich in ein differenztheoretisches Licht von Anders- und Fremdheit getaucht.

„Die Religionspädagogik [befragt dann] (...) also ihre eigene vollzogene »anthropologische Wende« vorerst selbstkritisch (...) im Zeichen der Anderen“ (359f).

Entscheidend wird dabei,

„wie die Andersheit und Verborgenheit Gottes gleichzeitig mit seiner radikalen Entblößung und intensiven Anwesenheit im Kontext der jetzigen geschichtlich-gesellschaftlichen Situation verstanden werden kann“ (181). Es geht somit also um „die Eröffnung der »Präsenz des Geheimnisses« in nicht-fundamentalistischer Weise“ (293).

GREINER entschlüsselt als maßgebliche Grundstruktur des Zeichens der Erfahrung hier also über die Geheimnistheologie eine differenztheoretische Logik. Denn unter dem Signum der Geheimnistheologie steht der Entsagungsgestus an etwaiges unifizierende Denken. Es holt das Andere – den Ganz-Anderen – ein, ohne es aufzuheben oder in

¹³⁴ Vgl. hierzu die Angaben bei Voßhenrich, T.: *AnthropoTheologie*, 268-277; 319-325. „Negative Theologie nimmt wahr, dass Gott noch in seiner Offenbarung der Verborgene bleibt, und weiß Krippe und Kreuz folgerichtig zu deuten (...). Negative Theologie (...) gewinnt ihre Legitimation als Kriterium für fundamentaltheologisches Denken, indem sie ihre dialog-hermeneutisch-apologetische Opportunität und Authentizität in die Waagschale wirft und darüber hinaus die Maßstäbe für die Erkenntnismöglichkeiten dessen setzt, was erkannt und vor der Vernunft gerechtfertigt werden soll: Gott. Die Bestreitungen, zu denen sich Negative Theologie veranlasst, der Einspruch, den zu erheben sie sich genötigt sieht, betreffen mithin den Beginn jeglicher theologischer Reflexion“, ebd., 324f. Vgl. etwa auch Höhn, H.-J.: »Vor und mit Gott leben wir ohne Gott«, 97-109; vgl. auch Miggelbrink, R.: *Erkenntnis des Gott-Geheimnisses*, 162-168; 175f. Zur Kreuzestheologie vgl. etwa die Hinweise bei Hoff, G. M.: *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz*, 37f.

Unkommunikabilität zurückzulassen. Das Zeichen der Erfahrung konstituiert sich hier wesentlich im Verbund mit einer differenztheoretischen Logik.

Im Brennpunkt unserer Fragestellung erweist sich dieser Konnex sodann insofern als einträglich, als es in unserer Sache das stillliegende *Erweiterungspotential einer Praktischen Theologie im Zeichen der Erfahrung* markiert und jenes auf die *Ausspannung zu differenztheoretischen Momenten* hin justiert, so dass es im Folgenden gilt, die dahingehenden Konturen jenes Zusammenhangs noch einmal verstärkend nachzuziehen.

Die nun zu führende Linie durchläuft sodann folgende Längen: Bereits teils expliziert, aber noch einmal aufzunehmen – das *Zeichen der Erfahrung*, die anthropologische Wende, lässt sich wesentlich geheimnistheologisch erschließen (a); die Provokationen der anthropologischen Wende lassen sich in der Geheimnistheologie zentral als Differenzverfassung bestimmen (b); eine erfahrungsbezogen fundierte, eine in der *Kontrastformel* gründende wirklichkeitshaltige Praktische Theologie, vermag eine differenztheoretisch aufgestellte und somit geheimnistheologisch versierte Praktische Theologie zu sein. Die Errungenschaften der anthropologischen Wende im Blickwinkel einer differenzlogischen Programmatik einzuüben bedeutet in diesem Fall, die erfahrungsbezogene Fundierung (neben einer Einwurzelung im Widerfahrnismoment) ausdrücklich geheimnistheologisch zu verankern (c).

So nimmt GREINER also die Spur des Begründungszusammenhangs zur Ernstnahme der Fremdheit (Gottes) unter Sichtung der RAHNERschen Geheimnistheologie auf, womit sie im Übrigen zugleich die Vorherrschaft einer religionspädagogisch (praktisch-theologisch!) löchrigen RAHNER-Rezeption korrigiert (zumindest: problematisiert), die dessen „bedeutende Spuren einer theologischen Theorie des Fremden (...) [und] auch die »sperrigen«, weil schwer didaktisierbaren Inhalte“ (196) auf unzulässige Weise zu verwischen pflegt.

Dabei bleibt nun nochmal genauer knapp zu vermessen – und das der Deutlichkeit halber mithilfe GREINER-übergreifender Bezugnahmen –, was RAHNER mit dem Begriff des »Geheimnisses« überhaupt und in Verschränkung mit der anthropologischen Wende entwirft; ein Areal also, was sich in einer Äußerung BERND J. HILBERATHs abgesteckt zeigt:

„Von Gott als Geheimnis des Menschen, der selbst Geheimnis ist, zu reden bedeutet, dass der Mensch selber sich nicht völlig durchsichtig und immer über sich hinaus, aber eingeborgen ist in Gott, den der Mensch nie begreifen kann, in dessen geheimnishafte Fülle er immer weiter hineinwächst, ohne sie ausschöpfen zu können. Dies ist (...) der Ansatz der anthropologisch gewendeten Theologie Karl Rahners.“¹³⁵

¹³⁵ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 35.

So begegnen wir mit dem Begriff des »*Geheimnisses*« einem „Brennpunkt der Rahnerschen Theologie“¹³⁶; demjenigen Zentralterminus, mit dem RAHNER in einem Wort die Erschließung seines Gottesverständnisses darzutun sucht – „[wenn] man überhaupt von einem Rahnerschen Gottesbegriff sprechen kann, dann ist es der Begriff »Geheimnis«“¹³⁷ – und der dabei wesentlich auf den Horizont des göttlichen Offenbarungsgeschehens als Selbstmitteilung verweist, somit aber ganz *entscheidend in den Horizont seines anthropologisch gewendeten Denkansatzes gestellt* ist. Denn entgegen der schultheologisch einst vorherrschenden Konzipierung von Offenbarung als Mitteilung sachhafter Wahrheiten, offenbart Gott sich hier nun selbst (personale Begegnungskategorie) kraft einer Seins-Mitteilung – und dies eben: als bleibendes Geheimnis. „Die Erfahrung Gottes ist für Rahner die Erfahrung des absoluten, nahegekommenen Geheimnisses.“¹³⁸ Dabei lotet der Geheimnisbegriff dann die diffizile Frage aus:

„Wie Gott wirklich Gott sein könne und nicht einfach ein Moment der Welt und wie wir ihn dennoch gerade in unserem religiösen Verhältnis zur Welt nicht als den außerhalb der Welt stehenden denken müssen (...). [Wie das] Dilemma einer »Immanenz« oder »Transzendenz« Gottes (...) überwunden [wird], ohne dass das eine oder das andere Anliegen geopfert wird.“¹³⁹

Damit benennt RAHNER im Begriff des bleibenden heiligen Geheimnisses erst einmal das befreiend-erlösende Anderssein Gottes, „das sich in Ewigkeit (...) als die Selbstvermittlung in das Andere [vollziehende Sein]“¹⁴⁰; es kennzeichnet seine uneinholbare Alterität:

„Geoffenbart ist Gott als der in absoluter und vergebender Nähe sich selbstmitteilende *als* Gott, also als das absolute Geheimnis“¹⁴¹.

RAHNER setzt damit etwaigem Äquivalenzdenken einen unbeugsamen Gegenentwurf entgegen, der „das Modell einer formalen Wechselseitigkeit durch[bricht]“.¹⁴² Gottes „Sagbarkeit“ übersteigt in eine „Unsagbarkeit“, Gottes „Erkennbarkeit“ überschreitet in eine „Nichterkenbarkeit“¹⁴³:

„Als der, der nicht mit dem Begründeten in ein beides umfassendes System eingeordnet werden kann, erschien er uns als der immer Transzendente, der allem Gesetzten Vorausgesetzte, der darum

¹³⁶ Ebd., 210.

¹³⁷ Miggelbrink, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses, 150.

¹³⁸ Hilberath, B. J.: Karl Rahner, 210.

¹³⁹ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 94.

¹⁴⁰ Miggelbrink, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses, 166.

¹⁴¹ Rahner, K.: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, 15.

¹⁴² Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 118. So konstatiert GRÜMME, der ja eigens im Bemühen eines neuformulierten Erfahrungsverständnisses steht: „Eine Erfahrungskonzeption, die Glaube und Erfahrung in ein starres Schema formaler Wechselseitigkeit brächte, fände also selbst Rahners Widerspruch“, ebd., 119. GRÜMME lehnt eine Bezugnahme auf RAHNER jedoch letztlich – und für unsere Sache interessanterweise – unter Verweis auf dessen Schwierigkeiten im Geschichtsbegriff und aus Gründen des Problemüberhangs, der sich aus der verwässerten religionspädagogischen Rezeption ergibt, ab.

¹⁴³ Ebd., je: 299.

nicht wiederum als ein Gesetztes, d. h. als ein von uns Umgriffenes oder Umgreifbares, gedacht werden darf.“¹⁴⁴

Jenseits „einer billigen Anpassung der Gottesrede an den Zeitgeist, (...) einer Plausibilisierung der Gottesbotschaft durch deren anthropologische oder gar religionsförmige Reduktion“¹⁴⁵ wird sie zur die menschlichen Lebenswirklichkeiten verändernden Kraft, womit eine Theologie in der theoretischen Rahmgebung des Geheimnisses in einen utopisch-kritischen Grundzug einschwingt.

„Kantisch gesprochen, entspricht dem absoluten Geheimnis das »Ding an sich« der Gotteserkenntnis, das dem menschlichen Zugriff auf die Wirklichkeit Gottes entzogen bleiben muss (...). Nur als eine solche unabhängige Wirklichkeit, das betont Rahner immer wieder, kann Gott dem im Kreis seiner Wünsche und Motive gefangenen Menschen eine erlösende Wirklichkeit sein. Respektieren Menschen Gott nicht als das absolute Geheimnis, so identifizieren sie Gott immer mit den eigenen, menschlichen Gottesbegriffen, die immer wesentlich durch menschliche Kategorien, Modelle, Erwartungen, Wünsche und Hoffnungen geprägt sind.“¹⁴⁶

RAHNER benennt im Begriff des bleibenden Geheimnisses jedoch ebenso Gottes zugleich sich emphatisch dokumentierende Nähe. Seine unausschöpfliche Unergründbarkeit gleitet hier gerade nicht in eine „existentielle Irrelevanz“¹⁴⁷ ab. Denn der Gott, dem es – wie es von RAHNER zu lernen steht – „gemäß war, sich selbst in der Vielfalt fremder Lebensgeschichten mitzuteilen“¹⁴⁸, der „in die menschliche Endlichkeit hinein[ragt]“¹⁴⁹, tut im Offenbarungsgeschehen seinen unbedingten Heils- und Beziehungswillen kund, der gerade „nicht darin [besteht], dass etwas absolut außerhalb unserer Sichtweite gerückt wird, sondern (...) [der] uns (...) in unserem Innersten heimsucht.“¹⁵⁰ Hier geht gerade nicht „die Wahrheit religiöser, erfahrungsgesättigter, subjektive[r] Rede von Gott (...) [verloren], die ja darin besteht, überhaupt die Bedeutung und den Sinn dieser Rede von Gott für das Subjekt und für die Geschichte zu buchstabieren“¹⁵¹.

Im Geheimnisbegriff vermag also „Rahner unter strikter Wahrung der Unbegreiflichkeit Gottes als der »Eigenschaft seiner Eigenschaften« die Würde endlicher Vernunft zu sichern, indem er diese »nach ihren eigenen Prinzipien« zur demütigen Anerkennung ihrer Grenzen führt, und über die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft den Primat der Liebe vor der Erkenntnis herauszuarbeiten“¹⁵². Gott gibt sich in den menschlichen Lebenswirklichkeiten zu erkennen, reicht aber über sie hinaus.

¹⁴⁴ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 89.

¹⁴⁵ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 120f.

¹⁴⁶ Miggelbrink, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses, 154.

¹⁴⁷ Ebd., 178.

¹⁴⁸ Ebd., 175.

¹⁴⁹ Ebd., 162.

¹⁵⁰ Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 95.

¹⁵¹ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 120.

¹⁵² Ebd., 109.

„Die Pointe des Rahnerschen Analogiedenkens besteht darin, dass der Mensch die Seligkeit seiner eigenen Endlichkeit vor Gott erlebt, indem die qualitative Unauslotbarkeit der göttlichen Liebe für den Menschen zur fortdauernden Herausforderung der eigenen Erkenntnis- und Willenskräfte wird. Was göttliche Liebe ist, erfährt der endliche Mensch in einem lebenslangen und darüber hinaus andauernden Begegnungsprozess mit der Wirklichkeit Gottes, in dem sich das Geheimnis der göttlichen Liebe entbirgt als die Wirklichkeit, die gerade in ihrer Verborgenheit ihre größte Wirkkraft für den Menschen entfaltet. Die Seligkeit des Menschen besteht nicht in der Überführung Gottes in die Endlichkeit des eigenen Begreifens, sondern umgekehrt in der Erfahrung des Übersteigens der eigenen Endlichkeit auf die größere Wirklichkeit Gottes hin.“¹⁵³

Damit aber wird mit dem Geheimnisbegriff „dementsprechend kein Wesensbegriff, sondern ein Relationsbegriff“¹⁵⁴ beschrieben. Gott ist „darin das prinzipiell Fremde als das konkret Zugesagte“¹⁵⁵!

Was sich geheimnistheologisch dann *im Zeichen der Erfahrung* zu erkennen gibt, verweist auf einen *differenztheoretischen Kern*. Es reflektiert die verbindende Ausgespanntheit. Die Geheimnistheologie führt eine inständige Kritik an einem identitätslogischen Denken mit sich. Unifizierenden Holismen wird – in Unabhängigkeit, von welcher Seite aus sie jeweils ihren Ausgang nehmen – eine Absage erteilt, da sie im Überzug einer Verfügungsgewalt einmünden und somit das Eigentliche verfehlen:

„Wer gar keine Semantik bezüglich des Mysteriums mehr sucht (...), integriert ihn als eine fixierte Bedeutungslosigkeit in das Gesamtkalkül menschlichen Denkens. Wer [*hingegen*] Gott zum totalen Geheimnis macht, macht ihn endgültig zur menschenverfügbaren Kategorie. Und die Folge ist, dass der absolut Geheimnisvolle *beliebig* verfügbar ist, (...) jeder Art von Alternative beraubt (...), auch der Möglichkeit, der oder die »ganz andere« zu sein.“¹⁵⁶

Diese Spannkraft des Geheimnischarakters, dass „Gott (...) für den Menschen der Ganz-Andere sein [muss] und (...) es doch nicht in einer Weise bleiben [darf], die jede Rede von ihm anhaltlos zurücklässt“¹⁵⁷ justiert ebenso GREINER.

¹⁵³ Miggelbrink, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses, 165. Von dieser verbindend-gebrochenen Spannkraft muss dann aber auch jede Gottesrede durchprägt sein. RAHNER umreißt die Anforderungen dieser besonderen Vermittlungssatzung dahingehend in seinem letzten offiziellen Vortrag vor seinem Tod: „[Alle] theologischen Aussagen (...) [sind] analoge Aussagen (...). An sich ist das eine Selbstverständlichkeit für jede katholische Theologie (...). Aber ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen, und das Erschrecken über dieses Vergessen ist die Erfahrung, von der ich reden will (...). [*Dennoch aber*] können [wir] nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat (...). [*Nur*] vergessen wir dann meistens [bei diesem Reden], dass eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebel zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber (...). Ich möchte hier (...) die Erfahrung bezeugen, dass der Theologe erst dort wirklich einer ist, wo er nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schwebel zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt“, Rahner, K.: Erfahrungen eines katholischen Theologen, hier: 105-108.

¹⁵⁴ Miggelbrink, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses, 152.

¹⁵⁵ Bucher, R.: Strukturprobleme des theologischen Diskurses, 105.

¹⁵⁶ Fuchs, O.: Gott ist kein Hampelmann: Das Geheimnis der größeren Ehre Gottes, 132.

¹⁵⁷ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 488.

Sie verfolgt dabei das Ziel einer am Differenztheorem umformulierten Religionspädagogik unter Rekurs auf die Geheimnistheologie in *schöpfungstheologischer Spezifizierung*. GREINER beleuchtet jene Frage also in dem Erweis, „inwieweit die christliche Erlösungsbotschaft schöpfungstheologisch (...) fundamental mit der Frage des Fremden zu tun hat“¹⁵⁸ und begreift dabei Gottes „Fremdheit und Abwesenheit im Licht (...) grundlegende[r] menschliche[r] Fremdheitserfahrung, (...) [im] Sich-und-der-Welt-Geheimnis-Bleiben, das [dann] sogar die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens an Gott wäre“ (187), womit dann aber gilt: „Die Wahrheit Gottes ist (...) nur im Paradox der Rettung des anderen in der unbedingten Annahme von dessen Andersheit zu verstehen“ (191).

GREINER setzt hier also an einem Punkt der RAHNERschen Geheimnistheologie an, welcher die durchbrochen-spannungsvolle Analogie als Gottgeheimnis im Gottgeheimnis Mensch zusammenführt und so eine Religionspädagogik des Fremden begründet, welche die spannkraftige Kriteriologie schöpfungstheologisch mit sich führt, denn: „Indem der menschliche Geist das sich selbst helle »Über-alles-hinaus-Sein«, »die zu sich selbst gekommene undefinierbarkeit« ist, grenzt der Mensch nicht nur an das Geheimnis Gottes, sondern ist selber Geheimnis, weil er im Wesenskern, »in seinem ursprünglichen Grund, in seiner Natur die arme, aber zu sich selbst gekommene Verwiesenheit auf diese Fülle ist.«“¹⁵⁹ Das impliziert nun die Aussage, „dass der Mensch, der immer schon in der Anziehungskraft des absoluten Geheimnisses steht, sich selbst Geheimnis ist“ (200), was dabei gleichzeitig auf den anderen Menschen und dessen Schatz der Fremdheit verweist:

¹⁵⁸ Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen, 169. GREINER arbeitet diese Spur zudem in einer soteriologischen Wendung anhand des Ansatzes von RAYMUND SCHWAGER aus, was hier aufgrund des allzu spezifischen Charakters angesichts unseres grundlegenden Interesses auf Weiteres unberücksichtigt, aber vermerkt bleibt: Im Unterschied zu den gängigen moraltheologischen oder eschatologischen Konzeptionen positioniert SCHWAGER sich in einer Mittelstellung und versteht die Einholung der Fremdheit Gottes vor dem Kreuz Christi dramatisch-soteriologisch als Sündenbockgeschehen. Dabei hat Gottes erlösendes Heilshandeln „in Christus mit der unbedingten Annahme der Alterität des Menschen zutiefst zu tun“ (358), wobei SCHWAGER „auf dem dramatischen Krisenmoment in Jesu‘ Verkündigung“ (207), die „imaginativen Spiegelungssysteme gesellschaftlicher Macht- und Opferpraktiken“ (359) zu brechen, besteht, was dann schlussendlich auf das Geheimnis Gottes hinweise: „Die von Jesus geforderte radikale Umkehr wird nun verstehbar als Aufforderung eines »gemeinsamen Lebens einer Gesellschaft in Differenz«: Verschiedenheit und Asymmetrie sind lebbar und zu bejahen, weil der tiefere Urgrund der (geschenkten) Einheit der Menschen untereinander nicht in ihrer spiegelbildlichen Gleichheit der Begierden, sondern in ihrer je gleichen Unmittelbarkeit zu Gott zu finden ist (...). Damit beginnt der paradoxe Weg Jesu zum Kreuz: je mehr er sich von den Identifikationsgesetzen dieser Welt entfernt, umso mehr identifiziert er sich mit den Fremdmachten, also gerade mit jenen aus dem mimetischen Begehren Ausgeschlossenen, um ihre radikale Fremdheit – Gottesunmittelbarkeit – zu retten. Diese Form der Identifikation, im Modus radikaler Nähe, ist gerade nicht Spiegelung, sondern Stellvertretung: er sieht mit den Augen des fremdmachten Sündenbocks (...). So enthüllt das Geschehen der Kreuzigung eine paradoxe Wahrheit (...): indem Gott die Alterität des Menschen, seine ihm gegenüber radikale Fremdheit bis ins letzte akzeptiert, entblößt er sich im Fremden, zeigt er seine radikale Nähe zum Menschen. Die radikale Ferne Gottes im Modus seiner absoluten Nähe: die göttliche Ehrfurcht vor der äußersten menschlichen Freiheit und die Rettung des anderen (des Menschen) im Kreuzungspunkt“, ebd., zuletzt: 216; 218f.

¹⁵⁹ Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 95. Unter Aufnahme von Zitaten RAHNERs.

„Dieses absolute Geheimnis, das auch die Undefinierbarkeit des Menschen bestimmt, »gibt sich uns im Modus des Sich-Versagens, des Schweigens, der Ferne« (...). Insofern ich also innerhalb der Immanenz des Seins nie direkt auf Gott zugehen kann, nie auf ihn unmittelbar zugreifen kann, gibt er sich mir nur, insofern er mich »stumm auf ein anderes, auf ein Endliches als Gegenstand des direkten Anblickes hinweist« (...). [Hier] kommt der andere Mensch, auf den ich in einer gemeinsamen Raum-Zeitlichkeit treffe, fundamental ins Spiel: daher – nach Rahner –, weil es diesen einen Leib gibt, »der die Welt ist«, gibt es (...) auch »so etwas wie Erlösung durch einen anderen«. So existiert zwischen den Menschen das unaufhebbare Geheimnis, das sie füreinander unverfügbar und entzogen, aber eben auch gleichzeitig aufeinander verwiesen macht. Die – schöpfungstheologisch verankerte und immer wieder mögliche – »kleine« Erlösung geschieht dort, wo der andere Mensch für einen Menschen Hinweis auf den fernen Gott, also Geheimnis wird“ (200ff).

Damit stiftet die Partizipation an (und in) der geheimnisvollen Gottesunmittelbarkeit nicht nur die unantastbare Würde des Menschen und die radikale Gleichstellung aller Menschen, sondern die unbedingte Achtung des Differenten im menschlichen Miteinander.¹⁶⁰

Was bei GREINER also in dieser spezifischen Wendung erfolgt und die Dringlichkeit einer Hermeneutik des Fremden innerhalb der Religionspädagogik über die Bestimmungskategorie »Geheimnis« motivierend herleitet, bietet nunmehr für unsere Fragestellung einen zweifachen Erkenntnisgewinn:

Wie die Klärungen zu umreißen bemüht waren, lässt sich der erfahrungsbezogene Horizont der anthropologischen Wende aus seiner Mitte heraus mit der Differenzphilosophie zusammenführen. Die ihm konstitutiv zu eigene Geheimnistheologie lässt einen differenztheoretischen Grundrhythmus ersehen. Somit vermag eine *Praktische Theologie*, die sich als Wirklichkeitswissenschaft zum bestimmenden Teil *im Zeichen der Erfahrung* fundiert, ihre Grundierung *geheimnistheologisch ausformen* und dies insofern, als eine *differenztheoretische Durchdringung ebenso einen Kontrastformelstatus zu erwirken vermag*, der eine »objektive« Einspielung erlaubt, ohne letztlich einer absolut emphatischen Konzentration auf das Subjekt zum Opfer zu fallen und dabei dennoch die Verhinderung eines Rückfalls in objektivistische Verständnisse zu halten weiß!

Gerade hierin tut sich zudem ein zweites dar: Neben der sich entfaltenden Problemsicht auf ein identitätstheoretisches Denken zeigt sich der explizierte geheimnistheologische Grundzug gerade deshalb „von integralem Stellenwert“, weil hierin „die Maßstäbe des Den-

¹⁶⁰ Hier vermag ersichtlich zu werden, inwiefern der religionspädagogische Diskurs zu »Menschen mit Behinderung« eine Vorreiterrolle hinsichtlich der Aufnahme dieses Gedankengangs innehat: „Die Fremdheit etwa des behinderten Menschen liegt nicht in der (für uns fixierbaren und von uns aus ja definierten) Andersheit seines Behindert-Seins: seine Behinderung ist ja die bereits von uns aus (also aus einem egologischen Kontrastmodell) identifizierte (...) Fremdheit (dann auch per se des Ausgeschlossenen, des Fremdgemachten). Die befreiende Fremdheit des »behinderten« Menschen ist vielmehr die vor und jenseits aller Identifizierung (!) mögliche, mich überwältigende Erfahrung, dass er das Geheimnis eines Gottes ist, dessen Geheimnis auch ich bleibe: denn nur ein außerhalb der Äquivalenzsysteme Stehender, ein radikal Anderer, hat die Chance, dem anderen die Chance zu geben, (sich) (ebenfalls) fremd zu werden, sich als Geheimnis Gottes zu erfahren. Damit kippen aber die Erkenntnischemata eigen/ fremd und behindert/ nichtbehindert“, Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen, 198f.

kens“¹⁶¹ vorgegeben werden, namentlich: das „*spannungsvoll[e] Zueinander*“¹⁶² der Perspektiven, was „Gottes geschichtliche Nähe und zugleich Gottes Rettungsmacht denkerisch (...) sicher[t]“¹⁶³ und was nunmehr also praktisch-theologisch *kriteriologisch einzuhalten* wäre, um dahingehend eine erfahrungsgetränkte Hermeneutik zu betreiben, die weder in einen Fundamentalismus noch in eine Indifferenz abdriftet:

„Entscheidend ist hier, dass beide Perspektiven nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern als solche in ihrem Recht bestehen bleiben (...). In dieser Differenz allein lässt sich das Unausdenkbare denken (...). Damit aber wird letztlich eine Theologie betrieben, die mit der Andersheit Gottes Ernst macht (...). Es ist eine solche Hermeneutik der Differenz, die fundamentaltheologisch als eine Theologie des Geheimnisses alles Sprechen von Gott mitzubestimmen hat.“¹⁶⁴

2.1.3 RAINER BUCHER: Die »Domestizierung des Fremden« durch »Konsensorientierung« – Praktische Theologie als »Kulturwissenschaft des Volkes Gottes« und die »Anstiftung des Spiels kreativer Kontraste zur Ausräumung anwendungsorientierter Überbleibsel«

Nachdem also das Augenmerk auf die Erschließung differenztheoretischen Potentials der erfahrungsbezogenen Fundierung der Praktischen Theologie gerichtet wurde, gilt es nun noch den zuvor ausgeklammerten Aspekt der *fachlichen Konstitution* mit der Problematik der identitätslogischen Schieflage zu konfrontieren.

Die Reflexion auf praktisch-theologische Differenzräume erfolgt in diesem Fall jedoch nicht in erster Linie als Sondierung nach Erweiterungen (die sich *zudem* ja als tiefenstrukturelle Radikalisierungen zeigten), sondern hauptsächlich als eine ganz unmittelbare *Erkundung nach einer Vertiefung*, so dass nachstehend die identitätslogische Strukturierung in ihrer Rolle als Steigbügelhalter für die praktisch-theologisch bestehenden Überreste eines anwendungsorientierten Verständnisses ausgelotet wird.

So werden wir im Folgenden herausarbeiten, wie sich eine *differenztheoretisch* durchdrungene Praktische Theologie entlang der *Forderung nach konsequenterer Ablösung von einem anwendungsorientierten Verständnis* aufstellt, was mithilfe der Studien von RAINER BUCHER forciert wird.

BUCHER entwickelt nicht nur Versatzstücke einer vertiefend ansetzenden identitätslogischen Kritik, die es nun zu extrahieren gilt, sondern er eröffnet diese – neben anderen Anfragemotiven – auch vor dem Hintergrund fachbezogener Konsequenzen der Praktischen Theologie. Dabei bewegt er sich geradewegs im engeren wissenschaftstheoretischen Be-

¹⁶¹ Grümme, B.: Offenbarung als unabgeschlossene Herablassung Gottes, je: 458.

¹⁶² Ebd., 460; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁶³ Ebd., 460.

¹⁶⁴ Hoff, G. M.: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz, 40.

reich und formuliert seine Befunde überdies genuin praktisch-theologisch, was unserer Sache insgesamt gewinnbringende Anstöße einzutragen vermag.

Verortung im Forschungskontext (1)

Das Gesamtwerk des Pastoraltheologen **RAINER BUCHER** (*1956) ist von einem systematischen Interesse an grundlegenden Fragestellungen der Praktischen Theologie durchwirkt. Sein wissenschaftliches Schaffen¹⁶⁵ ist dabei insbesondere von den Themenfeldern der Pastoral und Geschlechterdifferenz, den Konstitutionsproblemen der katholischen Kirche in kapitalistischen Gesellschaften und der Pastoral- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts bestimmt¹⁶⁶ sowie er ebenso die Beschäftigung mit den Grundlagenproblemen der Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum zu einem Schwerpunkt seines Wirkens ausgebildet hat. Dieses letzte für unsere Belange interessierende Forschungsinteresse¹⁶⁷ legt sich dabei wie ein roter Faden durch die verschiedenen Schaffensperioden und durchmischt sich wiederholt mit einer differenztheoretischen Verweisstruktur, so dass sich ein näheres Studium von BUCHERS Publikationen für unsere Zwecke auf direktem Wege anempfiehlt. Die Thematisierung unserer Problemzusammenhänge finden wir dabei vornehmlich in einem Werk zugrundegelegt, genauerhin in der Schrift *Theologie im Risiko der Gegenwart*¹⁶⁸, die nun den folgenden Ausführungen als Referenzpunkt dienen soll. Dieses Werk stellt sich als ein Kompendium verschiedener Aufsätze dar; im Gegensatz zu den bislang erörterten Autor/inn/en liegt uns zu unserer gesuchten Matrix hier keine in sich geschlossene Einzelstudie vor, sondern eine thematisch mosaikähnliche Erstreckung über unterschiedliche Abhandlungen hinweg, die unter dem Dirigat unserer Problemstellung (und vor dem Gesamtzusammenhang der BUCHERSchen Gesamtheologie) zusammenzuführen sein werden, wobei sich die die systematischen Grundzüge erfassende Linienführung an der bereits bekannten Einteilung orientieren wird.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Vgl. dazu Bucher, R.: Offizielle Homepage.

¹⁶⁶ Vgl. zu den drei genannten Bereichen etwa Bucher, R.: *Gerechtigkeit – und mehr*, 5-21; vgl. Bucher, R.: *An neuen Orten*. Würzburg 2014; vgl. Bucher, R. u. a.: »Blick zurück im Zorn?«. Innsbruck/ Wien 2009.

¹⁶⁷ Vgl. dazu etwa Bucher, R.: *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*. Graz/ Wien/ Köln 2001; vgl. ferner Bucher, R./ Oxenknecht-Witzsch, R.: *Was fehlt?* Würzburg 2015; vgl. Bucher, R.: *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, 35-57.

¹⁶⁸ Vgl. Bucher, R.: *Theologie im Risiko der Gegenwart*. Stuttgart 2010.

¹⁶⁹ Die Schrift bietet dabei unveröffentlichte im Verbund mit bereits publizierten Beiträgen, die – abgesehen von klärenden Ergänzungen oder redaktionellen Bearbeitungen – weitestgehend unverändert übernommen wurden. Im Sinne der Transparenz seien deshalb die hier hauptsächlich verarbeiteten Aufsätze mit ihrem entsprechenden Originalbeitrag vorweg aufgeführt.

In starker Gewichtung zugrundegelegt wurden aus *Theologie im Risiko der Gegenwart* (Originalbeitrag in Klammern): Bucher, R.: *Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit*, 27-42; [Bucher, R.: *Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft*, 347-363]. Bucher, R.: *Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«*, 43-68; [Bucher, R.: *Über Stärken und Grenzen der »Empirischen Theologie«*, 128-154]. Bucher, R.: *Strukturprobleme des theologi-*

Systematische Kerngedanken: deskriptiv, analytisch – die Wahrnehmung von Problemanklängen in der praktisch-theologisch inhärenten Identitätslogik und die Herausfilterung eines Bearbeitungsvorschlags (2)

Mit der Beitragssammlung *Theologie im Risiko der Gegenwart* legt BUCHER eine Schrift vor, die sich – geleitet von einem grundlagentheoretischen Interesse – der Erhellung zentraler Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie¹⁷⁰ seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil widmet, wobei er in besonderer Weise ihre Verfassung als »Handlungswissenschaft« und ihre Konzeptualisierung als »Empirische Theologie« (was zuweilen unterschiedslos ist) ins Visier nimmt. Vor dem Hintergrund einer würdigenden Anerkennung des historischen Entwicklungsgangs sieht BUCHER diese Formgestaltung dennoch zu einer durchaus schwierigkeitsbehafteten Wirklichkeit gedrängt, deren Schärfe er – neben der Eruierung von Brüchen im eigens reklamierten Anspruch – in der Belastung durch eine konzeptuelle Hypothek herausarbeitet, die er als praktisch-theologische Neigung zu einer **identitätstheoretischen Konsenslogik** bestimmt. Diese ist BUCHER dann vordringlich (aber nicht ausschließlich) im Interesse einer konsequenteren **Ausräumung anwendungsorientierter Überreste** zu tilgen bestrebt, was er schließlich mit der Impulssetzung zu einer Neuverfassung der Praktischen Theologie als **Kulturwissenschaft des Volkes Gottes** zu verwirklichen anregt.

So entwickelt BUCHER die Symptomatik an der Beschaffenheit der aktuellen Konstitution der Praktischen Theologie mithilfe einer breit ausholenden **anamnetischen Bewegung**, die sich zunächst als würdigende Reflexion des historischen Ursprungsorts ihrer handlungswissenschaftlichen Verfassung und empirischen Konzeptualisierung darstellt. Der empirische und „handlungstheoretisch[e] mainstream [des] Faches“¹⁷¹ gilt ihm dabei als Brennglas, in dem sich durchaus fragwürdige Szenen der jüngeren Praktischen Theologie brechen, die sich aber erst einmal vom Nimbus der Einwandfreiheit überzogen geben.

So schreibt BUCHER für beide praktisch-theologische Konstitutionsverfassungen eine unzweifelhafte Erfolgsgeschichte, die sich aus der Verwurzelung ihres Entstehungskontextes ergebe (und dabei Motivstränge enthält, die auch wir in anderem Zusammenhang befördert

schen Diskurses, 104-118; [Bucher, R.: Die Theologie, das Fremde, 302-319]. Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 190-202; [erweiterte Fassung von Bucher, R.: »Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes«, 182-191; vgl. auch Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 65-70].

Bezugspunkt bilden ebenso: Bucher, R.: Die Pastoral theologischen Handelns, 119-130; [Bucher, R.: Die Theologie im Volk Gottes, 13-39]. Bucher, R.: Wer braucht Pastoraltheologie wozu, 176-189; [Bucher, R.: Wer braucht Pastoraltheologie wozu? – Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, 181-197].

¹⁷⁰ BUCHER bevorzugt hier anstelle der von uns favorisierten »Praktischen Theologie« die Titulatur »Pastoraltheologie«.

¹⁷¹ Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 192.

haben). Sah sich die Praktische Theologie doch mit Ausgang der »pianischen Epoche¹⁷²« in eine gravierende (wissenschaftstheoretische) Problemlage manövriert:

„Die katholische Pastoraltheologie geriet nach dem II. Vatikanum in massive Konstitutionsprobleme. Sie bekam Schwierigkeiten mit so ziemlich allem, was eine Wissenschaft ausmacht: mit ihrem *Objekt*, mit ihrer *Methode* und mit den gesellschaftlichen, in ihrem Falle näher hin speziell den kirchlichen *Erwartungen* an sie.“¹⁷³

Auf diese Anfragen der konzeptionellen Sackgassen gebe sowohl die Empirische Theologie als auch die handlungswissenschaftliche Orientierung eine Antwort und zeige einen produktiven Ausweg auf.

Die vor allem in den Niederlanden protegierte *Empirische Theologie* vollführe eine disziplintheoretisch heilsame *Entgrenzungsbewegung des Objekts*, die den praktisch-theologischen Reflexionsraum von seiner Fixierung auf den kirchlich-verfassten Bereich löse und ihn „ganz selbstverständlich (...) [*auf die*] Individuen, (...) [*die*] in ihrem Verhalten gegenüber religiösen Institutionen flexibel und fluide werden“¹⁷⁴, ausweite. Durch die damit einhergehende Eröffnung einer Außenperspektive werde nunmehr eine Anbindung an die rasant sich verändernde und polyphon sich darstellende Situation der Postmoderne¹⁷⁵, die Einübung einer kritischen Perspektive zwecks Verminderung von Betriebsblindheit und letztlich durch die normativ weitgehend unvoreingestellte Optik ein „hohe[s] Maß an Anschlussfähigkeit] an die innerkirchliche Kommunikation und die enormen Orientierungsbedürfnisse gerade auf Leitungsebene“¹⁷⁶ ermöglicht.

Des Weiteren erhalte die Praktische Theologie in empirischer Konzeptualisierung in Fragen der *Methode* eine „erfrischend klare und in der Entwicklungslogik des theologischen Diskurses liegende Antwort“¹⁷⁷, indem sie sie vornehmlich auf das sozialwissenschaftliche Methodenrepertoire begrenzt, womit die Empirische Theologie insgesamt mit der Leistungsfähigkeit brilliere, die Praktische Theologie „aus jenem Getto [zu entgrenzen], in dem gerade die katholische Pastoraltheologie vorkonziliar (...) gefangen war“¹⁷⁸, was

¹⁷² Die »pianische Epoche« meint die Dominanz des von uns besprochenen neuscholastischen Diskurses.

¹⁷³ Bucher, R.: *Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«*, 43.

¹⁷⁴ Bucher, R.: *Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«*, 46.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 55.

¹⁷⁶ Ebd., 52.

¹⁷⁷ Ebd., 47.

¹⁷⁸ Ebd., 54. Zur Bedeutsamkeit der Soziologie für eine Empirische Praktische Theologie – ebenso mit durchaus kritischem Blick vgl. Braunwarth, M.: *Gedächtnis der Gegenwart*, 208f. Vgl. grundlegend zur Einschätzung der Verhältnisbestimmung den Sammelband Wegner, G.: *Gott oder die Gesellschaft?* Würzburg 2012; insbesondere die Beiträge: Fechtner, K.: *Sehhilfen*, 199-214 und Daiber, K.-F.: *Die Bedeutung der Soziologie für Theologie und Kirche*, 25-46. Hier findet sich auch ein Aufsatz, der die Aufnahme theologischer Diskurse in die Soziologie verfolgt und somit den umgekehrten Weg der Forschungsinteressen auslotet, Wegner, G.: *Wirklichkeitsgewinn oder Säkularisierungseffekt*, 7-23.

schlussendlich die Vorherrschaft des einst doppelten Mankos von praktisch-theologischem Erfahrungsverlust und Wissenschaftlichkeitsdefizit zu beenden vermochte.¹⁷⁹

Eine nahezu identische Erfolgsbilanz wird der Praktischen Theologie schließlich in ihrer zeitlich annähernd parallel anzusetzenden (und mit der empirischen Konzeptualisierung an sich eng verwobenen) Verfassung als *Handlungswissenschaft* zugeschrieben; auch sie wird als Bearbeitung der aufgebrochenen Konstitutionsbedrängnisse begriffen.

Vor dem Hintergrund dieser Errungenschaften arbeitet BUCHER sodann aber die Schwierigkeiten jener „sehr plausiblen Strukturierungsvorschläge“¹⁸⁰ aus, indem er jeden einzelnen positiv aufgeführten Ertragsaspekt auf seine tatsächliche Wirksamkeit prüft und auf seine negative Kehrseite hin gegenliest. Die *Symptomatik* der praktisch-theologisch aktuellen Konstitution tritt hier demnach zunächst im Realitätsabgleich mit den eigens für sich in Anspruch genommenen Vorzügen in Erscheinung, wird zudem letztlich aber in denjenigen problematischen Anzeichen schlankweg zusammengetragen, die inzwischen einen gewissen Wiedererkennungswert besitzen dürften.

So stellt BUCHER hinsichtlich des durch die Empirische Theologie vorgenommenen Objektarrangements grundsätzlich fest, dass der „Weg in das Außen der Institution Kirche nicht über die Differenz, den Kontrast, sondern über die Brücke des (scheinbar) Gemeinsamen: der Religion“¹⁸¹ gesucht werde. In diesem »Brückenschlag« erreiche sie dann zwar das Außen, „begreift es [*jedoch*] nur unter einer spezifischen, sehr eingeschränkten Perspektive [, *namentlich*]: unter der Perspektive dessen, was sie selbst unter religiöser Praxis versteht.“¹⁸² In dieser charakteristisch »hinüberhelfenden« Annäherungsweise, in diesem »Brückengestus«, tun sich dann jedoch einige Ungereimtheiten auf: So müsse sich die Praktische Theologie in puncto postmoderner Anbindungsfähigkeit „fragen, ob angesichts rasanter Diskontinuitäten (...) [*die*] pastoraltheologische Wahrnehmungskompetenz der Dramatik dieser Prozesse tatsächlich gerecht wird und das Fach in dieser Fassung nicht Gefahr läuft »Avantgarde von gestern« zu werden.“¹⁸³ Des Weiteren führe jener Gestus geradewegs zu einer Kollabierung der Innen-Außen-Linie, so dass die Gelegenheit eines (ja nur aus der Distanz wirkmächtigen, nun aber unversehens wieder eingeholten) kritischen Korrektivs hier vertan werde und die erstrebte regulierende Schärfe nunmehr weidlich gedämpfte Formen annehme. Und schließlich bleibe mit Blick auf die, „wie es zumin-

¹⁷⁹ Vgl. Bucher, R.: *Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«*, 50.

¹⁸⁰ Ebd., 44.

¹⁸¹ Ebd., 57.

¹⁸² Ebd., 62.

¹⁸³ Bucher, R.: »Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes«, 187.

dest scheint, werturteilsfreien Kategorien“¹⁸⁴ eine untergründig normative Aufladung entlang dieses Gestus festzuhalten, so dass eine solcherart verfasste Praktische Theologie am Ende nur eines bleibe: eine „archivalische Verwaltung vergangener Plausibilitäten“¹⁸⁵. Auch hinsichtlich der Beleihung des sozialwissenschaftlichen Methodenrepertoires eruiert BUCHER letztlich dasselbe Strukturproblem, wobei der springende Punkt hier in der praktisch-theologisch bis zur Ausschließlichkeit (und deshalb geradezu als Deckungsgleichheit zur Praktischen Theologie geltenden) vorangetriebenen Nutzung jener Herangehensweise liege, was dann „mit einer faktischen Kaum-mehr-Unterscheidbarkeit [zur] Religions-, wenn nicht Kirchensoziologie [erkauft]“¹⁸⁶ werde und so dem Verdacht der Unterminierung des genuin Theologischen Angriffsfläche böte. Damit aber verschaffe sich einerseits durch die Hintertür eine Normativität Zutritt, die nur schwerlich einer Bearbeitung zugänglich werde, denn diese Weise „zwingt (...) gleichzeitig dazu, mit dem Praxisbegriff doppeldeutig umzugehen. Schließlich will man ja »Theologie« bleiben und das letztlich über die nämliche Brücke (...): die Brücke eines normativen, mit dem »Basileia«-Symbol-Jesu identifizierten Praxisbegriffs.“¹⁸⁷ Andererseits werde auch von dieser Seite her die praktisch-theologische Einspielung kritischer Impulse verhindert:

„[Die] »Empirische Theologie« beraubt sich damit auch des innovativen Potentials, das in den Begriffen der Tradition für die Entdeckung der Gegenwart steckt, und sie beraubt sich des Erschließungspotentials der wissenschaftlichen Methoden der Gegenwart für die Tradition (...). Empirische Methodik allein kann diesen Kontrast bei Subjekten feststellen, nicht aber bearbeiten.“¹⁸⁸

In Anbetracht einer solchen praktisch-theologischen Verfassung resümiert BUCHER: „Damit ist sie nun aber vor allem eines: ausgesprochen konservativ.“¹⁸⁹

Zu einer sachanalogen Bedenklichkeit dringt BUCHER dann ebenso angesichts der handlungswissenschaftlich verfassten Praktischen Theologie vor: Den kritischen Ansatzpunkt bildet hier jedoch der theoretische Bezugsdiskurs, dessen Vorannahmen die Praktische Theologie übernommen habe – zu ungeprüft, was ihr dessen Probleme eingetragen habe. Gemeint ist die praktisch-theologisch handlungswissenschaftliche Konzipierung vornehmlich auf Basis der Theorie kommunikativen Handelns nach JÜRGEN HABERMAS und deren Ausgestaltung bei HELMUT PEUKERT¹⁹⁰, die sich beide vor allem an einer »Verständigung«

¹⁸⁴ Bucher, R.: Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«, 52.

¹⁸⁵ Ebd., 58.

¹⁸⁶ Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 67.

¹⁸⁷ Bucher, R.: Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«, 67.

¹⁸⁸ Ebd., 64.

¹⁸⁹ Ebd., 62.

¹⁹⁰ Vgl. Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 29.

orientiert zeigen – was sich praktisch-theologisch dann in einem Drang zu einer »Konsensorientierung« niedergeschlagen habe.

Gab es diesbezüglich bereits im Vorfeld kritische Stimmen, etwa in MICHAEL HÖLZL, der den praktisch-theologischen Handlungsbegriff mit dem Ansatz FOUCAULTs konfrontiert¹⁹¹, oder in HERBERT HASLINGER, selbst ein Befürworter einer in der Handlungsoption verfassten Praktischen Theologie, der dem Ansatz jedoch ein gewisses Versagen gegenüber dem Anspruch, die Fremdheit von Menschen und Kulturen nicht als einzugliedernde Eigentümlichkeit, sondern als theologiegenerativen Ort zu betrachten, attestiert¹⁹², steigert BUCHER diese Tendenzen letztlich zu dem Vorwurf an die Praktische Theologie, in der „Idealität einer universalen Kommunikationsgemeinschaft“ zu schweben, nur „das Eigene im Anderen (...) zur Sprache zu bringen“ und etwaiges „Irritationspotential des Eigenen durch das Andere“¹⁹³ zu verkennen: Eine handlungswissenschaftlich verfasste Praktische Theologie weise einen „gewissen Hang zu identifikatorischen Pathosformeln“¹⁹⁴ auf, der sich entlang „einer deutlichen Prävalenz spezifischer normativer Chiffren wie Subjekt(-werdung), Gemeinschaft, Kommunikation etc.“¹⁹⁵ entfalte.

Damit aber ist bereits deutlich als Bahn ausgehoben, was sich nunmehr über beide Problemkreise der praktisch-theologischen Konstituierungen in einer *Diagnose* zusammennehmen lässt und von BUCHER scharf gestellt wird: Zwar sei der „Überschuss an (...) einnehmender Gemeinschaftsrhetorik“¹⁹⁶ angesichts des historischen Werdegangs verständlich und als „Gegenkultur zur eigenen, latent und immer wieder mal explizit repressiven Religionstradition (...) ein Segen“¹⁹⁷, doch werde so das Fremde, das Andere, das Brüchige in einem harmonisierenden Zugriff in die eigenen Vorstellungen eingepasst und somit gezähmt. Im Vordergrund stehe die Unterwerfung des Anderen, da er notwendig „als etwas [erscheint], dem etwas fehlt“¹⁹⁸. Auf diese Weise werde eine „»Heterologie des Defizitären«“¹⁹⁹ geschrieben:

„Ein zentrales Thema der gegenwärtigen Pastoraltheologie ist denn nicht der Bruch, den das (religiös, kulturell, historisch) Andere darstellt und den es präsentiert, sondern wie man ihn überwinden kann. Damit wird das Fremde/Andere in einer einzigen großen Bewegung des Einschlusses

¹⁹¹ Vgl. dazu ebd., 32-39.

¹⁹² Vgl. dazu ebd., 30-32.

¹⁹³ Ebd., je: 32.

¹⁹⁴ Ebd., 41.

¹⁹⁵ Ebd., 40f.

¹⁹⁶ Ebd., 41.

¹⁹⁷ Ebd., 42.

¹⁹⁸ Ebd., 41.

¹⁹⁹ Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 68.

domestiziert – oder ausgeschlossen wie ehemals. In beidem gilt: Das Fremde wird zum Defizitären.²⁰⁰

Festgestellt und kritisiert wird demnach – in unserer Terminologie – eine manifeste Identitätslogik, die in die Praktische Theologie Einzug gehalten hat.

Die dabei letztlich *voll entwickelte Symptomsprache* gibt deren Status als äußerst problematischen Zustand zu erkennen und wird um die (uns bereits bekannten) Größen von Subjekt, Postmoderne und Fremdheit Gottes gruppiert.

So wird auch hier schließlich die eigentümlich glatte Konzeptualisierung des Subjekts, welches ohne Berücksichtigung seiner Fragmentarität bleibt, als verhängnisvolles Merkmal hervorgehoben:

„Die Erfahrung jedenfalls, dass ausgerechnet der theoretischen Inthronisation des Subjekts im späten 18. und 19. Jahrhundert dann im 20. Jahrhundert seine massenhafte Vernichtung folgte, und die Beobachtung, dass die Konsenslogik der Handlungstheorie merkwürdig quer liegt zur inter- und intrakulturellen Realität eskalierender Fremdheitserfahrungen, sowie die Tatsache, dass überhaupt in der Praktischen Theologie merkwürdig euphorisch vom Subjekt gesprochen wird, ohne dessen konstitutive Ohnmachtserfahrungen mitzubedenken, dies alles markiert gravierende Probleme des Konzepts.“²⁰¹

Schließlich stelle sich, neben der Tatsache, den postmodernen Insignien von „Nicht-Homogenisierbarkeit“²⁰² und nur aushaltbarer, nicht auflösbarer Widersprüchlichkeit zuwiderzulaufen, eben jenes konsensorientierte Strukturproblem²⁰³ als fatal dar, weil mit der Ermöglichung der Präsenz des Fremden in der Praktischen Theologie kein „moralisches Problem ihrer Gutmütigkeit, sondern ein existentielles ihres Seins“²⁰⁴, kein Neben- oder Randthema, sondern ihr Alleinstellungsmerkmal berührt werde, da hiermit der „Gottesbegriff, jener an Entzogenheit nicht mehr zu überbietende Grundlagen- und Horizontbegriff der Theologie, zentrale Thematisierung des Fremden“²⁰⁵, verbunden sei.

„Sie [*die Praktische Theologie*; M. R.] hat [*demnach*] also die Aufgabe, vom Fremden als Person im Horizont ihres Gottesbegriffs des absoluten Geheimnisses zu sprechen und so gerade in der Fremdheit des Fremden, nicht erst in seiner späteren Vertrautheit, Gott selber zu entdecken.“²⁰⁶

Zur »*therapierenden*« *Korrektur* jenes identitätstheoretischen Gefälles setzt BUCHER schließlich den postulatorisch eingebrachten Impuls, die Praktische Theologie als eine *Kul-*

²⁰⁰ Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 41; vgl. identisch Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 68; vgl. auch Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 194.

²⁰¹ Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 31f.

²⁰² Ebd., 42.

²⁰³ Vgl. Bucher, R.: Strukturprobleme des theologischen Diskurses, 104-118.

²⁰⁴ Ebd., 104.

²⁰⁵ Ebd., 108. BUCHER eröffnet parallel noch eine Ebene, die das Fremde der Theologie zudem als das „konkrete andere ihrer selbst“ fasst und zielt dabei auf eine Begründung, die in religionspädagogischen Zusammenhängen in Form der bildungstheoretischen Implikationen begegnete und hiermit vergleichbar ist, ebd., 104.

²⁰⁶ Ebd., 118.

*turwissenschaft des Volkes Gottes*²⁰⁷ zu entwerfen, was sie hierin letztlich an ein differenztheoretisches Ensemble verweist.

Die Grundlage dieser Leitvision bildet dabei – in problemgeschichtlicher Markierung – die Abstandnahme von einem emphatischen Kulturverständnis zugunsten einer Kultursemantik, die sich – im Rekurs auf den Soziologen DIRK BAECKER – im Umkreis einer „mitlaufende[n] (Selbst-)Beobachtung“²⁰⁸ situiert. Anstelle der einst prägenden normativistischen Belastungen entlang der Kategorien des »Authentischen«, der »Identität«, des »Unvergleichlichen« werde hier hingegen das »Zufällige«, der »Zweifel«, das »Vergleichbare« entscheidend, womit der moderne Kulturbegriff auf „der Erfahrung von Differenz“²⁰⁹ aufruhe. Statt in einen „hegelianischen »Geistbegriff« (...) [einzuschwingen, kommt er] in eine kontextuelle, konkret situierte und die eigene Beschränktheit und Perspektivität berücksichtigende Beobachterposition (...). Es geht um einen Kulturbegriff, »der auf Diskontinuität, Heterogenität und Differenz abstellt«²¹⁰.

Damit unterlaufe das Kulturverständnis der »mitlaufenden« (Selbst-)Beobachtung konstitutiv die Gefahr, „dass einfache zweiwertige Gegensätze wie »wir – die anderen«, »zivilisiert – unzivilisiert« sich etablieren und ihr unheilvolles Geschäft beginnen.“²¹¹ Stattdessen fungiere er – noch im engen Anschluss an und unter Zitierung von BAECKER – als unaufhörlicher Verweis auf je andere Möglichkeiten, ein

„kritischer Selbstbeobachtungsbegriff, der »als Kommunikation der Beobachtung der Form von Handlungen, Rollen und Systemen« verstanden wird, und zwar als »kommuniziertes tertium datur« (...). [Damit aber] bestünde die primäre Funktion dieser Kommunikation dann darin, der »Einspruch gegen alles« zu sein, »was diese Gesellschaft in die Form des Entweder-Oder zu bringen können glaubt«.“²¹²

Im praktisch-theologischen Übertrag bedeutet die Grundierung mit einem solchen kulturellen Beobachterverständnis die Abwehr eines identitätstheoretischen Denkens: Eine Praktische Theologie, die sich in dem Sinne als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes versteht, „kommuniziert nicht (gar hierarchische geordnete) Zweiwertigkeit, sondern den Einspruch dagegen. Es geht immer auch noch anders und es gibt immer noch mehr.“²¹³

Auch ihr ist somit ein »tertium datur« mitgegeben – und das ließe sich an dieser Stelle unmittelbar mit einer anderen Denkbewegung von BUCHER in einen Zusammenhang bringen, welche dabei in die Gründungssituation der Praktischen Theologie führt.

²⁰⁷ Vgl. Bucher, R.: *Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes*, 190-202.

²⁰⁸ Ebd., 199.

²⁰⁹ Ebd., 197.

²¹⁰ Ebd., 200f.

²¹¹ Ebd., 199.

²¹² Ebd., 199.

²¹³ Ebd., 201.

Denn jenes »tertium datur« lässt sich als strukturelle Übersetzung durchaus in der praktisch-theologischen Geburtsstunde wiedererkennen: Bilde – jetzt nach BUCHER – doch schließlich das Bezugstrio von Situation – Person – Tradition das „Konstitutionsdreieck“²¹⁴ der Praktischen Theologie. Hierin ist sie gewissermaßen von Beginn an auf »Diskontinuität abgestellt«, denn als eigentliche „Gründungsfrage“²¹⁵ gelte ihr der durch die modernen Differenzierungsprozesse gezeitigte „Riss“²¹⁶ zwischen den Größen dieses Dreigestirns:

„Die soziale Codierung dieser Trias verblasst und ihre theoretisch-explicite tritt auf (...). Und das heißt dann, sie wird traditionaler Selbstverständlichkeit entzogen; diskutabel, sie wird Thema einer Wissenschaft.“²¹⁷

Mit RAHNER trete diese praktisch-theologische *conditio sine qua non* nun erstmals deutlich ins Bewusstsein, namentlich: „dass der Zusammenhang theologischer Tradition, aktueller Situation und handelnder Person alles andere als selbstverständlich ist, dass er nicht einfach besteht, dass er neu und immer wieder geknüpft, entdeckt, gefunden werden muss.“²¹⁸ Damit aber gehe der „Blick (...) gesellschaftlich-institutionell wie theologisch-kritisch von innen nach außen und von außen nach innen und erhält damit einige Tiefe, Räumlichkeit, ja Unabgeschlossenheit“²¹⁹, was in diesem Dreieck genau in dieser nie zu fixierenden Relationsfindung und -durchbrechung jedem »Entweder-Oder« entsage.

Das »tertium datur« ist der Praktischen Theologie somit in die Wiege gelegt, wozu sich die Verfassung einer Praktischen Theologie als Kulturwissenschaft vom Volk Gottes folglich nur zurückarbeite – ihr Erkenntnisfeld ist sodann zugleich umrissen und beschrieben: Wolle sie nicht gegen ihr *Proprium* verstoßen, müsse „gefordert werden, dass sie die Spannung zwischen Person, Situation und Tradition kreativ werden [lässt] und [*sich*] nicht in eine der (...) Größen hinein auflös[t].“²²⁰

Mit diesen Bestimmungen aber wird die Praktische Theologie in einen differenztheoretischen – und damit in unserer Sache programmatischen²²¹ – Horizont gestellt, denn maß-

²¹⁴ Bucher, R.: Wer braucht Pastoraltheologie wozu, 178.

²¹⁵ Ebd., 178.

²¹⁶ Ebd., 178.

²¹⁷ Ebd., 177.

²¹⁸ Ebd., 178.

²¹⁹ Ebd., 178.

²²⁰ Ebd., 186.

²²¹ Dennoch beurteilen wir – wie noch aufzugreifen sein wird – in BUCHERS Gleichung die Variable des Innen-Außen-Kontrasts als problematisch, weil »Tradition« in dieser Aufstellung – wie ehemals – als zu ungebrochene Größe konzeptualisiert wird und so letztlich den alten Denkmodellen verhaftet bleiben muss, wenn er schreibt: „Die Pastoraltheologie kennt also mindestens zwei Blicke: den von innen nach außen wie jenen von außen nach innen. Der dabei entstehende Kontrast, das ist ihr Erkenntnisfeld“, ebd., 177. Wir teilen demnach die Grundtendenz, nicht jedoch die Form der Wegführung, da wir hierin wiederum – entgegen den eigenen Absichten – den Angang einer Totalität eingeschworen sehen. Das »Innen/ Außen« wäre an keinem homogenen Maß und die »Kontraste« in keiner vermeintlich klaren Gegenüberstellung auszurichten, sondern je in Durchbrechungen *im* Innen/ Außen sichtbar zu machen. Dessen unbeschadet bleibt BUCHER in seiner diagnostischen Kraft für uns von Wert.

geblich wird auch hier die gehaltene Spannkraft, welche die Pole vor Kontaktverlust oder wechselseitiger Diffundierung bewahrt, was sich schließlich in BUCHERS Aufgabenbeschreibung einer Praktischen Theologie als »Kulturwissenschaft vom Volk Gottes« in der Anfeuerung eines *Spiele kreativer Kontraste* hinein übersetzt und sich in dem Votum für eine *Methodenpluralität* niederschlägt, um sich gegen identitätstheoretische Anwendungen zu erwehren:

„Sie [die *Praktische Theologie*; M. R.] hat zwischen den Archiven des Glaubens (...) und den Räumen des heutigen Lebens das Spiel des kreativen Kontrasts anzustiften, hat die Orte heutiger Entdeckungen des Glaubens im Volk Gottes aufzusuchen, hat ein neues Spiel der Präsenz des Vergangenen anzuzetteln. Das ist ihre Grundaufgabe. Pastoraltheologie reflektiert und konzipiert dann Orte, an denen Person, Situation und christliche Tradition so aufeinander treffen, dass sie füreinander kreativ werden: wo auch immer und wie auch immer diese Konfrontationen geschehen und von welchem Pol dieses Dreiecks aus sie auch immer reflektiert und konzipiert werden. Dazu aber muss Pastoraltheologie die Begriffe der Tradition in ihrer hermeneutischen, analytischen und pragmatischen Dimension, die kulturelle Situation der Gegenwart aber in ihrer ganzen Einmaligkeit, Widerständigkeit und humanen Ambivalenz, die Personen aber in all ihrer spätmodernen Fragmentarität ins Spiel des eigenen Denkens bringen. Die Pastoraltheologie muss also Situationen des Kontrasts, der Fremdheit, des Neuen suchen. Für eine Wissenschaft bedeutet dies konstitutiv Methodenpluralität, ja Methodenneugier.“²²²

Er resümiert sodann mit der Impulssetzung:

„[Ohne] Versuchungen wird man kein guter Theologe, sagt Luther. Vielleicht wäre eine experimentell-lustvolle Pastoraltheologie als »Kulturwissenschaft des Volkes Gottes«, die vor nichts Angst hat, (...) ja jetzt die einfach notwendige Versuchung.“²²³

Systematische Kerngedanken: normativ – die Erkundung der Vertiefung und die Herausarbeitung des Korrekturmotivs (3)

In den Fahrwassern der BUCHERSchen Überlegungen wird die Neuverfassung der Praktischen Theologie als »Kulturwissenschaft des Volkes Gottes« in ihrer Einwebung in eine differenztheoretische Grundierung schließlich insofern motiviert, als die Öffnung auf das (in der Unabgeschlossenheit des Konstitutionsdreieck verankerbaren) »tertium datur« immer wieder mit der Ausräumung eines subkutan verbliebenen anwendungsorientierten Verständnisses der Praktischen Theologie zusammengeführt wird.

Der *Krankheitswert* des konstatierten praktisch-theologischen Hangs zur Identitätslogik ergibt sich hier sodann vornehmlich aus der so betriebenen *Konservierung anwendungswissenschaftlicher Relikte*. Glaubte sich die Praktische Theologie bereits seit Jahrzehnten von einer solchen Konzeptualisierung befreit zu haben, wird in diesem Zusammenhang jedoch die Aktualisierung jener Überbleibsel auf eine wirksamere Weise betrieben als es wohl erstrebenswert sein kann, so BUCHER:

²²² Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 194f.

²²³ Ebd., 191.

„Insofern ist die Pastoraltheologie auch heute noch weit mehr, als sie in ihren konzeptionellen Überlegungen wahrhaben will, konkrete »Anwendungswissenschaft« (...). [Nur] nicht im Sinne eines simplen deduktionistischen Dogmatismus, der etwa über die (repressive) Gestaltung kirchlicher Sozialformen den Inhalten des Glaubens praktische Geltung (oder wenigstens formale Zustimmung) verschaffen will, aber doch im Sinne einer spezifischen Beratungsfunktion angesichts einer als Krise wahrgenommenen kirchlichen Situation“²²⁴.

Damit steht die Folgerung im Raum, eine identitätslogisch durchwirkte Praktische Theologie, wie sie sich sowohl in der empirischen als auch in der handlungswissenschaftlichen ausschließlichen Verfassung manifestiert, bleibe der – nun auch unter disziplintheoretischen Gründen – verhängnisvollen Zeit der Neuscholastik „seltsam gegenabhängig verbunden“²²⁵. Dies mag überraschen, wird doch gerade der handlungswissenschaftlichen Verfassung das Verdienst für die Praktische Theologie zugerechnet, „sich in einen eigenständigen Wissenschaftstypus hinein emanzipieren zu können“²²⁶ und sie von einem anwendungsorientierten Status befreit zu haben.

Dieser Rückschluss erscheint nun also entfaltungsbedürftig und bedarf im Folgenden einer erweiternden Erhellung, um im Interesse unserer Problemstellung die praktisch-theologische Ausspannung zu differenztheoretischen Momenten auch als konsequentere Umsetzung und insofern: als Vertiefung ihrer fachlich fundierenden anwendungswissenschaftlichen Ablösung zu begreifen und umgekehrt: um auch von dieser Seite her eine Sensibilisierung für die identitätslogischen Gefahren voranzutreiben.

So bleibt nun erstens der Konnex Anwendungswissenschaft und Identitätslogik näher auszulegen **(a)** und zweitens die Praktische Theologie von ihrer Disziplingründung her (was mit der Ablösung vom anwendungsorientierten Verständnis zusammenfällt) noch einmal differenztheoretisch festzuhalten **(b)**.

Die kritische Beobachtung einer in der Praktischen Theologie noch allzu oft mitschwingenden Dimension eines anwendungsorientierten Verständnisses wird an sich von einer ganzen Reihe an Forscher/innen²²⁷ formuliert, prominent etwa durch HASLINGER. Vernehmbar wird der Nachhall gerade dann, wenn die praktisch-theologisch empirische Erschließung der menschlichen Lebenswirklichkeiten – und nun treten unterschiedliche Praxisfelder vor Augen – letztlich *funktionalisierend* zur Steigerung der eigenen (kirchlichen?) Selbstwirksamkeit herangezogen wird. Denn selbstredend besteht die Attraktivität der em-

²²⁴ Bucher, R.: Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«, 51.

²²⁵ Ebd., 57.

²²⁶ Bucher, R.: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, 30.

²²⁷ Vgl. etwa Mette, N.: Einführung in die katholische Praktische Theologie, 32; vgl. Mette, N.: Praktisch-theologische Erkundungen, 21; vgl. letztlich in der Konsequenz Haslinger, H. u. a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, 30.

pirischen Forschung ja in der „erheblichen Erleichterung des Zugangs zu den so genannten »Zielgruppen« des kirchlichen Handelns[, damit] die Verkündigung auch »ankommt« und [die] »Menschen erreicht«²²⁸; gängig ist hier die Rede von der „Sicherung der Passung“²²⁹ innerhalb der praktisch-theologischen Reflexionsgänge: „Es geht gar nicht mehr ohne das Wissen über die »Kundschaft«, über deren Bedürfnisse und Lebenswirklichkeit.“²³⁰

Eine Unterminierung der theologischen Spitze des anthropologisch-gewendeten Ansatzes gerät angesichts dieser Attraktivität in Kombination mit den rasanten kirchlich-institutionellen Abbruchprozessen dann offensichtlich jedoch allzu leicht. So mahnt also HASLINGER: Die vermeintlich unverdächtige „Semantik der »Anknüpfungspunkte«“²³¹ bekomme oftmals einen verräterischen Klang und demaskiere sich faktisch nur als das taktische Manöver „eines eigenen Attraktivitäts- und Stabilitätsgewinns – eine bestimmte Logik der »Erlebnisgesellschaft« (...), die Menschen »etwas erleben« zu lassen, also ein Repertoire an effektheischenden Erlebnisangeboten für konsumierende Kunden“²³² zu sein. Empirische Figurationen degenerierten hier zum „Köder für Vereinnahmungsinteressen“²³³ und „nachdem die konventionellen Indoktrinations- und Bevormundungsmechanismen als Integrationsinstrumente ihre Wirkkraft verloren haben“²³⁴, arrivierten sie „unter der Hand (...) [zum] neuen Kniff der Bindung“²³⁵.

Was hier dann also konstatiert wird, ist nichts anderes als der Durchbruch anwendungsorientierter Relikte, denen die Praktische Theologie verhaftet geblieben ist – wenn auch im neuen Gewand.

Trägt diese Aussage hier (und oftmals) Feststellungscharakter, wird gelegentlich jedoch eine nähere ursächliche Sondierung betrieben, die das Problem direkt als Unvollkommenheit auf grundlagentheoretischer, in engerem Sinne wissenschaftstheoretischer Ebene ausdeutet und schlussendlich kausal in einen Zusammenhang mit einer identitätstheoretischen Schwierigkeit bringt. In diese Richtung weist vom Ansatz her bereits CHRISTIAN ALBRECHT, der den *anwendungsorientierten Befund* vor dem Hintergrund einer besonderen wissenschaftstheoretischen Konstellation der Praktischen Theologie auslegt.

Der Bogen lässt sich hier anhand ALBRECHTS grundlegender Beobachtung hinsichtlich der praktisch-theologischen Verfassung, sich gegenwärtig in einen „stärker kirchenorientierten

²²⁸ Schulz, C.: Empirische Forschung als Praktische Theologie, 42f.

²²⁹ Ebd., 61; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²³⁰ Ebd., 43.

²³¹ Knobloch, S.: Nahe beim Menschen, 137.

²³² Haslinger, H. u. a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, 29.

²³³ Ebd., 30.

²³⁴ Ebd., 30.

²³⁵ Ebd., 29f.

und eine[n] stärker christentumskulturell orientierten Zwei[g]“²³⁶ ausgebildet zu haben, aufspannen (und *identitätstheoretisch* dann ausdrücklich mit BUCHER schließen). So also ALBRECHT:

„[Die] Praktische Theologie (...) [droht] faktisch doch immer in zwei Teile auseinanderzufallen (...): einen Teil, der sich in mehr oder weniger wissenschaftlicher Weise den traditionellen und klassischen Handlungsformen, also etwa der Homiletik, der Poimentik, der Liturgik und Diakonik usw. zuwendet; und einen anderen Teil, der stärker die kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen und Voraussetzungen dieser kirchlichen Handlungs- und Lebensformen in den Blick nimmt. Diese Unterscheidung wäre undramatisch, wenn in ihr nicht zugleich [*eine*] ganz andere, fundamentale Trennung anklingen würd[e] (...). Es ist damit im Grunde die Trennung zwischen einem stärker kirchenpraktisch und einem stärker christentumstheoretisch orientierten Selbstverständnis der Praktischen Theologie.“²³⁷

Was hier – so die Reflexion ALBRECHTS – harmlos daherkomme und sich als gefahrloser Entwicklungsgang gewande, enthülle sich bei näherer Inblicknahme jedoch nicht ohne Weiteres als unschädlich. Denn werde diese Trennung bis an ihr Ende gedacht, gebe sie sich als „eine bisweilen schismatisch sich auswirkende Trennung“²³⁸ zu erkennen: Während der eine Zweig die gesellschaftskulturelle Gegenwart überhaupt nicht in den Blick bekomme, „faktisch (...) [*gleichbedeutend mit*] kirchlich-esoterischen praktisch-theologischen Entwürfen“²³⁹ sei, gerate der andere Zweig in permanente Erklärungsnot, da er „automatisch in de[m] Ruf (...) [*steht*], nicht an der genuinen Form der Praktischen Theologie zu partizipieren, sondern lediglich deren abgeleitete Schwundstufe darzustellen.“²⁴⁰ Dies habe dann allerdings schwerwiegende Folgen, denn:

„Konsequenterweise besteht das Ziel der Praktischen Theologie (...) dann am Ende auch weniger in einer Stärkung der analytischen Wahrnehmungskräfte für die multiplen Gestalten des modernen Christentums als vielmehr in einer *anwendungsorientierten Sicherstellung* der Durchsetzungskraft des kirchlichen Christentums.“²⁴¹

Die Tendenz zu Holismen, die sich hier äußerlich durch die strukturell unintegrierten, ohne Bezug je nebeneinander existierenden praktisch-theologischen Anteile ergibt und die sich innerlich durch die fehlende Vermittlung als totalisierendes Denken gegenüber der »Gegenseite« Bahn bricht, muss im Falle einer dann im Nachtrag erfolgenden

²³⁶ Albrecht, C.: Kirche und Praktische Theologie im 19. Jahrhundert, 85.

²³⁷ Ebd., 85.

²³⁸ Ebd., 85.

²³⁹ Ebd., 88.

²⁴⁰ Ebd., 88.

²⁴¹ Ebd., 86; *Veränderungen im Druckbild M. R. ALBRECHT* hebt für eine lösungsorientierte Umgangsweise die Vorreiterrolle der Religionspädagogik hervor, die ihre „ekklesiologische Selbstbegründung durch eine strenger bildungsbezogene Begründung ersetzt hat und die sich damit aus der kirchlichen Engführung befreit hat (...): Diesen Ruf hat sie nicht nur ihren Selbstbegründungsdebatten und auch nicht nur der Durchführung ihrer Inhalte zu verdanken, sondern vor allem dem Umstand, dass ihr im Kanon des universitären Studienangebotes ein unangefochtener Stellenwert für die kulturell kompetente Wahrnehmung und Steuerung der Praxis des Christentums zugewillt wird – und zwar diesseits und jenseits der Kirche. Müsste ein solcher Stellenwert nicht auch der übrigen Praktischen Theologie erstrebenswert sein?“, ebd., 90.

Verhältnissetzung am Ende in eine anwendungsorientierte Perspektive umschlagen. Solange – so ließe es sich wohl ausweisen – eine Subjekt-Objekt-Spaltung ihr strukturelles Abbild in dem unbearbeiteten Schisma von »christentumskulturell orientierten« und »kirchenorientierten« Zweig findet, gerät die Praktische Theologie in anwendungsorientierte Fahrwasser.

Deutlich identitätstheoretisch gewendet wird diese Problematik dann von BUCHER. Er entfaltet dieses »Schisma« aus einer etwas anderen Perspektive und lässt es u. a. unter der Aufstachelung der praktisch-theologisch „offenkundigen Lieblingsgegne[r]“²⁴² in den Blick geraten und konzentriert sich dabei – wie bereits herausgearbeitet – auf die Ausschließlichkeit, mit der die Praktische Theologie sich momentan empirisch-handlungsorientiert verfasst (was gleichsam in Entsprechung zu ALBRECHTS christentumskulturell-orientierten Zweig aufzufassen wäre): Während die Hierarchie der Praktischen Theologie immer wieder die Rolle des „Revitalisierungsbeistand[s] eines kränkelnden Sozialkörpers“²⁴³ aufoktroyiere, dränge die Systematische Theologie sie unablässig zur Beweisführung ihrer Theologiehaltigkeit. Beide hierin repräsentierten (in negativer Wendung) »Seiten« der eigentlich zu haltenden Spannung, brechen in der Ausschließlichkeit der empirisch-handlungswissenschaftlichen Gestalt der Praktischen Theologie nun auseinander (als Abspaltung) und umgeben sie mit einer rückständigeren Aura als zu vermuten stand: Es

„scheint (...) notwendig festzuhalten, dass die Praktische Theologie, ein wenig gegen ihre emphatische Beteuerung, keine Anwendungswissenschaft im Sinne bloßer deduktiver Ableitungen dogmatischer Vorgaben zu sein (...), doch nach wie vor jene (...) [Instanz] ist“²⁴⁴.

In der – gemäß BUCHER – Überformung des Innen-Außen-Kontrasts (ex aequo: in dessen Auseinanderbrechen), werde sie letztlich „unter der Hand dann doch wieder zu einer latent oder offen institutionsfixierten Perspektive [verführt]“²⁴⁵. Wie bereits nachgezeichnet, erreiche eine empirische Theologie das institutionelle Außen, unterlasse jedoch eine Auseinandersetzung in Konfrontation mit dem Innen, das dann – da ohne Bezug und somit: ohne beiderseitige Chance einer Bearbeitung – nun unverbunden hinterrücks eingespielt werde (denn schließlich meine man ja so, »theologisch« zu werden):

„Trennt man sie, ohne sie aufeinander zu beziehen, gerät man in einen Positivismus, der aktuelle Faktizität in der Weise, in der sie gerade festgestellt wird, unter der Hand normativ werden lässt,

²⁴² Bucher, R.: Prekäre Gegenwärtigkeit, 25.

²⁴³ Ebd., 25.

²⁴⁴ Bucher, R.: Über Stärken und Grenzen der »Empirischen Theologie«. 149f. In diesem Zusammenhang beurteilt BUCHER den klassischen Dreischritt der Pastoraltheologie: Sehen – Urteilen – Handeln als problematisch. Er sei „so weit weg von deduktiven Verfahren nicht, dürfte eher eine Anleitung zu ihrem Gelingen sein“, ebd., 150.

²⁴⁵ Bucher, R.: Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«, 56.

während dann der theologische (...) Diskurs, nur noch sekundär und tendenziell repressiv mit der Faktizität vermittelt werden kann.“²⁴⁶

So aber gelänge unlängst nicht nur das Forschungsvorhaben nicht, da so „nämlich (...) doch [*nur*] das Funktionieren kirchlicher Institutionen und Instanzen erforscht“²⁴⁷ werde, sondern auch die „Perspektive (...) [*bleibt*] eine deutlich wirkungsorientierte“²⁴⁸!

Da mit jener betriebenen Ausschließlichkeit die Spannkraft nicht gehalten werden könne, breche die Praktische Theologie also aus ihrem ureigenen *Konstitutionsdreieck aus, das sie auf Differenz abstellt* und sie einst *aus anwendungsorientierten Verständnissen zu entlassen vermochte*.

Nach diesen Hinweisen, lässt sich nunmehr festhalten: Wie an BUCHERS Überlegungen studiert werden kann, erweist sich die Praktische Theologie *disziplintheoretisch* in ihrem gründenden Konstitutionsdreieck mit einer *differenztheoretischen Logik* zusammengeführt, was mit dem *Ausschluss anwendungswissenschaftlicher Anteile* zusammengeht. Insofern eine Praktische Theologie sodann eine Ausspannung zu differenztheoretischen Momenten hin praktiziert, betreibt sie demzufolge eine Vertiefung jener anwendungswissenschaftlichen Ablösung.

BUCHER übersetzte diese angesichts der einem identitätstheoretischen Sog verfallenen Praktischen Theologie dringlich gewordene Ausspannung, was auf die empirisch-handlungsorientierte Ausschließlichkeit zurückgeführt wurde, in das Plädoyer für eine praktisch-theologische »*Methodenpluralität*«, für die Notwendigkeit einer praktisch-theologisch »experimentell-lustvollen« »*Methodenneugier*«.

Dürfte dieses Votum für unser Gesamtbetreiben bereits im Allgemeinen von einiger Bedeutsamkeit sein, zeigt BUCHER sich für uns darüber hinaus jedoch noch im Besonderen von ausnehmender Wichtigkeit: Brachte doch gerade er gleichsam in konzentrischen Kreisen immer wieder einen Fingerzeig zur Sprache (der allerdings auch im Spiegel der übrigen besprochenen Autor/innen nicht unerwähnt blieb), der in unserer Sache nun zu einem *thematischen Wink* avancieren wird. Diesen gilt es nun – am Ende unseres entsichernden Durchgangs – in den folgenden Überlegungen, die ebenso eine *Gesamtauswertung* bieten werden, als unser *Problem anzuschärfen* und zu entwickeln.

²⁴⁶ Ebd., 63.

²⁴⁷ Ebd., 56.

²⁴⁸ Ebd., 56.

2.2 Auswertende und problemanschärfende Überlegungen: Die vorherrschende Identitätslogik als praktisch-theologisch »unerhörte« Konzeptualisierung von Tradition – Ertrag und Merkposten

Mit den folgenden Überlegungen befinden wir uns jetzt an einer wichtigen Gelenkstelle unserer Arbeit: Diese wird nicht nur eine zusammenfassende *Auswertung* unseres vorgenommenen entsichernden Durchgangs leisten, sondern auch eine *problemorientierte Anschärfung* bieten, welche eine bestehende, für uns d i e bestehende *Leerstelle* der praktisch-theologischen Theoriebildung benennen wird und somit zu demjenigen engeren inneren Problemhorizont überleitet, der unserer Studie zum zweiten Thema (nicht nur in der musikalischen Denkfigur gedacht) werden soll.

Nachdem wir das aktuell sich darbietende Profil der Praktischen Theologie erhoben hatten und dessen Leistungsfähigkeit vergegenwärtigten, trieben wir also im ZWISCHENSATZ die Analyse der ihm inhärenten Schwierigkeiten voran. Entlang unserer wissenschaftstheoretischen Leitlinie nahmen wir *mit alteritäts- bzw. differenzphilosophischem Rückhalt eine Entsicherung der Praktischen Theologie* vor, welche deren »Selbstverständlichkeiten« gegenlas, indem ihre mittlerweile verkrusteten Hörgewohnheiten durch die Einübung einer neuen Hörkonzentration aufgestört und letztlich aufgebrochen wurden.

Dieser mithilfe einer Durchklärung von alteritätstheoretisch zuordnungsfähigen, praktisch-theologischen Einzelbeiträgen gestaltete Gang ergab als *ersten Ertrag* eine präzisere Wahrnehmung, ein tiefergehendes Verständnis für gerade denjenigen Problemanklang, welchen wir zuvor als *identitätslogischen Grundzug* der momentan sich artikulierenden Praktischen Theologie ins Spiel gebracht hatten.

Was sich in der Perspektive des alteritätstheoretischen Zugriffs sodann darbot, gab sich als praktisch-theologisch minutiöse Ausführung der von WALDENFELS verwarnten Eliminierung des Fremden bzw. Differenten entlang der Identitätslogik im Spektrum von Indifferenz und Koinzidenz zu erkennen: Vorgeführt wurde ein praktisch-theologisch sich manifestierender totalisierender Einheitsgestus, ein unifizierender Denkstil, der dazu tendiert, alles Different erodieren zu lassen und letztlich dem eigenen Boden gleichzumachen und sich in den identitätstheoretischen Dimensionen einer »Marginalisierung von Alterität« (GRÜMME), einer Verschmelzungsbewegung, Harmonisierungsstruktur und »versöhnungs-hermeneutischen Auslöschung von Fremdheit« (GREINER) sowie einer (Über)Brückungslogik, »Heterologie des Defizitären« und »Domestizierung des Fremden durch Konsensorientierung« (BUCHER) vorstellte.

Der differenztheoretisch erhobene Einspruch gegen eine so forcierte Systemgeschlossenheit zentrierte sich praktisch-theologisch dabei geradezu ausschließlich in der »*Differenz-*

marke Subjekt«. Beanstandet wurde dessen Absolutsetzung in Form eines zu omnipotenten, autonomen, ungebrochenen, eines zu »emphatischen, harmonischen, monologischen und uneingeschränkt erfahrungsfähigen« (GRÜMME), eines »auf Kontinuität, Ganzheit und Selbstgewissheit« abgestellten (GREINER), eines insgesamt zu »euphorisch« (BUCHER) konstituierten Subjekts, wohingegen nun die Spuren eines verletzbaren, fragmentierten, angewiesenen, gebrochenen, verwundeten, ohnmächtigen und erschütterten Subjekts aufgenommen wurden.

Als Kehrseite dieser Denkgeste brachen sich an der praktisch-theologischen »Differenzmarke Subjekt« nun aber ebenso mehrere praktisch-theologische, wie wir es gegenabhängig zur HOFFschen Begriffsprägung bezeichnen wollen: **Identitätsmarken der Objektvergessenheit** Bahn, die angesichts der identitätstheoretischen Diskursüberstreckung als verhängnisvolle Problematik eingeschworen wurden: Sei es in der Anspitzung auf die Unterminierung der Fremdheit Gottes, der Besänftigung vom erfahrungsbezogenen Widerfahrnischarakter, der Beschwichtigung der Brüche der Postmoderne, der Abmilderung des disziplininkonstitutiven Kontrasts – und auch der Entschärfung von biblischer Botschaft und Tradition.

Die praktisch-theologisch hiervon vorfindbar entfalteten Marken, näherhin: als argumentativer Hauptagens einer identitätstheoretischen Kritik, warfen dann mit Blick auf unseren Kapitelzielhorizont nunmehr einen **zweiten Ertrag** ab, da sie sich in unserer Sache gleichbedeutend zu den gesuchten **praktisch-theologisch fundierenden Erweiterungspotentialen** darstellten. Durch die aufgestoßenen Türen zu den Differenzräumen wurde die Bewegungsfreiheit der den Anschein einer fixen Säule gebenden Fundierungen der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft überprüft, die nun vielmehr als Drehgelenk in Erscheinung zu treten vermochten. Konkret setzte die Differenzlogik also zur postmodern aufgegebenen **Pluralitätsfähigkeit** instand, was nunmehr die **Anschlussformel** einer Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft auszufüllen vermag, leitete fundamentaltheologisch zur Ernstnahme des erfahrungsbezogenen **Widerfahrnischarakters** und der **Geheimnistheologie** an, was letztlich ebenso die **Kontrastformel** einer Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft einlöst und tat schließlich den Zusammenhang zu einer konsequenteren Ablösung von einem anwendungsbezogenen Verständnis auf.

Dabei vollzog sich die Eröffnung dieser Differenzräume in der Mitführung einer ganz bestimmten Systematik, die hier als hervorstechende **Differenzkriteriologie** als bedeutsamer **Merkposten** festzuhalten bleibt!

Wie praktisch-theologisch anschaulich greifbar wurde, artikulierte sich diese Differenzkriteriologie in der Förderung der Pluralitätsfähigkeit o h n e das Individuum aus

dem Blick zu verlieren, in der Ernstnahme der Geheimnishaftigkeit Gottes o h n e den einzelnen Menschen zu übersehen, ergo: in der Überwindung subjektivistisch-indifferenter Beliebigkeit o h n e objektivistisch-fundamentalistischen Fallstricken zu erliegen und also: nicht die Abschaffung des Subjekts zu proklamieren, sondern dessen differenztheoretische Umformulierung, was damit dem »Objekt« wirklichkeitswissenschaftlich Zutritt verschafft, ja: dadurch eine Vertiefung der Wirklichkeitswissenschafts-Formel überhaupt betreibt! Insofern konnte nun auch verständigt werden, inwiefern die Einbringung der Differenzlogik der Praktischen Theologie – jetzt also in einer zweiten Hinsicht – ihre »*eigene Melodie vorspielt*«; stellt sie doch die Durchforstung nach und die Einlösung von einem wirklichkeitswissenschaftlichen Weitwinkel und einer wirklichkeitswissenschaftlichen Radikalisierung dar!

Als praktisch-theologisches Abstraktum wurde diese Differenzkriteriologie damit dann als ein *Vermittlungsproblem* sichtbar. Entscheidend wurde hier das Motiv der **Ausgespanntheit**, des »spannungsvollen Zueinanders«, der **spannungsreichen Relation**, was letztlich auf eine wahrhaft **paradoxe Strukturierung** zielte – und darin ein **neues Verständnis von Differenz** bekanntgab.

Maßgeblich wird in dieser gehaltenen Spannkraft, welche sich aus der unaufkündbaren Relation und *zugleich* der ausbrechend gerichteten Fliehkraft konstituiert, wie es insbesondere WALDENFELS in das differenzlogische Stammbuch eingetragen hat, das Moment der „gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung“²⁴⁹. Entscheidend wird das „Zwischen“²⁵⁰, die „Schwelle“²⁵¹, „das unscheinbare *Und* der Beziehung“²⁵², kurz: „Differenz ist in dieser Version ein Grenzbegriff.“²⁵³ In dieser denkerischen Dynamik transformiert sich die einst zweigliedrige Relation dann aber unübersehbar in eine dreifache²⁵⁴, denn hierin als im eigentlichen Wortsinn paradoxe Strukturierung (griech.: *παρά*, neben) fallen die Relata weder einer gegenseitigen Einverleibung, noch einer Abspaltung anheim, „weder [*einer*] Verschmelzung im Sinne einer Nichtunterschiedenheit, noch [*einer*] Trennung im Sinne einer Wohlunterschiedenheit, sondern [*richten stattdessen*] eine Form der *Abhebung im gemeinsamen Feld*, eine gleichzeitige Deckung und Nichtdeckung“²⁵⁵ an. Sie führen damit „auf paradoxe Weise einen Platzwechsel“²⁵⁶ aus, entfalten statt einer unterwerfenden Eli-

²⁴⁹ Waldenfels, B.: Antwort auf das Fremde, 37; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁵⁰ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 42; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁵¹ Waldenfels, B.: Antwort auf das Fremde, 37.

²⁵² Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 132.

²⁵³ Ebd., 41.

²⁵⁴ Vgl. Gloy, K.: Identität – Philosophisch 1, 26.

²⁵⁵ Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 65.

²⁵⁶ Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 41.

minierung die „Möglichkeiten einer Wandlung“²⁵⁷. Damit aber wird eine *Offenheit generiert, der eine Unabschließbarkeit* eignet: Das Differente kann so „herausforder(n), indem es sich unserem Zugriff entzieht und indem es selbst noch das Verstehen überschreitet.“²⁵⁸

Exakt eine solche Art des Differenzverständnisses und der Differenzkriteriologie hat auf genuin theologischem Terrain **KLAUS HEMMERLE** (†1994) vorgetragen. In die Begrifflichkeit vom *unterscheidend Einen* gekleidet, definiert er diesen differenztheoretischen *intellectus unitatis* als christliches Einheitsverständnis, das durch vier Grundzüge: den relationalen, perichoretischen, kenotischen und geschichtlichen bestimmt sei. Von Belang ist für den jetzigen Stand unserer Arbeit in erster Linie der relationale Grundzug; da die übrigen jedoch in diesen hinein spielen, soll der interessierende Passus hier eine ausführliche Wiedergabe verdienen.

So setzt HEMMERLE also als Gedankenfigur des *unterscheidend Einen* – und ganz in Strukturanalogie zur differenztheoretisch herausgestellten Kriteriologie des spannungsgeladenen Zueinanders – fest:

„Der erste Grundzug ist jener der *Relationalität* (...). Einheit (...) [ist *kein*] Verschlingen der Unterscheidung, ihre Auflösung in einem einenden Prinzip. Endstation solcher Einheit wäre das Nicht und Null der Geeinten. Untergehen der Pole von Einheit in ihrer Einheit wäre Nivellierung der Einheit selbst. Ebenso wenig ist Einheit im Sinne der Botschaft eine bloße nachträgliche Vereinbarung oder Übereinkunft, etwas *an* ihren Polen, das aber nicht sie selber ganz einbegriffe (...). Einheit ist von Grund auf relational, in einer Beziehung, die, das Eine und Selbe mitteilend und an ihm teilhabend, ihre Pole nicht nur zu diesem, sondern unmittelbar zueinander ins Verhältnis setzt: das Gemeinsame geht auf gerade in der gegenseitigen Beziehung, die gegenseitige Beziehung ereignet sich als Inne-sein im Gemeinsamen (...).

[*Damit*] verbindet sich als zweiter Grundzug ihr *perichoretischer* Charakter, will sagen das gegenseitige Inne-sein und Enthaltensein ihrer Pole ineinander. Jeder Pol »ist« das Ganze und trägt die anderen Pole in sich (...). Dies wiederum nicht im Sinne einer Ableitung, sondern im konkreten Eingehen auf das jeweils sich zueinander Verhaltende (...).

[Die] *kenosis* (...) [*ist der*] dritte Grundzug (...). Sein im Anderen *als* Selbstsein, das geht nur im Herausgehen aus sich selbst, im Sich-Verlassen und -Entäußern, im Sein vom anderen her (...). Der relationale Charakter der Einheit ist relationaler Charakter des Seins, und Relationalität bedeutet Selbstüberstieg (...).

Damit aber ist als vierter Grundzug (...) der Einheit deren fundamental *geschichtlicher* Charakter angerissen. Wenn Einheit *in* der Relationalität geschieht, wenn Relationalität als Sich-Geben und Sich-Lassen, als eine fundamental verstandene kenosis sich ereignet, dann ist Einheit zwar schon immer gegründet, aber nie schon »gelaufen«. Ich stehe, geschichtlich existierend, schon immer in jener Gründung von Einheit, ohne die ich nicht sein und mich nicht nach dieser Einheit ausstrecken könnte (...). [*Dies*] ist etwas ganz anderes als die Degradierung der Geschichte zum bloßen nachhohlenden Exempel des schon statuierten Prinzips (...). Einheit [*ist*] das je neue Ereignis, die je neue Überraschung, in der sich zugleich doch die erste und gründende Sehnsucht, der erste und gründende Ausgang erfüllen.“²⁵⁹

²⁵⁷ Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 45.

²⁵⁸ Waldenfels, B.: Antwort auf das Fremde, 35

²⁵⁹ Hemmerle, K.: Das unterscheidend Eine, 350-352; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Werden diese Einsichten nun aber auf die Ebene der Erarbeitungen unseres HAUPTSATZes transponiert und dieser unter alteritätstheoretischen Vorzeichen bedacht, so lässt sich als *Übertrag* nochmals, jedoch unter erweiterten Erkenntnisbedingungen, festhalten, dass sich die aktuell darbietende Praktische Theologie weitgehend *in identitätstheoretischer Manier* auf eine *ungebrochene Vorherrschaft des Subjektes* versteht; ihre gesamte Forschungslogik überdehnt zum Subjekt in einem Hang zur Identitätslogik und es wird dabei eine Aufbereitung der Fundierungen vorgenommen, welche sie vermeintlich immanent in bedeutungsholistischer Strukturierung vorführt.

Das punctum saliens, das diese Form der praktisch-theologischen Aufstellung in dieser ihrer nicht nur konzeptionellen, sondern gerade auch konstitutiven Überbewertung instabil werden lässt, ist dann aber die Evidenz des Differenten, des Alteritären, kurz: des Objekts. Die Überbetonung des Subjekts in dieser Art der praktisch-theologisch *identitätstheoretischen Gesamtinszenierung muss auf diese Weise das Objekt prinzipiell problematisch affizieren* – darin aber, so vermag nach dem alteritätstheoretisch-entsichernden Durchgang einsichtig zu werden, droht auch eine durchaus gefährliche *Selbstwidersprüchlichkeit* mit Blick auf den Anspruch und die Ausrichtung einer wirklichkeitswissenschaftlichen (und damit ja auch einer anthropologisch gewendeten) Praktischen Theologie.

In dieser alteritätstheoretischen Spur wollen wir nun im Fortgang unserer Arbeit bleiben und tiefer eintreten, indem wir uns im Folgenden auf die idealtypische Seite des »Objekts« – wohlverstanden (!)²⁶⁰ – stellen wollen.

Wird diese Position bezogen und von dort das im HAUPTSATZ beförderte praktisch-theologische Profil betrachtet, wird ermöglicht, was bis hierher aufgeschoben werden musste: Es wird nun an der Zeit sein, diejenige Reserve freizulegen und zu benennen, welche die Praktische Theologie in dieser Aufstellung als erkenntnistheoretische *Leerstelle* hinterlassen muss! Wir stellen damit also die Weichen für unseren eigens anzutretenden Gang, die vorsätzliche Fahndung nach einem Fall anzustrengen, an dem sich praktisch-theologisch Altbewährtes in Widersprüchen verfängt.

Die Frage nach diesem analytischen Erkenntnisausfall ist dabei streng genommen keine mehr; haben wir diesen doch schon bereits immer wieder rasseln hören und als Motiv bei den alteritätstheoretischen Autor/inn/en vorweggenommen vorgefunden: So ließ ihn bereits

²⁶⁰ Dabei möchten wir bemerken, was nach den vorangegangenen Erarbeitungen freilich ersichtlich sein sollte: dass eine solche Rede hier der analytischen Klarheit willen geschuldet ist! Welches Ausmaß an Verwirrungspotential eine solche analytische Auftrennung jedoch anzunehmen vermag, ist anschaulich an der Auseinandersetzung von ENGLERT und MARTIN ROTHGANGEL (und LINUS HAUSER) zu studieren. Wir halten es derweil mit ENGLERT und sind mit ihm der Auffassung, dass eine idealtypische Auftrennung von »subjektiver« und »objektiver« Religion „gelegentlich zulässig“ ist, Englert, R.: Hilfe, ich bin ein »Gegenwärtigkeits-Chauvinist«, hier: 398.

GRÜMME unterschwellig anklingen, wenn er die im doppelten Sinne anstößige Herausforderung von biblischer Botschaft und Glaubenstraditionen geltend zu machen einklagt²⁶¹; er drang in GREINERS Zweifeln an der ZIEBERTZschen „Ausgangsvoraussetzung (...) nämlich, dass der »Pol der Überlieferung« bereits hinreichend – auch in der Praktischen Theologie – reflektiert wurde“²⁶² zu Gehör und wurde nicht zuletzt mit BUCHERS Feststellung eingespiegelt, dass die Praktische Theologie „die Konfrontation mit den Begriffen der Tradition weitgehend unterlässt“²⁶³: ***Was wir demnach als Leerstelle der praktisch-theologischen Aufstellung markieren wollen, ist: Tradition!***

Der praktisch-theologische *Tonangeber Subjekt*, setzt in diesem überbetonten Arrangement die Wahrnehmbarkeit für dasjenige, was wir vorerst hier als nicht näher definierten „objektiven bzw. intersubjektiven Bereich von »Religion« als der materialen, institutionellen (...) [oder] gemeinschaftlichen Dimension des Phänomens“²⁶⁴ mit »*Tradition*« bezeichnen wollen, unter die Hörschwelle! Die derzeitige Logik der Praktischen Theologie *setzt Tradition auf Pause* – und dies in einer ganz spezifischen Art.

Bleibe doch mit KLAUS WEGENAST zunächst festzustellen: Die praktisch-theologischen „Entwürfe (...) blasen nicht zur Eliminierung der Tradition, wie zuweilen behauptet wird“²⁶⁵, aber: Wird – wie die alteritätstheoretische Durchsicht ja beibringt – dezidiert der »Standpunkt des traditionellen Objekts« eingenommen und das jetzige Profil auf eine implizite Traditionskonzeptualisierung *gegengehört*²⁶⁶, vermag erkannt zu werden: Tradition bekommt unter der Dominanz des Tonangebers Subjekt einen eigentümlichen Zungenschlag. Sie verliert ihre Eigenlogik, denn: Da das subjektiv Eigene im traditionell Anderen wiedergefunden wird, erodiert sie zu einem „jederzeit in beliebiger Absicht ausbeutbare[n] Ersatzteillager“²⁶⁷ und verfällt so letztlich der *Unhörbarkeit*.

Inwiefern genau (und in welcher weiteren Hinsicht²⁶⁸) diese *Unhörbarkeit* noch weitaus komplexer ist, als es hier zum jetzigen Stand der Arbeit erstmal nur festzustellen gilt, aber zu vermuten steht, wird dann die Aufgabe des nächsten Kapitels sein.

²⁶¹ Vgl. Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 15; 17.

²⁶² Greiner, U.: Der Spur des Anderen folgen, 284.

²⁶³ Bucher, R.: Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«, 64.

²⁶⁴ Altmeyer, S.: Welche Wahrnehmung, 231.

²⁶⁵ Wegenast, K.: Tradition und Geist, 288. Was hier in Richtung der Religionsdidaktik gesprochen ist, generalisieren wir für die gesamte Praktische Theologie.

²⁶⁶ Eine strukturell analoge Denkgeste bringt auch SCHRÖDER, wenn er die praktisch-theologische Biografieforschung „entgegen dem erklärten Selbstverständnis (...) als Frömmigkeitsforschung gewissermaßen gegen den Strich büste[t]“, vgl. Schröder, B.: Fides quaerens expressionem, besonders: 188-197; hier: 188.

²⁶⁷ Englert, R.: Auffälligkeiten und Tendenzen in der religionsdidaktischen Entwicklung, 235.

²⁶⁸ Wie es nach der Lektüre der Differenztheorie erahnbar wird, besteht die weitere Spielart der Unhörbarkeit im Umschlag in die gegenüberliegende Totale, was das traditionelle Bild von Tradition aktualisiert, namentlich wird sie hier nur autoritär-gesetzt ins Spiel gebracht, was uns noch im Folgenden beschäftigen wird.

Dazu bleibt zur grundsätzlichen Einordnung vorab zu kommentieren: Wurde die subjektiv(istisch)e Schlagseite der praktisch-theologischen Theoriebildung bereits im Allgemeinen (doch nicht in unserem Zuschnitt) verschiedentlich angemerkt²⁶⁹ und eine praktisch-theologische Herabtemperierung des Subjekts mittels einer ergänzenden „Hermeneutik kollektiver Erfahrungen“²⁷⁰ im Besonderen auch dann und wann postuliert, erscheint das »traditionelle« Problem am Gradmesser unserer Stoßrichtung gemessen bisweilen jedoch unberücksichtigt.

Auch wenn man die alteritätstheoretische Durchsicht noch einmal Revue passieren lässt, bliebe – zumindest für unsere getroffene Auswahl – tatsächlich der Befund zu formulieren, dass *Tradition* ohne nähere Bearbeitung bleibt; im Übrigen als Einzige von den gelisteten praktisch-theologischen *Identitätsmarken der Objektvergessenheit*.

Gelehrt hat uns die alteritätstheoretische Durchsicht indes jedoch – neben der vertiefenden Problemsicht – alles Erforderliche. Wenn wir im Folgenden *Tradition zu unserem praktisch-theologischen Erkenntnisproblem* machen, stattet sie uns mit dem nötigen Rüstzeug aus.

So bietet sie die antizipierende Gewissheit und somit tatsächlich die Aushebung eines Garantierahmens, auch mit Blick auf die, um es einmal so drastisch zu sagen, letzte »objektive« Bastion der Praktischen Theologie – *Tradition* – keine wirklichkeitswissenschaftlich praktisch-theologische *Stummheit* vorzufinden, sondern ein aufbrechbares *Schweigen*!

Sie ebnet denkerisch die Bahn für das scheinbar Undenkbare, was sich zumindest dann vergegenwärtigt, wird die historisch-systematische Entwicklung der Praktischen Theologie gerade zu einer erfahrungsorientierten, und somit anthropologisch gewendeten Theologie, und der dort einst eingenommenen Rolle von *Tradition* als profilgebender Abgrenzungsgegner – in dem damaligen Verständnis auch völlig berechtigt! – in Erinnerung gerufen. Diese primär »traditionelle« Erstarrung muss nun jedoch keine irreversible Entwicklung

²⁶⁹ Vgl. etwa Haslinger, H. u. a.: Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen, 390f; vgl. ebenso Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 138.

²⁷⁰ Heimbrock, H.-G.: Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie, 59. Eigens HEIMBROCK verfißt einst also sogar diesen Gedanken: „Es gehört zu den Aufgaben zukünftiger Forschung, nach möglichen und sinnvollen Erweiterungen dieses hermeneutischen Weges vor allem in Richtung auf eine empirische Hermeneutik kollektiver Erfahrungen zu suchen“, ebd., 59. Vgl. auch den Aufruf von SLENCZKA: „Es wäre zu fragen, ob nicht sinnvollerweise ein (...) Zugang zum Thema Religion im Ausgang von den Transzendenz des Alltags bzw. der Lebenswelt zu ergänzen oder zu fundieren wäre durch eine phänomenologische Analyse der traditionellen, scheinbar gegenständlichen Gehalte des christlichen Glaubens, die eben daraufhin durchsichtig gemacht werden müssten, dass sich in ihnen eine ursprüngliche Erfahrung und eine bestimmte Verfasstheit des Subjekts ausspricht“, Slenczka, N.: Phänomenologie, 780. Vgl. des Weiteren dazu etwa Altmeyer, S.: Welche Wahrnehmung, besonders: 230-232. Was ALTMAYER hier jedoch mit der Bezeichnung »Glauben« zu betiteln vorschlägt, sehen wir durchaus sehr kritisch, wie noch aufgenommen wird. *Eine nähere Sondierung des Forschungsfeldes erfolgt im nächsten Arbeitsgang und bleibt für den Augenblick aufgeschoben.*

darstellen, wie es von den alteritätstheoretischen Arbeiten zu lernen steht. Denn in ihrem Licht begannen in unserer Sache die praktisch-theologischen Fundierungen an zu schillern, wurden als Verselbständigung gegen ihre inneren Möglichkeiten sichtbar, erreichten eine Bewegungsfreiheit, die an die Oberfläche beförderte, was untergründig bereits angelegt ist. Und hierin – schließlich – warf der alteritätstheoretische Durchgang also eine *Kriteriologie* ab, die sich nun als **Richtmaß** aufgibt: Dieses ist zwingend einzuhalten, soll eine Konzeptualisierung von *Tradition* wirklichkeitswissenschaftlich gelingen. Als Einlösung im **spannungsreichen Zueinander** liefert es die Gewähr, sich also auch in Traditionsfragen ungebrochen auf dem Boden der Wirklichkeitswissenschaft und damit ebenso (und vor allem) auf dem der anthropologischen Wende bewegen zu können – und diese dabei einer konsequenteren Verwirklichung zuzuführen.²⁷¹

Mit diesen Erträgen und Überträgen, mit diesem Merkposten und Richtmaß im Gepäck wird die Arbeit nach diesem verbindenden Durchgang nun also neu ansetzen: Der folgende **SEITENSATZ** wird jetzt so gesehen das **zweite Thema** einspielen und eine **direkte Bearbeitung von Tradition** in Angriff nehmen.

Damit treiben wir unsere wissenschaftstheoretische Absicht voran, indem wir also denjenigen **Stresstest** anstrengen, angesichts dessen die praktisch-theologische Aufstellung zu versagen den begründeten Verdacht liefert.

Nun wird es nicht mehr um das indirekte *Gegenhören*, sondern um die unmittelbar²⁷² **überprüfende** und somit um die das hier Gereichte **vertiefende Anhörung von Tradition** in der Praktischen Theologie gehen.

Hierbei wird es gelten, im praktisch-theologischen Forschungskontext nach **Anhaftungspunkten einer direkten Thematisierung von Tradition zu fahnden** und die **Ansätze** exemplarisch vor dem Hintergrund der ausgewiesenen Kriteriologie zu überprüfen: Alle »traditionellen« Konzeptualisierungen werden kritisch daran gemessen, inwiefern sie dieser Denksystematik gerecht werden und sich folglich in einer identitätstheoretischen Logik unterbrechen lassen – worin dann letztlich der unproduktive Gegensatz des von uns noch zu bezeichnenden dichotomischen Grundmusters der Praktischen Theologie sichtbar aufbrechen wird!

²⁷¹ Hier würde sich also die Eindringlichkeit von EBELINGS alter Frage auf neue, andere Weise beglaubigen, ob nicht eine „Theologie [, *die*] auf dem [sic!] Vorrang der Sache besteht, (...) [*nicht*] eben deshalb zugleich für den Vorrang der Erfahrung ein[tritt] und damit für die Unabgeschlossenheit und Offenheit der Theologie. [Und ob es nicht] Sache der Theologie im Sinne ihrer Aufgabe und Zuständigkeit ist (...), die unerschöpfliche Vielfalt und lebendige Bewegtheit der Sache, die ihren Gegenstand ausmacht, zur Geltung zu bringen“?! Ebeling, G.: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, 25f.

²⁷² Mittelbar werden wir dabei die von uns nur angedeutet eingestreuten kritischen Einwände an den »Therapievorschlägen« der besprochenen Entwürfe mitbearbeiten.

Bevor wir uns dieser Fahndung jedoch widmen, steht zunächst die *Erarbeitung einer sachlichen Kriteriologie* auf der Agenda. Bis zum jetzigen Zeitpunkt beschränkten wir uns auf ein allgemein heuristisches Verständnis von *Tradition* bzw. nahmen den Begriff so auf, wie wir ihn in den praktisch-theologischen Diskursformationen angetroffen haben. Bislang verzichteten wir darauf, ihn *definitiv* und in seiner *historisch-systematischen* Problemgeschichte genauer zu umreißen, was jetzt im erster Gang des nun folgenden SEITENSATZes geschehen wird.

Wir werden prüfen, ob die eröffnete Differenzkriteriologie von der Sache her überhaupt einen Anhalt findet. Wir werden zuweilen den Sinn für das praktisch-theologisch Selbstverständliche schärfen, indem wir *Tradition* nachkonziliar „als hermeneutisch lernfähig und grundlegend antifundamentalistisch“²⁷³ ausweisen; sie dem „Anschein einer bruchlosen Kontinuität“ entreißen und aus „Diskontinuierungen“²⁷⁴ bestehend zeichnen.

Dabei wird auch von dieser Seite her die Einsicht wachsen, dass *Tradition* immer dann »unerhört« bleibt und »unerhört« wird, wenn ein Achsenendpunkt der Dramatisierung anheimfällt, ja sie immer „exakt dann verraten [wird], wenn man sie punktualisiert und totalisiert“, was letztlich dann aber bedeuten wird: Dass sie immer dann verraten wird, wenn „dem geschichtlichen Index des Glaubens selbst diese[r] Index (...) [abgesprochen wird]“²⁷⁵ – das wiederum gilt es jedoch an anderer Stelle zu entfalten.

²⁷³ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 352.

²⁷⁴ Wenzel, K.: Die Gegenwart des Verstehens, je: 174.

²⁷⁵ Bucher, R.: Strukturprobleme des theologischen Diskurses, 108; hier je: Anmerkung 9.

3 Seitensatz: Die Praktische Theologie im Versetzungszeichen der Tradition. Eine sachbezogene Kriteriologie und erste Ansätze

In „einer post-traditionalen Gesellschaft (...) erscheinen solche Menschen heute selbst aus der Sicht vieler Theologen als quasi-pathologische Grenzfälle, als fundamentalismusverdächtige Exoten, die sich in eine Art künstlichen Atavismus hineinversetzt haben“¹, denn: Tradition besitzt das „Odium eines anti-emanzipatorischen Kampfbegriffes“².

RUDOLF ENGLERT (*1953, Religionspädagoge)

Die Tradition scheint all das zu verkörpern, was der postmoderne Mensch von sich abzustreifen bestrebt ist: „Unbegründete Fremdautorität und traditioneller Anspruch, erfahrungsloser Dogmatismus, falsche Objektivität und Normativität, die die subjektive Freiheit gefährdet und nicht zu gegenwärtigen Erfahrungen und konkreter Orientierung anleitet, ja (...) nur bestehende Herrschaft stützt und über bestehendes Unrecht fatal hinwegtröstet.“³

JOACHIM TRACK (*1940, Theologe)

Diese Statements von RUDOLF ENGLERT (*1953) und JOACHIM TRACK (*1940) sind mehr als nur ein Bonmot. Vielmehr vermögen sie bereits den bitteren Beigeschmack auf die Zunge zu bringen, den das Thema **T r a d i t i o n** dem Gros der Praktischen Theolog/inn/en bereiten dürfte.

Er deckt sich mit dem Bedeutungsfeld, das auch die Alltagssprache in puncto Tradition serviert: Ist Tradition doch in der alltäglichen Verwendungsweise von einer eher prekären Assoziationsaura umgeben, die sie als Äquivalent zum Reich des leblos Gestrigen und des Konservierten fasst, deren Substanz in Opposition zu Wandel, Originalität und Kreativität gewonnen wird und sich nicht selten zu einem Cluster an negativen Attributen, namentlich einer „Herrschaft des Vorurteils“ oder der „Unvernunft“⁴ steigert. Tradition waltet mit normativer, aus der Vergangenheit abgeleiteter Verbindlichkeit, die ihr den Nimbus des unantastbar-Obligatorischen, des Sakrosankten verleiht, so dass kritische Impulse geradezu

¹ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 96f; gemeint sind hier Menschen, die ein »traditionales« Traditionsverständnis zur Anwendung bringen.

² Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 143.

³ Track, J.: Schrift, Bekenntnis und Erfahrung, 14.

⁴ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, je: 262; vgl. zu den bemühten Stereotypen auch Winter, T. A.: Traditionstheorie, hier: 7-16.

Zur Unterstreichung dieses alltagssprachlichen Eindrucks, der um Konservierung und Irrationalität kreist, mag der Blick in ein Synonyme-Lexikon hilfreich sein. Unter den 135 vorgeschlagenen »traditionellen« Äquivalenten finden sich vornehmlich Ausdrücke, die dem Begriffsfeld »Beständigkeit« (als größtes von sieben Wortgruppen) zugehörig sind, genauerhin werden hier u. a. »Fortbestehen«, »Kontinuität«, gar »Unveränderlichkeit« und »Unwandelbarkeit« als Ersatz für »Tradition« gelistet, vgl. dazu www.synonyme.woxikon.de.

Auch in Redewendungen und Aphorismen dominiert dieses Bild. So findet sich unter den 117 anempfohlenen Aussprüchen nicht nur eine Bezugnahme auf das bewahrende Moment, im Wortlaut etwa: „Tradition ist, wenn sich nichts ändert“ (ERHARD HORST BELLERMANN) oder: „Tradition – Schlafwagen“ (MANFRED HINRICH). Vor allem die Referenz an die gefährlich kritiklose Unvernunft ist vertreten, beispielhaft etwa: „Brauch und Zunft kennen keine Vernunft“ (DEUTSCHES SPRICHWORT) oder: „Sodann die Tradition, das ist die Behauptung, dass das Gesetz bereits seit uralten Zeiten bestanden habe, dass es pietätlos, ein Verbrechen an den Vorfahren sei, es in Zweifel zu ziehn“ (FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE) oder aber: „Begreifen wir endlich, dass der emotionale Kult der Tradition nur eine Form unserer geistigen Faulheit ist“ (STANISLAW BRZOWSKI), vgl. dazu www.aphorismen.de.

an ihr abzuperlen pflegen und keine verträgliche Eigenschaft darstellen. „Tradition betont (...) [den] Legitimationscharakter (...), hypostasiert die Vergangenheit als eine Normenquelle, aus der Geltungsansprüche auf Recht, Wahrheit, Autorität und Herrschaft abgeleitet werden.“⁵

Angesichts dieser Allianz an Konnotationen betreten diejenigen, welche die Vokabel im Munde führen, unlauteres Gebiet und können sich des Übertrags der »traditionellen« Insignien nicht erwehren. Es trägt ihnen das „Signum der »Unterentwicklung«“⁶, der Rückwärtsgewandtheit und des Reaktionären, ja insgesamt das eines unkritischen Geistes ein: „[They] are placed on the »right« on a line which runs from »left« to »right«, and to be »on the right« is to be in the wrong.“⁷

Empfindet wohl eine überwältigende Mehrheit der Zeitgenossen die Rede von Tradition als befremdlich, so trifft dies im verstärkten Maße auf die praktisch-theologische Zunft zu. Wächst sich die Assoziationsaura hier derweil doch in besonderer Schärfe aus, indem sich die oben genannten Bedeutungsgehalte mit historischen Kontexten verbinden, welche als Inbegriff des Wirklichkeitsverlusts und der Erfahrungslosigkeit gelten. »Tradition« koppelt sich in der Praktischen Theologie an die Suggestion eines Rückfalls hinter die Errungenschaften der erfahrungsbezogenen, ergo: der anthropologischen Wende zur Wirklichkeit. Bemühungen, „[sich] probeweise auf die Seite der Tradition zu stellen (...), [gelten dann als Bestrebung,] die Erfahrungen der Subjekte zum Schweigen zu bringen“⁸. Tradition gilt als Antithese zu all dem, wofür die Praktische Theologie steht und woraus sie ihren Wert als eigenständige Disziplin im theologischen Fächerkanon bezieht. **Tradition** gerät damit zum **praktisch-theologischen Abgrenzungsbegriff von symbolischer Qualität!**

So mag es dann nicht Wunder nehmen, dass in praktisch-theologischen Kreisen tunlichst ein seltenes Wort über Tradition verloren wird und sie zu einer Relikterscheinung degeneriert ist. Allein der Begriff begegnet im praktisch-theologischen Wissenschaftsdiskurs folglich nur marginal. „Die meisten (...) [*Praktischen Theolog/inn/en*; M. R.] würden vermutlich sagen, dass von einem um die Kategorie der »Tradition« kreisenden Diskurs in ihrem Fach nicht die Rede sein könne.“⁹

⁵ Assmann, A.: Zeit und Tradition, 89; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁶ Müller, K. E.: Die feste Burg, 94.

⁷ Shils, E.: Tradition, 3.

⁸ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 85.

⁹ Ebd., 81; *im Original: Religionspädagog/inn/en*.

Als Stimmungsbild mag hier die Sichtung der Titelthemen bekannter (hier willkürlich ausgewählter) praktisch-theologischer Fachzeitschriften taugen. So präsentiert sich in den Ausgaben (geprüft ab der Jahrtausendwende) etwa der KATECHETISCHEN BLÄTTER, der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN oder aber der ZEITSCHRIFT FÜR PÄDAGOGIK UND THEOLOGIE derselbe negative Befund: »Tradition« verbleibt als Fehl-anzeige.

Im Kontrast dazu ergibt sich in den übrigen kulturwissenschaftlichen Disziplinen ein völlig anderes Bild.¹⁰

In diesen Kreisen kann sich »Tradition« einer gewissen Beliebtheit und Aktualität nicht erwehren und ist ein wissenschaftlich hoch frequentierter Ausdruck. Seit spätestens zwei Jahrzehnten bewegt die Beschäftigung mit »Tradition« hier die Diskursformationen und ist derart en vogue, dass ihr Auftritt mittlerweile als „inflationär“¹¹ charakterisiert wird.

Den Grundstein für diese Karriere legt hier ein mit gänzlich anderen Gehalten geladener Traditionsterminus: Er hat den Ballast von normativer Geltung und Legitimation abgestoßen, hat den Rekurs auf das vermeintlich naturwüchsig Anstehende eingestellt, wie es früh bereits vom Soziologen EDWARD SHILS in seinem Verständnis von Tradition als „a temporal chain (...), a sequence of variations on received and transmitted themes“¹² gefasst wurde. Tradition wird hier als etwas Organisches, im fortwährenden Wandel Eingebundenes begriffen. Fortan ist nicht mehr die verpflichtende Unveränderlichkeit das bestimmende Definitionsmerkmal, sondern im Gegenteil die Veränderlichkeit. Sein populäres Gepräge wird diesem Traditionsverständnis dann in der (nicht ganz unproblematischen, weil grenzenverwischenden) Öffnung zu zwei anderen Zentralkategorien verliehen. Begegnet Tradition doch einerseits in wechselseitiger Identifizierung mit dem »Geschichtsbegriff« und „meint hier einfach »einen Zusammenhang geschichtlicher Zeugnisse in der Vergangenheit«, ob sie literarischer, motivlicher, gedanklicher, gesellschaftlicher, kultureller oder sonst welcher Art sind, sofern sie nur Produkte menschlicher Tätigkeit sind“¹³, so tritt sie andererseits in enger Verschränkung zum »Gedächtnis- und Erinnerungsbegriff« auf, was mittlerweile auch den größten Anteil des Diskurses ausmachen dürfte.¹⁴

¹⁰ Für einen in die Breite gehenden Forschungsüberblick zur kulturwissenschaftlichen Traditionsthematisierung vgl. Wiedenhofer, S.: Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie, 443–468. Da WIEDENHOFER sich für eine komplexe Traditionstheorie einsetzt, finden sich hier neben philosophischen, soziologischen, literaturwissenschaftlichen, juristischen und ethnologischen Diskursen ebenso theologische Beiträge. Für weiterführende Literaturhinweise und Anmerkungen vgl. die beiden Sammelbände Larbig, T./ Wiedenhofer, S.: Kulturelle und religiöse Traditionen. Münster 2005 und Larbig, T./ Wiedenhofer, S.: Tradition and Tradition Theories. Berlin 2006.

Für einen umfangreichen Einblick sei auf die interdisziplinäre und internationale Literaturdatenbank zur Traditionstheorie – in Angliederung an das einst unter Leitung von WIEDENHOFER geführten DFG-Forschungsprojektes *Logik, Hermeneutik und Pragmatik religiöser Traditionen. Eine komplexe Theorie und Theologie der Tradition* (2000–2003) – verwiesen, vgl. www.traditionstheorie.de. Für das wohl jüngste Bemühen um eine Traditionstheorie vgl. Winter, T. A.: Traditionstheorie. Tübingen 2017.

¹¹ Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 645.

¹² Shils, E.: Tradition, 13.

¹³ Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 649. In näherer Erläuterung: „Seine steile Karriere (...) hängt vermutlich damit zusammen, dass er die Leerstelle, die (...) auf der subjektiven Bedeutungsdimension des Geschichtsbegriffs entstanden ist, auszufüllen versprach“, Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 24.

¹⁴ Da der empfohlene Forschungsüberblick WIEDENHOFERS die Verschmelzung von Tradition mit der *Gedächtnis- und Erinnerungsdebatte*, die insbesondere in der Sozialpsychologie und den Geschichtswissenschaften geführt wird, nicht aufgenommen hat, bleiben hier noch dahingehende Anmerkungen aufzubieten.

Tradition wird in den übrigen Kulturwissenschaften also „als relativ wertneutrale (...) Kategorie gebraucht“¹⁵ und hat abgestreift, was sich nicht zuletzt alltagssprachlich als heikel aufdrängt.

Was sich in dieser Kapitelzuleitung als eine Spreizung im Traditionsbegriff darstellt, findet seine Widerspiegelung in einer häufig vorgenommenen Zweiteilung der »traditionellen« Begriffsgeschichte: Die beiden beschriebenen Formen werden oftmals in ein vormodernes und nachmodernes¹⁶ oder in ein traditionales und nicht-traditionales¹⁷ Verständnis unterschieden. Was zugleich die einfachste der Differenzierungen im Traditionsbegriff darstellt, scheint sich hier also zudem eindeutig auf die problembelasteten theologischen wie alltags-

Die Hinweise stellen nur eine historisch-systematisierende Orientierungshilfe dar; sie dienen der Gewinnung eines Eindrucks, keineswegs zielen sie auf Vollständigkeit.

So geht die kulturwissenschaftlich-sozialpsychologische Nutzbarmachung der Termini »Gedächtnis« und »Erinnerung« für eine »traditionelle« Entfaltung dabei auf das Werk des französischen Sozialpsychologen HALBWACHS zurück. Seine Einsicht von der sozialen Verfasstheit des Gedächtnisses bildet noch für aktuelle Arbeiten den maßgeblichen Ausgangspunkt, vgl. Halbwachs, M.: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Berlin 1985; vgl. Halbwachs, M.: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main ⁴1991. Zur unabweislichen Prominenz gelangt der Gedächtnisdiskurs aber durch ASSMANN/ ASSMANN. Sie bauen HALBWACHS' Überlegungen zum Theorieansatz des kulturellen/ kollektiven Gedächtnisses aus, worin ganz ausdrücklich der Traditionsbegriff eingebunden wird, vgl. etwa Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. München ⁶2007; vgl. Assmann, J.: Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2000; vgl. Assmann, A.: Erinnerungsräume. München ⁴2009; vgl. Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit. München 2006; vgl. auch Assmann, A.: Formen des Vergessens. Göttingen 2016; vgl. Assmann, A.: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. München 2013. Zur expliziten Thematisierung von Tradition vgl. hier Assmann, A.: Zeit und Tradition. Köln/ Weimar/ Wien 1999.

ASSMANN/ ASSMANN beeinflussten dann ihrerseits wesentlich das Aufleben der Gedächtnis- und Erinnerungsdebatten in den gesamten Kulturwissenschaften, wobei sich hier zur Stunde ein Schwerpunkt andeutet, der eine Verbindung mit ästhetischen Fragen eingeht, vgl. dazu etwa Blume, H. u. a.: Inszenierung und Gedächtnis. Bielefeld 2014.

Im Bereich im Besonderen der Geschichtswissenschaften zieht ihr Ansatz vor allem als erinnerungspolitische Diskussion seine Kreise, vgl. dazu etwa Schmid, H.: Geschichtspolitik und kollektives Gedächtnis. Göttingen 2009. »Abseits« hiervon sind mit Blick auf das kollektive Gedächtnis sozialer Gemeinschaften in den Geschichtswissenschaften des Weiteren die Schriften des französischen Historikers NORA von Bedeutsamkeit. NORA bietet eine Sammlung von Erinnerungsorten, in denen er das kollektive Gedächtnis Frankreichs verdichtet seinen Ausdruck gewinnen sieht – als »Orte« gelten ihm neben den tatsächlichen Orten ebenso Ereignisse, Personen und eo ipso: Traditionen, vgl. Nora, P.: Les lieux de mémoire. Bde. 1-3. Paris 1997; vgl. als deutsches Pendant François, É./ Schulze, H.: Deutsche Erinnerungsorte. Bde. 1-3. München 2001 oder vgl. als europäisches Äquivalent Boer, P.: Europäische Erinnerungsorte. Bde. 1-3. München 2012; vgl. ferner Welzer, H.: Das soziale Gedächtnis. Hamburg 2001. In den Geschichtswissenschaften reüssiert das kollektive Gedächtnis in Verbindung mit dem Traditionskomplex zudem unter dem Stichwort der *invented tradition* (erfundene Tradition). HOBBSWAM/ RANGER arbeiten heraus, dass es für das Sinnstiftungsbedürfnis der Gegenwart gleichgültig ist, ob eine Tradition auf reiner Fiktionalität beruht und decken eine Reihe irrtümlich für »echt« gehaltener Traditionen auf, die in ihrem Entstehungskontext im Übrigen auffallend häufig in das 19. Jahrhundert weisen, vgl. Hobsbwam, E. J./ Ranger, T.: The Invention of Tradition. Cambridge 1996; vgl. ebenso Hobsbwam, E. J.: Das Erfinden von Traditionen, 97-118.

Die entscheidende Triebfeder für die Initiierung des geschichtswissenschaftlichen Gedächtnis- und Erinnerungsdiskurses dürfte jedoch in der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit und den Debatten um eine verantwortlich gestaltete Erinnerungskultur an die Opfer der *Shoah* bilden.

Für über die gebotenen Zusammenhänge hinausführende Hinweise vgl. grundlegend Erll, A.: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Stuttgart ³2017; vgl. Pethes, N.: Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung. Hamburg ²2013.

¹⁵ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 143.

¹⁶ Vgl. Assmann, A.: Zeit und Tradition, 89.

¹⁷ Vgl. Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 96f.

sprachlichen Kontexte einerseits und die nicht-theologischen Fachzusammenhänge andererseits aufzuteilen.

Dennoch aber gibt es Beurteilungen, die den Traditionsbegriff zu den „vieldeutigsten Begriffen sowohl der Bildungs- als auch der Wissenschaftssprache“¹⁸ zählen. Und auch von theologischer Seite wird dezidiert festgehalten, dass es sich im Falle von Tradition um „viele Daten [*handelt*], die in einem vielfältigen Gewebe zusammenkommen.“¹⁹

Damit aber besteht Anlass, diese »unerhörte« Eindeutigkeit zu hinterfragen, denn: *Wie geht das zusammen? Wäre die (alltagssprachliche Abwertung und) praktisch-theologische Versiegelung womöglich als ein historischer Ort zu begreifen, der mehr als berechtigt war, nun aber eine veränderte Ausgangslage vorfindet? Haben sich die Bedingungen eventuell insoweit gewandelt, dass auch in der Praktischen Theologie eine Traditionsrede »nachmodern« zu Gehör gelangen kann – und dies: mit einem Anhalt »in der Sache«?*

Um es von Beginn an klarzustellen: Wir unterstreichen die ENGLERTSche Feststellung, „dass man sich an (...) Tradition heute nicht mehr einfach in der überkommenen traditionellen Weise orientieren kann“²⁰! Eine reaktionäre Rede liegt also auch jenseits unseres Ansinnens! Was bleibt, ist dann aber ENGLERTs dringlich formulierte Anschlussfrage: „*Wie aber dann?*“²¹

Die nachstehenden Überlegungen wollen nun einer Antwortfindung dienen. Und sie beantworten die aufgebrochenen Fragen dann zunächst dahingehend, dass sie das komplexe Gefüge zutage befördern wollen, das sich unter dem (theologischen) Dachbegriff der »Tradition« tatsächlich versammelt. Es gilt, die (theologisch) »traditionell« semantische Komplexität einzuholen, die zwar noch genügend Ungelöstes, zumal halbherzig Umgesetztes enthält, in jedem Fall aber aus Verständnisstrukturen besteht, die den »traditional« problematischen Zusammenhängen entwachsen sein wollen und auch sind.

Der vorliegende **SEITENSATZ** widmet sich nun also der Einspielung des zweiten Themas: *der Traditions-kategorie.*

Er kann als Wortmeldung betrachtet werden, die praktisch-theologische Versiegelung um den Traditionsbegriff aufzubrechen und sich für eine Reaktivierung einzusetzen, ohne ins Reaktionäre zu fallen. Dabei entfaltet sich dieses Kapitel in *drei Arbeitsgängen.*

An vorderster Stelle werden in den **(3.1) ANHÖRUNGEN** *definitorische Skizzen* vorgelegt.

¹⁸ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 253.

¹⁹ Lehmann, K.: Tradition und Innovation aus der Sicht des systematischen Theologen, 127; vgl. ähnlich Kampling, R.: Tradition, 224.

²⁰ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 97.

²¹ Ebd., 97; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Begriffsklärungen gehen in den Geisteswissenschaften über die Funktion einer atmosphärischen Einstimmung hinaus und stellen bereits Richtungsanzeigen dar. Das wird auch hier der Fall sein: Die hiesigen Entfaltungen werden nicht nur einer thematischen Annäherung dienen, sondern erfüllen vielmehr die Aufgabe, eine *sachbezogene Kriteriologie* des theologischen Traditionsverständnisses einzuführen, welche dann in den weiteren Überlegungen als Beurteilungsgrundlage fungieren wird.

So übernehmen die ANHÖRUNGEN erstens die nachzeichnende Zusammenstellung der unterschiedlichen *Bedeutungsschichten*, aus denen sich der »nachmoderne« allgemeine Traditionsbegriff zusammensetzt, denn: „Geschichtlich gesehen ist der moderne westliche Traditionsbegriff (...) aus einer Kombination verschiedener Traditionsbegriffe entstanden“²². Es gilt, ihn als Konglomerat jener unterschiedlichen Bedeutungsschichten wahrzunehmen, die in ihrem Entstehungskontext zwar in verschiedene Zeitabschnitte verweisen, heute jedoch bleibend untergründig mitlaufen und je nach Funktionszusammenhang einer Aktualisierung entgegensehen.

Dabei wird fachübergreifendes Gebiet betreten. Was in der Literatur zumeist unreflektiert bleibt, soll hier zusammengetragen werden; zum einen, da Bearbeitungen in einem theologisch eingekapselten Sonderbereich ohne Sichtung der auf anderen kulturwissenschaftlichen Gebieten erbrachten Leistungen im Allgemeinen nur schwerlich angemessen sein können und zum Scheitern verurteilt sind, zum anderen, weil der theologische Traditionsbegriff im Besonderen in mannigfaltiger Verschränkung hierzu steht – und umgekehrt: Weil so dann auch erst ersichtlich werden kann, was die Besonderheit des theologischen Traditionsbegriffs ausmacht.²³ Es wird dabei keinesfalls der Ort sein, eine umfassende Traditionstheorie vorzulegen, dennoch gilt es aber, die Basis für einen ausreichend komplexen Traditionsbegriff zu schaffen.

Des Weiteren wird dann zweitens – und in der gebotenen Kürze – ein *geschichtlicher und begrifflicher Durchlauf* speziell zum *theologischen Traditionsverständnis* gegeben.

Eine erschöpfende Durchklärung der Gesamtheit aller zu berührenden historischen Problemzusammenhänge würde die Möglichkeiten des angezielten Unternehmens überschreiten und kann auch nicht in der Absicht der vorliegenden Arbeit liegen. Es genügen Bemerkungen zu den wichtigsten Stationen des theologischen Traditionsverständnisses zu machen, die sich aus den über die Jahrhunderte hinweg am Traditionsphänomen vorgenommenen Akzentuierungen ergeben; aus ihnen erklärt sich so manche Engführung in den heute be-

²² Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 258.

²³ Vgl. dazu Wiedenhofer, S.: Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie, 443; vgl. auch Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 268f.

gegenenden Vorbehalten. Gleichzeitig lassen sie jedoch das komplizierte Geflecht ansichtig werden, in das der Begriff eigentlich hinein verwoben ist.

Hierbei werden wir freilegen, dass sich seit den Entwicklungen des zweiten Vatikanischen Konzils in Traditionsfragen ein Paradigmenwechsel vollzogen hat, der die oben von uns mit leichter Feder bemühten Bewertungen und/ oder Befürchtungen als mittlerweile der Sache inadäquat überholte Beschränktheit einsichtig werden lässt und schließlich drittens in der Festlegung einer *sachlichen Krieriologie* und somit im Erstellen einer Arbeitsdefinition vom theologischen Traditionsverständnis mündet, wobei insbesondere an die Arbeiten von **SIEGFRIED WIEDENHOFER** angeknüpft werden wird.

Der zweite Arbeitsschritt – die **(3.2) HÖRPROBEN** – begibt sich dann auf die Suche nach vorhandenen *Ansätzen* in der Praktischen Theologie, welche die *Konzeptualisierung von »Tradition« direkt* einfordern und/ oder Wege hierzu vorschlagen.

Diese werden exemplarisch vorgestellt und aufbereitet und nicht zuletzt hier wird sich die Notwendigkeit der (fachübergreifenden) Klärung der Bedeutungsschichten des allgemeinen Traditionsbegriffs nochmals erweisen.

Im Vordergrund wird jedoch die *prüfende Betrachtung* der vorgeschlagenen Richtungsweisungen stehen. Die erarbeiteten Krieriologien bilden hierzu das Richtmaß; auf der Grundlage der im ZWISCHENSATZ eröffneten Merkpunkten und im Lichte der in den ANHÖRUNGEN aufgezeigten sachlichen Krieriologie werden die Vorschläge einer kritischen Überprüfung unterzogen.

Die Ergebnisse dieser Durchgänge und die hier je sich zeigenden Schwierigkeiten werden dann schließlich im **(3.3) (ÜBER-)KREUZVERHÖR(T)** resümiert, abstrahiert und verdichtet und vermögen dann letztlich *zwei Traditionsmuster* abzubilden, die eine praktisch-theologisch ohrenbetäubende Mixtur der Traditionskonzeptualisierung aufzeigen.

Es wird deutlich werden, dass hier also diejenige Leerstelle gefunden ist, an der die praktisch-theologische Theoriebildung im Stresstest versagt und welche zudem das verhängnisvolle Potential besitzt, bei anhaltender Nichtbearbeitung auf die eigens errichteten – und erhaltenswerten – Fundamente zurückzuschlagen!

Bevor dieser Gedankengang jedoch im Fokus der Aufmerksamkeit steht, wird der SEITENSATZ nun also zunächst mit den mehrperspektivischen definitiven Bestimmungen zum allgemeinen und besonderen Traditionsverständnis – im Querschnitt und Längsschnitt – eröffnet.

3.1 Anhörungen: Definitorische Bestimmungen – Tradition

3.1.1 Allgemeinbegriffliche Annäherungen

Der Terminus *Tradition*²⁴ stammt vom lateinischen Verb *tradere* (bzw. lat. *transdare*; übergeben, überliefern) ab und weist ebenso wie sein griechisches Äquivalent *παράδιδόναι* (bzw. griech. *παράδούναι* als Aorist) im Wesentlichen zwei Bedeutungen auf, die untrennbar aufeinander bezogen sind: Zum einen bezeichnet es das Überlieferte als einer Sache, welche weitergegeben wird, zum anderen ist es Ausdruck des Vorgangs der Übergabe und Überlieferung und kann demnach die Gestalt einer Prozesskategorie annehmen. Damit enthält »Tradition« ein passives und ein aktives Moment; den Inhalt – das sogenannte Traditum – und den Akt der Weitergabe.

Mit dieser Konstitution ist »Tradition« in den Horizont der »*kommunikativ-interaktiven*« Verben gestellt; mit ihr ist eine „Grunddimension menschlicher Kommunikation und Interaktion“²⁵ begriffen, die sich zum einen als ein *historischer* Zusammenhang – ein diachroner Akt – und zum anderen als ein *intersubjektiver* Zusammenhang – ein sozialer Akt – ausspricht.²⁶

So meint Tradition ursprünglich und schlichtweg etwas, das von der Vergangenheit in die Gegenwart weitergegeben wird. „[It] means simply a traditum; it is anything which is transmitted or handed down from the past to the present.“²⁷ Angesichts dieses diachronen Zusammenhangs stellt die universalisierende Verschmelzung von Tradition mit dem Geschichtsbegriff keine Überraschung dar, überschneidet sie sich doch insofern mit ihm, als sie an seiner dynamischen Bewegung partizipiert, womit sie aber auch eine doppelwertige Grundstruktur aufweist: „Die »Macht« der Überlieferung ist der »Gewalt« ihrer Aneignung ausgeliefert (W. Humboldt). Die Tradition wirkt nur, indem der Empfänger sie »wie die Speise, durch die er lebt, in seine Natur zu verwandeln« versteht (Herder). In dieser wohl asymmetrischen, aber dynamischen Balance zwischen Gebenden und Empfangenden sind die Inhalte der Tradition ständigen Wandlungen unterworfen.“²⁸ Tradition ist damit in grundlegender Hinsicht von Ambivalenz gekennzeichnet. Sie meint die „Pflege des Überlieferten als auch (...) [*den*] traditionskritische[n] Prozess der Absetzung“²⁹, beschreibt den

²⁴ Vgl. zur allgemeinbegrifflichen Aufschlüsselung etwa Borsche, T.: Tradition I – Philosophisch-anthropologisch, 148; vgl. auch Rösel, M.: Tradition I – Altes Testament, 689; vgl. ebenso Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 257.

²⁵ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 220; vgl. zu dieser kommunikativen Grundstruktur von Tradition ebenso Kampling, R.: Tradition, 222-224.

²⁶ Vgl. zu den hiermit implizierten An- und Abgrenzungen Wiedenhofer, S.: Tradition – History – Memory, 375-398.

²⁷ Shils, E.: Tradition, 12; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁸ Borsche, T.: Tradition I – Philosophisch-anthropologisch, 149; *Abkürzungen ausformuliert.*

²⁹ Rösel, M.: Tradition I – Altes Testament, 689; vgl. zur grundlegenden Ambivalenz auch Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 640; vgl. auch Wegenast, K.: Tradition VII – Praktisch-theologisch, 724f.

„menschheitsgeschichtlichen Prozess des Gegeneinanders und Miteinanders von Autorität und Freiheit, Anerkennung und Kritik, Alt und Neu“³⁰ und „eröffnet (...) die basale Polari-
tät von traditionaler Beharrung (konservativ) und fortschreitender Veränderung (progres-
siv) im historischen Prozess“³¹ bei der Tradition durch Kontextualisierung modifiziert und
dadurch fortgeschrieben wird: „Auf Grund der je verschiedenen Sprechsituation ist die
Annahme einer unveränderten, stets gleichbleibenden Tradition, im Sinne einer »Weiter-
gabe von unkritisch Empfangenem« (...) nicht möglich. Tradition erfährt durch den Pro-
zess der Weitergabe eine formale, inhaltliche und funktionale Veränderung, die auf der
Anpassung der Tradition an die jeweils neuen Verhältnisse beruht (...). Geschieht dies
nicht, erstarrt Tradition und wird für den gesellschaftlichen Lebensvollzug irrelevant.“³²
Offen bleibt dabei, um was sich »Tradition« gehaltsmäßig genau dreht. Ihr **Inhalt** lässt sich
nicht klar umgrenzt definieren. Tradition kann sich über mündliche und schriftliche Zeug-
nisse und Erzählungen, materielle Objekte und geistige Ideenkon-nexe, Handlungsmuster
und Vorstellungen, Normen und Werte erstrecken, womit sie zu einem „anthropologischen
Grundbegriff“³³ avanciert, der sich zum Kulturbegriff überhaupt entgrenzt, da so „sowohl
Einzelelemente und -formen als auch die Gesamtheit des kulturellen Vermittlungsprozes-
ses (...) bezeichne[t]“³⁴ sind. Weil Tradition somit „als Weitergabe von Verstandenem nie
Sache von einzelnen ist, sondern stets auch ein Vorgang innerhalb einer Gemeinschaft“³⁵,
sind die Grenzen zum Komplex des kollektiven Gedächtnisses hier fließend.
Vor dem Hintergrund dieses intersubjektiven Moments von Tradition lassen sich dann
auch ihre **Funktionen** bestimmen³⁶, die sich im Wesentlichen auf zwei Aspekte
konzentrieren: Traditionen konsolidieren und stiften zum einen soziale Gemeinschaften
und Gruppierungen, da sie eine Rahmumgebung und Basisplattform, „ein Instrumentarium
zur innersozietären Verständigung, Abstimmung und Konfliktbereinigung“³⁷ bieten und
insofern für Zusammenhalt, ja »Gruppenidentität« sorgen. Zum anderen arrangiert
Tradition durch ihre historische Einwurzelung und die generationenübergreifende fließende
Beständigkeit ein Selbstverständnis des Menschen „als geschichtliches Wesen (...). Durch
die Vereinigung vom Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen ist die Tradition Ga-

³⁰ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 24f.

³¹ Oevermann, U.: Soziologische Überlegungen zum Prozess der Tradierung und zur Funktion von Traditionen, 14.

³² Kampling, R.: Tradition, 222f.

³³ Borsche, T.: Tradition I – Philosophisch-anthropologisch, 149; *Abkürzung ausformuliert*.

³⁴ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 25; vgl. im nahezu identischen Wortlaut Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 643.

³⁵ Wegenast, K.: Tradition und Geist, 283.

³⁶ Vgl. dazu insbesondere Oevermann, U.: Soziologische Überlegungen zum Prozess der Tradierung und zur Funktion von Traditionen, 11-36.

³⁷ Müller, K. E.: Die feste Burg: Eine ethnologische Traditionstheorie, 103.

rantin einer über die eigene begrenzte Zeitlichkeit hinausweisende Kontinuität, die den Menschen vor dem Zerfall »des Zusammenhangs der Zeit« (Adorno) bewahren kann.“³⁸

Neben diesen Bemerkungen zur Wortherkunft von Tradition und deren hervorzuhebenden Merkmalen, ist nun eine orientierende Systematisierung über die *verschiedenen Begriffslagen* vorzustellen, die im allgemeinen »modernen« Traditionsverständnis mitschwingen. Die Darstellung folgt dabei der Aufschlüsselung SIEGFRIED WIEDENHOFERS (†2015).³⁹

WIEDENHOFER unterteilt den Traditionsterminus in *fünf erkennbare Schichten und Verständnisweisen*. Die inhaltlichen Schichten verweisen dabei in unterschiedliche Jahrhunderte als jeweiligen Entstehungskontext, bleiben jedoch im heute sich präsentierenden Begriff vorhanden – und deshalb zu reflektieren. Jeder Begriffsschicht bzw. -lage eignet eine besondere Leistungsfähigkeit, weshalb sie dann auch in charakteristischen Funktionszusammenhängen je bevorzugt Aktualisierung finden, wie nachstehend nun also zusammengetragen wird:

So reicht die *erste Schicht* von Tradition in die Zeit der *Antike* zurück. Sie wird als die *dogmatische (ethische) Begriffslage* bezeichnet. Diese Maserung bildet den Grundstock für dasjenige Verständnis, welches dem Traditionsbegriff bis in die Neuzeit hinein sein typisches Gepräge verleihen soll und noch im heutigen Alltagsgebrauch Abbildung findet. Sie bezieht ihren Gehalt aus einem dreifachen Bezugskontext und entwickelt sich auf dem Boden erstens rechtlich-juristischer, zweitens kulturell-erzieherischer und drittens religiöser Handlungskomplexe. Der Dimension des Rechtes kommt dabei die chronologisch einleitende Rolle zu; der religiösen Begriffsentwicklung die der inhaltlichen Fundierung.⁴⁰

Ursprünglich verweist Tradition in ihrer substantivierten Form *traditio* also in die Sphäre römischer Gesetzgebung und begegnet als fest geprägter Begriff im Kontext des *römischen Erbrechts*. *Traditio* definiert hier die rechtsgültige Überantwortung eines Nachlasses an einen entsprechenden Empfänger, was die Gesamtheit von Vermögen und Besitz ebenso wie die der Rechte und Pflichten impliziert. „»Tradition« bedeutet hier vor allem »Eigentumsübergabe« oder »etwas Kostbares in einer vertrauenswürdigen Aufbewahrungsstätte hinterlegen«“⁴¹.

Diese rechtliche, auf materielle Güter zielende Verwendungsweise verallgemeinert sich bald und greift auf den *erzieherisch-bildnerischen, kulturellen* Kontext aus. Tradition fin-

³⁸ Kampling, R.: Tradition, 223f.

³⁹ Vgl. zur folgenden Einteilung und Darstellung insgesamt Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 253-279; besonders: 257-268. Als dahingehend umfangreichere Grundlegung vgl. ebenso Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 607-650. Einen Blick lohnen in beiden Fällen die weiterführenden Hinweise!

⁴⁰ Vgl. neben WIEDENHOFER hierzu auch Kampling, R.: Tradition, 221f; vgl. ebenso Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 227f.

⁴¹ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 258.

det ihren Bezugspunkt nun in – nicht unbedingt institutionalisierten – Lehr-Lern-Zusammenhängen und umfasst jetzt die vermittelnde Weiter- und Übergabe von Kenntnissen, Wissen und Lehren. Charakteristisch ist die begriffliche Öffnung vom griechischen *παράδιδόναι* und lateinischem *tradere* bis hin zur wechselseitigen Austauschbarkeit mit dem griechischen *διδάσκειν* bzw. lateinischen *docere* (je: lehren, unterrichten, unterweisen), denn: „Wie Lernen ein Empfangen ist, ist Lehren ein Weitergeben und Überliefern.“⁴²

Diese besondere Verwendungsweise des „metaphorische[n] Sprachgebrauch[s]“⁴³ von *traditio* weitet sich schon bald vom geistigen Bereich auf den christlich-religiösen hin aus und findet hierin sein ausnehmend prägendes und schließlich dominierendes Bezugsfeld vor. Ist *traditio* in der nichtchristlichen lateinischen Literatur noch eine Rarität, wird es im Rahmen des christlichen Sprachgebrauchs Bestandteil des herkömmlichen Vokabulars und taucht in theologischen Werken frühchristlicher Autoren auf, wie es sich etwa in der Rede von der *traditio evangelica*, der *traditio apostolorum* oder der *traditio catholica* bei TERTULLIAN († nach 220) findet. Tradition wird im religiösen Zusammenhang nun mit einem spezifischen Akzent versehen und steht „hier [für] »die getreue Weitergabe dessen, was Gott in seiner Offenbarung zum Heil der Menschen gegeben hat, vor allem [für] die Vermittlung seiner eigenen Gegenwart«“⁴⁴.

Die entstehungskontextuelle Verbindung mit dem Rechtsterminus durchwirkt den Traditionsbegriff dann in einer besonderen Weise. Sie bestimmt diese erste Bedeutungslage nun im Gesamten und verleiht ihr eine normativ-bindende Eigenart: „In diesen Kontexten gewinnt der Begriff der Tradition von Anfang an ein normatives Bedeutungsmoment. Tradition bezeichnet und bestimmt den wahren bzw. zu bewahrenden Kerngehalt der unbestimmten Fülle geschichtlich überlieferter Denk- und Lebensformen. So verstanden, bezeichnet Tradition das, was gilt (Gewohnheit, Satzung, Lehre), und wird in diesem Sinn bis heute auch gleichbedeutend mit *Autorität* verwendet. Was als Tradition anerkannt ist, hat damit *verpflichtenden* Charakter.“⁴⁵

Die dogmatisch-ethische Begriffslage betont also die Momente von Legitimität, Autorität und Normorientierung, von Treue und Bewahrung. Herausgestrichen wird der Verpflichtungscharakter.

„In diesem Traditionsbegriff werden ganz bestimmte Aspekte (...) in den Mittelpunkt gerückt. Dazu gehören der Wahrheitsanspruch kultureller oder religiöser Traditionen, ihr identitätsstiftender Cha-

⁴² Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 612.

⁴³ Kampling, R.: Tradition, 221.

⁴⁴ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 258.

⁴⁵ Borsche, T.: Tradition I – Philosophisch-anthropologisch, 148; *Abkürzungen ausformuliert*. Vgl. ebenso Kampling, R.: Tradition, 222.

rakter und daher insgesamt ihr Anspruchs- und Verpflichtungscharakter. Dazu gehören auch die Notwendigkeit und Verantwortlichkeit ihrer Weitergabe zusammen mit ihrer Gefährdetheit bzw. verminderten Funktionsfähigkeit in bestimmten Krisensituationen (...). [Wann] immer man (...) am orientierenden, identitäts- und konsensbegründenden, heil- und hoffnungswährenden normativen Charakter der Tradition interessiert ist, wird sich die Verwendung dieses dogmatischen bzw. ethischen Traditionsbegriffes nahelegen“⁴⁶.

Darüber legt sich die *zweite* Schicht, die **rationale Begriffslage**, welche ihren Entstehungszusammenhang in der Zeit der *Aufklärung* hat.⁴⁷

Entscheidend ist für diese Ebene der kritische Impetus, mit dem der auf Autorität, Geltung und Legitimation angelegte Grundzug in Frage gestellt wird. Im Licht der aufklärerischen Maximen von Rationalität und Autonomie wird Tradition hier zum Gegenbild; wird vor allem (aber nicht nur) als Antagonist zur Vernunft dargeboten. So führt nicht nur ihr wohl prominentester Vertreter IMMANUEL KANT (†1804) mit seinem Gedanken des *sapere aude* Tradition als Inbegriff einer Gegnerschaft zu Selbstbestimmung und denkender Unabhängigkeit vor, auch KARL MARX (†1883) stellt sie als Vorkämpfer der sozialistischen Arbeiterbewegung schließlich in Opposition zu Fortschritt, Zukunft und Revolution und vergleicht sie mit bleierner Leblosgkeit, mit einem „Alp auf dem Gehirne der Lebenden“⁴⁸.

Tradition manövriert sich hier somit „in Opposition zum neuen Legitimationskriterium der bürgerlichen Welt, zu »experience/ reason« und meint daher soviel [sic!] wie: »zur bloßen Gewohnheit erstarrtes Kondensat vergangener Erfahrungen und Einsichten« oder überhaupt: »gewohnte, populäre Vorstellungsweise« u. ä. Ja es können die Bestimmungsmerkmale: »historische Unzuverlässigkeit archaischer mündlicher Überlieferung« und: »Vernunftwidrigkeit und Vorurteilshaftigkeit interessegeleiteter Überlieferung« sogar eine mehr oder minder enge Verbindung miteinander eingehen und so die Gesamtbedeutung: »Fabelgeschichte, Aberglaube, Mythologie u. ä.« assoziieren.“⁴⁹ In den Mittelpunkt tritt in diesem Kontext des umfassenden Revolutionsklimas das Bewusstsein für die „Funktionalisierbarkeit und Ideologisierbarkeit (...), Gesellschaftsbedingtheit und Interessenbedingtheit von Traditionen“⁵⁰.

Werden diese Entgegensetzungen in positiver Wendung gerundet, formiert diese rationale Begriffslage umgekehrt also die Anerkennung von Tradition als Regelwerk und orientierende Kraft menschlichen Zusammenlebens nur unter der Prämisse, ihre Tauglichkeit je kritisch zu befragen; es tritt der Anspruch einer überprüfenden Auseinandersetzung in Kraft:

⁴⁶ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 260f.

⁴⁷ Vgl. neben WIEDENHOFER hierzu auch Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 288f.

⁴⁸ Marx, K.: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 271.

⁴⁹ Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 631.

⁵⁰ Ebd., 641.

„Wer (...) daran interessiert ist, Verformungen der Vernunft wie z. B. Autoritarismus, Dogmatismus, Traditionalismus (...) aufzudecken (...), der wird (...) einen (...) rationalen Traditionsbegriff (...) verwenden. Denn dieser erlaubt, vorliegende Traditionen sowohl von ihrer Naturwüchsigkeit als auch vom denkenden und handelnden Subjekt zu unterscheiden und sich auf den rationalen Gehalt von Traditionen zu konzentrieren (...). Es sind hier immer die vernünftigen Subjekte, die sich auf eine kulturelle Tradition stützen, die sie überprüfen, fortsetzen und lebendig halten, aber auch kritisieren, korrigieren, modifizieren“⁵¹.

Eine *dritte* Schicht bildet die **romantisch-ästhetische Lage** der Tradition. Wie bereits titelgebend, weist sie in die Zeit der *Romantik*.

Sie stellt ihren Traditionsbegriff entlang einer Art Metakritik an der Aufklärung. Hierbei wird die strikte Entgegensetzung von Tradition und Vernunft aufgeweicht. Tradition löst sich von ihrer antagonistisch-rationalen Zentrierung und wird für die ästhetische Dimension künstlerisch-kreativen (Er)Schaffens geöffnet. Sie wird als Ausdruck und Aneignung künstlerischen Schöpfens rehabilitiert, wobei sich ein Wissen in den Vordergrund spielt, dass etwaige Form von Kreativität einer anstiftenden Schulung – der Tradition – bedarf.

„Wer immer kulturelle Traditionen im Zusammenhang mit kreativen Aufbrüchen und reproduktiven Aneignungen versteht, wird (...) einen (...) romantisch-ästhetischen Traditionsbegriff (...) verwenden. Denn damit ist die Erfahrung thematisierbar, dass Kreativität einerseits an bisherigen künstlerischen Zeugnissen geschult sein muss, dass sie aber auch zu radikal neuen originellen Produktionen fähig ist und insofern auch neue Traditionen schaffen kann. Ein solches (...) Traditionsverständnis kann in vielerlei Variationen vorkommen, entweder mehr die Originalität des künstlerisch-kulturellen Schaffens oder – in konservativen Varianten – mehr die Notwendigkeit der Bewahrung des kostbaren Erbes großer Geister betonend.“⁵²

Die weiteren beiden Begriffsschichten wurzeln von ihrem Ursprungskontext her in demjenigen Entwicklungsprozess, der seinen Beginn bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat und sich im 20. Jahrhundert schließlich unabweisbar Bahn bricht. Er bereitet das Fundament für ein völlig neuartiges Traditionsverhältnis; im Rückblick so umwälzend, dass hierin die angesprochene begriffsgeschichtliche Zweiteilung ihren Anhalt findet.

Tradition distanziert sich jetzt von ihrer „metaphysischen Last“⁵³, entwindet sich den strikten aufklärerischen Entgegensetzungen und findet sich zum einen in den Horizont des *Historismus*, zum anderen in den der *Postmoderne* gestellt, was ihr in beiden Fällen das Signum des „relativierend[en] Charakte[rs]“⁵⁴ imprägniert.

Die *vierte* Schicht bietet somit die **hermeneutische** bzw. die **transzendente Begriffslage**. Tradition wird hierbei als „Möglichkeitsbedingung des jeweiligen Selbstverhältnisses und

⁵¹ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 262f.

⁵² Ebd., 263f.

⁵³ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 25.

⁵⁴ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 259.

Weltverhältnisses“⁵⁵ begriffen, in deren Horizont sich menschliches Denken, Handeln und Leben formiert, weshalb sie hier auch als Intersubjektivität und als kollektives Gedächtnis einer Gemeinschaft angesprochen ist.

Die hermeneutische Maserung schlüsselt sich dabei vom Grundmuster des Verstehensprozesses her auf. So ist Tradition hermeneutisch geschichtet in einen spiralförmigen Entwicklungsgang konzeptualisiert, „der als »Horizontverschmelzung« die wechselseitige Erprobung eines Gegenwartshorizontes und eines historischen Horizontes darstellt, das Zusammenwachsen von Alt und Neu zu je neuer lebendiger Geltung, die Verknüpfung von Text und Gegenwart zu einem neuen Sinnverstehen“⁵⁶ und dem somit im Besonderen eine zutiefst kommunikative Grunddimension eignet. Die beiden hierin bildsam wirkenden Momente bewältigen dabei eine Form der Reziprozität, die sie dennoch nie gänzlich ineinander aufgehen lässt, was kurzgesagt bedeutet: „Im Unterschied zu einem bloß äußerlichen historisch-kritischen Verhältnis zur Tradition hat die hermeneutische Erfahrung es mit der dialektischen Ich-Du-Struktur der Anerkennung zu tun, die für die Andersheit der Vergangenheit wie für ihren Wahrheitsanspruch offen ist. Deshalb schränkt das In-Überlieferung-Stehen nicht die Freiheit des Erkennens ein, sondern macht sie erst möglich.“⁵⁷

Die transzendente Schichtung kehrt indes denselben Aspekt hervor, nur nicht vonseiten des Verstehens, sondern grundsätzlicher vonseiten des Erkennens. Auch hier wird Rekurs auf die Horizontfunktion genommen: Traditionen „sind sozusagen immer schon hinter unserem Rücken wirksam, indem sie uns in einer bestimmten Weise sprechen, verstehen, kommunizieren, handeln, glauben, denken und erfahren lassen, mit einem Wort, indem sie uns die Welt in einer bestimmten Weise eröffnen (...). Weil es hier um die Erfahrungsweise geht, die eine bestimmte »Welt« bzw. die Welt in bestimmter Hinsicht zur Erscheinung bringt, weil es nicht nur um Existenz und Funktion bestimmter Elemente kultureller und religiöser Traditionen geht, sondern um die Frage der Konstitution der darin vermittelten Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten, bedarf es einer transzendentalen Reflexion.“⁵⁸

Diese beiden Akzente erwirken insgesamt somit eine Schicht, die Tradition auf folgender Verständnislinie situiert:

„Wer immer an Fragen des Sinnverstehens, des Verstehens der Vergangenheit oder des Anderen, Fremden oder an Fragen der Kommunikation zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit der eigenen Tradition oder an Fragen der Aktualisierung der eigenen Tradition oder an Fragen der Begegnung zwischen kulturellen und religiösen Traditionen interessiert ist (...), [auch] wer an einem

⁵⁵ Ebd., 264.

⁵⁶ Ebd., 264f.

⁵⁷ Ebd., 265.

⁵⁸ Ebd., 266.

transzendenten Wahrheitsanspruch festhalten will, zugleich aber den geschichtlichen traditionsgebundenen Charakter dieser Wahrheitsansprüche ernst nehmen will, wird einen solchen hermeneutischen und transzendentalen Traditionsbegriff zugrundelegen.“⁵⁹

Die *fünfte* und schließlich letzte zu unterscheidende Schicht von Tradition, die **deskriptive bzw. konstruktive Begriffslage**, radikalisiert sodann nochmal strikter den relativierenden Charakter. Sie weist vom Ursprungszusammenhang her also in die Postmoderne und lehnt konsequent etwaige gedachte Naturwüchsigkeit von Traditionen ab und hebt stattdessen deren Konstruktcharakter hervor: „Tradition ist nicht das natürlich Gewachsene, Ursprüngliche, als einheitliches Ganzes uns mit dem Anspruch der Wahrheit und der Verehrungswürdigkeit Entgegentretende, sondern Tradition ist immer eine Konstruktion der Gegenwart und zuletzt immer auch von partikulären Machtinteressen bestimmt. Aufgrund der unübersehbaren Pluralität von Differenzen erscheint ein systematisches Verständnis von Traditionen überhaupt nicht mehr möglich; Tradition erweist sich eher als schwer entzifferbares Netzwerk von Praktiken.“⁶⁰

Der sich darbietende Konzentrationspunkt und somit die Stärke dieser deskriptiven bzw. konstruktiven Begriffslage besteht demnach darin, Tradition in die Kulissen von Macht(interessen) zu stellen und von dort her zu durchschauen. Auch das Phänomen von »Traditionserfindungen« fügt sich hierin ein.

„Wer sich [*also*] um die Kritik allzu selbstverständlicher Traditionsverhältnisse und -verständnisse bemüht und vor allem an der Dekonstruktion fragwürdiger Kontinuitätsbehauptungen, überzogener Identitätsansprüche, fälschlicher Einheitsvorstellungen und ungerechtfertigter Vereinfachungen interessiert ist, wird (...) sich eines solchen deskriptiven und konstruktiven Verständnisses von Tradition bedienen.“⁶¹

3.1.2 Theologiegeschichtlicher und -begrifflicher Streifzug in systematischer Absicht: Identität und Differenz in spannungsreich-rivalisierender Selbstbeschränkung – Tradition als Innovation

Lässt die allgemeinbegriffliche Annäherung an Tradition mit ihren terminologischen Lagen also unschwer eine gewisse Multiperspektivität erkennen, steigert sich der ohnehin disponierte Komplexitätsgrad noch zusätzlich, wenn das Terrain genuin des theologischen Traditionsverständnisses und -verhältnisses betreten wird. Er weist zum bisher Erarbeiteten vielfache Schnittmengen auf, zeigt sich hiervon zudem aber auch etwas abgesetzt, präsen-

⁵⁹ Ebd., 266.

⁶⁰ Ebd., 267f.

⁶¹ Ebd., 268; vgl. zu diesem Aspekt auch Welz, G.: Tradition, 589.

tiert „eine klare Alternative“⁶², die eine ganz eigene Geschichte (und somit einen ganz eigenen Beitrag) der Bedeutungsdifferenzierung und -anreicherung aufweist.

Diese Geschichte des theologisch-»traditionellen« Komplexitätsgewinns vollzieht sich dabei hauptsächlich in Form einer Problemgeschichte – Problemkreise, die teils bis heute noch einen der befriedigenden Lösung harrenden Überhang produzieren⁶³ und »Tradition« „zu den ungeklärtesten und zugleich folgenreichsten (...) [Konzepten] der gegenwärtigen Kirche“⁶⁴ zählen lassen; Problemkreise, die ihr in jedem Fall aber auch das nun zu sichtende spezifische Gehaltsspektrum eingetragen haben. Tradition bildet einen, wenn nicht den „Brennpunkt kirchlicher und theologischer Auseinandersetzungen“⁶⁵. In ihr „hat sich die Verschiebung der theologischen und zuvor schon der glaubensgeschichtlichen Perspektiven (...) vielfältig ausgewirkt und niedergeschlagen.“⁶⁶

Um diesen komplexen Ausdifferenzierungsprozess des theologischen Traditionsbegriffs soll es im Folgenden gehen!

Der nachstehende chronologische Abriss wird also die wichtigsten *geschichtlichen Stationen* – samt Anbindung an dahingehende Promotoren – zum *theologischen Traditionsverständnis und -verhältnis* überblicken und zusammentragen, um das heute geltende theologische Traditionsverständnis in der Tiefe zu begreifen. Dabei wird in dem chronologischen Angang der Relation(sfindung) von mündlicher und schriftlicher Überlieferung, von äußerer und innerer Tradition und die Verhältnissetzung je zum Lehramt eine übergreifend orientierende Strukturkraft zukommen. Am Ende des aufzuspannenden Entwicklungsbogens schließlich wird die *Erstellung einer Definition von Tradition* stehen, die für unsere Zwecke eine *sachliche Krieriologie* abwerfen wird.⁶⁷

⁶² Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 268. Näherhin, insofern der „theologisch[e] Traditionsbegriff (...) sozusagen nur die umgekehrte Seite des Offenbarungsbegriffes ist“, Wiedenhofer, S.: Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie, 465.

⁶³ Vgl. Wiederkehr, D.: Vorwort – Wie geschieht Tradition, VIII.

⁶⁴ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 18.

⁶⁵ Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 89.

⁶⁶ Wiederkehr, D.: Vorwort – Wie geschieht Tradition, VII.

⁶⁷ Die Aufbereitung dieses theologiegeschichtlichen und -begrifflichen Streifzugs erfolgt dabei in katholischer Perspektive – allein aus Gründen unserer Konfessionszugehörigkeit. Damit soll nicht der Mantel des Schweigens über die Verschiedenheit des katholischen und protestantischen Traditionsbegriffs in den Entwicklungsgängen ab dem 16. Jahrhundert ausgebreitet werden, welche in der Chronologie im Übrigen auch zur Sprache kommen wird. Doch, wie ebenso zur Sprache gelangen wird: Nicht nur, dass das katholische Verständnis den Oppositionsbeziehungen zur Schrift nunmehr erwachsen ist, für die grundlegende Ebene der Erstellung unserer sachlichen Krieriologie bleiben derartige Konfessionsverschiedenheiten unmaßgeblich und können überblendet werden (auch die, die sich für die jüngere Zeit abzeichnen, weil ihnen seit dem II. Vatikanum bestehende Präzisierungsversäumnisse Vorschub leisten).

Das Bestreben einer konfessionellen Durchlässigkeit des Unterfangens aus der Überzeugung heraus, hier einen praktisch-theologisch gemeinsam geteilten Problemhorizont vor Augen zu haben, der einen übergreifenden Bearbeitungsvorschlag verdient und beanspruchen kann, soll sich davon also unberührt verstanden wissen.

So lässt sich der Beginn unseres theologiegeschichtlichen Durchgangs in das 2. Jahrhundert legen, da sich in diese Zeit der Anfang des christlich-theologisch konstituierenden Nachdenkens über den Traditionsbegriff überhaupt datieren lässt.

Auslösender Faktor für eine entsprechende Reflexion bildet eine dreidimensional-angelegte Krise, die das Christentum in dieser Zeit der *alten Kirche*⁶⁸ erfasst. Diese besteht erstens im Anbruch der nachapostolischen Ära, zweitens in der Tatsache einer Ausdehnung in andere Kulturkreise hinein und schließlich drittens in dem damit einhergehenden, sich erhöhenden Bedarf, die eigene Glaubensidentität nach innen – »Häresie« versus »Orthodoxie« – und außen – apologetisches Schrifttum – kenntlich zu machen. Alle drei Momente führen zur Initiierung einer ausdrücklichen Verständigung über das christlich-theologische Traditionsverhältnis und nehmen somit maßgeblichen Einfluss auf dessen thematische Erscheinungsstruktur.

So entfaltet IRENÄUS VON LYON († um 200), Kirchenvater und »traditionell« richtungsgebender Promotor, sein Traditionsverständnis vor dem Hintergrund der Konfrontation der christlichen Bewegung mit den Anschauungen der gnostischen Gruppierungen.

Seine Bestimmungen zur Tradition entwickelt er dabei mithilfe einer Argumentationsführung, welche eine bereits im lukanischen Schrifttum ausgebildete Idee aufnimmt. In deren Gefolge wird die Kirche bei IRENÄUS zur „Hüterin der wahren Tradition [*erklärt*], da ihr der »allein wahre (...) Glauben« von den Aposteln in der Vollmacht des Herrn überliefert wurde (Adv. Haer. 3 prae) und sie ihn weitergibt“⁶⁹. Tradition wird hier demnach mit dem Gedanken von der *apostolischen Sukzession* affiziert. Entscheidend ist der Aufweis einer eigenen Legitimation, welche über die Sukzession der Bischöfe in Nachfolge der Apostel erbracht wird; jene schmieden eine geschlossene Kette, welche als Garant der Echtheit von Überlieferung und Lehre steht.

An diesen Gedanken knüpft auch TERTULLIAN († nach 220) an. Er spricht sein Traditionsverständnis derweil in die historische Situation einer christlichen Bedrohung ebenso von innen hinein, näherhin in die der Herausforderung durch die Lehren des MARKION.

Mit seinem Postulat, „Jesus habe die Wahrheit seinen zwölf Jüngern übergeben, und sie sei dann als Ganzes den ersten Bischöfen übermittelt (...), so dass jede Neuerung ein häretischer Irrtum sei (praescr. 20-22)“⁷⁰, begreift auch TERTULLIAN Tradition vor dem Hintergrund der apostolischen Sukzessionsvorstellung. Mit dem Unterschied allerdings, dass er

⁶⁸ Vgl. für einen Überblick zum Traditionsverständnis in der alten Kirche Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 153f; vgl. Hall, S. G.: Tradition IV – Alte Kirche, 705-708; vgl. ebenso Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 264-271; vgl. auch Kampling, R.: Tradition, 224-227.

⁶⁹ Kampling, R.: Tradition, 225.

⁷⁰ Hall, S. G.: Tradition IV – Alte Kirche, 706f.

dieser formalen Akzentuierung dabei schon bald eine eher rechtliche Note verleiht, indem er die Rolle der apostolisch gegründeten Kirchen als Mutterkirchen betont und zudem das Traditionskonzept insgesamt ausdehnt, wenn „er gebräuchlichen Praktiken in der Kirche auch dann Anspruch auf Beachtung zuspricht, wenn sie nicht durch die Schrift belegt sind, sondern in der Tradition begründet sind (De Cor 4,4). Dies wiederum ist aus der Gewohnheit, mit der diese Bräuche beibehalten werden, zu erheben (De Cor 4,4.7).“⁷¹

Was sich in beiden Fällen der altkirchlichen Größen auf diese Weise jedoch deutlich ausdrückt und somit festzuhalten bleibt: In der Spur dieser reflektierenden Aufnahme zeigt sich das christlich-theologische frühe Traditionsverständnis in den ersten Jahrhunderten größtenteils, bis hin zur völligen Deckungsgleichheit, mit den Begriffen von Kirche und Offenbarung verschmolzen. „[Im] Kontext der spirituell-typologisch geprägten Ekklesiologie der Kirchenväter (...) [werden sie] weitgehend miteinander identifiziert“⁷².

Im Zuge der anschwellenden Hellenisierung schiebt sich dieser Aufweis von einer geschlossenen Generationenabfolge, die sich bis in den Ursprung hinein erstreckt, aber zunächst wieder in den Hintergrund und tritt nun stattdessen in einer anderen Nuancierung zutage, die einen weiteren Verständnisfaden knüpfen wird: Von entscheidender Bedeutsamkeit wird jetzt die inhaltliche Übereinstimmung gegenwärtiger Lehren mit dem Ursprung selbst.

Dies systematisch zu durchdenken, unternimmt VINZENZ VON LÉRINS († zwischen 434 und 450). In seinem Werk *Commonitorium* widmet er sich der Erkennbarkeit einer Unterscheidung von »Orthodoxie« und »Häresie«. Dabei stellt er eine dreifache Kriteriologie auf, wie die »wahren« von den »falschen« Lehren zu unterscheiden seien, was dann gleichzeitig als charakteristisches Verständnis von Tradition in Erscheinung tritt: Dabei wird nun die „Universalität zu einem Kennwort für die wahre Tradition (...). [Sie ist] quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist)“⁷³.

Mit zunehmendem Bewusstsein für die Uneindeutigkeit der Heiligen Schrift, wächst dann auch die Einsicht bezüglich ihrer Interpretationsbedürftigkeit, was den kirchlichen Auslegungen schließlich nach und nach eine erhöhte Bedeutsamkeit und einen gestiegenen Status zusprechen muss. Auf diese Weise umfasst Tradition nicht mehr nur den Corpus der Heiligen Schrift selbst, sondern definiert sich auch als das, was sich zudem erläuternd hieran anfügt. Dies eröffnet nun also die Option, andere Personen und deren Lehren ebenfalls

⁷¹ Kampling, R.: Tradition, 226.

⁷² Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 153; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁷³ Hall, S. G.: Tradition IV – Alte Kirche, 707.

als Traditionsquell zu betrachten. Als sogenannter *Väterbeweis* begegnet diese Zusammenhangsfindung bereits bei AUGUSTINUS VON HIPPO (†430).

Zum Ausgang der altkirchlichen Epoche ist der Tenor, mit dem das christlich-theologische Traditionsverständnis und -verhältnis eingespielt wird, demnach im Großen und Ganzen also auf folgenden Konnex festgelegt: „Die Kirche bewahrt das Überkommene gemäß der in Dtn 4,2 »Ihr sollt nichts hinzutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun« (...) genannten Regel ohne Hinzufügung oder Hinwegnahme (...). Sie ist Sachverwalterin, nicht neu Schaffende. Fortschritt im Glauben bedeutet keine Veränderung, sondern Wachstum in der Erkenntnis des Vorgegebenen.“⁷⁴

Im *Mittelalter*⁷⁵ wird das Erbe der altkirchlichen Theologie dann zunächst angetreten.

Der »traditionelle« Kerngedanke des homogenen Normengeflechts, der sachlichen Identität von Bibel und kirchenväterlicher – als Schriftauslegung gedeuteter – Lehrtradition, deren Gleichklang auf beidseitiger Geistgewirktheit fußt, findet erst einmal seine Fortsetzung. Als selbstverständlich gilt auch hier vorerst der Ausgangspunkt, „dass Glaube und Lehre sich auf Gottes Offenbarung als Quelle aller Wahrheit beziehen, dass diese im apostolischen Zeugnis als geschichtlicher Erstgestalt überliefert und in der Bibel fixiert worden ist und nur in der Kirche als legitimiertem Traditionssubjekt recht interpretiert werden kann; dass die Bibel alle Heilswahrheiten enthält, und wenn diese dort nicht ausdrücklich formuliert sind (...) man sich auf indirekte Schriftzeugnisse berufen könne, wie sie vor allem in der Bibelauslegung der Väter begegnen.“⁷⁶ Neben der Bibel gelten demnach auch die Vätertexte als rechtmäßige Autoritäten (*auctoritates*) und „konnten im einzelnen daher auch als *scriptura sacra* bzw. als *divina pagina*, d. h. als inspirierte Schriftinterpretation zitiert werden.“⁷⁷

In dem Verständnis von der „Tradition als eigener dogmatischer Norm (im Sinne einer Ergänzung der Bibel als *traditio constitutiva*)“⁷⁸ werden dabei anfangs keine grundlegenden Schwierigkeiten erblickt. Man versteht sich sogar durchaus auf die Integration der Einsicht, dass sich das Zueinander jener verschiedenen *auctoritates* tatsächlich konflikthaft vollziehen kann. Dieses Wissen ist so präsent, dass es auch Gegenstand expliziter theologischer Reflexion wird, wie es die Abhandlungen von PETRUS ABAELARDUS (†1142) evident werden lassen. Dieser legt etwa einen Katalog an Widersprüchen zwischen Texten der Kirchenväter und denen der Bibel vor und entwickelt daraufhin eine für die gesamte

⁷⁴ Kampling, R.: Tradition, 227.

⁷⁵ Vgl. für einen Überblick zum Traditionsverständnis im Mittelalter Hauschild, W. D.: Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit, 709-711; vgl. ebenso Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 271-278.

⁷⁶ Hauschild, W. D.: Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit, 709.

⁷⁷ Ebd., 709; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁷⁸ Ebd., 710; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Scholastik bedeutsame Methode, wie derartige Unstimmigkeiten aufzulösen seien. Auch bei THOMAS VON AQUIN (†1274) treten derartige Anklänge auf, wenngleich er sich dem Traditionsverständnis nicht genuin widmet.

Virulent wird dieses Spannungsverhältnis erst, als es sich im Zuge innerkirchlicher Auseinandersetzungen zu einem Antagonismus auswächst. Bekanntlich wird die Priorität, die der kirchlichen Lehrautorität in Gestalt des Papalismus des späten Mittelalters realiter vor der Heiligen Schrift zugesprochen wird, Anlass zur Kritik durch MARTIN LUTHER (†1546). Nun tritt das Spannungsverhältnis der verschiedenen Autoritäten, die zuvor keiner weiteren Klärung bedürftig schienen, in voller Problemgestalt zutage.

Die bislang aufgetanen Fäden im theologischen Traditionsverständnis geraten nun in den Bann der Zugkraft hochmittelalterlicher Ausdifferenzierungen, welche bereits im 12./ 13. Jahrhundert ihren leisen Beginn haben und mit den Reformatoren dann eine unüberhörbare Stimme bekommen.

Rein äußerlich verlagert sich dabei „das Interesse von der Zeit des Ursprungs [*hin*] zur eigenen Gegenwart“⁷⁹, was sich dann nach innen hin zu einer doppelten Infragestellung formiert: Fortan stellt sich die „Frage nach der Normativitätshierarchie der Traditionsinstanzen (...). In dem Maß, in dem die päpstliche potestas sich als plena potestas der Kirche durchsetzt und, die Traditionsinstanz der Gesamtkirche in sich personal repräsentierend, die übrigen Autoritäten umgreift, musste (...) [*sie*] früher oder später die Form einer Alternative annehmen: Wo ist die höhere Autorität bei der Kirche bzw. dem Papst oder bei der Heiligen Schrift?“⁸⁰ Da im Gefolge dieser Zuspitzung jetzt „bewusst auch der patristische Begriff einer mündlichen apostolischen Tradition wieder aufgenommen [wird], weil er allein die neue Frage zu lösen schien, wie die Apostolizität und damit Offenbarungsgemäßheit des sich verselbständigenden kirchlichen Glaubens in den Einzelinhalten, die nicht von der Heiligen Schrift abgestützt sind, festzuhalten ist, (...) gerät nun der theologische Begriff »traditio« [*zudem*] in semantische Opposition zu »sacra scriptura«“⁸¹.

Die Verhältnissetzung von *mündlicher und schriftlicher Tradition* wächst sich nun also zum Problemkreis *Schrift und Tradition* aus und lädt sich zudem mit der *Relationsfindung zum (päpstlichen) Lehramt* hin auf: „Das Ringen um eine umfassend klärende Antwort, welche die Reformatoren mit besonderem Nachdruck eingefordert haben, begleitet den Weg der theologischen Reflexion über das Konzil von Trient bis hin zum II. Vatikanischen Konzil.“⁸²

⁷⁹ Wiedenhofer, S.: Tradition/ Traditionalismus, 621.

⁸⁰ Ebd., 621.

⁸¹ Ebd., 622.

⁸² Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 233.

Doch diese Vorausschau unterbrechend, gilt es nun die Chronologie zum theologischen Traditionsverständnis weiterzuführen und mit der *Reformationszeit*⁸³ fortzufahren.

Die Markierung der besagten problematischen Doppelspitze findet ihren Niederschlag also prominent bei LUTHER.

LUTHER gerät aus der Mitte seiner Rechtfertigungstheologie heraus über die gängige Antwort auf die fundamentale Frage, „wie das in Christus ergangene Wort der Offenbarung in der Geschichte gegenwärtig bleibt und auf den Menschen zukommt“⁸⁴ und deren Handhabung in den vielfältigen Manifestationen der alltäglichen Praxis in Zweifel, was ihn schließlich zu einem entschiedenen Veto im Blick auf das Traditionsverständnis bewegt und daraufhin eine kontroverstheologische Debatte entfacht, die bekanntlich zur Bildung der protestantischen Kirchen führt.

Der zweifache Einspruch entzündet sich dabei zum einen und zunächst an den *traditiones ecclesiae*. Für LUTHER können die verschiedenen kirchlichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters, die gewachsenen Bräuche und Sitten des christlichen Alltags und Sonntags, all die religiösen Ausdruckshandlungen im Umkreis von Sakramentspendung, Heiligen- und Reliquienverehrung, Prozessions- und Wallfahrtswesen o. ä., keine Heilswirksamkeit beanspruchen. Wer seine Seele auf diese Weise zu retten meint, verfallt nach LUTHER der Hybris, sich die Gnade der Rechtfertigung durch Werkgerechtigkeit selbst einstiften zu können und erhebe sich damit eo ipso über Gott selbst.

Tradition erscheint auf diese Weise in Gestalt eines »Miss-Brauchs«: „Das Thema traditio wird hier in das Thema abusus umgewandelt“⁸⁵.

Zum anderen stößt der Traditionsbegriff den Protest gegen die gängig vorgenommene Zuordnung von Schrift- und Lehrautorität an: LUTHER erkennt in der bislang herausgestellten inneren Verwobenheit von der *traditio apostolica* mit den *traditiones ecclesiae* eine Gleichstellung von Heiliger Schrift und menschlicher Satzung, die de facto dazu führe, „dass das Wort Gottes in der katholischen Kirche durch seine Bindung an die Autorität des Amtes gefesselt [und] seiner lebendigen Wirkmacht beraubt“⁸⁶ sei. Dies darf aber auch von dieser Seite her gesehen mit der reformatorischen Rechtfertigungstheologie als unvereinbar gelten. Flankiert durch die beiden Grundsätze des *sola gratia* (allein durch Gnade) und des *sola fide* (allein durch den Glauben) sowie in der ausdrücklichen Ausrichtung auf Christus (*solus Christus*) gemeinsam zentriert, sei es allein das Schriftprinzip, das *sola scriptura*,

⁸³ Vgl. für einen Überblick zur Tradition und den Reformatoren Hauschild, W. D.: Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit, 711-715.

⁸⁴ Ratzinger, J.: Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 25.

⁸⁵ Ebd., 26.

⁸⁶ Ebd., 27.

welches zur Erlangung des Heils Geltung beanspruchen könne und keiner weiteren Vermittlung bedürftig sei. LUTHER proklamiert demnach die unbedingt anzuerkennende Überordnung der Schrift über die Auslegungsinstanz des kirchlichen Lehramtes hinaus und bleibt in dieser Position kompromisslos. „Luther und die anderen Reformatoren unterschieden kategorial zwischen der Autorität der Schrift und der in der Lehr- und Väterüberlieferung verkörperten – sekundären – Autorität der kirchlichen Tradition. Sie bestritten, dass kirchlichen Traditionsbildungen – mochten sie auch noch so konziliar (...) autorisiert sein – eine dem Zeugnis der Schrift ebenbürtige und ihre Aussagen möglicherweise ergänzende und fortschreibende Rolle zuerkannt werden kann.“⁸⁷

Wenngleich es LUTHER also fernliegt, den kirchlichen Traditionen an sich ihre Wertigkeit abzusprechen – denn er schätzt ihre Fähigkeit zur orientierenden Wegweisung –, unternimmt er jedoch eine Abkehr von ihrem heilsrelevanten Anspruch. „Die reformatorische Theologie verneinte das Traditionsprinzip, nicht die Tradition.“⁸⁸ Sie gilt ihm als *traditio humana*, als Menschensatzung und so „[stehen sich] Schrift und Tradition (...) gegenüber wie Evangelium und Kirche, Gottes- und Menschenwort“⁸⁹.

Dieser Einspruch in Form des reformatorischen Schriftprinzips drängt die katholische Kirche daraufhin zu einer grundlegenden Klärung des Über-, Unter-, Mit- und Nebeneinanders von Schrift und Tradition(en). Dies erfolgt schließlich auf dem durch Papst PAUL III. einberufenen **Konzil von Trient** (1545-1563).⁹⁰

Das entsprechende in Sessio IV verabschiedete »Traditionsdekret«, *Dekret über die Annahme der Heiligen Bücher und der Überlieferungen*, vom 08.04.1546 ist das erste verbindliche gesamtkirchliche Positionsdokument zu diesem Themenkomplex überhaupt. Die Bestimmungsformel des Tridentinums bietet jedoch weniger eine exakte Klärung als vielmehr unspezifische, in positiver Wendung: deutungsoffene Formulierungen. Somit konnte sie in den darauffolgenden Jahrhunderten auch Berufungsinstanz für die unterschiedlichsten Absichten werden.

Zur Eindeutigkeit findet das Dekret indes aber in seinem Grundansinnen, den reformatorischen Angriff zu parieren: Hierzu wird dem erhobenen Einwand zunächst auf einer formalpragmatischen Ebene begegnet, indem der strikte reformatorische Schriftprimat vorerst relativiert wird, was unter Verweis auf eine nicht nur unter chronologischen Gesichtspunk-

⁸⁷ Beintker, M.: Tradition VI – Dogmatisch, 720.

⁸⁸ Ebd., 721.

⁸⁹ Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 154; *Abkürzungen ausformuliert*.

⁹⁰ Vgl. für einen Überblick zum Traditionsverständnis des Tridentinums Hauschild, W. D.: Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit, 715; vgl. Beintker, M.: Tradition VI – Dogmatisch, 721f; vgl. Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 154; vgl. Kampling, R.: Tradition, 228f; vgl. ebenso Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 279-283.

ten greifenden Vorordnung der Kirche vor den Prozess neutestamentlicher Kanonbildung, sondern auch in Erinnerung an die kirchliche Rolle als Selektions- und Entscheidungsgewalt bezüglich der zu gewährenden Aufnahme der Bücher in den neutestamentlichen Kanon geschieht. Ferner wird der Mangel an praxisanleitenden Hinweisen für das christliche Gemeindeleben in der Schrift hervorgehoben.

Um sich des Verdachts einer willkürlich gesetzten Menschengesetzgebung erwehren zu können, war es darüber hinaus aber erforderlich, ebenso die innere Notwendigkeit des katholischen Traditionsprinzips zu verdeutlichen. So zielen die Aussagen des Trienter Konzils nun darauf ab, „Tradition aus der Klärung des Verhältnisses von Schrift und Tradition heraus als Teil der Offenbarungswirklichkeit zu kennzeichnen, die in der Kirche lebendig gegenwärtig ist.“⁹¹

Die betreffende Tridentinische Traditionsformel⁹² betont dazu zuvorderst als Urquell aller Heilswahrheit und Sittenlehre das reine Evangelium (*puritas ipsa Evangelii*), das aber in zweierlei Form enthalten sei, namentlich in geschriebenen und ungeschriebenen Traditionen (*contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*), und zuerst von Christus den Aposteln offenbart, dann von ihnen kundgegeben (*quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae*) oder vom Heiligen Geist gewirkt und schließlich von den Aposteln verkündigt (*aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante*), in kontinuierlicher Abfolge bewahrt und gewissermaßen von Hand zu Hand zu uns weitergereicht (*quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*) wurde. Damit legt das Tridentinum also fest: „Den Traditionen, die sich auf Glaube und Sitte beziehen, schuldet man die gleiche pietas und reverentia wie den Schriften.“⁹³

Wie oben vermerkt, werden weitere Konkretisierungen über diese Grundlinie der Bestimmungsformel hinaus, etwa eine inhaltlich klar umrissene Definition des Begriffs Tradition(en) oder eine präzisere Verhältnisbestimmung zur Schrift bzw. eine genaue Aussage zum autoritativen Relationengefüge zwischen Bischof, Konzil und Papst allerdings nicht verfügt und hinterließen ein Füllhorn an interpretatorischer Unsicherheit.

Diese Unentschiedenheit durch Unabgeschlossenheit sollte deshalb auch schon bald die erreichte Grundlinie selbst einholen und für einige Jahrhunderte unterwandern: Der Beschluss über die in zweierlei Form enthaltene Wahrheit des Evangeliums weicht in der nachtridentinischen Folgezeit dem Fehlverständnis, das Tridentinum habe faktisch zwei Offenbarungsquellen, namentlich die der Schrift und die der Tradition, gelehrt. Dem ge-

⁹¹ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 279.

⁹² Vgl. zu den lateinischen Originalformulierungen DH 1501; Denzinger, H.: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 496.

⁹³ Kampling, R.: Tradition, 228; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

meinsamen Fluchtpunkt – der vereinigenden Quelle des Evangeliums – enthoben, werden diese dabei also als zwei Quellen der Offenbarung qualifiziert und „im Sinn einer *Zwei-Quellen-Theorie missdeutet*“⁹⁴.

Nur als Randnotiz: Tatsächlich birgt ein textlicher Vorentwurf des Dekrets (in Abweichung zur promulgierten Version) hierzu das vermeintliche Argument, denn in der ursprünglichen Textvorlage liest sich der betreffende Schlüsselsatz wie folgt: Die Wahrheit des Evangeliums sei *contineri partim in libris scriptis partim in sine scripto traditionibus*; eine Formulierung, die der Aufgliederung in zwei Offenbarungsquellen eindeutig Ausdruck verliehen hätte. Doch wurde von dieser Auslegung ja gerade Abstand genommen, indem die Wortverbindung *partim-partim* in der Endfassung durch ein schlichtes *et* ersetzt wurde, was die Durchsetzung der Idee von der Aufteilung der Wahrheit auch ausdrücklich hätte verhindern müssen, es allerdings nicht tat, was belegt, wie stark diese Interpretation untergründig bereits vorhanden war, so dass der kleinste Deutungsspielraum genügte, um dieser Auffassung durch die Hintertür Einlass zu gewähren.

So greift die Auslegung von Tradition als Verteilung auf zwei Offenbarungsquellen in der nachtridentinischen Zeit Raum und beansprucht schon bald die Meinungsführerschaft für sich, was eine charakteristische Verschiebung der Gewichte nach sich ziehen sollte: Neigen unmittelbar nach Abschluss des Trienter Konzils bereits Vertreter der Schule von *Salamanca* dazu, der Schrift die Tradition gepaart mit der Autorität der Kirche als autonome Größe zur Seite zu stellen, wächst diese Tendenz sich dann letztlich dahingehend aus, das *Traditionsprinzip durch das Autoritätsprinzip* zu überlagern und abzukoppeln.

Diese Entwicklung läuft dann zweifellos in der neuscholastisch bestimmten Ära um das **I. Vatikanische Konzil** (1869/ 1870) ihrem Höhepunkt entgegen⁹⁵, wenn der Traditionsbegriff sich gänzlich mit der Lehrautorität der kirchlichen Hierarchie verschmolzen zeigt und sich etwa im päpstlichen Ausruf »*La tradizione sono io*« (PIUS IX., †1878) hörbar Ausdruck verschafft. Auch eine entsprechende Passage des im September 1910 eingeführten Antimodernisteneids legt beredtes Zeugnis von dieser Gleichsetzung ab, wenn „die Berufung auf die materiale Vielgestaltigkeit von Schrift und Tradition ihre Grenze an dem finden sollte, was das »irrtumslose Lehramt der Kirche definiert« hat (Antimodernisteneid 1910).“⁹⁶ Auf diese Weise verfügt das I. Vatikanum auch – in vermeintlicher Verlängerung tridentinischer Aussagen – „die exklusive Definitionsmacht der Kirche über die Auslegung der Schrift (...), verankert die kirchlichen Lehrentscheidungen ausdrücklich im geschriebenen *oder* überlieferten Wort Gottes (fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur)“⁹⁷ und schreibt dem Bewusstsein – nicht selten bis in die heutigen Tage reichend – ein, dass das „hierarchische Lehramt (...) Sub-

⁹⁴ Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 154; *Veränderungen im Druckbild M. R.; Abkürzungen ausformuliert*.

⁹⁵ Vgl. zum Traditionsverständnis der nachtridentinischen Zeit ebd., 154.

⁹⁶ Hauschild, W. D.: Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit, 716.

⁹⁷ Beintker, M.: Tradition VI – Dogmatisch, 721; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

jekt und Organ der Tradition bis hin zur [völligen] Identifizierung von Lehramt und Tradition“⁹⁸ sei.

Werden die Entwicklungen bis hierher *zusammengefasst*, wird der Traditionsbegriff also mit der Problemaufstellung des Hochmittelalters, die sich sodann über die Neuzeit bis in die Moderne hinein verschärft statt entzerrt, in einen zweifachen Gegensatz manövriert: Einerseits gerät Tradition „als Ausdruck päpstlicher Lehrgewalt“ und andererseits „durch die semantische Einengung (...) auf mündliche Traditionen“ in eine Frontstellung „zur (biblischen) Theologie und schließlich zur Heiligen Schrift selbst.“⁹⁹

Nachdem das Traditionsverständnis sodann für einige Zeit in dieser Konstellation verharret, kommt erst wieder im 20. Jahrhundert Bewegung in die Sache. Die wird dabei durch zwei Entwicklungen angestoßen, die dann letztlich eine Verbindung zu den Traditionsaussagen des II. Vatikanums schlagen werden. Auf diese Weise kommt ihnen die Bahnebnung für das dort zugrundegelegte, völlig veränderte Traditionsverständnis zu; sie übernehmen somit die Fundierungsrolle für eine weitere Ausdifferenzierung im Traditionsverhältnis, die sich im Entwicklungsgang von einem »äußeren« zu einem »inneren« Traditionsverständnis vollziehen wird.

Dieser Prozess – diese Übergangszeit – lohnt deshalb einer ausführlicheren Betrachtung, denn ohne die hier sich vollziehenden Klärungen (zu den bisher sich eröffnenden Streitpunkten – in doppelter Rückstoßrichtung –, aber auch in der angedeuteten vorbereitenden Funktion) sind die weiteren Differenzierungen in der Traditionstheologie in ihrer Grundlegung nicht adäquat zu erfassen.

Kann der Traditionsbegriff im Umkreis der *Tübinger Schule* bereits ansatzhaft seinen Frontstellungen entwunden werden und „die objektive und subjektive Seite des Tradie-

⁹⁸ Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 154.

Nun abseits des I. Vatikanums und in vielfacher Radikalisierung: Diese Verbindung wird (in ihrer gesteigerten Form) auch als *Traditionalismus* bezeichnet. Im Übrigen stellt dieser keineswegs ein Relikt vergangener Zeiten dar, sondern besitzt durchaus ein Potential an verhängnisvoller Aktualität; etwa im Umkreis von Erzbischof MARCEL LEFEBVRES und seiner 1969 gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X.: „Für den Traditionalismus Erzbischofs *Lefebvres* ist das unschwer auszumachen. Er will dem Modernismus oder Neomodernismus Widerstand leisten, der sich seiner Meinung nach im Konzil [*gemeint ist hier das II. Vatikanische Konzil*; M.R.] durchgesetzt habe (...). Tatsächlich vertritt Lefebvre nichts anderes als jene antilibérale, aus dem Geist der gegenrevolutionären Restauration geborene neoultramontane Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, die die Kirche als eine absolute Monarchie des Papstes ansah und dem päpstlichen Lehramt ein Traditions- und Auslegungsmonopol zuschrieb (...). Bezeichnenderweise hat Lefebvre die von ihm gegründete Priesterbruderschaft nach Pius X. benannt. Lefebvre und seine Anhänger wollen also in grundsätzlich antineuzeitlicher Frontstellung die Traditionsentwicklung auf dem restaurativ-gegenrevolutionären Standpunkt Gregors XVI. und Pius' IX. einfrieren. Sie lehnen folgerichtig das 2. Vatikanum ab“, Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 95f. Hier finden sich auch noch weitere Klärungen und Differenzierungen zum *Traditionalismus*. Vgl. dazu weiterhin Kampling, R.: Tradition, 229f.

⁹⁹ Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, je: 154; *Abkürzungen ausformuliert*.

rungsprozesses, Tradition und Schrift, sowie deren lebendige Auslegung als organisches Ganzes wegweisend verstehbar [gemacht]“¹⁰⁰ werden und hat ebenfalls schon der vom Anglikanismus zum römischen Katholizismus konvertierte JOHN HENRY NEWMAN (†1890) einen unverzichtbaren Beitrag dazu geleistet, die Engführungen aufzuweichen, indem er auf das produktive Moment des *sensus fidelium* rekurriert¹⁰¹, so wird der Weg aus den skizzierten Gegenüberstellungen nachhaltig *zum einen* ganz allgemein durch das *Erstarken eines geschichtlichen Denkens* im Rahmen der Theologie gewiesen. Eine entscheidende Rolle spielen dazu in den 1930er Jahren die Vertreter der *Nouvelle Théologie*, in Sonderheit der französische Systematiker YVES-MARIE-JOSEPH CONGAR (†1995), der deutlich eine Integration des Geschichtsdenkens einfordert. Charakteristisch ist dabei die Verbindung des Votums mit einer pneumatologischen Komponente. Hierdurch „verlieren die für die Theologie zentralen Themen ihre »Statik«. Auch (...) Tradition wird in die Dynamik lebendiger Beziehung (...) einbezogen.“¹⁰²

Zum anderen – und damit verwoben – wird eine veränderte Sicht auf »Tradition« ganz konkret durch eine *kritische Neubewertung der gängigen Auslegung der Tridentinischen Aussagen* erwirkt.

Dieser Entwicklung geht dabei eine langwierige theologische Kontroverse voraus, die von JOSEF RUPERT GEISELMANN (†1970) ausgelöst und schließlich von **JOSEPH RATZINGER** (*1927) zu einer Klärung geführt worden ist, was nun einer näheren Ausführung bedarf.¹⁰³

So initiiert GEISELMANN dabei die Debatte mit der These, dass das Tridentinum eigentlich eine materiale Suffizienz der Schrift proklamiert habe. Zu diesem Resultat gelangt er unter Bezugnahme auf den Austausch des *partim-partim* in der Entwurfsvorlage durch das *et* in der promulgierten Endversion des Dekrets. „Geiselmann folgert daraus: Also hat man sich von der Idee einer Verteilung der Wahrheit auf zwei getrennte Quellen abgewandt oder zumindest sie nicht ausdrücklich definiert. Und er folgert weiterhin: Mithin kann man auch als katholischer Theologe die Auffassung einer materialen Suffizienz der Schrift vertreten, kann man auch als Katholik der Meinung sein, dass die Heilige Schrift uns die Offenbarung suffizient überliefert.“¹⁰⁴ Säen diese Überlegungen bereits den Zweifel an der führenden Auffassung, Trient habe zwei Offenbarungsquellen gelehrt, gelingt es nunmehr RATZINGER, mit diesem (Miss)Verständnis aufzuräumen und der Neubesinnung der triden-

¹⁰⁰ Ebd., 154; *Abkürzungen ausformuliert*.

¹⁰¹ Vgl. Hauschild, W. D.: Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit, 716.

¹⁰² Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 300; vgl. weiter zu CONGAR ebd., 300-302.

¹⁰³ Vgl. dazu insgesamt Ratzinger, J.: Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 25-69; vgl. zur Orientierung auch Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 279-282.

¹⁰⁴ Ratzinger, J.: Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 31.

tinischen Bestimmungsformel zur Traditionsfrage eine entsprechende Durchschlagskraft zukommen zu lassen.

In seiner Abhandlung *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* zeigt RATZINGER auf, „dass Trient trotz, ja gerade in der Unausgeglichenheit und Unabgeschlossenheit seiner Konzeption ein viel reicheres Zeugnis bietet, als sich dem Bewusstsein der folgenden Jahrhunderte eingeprägt hat“¹⁰⁵. Den Befreiungsschlag aus dem gängigen Interpretationsmodell tritt er dabei unter grundsätzlichem Anschluss an GEISELMANNs kritischer Denkbewegung, jedoch nicht in dessen argumentativer Spur an.

GEISELMANNs Konzentration auf das Moment der Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift, was sich entlang der Ersetzung des *partim-partim* durch das *et* entspinnt, stelle laut RATZINGER eine „ungebührliche Einengung der Fragestellung“¹⁰⁶ dar, welche ein wirkliches Fortkommen bezüglich eines erneuerten Verständnisses des Trienter Konzils und somit auch bezüglich seiner Traditionsaussagen nur behindere. Vielmehr sei es unerlässlich, hinter die vordergründige Fixierung auf die Suffizienz oder Insuffizienz zurückzutreten und die aufgeworfene Traditionsfrage mit einer entsprechenden Ausweitung des Fragehorizonts anzugehen. So stellt RATZINGER die Problematik in den Gesamtkontext „der Gegenwartsweise des geoffenbarten Wortes unter den Gläubigen als Ganzes (...). Dann zeigt sich, dass hinter die positiven Quellen Schrift und Überlieferung zurückgegriffen werden muss auf deren inneren Quell: die Offenbarung, das lebendige Wort Gottes, aus dem Schrift und Überlieferung hervorkommen und ohne das beide nicht zu verstehen sind in der Bedeutung, die sie für den Glauben haben. Die Frage »Schrift und Überlieferung« bleibt so lange unlösbar, solange sie nicht ausgeweitet wird zu einer Frage »Offenbarung und Überlieferung« und damit eingefügt wird in den größeren Zusammenhang, in den sie gehört.“¹⁰⁷

Von diesem Blickwinkel geleitet, tritt RATZINGER nun die Neuergründung des tridentinischen Traditionsgedankens an und zieht dazu eine ganze Reihe von Vorarbeiten heran, die eine Einflussnahme auf die Abfassung des Traditionsdekrets erkennen lassen. Im Abgleich der systematischen Linienführung solcher Wortmeldungen mit der tatsächlichen Endfassung des Dekrets gewinnt RATZINGER Kriterien und Verständnishilfen für eine revidierte Auslegung des Trienter Konzils. Von grundlegender Bedeutsamkeit erweist sich dabei die Vorarbeit des Kardinalslegaten MARCELLO CERVINI (†1555).

In zwei bedeutenden Reden spannt CERVINI »Tradition« nämlich in einen Horizont, welcher sich durch ein dreifaches Prinzip unseres Glaubens (*principia fidei nostrae*) konstitu-

¹⁰⁵ Ebd., 68.

¹⁰⁶ Ebd., 50.

¹⁰⁷ Ebd., 33.

iert: So bestimmt er als *erstes* Prinzip die heiligen Bücher, welche vom Heiligen Geist inspiriert, niedergeschrieben worden seien, womit er bezeichnenderweise auf das Alte Testament anspielt. Als *zweites* Prinzip benennt er das Evangelium, von dem Jesus Christus Kunde gegeben habe und das zum einen wesentlich in den Evangelien seinen schriftlichen Niederschlag finden sollte, zum anderen aber auch „einfach den Herzen der Gläubigen anvertraut blieb.“¹⁰⁸ *Drittens* gründe unser Glaube auf dem Wirkprinzip des Heiligen Geistes, „der (...) »in den Herzen der Gläubigen die Geheimnisse Gottes offenbart und der Kirche tagtäglich bis zur Vollendung der Welt die Wahrheit lehrt« (CT V, 11).“¹⁰⁹

Dieser dreifache Horizont sei nach RATZINGER im Trienter Traditionsdekret zwar nur verfremdet erkennbar, in seinem Kerngehalt jedoch integriert, wie auch vorhandene Reminiszenzen in anderen Konzilstexten, etwa im Eucharistiedekret, aufzuweisen imstande seien. RATZINGER leitet hieraus für das Verständnis der tridentinischen Bestimmungen in der Traditionsfrage – neben der grundsätzlichen Feststellung, „dass entgegen unserer üblichen Erwartung und Auslegung nicht zwei, sondern drei Prinzipien behauptet werden: Schrift – Evangelium – Offenbarung des Geistes in der Kirche“¹¹⁰, die zudem erkennbar eine abgewandelte inhaltliche Bedeutung aufweisen – einen doppelten Befund ab:

Zum einen setze CERVINI den Akzent, in der *Tradition keinen hermetisch verriegelten Bestand* vorzufinden, welcher »der« Schrift konfrontiert werden könne: „[Wir] können (...) feststellen, dass die neutestamentliche Schrift nicht als *ein* Prinzip neben der apostolischen Überlieferung erscheint, noch weniger (...) die neutestamentliche Schrift zusammen mit der alttestamentlichen als eine geschlossene Größe »Schrift« dasteht, der man dann »Tradition« als eine zweite Größe gegenüberstellen könnte. Vielmehr erscheint der neutestamentliche Ereignis- und Wirklichkeitskomplex zusammen als ein zweifach weitergehendes und doch einiges Prinzip, nämlich als Evangelium, das als solches einerseits dem Alten Testament, andererseits dem spezifischen Geschehen in der nachfolgenden Zeit der Kirche gegenübersteht.“¹¹¹ Zum anderen lasse CERVINIS Konzeption erkennen, dass die kirchliche Tradition nur als Vielheit in der Einheit existiere: „Wir stellen also fest, dass das, was wir gemeinhin Tradition heißen oder als Tradition vorstellen, hier nicht als *ein* Prinzip erscheint. Der Ansatz dafür ist vielmehr auf zwei gegeneinander abgehobene Prin-

¹⁰⁸ Ebd., 51.

¹⁰⁹ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 280.

¹¹⁰ Ebd., 53.

¹¹¹ Ebd., 53f.

zipien verteilt: auf »Evangelium« als ein immer nur teilweise in Schrift umsetzbares Prinzip und auf das Wirken des Gottesgeistes in der Zeit der Kirche.“¹¹²

Verdeutlichen diese beiden Bemerkungen noch einmal, dass der durch GEISELMANN eingeschlagene Weg zu kurz greift, konstatiert RATZINGER für CERVINIS Entwurf nun ein Motiv, das sich aufgrund seiner Dominanz für ein erneuertes Traditionsverständnis von ausschlaggebender Bedeutsamkeit erweise: Über alle drei Elemente der Lehre von den »*principia fidei*« hinweg, überwiege der Verweis auf den Heiligen Geist. CERVINIS Konzeption sei gekennzeichnet von einem „pneumatischen Überhang“¹¹³.

In dieser durchtragenden Betonung hebe CERVINI mit aller Eindringlichkeit das Element des dynamischen Gegenwartscharakters der Christuswirklichkeit in der Kirche hervor, was das Verständnis von »Tradition« nun vornehmlich in das Licht einer *geistgeleiteten Realität* (über)setze: „Das eigentlich Gemeinte dürfte hier deutlich in Erscheinung treten: Die Tradition bezieht sich auf die *institutio vitae*, auf die Wirklichkeitsweise des Wortes in der christlichen Existenz. Sie ist, anders gesagt, die Realitätsgestalt des Wortes, ohne welche das Wort wirklichkeitslos bliebe.“¹¹⁴ Demnach streiche – nach RATZINGER – die pneumatologische Linienführung CERVINIS den „Heilspräsens“¹¹⁵ ausdrücklich hervor; »Tradition« präzisiert sich als Traditionswirklichkeit!

Mit Blick auf die textliche Endversion des Trienter Traditionsdekrets habe diese Linienführung beachtlichen Eingang in die konziliaren Verfügungen gefunden und lasse sich sogar als ihr bestimmender Grundduktus verstehen.

CERVINIS *pneumatische Konzeption* werde jedoch von zwei weiteren in der promulgierten Endversion nachweisbaren Konzeptionen flankiert, die miteinander in der Tendenz vereint seien, dem »Heilspräsens« als Kontrapunkt vielmehr ihre Bezugnahme auf das *ἐφάπαξ* (griech.: einmal, ein für allemal; hier: die getreue Übermittlung des Einmaligen) entgegen zu halten. RATZINGER betitelt sie zum einen als die *dogmatische Konzeption*, welche einer Engführung des Traditionsbegriffs auf das Gebiet der *consuetudines* unter Verweis auf den weitaus umfassender zu verstehenden Bereich der *fides* unterbinde, und zum anderen als die *zeremonielle Konzeption*, welche umgekehrt nun gerade wesentlich auf die *consuetudines* abhebe und diese gegen den reformatorischen Vorwurf zu verteidigen bestrebt sei. Letztere ziele dabei insbesondere, wie durch die in den Bestimmungen eingestreuten Flexionen der Verben *pervenire* bzw. *conservare* signalisiert, auf „das Alter und

¹¹² Ebd., 53.

¹¹³ Ebd., 53.

¹¹⁴ Ebd., 60f.

¹¹⁵ Ebd., 66.

die apostolische Würde der Traditionen“¹¹⁶, was an anderer Stelle in seiner Härte jedoch wiederum durchkreuzt und relativiert werde.

In diesem spezifischen Gesamtgefüge der erkennbaren, „miteinander vereint[en], aber nicht untereinander ausgeglichen[en]“¹¹⁷ drei Konzeptionen innerhalb der textlichen Endfassung, das sich somit in dem Spannungsfeld von Heilspräsenz und ἐφάπαξ erhebt, identifiziert RATZINGER „zusammen [den] Ausdruck der eigentlich leitenden und sich durchsetzenden [Ideen]“¹¹⁸ der tridentinischen Bestimmungen. In diesem Moment liege der richtungsweisende Verständnisschlüssel eines revidierten Zugangs zum Trienter Traditionsdekret!

So markiert RATZINGER im Wiedergewinn des in Vergessenheit geratenen Wissens um die unlösbare Zusammengehörigkeit von Offenbarung und Tradition, die nicht auf ein Materialprinzip zu reduzieren wäre, schlussendlich die Sinnspitze: „Wir stehen vor einer Auffassung, nach der die Offenbarung zwar ihr ἐφάπαξ hat, sofern sie in geschichtlichen Tatsachen vollzogen wurde, aber auch ihr ständiges Heute, sofern das einmal Vollzogene im Glauben der Kirche immerfort lebendig und wirksam bleibt und christlicher Glaube sich nie bloß auf Vergangenes, sondern ebenso auf Gegenwärtiges und auf Kommendes bezieht.“¹¹⁹

Als dann das **II. Vatikanum** (1962-1965) die Traditionsfrage auf das Tapet seiner Lehrentscheidungen bringt¹²⁰, erfolgt ein Aufgriff angesichts der seit geraumer Zeit bestehenden Präsenz als Diskussionsgegenstand des binnentheologischen Terrains also nicht unvermittelt. Das Konzil knüpft jetzt eigens an diesen Fundus an und zeigt sich von den Überlegungen entscheidend geprägt, die im Zusammenhang mit den beiden aufgezeigten Entwicklungssträngen stehen. Der in den dortigen Ansätzen zur Geltung gebrachten Theologie¹²¹ verleiht es in seinen lehramtlichen Aussagen schließlich verbindlichen Ausdruck (allerdings bleibt auch umgekehrt festzuhalten: Die konziliaren Aussagen geben ihrerseits wiederum den Anstoß zu weiterer Reflexionsarbeit auf theologischem Gebiet).

¹¹⁶ Ebd., 65.

¹¹⁷ Ebd., 64.

¹¹⁸ Ebd., 65.

¹¹⁹ Ebd., 67.

¹²⁰ Für einen Überblick zum Traditionsverständnis des II. Vatikanischen Konzils vgl. Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 154f; vgl. Drumm, J.: Tradition V – Systematisch-theologisch, 155f; vgl. Kampling, R.: Tradition, 230-233; vgl. Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 291-296; 304-307.

¹²¹ Neben CONGAR und RATZINGER wäre eine Erwähnung der Theologen HANS URS VON BALTHASAR und KARL RAHNER an dieser Stelle ebenso unerlässlich, denn im Blick auf die Aussagen zur Traditionsfrage des II. Vatikanums erweisen sich beide Köpfe ebenfalls von entscheidender Bedeutung.

Der Rückgriff auf »Tradition« findet dabei an diverser Stelle seinen Platz und wird von der Sache her unter recht unterschiedlichen Vorzeichen verhandelt. In erster Linie wird man jedoch in *Dei Verbum*, der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums, fündig.

Von seinem inneren Duktus her präsentieren sich die konziliaren Aussagen dabei insgesamt zunächst einmal und auf den ersten Blick als eine *Neufassung des Traditionsverständnisses von Trient*. Es bietet „gleichsam eine modernisierte Fassung des Tridentinums“¹²². Dessen (der Re-Vision unterzogenen) Hauptstränge werden durch das II. Vatikanum im Wesentlichen aufgenommen.

So zeichnet das Konzil in *Dei Verbum* unter dem Aspekt der Verhältnisbestimmung von *Tradition und Schrift* mehr oder minder dasselbe inhaltlich unfixierte – deutungsoffene – Bild des Traditionsbegriffs, wie einst Trient und bindet sich dezidiert an dessen Leitgedanken der *Gleichursprünglichkeit und deshalb auch der Gleichwertigkeit* beider Größen. Sowohl die Tradition (*sacra traditio*) als auch die Schrift (*sacra scriptura*) entspringen der Quelle des Evangeliums (*fons evangelii*). In dieser Quelle miteinander verbunden und überdies demselben Ziel zufließend, komme folglich beiden Armen dieselbe Dignität zu (*inter se connectuntur atque communicant – nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt*), die ihre lebendige Auslegung durch die Kirche fänden.¹²³

Mit dem Evangelium ist hier also die Offenbarung gemeint, in deren Horizont diese Verhältnissetzung hinein ausgeweitet wird und von dort her (im Unterschied zu Trient ausdrücklich thematisiert) es aber auch ausdrücklich begriffen wird, wie ja bereits von RATZINGER erschlossen wurde: „Offenbarung besagt (...) Wirklichkeit, von der die Schrift Kunde gibt, die aber die Schrift nicht einfach selber *ist* (...). Schrift ist Materialprinzip der Offenbarung (...), aber sie ist nicht die Offenbarung selbst (...). Man kann Offenbarung nicht in die Tasche stecken, wie man ein Buch mit sich tragen kann. Sie ist eine lebendige Wirklichkeit, die den lebendigen Menschen als Ort ihrer Anwesenheit verlangt.“¹²⁴

Der Geltung dieser Horizontsetzung derweil unbeschadet (und nur von hier auch erst auf rechte Weise verständig), führt die Konstitution jedoch noch einen verfeinernden Zusatz mit sich, indem sie „die Heilige Schrift als die höchste Richtschnur des Glaubens der Kirche (*suprema fidei suae regula*) charakterisiert, an der sich jede kirchliche Verkündigung auszurichten hat“¹²⁵. Damit beinhaltet sie einen ekklesiologischen Aspekt, der also dem

¹²² Hauschild, W. D.: Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit, 717.

¹²³ Vgl. zu den lateinischen Originalformulierungen DH 4212-4214; Denzinger, H.: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 1255f.

¹²⁴ Ratzinger, J.: Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 34f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹²⁵ Beintker, M.: Tradition VI – Dogmatisch, 722; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Lehramt eine ausdrückliche Position und Funktion zuweist: Das Lehramt nämlich wird nun auf den Dienst am Wort verpflichtet, was auf diese Weise im Umkehrschluss der Traditionsfrage in Gestalt der Bedrohungen von „Lehramtspositivismus und einem eingeführten Autoritätsprinzip die Spitze“¹²⁶ nehmen muss.

Des Weiteren vermögen sich die Lehrbestimmungen des II. Vatikanischen Konzils in Sachen Tradition als erneuerte tridentinische Aussagen darzustellen, insofern sie den in den Kontext von *Pneumatologie* und *Ekklesiologie* verweisenden Kernbestand vertiefen und steigern. Letztlich führt auch dieser Aspekt auf den Sachverhalt, der »traditionellen« Gefahr etwaiger lehramtspositivistischer Verkürzungen zu erwehren.

Expliziert wird dieser pneumatologische Aspekt von Tradition über die Lehre vom »Glaubenssinn der Gläubigen«, welche den Heiligen Geist als Wirkprinzip konstitutiv auf allen Ebenen von Kirche – nicht nur den hierarchischen – verortet. „Tradition [ist] nicht mehr nur eine reine »Materialsammlung«, sondern wird mit dem gläubigen Lebensvollzug der Kirche identifiziert (...). Zum Wesen der Tradition gehört (...) ein Fortschreiten im Verständnis des Tradierten unter Beistand des Hl. Geistes durch das Nachsinnen der Gläubigen, durch Einsicht auf Grund spiritueller Erfahrung und durch die Verkündigung der Amtsträger, also aller Glieder der Kirche (DV 8).“¹²⁷ Der Gedanke der Volk-Gottes-Theologie wird hier also konstitutiv eingebaut: „Die geistgewirkte Tradition (...) ist als solche nicht in ihrer Fülle nachprüfbar begreiflich, sie ist aber sichtbar in den Bekundungen des ganzen Volkes Gottes.“¹²⁸

Spätestens an dieser Stelle muss jedoch deutlich werden, dass sich die konziliaren Aussagen des II. Vatikanums zum Traditionsverständnis und -verhältnis nicht einfach nur in der sich radikalisierenden Spur des der Re-Vision unterzogenen Tridentinums interpretieren lassen. Was hier begegnet, versieht die Traditionsfrage mit einem bislang unbekannten Vorzeichen (und auch die beiden bereits herausgehobenen Aspekte von Schrift und Pneumatologie könnten diesem unterstellt werden).

Im Falle des Traditionsverständnisses des II. Vatikanums liegt ein völlig „gewandeltes Gesamtkonzept“¹²⁹, eine gänzlich „gewandelte Gesamtstruktur“¹³⁰ vor! Und dies gerade deshalb, weil sich das Traditionsverhältnis *in Abhängigkeit zum Offenbarungsverständnis* systematisiert, das sich seinerseits ja entlang der übergeordneten Rahmung des neuen Verhältnisses von *Geschichte und Dogma*¹³¹ revolutionär umstrukturiert.

¹²⁶ Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 155.

¹²⁷ Kampling, R.: Tradition, 231.

¹²⁸ Ebd., 232.

¹²⁹ Hünemann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 59.

¹³⁰ Ebd., 46.

¹³¹ Vgl. Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 154f.

Tradition steht im unmittelbaren Wechselbezug zum radikal neugearteten Offenbarungsverständnis und empfängt von dort her ein ebensolches radikal neugeartetes, einzigartiges Gepräge: „Vergleicht man »Dei Verbum« mit früheren konziliaren Texten einschlägiger Art, so trifft man nirgendwo auf unmittelbar Vergleichbares (...). In »Dei Verbum« wird (...) die Heilsgeschichte im Ganzen unter der thematischen Hinsicht: Offenbarung – Tradition geschildert.“¹³²

Da beide Größen in einem Zusammenhang stehen, korrespondieren hier auch die eingeführten Denkmodelle. Insofern sich nun also eine Entwindung des Offenbarungsbegriffs aus den Bahnen eines u. a. instruktionstheoretisch zu nennenden Verständnisses vollzieht, das ihn auf eine satzhafte Wahrheit, eine rein äußerliche Wissenserweiterung reduziert, und sich zu einem „kommunikationstheoretisch-partizipativen“¹³³ Verständnis als Mitteilung des Seins, als göttliche Selbstmitteilung, die sich als personale Begegnung und Beziehung, als dialogisches Erschließungsereignis ereignet, hin öffnet, wird auch Tradition in diese Denkbewegung mit hineingenommen.

Wurde einst „Tradition vornehmlich als Übermittlung und Weitergabe von Lehrsätzen, deren Wahrheit durch die formale Autorität des Lehramtes garantiert ist (...) [*aufgefasst, was*] eine Monopolisierung der Auslegungskompetenz und Auslegung der Heiligen Schrift und Tradition beim hierarchischen Lehramt, verbunden mit der Zentralisierung beim Lehramt des Papstes (...) [*nach sich zog, so kann sie nun*] mit dem Übergang zu einem kommunikationstheoretischen und geschichtlichen (...) [*Offenbarungsbegriffs als*] jen[e] heilsökonomisch[e] Dynamik (...) [*begriffen werden*], die sich als fortschreitende Subjektwerdung des Gottesvolkes offenbart.“¹³⁴ Als „Tradition vor allem den tradierten Inhalt meinte und dieser Inhalt als aus Sätzen bestehend bestimmt wurde, deren Wahrheit durch die formale Autorität des Lehramtes garantiert ist, reduzierten sich Tradieren und Rezipieren auf die autoritative Weitergabe und gehorsame Übernahme solcher Sätze oder Texte »über« Gott und sein Heilswerk und legte (...) zudem das (...) Monopol des Lehramtes nahe.“¹³⁵ Indem das II. Vatikanische Konzil mittels des personal gefassten Offenbarungsbegriffs nun aber Tradition „als Geschehen personaler Kommunikation zwischen Gott und den Gläubigen und der Gläubigen untereinander in den Blick komm[en]“¹³⁶ lässt und dynamisch

¹³² Hünemann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 48.

¹³³ Ostheimer, J.: Zeichen der Zeit lesen, 18.

¹³⁴ Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 101f; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. auch Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 304.

¹³⁵ Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 102.

¹³⁶ Ebd., 102; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

fasst, ist es „genauer die Geschichte der fortlaufenden Selbstüberlieferung des Wortes Gottes (...), die heute im theologischen Traditionsbegriff als »Tradition« bezeichnet wird.“¹³⁷

Die Ausweitung von Offenbarung auf ein personal, dialogisch ausgerichtetes Begegnungs- und Beziehungsgeschehen führt somit zu einer durchgreifenden Neufassung von Tradition, die ja so gesehen eben nur deren geschichtliche Rückwand darstellt: Und zwar eine Neufassung hinsichtlich ihrer *Inhalte*, ihrer *Trägerschaft* und schlechterdings: ihres *Gesamtkontextes*!

In dieser Weise systematisiert, lassen sich die Umwälzungen dann insgesamt mit folgenden vier Konkretionen füllen:

„Das Konzil weitet den Blick (...) von der »**mündlichen Überlieferung**« zur **Glaubenspraxis** der Nachfolge, von der **traditio verbalis** zur **traditio realis**, von der **hierarchischen** zur **gesamtkirchlichen Trägerschaft**, von der **Bewahrung** zur **Entfaltung** und lebendigen Vergegenwärtigung“¹³⁸.

Dürfte der Aspekt der *Verlagerung zur Glaubenspraxis* nicht mehr weiter erklärungsbedürftig sein, sind die übrigen Konkretionen noch einmal näher zu umreißen:

Mit dem *Übergang von der Verbaltradition zur Realtradition* ist darauf abgezielt, dass im personalen Offenbarungsverständnis der göttlichen Selbstmitteilung sich nun die inhaltlichen Gewichte verschieben müssen: Ausschlaggebend ist nicht mehr die Verbaltradition in Form von Lehrsätzen – die nun an eine vermittelnde bzw. eröffnende Funktion verwiesen sind. Entscheidend wird stattdessen die „gläubig[e] Annahme des Wortes Gottes, das sich in den Herzen und in der Erkenntnis der Glaubenden selbst bezeugt, und zur Aufnahme der Gemeinschaft mit Gott und untereinander [*weist*]“¹³⁹. Es geht um die „Subjektwerdung des Gottesvolkes (...) [um] *communio* mit Gott und untereinander“¹⁴⁰ – ohne diese persönliche Betroffenheit bleibt Tradition nichts „als Weitergabe und Übernahme von Texten und Lehraussagen – bleibt sie toter Buchstabe“¹⁴¹ statt lebendiger Geist.

„Vor aller Verbaltradition ist Tradition im theologischen Verständnis deshalb *Realtradition*, die Übermittlung der Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Wird Tradition als die ständige Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu unserem Heil begriffen, dann ist Gott sowohl Subjekt wie Inhalt und Ziel des Traditionsgeschehens. Dieser im eigentlichen Sinn theologische Traditionsbegriff erweist die Auffassung der Tradition als Weitergabe göttlicher Instruktionen und das mit ihm verbundene linguistische Missverständnis des Wortes Gottes als unangemessen und setzt den entscheidenden Differenzpunkt zum Fundamentalismus und Traditionalismus.“¹⁴²

¹³⁷ Ebd., 99.

¹³⁸ Drumm, J.: Tradition V – Systematisch-theologisch, 155f; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. zu genau diesen Konkretionen auch Wiederkehr, D.: Das Prinzip Überlieferung, 70-73.

¹³⁹ Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 104.

¹⁴⁰ Ebd., 105; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁴¹ Ebd., 104.

¹⁴² Ebd., 103.

Daraus folgt dann konsequenterweise, aber um der Klarheit willen eigens vermerkt: Traditionen beschreiben somit nicht nur kognitiv erfassbare Sachverhalte, sondern sie ragen auch in den Bereich des Affektiven und Pragmatischen hinein. Sie sind „nur in der Synästhesie gelebten Lebens“¹⁴³ erschließbar.

Diese grundlegende Bestimmung von Tradition im Rahmen eines personalen Offenbarungsverständnisses und somit einer lebendig-geistgewirkten Realität muss des Weiteren nun folglich den Trägerkreis *von einem hierarchischen auf einen gesamtkirchlichen* hin ausdehnen. Das Auge wird für das vielschichtig ausgreifende „eigentümlich[e] Strukturmuster“¹⁴⁴ von Tradition geschult, das sich nicht nur auf das kirchliche Lehramt als Träger bezieht.

Die vorgeschlagenen Modelle zur Inblicknahme dieses komplexen Geflechts besitzen dabei je einen unterschiedlichen Grad der Differenzierung: Während WIEDENHOFER etwa in Anlehnung an Kardinal NEWMAN eine zweifache Traditionsstruktur bestimmt, näherhin aus der Verschränkung von amtlichem und charismatischen Prinzip¹⁴⁵ bestehend, werfen andere ein feingliedrigeres Konzept auf, das eine Orientierung an den sogenannten »*loci theologici*« nach MELCHIOR CANO (†1560) festhält.¹⁴⁶

So kennt die strukturelle »Textur« von Tradition nach KNOCH einen fünffachen Trägerkreis: Neben dem *Heiligen Geist* als befähigendem Urquell die *Kirche*, welche als »Haus Gottes und Tempel des Heiligen Geistes« „den Prozess des je aktuellen Verstehens und Vollziehens mit[trägt]“¹⁴⁷, des Weiteren das *Lehramt*, das „selbst Teil an der Geschichte der traditio als anvertrautem Gut [*ist*]; auf der anderen Seite (...) [*aber*] die Aufgabe [*hat*], die Tradition so in der Gegenwart zu Gehör zu bringen, dass in ihr die auch unmittelbar gegebene Wirklichkeit des sich offenbarenden Gottes »im Wort« vernehmbar wird“¹⁴⁸, dann die (*wissenschaftliche*) *Theologie*, die „schon seit der urkirchlichen Zeit für das christliche Credo konstitutiv ist“¹⁴⁹ und schließlich das gesamte *Volk Gottes* (*sensus fidelium*), weil jeder Einzelne die Qualität und fundamentale Bedeutsamkeit zur Weitergabe und zum Vollzug der Tradition besitzt: „Die Gläubigen, des Allgemeinen Priestertums teilhaftig, nehmen ebenso wie »das Priestertum des Dienstes, d. h. das hierarchische Priestertum« in gegenseitiger Zuordnung »je auf besondere Weise am Priestertum teil«

¹⁴³ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 142.

¹⁴⁴ Wiederhofer, S.: Die Tradition in den Traditionen, 169.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 168-171.

¹⁴⁶ Vgl. dazu Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 242-256; 285-287; vgl. Drumm, J.: Tradition V – Systematisch-theologisch, 156f; vgl. auch Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 109.

¹⁴⁷ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 243.

¹⁴⁸ Ebd., 245.

¹⁴⁹ Ebd., 249.

(Art. 10). Nämliches gilt auch für die Teilnahme »an dem prophetischen Amt Christi« (Art. 12).¹⁵⁰ Das aber bedeutet: „Der *sensus fidelium* ist eine Gabe, die der Kirche als sichtbarem »Volk Gottes« mit hierarchischer Struktur und der Ausfaltung ihrer Dienste und Ämter vorgeordnet ist.“¹⁵¹

Gerade an der Bestimmung der Kriteriologie dieser Traditionstextur brechen heutzutage aber immer wieder Fragen auf. Eine tiefgreifende Durchklärung dieses Verständnisses ist bis zur Stunde nämlich noch offen¹⁵² und wäre dringend angezeigt.¹⁵³ Da hier zudem nicht zuletzt die ebenso offene wie dringliche Klärung des Kirchenbegriffs mit hineinspielt, ist mittlerweile ein explosives Gemisch von durchaus brandgefährlich zu nennender Sprengkraft entstanden; die schlichtweg unterlassene Entfaltung droht traditionalistische Gefahren heraufzubeschwören, zumindest: ihnen Vorschub zu leisten!¹⁵⁴

Und schließlich zur letzten Konkretion: Mit der grundlegenden Bestimmung von Tradition im Wechselbezug zu einem personalen Offenbarungsverständnis, der die geistgewirkte Realität innewohnt, welche auf allen Ebenen der Kirche präsent ist, setzt das II. Vatikanische Konzil – unbeschadet der Tatsache, in den Horizont des einmaligen *Paradosis*-Geschehens Jesu Christi gestellt zu sein¹⁵⁵ – die Kennzeichnung fest, dass „Tradition (...) immer wieder neu in den Zeichen menschlicher Worte vergegenwärtigt wird“¹⁵⁶. Eine solche Kennzeichnung vereitelt aber ausdrücklich die Vorstellung einer anachronistischen Fixierung oder Konservierung des Althergebrachten und Überkommenen. Das – nunmehr also geschichtliche – Traditionsverständnis geht von der Vorstellung der *Bewahrung* zum Gedanken der *Entfaltung und lebendigen Vergegenwärtigung* über und zeigt sich an die

¹⁵⁰ Ebd., 252. Referenzpunkt: Kirchenkonstitution *Lumen gentium*.

¹⁵¹ Ebd., 256; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. im Gesamten auch Waldenfels, H.: Kontextuelle Fundamentaltheologie, 501-526.

¹⁵² Vgl. Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 155.

¹⁵³ Vgl. dazu das Plädoyer von Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 110; vgl. ausführlicher auch Pottmeyer, H. J.: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 85-108; vgl. auch Hünermann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 45-68: „Die nachkonziliare Geschichte zeigt, dass man die neue Ebene der Unmittelbarkeit und Plausibilität des Glaubens nicht auf einer Meta-Ebene begrifflich zu fassen verstand (...). [Das] Ausbleiben dieser Meta-Reflexion [führte dann aber] zu einer dreifachen tiefgreifenden Verunsicherung“, namentlich zur Verunsicherung der Amtsträger, der Theologen und des Gottesvolkes, ebd., 59. Die Klärungsnotwendigkeit besteht aber nicht nur, um bestehende Unklarheiten auszuräumen, sondern weil das Bewusstsein für die komplexe Traditionstextur an sich sonst allzusehr wieder in den Hintergrund fallen wird, nachdem sie kaum wahrgenommen wurde – was verhängnisvoll sein dürfte; so auch WIEDENHOFER: Es „erscheint mir jedoch fraglich, dass die spezifische Komplexität kirchlicher Überlieferung theologisch bereits [*überhaupt*] hinreichend bewusst geworden ist“, Wiederhofer, S.: Die Tradition in den Traditionen, 127.

¹⁵⁴ POTTMEYER kommt zu dem vernichtenden Urteil: „Je länger [*man*] es (...) versäumt, die Neuansätze des 2. Vatikanums zu entfalten, die gemeinsame Suche nach und dialogische Verständigung über die verbindliche Tradition und ihre heute fällige Bezeugung zu ermöglichen und die Kirche als *communio* zu gestalten, gerät sie in Gefahr, sich zumindest der Tendenz nach traditionalistisch zu verhalten“, Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 97.

¹⁵⁵ Vgl. Kampling, R.: Tradition, 232.

¹⁵⁶ Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 155.

Systematik von *Einspruch und Neugewinn*¹⁵⁷ verwiesen. Konstitutiv ist es an Kontextualisierung gebunden, um Authentizität zu entwickeln. Es geht um „ein aus der unableitbaren Originalität der Menschen und der Veränderung der geschichtlichen Situation hervorgehendes Neu-Sagen der Überlieferung.“¹⁵⁸ Fortan durchkreuzt das Traditionsverständnis „sowohl ein[en] idealisierende[n] (...) Rückgriff auf den Ursprung (als Repristinierung vergangener Gegebenheiten) als auch ein[en] letztlich geschichtslose[n] »Neubeginn« mit unerleuchteten »Reformen« (...). Die Treue zur Überlieferung ist weit mehr als deren bloße Wiederholung, als passive und statische Treue.“¹⁵⁹ Es beinhaltet „traditionskritische Momente (...), ohne in Relativismus münden zu müssen“¹⁶⁰, womit das konziliare Traditionsverhältnis des Vatikanums also auch insgesamt ein Bewusstsein für die vertikal wie horizontal »traditionelle« Dimensionsvielfalt kultiviert.

Damit wären wir an das Ende unseres chronologischen Durchlaufs zum theologischen Traditionsverständnis und -verhältnisses gelangt.

Wird der geschichtlich-begriffliche Gang noch einmal *bilanzierend* überblickt, spannt sich der Bogen, welcher gewiss weitaus komplexer ist als es hier darstellbar war, im Wesentlichen von dem spannungsvoll, doch unproblematisch gehaltenen Ensemble vielfältig nebeneinander existierender Traditionsautoritäten in altkirchlicher und frühmittelalterlicher Zeit, über die durch eine Interessenverlagerung von der Ursprungszeit zur eigenen Gegenwart angestoßenen Differenzierungsprozesse im Hochmittelalter, welche die »traditionellen« *auctoritates* sukzessiv in eine Alternativstellung von mündlicher und/ oder schriftlicher Tradition manövierten, die in der Epoche von Reformation und Tridentinischem Konzil schließlich ihre ganze Problemgestalt eröffnete, indem sie sich zur Streitfrage von »Tradition oder Schrift«, welche zudem mit der Brisanz einer lehramtlich-autoritären Affizierung aufgeladen ist, hin zuspitzt. Nach weiteren dahingehenden Verschärfungen in nachtridentinischer Zeit, die das Traditionsprinzip durch das Autoritätsprinzip letztlich nahezu gänzlich überlagerten, wie etwa in der neuscholastisch geprägten Ära um das I. Vatikanische Konzil, prozessiert allerdings bereits mitlaufend nach und nach sich Bahn brechend ein Entwicklungsgang, der Tradition aus diesen verhärteten Konstellationen entwindet und von einer rein äußerlichen Applikation, von einem „»Außenthema«“ zu einem „»Innenthema«“ und schließlich in der Folge: zu einer völlig veränderten „integrative[n] Sicht“ hin aufsprengt.

¹⁵⁷ Vgl. so titelgebend Hünemann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 45-68.

¹⁵⁸ Ebd., 57.

¹⁵⁹ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 292; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁶⁰ Drumm, J.: Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich, 155.

Bereitete bereits die Aufnahme von verstärkt (und verändert) geschichtlich und pneumatologisch ausgerichteten Verständnisspuren diesem Perspektivwechsel den Boden, vollzog dieser sich dann ausdrücklich im Zuge des II. Vatikanischen Konzils entlang des Neuverständnisses von Offenbarung, was nunmehr „Überlieferung als ganzheitliche[n] Lebensprozess (...) [, welcher] den einzelnen Gestalten und Strängen wie mündlicher Verkündigung, Liturgie, Schrift, Glaubenspraxis und Kirchenlehre und -ordnung usw. voraus-, mit ihnen einher- und immer wieder über sie hinaus[geht]“ ausdeuten lässt und sich in den Übergängen von der Verbal- zur Realtradition, also der „Entwicklung (...) [zu einer] erweiterte[n] Streuungsbreite der Überlieferungsgestalten“, von der hierarchischen zur gesamtkirchlichen Trägerschaft, also der Entfaltung einer „Mehrschichtigkeit der Überlieferungsebenen und -kräfte und (...) [einer] erweiterte[n] Beteiligung der Überlieferungsträger“¹⁶¹ und schließlich – am grundlegendsten – vom Verständnis einer bewahrend-anachronistischen Fixierung zur lebendigen (Neu)Vergegenwärtigung materialisiert und das nunmehr bestehende theologische Traditionsverständnis und -verhältnis – Unklarheiten unbeschadet – umfasst.

Mit PETER HÜNERMANN ließe sich das heutige – durch das II. Vatikanum vorgetragene – *Traditionsverständnis* also *definitiv* folgendermaßen festsetzen:

„Überlieferung ist jenes wesentliche Gottesgeschehen, in dem der Mensch kraft der Selbstmitteilung Gottes in der Zeit da ist und jeweils aus den Vorgegebenheiten der Vergangenheit in einem unableitbaren geschichtlichen Freiheitsprozess seine Zukunft gewinnt und so Gegenwart hat.“¹⁶²

„In dieses Grundverständnis werden [dann] die verschiedenen ekklesiologischen Sachverhalte [also die Inhalte und Traditionsträger; M. R.] eingetragen: Lehre, Leben und Kult der Kirche sind Vollzugsformen dieser traditio. Amt und Laien haben jeweils ihre eigene Funktion und Kompetenz innerhalb dieses Überlieferungsgeschehens“¹⁶³.

Analog bestimmt auch WENDELIN KNOCH:

„Tradition ist kein bloßer Sachgegenstand, präzise zu beschreiben und in der Relation zur Hl. Schrift wie zum Credo der Kirche zu gewichten. Tradition spricht vielmehr von Geschichte, die in der Gegenwart als lebendige Kraft wirksam ist. Und solche Lebendigkeit, die sich erst im Nachdenken über Geschichte erschließt, überschreitet notwendigerweise den Sachbezug hin auf den Bereich des Personalen. Tradition entbirgt sich als Geflecht von persönlichen Bezügen, steht in der Spannung von Ich und Du, von Enthüllung und Sich-Entziehen. Und insofern ist sie mehr als bewahrender Raum von Erinnerung; sie ist als traditio des Heilswerkes Gottes zugleich Offenbarung von dessen Gegenwärtigsein in der Zeit.“¹⁶⁴

Was hier neben den Konsequenzen, dass Tradition »synästhetisch« ist, weil sie als Realtradition eben »keinen bloßen Sachgegenstand« beschreibt und dabei eine Form der Intersub-

¹⁶¹ Wiederkehr, D.: Vorwort – Wie geschieht Tradition, je: VII.

¹⁶² Hünermann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 56f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁶³ Ebd., 47.

¹⁶⁴ Knoch, W.: Gott sucht den Menschen, 242; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

jektivität begreift, welche die hierarchische Trägerschaft zwar mitumfasst, aber bei weitem übersteigt, an hervorgehobener Stelle in beiden Definitionen deutlich verfügt wird und damit dem Grundduktus des II. Vatikanums einen entsprechend pointierten Ausdruck verleiht, ist ihre **geschichtliche Grundierung**, ihr »in der Zeit da sein«, ihre »Zukunftsgewinnung aus den Vorgegebenheiten der Vergangenheit«, die durch diesen »unableitbar geschichtlichen Freiheitsprozess so Gegenwart hat«. Tradition ist konstitutiv geschichtlich: Sie ist „the historically (...) mediated mode of culture and religion“¹⁶⁵!

Diese definitorische Grundierung, diese Pointe der lebendig-dynamischen Vergegenwärtigung, welche die »Tradition« von der Sache her im Gefolge der Entwicklungen des II. Vatikanischen Konzils aufgibt, wird dabei von **SIEGFRIED WIEDENHOFER** (†2015) auf ihre **inneren Strukturmomente** hin durchdrungen und **in eine abstrahierende Form überführt**, welche für unsere Zwecke jetzt einer näheren Betrachtung lohnt!

So bestimmt WIEDENHOFER¹⁶⁶ diese Grundierung des theologischen Traditionsbegriffs abstrakt als ein bleibendes Zueinander von zwei sich gegenüberliegenden Strukturmomenten:

„Ich möchte (...) behaupten, dass für den christlichen Traditionsbegriff (...) zwei begriffliche Bestimmungsmerkmale konstitutiv sind und dass diese beiden den Begriff strukturierenden Elemente in einem so dialektischen Verhältnis zueinander stehen, dass sie bisweilen zu zwei verschiedenen Traditionsbegriffen auseinanderzutreten drohen.“¹⁶⁷

WIEDENHOFER gelangt zu der Einsicht, weniger indem er den Maßstab aus dem Entwicklungsgang der theologischen Traditionschronologie gewinnt, sondern indem er ihn vielmehr ganz allgemein aus der Struktur des religiösen Bewusstseins, der religiösen Grunderfahrung der »göttlichen Gabe« heraus ableitet (was dann auf Tradition übertragen wird) und damit die theologischen Ausdifferenzierungsprozesse der Traditionschronologie ihrerseits im Lichte dieses Instrumentariums betrachtet.

So gehörten zu jeder religiösen Grunderfahrung

„diese beiden Strukturelemente: 1. Das religiöse Bewusstsein zeugt inmitten dieser Welt und mit den Mitteln dieser Welt von der Erfahrung des Göttlichen und Heiligen in der Welt. Denn es weiß sich befähigt, sich selbst wie auch bestimmte Geschehnisse in Welt und Geschichte als zeichenhafte Gegenwartsgestalt göttlichen Wirkens zu verstehen. 2. Das religiöse Bewusstsein schließt zugleich ein kritisches Verhältnis zur Welt, zur Geschichte und zu sich selbst ein. Denn es weiß sich zugleich befähigt, die Differenz zwischen Gott und Welt offenzuhalten.“¹⁶⁸

Oder anders formuliert bzw. genauerhin ausgedrückt:

¹⁶⁵ Wiedenhofer, S.: Tradition – History – Memory, 382.

¹⁶⁶ Vgl. hier vor allem Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 18-29; vgl. ebenso Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriff, besonders: 268-274.

¹⁶⁷ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 19.

¹⁶⁸ Ebd., 19f; vgl. nahezu identisch Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 271.

„Zu echtem religiösen Glauben gehört daher nicht nur die Gewissheit der Nähe Gottes inmitten der Welt und Geschichte, inmitten des eigenen Lebens und Sterbens, sondern auch die Revolte gegen jede Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Erscheinungen, die Kritik jedes Zeichens und Zeugnisses, das sich selbst mit der Wahrheit der göttlichen Gabe verwechselt und so seinen bloßen Zeichen-, Bild- und Zeugnischarakter verfehlt.“¹⁶⁹

WIEDENHOFER benennt an anderer Stelle dann jenes Strukturelement der Nähe, das des »inmitten dieser Welt«, mit dem Begriff der *Identität* und das Strukturmoment der Ferne, das des »kritischen Verhältnisses zur Welt, das einer kritischen Revolte gegen endliche Erscheinungen«, schließlich mit dem Begriff der *Differenz*¹⁷⁰ und bestimmt als veritable religiöse Erfahrung und somit als Definition von Tradition deren beider Verhältnissetzung insofern, als dass beide Momente erhalten und in Spannung stehen müssen: Religiöses Bewusstsein, ex aequo: Tradition wird von der Sache her definitorisch abstrakt so festgesetzt, indem es ein ausgespanntes Gleichgewicht der beiden Seiten von *Identität* und *Differenz* beschreibt:

„Echtes religiöses Bewusstsein ist immer dadurch ausgezeichnet, dass diese dialektische Struktur durchgehalten und nicht nach einer Seite hin aufgelöst ist“¹⁷¹.

Damit aber ist das Entscheidende benannt: ***Tradition definiert sich als unbedingt gehaltenes Spannungsgefüge zwischen den beiden Polen von Identität und Differenz!***

Nur auf diese Weise beschreibt sie einen in einer besonderen Lebenswelt verankerten „interaktive[n] Prozess (...), dem der Charakter eines je neu und aktuell auszutragenden Streits um die Wahrheit eignet, in dem die Existenz des Tradenten ebenso auf dem Spiel steht wie die des Adressaten.“¹⁷² Ist dies der Fall und wird dies eingehalten, „[geschieht] die Verantwortung der Überlieferung in der Gegenwart (...) auf Zukunft hin und ist offen für die je größere Wahrheit. Lebendige Überlieferung trägt (...) das kritisch-innovative Potential stets in sich und ist von ihrem Wesen her antizipativ.“¹⁷³

Von dieser Warte aus gesehen lässt sich nun aber auch begreifen, inwiefern ***Tradition und Innovation*** dann als Synonyme betrachtet werden können. Unter Einhaltung dieser »sach-

¹⁶⁹ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 20; vgl. nahezu identisch Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 271f.

¹⁷⁰ Vgl. Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 272f.

¹⁷¹ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 20; vgl. nahezu identisch Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 271f.

¹⁷² Wegenast, K.: Tradition VII – Praktisch-theologisch, 724.

¹⁷³ Drumm, J.: Tradition V – Systematisch-theologisch, 156; *Abkürzungen ausformuliert*. Näherhin: „Die paradoxe Schlussfolgerung will sagen, dass zu Unrecht die Überlieferung der Vergangenheit gegen die je neue Vergegenwärtigung ins Feld geführt wird, dass sie vielmehr der stärkste Freibrief dafür ist. Weil je neue Gegenwart wahrgenommen wurde, trotz der schon immer reichen Angebote an Überlieferung, darum ist je neue Überlieferung entstanden: das Recht der *damaligen* Kirche ist auch das Recht der *gegenwärtigen*. »Überliefern« ist nicht nur im Perfekt zu konjugieren, sondern auch im Präsens und Futur“, Wiederkehr, D.: Das Prinzip Überlieferung, 82.

lich traditionellen« Voraussetzung stellt nämlich „Innovation (...) ein begriffliches Bestimmungsmerkmal von Tradition selbst“¹⁷⁴ dar. So erklärt auch KARL LEHMANN:

„Dies ist nach meinem Dafürhalten (...) auch der Ansatz, um das Verständnis wahrer Tradition zu bedenken (...). Noch mehr als alles Neue und Alte sich wechselweise aufeinanderbezieht – sonst kann man gar nicht von ihnen sprechen –, muss das theologische Traditionsverständnis in seiner engen Herkunft von der »Innovation« her begriffen werden (...). Tradition im theologischen Sinne ist (...) nicht die Anhäufung von Althergebrachtem, ist nicht einfach Bewahrung um jeden Preis.“¹⁷⁵

Da Tradition von der Sache her also immer dann verraten wird, wenn die beiden Strukturmomente auseinandergerissen werden und eines zugunsten des anderen zur Dominanz gelangt, sind in dieser Definition nun auch **zwei große Gegenbilder** eingezeichnet und als Abgrenzungskriterium mitgeführt, so WIEDENHOFER: Es

„gibt (...) grundsätzlich zwei mögliche gegensätzliche Fehlhaltungen (...), sozusagen zwei gegenläufige Selbstmissverständnisse: zum einen die *Überbetonung der Identität* von irdischem Zeichen und göttlichem Inhalt, die die Differenz von Gott und Welt vergisst oder verdrängt (...); zum anderen die *Überbetonung der Differenz* von irdischem Zeichen und göttlichem Inhalt, die die Einheit von Gott und Welt vergisst oder verdrängt“¹⁷⁶.

Die »*Überbetonung der Identität*« lässt sich in dieser Rahmung dann aber als eine **relativistische** Konzeptualisierung einsehen; die »*Überbetonung der Differenz*« hingegen als eine **fundamentalistische bzw. traditionalistische**: „Der skizzierte theologische Traditionsbegriff erlaubt es, sowohl den Fundamentalismus bzw. Traditionalismus wie (...) [*das relativistische Modell*] als theologische Irrtümer zu erkennen.“¹⁷⁷

Beide totalitären Erfassungsstrukturen stehen dabei in dem Bemühen, die der Tradition inhärente Dynamik und Lebendigkeit auf ihre je eigene Art und Weise einzufrieren und sie so – je spiegelverkehrt – ihres Kerngehalts zu entweihen und die »Sache an sich« zu verfehlen. Während die fundamentalistisch-traditionalistische Tendenz durch Konservierung in einer spezifischen Phase der Entwicklungsbewegung die Dynamik blockiert (sowohl in negativer wie positiver Anordnung möglich), sabotiert sie die relativistische Tendenz durch die Ablehnung etwaiger Ausformung:

„Beide verkennen die vermittelnde Funktion der menschlichen Bezeugungsgestalten, durch die sich Gottes Wort mitteilt (...). [*Das relativistische Modell*] unterschätzt dieselbe, indem [es] das heute fällige Zeugnis nicht an die bisherigen Traditionsgestalten rückbindet und so den durch sie vermittelten Inhalt zu verlieren droht. Der Traditionalismus verwechselt die vermittelnde Gestalt mit ihrem

¹⁷⁴ Wiedenhofer, S.: Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie, 446; vgl. fernerhin den jüngst erschienenen Sammelband Damberg, W./ Sellmann, M.: Die Theologie und »das Neue«. Freiburg 2015.

¹⁷⁵ Lehmann, K.: Tradition und Innovation aus der Sicht des systematischen Theologen, 125f.

¹⁷⁶ Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 272; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁷⁷ Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 104. Wir setzen an dieser Stelle die Bezeichnung *relativistisch*, da uns das gewählte Originalwort »*progressistisch*« bzw. der »*Progressismus*« an dieser Stelle missverständlich scheint. Vgl. weiterhin auch Drumm, J.: Tradition V – Systematisch-theologisch, 156.

Gehalt, dem Wort Gottes selbst, indem er die heute fällige Auslegung verweigert, um die Traditionsgeschichte auf einer bestimmten Entwicklungsstufe stillzustellen.“¹⁷⁸

Mit der Kennzeichnung dieser Gegenbilder werden schließlich gleichzeitig etwaige Konzeptualisierungen von Tradition als *ewige Gleichförmigkeit* und als *Verfall* oder *Fortschritt* obsolet.¹⁷⁹

Mit dieser abstrakten Kanalisierung des theologischen Traditionsverständnisses (und der Einsicht in dessen Wachstum im geschichtlichen Durchlauf) ist damit aber nun insgesamt nicht nur ein ausreichend kompliziertes Geflecht ansichtig geworden, welches sich mittlerweile – zumindest idealerweise – weit von den »traditionellen«, eingangs plakativ bemühten Engführungen wegentwickelt hat, sondern auch eines, dass jene Vorbehalte sogar als eines von der Sache her dezidiert inadäquate Systematisierung begreifen lassen dürfte.

Zudem wirft diese Verdichtung auf die inneren Strukturmomente die gesuchte Kriteriologie ab, die »Tradition« von der Sache her im Gefolge der Entwicklungen des II. Vatikanischen Konzils aufgibt und unseren weiteren Arbeitsschritten jetzt als (nunmehr aus der Sache heraus entwickeltem) Richtmaß dienen soll!

Somit bleibt also ausdrücklich als **sachliche Kriteriologie und Arbeitsdefinition** für unsere praktisch-theologische Traditionskonzeptualisierung zu fixieren:

Tradition ist als eine im Horizont von *Identität* und *Differenz* ausgespannt-changierende Größe definiert! Konstitutiv bedarf sie beider Anteile, die in einer spannungsreich gehaltenen Balance zu halten wären, ohne je ineinander aufzugehen. **Tradition eignet eine rivalisierende Selbstbegrenzung der beiden Pole von Identität und Differenz und nur hierin gelingt eine sachadäquate Fassung, die sie als Innovation zu begreifen versteht.**

Nur das Spannungsgefüge von *Identität* und *Differenz* garantiert eine Dynamik lebendiger Aktualisierung. GREGOR MARIA HOFF formuliert dies in Anlehnung an WIEDENHOFER für unsere Zwecke in hervorragender Prägnanz:

„Tradition ist demnach Transformation – immer zwischen Identität und Differenz herausgefordert.“¹⁸⁰

Identitätstotale Strukturierungen dürfen damit aber ebenso als sachliche Verfehlung gelten wie differenztotale Strukturierungen, welche sich darüber hinaus näherhin dann als relati-

¹⁷⁸ Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 89f.

¹⁷⁹ Vgl. dazu auch Beinert, W.: Theologische Erkenntnislehre, 115; vgl. ebenso Wiederkehr, D.: Das Prinzip Überlieferung, 73-78.

¹⁸⁰ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 533; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

vistische (ewige Gleichförmigkeit) oder aber als fundamentalistische (purer Verfall bzw. Fortschritt) Fehldeutungen beschreiben und identifizieren lassen und Tradition dabei der sachlich inadäquaten Form entweder eines „Sammelsurium[s] von Einzelementen“¹⁸¹, oder umgekehrt der eines einbetonierten Fixbestandes anheimstellen!

Diese aus unseren Entfaltungen gewonnene und in abstrakter Verdichtung gehaltene Formel soll uns im Folgenden also als *sachbezogene Kriteriologie* und *Arbeitsdefinition des theologischen Traditionsverständnisses* gelten; dabei fungiert sie ebenso als Gradmesser, woran kursierende Fehlformen in der Art ihrer Gestalt erkannt und klassifiziert werden können.

Sie dient unseren weiteren Überlegungen also als Beurteilungsgrundlage, wenn wir jetzt die Anstrengung unternehmen, existierende praktisch-theologische *Ansätze* der Traditionseinspielung einer dahingehenden Befragung zu unterziehen.

3.2 Hörproben: Traditionelle Stimmungen auf dem Prüfstand – zur Tragfähigkeit bisheriger praktisch-theologischer Ansätze

Nachdem wir also in den ANHÖRUNGEN »traditionell« definitorische Bestimmungen zum Traditionsverständnis geleistet haben, indem sowohl ein allgemeiner Überblick zu den verschiedenen Begriffslagen als auch ein theologiegeschichtlicher Abriss geboten wurde, an dessen Ende die Einführung einer sachlichen Kriteriologie des postkonziliaren theologischen Traditionsverständnisses stand, wird es jetzt in den **HÖRPROBEN** gelten, die praktisch-theologischen Diskursformationen nach *Ansätzen* abzusuchen, die nunmehr ganz *direkt (!) zu einer Traditionseinspielung auffordern und/ oder konkrete Wege* hierzu *vorschlagen* – denn unser Zielhorizont ist ja, so bleibt zu vergegenwärtigen, auf eine *methodologische* Ebene hin zugespitzt und sucht demzufolge auf eine adäquate zugriffsbezogene Konzeptualisierung von Tradition zuzuhalten. Diese sollte der festgesetzten sachlichen wie wirklichkeitswissenschaftlichen (in Gestalt der unlängst eröffneten Merkposten) *Kriteriologie* genügen, so dass die Ansätze vor diesem Anspruch zu *überprüfen* und auf dieser Grundlage schließlich einer kritischen Betrachtung zu unterziehen sein werden.

Wie in der systematischen Linienführung der Untersuchung entwickelt worden ist, stellt »Tradition« eine Kategorie dar, die in den nicht-theologischen Kulturwissenschaften zwar hoch frequentiert ist und nahezu »inflationär« und in direkter Rede thematisiert wird, die in der praktisch-theologischen Fächergruppe hingegen jedoch ihren Auftritt im Subtext hat und sich deswegen wesentlich nur in indirekter Redeweise hörbar machen ließ. Entlang

¹⁸¹ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 142.

dieses profilierten Befundes und der Ausführungsbestimmung, unbedingt nun also gerade nicht mehr im Modus des *Gegenhörens*¹⁸² die praktisch-theologischen Formationen zu durchleuchten, muss das Unterfangen jetzt aber zumindest in unserem Zuschnitt in vorhersehbarer Weise mit Materialschwierigkeiten zu tun bekommen, was vorgehentechnisch nach niedrigschwelliger Flexibilität verlangt, die einstweilen als unkonventionell besehen werden könnte.

In Anbetracht der Verständnisweise, dass „Frömmigkeit als Kontinuum in Bewegung [bezeichnet *wird*], das sich verändert (...), auf Spätere zu[kommt] und (...) übergeben [wird *und*] (...) deshalb mit dem Begriff »Tradition« gefasst werden“¹⁸³ kann, drängt sich, wenn es denn gilt, direkte Traditioneinspielungen in der Praktischen Theologie zu lokalisieren, demzufolge zunächst und als Erstes auf, die praktisch-theologischen Forschungskontexte nach Debatten zu durchforsten, die unter dem Stichwort **Frömmigkeit** geführt werden.

Bleibt hierbei dann zunächst das Phänomen zu studieren, dass »Frömmigkeit« als klassischer methodologischer Ableger folgerichtig dieselben Indispositionen aufweist wie ihr »traditionelles« Herkunftsprinzip, d. h. in diesem Fall: Ablagerungen assoziativer Altlasten im Begriff führt¹⁸⁴, die sie (mit Recht) ins Abseits stellen oder aber – jene im Grunde unbehandelt lassend – mit der Einführung neuer forschungstechnischer Suchbegriffe überschreibt¹⁸⁵, deren Gehalte dann in derart ungünstiger Weise miteinander verschwimmen, dass sich am Ende (nicht nur in unserer Sache, die ja eine idealtypisch-analytische Trennung in erkenntnisfördernder Absicht unterlegt) Unklarheit einstellt, was mit dem Terminus überhaupt begriffen wird¹⁸⁶ –, unbeschadet jedoch dieser »genotypischen« Wirrnisse eine »phänotypische«, hier: eine kenntlich-direkte Bezugnahme auf die Bezeichnung Tradition so oder so auch gewissermaßen tunlichst unterlassen wird, so bleibt dann letztlich

¹⁸² Dies stand aufgrund der praktisch-theologisch sich anbietenden Sachlage ja in Entsprechung zu unserem gesamten Vorgehen.

¹⁸³ Seitz, M.: Frömmigkeit II – Systematisch-theologisch, 677.

¹⁸⁴ Die heikle Aufladung ergibt sich hier aus der Unterstellung einer Referenz ausschließlich an eine amtskirchliche Semantik und Institutionsanbindung, einer verstandesmäßig ungeprüften »Ergebung« oder auch entlang von abwertenden Dualismen wie beispielsweise von »Volks- und Elitenfrömmigkeit«, vgl. zu den Kommunikationsblockaden etwa Wintzer, F.: Frömmigkeit III – Praktisch-theologisch, 684f; vgl. Kubik, A.: Einleitung: Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit, 7f; vgl. Hoheisel, K.: Volksfrömmigkeit I – Religionswissenschaftlich, 214.

¹⁸⁵ Das Spektrum an sprachlich synonym eingeführten Wendungen ist vielfältig und erstreckt sich von »geistlichem Leben«, »gelebter Religion«, »Frömmigkeit« und »Mystik« über den besonders auf evangelischer Seite vertretenen Begriff »Spiritualität« bis hin zu den Bezeichnungen »Pietät«, »Devotion« und »Religiosität« im internationalen Bereich, vgl. dazu Bobert-Stützel, S.: Frömmigkeit und Symbolspiel, 28f; vgl. Schröder, B.: Fides quaerens expressionem, 171-174; vgl. Sudbrack, J.: Frömmigkeit/ Spiritualität, 8-10; vgl. Seitz, M.: Frömmigkeit II – Systematisch-theologisch, 676f; vgl. Greschat, H.-J.: Frömmigkeit I – Religionsgeschichtlich, 671. Meist unterschiedslos verwendet, wäre ihr Bedeutungsreservoir jedoch durchaus disparat und würde eingehenderer Differenzierungen bedürfen; die Durchmischung zeigt sich dabei vor allem entlang der »inneren«, »individuellen« Ausdrucksformen.

¹⁸⁶ Frömmigkeit erscheint dann durchaus »gegengehört« verstanden, vgl. etwa Schröder, B.: Fides quaerens expressionem, 171-197.

die Tatsache festzuhalten, dass jener Themenkomplex (strikt in unserem Zusammenhang gesehen ja nicht von ungefähr) in der katholischen wie evangelischen Praktischen Theologie ein *marginales Dasein* fristet.¹⁸⁷ Vernehmbarkeiten beschränken sich hier vor allem auf die Anmahnungen einer Behebung dieses Desiderats statt auf ausführende Ausrichtungen.¹⁸⁸

Aufgrund dieser – angesichts unserer praktisch-theologischen Profilerstellung nicht ernsthaft Wunder nehmenden – Löcher des Schweigens ist es nach unserem Ermessen schließlich einträglicher, nach *Anstößen zu einer direkten Thematisierung von Tradition* genau an der Stelle zu fahnden, an welcher die hier darzulegende Problematik ja auch bereits schmerzlich erfahrbar aufgezeigt worden ist: der *Religionspädagogik*!

Ein näherer Blick in die Diskussionszusammenhänge der religionspädagogischen Szenerie dürfte sich dabei anbieten, gar gebieten, weil die Religionspädagogik in unserer Frage, wie auch an der bisherigen Auswahl der Literatur bemerkt worden sein dürfte, hier auf mehrfacher Ebene eine gewisse Vorreiterrolle innehat, die ihr historisch eingetragen ist, weil sie ihr von ihrem Kerngeschäft her angetragen ist und dies deshalb nicht nur zu einer chronologisch gesehen früher einsetzenden, sondern auch von der Sache her intensiveren Auseinandersetzung geführt hat.

¹⁸⁷ Vgl. zu dieser Diagnose etwa Schröder, B.: *Fides quaerens expressionem*, 171; vgl. Bobert-Stützel, S.: *Frömmigkeit und Symbolspiel*, 11f. Ausnahmen bestätigen jedoch die Regel, vgl. etwa den Sammelband Hölscher, A./ Middelbeck-Varwick, A.: *Frömmigkeit*. Münster 2004.

¹⁸⁸ SCHRÖDER etwa hat nachdrücklich auf die Relevanz einer Thematisierung von Frömmigkeit hingewiesen. Er erklärt es zu einem „grundlegende[n] und zu lange schon brachliegende[n] Thema der Praktischen Theologie“, Schröder, B.: *Fides quaerens expressionem*, hier: 196. Eine Beschäftigung mit dieser Thematik wurde in der praktisch-theologischen Historie auch immer wieder in Intervallen gefordert, so wies bereits HEIMBROCK auf dieses Desiderat hin, vgl. Heimbrock, H.-G.: *Frömmigkeit als Problem der Praktischen Theologie*, 18-32.

Ausführende Anläufe in die Richtung gab es in der Vergangenheit der Praktischen Theologie unter den Protagonisten PAUL DREWS, vgl. dazu Wintzer, F.: *Frömmigkeit III – Praktisch-theologisch*, 684, in jüngerer Zeit können RUDOLF BOHREN, HENNING SCHRÖER und MANFRED SEITZ angeführt werden, vgl. dazu den chronologischen Überblick bei Bobert-Stützel, S.: *Frömmigkeit und Symbolspiel*, 50-57.

Gleichwohl die Begriffsverflüssigung hin zu anderen Ausdrücken den Verweis auf systematische Linien schwierig macht und zudem je eine Prüfung nötig wäre, wie sich der Komplex dann zum »Gegenhören« verhält, wären Schneisen auch in den jüngsten Forschungskontexten aufzutun: Anbindungen in diese Richtung ergeben sich etwa unter dem Aspekt *feministisch-theologischer Impulsgebungen*, vgl. dazu etwa die weiterführenden Anmerkungen bei Bobert-Stützel, S.: *Frömmigkeit und Symbolspiel*, 59-61; vgl. auch Pemsel-Maier, S.: *Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes*, 161-181. Evangelischerseits eher unter dem Aspekt *Frömmigkeit und Aufklärung*, vgl. dazu die Beiträge der Sammelschrift Kubik, A.: *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit*. Göttingen 2011, bis hin zum *Kulturprotestantismus* und dem Ersuch nach einer *Aszetik*, vgl. Bobert-Stützel, S.: *Frömmigkeit und Symbolspiel*. Göttingen 2000. Katholischerseits sicher unter dem Aspekt der Einforderung einer näheren Durchdringung des *sensus fidelium* (auch der *Communio*-Theologie), vgl. dazu etwa die Sammelschrift Wiederkehr, D.: *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Freiburg/ Basel/ Wien 1994; vgl. des Weiteren die Beiträge aus einem dahingehenden Themenheft der *Pastoraltheologischen Informationen*, hier etwa Fürst, W.: *Sensus fidelium – Sensus fidei – Sentire cum ecclesia*, 52-71.

Ist es doch die Religionspädagogik, die „[früher] als andere praktisch-theologische Disziplinen (...) mit den Folgen des Traditionsverlustes konfrontiert worden“¹⁸⁹ ist und ist es wiederum doch die Religionspädagogik, in welcher „der Gegenschlag gegen die doktrinäre Weitergabe leerer Wort- und Glaubensformeln besonders nachhaltig geführt“¹⁹⁰ wurde. Mit der Durchsetzung von Erfahrung als des Schlüsselkonzepts der Religionspädagogik verbindet sich ja die „programmatische Hinwendung zu den (...) Bedürfnissen der Lernenden (...). Erfahrungsorientierung ist zugleich Subjektorientierung und signalisiert eine Abkehr vom Primat der Stoffe“¹⁹¹, fortan demnach drehte es sich um zwei „Chiffren [, die] für zwei Tendenzen in der religionspädagogischen Theoriebildung [*stehen*], die man auch als Objekt- oder Subjektorientierung bzw. Sach- oder Schülerbezug bezeichnen könnte“¹⁹² und die es nun je in ein Verhältnis zu bringen galt. So kann man nach ENGLERT in der

„Frage nach dem Zueinander von überkommener, »objektiver« und individueller, »subjektiver« Religion geradezu die Initiationsproblematik eigenständiger religionspädagogischer Reflexion (...) [*überhaupt sehen*]. Dies gilt für die evangelische Religionspädagogik (...) genauso wie für die katholische Religionspädagogik (...). Seither durchzieht das Ringen um das rechte Verhältnis zwischen Tradition und Situation (...) die Geschichte der Religionspädagogik wie ein roter Faden.“¹⁹³

Derzeit in Geltung stehende religionsdidaktische Konzeptionen und Prinzipien, wie etwa die Korrelationsdidaktik oder die Symboldidaktik u. v. a. lassen sich auch als „Einübung in eine kritische Hermeneutik der christlichen Tradition“¹⁹⁴ ausdeuten (siehe vom Prinzip her die alteritätstheoretischen Studien).

Da in bildungstheoretischen Lehr-/ Lernzusammenhängen wesentlich „eine kritisch-reflexive Auseinandersetzung mit Traditionen und ihren Geltungsansprüchen“¹⁹⁵ im Vordergrund stehen muss, dürfte also auch „[kaum] jemand (...) über die Chancen, aber auch über die Schwierigkeiten eines solchen Umgangs besser Bescheid wissen als sie.“¹⁹⁶ Am Traditionsbegriff misst sich wesentlich die Tragfähigkeit religionspädagogischer Bemühungen, wie GRÜMME unter Aufgriff von ENGLERT festhält:

„Die Zukunftsfähigkeit religionsdidaktischer Ansätze entscheidet sich nach Rudolf Englert daran, inwieweit sie »tradita« der christlichen Überlieferung wie Deutungsmuster, Symbole, Räume den Kindern und Jugendlichen für »deren eigene Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und Problemlagen zuzuspielen« in der Lage sind.“¹⁹⁷

¹⁸⁹ Wegenast, K.: Tradition VII – Praktisch-theologisch, 728.

¹⁹⁰ Rumpf, H.: Wirklichkeit als Widerfahrnis, 253.

¹⁹¹ Biehl, P.: Erfahrung, 421; *Abkürzungen ausformuliert*.

¹⁹² Käbisch, D.: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht, 17.

¹⁹³ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 81.

¹⁹⁴ Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 66; vgl. dazu insgesamt auch Grümme, B.: Altes im Neuen entdecken, Neues im Alten finden, 257-275.

¹⁹⁵ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 146.

¹⁹⁶ Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 66.

¹⁹⁷ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 16.

Kurz gesagt: Die Fahndung nach Ansätzen in unserer Frage in religionspädagogischen Diskussionszusammenhängen auszuschreiben, verspricht lohnenswert zu sein, da hier die Problemsicht auf die bisherige Ausführung der (auch von uns!) prinzipiell festzuhaltenden Grundlegung insoweit fortgeschritten erkennbar geworden ist, dass bereits nach (Neu)Anläufen getastet wird.

Tatsächlich wird unser Suchstrahl in der Religionspädagogik dann auch fündig; und zwar im Kontext der Auseinandersetzung um das *Aneignungs- und Vermittlungsparadigma*.¹⁹⁸ Dieser religionspädagogische Diskurskomplex stellt dabei eine relativ exakte Anbindung in unserer Sache dar, da er die (auch so benannte und nicht nur indirekt erschlossene) „Struktur der Traditionerschließung“ als „klassische[n] Ort“¹⁹⁹ verhandelt und dabei genau unser Spektrum – abgedeckt durch die beiden Leitbegriffe – eröffnet.

Eine einflussreiche Rolle in dieser Debatte übernommen und in einschlägiger Weise zu diesem Themenkomplex geäußert haben sich dabei einerseits der von Haus aus systematische, doch auch religionspädagogisch akzentuiert arbeitende Theologe **THOMAS RUSTER** und andererseits der Religionspädagoge **RUDOLF ENGLERT**.

Soweit zu überblicken und unter Wahrung aufzustellender *Prüfsteine*, *aktuellere* Vorschläge vorzutragen, welche *deutlich* erkennbar für eine Thematisierung von Tradition votieren und zudem Anhaftungspunkte bieten, die in unsere *methodologische Zielrichtung* zu weisen vermögen, empfiehlt sich für unsere nähere »traditionelle« Befragung, genau jene beiden Autoren als Referenz auszuwählen.

Die folgenden Gänge des Kapitels werden demnach also deren dahingehende Ansätze darlegen und für die Erarbeitung heranziehen.

Zu kommentieren bleibt indes allerdings noch die sich durch den religionspädagogischen Bezugspunkt ergebende Besonderheit der damit verbundenen *Verfahrensweise*: Unübersehbar weist der Diskussionszusammenhang eine gewisse »Flughöhenschwankung« zu unserer eingeschlagenen und angezielten grundagentheoretischen Problemverhandlungsebene auf. Zur Traditionskategorie hingehende Forderungen stellen jedoch eben eine Rarität dar, so dass eine Ebenendifferenz kein automatisches Selektionskriterium bilden kann und in Kauf zu nehmen ist, freilich aber durch eine besondere Herangehensweise ausgeglichen sein muss. Für unseren Blickwinkel, also: Für unsere methodologische Zuspitzung ist daher noch mit von eigener Hand *aufzufüllenden Sequenzlücken* zu rechnen.

¹⁹⁸ Vgl. für einen einführenden und umfassenden Überblick die Beiträge der Festschrift Becker, U./ Scheilke, C. T.: *Aneignung und Vermittlung*. Gütersloh 1995.

¹⁹⁹ Biehl, P.: *Vermittlung als theologisches und didaktisches Problem*, je: 23.

Die nachstehende *Analyse* von RUSTERS und ENGLERTS »*traditionellen*« Ansätzen soll nun *jeweils folgende Schrittfolge* nehmen:

So werden in einem ersten Schritt unter den Kürzeln der »*Wegversperrung* von Tradition« und der »*Wegbereitung* für Tradition« die autoreninterne Feststellung des traditionellen Missverhältnisses sowie das Motiv ihrer je angestrebten Bearbeitung herausgearbeitet. Dieser Durchgang weist teils Reminiszenzen an bereits Bekanntes auf, was hier – jedoch nicht nur – als weitere vertiefende Entfaltung gewertet werden kann (1).

Der zweite Schritt vollzieht die jeweilige »*Wegweisung* zur Tradition«, was sich eine Darlegung des jeweils gebotenen Postulats samt Bedingungsgefüges vornimmt und unter dem Leitwort »*Wegführung* mit Tradition?« schließlich in eine *weitmaschige Durchsicht* übergeht, welche den Ansatz vor dem Hintergrund der erhobenen Kriteriologien grob überprüft (2).

Falls hier dann ein erfolgversprechendes Resultat zu verzeichnen ist, wird dem eingebrachten Vorschlag näher nachgegangen und die Methodologie eigens ausgeführt (hier werden also die aufzufüllenden Sequenzlücken begegnen), was letztlich in einer *engmaschigeren Überprüfung* und tiefergehenden Auseinandersetzung mündet (3).

Insgesamt wird es bei diesen Klärungen wiederum nicht darum gehen, eine autorenvergleichende Diskussion anzustrengen oder eine weitverzweigte rezeptionsvernetzende Übersicht zu bieten. Stattdessen werden die Ansätze von RUSTER und ENGLERT am Ende exemplarisch für zwei praktisch-theologische Traditionsumgänge stehen, die sich dann im folgenden Kapitel des (ÜBER-)KREUZVERHÖR(T) zu zwei ganz spezifischen Traditionsmustern der Praktischen Theologie abstrahieren und verdichten lassen.

3.2.1 Traditionsmuster der Differenztotale:

THOMAS RUSTERS Plädoyer einer »Begegnung mit fremden Welten« – eingefangen in der außerirdischen Disharmonie

Der von seiner Profession aus gesehen dem Lehr- und Forschungsbereich der Systematischen Theologie zugeordnete katholische Theologe THOMAS RUSTER (*1955) hat im Laufe seiner wissenschaftlichen Karriere immer wieder Publikationen vorgelegt²⁰⁰, die für die Praktische Theologie, näherhin für die Religionspädagogik, von weiterführendem Belang sind und dahingehende Verbindungen schlagen.²⁰¹ Zur wohl prominentesten religionspädagogischen Anschlussstelle dürfte dabei seine Beschäftigung mit der Theologie KARL

²⁰⁰ Vgl. für eine ausführliche Listung der Veröffentlichungen Ruster, T.: Offizielle Homepage.

²⁰¹ Vgl. in jüngerer Zeit etwa Ruster, T.: Vom Monotheismus zur Trinität, 35-50; vgl. Ruster, T./ Reis, O.: Kann man Religion überhaupt lehren, 14-18. Oft auch mit systemtheoretischen Anklängen Ruster, T.: Beobachten lernen, wie Religion die Welt beobachtet, 243-261.

RAHNERS zählen.²⁰² Da dieser ja bekanntlich schlechterdings die Fundierung für eine anthropologisch gewendete Religionspädagogik darstellt, kreuzen RUSTERS Arbeiten auch immer wieder die Fragen rund um das Thema der Erfahrungsorientierung, zu denen u. a. auch die Aneignungs- und Vermittlungsdebatte gehört. Insofern erweist RUSTER sich nun als geeignet, die Referenz für unsere Problemstellung darzustellen.

In unserer Sache als einschlägig empfehlen sich dabei insbesondere zwei Beiträge: Zum einen der Aufsatz *Die Welt verstehen gemäß den Schriften*²⁰³ und zum anderen die Monographie *Der verwechselbare Gott*²⁰⁴, wobei letzteres den systematischen Ausgangspunkt in aller Ausführlichkeit anbietet, auf den sich ersteres hin entfaltet.

Beide Studien RUSTERS gilt es demnach nun im Folgenden in den Blick zu nehmen! Sie werden den Bezugspunkt bilden, wenn es jetzt darum geht, »traditionelle« Ansätze der Praktischen Theologie aufzutun und vor dem Hintergrund der Kriteriologie auf ihre Tauglichkeit hin zu überprüfen. Sie liefern das Material, mittels dessen wir die praktisch-theologisch »traditionelle« Analyse entlang des Vier-Schritts von **Wegversperrung**, **Wegbereitung**, **Wegweisung** (und **Wegführung**) nun also in einem *ersten Durchlauf* explizieren werden.

Systematische Gehalte eines »traditionellen« Votums – Wegversperrung von Tradition und: Wegbereitung für Tradition! (1)

So widmet RUSTER sich in seinem Beitrag *Die Welt verstehen gemäß den Schriften* der systematisch-theologischen, jedoch in religionspädagogischer Akzentuierung vorgetragenen Bearbeitung derjenigen Fragestellung, welche im Grunde seit Anbeginn der theologischen Reflexionsprozesse und -debatten das Treiben begleitet und insofern so etwas wie die theologische (religionspädagogische) Urfrage ausmacht, namentlich zielen seine Überlegungen auf „die Frage, wie die Botschaft der Bibel bzw. der Gott der Bibel an Menschen vermittelt werden kann, die der Bibel fremd gegenüberstehen (...) [*; eine Frage, welche*] angesichts der wachsenden Christentums- und Bibelferne der heutigen Schülergeneration in verschärfter Form“²⁰⁵ vorstellig werde. Aus dieser den Kontext von Aneignung und Vermittlung bereits anzeigenden Fragehaltung heraus leitet RUSTER die Beleuchtung aktueller religionspädagogischer Bemühungen ein, was ihn unversehens zu einem nicht unvertrauten, mit gewissen **Wegversperrungen** einhergehenden Befund führt, zu dem er schließlich eine überaus kritische Position beziehen wird.

²⁰² Vgl. dazu etwa Ruster, T.: Religiöse Pluralität schaffen – mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie, 132-145; vgl. Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 27-41.

²⁰³ Vgl. Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 189- 203.

²⁰⁴ Vgl. Ruster, T.: Der verwechselbare Gott. Freiburg/ Basel/ Wien 2000.

²⁰⁵ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 189.

So stellt RUSTER die religionspädagogisch allseits kultivierte Orientierung an der »Erfahrung« fest. Diese sei mehr als nur ein ad libitum eingespieltes Motiv. Vielmehr eigne ihr eine Absolutsetzung, eine gleichsam normativ aufgeladene Verbindlichkeit, so dass sie in der Religionspädagogik den Rang eines »Dogmas« bekleide:

„Die ansonsten so ideenreiche und für neue Ideen immer offene Religionspädagogik hat doch ein Dogma, das de facto in unwidersprochener Geltung steht: Es sei im Religionsunterricht unbedingt von der Erfahrung der Schülerinnen und Schüler auszugehen.“²⁰⁶

Was fundamentaltheologisch auf das Denksystem RAHNERS zurückgeht und den Kern der anthropologischen Wende begründet, tritt nun in seinen religionsdidaktischen Weiter- und Ausführungen im schulischen Kontext in RUSTERS Blickfeld.

Übersetzt werde das Erfahrungsdogma dort als eine *Wende zum Subjekt*. Der Religionsunterricht zeige sich derweil von der Grundstruktur imprägniert, die Schüler/innen in ihrem Subjektsein unbedingt wahr- und ernst zu nehmen, was ihre auf unterschiedlichster Ebene vorgegebenen Prämissen der Aneignung zum entscheidenden Maßstab der Unterrichtsdraturgie avancieren ließe:

„Für die Religionsdidaktik unserer Zeit ist es typisch, an das Gottesverständnis der Kinder und Jugendlichen anzuknüpfen und ihnen das christliche Gottesverständnis in dem damit gegebenen Rahmen zu erläutern. Diese Behauptung kann ich hier nicht begründen, ich folgere sie einfach aus den mir bekannten Materialien zum Religionsunterricht sowie aus den Unterrichtsstunden, an denen ich als Schüler oder Begleiter von Praktika teilgenommen habe. Ich wäre froh, würde mir das Gegenteil bewiesen!“²⁰⁷

Besonders manifest wird RUSTER diese Durchwirkung jedoch im religionsdidaktischen Arrangement der »Elementarisierung«. Dieses Programm zur Gestaltung von Religionsunterricht umfasst in seinen fünf Dimensionen eine doppelte Pendelbewegung, welche durchgängig die »Sache« unter dem Zuschnitt der »Adressatengemäßheit« konzeptualisiert und an den Verstehensvoraussetzungen der Schüler/innen ausrichtet. Vielfach beschworener Ausgangspunkt dieses Modells ist dabei die Einsicht, dass „[an] den »Wahrnehmungs- und Assimilationsformen« (...) im Unterricht kein Weg vorbei [geht], denn sie bestimmen, was sich die Kinder von der Sache überhaupt aneignen können.“²⁰⁸ Damit zeige sich die jüngere Religionspädagogik von einer Regentschaft beherrscht, welche das Subjekt und dessen „Aneignungsvoraussetzung und Lebensbedürfnisse (...) [zum] »Kriterium« (...) »für die Berücksichtigung des sachlichen Gehalts religiöser Traditionen«“²⁰⁹ nehme.

Die religionspädagogische Konzentration auf Erfahrung führe RUSTER zufolge in dieser Form nun aber in eine Sackgasse und versperre der Sache, in unserem Vokabular: der Tra-

²⁰⁶ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 198.

²⁰⁷ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 191.

²⁰⁸ Ebd., 192.

²⁰⁹ Ebd., 192. Unter Aufnahme einer Formulierung nach ENGLERT; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

ditionsrede den Weg, was ebenso an der korrelativen Bibeldidaktik studiert werden könne, denn: In der Logik dieser Modelle könne von der Sache immer nur das angeeignet werden, was den subjektiven Erfahrungen entspreche oder sich in sie einfügen lasse. Die bezeichnete Pendelbewegung, ob elementarisiert oder korreliert, gelange so nicht zum Zuge und „gerät (...) zum garstigen Graben, der von einem durch die »festgefügt« Aneignungs- und Assimilationsformen der Kinder normierten Unterricht nicht übersprungen werden kann.“²¹⁰

Damit gehe nun aber zwingend eine Sprachlosigkeit der Schüler/innen gegenüber der Gottesfrage, überhaupt gegenüber Gottes in den biblischen Büchern bezeugten Handelns einher, denn dem eigenen Verständnisrahmen gegenüber Abweichendes, wie es das biblische Wirklichkeitsverständnis zweifelsohne darstelle, könne auf diese Weise keinen gedanklichen Einlass erhalten. RUSTERS Folgerung: Was von der Religionspädagogik als Königsweg bejubelt werde, komme einem Abweg gleich. Die religionspädagogisch dogmatisierte Fixierung auf Erfahrung könne so nur schwerlich richtig sein!

Zu diesem Urteil gelangt RUSTER jedoch nicht nur im kritischen Blick auf die erfahrungsbezogenen Übersetzungen innerhalb konkreter religionsdidaktischer Programme, sondern er setzt ganz grundsätzlich zu einer Gegenrede an und beantragt gegenüber der Erfahrung ein Misstrauensvotum:

„Das Erfahrungsdogma der Religionspädagogik muss (...) revidiert werden. Den Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler ist in einer christlichen Religionspädagogik nicht mehr zu trauen. Ja noch weiter: Unser aller religiöser Erfahrung ist nicht mehr zu trauen“²¹¹.

RUSTER dringt zudem also „zu einer Fundamentalanfrage an den theologischen Begriff von Erfahrung“²¹² vor und motiviert diese Warte von einer ganz bestimmten *systematisch-theologischen Ausgangsposition* aus, welche er hauptsächlich in dem Werk *Der verwechselbare Gott* entfaltet. Hier findet RUSTERS Ablehnung ihre eigentliche Grundlage, welche auf einer Unterscheidung im Gottesverständnis und dem darin vorausgesetzten Religionsverständnis aufruht und letztlich in einem gegenwartsanalytischen Schlaglicht ihre Brisanz erfährt.

Was sogleich aber in einem Satz umrissen wurde, bleibt nun einer näheren Ausführung zuzuführen, da diese Überlegungen gleichzeitig RUSTERS »traditionelle« **Wegbereitung** darstellen. Es gilt jetzt also, den unvermittelt religionspädagogischen Zusammenhang für einen Augenblick zu verlassen und den systematisch-theologischen Ausgangspunkt eingehender verständlich werden zu lassen.

²¹⁰ Ebd., 192f.

²¹¹ Ruster, T.: *Der verwechselbare Gott*, 200.

²¹² Grümme, B.: *Differenz denken*, 162.

So betrachtet RUSTER also den Erfahrungskontext fundamental im Licht der Gottesfrage, konfrontiert ihn näherhin mit der *Unterscheidung im Gottesverständnis*, was in diesem Fall die Aktualisierung des Grundgedankens meint,

„dass, nach dem 1. Gebot, Gott von den Göttern unterschieden werden muss, dass in dieser (polemischen, streitbaren!) Unterscheidung überhaupt erst herauskommt, wer der Gott der Bibel ist.“²¹³

In dieser Spur eigne dem christlichen Gottesverständnis eine doppelte Linienführung, die sich quer durch die Theologiegeschichte verfolgen und auf die sich die Gesamtheit aller theologischen Positionen hinordnen lasse: Sie bestehe einerseits in einer Bekräftigung des vertrauten Gottes und andererseits in der des fremden Gottes bzw. in der Linienführung zum einen des Schöpfergottes und zum anderen der des Erlösergottes. Während Letztere ihren Auftritt vornehmlich im Außenseitertum habe, beschreibe Erstere die Hauptlinie der christlichen Gotteslehre – sie ist es denn auch, die RUSTER in problematisierender Absicht mit der Bezeichnung »Religion« belegt.

Religion sei – im Gefolge einer pluralistisch-religionstheologischen oder aber funktionalistisch-religionsphänomenologischen Sicht – allenthalben die Referenz auf eine letztbestimmende höchste Macht:

„Religionen haben es mit der alles bestimmenden Wirklichkeit zu tun (...). Dahin scheint jedenfalls der Konsens im Sprachgebrauch des Wortes Religion zu gehen: wo eine Institution, eine Bewegung, eine Glaubensrichtung angibt, mit einer solchen letzten Wirklichkeit zu tun zu haben, da handelt es sich um eine Religion (...). Wenn aber Religion dazu dienen soll, Ich-Stärke und Individualität auszubilden, Erfahrungen von Leid, Unrecht und Schuld verarbeiten zu können, in außeralltäglichen Situationen Orientierung zu geben, ein geordnetes, erschütterungsfestes Bild der Welt auszubilden und gemeinschaftstragende Werte bereitzustellen, die soziale Integration bewirken, dann kann sie dies alles nur tun im Blick auf eine die Welt umgreifende und erhaltende Wirklichkeit, die den einzelnen und die Gemeinschaften trägt und die Kontingenzen des Daseins aushalten lässt (...). Das Christentum [*aber*] war die meiste Zeit seiner Geschichte in diesem Sinne Religion und hat die Funktionen einer Religion erfüllen können, denn es vermochte die Erfahrungen begehrender Macht mit dem Gottesverständnis zu verbinden. Zwar ist der christliche Gott transzendent und darum niemals in so einsinniger Weise mit den bestimmenden Wirklichkeiten identifiziert worden (...), die Rede von der Allmacht und der Absolutheit Gottes speiste sich aber aus den Analogien mit dem als mächtig Erfahrenen.“²¹⁴

Nimmt RUSTER hinsichtlich dieser christlich geführten Hauptlinie des vertrauten Gottes, die sich im Verlauf der Theologiegeschichte in den Reflexionen etwa eines JUSTIN VON ROM, eines ANSELM VON CANTERBURY oder eines THOMAS VON AQUIN findet, zunächst keine Wertung vor und hält gar würdigend „die große Leistung (...), den Gott eines kleinen machtlosen Volkes und eines Gekreuzigten – in jeder Zeit als alles bestimmende Wirk-

²¹³ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 189.

²¹⁴ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 8-11.

lichkeit, eben als »Gott« im vernünftigen Begriff verständlich gemacht zu haben²¹⁵ fest, so zielt er aber ausdrücklich auf folgende Konstatierung, näherhin

„dass die Geltung und Durchsetzung des Christentums als Religion in der Vergangenheit auf dessen Fähigkeit gründete, Gott als alles bestimmende Wirklichkeit in Analogie zu den Wahrnehmungen bestimmender Wirklichkeiten auszuweisen. Es hat damit das getan, was eine Religion tun muss bzw. erst dieser Umstand erlaubt es, vom Christentum als einer Religion – im oben skizzierten Sinn – zu sprechen.“²¹⁶

In dieser beherrschenden Formierung sei jedoch eine Kehrseite mitgeführt, denn in der Folge vermochte einer „Verwechselbarkeit Gottes mit den Göttern (...) [durch] die notorische Unterbelichtung der Unterscheidung im Gottesverständnis“²¹⁷ Tür und Tor geöffnet zu werden, was somit auch nicht mehr die Steuerung dessen zulasse, was hier hindurch trete. Das Gottesverständnis sei auf diese Weise manipulativ-missbräuchlichen Strukturen, gar gewalttätigen Regimen anheimgestellt.

Die konkrete Folgeschwere der Dominanz des unspezifischen Gottesverständnisses liefert RUSTER sodann im *zeitdiagnostischen Begründungsmodus*: Barg einst die alles bestimmende Wirklichkeit theoretisch noch die Möglichkeit in sich, auf den Gott des christlichen Glaubens zu verweisen, sei diese Verbindung heutzutage abgerissen – die alles bestimmende Wirklichkeit verweise in unseren Tagen auf den Kapitalismus! Die letztgültige Macht stelle heute die Geldherrschaft dar.

„In unserer Zeit ist insofern eine neue Lage entstanden, als dem Christentum die Möglichkeit, Religion sein zu wollen, nicht mehr offensteht. Die Erfahrung alles bestimmender Wirklichkeit unter dem Kapitalismus, die wesentlich mit dem Geld zusammenhängt, lässt sich mit dem Gott des christlichen Glaubens schlechterdings nicht mehr übereinbringen – es sei denn um den Preis, die Bibel neu zu schreiben.“²¹⁸

Gott werde so gesehen nicht mehr von den Göttern unterschieden; Religion verkomme zum Götzendienst.

„Ich meine aber, dass diese Unterscheidungslosigkeit heute fatal wird, weil der Gott der Bibel zu dem, was in unserer Zeit als alles bestimmende Wirklichkeit erfahren wird – das Geld – in keine vernünftige Beziehung mehr gesetzt werden kann.“²¹⁹

RUSTER fordert nun die unbedingte Unterscheidung Gottes von den Göttern, d. h. er fordert auf systematischer Ebene eine Theologie der *Entflechtung von Christentum und Religion*. Dahingehende Perspektiven werden ihm in dem Reigen derjenigen theologiegeschichtlichen Größen vorfindlich, die sich auf der Linie des fremden Gottes sortieren, wie etwa der Erste Petrusbrief, die Überlegungen BLAISE PASCALS oder aber MARKIONS, wie er im

²¹⁵ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 190.

²¹⁶ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 13.

²¹⁷ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 190.

²¹⁸ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 193.

²¹⁹ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 191.

Spiegel des Werkes ADOLF VON HARNACKS in Erscheinung tritt; in Letzterem erblickt RUSTER auch eine repräsentative Verdichtung:

„Der Gott (...) als Schöpfer verstanden, ist nicht der Gott des Exodus, der Propheten, der Apokalyptik, Jesu. Wo ein solcher Weltgott in der Bibel auftritt, muss er unterschieden werden von dem erlösenden Gott. Die Unterscheidung der Götter ist also innerbiblisch, und Marcion hat das Rechte getroffen! Der Schöpfergott ist der notwendig bekannte Gott, er ist »wie andere Jupiter auch«. Der andere Gott ist demgegenüber notwendig fremd, unbekannt, neu, denn er kommt in der Welt nicht vor.“²²⁰

Damit bietet RUSTER eine affirmative Bezugnahme auf Gedankengut der dialektischen Theologie und lässt sich als Aktualisierung der von ihr gestellten kritischen Anfrage lesen, inwiefern bei allem Theologietreiben gewährleistet werden kann, dass Gott der Fremde bleibt. Darin findet sich aber auch die systematische Begründung für RUSTERS nun in aller Konsequenz einsichtig werdende Pointe: Unter diesen Umständen müsse dem Erfahrungsbezug gewehrt werden, denn: Bereits von der Wurzel auf sei dieser kapitalistisch kompromittiert!

„Die Entflechtung von Christentum und Religion setzt zumal die katholische Theologie in ein neues Verhältnis zur Erfahrung. Da Erfahrung naturgemäß zur Religion tendiert, kann sie nicht fraglos der Ausgangspunkt der christlichen Gotteserkenntnis sein.“²²¹

Wieder auf den unmittelbar religionspädagogischen Kontext bezogen, votiert er nun für eine Verwerfung des Erfahrungsbezugs, mindestens aber für dessen Neuformulierung. „Das Erfahrungsdogma der Religionspädagogik muss also revidiert werden.“²²²

Weil den »eigenen Erfahrungen nicht mehr zu trauen« sei, wäre die Kraft darauf zu verwenden, sich jenen bekannten, kontaminierten Erfahrungen zu entfremden und es gelte, sich vielmehr umgekehrt fremden Erfahrungen vertraut zu machen.

Die Aufgabe religionsdidaktischer Arrangements bestehe darin, Begegnungen mit dem Unbekannten zu inszenieren statt das Selbstverständliche in den Vordergrund zu stellen.

Solche fremden Erfahrungen lokalisiert RUSTER in der Bibel – und so wie er für den systematischen Ausgangspunkt den Maßstab einer »Entflechtung von Christentum und Religion« in der Bibel mitgegeben sieht, schlägt er auf religionspädagogischem Terrain nun eine Programmatik der Beschäftigung mit eben jenem Buch der Bücher vor:

„Die fremde Erfahrung mit dem rechten Gott findet sich mit Sicherheit in der Bibel. Deswegen scheint es mir die Hauptaufgabe gegenwärtigen Religionsunterrichts zu sein, die Schülerinnen und Schüler zur Teilhabe an der Erfahrung, die in der Bibel aufgespeichert ist, zu führen.“²²³

²²⁰ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 101f.

²²¹ Ebd., 194.

²²² Ebd., 200.

²²³ Ebd., 200.

Systematische Anhalte einer »traditionellen« Methodologie – Wegweisung zur Tradition und: Wegführung mit Tradition? (2)

Mit der Art der Strukturierung dieses durch die Gottesfrage motivierten Verweises der Religionspädagogik an die Einholung fremder Erfahrungen, hier der Bibel, verlangt RUSTER aber nach dem, was sich klassischerweise als Tradition darstellt. Unserer gesteigerten Aufmerksamkeit bedarf deshalb die Art der **Wegweisung**, welche RUSTER hier zu ihrer Reaktivierung wählt, da sie in unserer Sache Hinweise auf eine traditionelle Methodologie aufspeichert!

So stellt RUSTER die Neukonzeptualisierung des Religionsunterrichts unter die Leitidee einer »**Begegnung mit fremden Welten**«, einer »*Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis*« und der »*Teilhabe an fremder Erfahrung*«.

Das hierzu zu entwerfende Theoriegebäude errichtet er dabei – skizzenhaft und eigentlich nur als richtungsweisende Rahmung – auf dem Boden von Impulsgebungen, die er zum einen der *semiotisch inspirierten Religionspädagogik* entnimmt, wie sie von MICHAEL MEYER-BLANCK und WILFRIED ENGEMANN betrieben wird. Die Semiotik beschreibt die Lehre von den Zeichen und Zeichenprozessen, die sich sprachlich und außersprachlich in einem Dreiecksverhältnis vollziehen; sie trachtet danach, den Dilemmata subjektorientierter Zugänge zu entkommen.

Habe man RUSTER zufolge die semiotische Lektion religionspädagogisch verinnerlicht, ließe sich die Begegnung der Schüler/innen mit der in der Bibel aufgeschichteten fremden Erfahrung im Religionsunterricht als Begegnung mit einem differenten Zeichencode verstehen.

„Religionsunterricht (...) kann als die **Begegnung mit einer fremden Welt** verstanden werden, mit einem anderen Zeichenuniversum, wie es uns in der Bibel entgegentritt und das zur Entdeckung einlädt. Nicht die Orientierung an den gewohnten Wahrnehmungsmustern der Schülerinnen und Schüler ist jetzt mehr angesagt, sondern die Auseinandersetzung mit einem anderen Wirklichkeitsverständnis, einem anderen Zeichencode voller Überraschungen (...). Die Rezipienten – die Schülerinnen und Schüler, aber auch die Lehrer – werden im Religionsunterricht mit Zeichen und Verknüpfungsregeln konfrontiert, die ihnen bisher unbekannt sind.“²²⁴

Ein semiotisch strukturierter Religionsunterricht stehe demnach im Bemühen, ein immer tiefergehendes Verständnis für das (in diesem Fall: fremde biblische) Zeichenuniversum zu erlangen. Indem „die Zeichen (Semantik) und Zeichenbeziehungen (Syntagmatik) in den Texten (...) entschlüssel[t werden] und nach den Beziehungen zwischen Text und LeserInnen (...) [gefragt wird] (Pragmatik)“, werde ein Zugang zum innerbiblischen Zeichenkonnex in seiner Komplexität, in seiner vieldimensionalen Verweisstruktur geschaffen. Er ziele darauf, die textimmanenten „Wirklichkeitsannahmen und Wahrheitsansprüche

²²⁴ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 193f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

aufzudecken²²⁵. Was damit gemeint sein kann, verdeutlicht RUSTER exemplarisch an der johanneischen Lichtmetaphorik: Gelänge einem an den Aneignungsstrukturen der Schüler/innen ausgerichteter Religionsunterricht angesichts der Rede vom »Licht der Welt« in Joh 1 allenfalls die Analogie von Gott und Sonne verständig zu machen, eröffne die semiotische Einsicht in die bibelinternen Verknüpfungen zum alttestamentlichen »Licht der Völker« in Jesaja 60 einen Verständnisreichtum, der die Verflechtung zu Israel transparent werden lasse und durch diese aufgetane Scharfkante weitere Nachfragen provoziere statt sediere.

RUSTER entwirft als Zielhorizont des Religionsunterrichts damit eine immer verzweigtere Vertiefung in das – nach einem Ausdruck von FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT – »*biblische Wirklichkeitsverständnis*« und zieht dazu neben der Semiotik zum anderen noch die *talmudische Exegese* als historisches Vorbild heran. Gehe es doch auch hier gerade darum, eine der eigenen Lebenswirklichkeit gegenüber unbekannten Wirklichkeit auf deren abgelagerte Erfahrungen hin zu ergründen.

Worauf die RUSTERSchen wegweisenden Skizzen im Kern zielen wollen, verraten noch am deutlichsten die beiden bildhaften Analogien, die zur näheren Klärung des Ansinnens verwendet werden; sie enttarnen, in welchem Setting er den Religionsunterricht situiert:

So trägt RUSTER sein Anliegen zunächst in Parallelisierung zu einem *kulinarischen Kontext* vor und vergleicht die Schüler/innen, die im Religionsunterricht in die Welt der fremden, biblischen Erfahrungen eingeführt werden sollen, mit McDonalds-Konsumenten, die in die italienische Feinschmeckerküche eingewiesen werden. In der Entfaltung dieser Analogie verkörpert die Lehrperson den Küchenchef, die Schüler/innen dessen Lehrlinge. Selbst kein gebürtiger Italiener, stehe der Chef nun vor der Aufgabe, die Fastfood-gewohnten Ausbildungsanwärter in die Geheimnisse echter mediterraner Kochkunst einzuweißen. Da der Erfolg seines Restaurants in der Bewahrung des exotischen Profils bestehe, komme der Küchenchef auch nicht umhin, ihnen genau diese Kochkunst beizubringen, wozu ihm schließlich verschiedene Strategien zur Wahl stünden: entweder eine Trockenübung, d. h. die historische Einführung in die italienische Gastronomie, oder ein korrelativer Ansatz, der bei den Essgewohnheiten der Auszubildenden ansetzt und auf dieser Basis ihren Geschmack verfeinert, oder aber eine Rosinentaktik, welche die italienische Küche als Anregungspool letztlich doch für eine verbesserte McDonalds-Menüauswahl betrachtet. In allen beschriebenen Fällen folge jedoch die Einsicht auf dem Fuße, mittels solcher Strategien den eigenen Marktwert zu zerstören und obendrein komme „am Ende (...) [nur] so etwas

²²⁵ Ebd., je: 194.

wie Pizzaburger heraus.“²²⁶ RUSTER setzt auf diese Weise also seine Schlussfolgerung, eine Orientierung an (bekannten) Erfahrungen im Religionsunterricht sei zwecklos, ja schädlich, ins Bild; es führe kein Weg daran vorbei, die Schülerschaft – salopp formuliert – ins »kalte Wasser zu werfen«:

„Religionsunterricht, das will ich mit meinem Bild zuletzt sagen, steht vor der Aufgabe, die Schülerinnen und Schüler an einer fremden Erfahrung teilhaben zu lassen. Die eigene Erfahrung – McDonalds, oder, ohne Bild, das Leben in einer geldbestimmten Wirklichkeit – gibt ja den Zugang zum Italienischen bzw. jetzt: zum Biblischen nicht her. Und da genügt es auch nicht, die Rezepte erklären zu können oder ihre Herkunft zu kennen.“²²⁷

Neben dieser Metaphorik, die von einem gewissen Standpunkt aus bereits ein problematisch-wertendes Hierarchiegefälle einzieht, indem die minderwertige Fastfoodkette dem höherqualifizierten Gourmetschmaus konfrontiert wird, führt RUSTER noch eine zweite Analogie an, die – zumindest nach unserem Ermessen – noch um einiges verräterischer sein dürfte. So bemüht RUSTER zur Umschreibung der Art der Wegweisung zu einem Teilhabegewinn an fremder Erfahrung des Weiteren einen Vergleich, den er von den beiden evangelischen Theologen BERNHARD DRESSLER und STEFAN ALKIER bezieht: RUSTER setzt sein Ansinnen in Analogie zur Science-fiction-Serie *Star Trek*!

Wie die Besatzung des Raumschiffs Enterprise viele Lichtjahre von der Erde entfernt in Galaxien vordringt, »die nie ein Mensch zuvor gesehen hat«, um in ihren Abenteuern neue Welten, neues Leben und neue Zivilisationen zu erkunden, so machten sich die Schüler/innen im Religionsunterricht zusammen mit der Lehrperson auf die Reise, die fremden Welten biblischer Texte zu erforschen. Die Aufgabe des Religionsunterrichts sei die Aneignung eines der eigenen Lebenswelt gegenüber Lichtjahre entfernten unbekannten Wirklichkeitsverständnisses.

„Es geht darum, die Bibel als **fremde Welt** zu akzeptieren und jenen Entdeckungsgeist zu aktivieren, der jedem Zeichen, jeder Spur in den Texten nachgeht und sie zu entschlüsseln versucht (...). So entsteht ein immer dichteres Netz, ein eigener Zeichenzusammenhang, in dem sich die Schülerinnen und Schüler immer sicherer bewegen.“²²⁸

Religionsunterricht unternehme die Erkundung der zugrunde liegenden Erfahrungen des fremden Universums Bibel. In dieser gleichnishaften Verdichtung steht die Richtung der RUSTERSchen Konkretion aber unmittelbar einsichtig vor Augen. Mit KULD: „Der biblische Gott ist eine fremde Wirklichkeit, die in ihrer Andersheit mit der eigenen Erfahrung nichts zu tun hat. In dieser Zuspitzung bleibt die Erfahrung mit dem Fremden allemal selbst eine

²²⁶ Ebd., 198.

²²⁷ Ebd., 198f.

²²⁸ Ebd., 199; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

fremde Erfahrung. Sie kann gar nicht die eigene sein. Religionsunterricht ist die Einführung in ein völlig fremdes und anderes Wirklichkeitsverständnis.“²²⁹

Zur Legitimierung dieser Gangart auch in pädagogischen Lehr-/ Lernzusammenhängen versieht RUSTER diesen Zielhorizont (zusätzlich zur systematischen Ausgangsposition) mit einem lernpsychologischen Überbau. Die Anregung hierzu bezieht er aus dem *systemtheoretischen Paradigma* der *Emergenz* nach NIKLAS LUHMANN. Insofern der Emergenzbegriff im systemtheoretischen Verwendungskontext (in welchem »Unterscheiden« die schlechthin wesentliche Rolle spielt) nämlich diejenige Grundkategorie bildet, welche die Unableitbarkeit des Neuen beschreibt, das nicht in äußeren Gegebenheiten aufgeht oder auf diese rückführbar ist (zu beachten bliebe die Verknüpfung mit dem *Autopoiesis*-Theorem, welches auf die Selbstbezüglichkeit und Selbsthervorbringung jeglicher Operation zielt), macht RUSTER dieses Theorem nun zum weiteren argumentativen Bezugspunkt für die Strukturierung seines Vorschlags: Der Emergenzbegriff erhellt den Beitrag des Subjekts an der Neuschöpfung von Wissen.

„Hier wird (...) bedacht, dass Lernen eine eigenständige Leistung des menschlichen Gehirns ist und nicht einfach nur die Aufnahme gegebener Informationen (...). Das Gehirn ist ein autopoietisches System, d. h. es ist in seinen Operationen von außen nicht beeinflussbar, sondern funktioniert nach einem eigenen Code. Informationen bzw. Umweltwahrnehmungen werden darin auf von außen unkalkulierbare Weise umgeformt und mit vorhandenem Wissen in selbstreferentiellen Zirkeln verknüpft. Kurz: Es wird nicht Wissen aufgenommen, neues Wissen entsteht. Neuerungen werden nicht empfangen, sondern hervorgebracht – eben emergiert.“²³⁰

Hieraus schließt RUSTER wiederum auf die Entlastung des Religionsunterrichts von der Berücksichtigung etwaiger Adressatengemäßheit bis hin zur im vorausseilenden Weitblick vollzogenen Eingliederung der Aneignungsbedingungen der Lernsubjekte. RUSTER benutzt das Emergenztheorem zur Festigung seiner Forderung nach der Einführung in fremde Welten. Wegen der prinzipiellen äußeren Unsteuerbarkeit der Lernprozesse, müsse also auch von der pädagogisch-psychologischen Seite her der einzige Orientierungsmaßstab die Sache sein:

„Die Aneignung ist nicht das Problem des Unterrichts und der Lehrenden, sondern sie vollzieht sich so und so in den Köpfen der Kinder. Was die Kinder mit den empfangenen Inhalten anfangen, ist nach dieser Theorie von außen ja nicht beeinflussbar. Irgendwie werden sie die Informationen in ihr eigenes System einordnen. Daraus folgt für mich das Recht, die Kinder mit der Welt der Bibel zu konfrontieren, ohne deren Aneignungs- und Verstehensbedingungen bei der Auswahl der Inhalte und den Formen der unterrichtlichen Vermittlung vorgängig zu berücksichtigen. Auswahl und Vermittlung muss vielmehr nach der Logik des Gegenstands geschehen. Ein Unterricht, der immer schon wissen will, was und wie die Schülerinnen und Schüler verstehen können, wäre in dieser Sicht überpädagogisiert und nutzlos“²³¹.

²²⁹ Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 153.

²³⁰ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 201.

²³¹ Ebd., 201.

An dieser Stelle bleibt jetzt innezuhalten, den RUSTERSchen Entwurf zu überblicken und ihn zunächst einer kritischen Würdigung zu unterziehen, letztlich aber im Lichte unserer Problemstellung auf eine potentiell »traditionelle« **Wegführung** hin zu überprüfen und in einer **weitmaschigen Beurteilung** dahingehend zu befragen, ob er sich als Leitfiguration für unsere »traditionell« methodologische Ansatzsuche anbieten kann!

So bliebe zunächst hervorzuheben, dass RUSTER in seiner Durchsicht der gegenwärtigen religionspädagogischen Bemühungen mit eben jener Feststellung vom sogenannten »Erfahrungsdogma«, was dann nichts anderes als die Konstatierung der »Wende zum Subjekt« beschreibt, welche derart überhöht vollzogen wird, dass die Logik der Sache, der Inhalte o. ä. unversehens darunter hinweg gespült wird, eine Schwachstelle ausmacht, die dem religionspädagogisch theoriebildenden Bewusstsein nahezu gänzlich entschwunden ist und es stellt wohl das Verdienst RUSTERS dar, mit zeitdiagnostischer Begründung und unter Systematik der Gottesfrage mit aller Deutlichkeit auf die Folgeschwere dieser Ausschließlichkeit hingewiesen zu haben! Die Kritik, welche sich dann unter dem Hinweis auf eine in den religionspädagogischen bzw. -didaktischen Überträgen bemerkbar machenden flächigen Objektvergessenheit formiert, stützt dabei das Prinzip unserer Problemsicht auf die aktuelle Praktische Theologie insgesamt. RUSTER markiert, freilich in anderem Zuschnitt und anderer Bearbeitungstiefe, im Grunde dasselbe Übergewicht, das auch wir als Verschnitt der praktisch-theologisch impliziten Logik herauszuarbeiten den Versuch antraten. Bringt RUSTER hier auch nicht unser alteritätstheoretisch durchwirktes Vokabular zur Anwendung, bezeichnet er strukturell gleichwohl das Problem einer identitätslogischen, genauerhin: identitätstotalen Durchdringung. Er untermauert somit nochmal aus einer anderen, konkreteren und praxisnäheren Perspektive unsere gestellte und alteritätstheoretisch vertiefte Diagnose. Des Weiteren verbindet sich dieser diagnostizierte Befund zudem mit der Reklamation derselben erkenntnistheoretischen Reserve, die auch wir als Leerstelle der praktisch-theologisch impliziten Logik benannten: Freilich wiederum auf anderer Ebene, lässt sich das Bemühen RUSTERS, der religionspädagogischen Fachwelt den Bearbeitungsbedarf des verblassten »Pols der Sache« wieder ins Stammbuch zu schreiben, als Versuch ausdeuten, das Konzept der Tradition wieder ins Spiel zu bringen!

In unserer Angelegenheit also sowohl als diagnostischer Einwand als auch als erkenntnistheoretischer Hinweis grundsätzlich gewinnbringend, bleiben bezüglich der stofflichen Beschaffenheit seines vorgelegten Bearbeitungsvorschlags jedoch im Allgemeinen kritische Anfragen zu stellen, die zudem im Besonderen anzuschärfen sein werden, wenn es gilt, sie als traditionelle Methodologie, als (wirklichkeitswissenschaftliche, besonders: anthropologisch gewendete (und dann auch der sachlichen Kriteriologie genügen müssen-

de)) Traditionskonzeptualisierung – seine Skizzen als dahingehende Empfehlung vorausgesetzt – in Betracht zu ziehen.

Auf dem Prüfstand stehen demnach letztlich nicht seine erhobenen Einwände, sondern es geht um die Tragfähigkeit des vorgelegten Lösungsansatzes.

So erntet RUSTERS Angang in der theologischen Forschungsgemeinschaft auch recht massiven Widerspruch²³², den er sich – so sei den Ausführungen vorgegriffen – auch in unserer Sache einfährt. Im Großen und Ganzen provoziert er *Einwände auf drei Ebenen*, die schwerwiegend zu Buche schlagen, wobei die letztere hiervon sich mit unserer Kriteriologie berührt und in einer von uns dahingehend argumentativen Variation den Ansatz in unserem Zusammenhang schlussendlich als inakzeptabel ausweist.

So lässt sich *erstens allgemein* aus *unterrichtspraktischer Perspektive* kritisch anmerken, dass RUSTERS eröffneter Modus, wie im Religionsunterricht an fremden Erfahrungen Anteil zu gewinnen wäre, eine im Schulbetrieb nur schwerlich zu tolerierende (und wohl dysfunktionale) Unbekümmertheit gegenüber der Verpflichtung an den Tag legt, den Schüler/innen die Einsicht in die Sinndimension des Unterrichtsunternehmens im Blick auf ihre eigenen Lebenszusammenhänge gewähren zu müssen. Mehr noch, gehört es sogar zu den Grundfesten dieses Vorschlags, eine dahingehende Transparenz oder Motivierung schuldig zu bleiben und Verzicht auf lebensweltliche Brücken zu leisten; die Schüler/innen sollen sich im Gegenteil an den Inhalten »abarbeiten«. Der Ausfall eines dahingehenden Erklärungsaufwands darf in pädagogischen Zusammenhängen und speziell im schulischen Kontext jedoch als äußerst problematisch betrachtet werden. Denn: „Darf man wirklich erwarten, dass sich die Schülerinnen und Schüler in die Perspektivik der Tradition und insbesondere der Bibel hineinziehen lassen, wenn es zwischen ihren konkreten Lebens-Erfahrungen und dieser Perspektivik, wie Ruster meint, heute keine produktiven Beziehungen mehr gibt?“²³³ Ohne Fantasie bemühen zu müssen, entsteht vor dem inneren Auge unversehens die Vision eines praktisch undurchführbaren Religionsunterrichts – und es lässt sich noch ein Anderes, Grundsätzlicheres auf dieser Argumentationsebene aufwerfen, genauerhin: Würde RUSTER Folge geleistet, werden die Schüler/innen in das unterrichtliche Gefüge nur funktionalisierend eingepasst; sie erhalten Objektcharakter. In Anbetracht dessen bliebe

²³² Vgl. zur Kritik an RUSTER etwa Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 146-156; vgl. Grümme, B.: Differenz denken, 161f; vgl. Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 152-154; vgl. Kabisch, D.: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht, 14; 20f; vgl. Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 73f; vgl. ebenso Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 104; vgl. ebenso Baudler, G.: Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt, 426-431.

²³³ Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 74; vgl. auch Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 153. Näherhin: „Ein religionspädagogischer Ansatz, wie *Ruster* (...) ihn ver[tritt], kann nur wiederum jenes »Religionsstunden-Ich« aufbauen, in das der/ die SchülerIn für eine Stunde lang spielerisch hineinschlüpft, immer wissend, dass es hier gar nicht um die Welt geht, in der er/ sie lebt“, Baudler, G.: Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt, 431.

allerdings mit ENGLERT festzuhalten: „Im spezifischen Kontext von Schule führt ein derartig[es] (...) Projekt [*dann*] unweigerlich auf einen gefährlichen Kollisionskurs: mit dem religiösen Selbstbestimmungsrecht der Schülerinnen und Schüler, mit einer Schul-Pädagogik, die Heranwachsende in ihrer Entwicklung nicht direktiv steuern, sondern behutsam begleiten möchte“²³⁴. Mit anderen Worten: Was RUSTER hier vorschlägt, dreht die Zeiger der religionsdidaktischen Konzept- und Prinzipienentwicklung de facto um Jahrzehnte zurück und bringt sie letztlich bei einer mangelhaften Ausführung der materialke-rygmatischen Katechismusdidaktik zum Stillstand: In „kaum verhohlener Rückwendung zu vormodernen Traditionen [degradiert er sie; *RUSTERS Ansatz die Schüler/innen*; M. R.] zu Objekten des Glaubenslernens und Glaubenslehrens.“²³⁵

Im Zusammenhang mit dieser Anmerkung bliebe dann des Weiteren ein *zweiter* Einwurf zu formulieren. Dieser ergibt sich aus ***bildungstheoretischer Perspektive*** und betrifft die Ebene des Ziel- und Aufgabentableaus des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach an der Schule. RUSTERS Vorschlag liefert den Religionsunterricht dem Verdacht einer Sonderweltveranstaltung aus und katapultiert ihn ins gesellschaftliche Abseits, was dessen konstitutiver Ausrichtung zuwider laufen muss. Seine angeratene Ignoranz gegenüber etwaiger Erfahrungs- und Lebenswelt, welcher sich die Schüler/innen verbunden wissen, zieht eine Verfehlung des Bildungsauftrags, der Ziel- und Aufgabenbeschreibung des Religionsunterrichts, „den Schülerinnen und Schülern zu ermöglichen, sich in der »Vielfalt heutiger Denk- und Glaubensrichtungen« zu »orientieren« und »zu begründeter Entscheidung« zu kommen“²³⁶, nach sich und gefährdet dann insgesamt das Unternehmen Religion als ordentliches Lehrfach im öffentlichen Schulkontext! Im Übrigen wäre in dieser Spur zudem anzufragen, welchen Sinn dem Unternehmen Bildung entlang der besonderen Art der RUSTERSchen Einbindung der systemtheoretischen *Autopoiesis* überhaupt noch beizumessen wäre, wenn Lernen ohnehin zur Gänze äußerlich »nicht beeinflussbar« von stat-ten ginge? Zwar stellt dieser Rekurs wohl RUSTERS Versuch dar, die vormals gesetzte Degradierung und Funktionalisierung der Schüler/innen zum Lernobjekt in der Härte noch ein stückweit abzufedern, doch kann er auf die argumentative Gesamtstruktur besehen seinen logischen Widerspruchscharakter gerade nicht verbergen und folglich auch nicht über den sich aufdrängenden Verdacht leerer Rhetorik hinwegtäuschen. Aber darüber eben noch hinaus: Wenn Bildung ausnahmslos unabsehbar, unabwägbar, komplett unberechenbar – und hier geht es nur um die Unterstellung dieses Superlativs, dieser Totale –, wenn es »so

²³⁴ Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 74.

²³⁵ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 40.

²³⁶ Ebd., 39. Unter Aufnahme von Formulierungen der Richtlinien und Lehrpläne für Sek. II – Gymnasium/ Gesamtschule in NRW, Kath. Religionslehre.

und so in den Köpfen der Kinder« sich »irgendwie« vollzöge, sind unterrichtliche Bemühungen dann an sich nicht ad absurdum geführt und müssten eingestellt werden?²³⁷

Ein *dritter* Einspruch führt schließlich von den im Blick auf unseren Zusammenhang allgemeinen, an sich jedoch konkreten Fallstricken, die sich aus der Unterrichtspraxis im übergreifend schulischen Bildungskontext ergeben, weg und betrifft nun, wiederum aus Perspektive unserer Sache *im Besonderen*, an sich jedoch generell besehen, das *grundlagentheoretische Fundament*, auf dem es aufruht.

Das berührt zunächst die unterstellten Voraussetzungen. So bliebe etwa mit alteritätstheoretischem Fahrtwind anfragend zu vermerken, ob mit einer derart defragmentierten Erfahrungswelt, welche RUSTER ja annimmt, in einer postmodernen Wirklichkeit überhaupt noch operiert werden kann, mit GRÜMME: „Wird dort nicht zu wenig die Frage problematisiert, ob überhaupt von einer unirritierten Erfahrungsfähigkeit des Subjekts wie von einer ungebrochenen Erfahrbarkeit von Wirklichkeit auszugehen ist?“²³⁸ Vernachlässigt RUSTER nicht zu leichtfertig „die kontextuellen geschichtlichen Gefährdungen von Erfahrungen“²³⁹? Ist dies in unserer Sache, welche sich diesem Theoriezusammenhang ja in nicht unwesentlicher Weise verpflichtet weiß, bereits gravierend, werden für uns aber wirklich ausschlaggebend die grundlagentheoretischen Einwände, die sich vor allem mit Blick auf die implizierten Konsequenzen und Ergebnisorientierungen erheben.

Diese Form des Einspruchs ist es dann auch, welche RUSTER in Sonderheit den Widerspruch der Fachwelt einträgt. Analysiert wird er dabei vor dem Hintergrund des *Erfahrungsbegriffs*, wobei RUSTER der Vorwurf der erfahrungsbezogenen Abbruchbestrebung gemacht wird. Ihm eilt gemeinhin (zumindest des Öfteren) der Ruf des „Antipoden einer erfahrungsbezogenen Didaktik“²⁴⁰ voraus; er gilt als Kontrahent der Erfahrungsorientierung!

Obwohl wir uns im Letzten dem Umkreis genau dieses Vorwurfs zuordnen lassen können, wenn wir uns in Fragen der gesuchten praktisch-theologisch »traditionellen« Methodologie schließlich von RUSTERS Vorschlag distanzieren, ist die Erhebung des Einwands in unserer Sache zumindest in dieser Pauschalität nicht der neuralgische Punkt! Unsere Sache verlangt hier eine Zergliederung des Generalverdachts (auch des Generalbefunds) auf seine Wirkfaktoren hin, andernfalls droht Inadäquatheit durch Unterkomplexität und unser Ansinnen wie unser Urteil blieben am Ende unverständlich.

²³⁷ Vgl. ebd., 154.

²³⁸ Ebd., 156.

²³⁹ Ebd., 232.

²⁴⁰ Kabisch, D.: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht, 14.

So bezeichnet nach unserem Ermessen hier weniger die Absicht einer vollkommenen Eliminierung des Erfahrungsbezugs das ursprüngliche (ursächliche!) Problem in RUSTERS Entwurf – das beschreibt nur die Folge. In dieser Bewertung durchaus nicht als Solistin unterwegs, erblicken wir in RUSTERS vorgetragener Zugangsanregung zusammen mit weiteren Vertretern²⁴¹ durchaus die Intention, die religionspädagogisch praktizierte Erfahrungsorientierung einer Neuformulierung und Revision zuzuführen; wie es RUSTERS Selbsteinordnung auch nicht gänzlich abwegig erscheinen lassen dürfte.²⁴²

Zu unserer Ablehnung führt indes aber RUSTERS vorgenommene Entlassung etwaiger Vermittlungskategorie (zwecks Deutlichkeit: im Sinne der alteritätstheoretischen Diskussion, nicht im Kontext des Vermittlungsparadigmas). Es ist seine ***ungebremste Absage an vermittlungstheologische Kategorien***, in der wir das ursächlich Verheerende erkennen, welches in unserer Perspektive einer dezidierten Distanznahme schlussendlich den Ausschlag gibt. Denn diese führt zur Verfehlung unserer gesetzten Kriteriologie(n)! Diese totale Verabschiedung des »Verbindungsbogens« führt zum ***Verlust der subjekttheologischen Größe*** und sie führt letztlich dann zur ***Dispens von Erfahrung***. Unser kritischer Einwand lässt sich folglich also an der Unvermitteltheit von RUSTERS Entwurf durchkonjugieren.

So verstehen wir RUSTERS Vorschlag als eigentlichen Ansatz zur Betonung und zwar zur dringlichen Betonung des »Objekts« von Erfahrung und dies vor dem Hintergrund eben der praktisch-theologisch, hier: religionspädagogisch, in Theoriebildung und Praxissicht vorherrschenden Überbetonung des »Subjekts« der Erfahrung! RUSTER geht jedoch über die fällige Korrektur dieses Extrems hinaus und schlägt in das andere Extrem um: Er kappt jede Verbindung, jeden Kontakt zwischen Objekt und Subjekt der Erfahrung; er „[sprengt so gesehen] (...) die Brücke zwischen Subjekt und Objekt“²⁴³.

Dies wird an vielfacher Stelle seines Ansatzes durchdringend und impliziert ebenso vielfache Konsequenzen. Die Unzugänglichkeit des Fremden wird so sehr hervorgekehrt, dass schließlich jede Verbindung geleugnet und eine Vermittlung verunmöglicht wird.

Im Kleinen manifestiert sich dies in der radikalen Absage an die Berücksichtigung jeglicher Lernvoraussetzungen der Schüler/innen, im Großen wird es in der Ausrichtung evident, den bekannten, weil kontaminierten Erfahrungen »nicht mehr zu trauen« und um hier unnötige Wiederholungen zu vermeiden: Am aussagekräftigsten wird dies entlang der Metaphorik. Präziser als der *Science-fiction-Plot* es ins Bild setzt, könnte diese Entsagung an

²⁴¹ Vgl. Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 150; vgl. in zustimmend-kritischer Rezipierung ebenso Kabisch, D.: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht, 14; 20f.

²⁴² Vgl. Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 200.

²⁴³ Kuld, L.: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen, 154.

vermittlungstheologische Kategorien kaum Ausdruck gewinnen und dahingehend nur ungleich klarer überführt werden: RUSTER inthronisiert die absolute (!) Verbindungslosigkeit, die radikalste Fremdheit, den kompletten Abbruch zum Eigenen zugunsten der **totalen Ergebung gegenüber dem Differenten**, hier: der fremden biblischen Welt; denn es ist Lichtjahre von der eigenen Lebenswelt entfernt, *out of space*, ihm eignet eine gleichsam wörtlich zu nehmende **außer-irdische Qualität!**

RUSTER entrichtet für seine (Über)Betonung der fremden Erfahrung dann den Preis des religionspädagogischen Subjektverlustes. Sein Programm ist geprägt von „einer konstitutionellen Subjektschwäche“²⁴⁴. Und dieser Preis ist zu hoch!

Nicht nur, dass sein Ansinnen derart gar nicht aufgehen kann: Wenn es sein ursprüngliches Anliegen darstellt, die beschädigten kursierenden Ausführungen der Korrelationsdidaktik zu bearbeiten, indem er sie wieder der Möglichkeit einer Konfrontation, einer Wandlung, eines Korrektivs durch Schaffung von Reibungspunkten durch Abstandsmarkierung öffnen will, dies gleichzeitig aber – und dies ganz gemäß der obersten Direktive der Star-Trek-Crew, welche das Prinzip der Nicht-Einmischung, der Nicht-Veränderung beobachteter Zivilisationen durch Kontaktverbot und eigene Unsichtbarkeit verfügt – mit der Forderung kombiniert, den eigenen lebensweltlichen Hintergrund und Herkunftskontext nicht nur bis zur Unsichtbarkeit, sondern bis hin zur Ausmerzungen zurückzunehmen, kann aber genau jene angezielte Konfrontation gar nicht auf den Weg gebracht werden, da es wiederum kein Gegenüber gibt, mit dem diese Konfrontation ausgetragen werden könnte. RUSTER zieht mit dem Verlust der vermittlungstheologischen und damit auch der subjekttheologischen Kategorie im Grunde mit der beschädigten Ausführung der Korrelationsdidaktik gleich, unterschreitet²⁴⁵ sie gar. Und um im Beispiel zu bleiben: Wie sollte der Verständnisreichtum der Lichtmetaphorik von Joh 1 „die Fragen, das Reiben und [den] Streit“²⁴⁶ entfachen, wenn die eigene Existenz nicht vorkommt, nicht berührt wird, wenn das Wissen nur rein äußerlich appliziert wird? Um zur Abwechslung die kulinarische Analogie aufzugreifen und den von RUSTER eigens gesetzten Maßstab auf den Entwurf der Teilhabe an fremden Welten rückzuwenden – so gilt doch eben ganz richtig: Es „genügt (...) [*nämlich gerade*] nicht, die Rezepte erklären zu können“²⁴⁷! Aber genau dies wären die bloß aufgesetzten Inhalte dann: eine Rezeptologie!

Und mit Ablösung von dieser konkreten didaktischen Zuspitzung, so scheint hier doch ganz fundamental RAHNERS grundsätzliche Anfrage wieder auf: RUSTERS Bemühung um

²⁴⁴ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 232.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 51; 154.

²⁴⁶ Ruster, T.: Die Welt verstehen gemäß den Schriften, 195.

²⁴⁷ Ebd., 199.

die Unterscheidung von Gott und Göttern unbenommen, doch wie sollte Gott als „das dem Menschen Wichtigste und zu seiner Vollendung Unentbehrliche“²⁴⁸, als wahrer Gott erkannt sein, wenn er mich in meiner Existenz nicht berührt, wenn er einem „»aufgepfropfte[n]« Edelreis“²⁴⁹ gleicht und so zur Bedeutungslosigkeit verkommt, oder in unseren Worten: er rein *außer-irdisch* bleibt?

Spätestens bei Aufnahme dieser Spur dürfte die Konsequenz des RUSTERSchen Entwurfs nun aber unmittelbar einsichtig sein – er reanimiert, dem RAHNER den Stoß versetzte. So verfällt RUSTERS Vorschlag einer „kaum verhüllten Heteronomietendenz“²⁵⁰; d. h. offenbarungsbegrifflich durchgespielt, bleibt hier die *Verhaftung an einen instruktionstheoretischen Offenbarungspositivismus* festzuhalten²⁵¹ und aus gnadentheologischer Sicht wäre das RUSTERSche Arrangement als ein *Rückfall in den Extrinsezismus* zu sehen: „Subjekt und Objekt der Erfahrung [stehen bei Ruster] einander extrinsezistisch gegenüber.“²⁵²

Damit aber – und man muss es so deutlich sagen – tritt RUSTER hinter dasjenige Fundament zurück, was es praktisch-theologisch als unhintergebar auszuweisen galt: das der anthropologischen Wende! Im Versuch einer Identitätstotale zu wehren, verfällt er deren Totalnegation (und kippt so umgekehrt in eine Differenztotale) und *entgleitet* auf diese Weise *in eine in anthropologischer Wendung unvereinbare Unvermitteltheit*.

Insofern *entbehrt* er tatsächlich *des praktisch-theologisch unverrückbaren Standbeins der Erfahrungsfundierung als Wirklichkeitswissenschaft!*

Das Konzept von RUSTER, welches gewiss als Erneuerungsversuch der derzeitigen Erfahrungsorientierung zu werten ist, in letzter Konsequenz aber des Rücktritts hinter das Erbe der anthropologischen Wende überführt ist, gilt dann nach dieser *weitmaschigen Durchsicht* bereits für unsere Sache als gescheitert.

Angesichts des Versagens an dieser praktisch-theologischen Hauptinstanz fällt die andere fundierende Säule bzw. fallen die weiteren hieran angegliederten konstitutiven Elemente wie Dominosteine und bleiben ohne große Auseinandersetzung hier nur noch pro forma festzuhalten: Wird das Raster nämlich dort angelegt, würde kurzerhand einsichtig, dass ein *Anschluss an die Postmoderne so im Ansatz blockiert* wird, da (von religiöser Individualisierung ganz zu schweigen) *Pluralitätsfähigkeit im Keim erstickt* ist und: wissenschafts-

²⁴⁸ Ruster, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, 32. In Wiedergabe der RAHNERschen Pointe.

²⁴⁹ Weiß, P.: Transzendente Geoffenbarkeit Gottes, 62. In Wiedergabe der RAHNERschen Pointe.

²⁵⁰ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 232.

²⁵¹ Vgl. ebenso Grümme, B.: Differenz denken, 162.

²⁵² Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 152.

theoretisch dürfte die **Wiederkehr eines anwendungsorientierten Verständnisses** ebenfalls unübersehbar sein.

Vor dieser normativ verbindlichen Folie ist klar: In Sachen praktisch-theologischer Traditionseinspielung ist RUSTER schon an dieser Stelle für unsere Zwecke disqualifiziert. *Der erste weitmaschige Durchgang überführt ihn der Unterschreitung der praktisch-theologisch ununterschreitbaren Fundierungen, so dass sein in die Gebiete der Semiotik weisender Konkretisierungsansatz auch keiner weiteren Ausführung zur näheren Prüfung zugeführt wird.*

Und nur als (vervollständigende, aber auch vorausschauende) Ergänzung: Mit Blick auf die sachliche Kriteriologie bleibt dasselbe Ergebnis zu vermerken.

Auch von dieser Warte kann eine Traditionseinspielung nicht bedeuten, die Vermittlungsfrage gänzlich abreißen zu lassen! Wie unlängst einsichtig wurde, tritt hier eines der großen Gegenbilder und Fehlverständnisse in Kraft, denn: Mit totaler Eliminierung von *Identität*, wird Tradition ihres ureigenen Transformationscharakters entkleidet, indem sie der **sachlich inadäquaten fundamentalistischen Konzeptualisierung** verfällt und insofern zu einem Fixbestand degeneriert.

Dass diese Zementierung des Reaktionären aber in RUSTERS Entwurf ihre Bahnen zieht, lässt sich bereits ohne engmaschige Durchsicht, d. h. ohne vollzogene Ausführung seines Vorschlags, nicht von der Hand weisen – ist seine Sichtweise in dem Fall doch von **Verfall, Dekadenz und Beschädigung** geprägt, wie es diesmal im Übrigen sein kulinarischer Vergleich am deutlichsten anzeigt, wenn er das Hierarchiegefälle zwischen italienischem Gourmetschmaus und McDonalds-Geschmacksleere inszeniert und als voranschreitenden, um sich greifenden Qualitätsverlust etikettiert.

Folgte man RUSTERS »traditioneller« Wegführung, geriete man wohl gefährlich nah an gerade diejenigen eingangs aufgerufenen Zusammenhänge heran, welche die stillschweigend-bewahrende Versiegelung der Praktischen Theologie bezüglich dieser Kategorie ja überhaupt erst verursachten!

Somit dürfte nun insgesamt deutlich sein: RUSTERS Vorschlag steht hier als »traditionelle« Wegführung zu keiner weiteren Diskussion.

Deshalb gilt es nun, uns vom **differenztotalen Universum** abzuwenden und die analytische Aufmerksamkeit auf unseren zweiten Autor zu richten und auf eine praktisch-theologisch »traditionelle« Wegführung hin zu befragen.

3.2.2 Traditionsmuster der Identitätstotale:

RUDOLF ENGLERTs Postulat eines »nicht-traditionalen Umgangs mit Tradition« unter Rückgriff auf das Theorem einer »auf Dauer gestellten Konstruktion von Identität« nach ALEIDA ASSMANN – dem harmonisierenden Stückwerk verhaftet

Als weiterer Schrittmacher einer »traditionellen« Wegbereitung in der Religionspädagogik wäre in Sonderheit der katholische Theologe **RUDOLF ENGLERT** (*1953) zu nennen. Der Religionspädagoge hat mit Blick auf sein Forschungsprofil²⁵³ einen Schwerpunkt in Grundfragen religiöser Bildung²⁵⁴ und konzeptionellen Fragen des Religionsunterrichts²⁵⁵, im Spiegel auch empirischer Orientierungen²⁵⁶, entwickelt, was eine Beschäftigung mit Fragen der Bezugsherstellung von religiösen Traditionen und lebensweltlichem Kontext als Kerngehalt impliziert und ihn auch in den Rahmen der Vermittlungs- und Aneignungsdebatte stellt. Für unsere Problemstellung dürfte sich somit eine nähere Inblicknahme besonders anempfehlen!

ENGLERT widmet sich der Bearbeitung von Tradition dabei nicht in einer geschlossenen Abhandlung, veröffentlichte aber zahlreiche Aufsätze, in denen er zu ihrer Bedenkung anregt. Er kombiniert dabei die Schärfung einer Problemsicht für Auffälligkeiten in der religionsdidaktischen Konzeptentwicklung mit der Forderung nach einer reaktivierten Thematisierung der Traditionskategorie, wobei das wiederkehrende Motiv seiner Ausführungen die Errichtung von Leitplanken darstellt, welche die Suche nach einem pluralitätsfähigen Umgang mit dem Traditionsbegriff orientieren können. In diesem Zusammenhang entwirft er auch die Vision eines »nicht-traditionalen Umgangs mit Tradition«, was für unsere Frage richtung die Wegweisung einer Methodologie bereitzuhalten verspricht.

Auch wenn ENGLERTs analytische Denkbewegung aus bildungstheoretischer Sicht formuliert ist und Lehr-Lernkontexte vor Augen hat, büßt dies die Überzeugungskraft für unsere

²⁵³ Vgl. zu einer ausführlichen Publikationsliste Englert, R.: Offizielle Homepage.

²⁵⁴ Je in Auswahl: vgl. etwa Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen. Stuttgart ²2008; hier inbegriffen sind auch Analysen dahingehender gesellschaftlicher Bedingungskonstellationen, vgl. etwa Englert, R.: Religiöse Bildung in Zeiten individualisierter Religiosität, 175-192; ebenso Überblicke zu den großen Entwicklungstendenzen, vgl. etwa Englert, R.: Religionsdidaktik wohin? – Versuch einer Bilanz, 247-258.

²⁵⁵ Vgl. etwa Englert, R.: Bloß Moden oder mehr, 296-303; hier zugeordnet werden können Beiträge entlang aktuell diskursdominierender Schlagworte, vgl. etwa Englert, R.: Kerncurriculum, 164-174; vgl. auch Englert, R.: Wird aus der Religionsdidaktik eine Sachkunde »Religion«, 207-217; vgl. zudem Englert, R.: Konfessioneller Religionsunterricht – zehn Thesen zum besseren Verständnis, 155-161; vgl. Englert, R.: Warum konfessioneller Religionsunterricht, 368-375.

²⁵⁶ Vgl. auch Englert, R./ Hennecke, E./ Kämmerling, M.: Innenansichten des Religionsunterrichts. München 2014; vgl. dazu etwa auch Englert, R.: Wie kommen Schüler/innen ins Gespräch mit religiösen Traditionen, 249-265.

Sache nicht ein, so dass die folgenden Ausführungen nun die entsprechend einschlägigen Beiträge²⁵⁷ im Licht unserer Problemstellung heranziehen und aufbereiten.

Dabei folgen wir wiederum der Zugriffssystematik von **Wegversperrung**, **Wegbereitung**, **Wegweisung** und **Wegführung** und überprüfen die ENGLERTschen Überlegungen damit also als potentiellen Ansatz der praktisch-theologischen Traditionseinspielung.

Systematische Gehalte eines »traditionellen« Votums – Wegversperrung von Tradition und: Wegbereitung für Tradition! (1)

So transportiert ENGLERT unter der Devise „*Tradition »Rederecht sichern«*“²⁵⁸ die an die Religionspädagogik adressierte Forderung, ihre Aufmerksamkeit erneut der Kategorie »Tradition« zuzuwenden und selbige einer (neuformulierten!) Reaktivierung zuzuführen, wobei er dieses Anliegen vor dem Hintergrund entwicklungsgeschichtlicher Auffälligkeiten der religionsdidaktischen Konzeptbildung vorträgt, deren Verlaufnahme mittlerweile eine gewisse sorglose, doch eigentlich Sorgen bereiten müssende **Wegversperrung** der »traditionellen« Größe produziere.

ENGLERT konstatiert für den Zeitraum der letzten fünf Jahrzehnte religionsdidaktischer Theorie- und Praxisentwicklung die deutliche Schwerpunktverlagerung hin zu den Ausprägungen vorfindlicher subjektiver Religiosität und individuell religionsaffiner Deutungsmuster sowie hin zur Erarbeitung von immer neuen Argumentationsfiguren, welche die Bedeutsamkeit eines solchen Fokus absicherten. Eine Entwicklung, die dabei ihren Ausdruck am offensichtlichsten im schulischen Kontext im Übergang von einem *Weitergabe-* zu einem *Lebensweltkonzept* fände und in der gesteigerten Achtung vor der Würde des lernenden Subjekts Gestalt gewinnt.

ENGLERT betitelt diesen Umgestaltungsprozess unter dem Aspekt der »Traditionsrede« auch als: *Protokoll einer Emigration*²⁵⁹. Im Entwurf eines entsprechenden Chronologiebogens dokumentiert er das Zurücktreten der »objektiven« zugunsten der »subjektiven« Religion und trägt hierin deutlich die Vergessenheit u. a. dessen ein, was mit Tradition benannt ist. Angesichts der einst vorherrschenden Missachtung der Subjekte im

²⁵⁷ Zur Grundlage der nachstehenden Klärung vgl. besonders Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, hier: 81-121; vgl. Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 64-77; vgl. Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 137-150; vgl. Englert, R.: Auffälligkeiten und Tendenzen in der religionsdidaktischen Entwicklung, 233-248; vgl. Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens, 4-12; vgl. Englert, R.: Hilfe, ich bin ein »Gegenwärtigkeits-Chauvinist«, 398-400. Vgl. darüber hinaus Englert, R.: Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, 89-106. Vgl. auch, hier jedoch kein basisbildender Ausgangspunkt mehr Englert, R.: Posttraditionaler Umgang mit Traditionen – was soll das heißen, 47-60.

²⁵⁸ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 85; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. ebenso Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 140.

²⁵⁹ Vgl. dazu Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens, 4-12; besonders: 4-8.

Religionsunterricht stelle dieser Pendelschlag eine Errungenschaft dar, die ENGLERT auch nicht zu hintergehen beabsichtige, allerdings berge das Weitergabekonzept Impulse, die „pauschal als »überholt«“²⁶⁰ abzutun abenteuerlich werden könne. ENGLERT beurteilt den Stand der Dinge also nicht bar jeder Schwierigkeit und steht im Bemühen, für den Verbleib konkreter religiöser Traditionen in diesem Kontext zu sensibilisieren.

„Denn während die Probleme religiöser Existenz noch vor einer Generation vor allem mit der als beengend empfundenen Übermacht des Traditionellen und Institutionellen in Christentum und Kirche zusammenhängen, haben diese Probleme heute eher damit zu tun, dass der von den Einzelnen zusammengezimmerte Lebensglaube den Bezug zur religiösen Semantik einer Tradition (...) weitgehend verloren hat.“²⁶¹

So gerate die Tradition unter dem allherrschenden Regiment des Subjekts in Bahnen, welche sie zum „Spielmaterial eigener Aneignung“²⁶² werden lasse! Für eine ansprechende Unterrichtsstunde werde „der etwa in der Begegnung mit der Bibel sofort spürbare befremdende Zeitenabstand um leichter Zugänglichkeit willen so rasch wie möglich eingeschmolzen“²⁶³ und „Fremdes in vertraute Kategorien übersetz[t]“²⁶⁴; vorherrschend sei ein „eher funktionale[r] Zugriff“²⁶⁵, das „aktuelle subjektive Verwertungsinteresse [steht] einseitig im Vordergrund“²⁶⁶, so dass die »traditionelle« Eigenlogik übersehen, die Chance einer Streitbarkeit vertan und die „Aneignung einer Tradition oft zu bruchstückhaft bleib[t], als dass sich deren Gestaltcharakter richtig entfalten könnte.“²⁶⁷

Der Nützlichkeit derartiger Strategien zwar unbeschadet, wehrt ENGLERT deren Erhebung zur Mustergültigkeit. Er „hielte es (...) für einen Fehler“²⁶⁸, denn: Der lebensweltlich ausgerichteten Religionspädagogik dieser Façon drohe auf diese Weise intentionaler Verfall und inhaltliche Abmagerung. ENGLERT gelangt zu dem Schluss:

„Während es bis in die 80er Jahre hinein geboten erschien, den Subjekten gegenüber der Übermacht des Überlieferten Raum zu schaffen, scheint mir es heute nötig, der Überlieferung (der »Tradition«)

²⁶⁰ Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens, 6. Ein allzu flüchtiger Blick könnte dieser Schlagzeile nun eine Art Verfallsgeschichte unterstellen, deren Hergang ENGLERT ein gewisses Bedauern entgegenbrächte. Doch die Lektüre macht schnell erkennbar, dass er solches mitnichten im Sinn hat. ENGLERT votiert mit seinem *Emigrationsprotokoll* keineswegs dahingehend, das Aufgabentabellau des Religionsunterrichts im Kontext der öffentlichen Schule erneut vom Weitergabekonzept her zu entwickeln oder die Anwaltschaft für die Subjekte aufzugeben. Im Gegenteil: „Es wäre nun freilich fatal, wenn man diese Situation als die Chance missverstehen würde, zum Weitergabe-Konzept zurückzukehren“, ebd., 10. Und weiter: „Ich (...) meine, dass der Religionsunterricht heute nur dann »als freier Dienst in einer freien Schule« (EKD 1958) Akzeptanz und kritischen Respekt gewinnen kann, wenn er von glaubensmittlerischen Überanstrengungen freigehalten wird“, vgl. Englert, R.: Hilfe, ich bin ein »Gegenwärtigkeits-Chauvinist«, 398-400; hier: 400.

²⁶¹ Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens, 10.

²⁶² Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 139.

²⁶³ Ebd., 140.

²⁶⁴ Ebd., 141.

²⁶⁵ Ebd., 150; vgl. auch Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 95.

²⁶⁶ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 144.

²⁶⁷ Ebd., 144.

²⁶⁸ Ebd., 150; vgl. auch Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 95.

gegenüber einem sich ihr gegenüber mittlerweile häufig geradezu herrscherlich gebärdenden Subjekt gewissermaßen Rederecht zu sichern.“²⁶⁹

Nach dieser Problemmarkierung stellt er nun also die Frage, ob „nach so viel – zweifellos berechtigter! – Sorge um die Würde und Authentizität der Subjekte (...) nicht auch für die Authentizität und Würde der Tradition etwas getan werden [müsse]?“²⁷⁰

Im Verweis auf kulturwissenschaftliche Neuformulierungen als weitaus unbelastetere und folglich weiterführende Zugangsweisen unter veränderten Verständnisbedingungen fordert ENGLERT dazu auf,

„einmal einseitig nach dem »Recht der Tradition« zu fragen – sich sozusagen *probeweise einmal »auf die Seite der Tradition« zu stellen.*“²⁷¹ Kurz: „Es geht (...) darum, eine Lanze für die Tradition zu brechen (...): Es geht um den Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität.“²⁷²

Die Motivation, dieser vormals praktisch-theologischen »Kampfvokabel« den **Weg zu bereiten**, bezieht ENGLERT nicht entlang eines Defizitmodells, sondern in der Herausstellung des Mehrwerts einer Beschäftigung. Die Markierung des Bearbeitungsbedarfs formiert sich dabei einerseits um den Kreis von Aktualität und Virulenz von Tradition und andererseits um den ihres erkenntnistheoretischen Gewinns und soll nun zusammengetragen und näher entfaltet werden – was in unserer Sache im Übrigen zudem eine zusätzliche Form von »traditionellem« *Relevanzcluster* zu vermerken vermag!

So ergibt sich die Bedeutsamkeit einer religionspädagogischen Be- bzw. Überdenkung von Tradition zunächst aus einer *soziologischen Perspektive*, denn: Traditionen seien – trotz und gerade wegen der Enttraditionalisierungsprozesse – nicht obsolet geworden!

Während im Bezug auf die postmodernen gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, unter welchen diagnostischen Kürzeln sie im Einzelnen auch immer geführt werden, gemeinhin die Traditions(ab)brüche in den Vordergrund gestellt werden, wird mittlerweile hingegen verschiedentlich bemerkt, dass jene Beschleunigungen keineswegs eine Totalersetzung von Tradition implizieren. Diese Perspektive entwickelt sich entlang einer allgemeinen und einer besonderen Einsicht, wobei ENGLERT sich auf diesen Argumentationslinien bewegt, sie aber nicht immer eigens ausführt.

Die *allgemeine* Einsicht rekuriert dabei auf die anthropologische Unumgänglichkeit von Traditionen. KARL GABRIEL etwa konturiert dies, indem er die „Rolle der Tradition für die Konstitutionsbedingungen menschlichen Lebens und menschlicher Gruppen- und Gesellschaftsbildung überhaupt (...) [*hervorhebt*. Die] gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit [enthält] immer und notwendig ein Element des Übernommenen, Überlieferten, Tradier-

²⁶⁹ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 140.

²⁷⁰ Ebd., 139f; vgl. auch Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 85.

²⁷¹ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 85; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. auch Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 140.

²⁷² Englert: R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 137.

ten“²⁷³. Auszugehen sei von der Unausbleiblichkeit intersubjektiver Wissens- und Erfahrungsbestände; es sei ein Ding der Unmöglichkeit, jemand „könne denken, handeln, ja etwas erfinden, ohne sich an irgendwelchen traditionellen Vorgaben zu orientieren“²⁷⁴. Die Gleichsetzung von Traditionsabbrüchen mit einem Traditions-Ende stelle einen Trugschluss dar und insofern wäre eine Beschäftigung grundsätzlich nicht ad acta zu legen. Entlang der *besonderen* Einsicht wird aus dem Kerngehalt der Postmoderne selbst die Bedeutsamkeit von Traditionen abgeleitet: Demzufolge wachse angesichts der rasanten Wandlungsgeschwindigkeiten und der damit einhergehenden Unsicherheit gerade der Bedarf an Traditionsmustern. In gewisser Hinsicht erhielten sie sogar einen Schub! So betont ALEIDA ASSMANN das angesichts der vielfältigen Brüche virulenter werdende Bedürfnis nach Stabilisierung von (kollektiver) Identität, welches Traditionen stillten.²⁷⁵ Ähnlich argumentiert auch ENGLERT, nur unter dem Gesichtspunkt der Globalisierung²⁷⁶, wobei er auf ANTHONY GIDDENS Bezug nimmt, der eigens feststellt: „Traditionen verschwinden nicht gänzlich in der posttraditionalen Ordnung, nicht einmal in den am weitesten modernisierten Gesellschaften von heute; tatsächlich blühen sie sogar in mancher Hinsicht und in manchen Zusammenhängen neu auf.“²⁷⁷

Abseits von ENGLERT, aber in dessen Spur, lässt sich hier erneut an BECKs Modell der Individualisierung erinnern: Entgegen der landläufigen Annahme, unter dem Stichwort Individualisierung geradewegs den Zuwachs der Autonomie des Einzelnen in vollkommener Unabhängigkeit und Selbstkreation zu verstehen, bliebe indes die Kopplung der Wahlmöglichkeit an den Wahlzwang und folglich: an den Wahldruck festzuhalten, was einer Bezugnahme auf Traditionsmuster (Retraditionalisierungen) Konjunktur beschert und den Rückgriff auf stereotype „Verhaltensmuster (...), die ohne großen Informationsaufwand kognitiv identifizierbar und ohne besondere Kenntnisse und Fähigkeiten praktizierbar sind“²⁷⁸ erhöht. ULRICH OEVERMANN bestimmt Traditionen in diesem Sinne als »riskante Routinen«, welche „die in diesen Problemen beständig lauenden Unwägbarkeiten und Krisen still [stellen]“²⁷⁹. Ähnliches bestätigt die Wissenssoziologie im Phänomen der „»sekundären Tradionalisierung«“²⁸⁰.

Was nun aber soziologisch formuliert ist, beansprucht auch religionssoziologisch Geltung: Ebenso „im religiösen Bereich (...) [entsteht] aus der zunehmenden Diversifikation der Rollensets und der anwachsenden Variabilität persönlicher Biographien (...) eine zunehmende Disposition, sich auf die formalisierten Glaubensweisen, Rituale und normativen Verhaltensrezepte religiöser Organisation abzustützen, anstatt aus eigener Kraft zu einer persönlich geprägten Gottesbeziehung vorzustoßen.“²⁸¹ Wird dann noch der von HERMANN JOSEF POTTMEYER als *traditionalistische Versuchung der Kirche*²⁸² bezeichnete Gegenwartstrend hinzuge-

²⁷³ Gabriel, K.: Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, 69.

²⁷⁴ Müller, K. E.: Die feste Burg: Eine ethnologische Traditionstheorie, 101.

²⁷⁵ Vgl. Assmann, A.: Zeit und Tradition, 158.

²⁷⁶ Vgl. Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 65f. ENGLERT verweist hier auf ANTHONY GIDDENS und nimmt überdies Bezug auf LUTZ NIETHAMMER.

²⁷⁷ Giddens, A.: Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft, 182.

²⁷⁸ Geser, H.: Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation, 50.

²⁷⁹ Oevermann, U.: Soziologische Überlegungen zum Prozess der Tradierung und zur Funktion von Traditionen, 29.

²⁸⁰ Knoblauch, H./ Raab, J./ Schnettler, B.: Einleitung – Wissen und Gesellschaft, 31.

²⁸¹ Geser, H.: Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation, 50.

²⁸² Vgl. Pottmeyer, H. J.: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 89-110.

nommen, dass sich eine „neuerliche Betonung der formalen Autorität des Lehramtes als *norma proxima* für die Glaubenden statt der Wahrheitsmacht der Botschaft selbst, die wieder verstärkte primatale Wahrnehmung des Lehramtes statt der kollegialen, die obrigkeitliche Wahrheitsvermittlung statt der dialogischen“ im Begriff ist, in den Vordergrund zu schieben und so „die gemeinsame Wahrheitssuche durch Frageverbote und Gehorsamsgebote wieder stärker ein[geschränkt]“²⁸³ werde, ergibt sich durch die Mischung von tiefgreifenden Verunsicherungen einerseits und aufsteigenden Denkverboten andererseits das Risiko durchaus gefährlicher Fehlentwicklungen, denen das Feld zu überlassen keine Option darstellen kann! So leitet sich die Relevanz einer Beschäftigung mit Tradition nicht nur von deren anthropologisch begründeter Gesetzmäßigkeit ab, sondern wie wir meinen auch von einer Verpflichtung, dem drohenden Entgleiten in fundamentalistische Verständnisse zu wehren.

Die Relevanz, sich überhaupt wieder (und dann in einem erneuerten Umgangston) mit Tradition zu befassen, wird von ENGLERT gleichermaßen seitens eines weiteren Begründungsangangs entsponnen, der ein Bündel an Perspektiven fasst, sich übergreifend jedoch als *bildungstheoretisch inspiriert* ausweisen lässt.

So motiviert ENGLERT eine Beschäftigung zunächst aus einer *entwicklungstheoretisch* geprägten Sicht. Aus diesem Blickwinkel leistet Tradition einen Beitrag zur religiösen Selbstwerdung und -entfaltung; eröffnet geradezu eine religiöse Identitätsentwicklung statt sie zu verstellen. Ausgehend von dem religionssoziologischen Befund der prinzipiell begrüßenswerten »individualisierten Privatangelegenheit Religiosität«, entfalle nämlich mit der „Einkapselung in die Privatsprachlichkeit“²⁸⁴ auch etwaiges Erfordernis kommunikativer Verflüssigung. In der Folge verarme die Ausdrucksfindung und dies wiederum ziehe den Verlust des Vokabulars zur Artikulation der großen Fragen des Lebens und der Grammatik zur Aussprache (religiös-)existentieller Erfahrungen nach sich, was schlussendlich dann nichts anderes als eine Verkümmern der Identitätsentfaltung bedeute. Demgegenüber leiste die Einspielung einer Traditionsrede Abhilfe, denn Traditionen „bieten bewohnbare Sprachform[en] an – auch wenn man sich aus manchen von ihnen später wieder herausprengen wird; sie geben den Einzelnen die Möglichkeit, ihre religiösen Wahrnehmungen in einem größeren Überlieferungszusammenhang hineinzustellen“²⁸⁵. Sie vermögen „Schneisen in (...) [*die*] eigene Selbst-Verborgtheit zu bahnen, (...) Möglichkeiten zur Exploration (...) [*des*] eigenen Lebensglaubens anzubieten“²⁸⁶. Hierbei gehe es keineswegs um direkte Sinneinstiftung, sondern vielmehr um die Förderung von Sinnbildung. Somit aber wird in der Konsequenz auch die Möglichkeit der Wahrnehmung des Rechts auf religiöse Mündigkeit und Autonomie an eine Bekanntmachung mit dem vielfältigen Traditionsstrom gebunden.

²⁸³ Ebd., je: 94.

²⁸⁴ Englert, R.: Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, 100.

²⁸⁵ Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens, 10.

²⁸⁶ Englert, R.: Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, 100.

In einer Modifizierung dieses Arguments wäre ENGLERT zufolge ein Umgang mit Tradition des Weiteren an der Zeit, da mit dem Eintritt in eine Kommunikabilität erst die Pforte zu *interreligiöser Kompetenz* passiert ist, denn: „Erst wo der Lebensglaube der Menschen in dieser Weise sichtbar wird und aus seiner Verborgenheit heraustritt, kann religiöse Pluralität überhaupt erkennbar werden. Und erst dann sind auch produktive Beziehungen zur Religiosität Anderer, (...) zu den Überlieferungen der übrigen Religionen möglich.“²⁸⁷

Notwendigkeiten werden letztlich aber auch ganz direkt aus *bildungstheoretischer* Perspektive einsichtig gemacht. Schließlich richte die Befassung mit Tradition wiederum im Zusammenhang mit der Auftrennung des Kokons isoliert-religiöser Privatsprachlichkeit gerade dasjenige aus, worauf mit dem Begriff der »religiösen Kompetenz« abgezielt sei²⁸⁸ und überhaupt sei die Bemühung um die Streitbarkeit mit Tradition deswegen von zwin- gender Bedeutsamkeit, weil ansonsten das Risiko des Gegenstandsverlusts bestehe.²⁸⁹

Einen letzten großen Relevanzfaktor führt ENGLERT schließlich noch um eine *kritische Perspektive* ein: Eine Reaktivierung der (neuformulierten) Traditions-kategorie fördere ein Klima der kritischen Hinterfragung!

Da Tradition etwas Scharfkantiges, Aufstörendes darstelle, eigne ihr das Vermögen der Unterbrechung des Gewohnten und so der Einladung zu einem Perspektivwechsel, das Gegebene anders zu betrachten und auch in Frage zu stellen. Sie führe zu einem gesteigerten Relativierungswissen, was sein kritisches Gewicht gerade nicht aus der direkt- orientierenden Applikation vergangener Kontexte auf die Gegenwart erhalte, die sonst ja per se für nichtig erklärt werden müsste, sondern was gerade in der Einsicht in die »traditionelle« Kontingenz und Partikularität eine Relativierung transportiert, welche vom Impetus her eine Überschreitung sowohl von der Gegenwart, als auch von der Vergangen- heit bahne und insofern doppelt unterbrechend wirke, um Zukunft zu eröffnen. Mit dem Einschwingen in eine Traditionsrede werde ein „bestimmte[r] »Resonanzraum« (...) [*be- treten*], [dessen] (...) Föhlung (...) verwandelt“²⁹⁰.

Auf diese Weise bringen Traditionen aber so etwas wie einen *aufklärerischen Gestus* zur Geltung. Sie wandeln Kurzsicht in Weite: „Heute stellt der Bezug auf die Tradition gera- dezu ein Medium transzendierenden Denkens dar.“²⁹¹

²⁸⁷ Ebd., 100; vgl. ähnlich ebd., 95.

²⁸⁸ Vgl. Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens, 9.

²⁸⁹ Vgl. ebd., 12.

²⁹⁰ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 150.

²⁹¹ Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 75.

Systematische Anhalte einer »traditionellen« Methodologie – Wegweisung zur Tradition und: Wegführung mit Tradition? (2)

Wofür ENGLERT plädiert und wozu er »traditionelle« Relevanzfaktoren bemüht, greift allerdings ausschließlich unter einer ganz bestimmten Prämisse, nach welcher der religionspädagogische Traditions Umgang einzurichten wäre. ENGLERT unternimmt die Absteckung eines verbindlichen Bedingungsfeldes, das es für eine religionspädagogische Traditionsrede zu berücksichtigen gelte, was angesichts unserer Anstrengungen dann als »traditionell« methodologische *Wegweisung* fungiert und von besonderem Interesse ist!

ENGLERTS *richtungsgebende Leitlinie* bildet angesichts der »theologischen Problemgeschichte Tradition« dabei die unbedingte Maxime von der *Vermeidung eines Rückfalls in alte »traditionale« Zeiten*. Dies stellt seine *conditio sine qua non* etwaiger religionspädagogischer Traditionsreaktivierung dar.

Zur Erfüllung dieser Voraussetzung orientiert ENGLERT sich in Fragen religionspädagogisch reformulierter Umgangsgewinnung dazu an den Notizen kulturwissenschaftlicher Beiträge zur Traditionsrede in der postmodernen Gesellschaft und strengt eine Fruchtbarmachung der dortigen Einsichten an.

Für Zielklarheit dient ihm dabei zunächst GIDDENS.²⁹² Der britische Soziologe widmet sich in einigen seiner Beiträge²⁹³ der Fragestellung, welche Kriterien »Tradition« erfüllen müsse, um in der spätmodernen Gesellschaft als Begriff noch salonfähig zu sein. Er kommt zu dem Resultat, dass sich ein Umgang mit „»Tradition in traditionellem Sinn«“²⁹⁴ aufgrund fundamentalistischer Einschlüsse überlebt habe und verbiete. GIDDENS stellt dem ein posttraditionales Verständnis entgegen, das er in Anlehnung an den kulturwissenschaftlichen Gedächtnisdiskurs entwickelt. Mit dieser Bezugnahme kehrt er die Aspekte von Identitätssicherung und des Konstruktcharakters hervor, worin GIDDENS nun die Basis einer spätmodernen Traditionsrede benennt: Traditionen dürften nur im Plural, „nur noch im Rahmen zweier alternativer Auffassungen existieren.“²⁹⁵ Sie gelten als diskursive Tatbestände und müssten auch solcherart modelliert werden: „Ganz allgemein überleben Traditionen nur insoweit, wie sie sich diskursiv zu rechtfertigen vermögen und in der Lage sind, mit anderen Traditionen und ganz anderen Formen, die Dinge anzugehen, in einen offenen Dialog einzutreten.“²⁹⁶

²⁹² Vgl. dazu ebd., 65f.

²⁹³ So etwa in vgl. Giddens, A.: *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*, 113-194.

²⁹⁴ Ebd., 183.

²⁹⁵ Ebd., 183.

²⁹⁶ Ebd., 190f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Hierzu schließt ENGLERT auf und konkretisiert die besagte *conditio sine qua non* einer religionspädagogischen Traditionsrede als Ablösung von einem Verständnis, das auf eine kontinuierliche Durchreichung und simple Ventilierung unveränderter Wissens-, Werte- und Ausdrucksbestände reduziert war. Stattdessen verankert er sie im Umkreis von fortwährender Neuformulierung und Aushandlung und verspricht sich davon, in den Vordergrund treten zu lassen, „was man mit Tradition lange Zeit gerade eben nicht verbunden hat, nämlich: Kritische Auseinandersetzung, immer wieder neue Interpretation, kontroverses Gespräch, kreative Transformation.“²⁹⁷

ENGLERT titulierte diesen Strukturierungsmodus mit GIDDENS als „nicht-traditiona[l]“²⁹⁸; als einen „*nicht-traditionalen Umgang mit Tradition*“²⁹⁹! Wollte die gegenwärtige Religionspädagogik mit dem Traditionsbegriff operieren, stelle dies die Eingangsvoraussetzung dar: Um den Traditionsbegriff kommunikabel werden zu lassen und zu halten, sei jene Weise die einzig mögliche: eben die „nicht-traditionale Weise“³⁰⁰!

Neben dieser übergreifenden Leitlinie liefert ENGLERT zudem aber noch eine *Feinabstimmung*, die er indirekt (oder vielmehr durch die Gesamtanlage seiner Beiträge), doch wiederholt artikuliert: Sie zeigt sich im vorgetragenen historischen Längsschnitt der religionsdidaktischen Konzeptentwicklung vom Weitergabe- zum Lebensweltkonzept (d. h. vom Vermittlungs- zum Aneignungskonzept) und sie begegnet im gegenwärtigen Querschnitt an sich im Plädoyer für einen »nicht-traditionalen« Traditionsumgang einerseits und in der Problembeschreibung des funktionalisierenden Traditionszugriffs des »herrscherlich gebärdenden Subjekts« andererseits. ENGLERT weist hier im Grunde nämlich je zwei Achsenendpunkte auf, die als Schlagseiten einer Traditionsrede zu vermeiden wären – in positiver Wendung: deren »weiterführende« Impulse jedoch aufzunehmen blieben!

Damit markiert ENGLERT aber nicht nur eine rote Linie, hinter die eine religionspädagogische Traditionsrede nicht mehr zurücktreten darf, sondern spannt gleichzeitig das Feld auf, in dem sich die Einspielung dann zu bewegen habe, indem er die beiden Grundimpulse einzeichnet, welche es nicht abzuhängen gelte. Er etabliert mit dieser Herangehensweise ein Traditions-Ideal, welches in einer Art »goldenen Mitte« – wohl verstanden – besteht.

²⁹⁷ Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 66.

²⁹⁸ Ebd., 66.

²⁹⁹ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 91; *Veränderungen im Druckbild M. R.* In kulturwissenschaftlichen Kreisen kann die Einsicht in den Konstruktcharakter allerdings Selbstverständlichkeit beanspruchen, so dass auf etwaige Polemisierungen verzichtet oder die Bekämpfung einstiger Denkverbote nahezu überflüssig geworden ist, so dass der Zusatz »nicht-traditional« bereits wieder Anlass zur Verwirrung geben dürfte.

³⁰⁰ Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 66.

Letztlich lässt sich auch ENGLERTs Aufgriff des *Lesarten- und Strukturkonzepts*³⁰¹ dahingehend begreifen; es stellt eine Problembeschreibung der beiden Schlagseiten dar, welche die darin enthaltenen Grundimpulse liefert, die idealerweise miteinander zu verbinden wären:

„Lesarten- und Struktur-Konzept [müssen sich] gar nicht unbedingt ausschließen. Vielleicht ließe sich sogar exemplarisch zeigen, wie »natürliche« und »traditionsvermittelte« Religiosität wechselseitig aufeinander bezogen sind: Auf der einen Seite nämlich scheint auch ein traditionsvermittelter Glaube bleibend angewiesen auf eine aus empirischen Erleben selbst resultierende, zwanglose Bereitschaft, auf die von der Tradition angebotenen Deutungen auszugreifen. Eine Tradition, die nicht immer wieder von eigenen Erfahrungen her und auf die Erfahrungen anderer hin Plausibilität gewänne, löste sich vom alltäglichen Lebenszusammenhang ab und würde schließlich als fremd empfunden werden. Auf der anderen Seite (...) erscheint eine natürliche Religiosität, die nur aus eigenem Erleben schöpft und ohne Formen, ohne Austausch und ohne praktische Folgen bleibt, zu fragil, um auf die Dauer lebensfähig zu sein – wenn sie nicht eben wenigstens gelegentlich etwas tiefer eintaucht in den Fluss einer großen religiösen Tradition. Eine solche Tradition lässt sich als eine Art Alphabet betrachten, die dem Einzelnen das Buchstabieren seiner individuellen Religiosität überhaupt erst ermöglicht; und zwar eben nicht, um etwa Schülerinnen und Schüler ihres eigenen Sinn-Erlebens zu enteignen, sondern um dieses einzubringen in ein beziehungsreiches Verweissystem; ein Verweissystem, dass dann seinerseits Erfahrungen ermöglicht, die sich ohne es gar nicht »ereignen« könnten.“³⁰²

Eine Konkretisierung (und auch eine genaue Bestimmung des Zueinanders beider Stränge) indes bleibt jedoch offen; die weiteren Bedingungs Sondierungen werden nicht umgesetzt (oder ausgeführt). Dennoch haben sie als zusätzliche feinabstimmende Voraussetzungs klärungen Bestand und werden schließlich auch an ein Konzept gebunden, das ENGLERT als Möglichkeit einer solchen Konkretisierung heranzieht und schlussendlich als Vorschlag für einen seines Erachtens aussichtsreichen religionspädagogischen Traditionsumgang in die Diskussion einbringt.

So schlägt er letztlich die religionspädagogische Orientierung einer Traditionsrede am gedächtnistheoretischen Entwurf der Kulturwissenschaftlerin **ALEIDA ASSMANN** (*1947) vor! ASSMANN versteht »Tradition« als kollektives Sinndeutungsmuster, welches beständigen Umbildungen unterworfen ist und prägt in diesem Zusammenhang das Theorem von Tradition als einer „*auf Dauer gestellte[n] kulturelle[n] Konstruktion von Identität*.“³⁰³

ENGLERT erscheint dieser Ansatz religionspädagogisch vielversprechend, denn:

„Die konkrete Traditionsbildung wird so relativierbar: Es wird klar, dass auch andere Auslegungen der »Ursprungs«-Erfahrungen denkbar gewesen wären – dass auch andere Auslegungen bis heute möglich sind. Tradition wird als Deutung, man könnte auch sagen: als Konstrukt erkennbar. Es wird evident: In den Erfahrungen selbst steckt nichts, was bestimmte Glaubenszeugnisse gewissermaßen erzwingen hätte. Insofern kann man sagen: Auf diese Weise wird eine als »Offenbarung« ausge-

³⁰¹ Vgl. dazu ebd., 72ff; vgl. auch Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 102ff.

³⁰² Englert, R.: Auf einmal gar nicht mehr von gestern, 75.

³⁰³ Assmann, A.: Zeit und Tradition, 90; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

zeichnete Tradition anschlussfähig für zeitgenössische Erfahrungen – und das, was sich in ihnen »offenbart«!³⁰⁴

ENGLERT erkennt im ASSMANNschen Ansatz die Verheißung eines Entwurfs, der religionspädagogisch die »traditionelle« Grundlinie zu wahren weiß (und somit: postmoderne Tragfähigkeit; rekurrierte doch bereits GIDDENS auf den kulturwissenschaftlichen Gedächtnisdiskurs). Offensichtlich verspricht er sich durch die schlussendliche Einbringung genau dieses Vorschlags wohl aber auch eine Weiterführung hinsichtlich der »traditionell« aufgezeigten Feinabstimmungen!

Das Votum ist jedenfalls eindeutig: ENGLERT zufolge ist Tradition religionspädagogisch als eine »auf Dauer gestellte kulturelle Konstruktion von Identität« zu strukturieren – dies ist somit auch der Vorschlag, der dann in unserer Frage als potentielle, »traditionelle« methodologische Wegführung in der Praktischen Theologie einer *Überprüfung* unterzogen werden muss!

An dieser Stelle bleibt also wiederum ein Zwischenhalt einzulegen und die ENGLERTsche Rechnung zunächst »aufgerundet« würdigend und im Lichte unserer Problemstellung zu überblicken. Das ENGLERTsche Postulat ist jetzt in seinem Gesamtsetting auf eine potentiell »traditionelle« **Wegführung** hin zu überprüfen und in einer **weitmaschigen Beurteilung** dahingehend zu befragen, ob es sich als Leitfiguration für unsere »traditionell« methodologische Zugangssuche und damit für eine engmaschige Durchsicht, d. h. für eine tiefergehende Auseinandersetzung als weitere Ausführung, überhaupt anbieten kann!

So bleibt zunächst zu konstatieren, dass ENGLERT unter seiner Devise *der Sicherung des Rederechts von Tradition* die religionspädagogische Aufmerksamkeit auf eine offene Flanke ansetzt, die das Fach selbst bislang in Theorie und Praxis mit den Rändern des Vergessens profiliert. Seine aus dem chronologischen Entwicklungsbogen der religionspädagogischen Konzeptentwicklung hervorgehende Diagnose der Verschiebung von einer einst »objektiven« Übermacht hin zu einem mittlerweile ebenso, nur auf andere Weise überzogenen »subjektiven« Übergewicht, hin zu einem »geradezu herrscherlich sich gebärdenden Subjekt«, stellt einer der wenigen Zwischenrufe dar, welche die aktuellen religionspädagogischen Anstrengungen in der Form mit dem Anstrich einer grundlegenden Kritik versehen. Dabei ist es das Verdienst ENGLERTs, deutlich auf das Prekäre in dieser eindimensionalen Situation hingewiesen zu haben, indem er »von der Sache her« diejenigen Folgen dokumentiert, welche der »probeweise einmal« eingenommenen »Seite der Tradition« dann widerfahren müssen und die in ihrer instrumentalisierenden Fragmentierung und

³⁰⁴ Englert, R.: Religionspädagogische Grundfragen, 91; vgl. auch Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 146.

Reduzierung auf einen Spielmaterialcharakter auf den Begriff gebracht werden. ENGLERTS *besondere* Leistung indes dürfte jedoch darin bestehen, die Forderung nach einer religionspädagogischen (neuformulierten) Traditionsreaktivierung mit einzuhaltenden Verbindlichkeiten aufzuladen, die aus der Fachentwicklung selbst abgeleitet werden. ENGLERT setzt mit der Markierung eines »nicht-traditionalen Umgangs mit Tradition« eine deutliche rote Linie fest, welche angesichts der beschriebenen Problemgeschichte nicht nur vorab drohende Misstrauensanträge abräumen dürfte, sondern einen festen Ankerpunkt mitführt, der – soweit zu überblicken – selten in der Klarheit formuliert wird (zu vermuten steht, weil er andernorts als selbstverständlich vorausgesetzt wird; doch manchmal wäre eben mehr Sinn für das Selbstverständliche zu wünschen). Darüberhinaus setzt ihn sein historisch-chronologischer Angang – im Gegensatz zu RUSTER – in die Position, mit dem Aufweis der beiden Schlagseiten eine differenziertere Rahmung abzustecken, in welcher sich eine religionspädagogische Traditionseinspielung zu bewegen hat. Auch wenn dies eher grob, zudem: bloß postulatorisch eingebracht geschieht, beinhaltet es dennoch den Kerngehalt dessen, was angehenden Bearbeitungen eine bindende Orientierung zu weisen vermag und somit auch die Problembeschreibung detaillierter fasst!

Im Blick auf die Gesamtab sicht unserer Untersuchung bliebe da zunächst festzuhalten, dass ENGLERT, freilich mit der entsprechenden »Flughöhenschwankung« einer unterschiedenen Bearbeitungsebene, eines anderen Bearbeitungszuschnitts und in der Konjugation via eines anderen, nicht alteritätstheoretischen Vokabulars, dennoch das Problem eben jener identitätstotalen Durchwirkung der religionspädagogischen bzw. religionsdidaktischen Konzepte, die sich entlang einer Objektvergessenheit formiert, vorträgt, das wir flächig und tiefgreifend für die Praktische Theologie insgesamt veranschlagen. Er stützt damit aus praxisnaher Perspektive unsere grundlagentheoretisch beförderte Problemsicht und bringt zudem den Ruf nach der Schließung derselben erkenntnistheoretischen Lücke – Tradition! – direkt zu Gehör. Zudem werfen seine Kennzeichnungen zu den erkenntnistheoretischen Überschüssen, die sich (und ganz im Gegensatz zu den »Defizitmodellen«, welche in unserem Untersuchungsgang bisher begegneten) in den Dimensionen von einem soziologischen, bildungstheoretischen und kritischen Mehrwert formierten, für unseren Angang ein Relevanzcluster ab, das eine neuerliche (aber eben veränderte) Traditionseinspielung in der Praktischen Theologie noch zusätzlich motivieren kann; bewegen wir uns dahingehend doch in dem eher grundsätzlichen Rahmen des Aufzeigens von Konsequenzen und Folgen einer weiter anhaltenden Ignoranz gegenüber ungenutzten Potentialen, gleichsam: im Rahmen einer »Unterlassungsklage« vor dem Hintergrund wissenschaftstheoretisch vorhandener

Spielräume der Praktischen Theologie und konnten hier also mit ENGLERT zusätzliche Aspekte gewinnen.

Im Licht unserer methodologischen Ansatzsuche für eine »traditionelle« Konzeptualisierung in der Praktischen Theologie bleibt nun aber Folgendes festzuhalten: Die Frage, ob der ENGLERTsche Vorschlag einer weitergehenden Auseinandersetzung zugeführt werden soll und für unsere Problemstellung näher in Betracht zu ziehen sein wird, kann in diesem Fall verhältnismäßig schnell(er) entschieden werden.

ENGLERTs Beharren auf der *conditio sine qua non* eines »nicht-traditionalen Umgangs mit Tradition« stellt im Grunde das **Äquivalent zu** unserem gesetzten **Maßstab** dar, die **anthropologische Fundierung** der Praktischen Theologie in Anbetracht einer anzustrengenden Traditioneinspielung keinesfalls zu untergraben. ENGLERTs Einsatz für das überfällige Korrektiv des »Objekts« der Erfahrung geht hier nicht zu Lasten eines Verlusts des »Subjekts« der Erfahrung, was nicht nur im Zusammenhang mit dem chronologisch-konzeptionellen Entwicklungsbogen zur Sprache findet, sondern auch im Rekurs auf GIDDENS' dezidiertem Ausschluss fundamentalistischer Einschlüsse (was nichts anderes als die Absage an die Vermitteltheit und somit an subjekttheologische Kategorien bedeutet hätte) und dessen »traditionellen« Direktiven im Umkreis vom unbedingten Konstruktcharakter, diskursiver Aushandlung und steter Neuformulierung unverkennbar wird (was auf nichts anderem als der Einbindung von Kommunikabilität, Vermitteltheit und somit der subjekttheologischen Kategorie basiert) und ja letztlich in der Forderung nach einer religionspädagogischen Traditioneinspielung als einer »auf Dauer gestellten kulturellen Konstruktion von Identität« kulminiert.

Schon diese groben Markierungen vermögen in unserer Sache bereits auf den ersten Blick die Sicherheit bereiten, ENGLERTs Empfehlung prinzipiell für eine *engmaschige Durchsicht* und Auseinandersetzung in Betracht zu ziehen! Diese Sicherheit erhöht sich, wenn zudem die **Ausdrücklichkeit des Verweises an den Horizont postmoderner Anforderungen** hinzugenommen wird, die ENGLERT u. a. mit GIDDENS im Beharren auf die Pluralitätsfähigkeit von Traditionen, die in ihrem optionalen Alternativcharakter besteht, veranschlagt. Schlussendlich dürfte die aufgeworfene Feinabstimmung als Beweis der ENGLERTschen Sensibilität für die »traditionellen« Schlagseiten und als Einführung eines »traditionellen« Impulsspektrums eine Überzeugungskraft ausstrahlen, welche die Sicherheit letztlich erhärten muss: Auch wenn dem Spektrum Ungenauigkeit eignet, weil die Verhältnisfindung seiner Achsenendpunkte nicht näher beschrieben wird, lockt es doch mit der **Aussicht**, hier eine **Parallele unserer erarbeiteten Kriteriologie** vorzufinden – von der Struktur weist es ja dezidiert in unsere Richtung – und nährt deshalb die Erwartung, im

vorgeschlagenen ASSMANNschen Zugang womöglich tatsächlich auch auf eine praktisch-theologisch geeignete methodologische Umsetzung zu stoßen.

Somit ist bereits auf dieser Grundlage entschieden: Der Ansatz von ENGLERT passiert die Hürde, an der RUSTER scheiterte und arbeitet – zumindest nach dem Stand der jetzigen Sachkenntnis – unserer veranschlagten Kriteriologie zu. Er qualifiziert sich deshalb für den zweiten, *engmaschigen Durchgang* einer *tiefergehenden Auseinandersetzung*!

Damit tritt an dieser Stelle aber die eingangs angekündigte Schwierigkeit auf den Plan: Während ENGLERT auf die Einführung notwendiger Variablen konzentriert ist mittels derer ein erneuerter Traditions-Umgang zu operationalisieren wäre, bleibt die Gleichung an sich ungelöst. ENGLERT plädiert für die Beschäftigung mit dem Traditionsbegriff, markiert dessen Relevanz, erstellt ein Bedingungsgefüge, postuliert einen Lösungsvorschlag – ohne ihn auszuführen oder auf die eigenen Überlegungen näher zu beziehen. Seine deutliche Forderung nach einer Reaktivierung der Traditions-kategorie steht im Kontrast zur unterlassenen Konkretisierung. Hier begegnet eine *aufzufüllende Sequenzlücke*: Um der für unsere Zwecke methodologisch anzuschlagenden Ebene einer Konzeptualisierung gerecht werden zu können, bedarf es also eigens einer Entfaltung jener postulatorischen Setzung.

Die nun folgenden Ausführungen gehen somit ENGLERTs Vorschlag nach, indem sie eine Darstellung des ASSMANNschen Zugangs bieten und ihn einer Prüfung in eigener Sache unterziehen. Bislang ist also klar: Die eingebrachte Wegweisung birgt das Potential einer wirklichkeitswissenschaftlichen und sachlich adäquaten Konzeptualisierung, aber: Ist sie nun auch eine *wirklich* geeignete *Wegführung* im Sinne unserer Kriteriologien?

Dies gilt es nachstehend herauszufinden.

Ausführung einer praktisch-theologisch »traditionellen« Methodologie?

ASSMANNs Traditions-konzept auf dem Prüfstand (3)

Aufgrund von ENGLERTs Vorschlag gelangt jetzt ALEIDA ASSMANNs Theorem »*einer auf Dauer gestellten Konstruktion von Identität*« in den Fokus. Die folgenden Ausführungen stehen im Bemühen, die Eignung für eine praktisch-theologische Methodologie der Traditionseinspielung zu überprüfen, wobei wegen der postulatorischen Setzung also zunächst die systematische Ausarbeitung des entsprechenden Theoriezusammenhangs ansteht.

ASSMANNs Reformulierung des Traditionsverständnisses ist dabei im Gedächtnis- und Erinnerungsdiskurs³⁰⁵ situiert. Zusammen mit ihrem Mann, dem Ägyptologen und Kultur-

³⁰⁵ Vgl. etwa Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. München ⁶2007; vgl. Assmann, J.: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, 9-19; vgl. Assmann, J.: Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2000; vgl. Assmann, A.: Erinnerungsräume. München ⁴2009; vgl. Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit. München 2006; vgl. Assmann, A.: Formen des Vergessens. Göttingen 2016; vgl. Assmann, A.:

wissenschaftler JAN ASSMANN (*1938), hat die Anglistin und Kulturanthropologin diesen Debattenkomplex mit ihrem Forschungsansatz vom sogenannten »kulturellen bzw. kollektiven Gedächtnis« auf nicht unwesentliche Weise beeinflusst und geprägt.

ASSMANN/ ASSMANN zielen mit ihren Forschungsbeiträgen generell darauf ab, Veränderungen, Erneuerungen und Beständigkeiten von Gesellschaften und Gemeinschaften in ihrer Genese und Funktion zu erhellen. Im Mittelpunkt steht die *Kultur*, die in ihrer raumzeitlichen Spezifität und Gebundenheit und somit in ihrer historisch-veränderlichen Ausprägung erkannt und untersucht wird. Als tragender Grund der Kultur wird dabei das sozial verfasste Gedächtnis herausgearbeitet, so dass die kulturellen Veränderungsprozesse im Rahmen der „psychohistorischen Gesetzmäßigkeiten des Erinnerns und Vergessens“³⁰⁶ begriffen werden. Kultur wird als Äquivalent zum kollektiven Gedächtnis aufgefasst.

In diesem Konzept des kulturellen bzw. kollektiven Gedächtnisses ist im Besonderen auch ASSMANNs Traditionsverständnis fundiert, so dass es für unsere Ausarbeitung entscheidend wird, zunächst dahingehende Erläuterungen beizubringen, bevor das Eigentliche zur kritischen Erprobung zu gelangen vermag. Vorauszuschicken sind demzufolge erst Klärungen zum Ansatz des *kulturellen bzw. kollektiven Gedächtnisses*!

So umreißen ASSMANN/ ASSMANN die *Gesamtanlage* dieses Ansatzes vom kollektiven Gedächtnis eigens, indem sie ihn in das Spektrum geltender Gedächtnismodelle einordnen, welches im Wesentlichen durch zwei sich gegenüberliegende Positionen bestritten wird.

Während das eine Modell sich auf dem Boden von Unbeeinflussbarkeit, Unverfügbarkeit und Unfreiwilligkeit bewegt, genauerhin wird hier die „Vergangenheit (...) zu einem Depot des Verdrängten, dem nicht zu entkommen ist, weil es aus eigener Kraft in die Gegenwart zurückkehrt (...) [und so] die Gestalt eines Fluchs an[nimmt]“³⁰⁷ und sich der Form eines traumatischen Ereignisses annähert³⁰⁸, ist die andere Konzeptionierung durch die Annahme eines willentlich-steuerbaren Zugriffs auf die Vergangenheit durch die Subjekte charakterisiert: Vergangenheit formt sich hier unter dem Dirigat der Gegenwart und gleicht einer aktiv bildbaren Masse. Genau in dieser zweiten Position erkennen ASSMANN/ ASS-

Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. München 2013. Vgl. fernerhin den Sammelband Assmann, A./ Harth, D.: *Mnemosyne*. Frankfurt am Main 1991. Zur expliziten Thematisierung von »Tradition« vgl. Assmann, A.: *Zeit und Tradition*. Köln/ Weimar/ Wien 1999.

³⁰⁶ Assmann, A./ Harth, D.: *Vorbemerkung – Mnemosyne*, 9.

³⁰⁷ Assmann, A.: *Zeit und Tradition*, 104.

³⁰⁸ Die Traumatisierung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass die Durchlebung eines physischen oder psychischen Gewaltereignisses als derart bedrohlich erfahren wird, als Einbruch und Widerfahrnis eines namenlosen Grauens, so dass die Psyche dies nicht zu integrieren vermag und das eigene Überleben durch eine dissoziative Strategie sichert. „Das Ereignis wird zwar registriert, aber gleichzeitig werden die Brücken zum Bewusstsein abgebrochen. Was in solcher Abspaltung weder erinnert noch vergessen werden kann, wird vom Bewusstsein eingekapselt, was bedeutet, dass es in einen Zustand der Latenz versetzt wird, in dem es lange Zeit unschwellig und unauffällig bleiben kann, bis es sich durch eine Sprache der Symptome wieder bemerkbar macht“, Assmann, A.: *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 93f.

MANN ihre eigene Gedächtnistheorie verankert: Sie nehmen Abstand von der Vorstellung, Gedächtnis bzw. Vergangenheit seien ein bloßer Konservierungsbehälter. Vergangenheit und Erinnerung gelten nicht mehr als Aufbewahrungsstätte des ad infinitum Unabänderlichen, sondern sind „diskursive Tatbestände“³⁰⁹, womit sie einen sozialkonstruktivistischen Standpunkt³¹⁰ beziehen: „Individuelles und kollektives Erinnern werden immer weniger als spontane, naturwüchsige oder sakrosankte Akte und immer mehr als soziale und kulturelle Konstruktionen erkannt, die sich in der Zeit verändern und ihre eigene Geschichte haben.“³¹¹ Damit erweist sich ihr grundlegender Ausgangspunkt gekennzeichnet vom Übergang „einer objektiven zu einer sozialen Epistemologie. Wissen, Erkenntnis und Wahrheit sind Dinge, die sich von sozialen Rahmenbedingungen nicht ablösen lassen. Es gibt keine objektiv garantierten, sondern nur interaktiv stabilisierte Wahrheiten. Was wir gemeinhin »Wirklichkeit« nennen, ist das Ergebnis von Machtkonstellationen, sozialer Verhandlung und gesellschaftlichem Vertrag.“³¹² Die Vergangenheit verliert ihre objektive Konstitution und wird „der kommunikativen Verhandlung zugänglich und als grundsätzlich veränderbar und ersetzbar betrachtet.“³¹³ Sie sei „eine freie Konstruktion auf dem Boden der jeweiligen Gegenwart“³¹⁴!

ASSMANN/ ASSMANN nehmen in ihrer Ausgangsposition wesentlich Bezug auf den französischen Soziologen MAURICE HALBWACHS. Wie dessen Hauptwerk im Originaltitel (*Cadres sociaux de la memoire*)³¹⁵ erkennen lässt, konzeptualisiert dieser die Vergangenheit als eine Konstruktion, die in den Bezugsrahmen (*Cadre*) der jeweiligen Gegenwart eingefasst ist, aus deren aktuellen Erfordernissen Möglichkeiten der Sinnsuche hervorgebracht werden, was dann die letztlich beobachtbaren Wandlungen des Gedächtnisses initiiere.

„[Denn] sie [*die Vergangenheit*; M. R.] existiert immer nur in Abhängigkeit von Akten der Vergewärtigung, in Darstellungen und Deutungsrahmen, in Konstruktionen einer jeweiligen Gegenwart, ausgerichtet an den aktuellen Bedürfnissen und Wünschen. Durch die »sozialen Rahmen« vereinheitlichen und vergesellschaften Menschen ihre persönlichen Erinnerungen; auf diese Weise werden diese nicht nur mitteilbar, sondern auch zu einem gemeinsamen Besitz, der die Gruppe, der man angehört, zusammenhält. Da sich die Welt und die Gesellschaft über die Zeit hinweg ändern, ändern sich auch die sozialen Rahmen mit diesem historischen Wandel.“³¹⁶

³⁰⁹ Straub, J.: Über das Bilden von Vergangenheit, 47.

³¹⁰ Vgl. Assmann, A.: Zeit und Tradition, 86f; vgl. weiterführend zur Verschränkung vom kulturellen Erinnerungs-/ Gedächtnisdiskurs und konstruktivistisch-wissenssoziologischem Ansatz Berek, M.: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Wiesbaden 2009.

³¹¹ Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit, 15.

³¹² Assmann, A.: Zeit und Tradition, 86.

³¹³ Ebd., 87.

³¹⁴ Assmann, A.: Erinnerungsräume, 17.

³¹⁵ Vgl. Halbwachs, M.: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Berlin 1985.

³¹⁶ Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit, 158f.

Dies bedeutet im Umkehrschluss, mit der Erinnerungstheorie gleichzeitig eine Vergessenstheorie zu profilieren und mithilfe des HALBWACHSschen Rahmenkonzepts wird das Vergessen dann als Ereignismasse verständlich, die aus dem aktualisierenden Rahmen herausgefallen ist; sie kommt nicht abhanden, wird „nicht »vergessen, sondern ausgetauscht (...), wo sie dysfunktional, d. h. unbrauchbar geworden“³¹⁷ ist. So gesehen legen ASSMANN/ ASSMANN zugleich eine Vergessenstheorie³¹⁸ vor und vor dem Hintergrund genau dieser systematischen Einordnungen und Grundlegungen entfalten sie nun also ihre Theorie vom kollektiven Gedächtnis!

So bezeichnet das *kollektive Gedächtnis* – auch: das kulturelle Gedächtnis – ASSMANN/ ASSMANN zufolge den Prozess der sozio-kulturellen Weitergabe eines übergreifenden Erfahrungs- und Wissensreservoirs, das auf im weitesten Sinne materielle Medien übertragen worden ist (Textbestände, Symbolpraktiken u. ä.) und dabei eine zeitlich wie räumlich prinzipiell unbegrenzte Ausdehnung aufweist.³¹⁹ Damit diese potentiell sich über Jahrhunderte erstreckende Durchreichung tatsächlich gewährleistet sei, zeigen sich die Kanten der konkreten historischen Entstehungskontexte jener hier aufgenommenen Erinnerungsbestände abgeschliffen; auf diese Weise ebnete der Weitergabeprozess erst ab, wenn die Inhalte dysfunktional werden.

Als entscheidende Besonderheit des kollektiven Gedächtnisses setzen ASSMANN/ ASSMANN eine ihm eigene strukturelle Dynamik, welche sich aus den Bewegungen seiner beiden Konstitutiva ergibt: dem sogenannten *Funktions-* und dem *Speichergedächtnis*. Diese beiden Anteile bilden die Modi, aus denen das kollektive Gedächtnis bestehe.

Dabei müssten sie zwar voneinander unterschieden werden, griffen aber dennoch ineinander und initiierten ein Spiel des Bewussten und Unbewussten, Bewohnten und Unbewohnten, Manifesten und Latenten, Erinnernten und Vergessenen. In ihrem Zueinander seien sie nicht in einem Gegensatzverhältnis beschreibbar, sondern in einem „Modell von Vorder- und Hintergrund“³²⁰; sie seien vollständig durchlässig und wesentlich aufeinander verwiesen, erfüllten aber je eigene Aufgaben und Funktionen.

³¹⁷ Ebd., 166f.

³¹⁸ Vgl. Assmann, A.: *Erinnerungsräume*, 409.

³¹⁹ Vgl. dazu etwa Assmann, A.: *Der lange Schatten der Vergangenheit*, 35f. Im Gegensatz zum sogenannten *sozialen Gedächtnis*, das mit Blick auf die zeitliche Erstreckung und den Trägerkreis in der Regel nur drei Generationen umfasst (daher auch: Familien- und Generationengedächtnis) und an den kommunikativen Austausch lebender Personen gebunden ist und sich dabei aus einer bestimmten Anordnung der individuellen Gedächtnisse zusammensetzt.

³²⁰ Assmann, A.: *Erinnerungsräume*, 136.

So beschreiben ASSMANN/ ASSMANN mit dem *Funktionsgedächtnis*³²¹ den vom Bewusstsein willentlich angestrahlten Sinnbestand; eine aktualisierte Sinnkonfiguration, welche aktiv erinnert werde. Das Funktionsgedächtnis unterhalte damit einen vitalen Bezug zur Gegenwart. Es stelle ein „angeeignetes Gedächtnis [dar], das aus einem Prozess der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstitution – oder mit Halbwachs zu sprechen: der Rahmenbildung – hervorgeht.“³²² Seine Funktion bestehe darin, durch gemeinsame Erinnerung eine kollektive Identität zu vermitteln, den Prozess der Gemeinschaftsbildung voranzutreiben und immer wieder zu erneuern, weshalb es von „Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung“³²³ geprägt sei. Die Elemente, welche im Funktionsgedächtnis aktualisiert werden, umgebe ein institutionell gewährleisteter, stabilisierender Schutzmantel, der ein Vergessen unterbinde.

Das *Speichergedächtnis*³²⁴ hingegen stelle „eine »amorphe Masse«, jene[n] Hof ungebrauchter, nicht-amalgamierter Erinnerungen, der das Funktionsgedächtnis umgibt“³²⁵, dar. Was durch das Funktionsgedächtnis nicht aktualisiert werde, gehe nicht verloren, sondern werde hier aufbewahrt. Das Speichergedächtnis bilde ein Archiv, das die Gesamtheit dessen enthalte, was dysfunktional, fremd und überflüssig geworden ist und somit an Interesse verloren hat. Auf diese Weise berge es auch eine reiche Ressource an ungelebten Möglichkeiten und Alternativen, die dort abgelagert sind und bei Bedarf wieder verflüssigt und zurück in den formenden Griff des Funktionsgedächtnisses geholt werden können. Die Funktion des Speichergedächtnisses³²⁶ sei dabei eine doppelte: Zum einen erfülle es die Aufgabe einer Korrektur, da es die Absolutsetzung des aktualisierenden Funktionsgedächtnisses durch kritischen Einspruch und Relativierung zu verhindern mag. Zum anderen liege in ihm die Voraussetzung von kulturellem Wandel begründet. Ohne die im Speichergedächtnis abgelagerten ungelebten Möglichkeiten, würde das kollektive Ge-

³²¹ Vgl. zum Funktionsgedächtnis Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit, 54-58; vgl. auch Berek, M.: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 118-121.

³²² Assmann, A.: Erinnerungsräume, 137.

³²³ Ebd., 134.

³²⁴ Vgl. zum Speichergedächtnis Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit, 54-58; vgl. auch Berek, M.: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 118-121.

³²⁵ Assmann, A.: Erinnerungsräume, 136.

³²⁶ Zu beachten bleibt dabei die Unterscheidung der Situation von mündlichen und schriftlichen Gedächtniskulturen: „Mit der Schrift (...) als dem paradigmatischen körperexternen Speichermedium wird dieser Horizont der oralen Gedächtniskulturen überschritten, weil sich mit ihr mehr aufzeichnen und speichern lässt, als man erinnern kann. Damit lockert sich das Verhältnis von Erinnerung und Identität; die Differenz von Speicher- und Funktionsgedächtnis ist in dieser Lockerung angelegt. Das *Potential* der Schrift besteht in der Kodierung und Speicherung von Informationen jenseits lebendiger Träger und unabhängig von der Aktualisierung in kollektiven Inszenierungen. Das *Problem* der Schrift besteht in der tendenziell unbeschränkten Akkumulation von Informationen“, Assmann, A.: Erinnerungsräume, 137. Dieses Vermögen wird dann auch mit Blick auf Tradition bedeutsam: „Mit Hilfe der Konservierungskraft der Schrift (...) lässt sich Tradition neu modellieren; sie wird aus ihrer linearen Struktur gelöst und etabliert sich in transhistorischer Gleichzeitigkeit als eine neue mediale Form von Dauer“, Assmann, A.: Zeit und Tradition, 65f.

Gedächtnis seines Potentials an Erneuerungskräften verlustig gehen und zu einer unbiegsamen Masse gefrieren:

„In dieser Bezogenheit von Vordergrund und Hintergrund liegt die Möglichkeit beschlossen, dass sich das bewusste Gedächtnis verändern kann, dass Konfigurationen aufgelöst und neu zusammengesetzt werden, dass aktuelle Elemente unwichtig werden, latente Elemente emportauchen und neue Verbindungen eingehen. Die Tiefenstruktur des Gedächtnisses mit ihrem Binnenverkehr zwischen aktualisierten und nichtaktualisierten Elementen ist die Bedingung der Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung in der Struktur des Bewusstseins, das ohne den Hintergrund jener amorphen Reserve erstarren würde.“³²⁷

In diesem Gefüge der kollektiven Gedächtnistheorie wird nun auch der *Tradition* eine herausragende Bedeutung zugesprochen. Sie wird als ein Teilbereich und eine spezifische Manifestation des kollektiven Gedächtnisses konzeptualisiert.

„Tradition soll (...) als ein paradigmatischer Fall des kulturellen Gedächtnisses verstanden werden.“³²⁸

In dieser Gesamtheorie eingebettet, verkörpert Tradition nun grundsätzlich *keinen Fixbestand*. Stattdessen werde sie *aktiv* hervorgebracht, um „menschlichem Handeln und Erleben Richtung, Rechtfertigung und Sinn [zu] verleihen.“³²⁹ Herausgestellt wird die Bezugnahme „auf Formen aktiver Herstellung von Kontinuität aus der Perspektive der Tradenten.“³³⁰ Diese Art der Bezugnahme auf die Vergangenheit ist nach ASSMANN/ ASSMANN obligatorisch. Tradition stehe ausschließlich im Zusammenhang eines willentlichen Zugriffs:

„Mit diesem Begriff ist keine andere Dynamik denkbar als die in solcher kulturellen Arbeit bewusst und kontrolliert entfaltete (...). Der Begriff der Tradition lässt keinen Raum für das Unbewusste.“³³¹

Anhand dieser Bestimmung wird auch der Unterschied zur Erinnerung ergründet. Tradition gehe aus dem kollektiven Gedächtnis hervor, jedoch nicht in ihm auf.

„Tradition und Erinnerung haben gemein, dass sie einen Bezug zur Vergangenheit unterhalten, indem sie etwas Vergangenen eine Präsenz in der Gegenwart schaffen. Im Unterschied zur Erinnerung, die sich auf positive und negative Erfahrungen, auf Relevantes und Triviales, auf subjektive und kollektive Daten beziehen kann, ist der Vergangenheitsbezug der Tradition grundsätzlich werthaft und kollektiv verbindlich.“³³²

Damit aber wird Tradition *im Funktionsgedächtnis* verortet.

Über diese Gesamteinordnung hinaus, widmet sich nun insbesondere ALEIDA ASSMANN einer weiteren *definitiven Bestimmung* und *Konzeptualisierung* von Tradition.

³²⁷ Assmann, A.: Erinnerungsräume, 136.

³²⁸ Assmann, A.: Zeit und Tradition, 88.

³²⁹ Ebd., 160.

³³⁰ Ebd., 63.

³³¹ Assmann, J.: Religion und kulturelles Gedächtnis, 39.

³³² Assmann, A.: Zeit und Tradition, 88.

Dabei hebt sie vor allem ein Merkmal von Tradition hervor und kürt es schlechterdings zu dem wesentlichen Kennzeichen, welches sich entlang der Funktionszuweisung ausbildet, genauerhin besitze Tradition die Funktion der **Identitätssicherung** nach innen und außen! Nach ASSMANN konstituierten Traditionen ein Selbstbild, das in diachroner (und kollektiver) Perspektive die Möglichkeit des Bewusstseins einer Gemeinschaft oder Gesellschaft durch die Zeiten hindurch trage und Identität eröffne. Des Weiteren generierten sie in synchroner Perspektive (und persönlichem Erfahrungsbereich) einen „gemeinsamen Bezugsraum, der als ein stabilisierendes Netz individuelle Wahrnehmung steuert, Bewertungskriterien für Erfahrung und Lebensdeutung zur Verfügung stellt, Handlungsmöglichkeiten eröffnet und Orientierungen dafür vorgibt.“³³³ Ihre Organisation übernehmen dabei spezielle Erinnerungsträger, wobei Traditionen zwar vornehmlich von gesellschaftlich dominierenden Gruppen geprägt und in Anspruch genommen würden, um den Erhalt der eigenen Geltung zu gewährleisten und mit den entsprechenden Stützen zu versehen, allerdings ebenso von marginalisierten Rändern, die hierdurch Handlungsmacht zu erringen bestrebt seien.³³⁴

Damit aber wird Tradition als „eine ereignisbasierte Konstruktion in den Interessenkonflikten der Gegenwart“³³⁵ sichtbar und ließe sich, wollte man eine Zuordnung vornehmen, wohl der von WIEDENHOFER eröffneten *deskriptiven* bzw. *konstruktiven* Begriffsschicht zuweisen. Die Stärke des ASSMANNschen Verständnisses besteht demzufolge auch darin, Traditions Konstruktionen vor dem Hintergrund partikulärer Machtinteressen zu durchschauen und kritisieren zu können und tatsächlich gruppiert sich das angesichts einer solchen Bestimmung produzierte Erkenntnisinteresse am Traditionsphänomen vor allem um Frage- und Problemstellungen der folgenden Art – so ASSMANN: „Aus welchen Interessen heraus werden Konstruktionen von Dauer entworfen? Was schließen diese Konstruktionen aus, was vergessen sie? Wer sind ihre Träger, welche Identität beanspruchen sie für sich?“³³⁶

Auf diese Weise bestimmt ASSMANN ein *modernes* Traditionsverständnis, von ihr auch als ein **emphatisches**³³⁷ Traditionsverständnis titulierte, das sie in dezidierte Abgrenzung zum vormodernen Traditionsverhältnis begreift: Betont wird nicht der Legitimationscharakter, sondern der Aspekt der Identitätssicherung, wodurch nun die „Integrität und Authentizität (...) eine größere Rolle als die Dauerhaftigkeit“³³⁸ spielen! In diesem kulturwissenschaftli-

³³³ Ebd., 8.

³³⁴ Vgl. ebd., 89f.

³³⁵ Schüßler, M.: Mit Gott neu beginnen, 147.

³³⁶ Assmann, A.: Zeit und Tradition, 86.

³³⁷ Vgl. ebd., 63.

³³⁸ Giddens, A.: Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft, 123; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

chen Verständnis³³⁹ tritt also die relative Form und kontextuelle Bedingtheit von Tradition deutlich zu Tage und wird zudem in die Kulissen der Macht gestellt.

So überführt ASSMANN diese Ansatzpunkte schließlich in die bereits zitierte Traditionsdefinition, welche gleichzeitig ihr Konzept ausmacht:

„Tradition kann definiert werden als *eine auf Dauer gestellte kulturelle Konstruktion von Identität*. Diese Dauer jedoch muss permanent der Zeit als Dimension des Abbruchs, des Vergessens, der Veränderung, der Relativierung abgerungen werden. Was für das kulturelle Gedächtnis im allgemeinen gilt, gilt exemplarisch für Traditionen: sie konstruieren und institutionalisieren kollektive Erinnerungsräume, in denen über(lebens)-zeitlich gehandelt und kommuniziert werden kann.“³⁴⁰

Diese weitergehenden Entfaltungen mögen nun genügen, um den ASSMANNschen Zugang überblicken zu können und im Sinne unserer Fragestellung nach einer praktisch-theologisch »traditionellen« **Wegführung** an den eingeführten Kriteriologien zu messen. Der durch ENGLERT eingebrachte Vorschlag zur reaktivierten Traditionsrede (bzw. für uns: zur einzuspielenden Traditionskonzeptualisierung) entlang des Theorems einer *auf Dauer gestellten kulturellen Konstruktion von Identität* bleibt jetzt sowohl an unserer fachbezogenen Kriteriologie (durch ENGLERTs eingeschlagene »Richtung« des Bearbeitungsbedarfs meint das hier: die von uns aufgeworfenen Merkposten) als auch knapp an unserem sachlichen Richtmaß zu überprüfen.

Bevor diese kritische Betrachtung allerdings angestrengt wird, ist an dieser Stelle zunächst die nunmehr bestätigte Qualifikation des ASSMANNschen Theorems hinsichtlich der vormals nur relativ abgesicherten Erwartungen bezüglich seiner »vermittlungstheoretischen Kompetenz« zu vermerken. Der Anlass, aus dem ENGLERT für die religionspädagogisch reformulierte Traditionsrede ausgerechnet in den ASSMANNschen Ansatz einschwingt und aus dem auch wir unversehens eine zweite Durchsicht berechtigten, konnte sich zu einem Grund entwickeln, namentlich bekräftigt die engmaschige Auseinandersetzung entlang von ASSMANNs dezidierte Absage im Gesamttheoriezusammenhang des kollektiven Gedächtnisses: an eine objektivistische Epistemologie, im »traditionellen« Konkretisierungszusammenhang: an einen naturwüchsigen Fixbestand von normativem Legitimationscharakter bei ausdrücklichem Verweis an eine relative Formierung von aktiv hervorgebrachtem

³³⁹ Mit je unterschiedlicher Akzentsetzung, doch in diesem Kerngehalt wesentlich herausgearbeitet auch von: vgl. etwa den bereits erwähnten Giddens, A.: *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*, 113-194; vgl. ähnlich auch das Programm des Historikers NIETHAMMER. Er nimmt die Einteilung von Tradition und Überresten vor, was sich in Entsprechung zum Zusammenspiel von Funktions- und Speichergedächtnis verstehen ließe, worauf ASSMANN verweist: „Tradition entspricht bei Niethammer dem bewussten und willentlichen Gedächtnis, das die Vergangenheit in eine soziale Sinnkonstruktion zwingt. Die Überreste entsprechen dem gegenüber einer nicht mehr oder noch nicht bewusstseinsfähigen *mémoire involontaire*“, Assmann, A.: *Erinnerungsräume*, 141; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Ergo: Tradition wäre hier ebenso in der oben beschriebenen Weise aufzufassen.

³⁴⁰ Assmann, A.: *Zeit und Tradition*, 90; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Konstruktcharakter und integer Identitätssicherung, die Einhaltung der Leitlinie eines *nicht-traditionalen Umgangs mit Tradition*, was sich ja erstmal als Äquivalent zu einer wirklichkeitswissenschaftlichen, vor allem ja: anthropologisch gewendeten Traditionseinspielung verstehen lassen kann.

Doch in Anbetracht der durch ENGLERT unmissverständlich gesetzten *conditio sine qua non* einer Traditionsreaktivierung war ein Rückfall hinter die Einbindung der Identitäts-Kategorie hier auch nicht die heraufziehende Bedrohung. Die Gretchenfrage muss sich in der Art und Weise, wie ENGLERT die Problembeschreibung vornimmt, jetzt vielmehr darin stellen, ob mithilfe des ASSMANNschen Zugriffs eine Einspielung differenztheoretischer Momente, die Einspielung des »Objekts« wirklich auf den Weg bringen lässt oder ob es als identitätslogisches »Übergewicht« des Subjekts, statt etwas abzumagern, gerade wiederum nicht die Waage erlangt, sondern in seinem Status verbleibt?! Mit anderen Worten: Schafft es das ASSMANNsche Konzept, die *absolute* Vermitteltheit, das »hypertrophe« Subjekt, die identitätstotale Durchdringung zu entthronen und die Folgenschwere dieser Ausschließlichkeit auszugleichen?

Und in dieser Angelegenheit bleiben bezüglich der stofflichen Beschaffenheit des Ansatzes und somit in puncto Eignung für eine praktisch-theologisch »traditionelle« Wegführung Bedenken anzumelden, die von unserer Seite schlussendlich zu einer Ablehnung führen!

Diesen Bedenken ist dabei auf die Spur zu kommen, wenn ein Blick auf die kritischen Anfragen geworfen wird, die dem ASSMANNschen Konzept in der kulturwissenschaftlichen Forschungsgemeinschaft entgegengebracht werden. Erntet der ASSMANNsche Angang doch durchaus einigen Widerspruch.

Wiederholt steht dabei vor allem ein *Einwand* im Mittelpunkt, der letztlich direkt in die Herzkammer unserer Kriteriologien führt und deshalb in unserer Sache auch schwerwiegend zu Buche schlagen wird.³⁴¹ Er kennt dabei zwei konkretisierende Varianten, die in diesem ihrem Kritikpunkt spiegelbildlich miteinander verbunden sind und zum einen in der Reflexion und letztlich *Einklagung der Kontinuität des »Objekts«* und zum anderen in der Problematisierung und schlussendlichen *Reklamation der Diskontinuität des »Subjekts«* begegnen.

So wird dem wesentlich auf Verflüssigung verweisenden ASSMANNschen Konzept insbesondere vonseiten der im weitesten Sinne den Geschichtswissenschaften zuzuordnenden

³⁴¹ Vgl. etwa zur dahingehenden Kritik an ASSMANN jüngst vor allem Denschlag, F.: Vergangenheitsverhältnisse, besonders: 75-90; vgl. dazu auch die Einordnung, hier entsponnen an den Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen von Geschichte und Gedächtnis, bei Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 174-176; vgl. den Einwand, hier aus eigenen Konfrontationsnotwendigkeiten heraus Böhme, H.: Einladung zur Transformation, 16f. Vgl. fernerhin zur grundsätzlichen Kritik etwa Berek, M.: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 18-23.

Vertretern vorgehalten, die Vergangenheit als bloßes Produkt der Konstruktion zu begreifen, welche die Suggestion einer gänzlichen Durchsichtigkeit impliziere. Auf diese Weise trage die Vergangenheit jeweils nur den Sinn, der ihr von den Subjekten zugedacht wird. Der Ansatz des »kollektiven Gedächtnisses« rücke in besonderer Ausprägung den aktiven Zugriff der Subjekte auf die so in bewusster Absicht modellierte Vergangenheit, „die willentlichen Formen der Rekonstruktion von Vergangenheit, die in der Verfügungsgewalt der jeweiligen Subjekte und ihrer Interessen stehen“³⁴² und deren „intentional[e] Praxis des Bewahrens“³⁴³ in den Vordergrund; und dies derart ausgedehnt, dass es die „vollständig[e] Austauschbarkeit der Begriffe »Gedächtnis« und »Identität«“³⁴⁴ bis hin zu demjenigen „kritische[n] Punkt [entwickle], an dem eine Betrachtung der Mechanismen des »kollektiven Gedächtnisses« in seine Affirmation umschlägt“³⁴⁵, mit anderen Worten: an dem der Ansatz einer *Überdehnung am identitätstheoretischen Moment* verfällt.

Und dass dem ASSMANNschen Konzept des »kollektiven Gedächtnisses« tatsächlich die Qualität genau dieses Befunds eignet, dürfte hierbei einsichtig werden, wenn dessen Verdichtung im Traditionsverständnis herangezogen wird: Nicht nur die eigens verwendete Begrifflichkeit der »auf Dauer gestellten kulturellen Konstruktion von Identität« oder die Betitelung als *emphatisches* Traditionsverständnis lässt bereits hellhörig werden, spätestens die Erklärung, »keinen Raum für das Unbewusste zu lassen«, untermauert die Evidenz dieser totalen Ausrichtung.

Schlussendlich zieht eine solch extreme Konzeptualisierung nun aber diejenige Konsequenz nach sich, die inzwischen hinlänglich bekannt sein dürfte, genauerhin: Sie „blendet Erfahrungen, die die funktionale Erzählung übersteigen, sowie nicht aushaltbare Widersprüche aus und führt damit von der Aneignung von Erfahrung zum Zweck der Subjektstabilisierung in Wirklichkeit weg.“³⁴⁶ Das Undurchdringliche, das Fremde, das Andere, kurz: das Sperrige des Objekts wird darüber unterschlagen!

Gegenüber dieser Aufbereitung wird nun aber auf die Kontinuität des Objekts im weitesten Sinne insistiert: Verhandelt FELIX DENSCHLAG diesen Kritikpunkt etwa unter dem Aspekt der »Grenzen der Konstruierbarkeit«, indem er „[gegen] den absoluten Konstruktivismus des »kulturellen Gedächtnisses«, der Vergangenheitsdeutung in die Verfügungsgewalt autonomer Subjekte stellt (...), auch die impliziten Anteile des Gedächtnisses als Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten“³⁴⁷, die nicht mehr hinterfragt werden und folglich

³⁴² Denschlag, F.: Vergangenheitsverhältnisse, 83.

³⁴³ Ebd., 83.

³⁴⁴ Ebd., 43.

³⁴⁵ Ebd., 79.

³⁴⁶ Ebd., 77.

³⁴⁷ Ebd., 84.

nicht-intentional von statten gehen, anmerkt, tritt die Beanstandung der übergangenen Kontinuität der Objekte in voller Schärfe zutage, wenn sie sich an der ASSMANNschen Ineinsetzung von Vergangenheit und Geschichte entlädt: Distanzieren sich ASSMANN/ASSMANN in puncto Eigenlogik der Vergangenheit doch ausdrücklich von ihrem ideellen Lehrmeister HALBWACHS. Nahm dieser noch eine Unterscheidung von Gedächtnis und Geschichte an und konzeptionalisierte den identitätssichernden Charakter des kollektiven Gedächtnisses gar in Opposition zur »neutralen, objektiven« Geschichtsschreibung, konstatieren hingegen ASSMANN/ ASSMANN: „Die Theorie des kulturellen Gedächtnisses sucht die Unterscheidung zwischen Geschichte und Gedächtnis zu überwinden“³⁴⁸! Diese Art der Problemgestalt ruft nun allerdings Kritiker auf den Plan, die nach dem Geschichtstheoretiker STEFAN JORDAN an dem „aufklärerischen Anspruch (...), der in der Darstellung des Historisch-Faktischen liegt“³⁴⁹, festhalten und ihn an den Erhalt einer Form des objektiven Eigensinns der Geschichte binden. Bliebe zwar die von HALBWACHS vorausgesetzte strikte Opposition ebenfalls abzulehnen (wobei in dieser Frage der Relationsfindung von Geschichte und Gedächtnis insgesamt JORDANS Verweis auf die durch seinen Kollegen JÖRN RÜSEN getroffene Leitunterscheidung von *Sinnbildung* und *Sinnstiftung* weiterführend ist, was hier zu vermerken, aber nicht näher auszuführen ist)³⁵⁰, artikuliert sich darin dennoch eine bleibende Einsicht, welche die ASSMANNsche Maxime des totalen (!) Dirigats der Gegenwart problematisierend anfragt: Wie sollte im ASSMANNschen Theorem die „Kontinuität des Gegenstandes Rücksicht finden? Muss die (...) [Theorie] nicht doch eine Art Impenetrabilität (...) voraussetzen, welche im Hintergrund der variablen Transformationsakte eine Art Kontinuität der Referenzialisierbarkeit sichert“?³⁵¹

Damit aber lautet der Vorwurf: **Statt** das Objekt zu einem bloßen *Stückwerk* zu zersplittern, müsste der ASSMANNsche Theoriebogen also entlang dieser kritischen Argumentationslinie vielmehr dem Eigensinn, ergo: der **Kontinuität der Objekte gerecht werden!**

³⁴⁸ Assmann, J.: Gedächtnis, 100; *Abkürzungen ausformuliert*. Vgl. zum dahingehenden Verhältnis zu HALBWACHS weiterhin etwa Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit, 43-51.

³⁴⁹ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 175.

³⁵⁰ So JORDAN zum Verhältnis von Geschichte und Gedächtnis: „Zum einen ist Geschichte einem aufklärerischen Anspruch verbunden (...), während ein kollektives Gedächtnis Ereignisse der Vergangenheit tendentiell [sic!] überhöht und sakralisiert und deren symbolische Funktion unterstreicht (...). In Anlehnung an eine terminologische Unterscheidung des Bochumer Geschichtstheoretikers Jörn Rüsen (*1938) kann man sagen, dass die Geschichte zur historischen *Sinnbildung* führt: Die spezifische Situation der Gegenwart wird vor dem Hintergrund einer spezifischen Geschichte verständlich, die eigene Existenz als gewordene interpretierbar. Demgegenüber leitet die Gedächtnisarbeit zur *Sinnstiftung* an: Sie stellt die erinnerte Begebenheit als bestimmte dauerhafte Leistung für die Gegenwart und darüber hinaus vor, die durch ihren Charakter als Leistung eine moralische Bedeutung annimmt“, vgl. ebd., 174-176; hier: 175f.

³⁵¹ Böhme, H.: Einladung zur Transformation, 16.

Nur am Rande sei notiert, dass ASSMANN/ ASSMANN die Behebung dieses Fallstricks auch angestrengt haben, indem sie wiederholt Hinweise einspielen, die auf das „Eigenrecht der Vergangenheit“³⁵² zielen. Allerdings bleiben diese nur Rhetorik; d. h. ohne Konsequenz und können deshalb auch nicht über den Status bloßer Phrasierung hinwegtäuschen.

Neben dieser Reklamation der Kontinuität des Objekts wird des Weiteren dann die Reflexion der Diskontinuität des Subjekts eingefordert, was jüngst wiederum durch DENSCHLAG als Korrekturanlass vorgeführt wird.

So macht DENSCHLAG entgegen der rein aktiv-intentionalen Gedächtnisperspektive des ASSMANNschen Konzepts auf den „weit darüber hinausgehenden Bereich einer »schöpferischen Unordnung«“³⁵³ des Subjekts aufmerksam. Er macht Front gegen den allzu „statischen Identitätsbegriff“³⁵⁴, der diesem Ansatz unterlegt ist und greift zu diesem Zweck auf die Erfahrungstheorie des Philosophen WALTER BENJAMIN zurück.

BENJAMIN verstehe die „eigene Identität (...) nicht als Eigentum des Subjekts (...). [Das] Subjekt macht sich vielmehr erst nach und nach und immer wieder neu zu dem, was es in intersubjektiven Prozessen immer schon geworden ist.“³⁵⁵ Damit eigneten BENJAMIN zufolge dem Subjekt Tiefenschichten, die nicht in der eigenen Verfügungsgewalt liegen und die es daher fragmentarisch zeichnen müssen.

Diese Form des kritischen Einwands führt in den bereits verhandelten alteritätstheoretischen Horizont: Was am radikalsten durch LEVINAS in der differentiellen Brechung des Subjekts als ein von je her durch den Anderen fragmentiertes und von dort her auch erst konstruiertes Subjekt mit dem Gedanken von Entfremdung und Dekonstruktion vorangetrieben wurde, wird im Fall von DENSCHLAG durch den Rekurs auf BENJAMIN in der Gestalt eines Unverfügbarkeitsmotivs vorgetragen. Eingefordert wird auf diese Weise der Einbezug der Durchbrechung und Gebrochenheit der Erfahrbarkeit der Subjekte. Der Vorwurf lautet nun: *Statt* sich einer bloßen *Harmonisierung* zu überlassen, müsste der ASSMANNsche Theoriebogen also entlang dieser kritischen Argumentationslinie vielmehr der „*»kontinuierliche[n] Diskontinuität«*“³⁵⁶ *der Subjekte Rechnung tragen!*

Dass dieser Einwand seine Berechtigung hat, scheint in gewisser Hinsicht wiederum auch durch ASSMANN selbst Anerkennung zu finden. Jedenfalls ließe sich die nachträgliche, in späteren Werken anzutreffende Einfügung des sogenannten »Verwahrensvergessens« (in

³⁵² Assmann, A.: Der lange Schatten der Vergangenheit, 161. Dort heißt es weiter: „Ohne ein Gefühl für die Alterität der Vergangenheit könnten wir kein historisches Bewusstsein entwickeln, sondern lebten in einer ewigen Gegenwart“, ebd., 161f.

³⁵³ Denschlag, F.: Vergangenheitsverhältnisse, 260.

³⁵⁴ Ebd., 14.

³⁵⁵ Ebd., 86.

³⁵⁶ Ebd., 260; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Anlehnung an FRIEDRICH GEORG JÜNGER)³⁵⁷ unserer Ansicht nach als dahingehende Korrekturbemühung verstehen. Hier wird die vorgenommene Zweiteilung des kollektiven Gedächtnisses in seine Bereiche von Funktionsgedächtnis (Präsenz, Einlagerung) und Speichergedächtnisses (Absenz, Auslagerung) durch ein drittes Gedächtnisareal erweitert. Als Interregnum zwischen den beiden Zuständen des Erinnerns und Vergessens bringt das Verwahrensvergessen ein episodisches Nicht-Erinnern ein und umfasst „Spuren, Reste, Relikte, Sedimente einer vergangenen Zeit, die zwar noch da sind, aber (vorübergehend) bedeutungslos, unsichtbar geworden sind“³⁵⁸. Das Areal des Verwahrensvergessens sei dabei von Latenz geprägt und zeichne sich durch Ablagerungen spezifischer Gedächtnisinhalte aus, so ASSMANN: „Nicht nur durch *Auslagerung* wie beim Speichergedächtnis, sondern auch durch die permanente *Ablagerung* von unbrauchbar Gewordenem und achtlos Aufgegebenen wird in Erinnerungsräumen jene Qualität (...) erzeugt, welche nicht nur unerwartete Renaissance und Reanimationen möglich macht, sondern auch Vorstellungen eines »kulturellen Unbewussten« genährt hat.“³⁵⁹ Hierin aber vermag die Vermutung ausdrücklich zu werden: Die nachträgliche Einspeisung des Verwahrensvergessens lässt sich als Zugeständnis lesen, der Sensibilität für die Alterität insofern Genüge zu tun als durch die abgelagerten Sedimente Diskontinuitäten des Subjekts in den Ansatz eingebracht werden.

Im Blick auf die Wirksamkeit dieses Nachtrags teilen wir im Resultat allerdings die kritische Sicht, die BEREK eingenommen hat; auch wir beurteilen das ASSMANNsche Verwahrensvergessen als *contradictio in adiecto*.³⁶⁰ Da es von Diffusität geprägt ist und unverbunden zum Gesamttheorem³⁶¹ verbleibt, vermag es auch nicht die Durchschlagskraft zu entwickeln, welche zur Entkräftung des erhobenen Einwands zweifelsohne erforderlich wäre.

Diese beiden Korrekturbeanstandungen gegenüber dem ASSMANNschen Ansatz führen in ihrer spiegelbildlich ansetzenden Kritik nun zu einem Einwand, der hinsichtlich der Eignung für eine praktisch-theologisch »traditionelle« Methodologie zu einer Ablehnung führt. Sie überführen das ASSMANNsche Konzept unabweislich der identitätstotalen

³⁵⁷ Vgl. zum Verwahrensvergessen Assmann, A.: Erinnerungsräume, 409f.

³⁵⁸ Ebd., 410.

³⁵⁹ Ebd., 410.

³⁶⁰ So BEREK: „Der Begriff ist ein Widerspruch an sich (...): Selbst wenn wir über etwas reden, das vergessen sei, ist es in diesem darüber Sprechen ja schon wieder nicht mehr vergessen. All die Konfusion zwischen Vergessen, Erinnern und Gedächtnis, die der Begriff verursacht, wurde mit der Theorie vom Speicher- und Funktionsgedächtnis bereits behoben“, Berek, M.: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 167f.

³⁶¹ Die genaue Relationsbestimmung zu den beiden anderen Größen bleibt nämlich unklar und wird von ASSMANN mal dahingehend vorgenommen, dass das »Verwahrensvergessen« als Bestandteil des Speichergedächtnisses aufzufassen sei (vgl. 161), an anderer Stelle hingegen wird es so konzipiert, dass es als Gegenüber zu Speicher- und Funktionsgedächtnis zu denken ist, vgl. Assmann, A: Erinnerungsräume, 409ff.

Durchwirkung. ASSMANN inthronisiert die absolute (!) Verbindung, die radikalste Vertrautheit, den Abbruch zum Fremden zugunsten der *totalen Ergebung gegenüber dem Identitären*. Damit aber bezeichnet in unserer Sache der neuralgische Punkt diesmal die vorgenommene Entlassung etwaiger Spannungskategorie! Die Vermitteltheit, die Kommunikabilität, die Verbindung zum Fremden wird so sehr hervorgekehrt, dass jede Aufspannung, jede Abstandnahme, jede Differenz in sich zusammenfällt.

Es ist ASSMANNs *ungedrosselte Aufhebung spannungstheologischer Kategorien*, die sich hier verhängnisvoll zeigen muss und in unserer Perspektive einer Distanznahme den Ausschlag gibt. Auf diese Weise führt nämlich auch die ENGLERTsche Empfehlung, Tradition am ASSMANNschen Ansatz zu orientieren, zur *Verfehlung unserer gesetzten Krieteriologie(n)*.

ASSMANNs Programmatik ist in der totalen Verabschiedung des »Spannungsbogens« von einer *konstitutiven Objekthinfälligkeit* durchwirkt. ENGLERT kommt damit über die Intention, die vorherrschende Überbetonung des »Subjekts« der Erfahrung zugunsten einer gleichgewichtigen Einbringung des »Objekts« abzumildern, nicht hinaus: Leitvision bleibt nachwievor der »Brückenbau«, welcher sich in der Konsequenz ad absurdum führt, da er alsbald keine zwei »Enden« mehr miteinander verbindet. Im Versuch der Identitätstotale zu wehren, kippt ENGLERT wiederum in diese zurück und führt hinsichtlich einer *anthropologisch gewendeten* Einbringung des »Objekts« nicht weiter.

Denn, selbstredend frönt ENGLERT mit ASSMANN keinem *instruktionstheoretischen Offenbarungspositivismus* und ebenso deutlich keinem *Rückfall in den Extrinsezismus*, aber: Was wäre nun mit der Bewussthaltung des geheimnistheologischen Gedankens? Mit dem Widerfahrnismoment von Erfahrung? Wird die ENGLERTsche Problemanzeige ernstgenommen (die ja strukturell-grundlagentheoretisch die unsere ist), muss sie auch kriteriologisch ihren Niederschlag finden und zum Maßstab erhoben werden (so geschehen) – dann aber wäre hier letztlich gewissermaßen ebenso eine *Dispens von Erfahrung festzuhalten, nämlich eine des Objekts der Erfahrung!* Insofern *entbehrt* ENGLERT im Grunde ebenso *des praktisch-theologisch unverrückbaren Standbeins der Erfahrungsfundierung!*

Auch mit Blick auf die weitere Fundierung einer Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, namentlich in ihrem *Anschluss an die Postmoderne*, bliebe ein »traditioneller« Umgang nach dem ASSMANNschen Konzept blockiert: Der postmoderne Grundgestus einer radikalen Pluralität kann in der gänzlichen Absage an die spannungsgeladene Kategorie derart nicht aufgehen. Zwar löst die Konzeptualisierung auf den ersten Blick – und auch im klassischen Sinn – die Absetzung von unifizierenden Holismen, die Hinfälligkeit

der Einheitsbande ein, doch legt ein zweiter Blick frei, dass mit dem Verlust der „spannungsreich-agonale[n] Form der Komplexion“³⁶² das zur dahingehend wirklichen Nachhaltigkeit erforderliche Moment der offenen Ganzheit³⁶³ durch „Mehrsprachigkeit“ ebenso nicht gegeben ist. Stattdessen widerfährt Tradition die Auftrennung in „Versatzstücke“³⁶⁴; sie gerät somit zu einem „Agent[en] von Beliebigkeit“³⁶⁵, welcher am „plurale[n]-Kode-Bewusstsein“³⁶⁶, an der geforderten »Mehrsprachigkeit« scheitern muss – und sich zudem im Letzten wiederum als Zwang der Dauerüberholung in der Totale entfalten wird. Damit vermag der ENGLERTsche Vorschlag aber schlussendlich auch keinen *pluralitätsfähigen* Umgang mit Tradition zu schaffen.

Und schließlich bliebe im Sinne der Vollständigkeit, jedoch wohl keiner weiteren Erläuterungen bedürftig, noch die aus wissenschaftstheoretischer Sicht sich ergebende *Konservierung anwendungsorientierter Relikte* der Praktischen Theologie festzuhalten, sollte sie diesen Traditionszugang als den ihren akzeptieren.

Vor dieser fachbezogen verbindlichen Folie ist also klar: Das Konzept von ASSMANN gilt nach dieser engmaschigen Durchsicht für unsere Sache als gescheitert. ENGLERTs Empfehlung erweist sich als Weiterführung, gar Lösungsansatz nicht tragfähig. In Fragen praktisch-theologischer Traditionseinspielung ist ENGLERTs Empfehlung der ASSMANNschen Strukturierung für unsere Zwecke disqualifiziert, denn sie bleibt dem *harmonisierenden Stückwerk* verhaftet! Die Prüfung überführte sie des Verbleibs im beschädigten status quo, weshalb sie für die gesuchte praktisch-theologisch »traditionelle« Methodologie nicht in Betracht gezogen werden kann.

Und hätte ENGLERTs Empfehlung wohl auch kaum vor seinen eigens gesetzten Erwartungen (d. h. den Relevanzfaktoren) Bestand – denn: Wie sollte mit einer Traditionsrede ohne die Spannungsladung einer Abstandsmarkierung beispielsweise der kritische Gestus, die Öffnung zu Wandlung und Veränderung auf den Weg gebracht werden. Wie sollte die Animation zu einem Perspektivwechsel aussehen, wenn jene durch die Einsicht in Kontingenz und Partikularität entfacht wird, genau dieses Relativierungswissen aber durch Harmonisierung getilgt wird³⁶⁷ –, so bleibt auch im Blick auf unsere *sachliche Kriteriologie*

³⁶² Welsch, W.: Nach welcher Moderne, 248.

³⁶³ Vgl. Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 126.

³⁶⁴ Ebd., je: 23.

³⁶⁵ Ebd., 3.

³⁶⁶ Ebd., 323.

³⁶⁷ Oder auch *bildungstheoretisch*: Inwiefern wäre der Kokon der Privatsprachlichkeit dann überhaupt noch verlassen? Und unter Aufnahme der Spur von GRÜMME wäre zu fragen: Wie verwirklicht sich der religionsunterrichtliche Bildungsauftrag, wenn die aufs Zieltabelleau gesetzte »begründete Entscheidungsfindung« ohne Differenz gar nicht zur Entscheidung steht? Wenn Bildung vom Kerngehalt auf eine Würdigung des Diffe-

(ergänzend und antizipierend) dasselbe Ergebnis zu vermerken. Auch aus dieser Perspektive darf eine Traditionseinspielung nicht die vollständige Aufhebung des spannungsreichen Differenzfaktors bedeuten!

Denn mit der totalen Eliminierung von »Differenz« tritt erneut eines der großen Gegenbilder und Fehlverständnisse in Kraft: Und zwar verfällt Tradition hier der sachlich inadäquaten *relativistischen Konzeptualisierung* und wird so wiederum ihres ureigenen Transformationscharakters entkleidet. Wie unlängst bereits durch denjenigen Strang, der sich auf »den Standpunkt des Objekts« stellte und für dessen Kontinuität eintrat, befördert wurde, bleibt hier entsprechend festzuhalten: Tradition zersplittert so zu einem sachlich ungenügenden Stückwerk! Dem konzeptionellen Gefüge der ASSMANNschen kollektiven Gedächtnistheorie liegt nämlich ein *Zeitverständnis* zugrunde, das sich zwar nicht mehr in den eindeutig voneinander abgetrennten linearen Kategorien fassen lässt – insofern ist diese Sichtweise zunächst auch nicht von Verfall, Dekadenz und Beschädigung oder in Umkehrung: von Fortschritt geprägt –, doch ruht es auf einem zyklischen, rekurrenten, auf einem auf Renaissance bedachten Begriff auf. Angesichts dessen bleibt aber mit dem Historiker REINHART KOSELLECK kritisch festzustellen: „Dieses Modell, das die Wiederkehr des grundsätzlich Gleichen thematisiert (...), [ist] unzulänglich (...). [Jeder] sogenannte Kreislauf [ist] in sich auch teleologisch zu denken. Denn das Ende der Bewegung ist das vom Anfang her vorgesehene Ziel, der Kreislauf selber also eine in sich zurückweisende Linie.“³⁶⁸

Die Kreisförmigkeit ist also die spiegelbildliche Kehrseite der Linearität – und auf diese Weise erwirkt sie letztlich einen »traditionellen« Bruchstückcharakter durch die *in der Kreisförmigkeit suggerierte relativistische Beliebigkeit*. Auch von dieser Warte gelingt also keine kriteriologisch tragfähige Traditionskonzeptualisierung.

Somit dürfte nun insgesamt deutlich sein: Würde ENGLERTS »traditionelle« Wegführung tatsächlich beschritten, geriete man wohl letztlich wieder in die Zusammenhänge zurück, die man als praktisch-theologisches *Schweigen* doch gerade aufzubrechen bemüht sein wollte.

ENGLERTS Vorschlag steht als »traditionelle« Wegführung hier demnach zu keiner weiteren Diskussion.

Notabene: KOSELLECK beschäftigte sich im Übrigen eingehend mit der Unzulänglichkeit linearer und zyklischer Zeitkonstruktionen und enttarnte sie als Scheinalternative. Was er

renten verweist, inwiefern entfaltet sich dieses Prädikat dann noch? Vgl. Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 39; 42.

³⁶⁸ Koselleck, R.: Zeitschichten, 19f; vgl. weiter auch Koselleck, R.: Wie neu ist die Neuzeit, 539-553.

dann mit seinem Konzept der *Zeitschichten* anbietet, bringt im Prinzip einen ganz bestimmten Gedanken zur Geltung, der in unserer Sache noch die schlechthin entscheidende Rolle spielen wird und der in seinem Ursprung dabei auf eine ganz bestimmte Schule zurückgeht, die ihn schlichtweg zur Meisterschaft führte und deshalb ebenso unsere Adresse darstellen wird.

Bevor sich dieses befreiende Gedankenspiel jedoch einstellen kann, bleiben nun zunächst die Erarbeitungen der Gänge dieses Kapitels *resümierend* und *verdichtend-anschärfend* zu überblicken: Die Praktische Theologie bleibt jetzt im Folgenden *ins »traditionelle«* (ÜBER-)KREUZVERHÖR(T) zu nehmen.

3.3 (Über-)Kreuzverhör(t): Das »traditionelle« Dilemma der Praktischen Theologie – eine Verdichtung

Nachdem wir uns in den HÖRPROBEN also der Auffindung vorhandener Ansätze in der Praktischen Theologie gewidmet haben, welche eine Traditionsrede direkt einfordern und deshalb in unserer methodologischen Fragestellung eine Weiterführung versprechen, stießen wir in den Diskussionszusammenhängen der praktisch-theologischen »Vorkämpferin Religionspädagogik« tatsächlich auf dahingehende Wegweisungen. Im Rahmen der Auseinandersetzungen um das Aneignungs- und Vermittlungsparadigma wurden wir bei den Überlegungen der entsprechenden Diskursschrittmacher RUSTER und ENGLERT fündig, wobei die weit- bzw. engmaschige Durchsicht ihrer diesbezüglich einschlägigen Entwürfe allerdings ein von Schwierigkeiten behaftetes Ergebnis lieferte, das einer Überprüfung an unseren eingeführten fachbezogenen sowie sachlichen Kriteriologie(n) nicht standhielt.

Die sich dort abzeichnenden Problemlinien wird es jetzt gelten, zu resümieren, indem sie zu *allgemeingültigen Traditionsmustern* verdichtet werden, die in der Praktischen Theologie aktuell verfügbar sind. Was die kritische Betrachtung der konkreten Vorschläge an Ergebnissen beförderte, wird zu bestehenden Traditionsmodellen der Praktischen Theologie abstrahiert. Die exemplarische Auseinandersetzung mit RUSTER und ENGLERT wird also als Zugang zur vorherrschenden »traditionellen« Gesetzmäßigkeit der Praktischen Theologie betrachtet, die nun abschließend zugespitzt vernommen werden soll (wobei zur Generalisierung der erzielten Resultate (trotz schmaler Datenlage zur unvermittelten Traditionsrede) wohl die Repräsentativität und Grundsätzlichkeit der »Stichprobe« berechtigen dürfte): Im Folgenden nehmen wir demnach die Praktische Theologie noch einmal *ins »traditionelle« Kreuzverhör.*

So lassen sich also auf der Grundlage unserer Erarbeitungen *zwei Traditionsmuster* im praktisch-theologischen Diskurs ausfindig machen, die derzeit eine verheerende Mixtur der

Traditionsrede ergeben und sich in Anbetracht unserer definitorischen Skizzen und kriteriologischen Dimensionierungen dabei zudem als ein echtes »*traditionelles*« *Dilemma* auftun, genauerhin: Ein Traditionsmuster, das einer identitätstheoretischen *Identitätstotale* verhaftet ist und ein weiteres, das dem Gefälle einer identitätstheoretischen *Differenztotale* verfällt.

Das dem Sog der Identitätstotale erliegende Traditionsmuster stellt dabei die augenblicklich dominierende Variante dar, da es das Äquivalent zur grundlagentheoretisch produzierten Profilierung der Praktischen Theologie insgesamt bildet, d. h. das sich mit den Konstitutiva verflochten zeigt, deren impliziter Logik entspringt und im Modus des Gehörens vernehmbar wurde. Aufgrund der Tiefen- und Breitenwirkung dieses Modells steht vor ihm derzeit auch am dringlichsten zu warnen; es wird zunächst und zuerst abgehandelt. Diese Erstverhandlung erfolgt jedoch ausschließlich aus Gründen der Aktualität des Problems, nicht wegen des höheren Grads der Verfehlung, denn: Vor dem differenztotalen Muster bleibt ebenso eindringlich zu mahnen!

So finden wir das erste Traditionsmuster sowohl in der direkten Ausführung der ENGLERTschen Empfehlung als auch als indirektes Erzeugnis der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie insgesamt vor: Es lässt sich als *Traditionsmuster der Identitätstotale* bezeichnen.

Dieses Traditionsmuster dramatisiert bis hin zur Totalisierung das »traditionelle« Strukturmoment eben der *Identität*, womit die Überdehnung der Relation, der Verbindung, der Vermitteltheit, des Kontakts, der Kommunikabilität, der Vertrautheit angesprochen ist. In dieser Verabsolutierung erliegt es dem Abbruch differenztheoretischer Kategorien: es ergeht sich in der Aufhebung von Spannung, der Entlassung von Distanznahme und Unterbrechung, der Absage an Sperriges, an die Kluft, an das Fremde.

Damit aber zeichnet sich dieses Modell durch eine Subjektversessenheit aus, der eine konstitutive *Objektvergessenheit* auf dem Fuße folgt.

Das Subjekt steigt hier zu einem »hyperthrophen« Souverän von „unersättliche[m] Einverleibungsbegehren“³⁶⁹ auf, von schlingender Verschmelzungssucht und Fusionsverlangen.

Vom »Standpunkt des Objekts« aus ergibt sich dann etwas Folgenschweres: In dieser ungezügelter Verkostung wird es in seinem Eigengeschmack neutralisiert und unbesehen verschluckt. Sein einschneidender Fremdanspruch wird abgeschliffen und in vertrauten Kategorien aufgehoben. Sein unbekannter Anderssinn wird in übereilter Aktualisierung unerkannt mit Bekanntem ausstaffiert. In der Ausholbewegung der überstürzten Empathie wird es »umarmt bis ihm der Atem ausgeht«. Das Subjekt überspielt in einem

³⁶⁹ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 140f.

Harmonisierungscrescendo etwaige andere unabhängige Stimmführung, bis deren Eigenklang letztlich dem Unisono unterliegt und schlussendlich zur Unhörbarkeit herabtemperiert ist! Und in dieser Übertönung, die jede Fremdheit und Andersheit, jede *Mehrstimmigkeit* unterschlägt, wird die Eigenmelodie als Melodie, d. h. wird das Objekt in seiner *kontinuierlichen* Linienführung, zerschlagen und in ein unverbundenes Allerlei an Tönen zersplittert; in der überzogenen Harmonisierung wird es zergliedert und zu einem unzusammenhängenden *Stückwerk* aufgetrennt.

Entlang dieses identitätstotalen Musters wird die Sinnschichtenfülle von Tradition also in die Applikations-Misere gestoßen. Ihr hinausgreifender Anspruch zerreißt in Versatzstücke. Sie zerfällt in eklektische Bruchstücke. Sie zerbricht zu einem bedeutungsentäußerten Scherbenhaufen, zu einem gehaltsentleerten Trümmerschutt.

Damit aber wird sie in dieser Zerstückelung zugleich reduziert und entstellt, denn so wird sie bloß oberflächlich eingespielt, was sie willkürlich anpassbar und ausbeutbar macht; Tradition gerät in die Fänge der Instrumentalisierbarkeit, sie wird zum Vermittler der Beliebbarkeit.

In dem Modell der Identitätstotale erhält Tradition keine relative, sondern eine *relativistische* Gestalt, die so sehr entwertet ist, dass sie keine innere Dynamik mehr zu entwickeln fähig ist; die dermaßen in ihre Einzelteile zerlegt ist, dass sie keine Bewegung zu leisten imstande wäre; die dergestalt zerschlagen wurde, dass ihre Glieder nicht den Antrieb einer Selbstüberschreitung zu verspüren in der Lage wären, da dieses Selbst nicht mehr existiert; die derart verflüssigt wurde, dass ihr überhaupt keine Form mehr innezuwohnen vermag – auch nicht die der offenen Form.

Und mit diesen Untertönen erklingt das praktisch-theologisch verhängte Schweigegebot gegenüber der Traditionskategorie weitaus nicht so lauter wie es zunächst zu vermuten stehen konnte. In seiner Unredlichkeit hat es vielmehr drakonische Seiten. Die Eigenlogik der Traditionsgröße wird verborgen, ausgeschlachtet, eliminiert und *verschlossen*.

Dieses identitätstotale Muster betreibt also Verrat am »traditionell« eigenen Transformationscharakter! Es steht unter Anklage der *Auslassung der Kontinuität* der Objekte, was »Tradition« auf diese Weise in die *Unerhörtheit* stößt!

Vor diesem Traditionsmuster ein Stoppschild zu postieren, besteht im Gefolge also der praktisch-theologisch aktuellen Profilbildung insgesamt besonderer Anlass, wenngleich sich die zweite Variante ebenso verheerend zeigt.

Das zweite Traditionsmuster wird in der RUSTERSchen Empfehlung greifbar, weist strukturell zudem aber auch in diejenigen fachgeschichtlichen Zusammenhänge, welche die prak-

tisch-theologische Verhängung des »traditionellen« Schweigeverdikts erst verursachten: Es soll als *Traditionsmuster der Differenztotale* betitelt werden.

Dieses Traditionsmuster betreibt die Forcierung des »traditionellen« Strukturmoments eben der *Differenz* bis hin zur gänzlichen Absolutsetzung, womit die Überstreckung der Spannung, der Ferne, der Fliehkraft, der Verbindungslosigkeit und Distanznahme beschrieben ist. In dieser Allgewalt zerstört es jede Möglichkeit der Relation, jede Aussicht auf Verbindung, Vermitteltheit, Kontakt, Kommunikabilität, Bezugnahme oder Vertrautheit.

Damit aber kennzeichnet dieses Traditionsmodell umgekehrt eine *Objektversessenheit*, die den Preis der Subjektvergessenheit entrichtet.

Das Subjekt magert bis zur Auszehrung hin ab; es verhungert an der Unverdaulichkeit der ihm aufgezwungenen Kost gewissermaßen am ausgestreckten Arm, denn vom »Standpunkt des Objekts« aus ergibt sich hier etwas Bedrohliches: Unzerkleinert und ohne Rücksicht auf Verträglichkeit wird es als Doktrin gleichsam »in den Hals gestopft«. In einem überspannten Eintrag der Eigengesetzlichkeit oktroyiert sich das Objekt in einem ignoranten Durchsetzungsgestus auf. In seinem bis zur Uneinsehbarkeit gesteigerten Anderssinn avanciert es zu einer Heteronomie, deren von Desinteresse geprägte Wahrnehmungsresistenz Züge einer autoritären Alleinregentschaft annimmt. Es inthronisiert sich als eine Fremdherrschaft, deren übertriebene Autarkie so übergehend ist, dass alle Brücken abgebrochen werden. In seiner unzugänglichen Ferne bleibt jede Bezugnahme, Berührung und Nähe verweigert; denn es zeigt sich in einer derart übersteigerten Uneingeschränktheit, dass es Unterwerfung statt Verständnis anzielt.

Das Objekt spielt also derart ungebrochen auf, dass jedes eigene Einschwingen, jedes Zusammenspiel, jede *Mehrstimmigkeit* verunmöglicht wird. Seine Melodie kennt keine *Diskontinuität* der Linienführung, wird ohne Pause durchgezogen, lässt sich nicht unterbrechen, kennt keine Improvisation, keinen Spielraum, keine Orientierung an den Gegebenheiten des Aufführungskontexts. Was hier zählt, ist die *Vorfertigung*, nicht die Abstimmung mit dem Resonanzraum, was als Verfall oder Beschädigung ausgelegt werden würde. Und so erzwingt sich das Objekt als *Stück falsch verstandener Werktreue* nur mit Gewalt Gehör – und bleibt gerade darin: unerhört!

Entlang dieses differenztotalen Musters wird die Sinnschichtenfülle von Tradition somit in starren Zement gegossen; ihr hinausgreifender Anspruch gerinnt zu einem unbeweglichen Fixbestand; ihr Bedeutungsreichtum verarmt in Konservierung; ihr Mehrgehalt versteinert in Einbetonierung und wird darin nichtssagend, inhaltsleer, ausdruckslos.

Damit aber wird sie in dieser Vorfertigung gleichermaßen verstellt wie entstellt, denn sie wird auf diese Weise unbiegsam und wiederum bloß flächig eingespielt, was sie Immunisierungsstrategien anheimstellt und zur Vollstreckerin der Willkür, zur Funktionärin ideologischer Vereinnahmungsinteressen geraten lässt.

In diesem Modell der Differenztotale erhält Tradition eine *fundamentalistische* Gestalt, deren eiserner Griff so festgefahren ist, dass jede Dynamik versiegt ist; deren starre Panzerung derart engverschnürt ist, dass jede Bewegung erlahmt ist; deren Rüstung der Regungslosigkeit dermaßen undurchdringlich ist, dass jeder Antrieb einer Selbstüberschreitung abprallt; die in ihrer Festfügung so verhärtet ist, dass ihr jede Formierung abgeht – und damit auch jede Offenheit! Sie bleibt *verschlossen* und bloß äußere stählerne Fassade. Dieses differenztotale Muster begeht damit aber ebenso Verrat am »traditionell« eigenen Transformationscharakter! Es steht unter Anklage der *Lossagung von der Diskontinuität* der Objekte, was Tradition nunmehr auf diese Weise in die *Unerhörtheit* stoßen muss!

Damit ergibt das »traditionelle« Kreuzverhör der Praktischen Theologie die Zwillingsformel zweier ungangbarer Varianten der Traditioneinspielung, die entweder auf eine Identitäts- oder auf eine Differenztotale hin abkippen. Die praktisch-theologische Diskussion bewegt sich im Spektrum der Extreme: „[Zwischen] der Skylla der subjektivistischen Beliebigkeit und der Charybdis der dogmatischen Erstarrung“³⁷⁰, zwischen frei flottierender Anarchie und diktatorischem Imperialismus, zwischen relativistischer und fundamentalistischer Formierung. Was hier dann aber vernehmbar wird, stellt eine *ohrenbetäubende Mischung für Tradition* dar!

Dabei zeichnet sich ein eigentümlich greifender Mechanismus in den praktisch-theologischen Formationen ab: Just in dem Moment, in welchem die Überdehnung erkannt wird und Zukurzgekommenes ins Spiel gebracht wird, erliegt, was Korrektiv sein sollte, der abermaligen Überstreckung. Während das eine Muster die Zerstückelung des Objekts gegenüber dem zu ungebrochenen Subjekt seinerseits mit der Einbetonierung des Objekts beantwortet und das andere Muster auf die Zerschlagung des Subjekts gegenüber dem vorgefertigten Objekt seinerseits die Zersplitterung des Objekts erwidert, verhalten sie sich in der Maßregelung entgegengesetzt, strukturell aber unterschiedslos. Anstrengungen, dem jeweiligen Übergewicht ein Gegengewicht entgegenzusetzen, überschlagen sich in ein eben solches und wiederholen denselben fatalen Totalitätsgestus.

So bildet die je eine »traditionelle Unerhörtheit« die Doppelgängerin der anderen – bloß vom gegenüberliegenden Ende: Sind die begegnenden Traditionsmuster in ihrer Kritik

³⁷⁰ Rumpf, H.: *Wirklichkeit als Widerfahrnis*, 254; vgl. ähnlich Kaufmann, F.-X.: *Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive*, 132f.

komplementär, so in ihrem Verrat imitatorisch. Es ist das Aufspiel zweier Traditionsmissklänge, die unter denkbar verschiedenen Vorzeichen notiert wurden, jedoch identisch erklingen: Der Traditionsmissklang der Praktischen Theologie steht demnach in einer **enharmonischen Verwechslung**, welche die der Tradition inhärente lebendige Dynamik auf ihre je eigene Art und Weise blockiert und sie so spiegelverkehrt ihres Kerngehalts entweiht und die »Sache an sich« verfehlt. Sie leistet einer ideologischen Instrumentalisierung Vorschub und entreißt Tradition ihrer innovativen Kraft, indem sie sie jeder Öffnung beraubt und durch Zergliederung oder Vorfertigung fest verschließt, was sich dann nicht nur unter dem Aspekt der Sachadäquatheit als verheerend erweist.

Damit dürfte jedoch offenkundig sein, dass unser wissenschaftstheoretischer Suchstrahl der Provokation des Scheiterns hier in der Tat nun denjenigen Fall gefunden hat, an dem Altbewährtes versagt und sich in Widersprüchen verfängt: Er tritt als derzeit praktisch-theologisches Unvermögen einer sachadäquaten und wirklichkeitswissenschaftlichen Einspielung von »Tradition« in Erscheinung. Und diese Theorieschwäche ist dabei entscheidend mehr als nur eine Ungereimtheit – sie markiert einen **Druckpunkt**, an dem ein Gegensatz aufbricht, dessen Bearbeitungsversuche ins je andere Extrem umschlagen. Die Praktische Theologie hat sich »traditionell« also **Über-Kreuz verhört**: In der „überlieferte[n] Zwangsalternative“³⁷¹ zeigt sie sich enharmonisch verwechselt. Damit jedoch ist in den Traditionsmustern eine echte **aporetische Dilemma-Struktur** der Praktischen Theologie freigelegt!

Der **Königsweg** indes zur Bemühung um eine praktisch-theologische Einspielung von Tradition, welche das wirklichkeitswissenschaftliche Prädikat verdienen würde und hierin analog: die dem sachlichen Kerngehalt gemäß weder der reaktionären, noch der relativistischen Schlagseite verfallen würde, müsste in der Brechung etwaigen Reduktionismus auf eine Identitäts- oder Differenztotalität beschritten werden. Es würde, im Rückruf von KLAUS HEMMERLE, des *unterscheidend Einen* bedürfen: der besonderen Relationalität, die weder deduziert noch nivelliert!³⁷²

Es würde beider »traditioneller« Strukturmomente bedürfen, die abgeblendet, aber nicht ausgelöscht werden, d. h. die in einem spannungsvollen Zueinander, in einem relationalen Spannungsbogen, in der Ausgespanntheit zu arrangieren wären.

³⁷¹ Rumpf, H.: Wirklichkeit als Widerfahrnis, 255.

³⁷² Vgl. Hemmerle, K.: Das unterscheidend Eine, 339-354.

Ausschließlich in dieser *rivalisierenden Selbstbegrenzung* beider Anteile gelänge eine dynamische Fassung von Tradition, die sie als *Innovation* zu begreifen verstünde, weil nur auf diese Weise eine *unabschließbare Offenheit* in sie eingetragen wäre.

Und was von der Alteritätstheorie zu diesem Zweck als Übertrag heranzuziehen wäre:

Um diese unabschließbare Offenheit, diese stets offengehaltene Flanke zu konzeptualisieren, wären beide »traditionellen« Pole nicht mehr in einem Gegensatzverhältnis, nicht mehr in einem oppositionellen Widerspruch zu strukturieren, da diese Form des Binärcodes immer schon eine Trennung beider veranschlagen würde. Die Alternativen wären einander nicht mehr entgegensustellen, sondern stattdessen immer bereits ineinander einzulagern, ***von vornherein in der Differenz miteinander zu verbinden!***

Ein praktisch-theologisch hörbares Traditionsmuster würde die Anteile zugunsten einer *unabschließbaren Offenheit* also in ein *paradoxales Zueinander* setzen und Tradition darin zu einem *Grenzbegriff* verwandeln. Eine Grenze, die weder fällt noch starr mauert, sondern in der Ausgespanntheit den unablässigen Antrieb birgt, über sie zu schreiten.

Und weiter: Was in diesem Kontext zudem von der Alteritätstheorie und den praktisch-theologischen Beiträgen, welche sich ihrer verpflichtet wissen, zu lernen stehen wäre: Wie ein solcher oppositioneller Gegensatz denkerisch zu vereiteln ist.

Thematisiert wurde dies bislang – und praktisch-theologisch ausschließlich – in Form der Kritik an der überzogenen „unirritierten Erfahrungsfähigkeit des Subjekts“³⁷³; im Fokus stand in diesen Fragen der Grenzbalance die »Differenzmarke des Subjekts«.

Gegenüber der Figuration des Subjekts in einer entdramatisierten Harmonisierung, Ganzheit und Kontinuität wurde in differentieller Brechung der Gedanke von dessen Entfremdung, Angewiesenheit, Verletzbarkeit und Diskontinuität als ein von je her durch den Anderen dekonstruiertes und von dort her auch erst konstruiertes Subjekt vorangetrieben. Und dies – wie vor allem in praktisch-theologischer Verarbeitung betont wurde – ohne indes umgekehrt „[das] Subjekt (...) zu schwach [werden zu lassen], um tatsächlich von der Wahrheit des Anderen getroffen werden zu können.“³⁷⁴

Eingefordert wurde so nicht eine Abschaffung des Subjekts, sondern dessen Radikalisierung (!), indem der Einbezug der Gebrochenheit der Erfahrbarkeit der Subjekte ins Feld geführt wurde: Was mit diesem Gedanken der Fragmentarität des radikalisierten Subjekts als »Lösungsweg« gegenüber oppositionellen Denkgesten (und damit gegen den Totalitätsfehler) vorgetragen wurde, trägt nun der „»kontinuierliche[n] Diskontinuität«“³⁷⁵ des

³⁷³ Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 156.

³⁷⁴ Grümme, B.: Differenz denken, 164.

³⁷⁵ Denschlag, F.: Vergangenheitsverhältnisse, 260; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Subjekts Rechnung, mit anderen Worten: Es dreht sich um den *Eintrag von Tiefenschichten!*

Damit dürfte es aber in unserer Sache nun nicht fern jeder Plausibilität zu verankern sein, als folgerichtig vorauszusetzen: Um die momentan zweigliedrige Oppositionsrelation der *Einklagung der Kontinuität* und der *Reklamation der Diskontinuität des »Objekts«* in die denkerische Dynamik einer Grenzbalance zu setzen, die das „Zwischen“³⁷⁶, das „Und“³⁷⁷ als das Entscheidende deklariert, muss der Weg über den Eintrag von Tiefendimensionen in das Objekt führen. *Der Ausweg aus der praktisch-theologisch unerhörten Traditionsmixtur wird über die Tiefe führen!*

Denn durch den Vermerk von Tiefenschichten eignet dem Objekt Vulnerabilität, *Unruhe*, Aufstörung – und in dieser *Verwundbarkeit* eine nie versiegende Offenheit, eine *unabschließbare Geöffnetheit*, welche allein die „Möglichkeiten einer Wandlung“³⁷⁸, den nie aufgehenden »Rest« und Mehrquell generiert. In dieser „gleichzeitige[n] Deckung und Nichtdeckung“³⁷⁹ der Objektanteile würde eine stimmige Einspielung gelingen, ergo: Über den Eintrag von Tiefendimensionen „[verlöre] Tradition den Anschein einer bruchlosen Kontinuität (...), [dann bestünde] sie aus (...) Diskontinuierungen“³⁸⁰.

Also gilt für unsere Sache: Tradition bleibt *mittels einer Tiefenschichtstruktur als paradoxale kontinuierliche Diskontinuität bzw. diskontinuierliche Kontinuität* zu konzeptualisieren!

Dieser Erhalt der Tiefenschichten in Fragen des Objekts verweist jedoch wesentlich und entsprechend der geschichtlichen Grundierung von Tradition als ihrem „in der Zeit da [sein]“³⁸¹ in den Bereich von Zeitkonstruktionen.

Wurden differenztheoretische Einsprüche praktisch-theologisch bislang nur mittels der »Differenzmarke Subjekt« beanstandet, wäre die praktisch-theologische *»Identitätsmarke der Objektvergessenheit Tradition«* nun *an die »Differenzmarke Zeit« verwiesen* und vermag auch bloß hierüber zu gelingen!

Die Behandlung von Zeit aber ist das *Metier der Historiker*. Die Erforschung von Kontinuität und Wandel, eben der Analyse von Transformationen kollektiver Sinnsysteme angesichts von Differenzen der Zeit, ist das Basisproblem der historisch arbeitenden Kulturwis-

³⁷⁶ Hoff, G. M.: Die prekäre Identität des Christlichen, 42.

³⁷⁷ Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 132.

³⁷⁸ Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 45.

³⁷⁹ Ebd., 65.

³⁸⁰ Wenzel, K.: Die Gegenwart des Verstehens, 174.

³⁸¹ Hünermann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 56.

senschaften.³⁸² Die theoretische Ausarbeitung von »Zeit« stellt sich als das ureigene Proprium der Geschichtswissenschaften dar.

Und diese sich auftuende logische Konsequenz muss uns nun aber – werden die bisherigen Gänge und Erarbeitungen einmal in der Vogelperspektive überblickt – zu einer umfassenden grundlagentheoretischen Problemmarkierung der Praktischen Theologie führen: Denn wenn sich die Konzeptualisierung des Objekts elementar von den historischen Zeitkonstruktionen abhängig zeigt, behaupten wir, dass das momentan vorherrschende praktisch-theologische Traditions-Dilemma ursächlich auf ein praktisch-theologisch mangelhaftes Geschichtsbewusstsein zurückzuführen ist und damit zu tun hat. Tradition wird praktisch-theologisch solange in dieser Gabelung verweilen, deren Enden je eine Sackgasse bilden, bis sie die Überdenkung ihrer geschichtlichen Gesamtroute anstrengt und hierin einen begehbaren Ausweg erhält.

Wir treten also mit der vorliegenden Arbeit dafür ein und gehen davon aus, dass sich die *Aporien, welche »Tradition« im praktisch-theologischen Diskurs derzeit umschlingen, als Durchschlag eines sich ins Apriorische gewendet habenden, ungenügenden Geschichtsbewusstseins auf wissenschaftstheoretischer Ebene verstehen lassen!* Die Praktische Theologie bedürfte – nunmehr äquivalent gewendet – gegen die weitere Zementierung in Sachen Tradition, zur Sicherung von deren prozessual-innovativer Dynamik und unabschließbarer Offenhaltung, also der Fundierung in einem seinerseits von radikaler Offenheit geprägten Geschichtsverständnis. *Was sich im traditionellen Missklang sowohl der Objektvergessenheit als auch der Objektversessenheit verhält, sind enharmonische Verwechslungen der praktisch-theologischen Geschichtslosigkeit!*

Dieser Problemüberhang wird nun vom folgenden Kapitel der **SCHLUSSGRUPPE** aufgenommen und mit den insgesamt in der EXPOSITION vollzogenen analytischen Bewegungen verbunden und zu einer umfassenden *grundlagentheoretischen Problemmarkierung* hin verschärft: Die **SCHLUSSGRUPPE** wird jetzt also die erarbeitete praktisch-theologische Anamnese und Symptomatik gleichsam zur Stellung einer Diagnose verknüpfen.

Gleichzeitig zeigt es dabei einen von dort her begriffenen *Klärungsbedarf* an, der die Richtung der einzuleitenden Alternativmaßnahme vorgibt und bringt schließlich denjenigen Vorschlag ein, der auf der methodologischen Ebene einer Traditionskonzeptualisierung dann konkret Abhilfe zu verschaffen verspricht und dessen Ausführung dann Teil II unserer Arbeit – die **DURCHFÜHRUNG** – übernehmen soll.

³⁸² Vgl. Kollmorgen, R./ Merkel, W.: Pluralismus und Kombinatorik transformationstheoretischer Ansätze, 208; vgl. ebenso Reckwitz, A.: Die Transformation der Kulturtheorien, 29f.

4 Schlussgruppe: Enharmonische Verwechslungen der Geschichtslosigkeit als ohrenbetäubende Mixtur für Tradition – die »traditionellen« Aporien als Durchschlag wissenschaftstheoretischer Apriori und: Die Praktische Theologie im Auflösungszeichen des Unerhörten. Grundagentheoretische Problemnotation und Verlautbarung eines Intonationsbedarfs

„Tradition is a dimension of social structure which is lost or hidden by the atemporal conceptions which now prevail in the social sciences (...). The temporal dimension is obscured by the concept of equilibrium (...). [The] (...) modern sociology (...) [*is shaped*] of this **suppression of pastness** (...). Social scientists avoid the confrontation with tradition and with their omission of it from explanatory schemes by having recourse to »historical factors«. In this way, they treat tradition as a residual category, as an intellectual disturbance which is to be brushed away.”¹

EDWARD SHILS (†1995, Soziologe)

Was der amerikanische Soziologe EDWARD SHILS (†1995) für das sozialwissenschaftliche Colorit der 1980er Jahre als grassierenden Problemkonnex festhält, namentlich: die Ableugnung von Tradition („neglect of tradition“²) als Folge einer durchgreifenden Unterdrückung von Geschichte („suppression of pastness“³), die im Übrigen auf eine im Übermaß betriebene funktionalistische Ausrichtung des Fachbereichs im Zuge einer Fixierung auf die Gegenwart zurückgeführt wird, könnte wohl die aktuell sich darbietende Gesamtsituation der Praktischen Theologie nach unserem Ermessen kaum zutreffender beschreiben: Auch wir möchten den praktisch-theologisch herausgearbeiteten Problemüberhang von den die Traditionskategorie bannenden Aporien als Durchschlag einer wissenschaftstheoretisch apriorisch vorherrschenden Geschichtsverkennung identifizieren, wobei sich die entlang der verschiedenen analytischen Stationen aufgetanen »Polarisierungen« ebenfalls als Bestandteil dieses übergreifenden grundagentheoretischen Problems verstehen lassen.

Nachhaltige Klärungen des praktisch-theologischen Traditionsdilemmas können infolgedessen also auch nur von dieser grundlegenden Ebene aus ihren Ausgang nehmen. Solange die Bearbeitungsversuche ihre Überlegungen nicht gerade so weit ausdehnen, wie der Horizont der Problemzusammensetzung reicht, muss als gegenseitiger Kontrahent verbleiben, was *kontrapunktisch* ins Spiel zu bringen wäre. Was nur in einer ausgehaltenen Spannung tragfähig ist, wirkt weiterhin voneinander separiert, fortdauernd verheerend.

Mit der vorliegenden Arbeit treten wir also für die Einsicht ein, dass sich die »traditionellen« Aporien im praktisch-theologischen Diskurs als Produkt eines ungenügenden Geschichtsbewusstseins auf wissenschaftstheoretischer Ebene begreifen lassen, das sich ins Apriorische gewendet hat! Der praktisch-theologische Traditionsmissklang steht unter dem

¹ Shils, E.: Tradition, 7f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

² Ebd., 9.

³ Ebd., 8.

Dirigat einer grundagentheoretischen **G e s c h i c h t s v e r k e n n u n g**! Von hier aus artikuliert sich das unerhörte Traditionsdilemma der Praktischen Theologie.

Und wird der Verrat am »traditionell« spannungsreichen Zueinander unter diesem Dirigat begriffen, stellt sich die in der identitäts- oder differenztotalen Schlagseite manifestierende Zwangsalternative je als der Irrweg einer nunmehr *unhistorischen* oder *überhistorischen* Strukturierung vor. ***Die praktisch-theologisch ohrenbetäubende Mixtur für Tradition lässt sich als enharmonische Verwechslung der Geschichtslosigkeit begreifen, die sich im Defizit einer unhistorischen – identitätstotalen – oder einer überhistorischen – differenztotalen – Einspielung ausspricht.***

GRUNDLAGENTHEORETISCHE PROBLEMNOTATION ***Verkennung...***

Zu dieser ***These der praktisch-theologischen Geschichtsverkennung*** gelangten wir im Zuge unseres allgemein wissenschaftstheoretischen Erkenntnisinteresses.

Von der Absicht geleitet, vorsätzlich Erkenntnisgrenzen aufzusuchen, „Selbstverständlichkeiten gegen den Strich zu bürsten“⁴, „Quer[zu]denken, hartnäckig Auf-den-Grund-[zu]-Denken“⁵ und somit eine *Entsicherung der Praktischen Theologie* voranzutreiben, beförderten wir zunächst das realexistierende Profil der Praktischen Theologie als *Wirklichkeitswissenschaft*, welches wir unter dem Kürzel der »*Gelebten Religion*« konstellativ herausgaben und das auf den beiden Säulen der fundamentaltheologischen Fundierung *im Zeichen der Erfahrung* und der religionssoziologischen Fundierung *im Zeichen der Postmoderne* aufruht, deren besondere Inszenierung die programmatische Leitperspektive einer radikalen Hinwendung zum Subjekt samt Tendenz zur ekklesiologischen Fliehkraft ausrichtet. Neben der überzeugenden Systematik dieser wissenschaftstheoretischen Aufstellung wurde hier gleichzeitig eine implizite Logik evident, die alsbald einen inneren Problemhorizont vor Augen treten und uns in der Frage nach dem praktisch-theologischen Erkenntnisausfall fündig werden ließ. Wir benannten sie in dem praktisch-theologischen Grundzug einer (Über)Brückungslogik, in der *Neigung zur identitätstheoretischen Totale*, worin die Überbetonung des Subjekts prinzipiell das Differente, das Alteritäre, also: das Objekt problematisch affiziert und schließlich die *praktisch-theologische Leerstelle vom Unvermögen einer wirklichkeitswissenschaftlich (hierin auch der unbedingt verbindlichen anthropologisch gewendeten) und sachlich adäquaten Einspielung von Tradition* auszumachen vermochte, die für ein stimmiges »traditionelles« Innovationsverständnis stattdessen

⁴ Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entsicherung, 14.

⁵ Ebd., 15.

einer spannungsreich gehaltenen Balance der konstitutiven Anteile von *Identität* und *Differenz* bedurft hätte.

Die direkte Inblicknahme dieser Theoriereserve legte dann noch eine Verschärfung der praktisch-theologischen Situation um »Tradition« frei und markierte sie als ein echtes *Dilemma*, denn: Praktisch-theologisch willentliche Anstrengungen um die Einholung dieser Leerstelle stürzen Tradition wechselseitig in die Dramatisierung je eines ihrer strukturgebenden Momente. Bemühungen um den Gehalt der jeweils »gegenüberliegenden« konstitutiven Seite überdehnen ins andere Extrem und produzieren eine bloß spiegelverkehrte Verfehlung. In der Praktischen Theologie „ist die Dialektik des christlichen Traditionsbegriffs [somit faktisch] in zwei gegensätzliche Traditionsmuster auseinandergebrochen, deren Alternativcharakter in allen (...) Annäherungen immer wieder von neuem durchzubrechen droht.“⁶

Es zeigte sich das praktisch-theologisch *aporetische Traditionsdilemma* von einem Modell, das Tradition *relativistisch* zu einem unzusammenhängenden *Stückwerk* zersplittert und von einem weiteren, das sie *fundamentalistisch* zu einem unbeweglichen *Fixbestand* gerinnen lässt. In der Traditionskategorie war demnach derjenige *Stresstest* gefunden, an welchem die praktisch-theologische Theoriebildung tatsächlich versagt und sich in Widersprüchen verfängt.

Mit der *alteritätstheoretischen Lektion* im Rücken, die wir uns im Zuge der Erprobung des wissenschaftstheoretischen Erweiterungspotentials der Praktischen Theologie aneigneten, als wir ihre Selbstprädikation als Wirklichkeitswissenschaft auf ihren inneren Reichtum befragten, ihre vermeintlich fix gestellten *Fundierungen auf Differenzhorizonte* hin aufstießen und sie so in Drehgelenke verwandelten, konnten wir dann die *Spur eines Auswegs*, einer Alternativroute aus dieser aporetischen Sackgasse aufnehmen.

Lehrt doch die Alteritätstheorie, das Übergewicht unifizierender Denkgesten *mittels des Einzugs von Gebrochenheit, Fragmentarität, also des Eintrags von Tiefenschichten* wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Was praktisch-theologisch dann bislang ausschließlich an der »Differenzmarke Subjekt« erkannt wurde, gehen wir nun hin, als Ideal auf das »Objekt« zu übertragen: ***Eine Auflösung des praktisch-theologisch »Unerhörten« muss demzufolge also über den Eintrag von Tiefenschichten, über die praktisch-theologische Konzeptualisierung von Tradition als diskontinuierliche Kontinuität bzw. kontinuierliche Diskontinuität angestrengt werden!***

⁶ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 26. Diese Feststellung von WIEDENHOFER steht zwar in einem anderen Zusammenhang und dient nicht der praktisch-theologischen Zustandsbeschreibung, könnte unsere dahingehenden Erkenntnisse jedoch nicht treffender resümieren.

Eine solche Traditionskonzeptualisierung ließe sich jedoch nur über die »**Differenzmarke Zeit**« einspielen, welche als Thematisierung von Kontinuität und Wandel das Proprium der Geschichte darstellt – und aus dieser Tatsache zogen wir schließlich den Rückschluss, die eigentliche Bruchstelle des praktisch-theologischen Unvermögens einer adäquaten Traditionseinspielung in einer Geschichtsverkenntung der Praktischen Theologie zu lokalisieren. Denn da – umgekehrt – dieser Bruch praktisch-theologisch unabweislich vollzogen ist, berechtigt uns dies zu der **Diagnose, die beförderten »traditionellen« Aporien auf eine grundlagentheoretisch apriorisch gesetzte Verkenntung von Geschichte zurückzuführen**, von der die Praktische Theologie offenkundig beherrscht ist.

Verzweigung...

Wird diese These der praktisch-theologischen Geschichtsverkenntung dann ernsthaft in Anschlag gebracht, erscheinen in der Retrospektive nun die in der EXPOSITION genommenen Gänge in einem veränderten Licht: Statt allein als notwendige Schritte zur *Entsicherung* der Praktischen Theologie zu gelten, werden sie jetzt als Bestandteil und Ausläufer dieses grundlagentheoretischen Problems vorstellig! Was sich jetzt zeigt, ist nicht nur das bare – ohnehin diffizile – Kernproblem von apriorischer Geschichtsverkenntung und so erwirkten Traditionsaporien, sondern ein ganzer **Problemkomplex**, der (über diesen Druckpunkt hinaus oder vielmehr: bis er diesen erreicht) **weitere Verzweigungen** besitzt!

Im Gefolge der **Dichotomie von »Gegenwart« und »Geschichte«** im praktisch-theologischen Selbstverständnis schleusten sich also weitere Gegensatzpaare in die Diskursformationen hinein und bildeten im Zusammenhang anderer Themenfelder und Ebenen neue gegenüberliegende Optionen aus, welche der wissenschaftlichen Wirklichkeit der Praktischen Theologie einen Spalt in ihr Innerstes eintrugen, der im Fortschreiten dieser dichotomischen Reproduktion unaufhaltsam weiter auseinanderdriftete.

Was dann unrettbar in der Traditionskategorie in zwangsalternative Anteile auseinandergebrochen ist, bildet demnach letztlich nur das Ende einer Kette; eine Kette, die sich als auffallend eindimensionale Gewichtung der praktisch-theologischen Wirklichkeit darstellt, an deren Linienführung entlang sich (vermeintlich konstitutiv gesetzte) trügerische Plausibilitäten formieren.

Was wir über die einzelnen thematischen Stationen von HAUPTSATZ und SEITENSATZ verfolgten – und mittels der modulierenden Passagen des ZWISCHENSATZES durch Auslotung des Spielraums in seiner konstitutiven Fixierung hinterfragten –, lässt sich also als Reihe an Polarisierungen begreifen, die mit der ursprünglichen dichotomischen Typologie verbunden sind.

So verstanden, haben uns die Auswirkungen der Entgegensetzung von »Gegenwärtigkeit« und »Geschichtlichkeit« in der Praktischen Theologie den gesamten HAUPTTEIL I über beschäftigt.

So beförderten wir unter dieser Voraussetzung also im Zuge der EXPOSITION die **Praktische Theologie im Zeichen der Gegenwärtigkeit**: Wie sie sich wissenschaftstheoretisch derzeit als situations- und jetztbezogene, identitätslogische Wirklichkeitswissenschaft profiliert und – im Gefolge des grundlegenden Spalts – entlang der unaufhaltsam fortschreitenden Spaltung ihrer Diskurswirklichkeiten Gestalt gewinnt.

Wie sie Hörgewohnheiten in ihrer wirklichkeitswissenschaftlichen *Programmformel* ausrichtet, die in lebensgeschichtlicher oder lebensweltlicher Akzentuierung die Äußerungen faktisch gelebter Religiosität zu Gehör bringt und die sinngebenden Aneignungsmuster der Subjekte einer exponierten Betonung zuführt; die das Erneuerungskraft verheißende »Außen« vernehmbar zu machen weiß, dem Raum für die institutionsreformierende Rolle eines kritischen Prinzips und Regulativs gegeben wird.

Wie sie dabei auf Fundierungen und Begründungslogiken aufruht, die als wirklichkeitswissenschaftliche *Kontrastformel* gegen dogmatische Erstarrungen in empirisch-phänomenologischer Figuration die Erfahrungsfähigkeit des Subjekts sichert; die als wirklichkeitswissenschaftliche *Anschlussformel* die gesellschaftlich angestoßenen Prozesse der Postmoderne, welche in der religiösen Individualisierung greifbar werden, ernst zu nehmen versteht.

Wie sie darin ihre Expertise vornehmlich im Rückgriff auf ein sozialwissenschaftliches Methodenrepertoire gewinnt und ihren Status als Anwendungsdisziplin überwindet.

Wie sie darin umgekehrt aber auch differenztheoretische Momente problematisch affiziert und mit dieser wirklichkeitswissenschaftlichen *Programmformel* die Wahrnehmbarkeit der intersubjektiven Sinndeutungsprozesse als kollektive, materiale »Äußerungen des Objekts« unter die Hörschwelle setzt; wie sie hierbei das »Innen« als theologiegenerativen Ort herabtemperiert und ihm – man kann sich des Eindrucks nicht erwehren – jeden kritischen Einspieler gleichsam abspricht.

Wie sie in dieser Aktualisierung auf Fundierungen und Begründungslogiken aufruht, welche die wirklichkeitswissenschaftliche *Kontrastformel* gegen das Objekt der Erfahrung ausspielt und dessen Widerfahrnischarakter und Rätselhaftigkeit außer Hörweite rückt; wie sie die wirklichkeitswissenschaftliche *Anschlussformel* so engführt, dass sie letztlich eine echte Pluralitätsfähigkeit ausmanövriert.

Wie sie damit andere Referenzwissenschaften für ihr Ensemble nicht in Betracht zieht und wie sie schlussendlich doch Gefahr läuft, auf andere Weise anwendungsorientiert zu verbleiben.

Verschleierung...

Dieser Befund der praktisch-theologischen Geschichtsverkenntung zeigt sich dabei als besonders perfide, da seine Wirksamkeit durch ein subtiles System aufrecht erhalten wird, welches die wahre Natur seiner Problemgestalt und somit seiner Ursprünge nach und nach ***verschleiert*** hat und darin verfestigte.

In seiner Ansiedelung im Bereich dessen, was „die Gesamtheit der Regeln [definiert], die eine diskursive Praxis charakterisieren“⁷, was „stumm fest[legt] (...), was als Welt begriffen wird“⁸, kurz: In seiner Verortung im Bereich der Apriori, wird seine *Herleitung im Unklaren* belassen. Damit ist er in den Horizont der Ungeprüftheit gestellt, was einer Zementierung Vorschub zu leisten vermag. Des Weiteren immunisiert sich der Zustand, indem er mit der *Aura des Zwangs* umgeben ist, indem er in scheinbarer Unausweichlichkeit mit den Konstitutiva des Selbstverständnisses gleichgesetzt wird. Die Ertastung der praktisch-theologischen Fundierungen als Wirklichkeitswissenschaft auf Erweiterungspotentiale hin enttarnte hingegen jedoch in der Erprobung auf Differenzräume die identitätslogische Formulierung nur als spezifische Aktualisierung und somit nur als vermeintlich zwingendes Konstitutivum. Die *praktisch-theologischen Grundierungen von wirklichkeitswissenschaftlicher Kontrast- und Anschlussformel haben Bewegungsfreiheiten* vorzuweisen, was als Wissenstatbestand in der Form aber abgedrängt worden ist; und einmal mit diesem Nimbus des vermeintlichen Konstitutivums ausgestattet, ist der Zustand jeder Kritik entzogen, waltet nach außen jedoch in einer Deutungshoheit, die schließlich *Bewertungen* vornimmt, Abweichendes aussondert und mit Tabus belegt.

So erschafft sich schlussendlich ein sich selbst beweisendes und erhaltendes System, das zunehmend den Blick auf sich verstellt und darin immer weiter der Erstarrung anheimfällt.

Verstrickung...

Als besonders fatal erscheinen uns daran die ***Verstrickungen***, welche durch die so verhin-derte exakte Problemortung des dichotomischen Grundmusters provoziert werden und letztlich ihren Beitrag zur Verschärfung und Besiegelung der Problematik leisten.

Im *besonderen* Blick auf den Druckpunkt, also für den in Aporien zerbrochenen traditionellen Wissensbestand, bedeutet diese Verschleierung nämlich die *Umschnürung in uner-*

⁷ Foucault, M.: Archäologie des Wissens, 185.

⁸ Schumacher, M.: Apriori, historisches, 44.

giebigen Zweitkontroversen. Sie erweisen sich als verhängnisvoll, da sie zum einen Bearbeitungen den nachhaltigen Erfolg verwehren, weil sie das eigentliche Problem nicht einbeziehen und somit ausschließlich Symptombehandlung betreiben und zum anderen, weil sie durch die so produzierte Diskursmasse die ohnehin verunklarte Sicht auf den Problembestand weiter trüben müssen. Als eine solche Stellvertreterdebatte dürfte sich in praktisch-theologischen Traditionsfragen in jedem Fall etwa die Auseinandersetzung um das Aneignungs- oder Vermittlungsparadigma darstellen, die ihre eigentliche Problemgestalt als einer Frage der Geschichtlichkeit übersieht. In gewisser Weise ließe sich auch die hieran beteiligte Debatte um Erfahrung dort einreihen: Die fortschreitende Aufblähung der Begrifflichkeit dürfte in der unscharfen Begrenzung ihren Anteil dazu geleistet haben, hier das eigentliche Problem zu vernebeln.⁹

Im *allgemeinen* Blick auf die Zweitfiguren des dichotomischen Musters in der wissenschaftlichen Wirklichkeit der Praktischen Theologie insgesamt bedeutet diese Verschleierung zudem die *Beförderung einer Strategie gefährlichen Ausspielens* und die *Begünstigung schiefer Perspektiven* – und diese erweisen sich mitunter zudem als verwirrend und folgenscher!

Ansichtig wurde dies bei den Anteilen, die – entlang der trügerischen Plausibilitätslinie – einer Distanznahme anheimgefallen sind. Wenn auch nicht gänzlich abgespalten, so dürfte dennoch evident geworden sein, wie diese Anteile mit Mühe und nur unter einer gewissen Anstrengung wieder mit der Wissenschaftswirklichkeit der Praktischen Theologie in Beziehung gesetzt werden können und es vermochte deutlich zu werden, wie sie bei alldem überhaupt in einen solcherart riskanten Gegensatz zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen Erfahrungssubjekt und Erfahrungsobjekt, zwischen Innen und Außen manövriert wurden; ein Gegensatz, der von den praktisch-theologischen Grundlagen und ihrem »Erlernten« her eigentlich gar nicht existieren dürfte, gelegentlich auch an markanten, aber wegen der Verschleierung isoliert bleibenden Punkten angeklagt wird¹⁰, faktisch jedoch »wider besseren Wissens« weiterhin gegeneinander ausgespielt wird und in diesem Ausspiel brandgefährliche Inkonssequenzen wie blockierenden Sand ins Getriebe der praktisch-theologischen Fundierungen streut!

⁹ Von diesem Standpunkt aus dürften sich auch Anmerkungen wie diese HASLINGERS aufklären, wenn er kritisch einwirft: „[Es] braucht keine »Neubestimmung« in dem Sinne, dass man erst einen »alteritätstheoretischen«, mehr an der Fremdheit des Anderen orientierten Erfahrungsbegriff kreieren müsste (...). Erfahrung ist per se alteritätsorientiert, von anderer Wirklichkeit generiert“, Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 399.

¹⁰ Hier versammeln sich etwa – jedoch infolgedessen letztlich immernoch ins Leere gehen müßende – Hinweise darauf, dass »selbstverständlich« die Erforschung intersubjektiver Sinndeutungsmuster ebenso zum Zuständigkeitsbereich der Praktischen Theologie gehöre, vgl. zu solch warnenden Einforderungen – ohne hier eine Vollständigkeit abbilden zu müssen – etwa Haslinger, H. u. a.: Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen, 390f; vgl. ebenso Altmeyer, S.: Welche Wahrnehmung, 231.

Spürbar wird dies allerdings auch an den schiefen Perspektiven, mit denen schließlich die praktisch-theologisch fundierenden Referenzgrößen, wie etwa KARL RAHNER, in den Blick geraten. Obwohl der jeweilige Originaldiskurs höchstens einen Anlass, aber keinen Grund liefert, werden hier Einseitigkeiten in den Selbigen eingetragen, die – nicht bloß nach unserem Ermessen¹¹ – als verkürzte Rezeption von der Sache her so nicht gerechtfertigt sein dürften, sich zwecks weiterer Legitimierung jedoch unablässig reproduzieren und somit auf ihre Weise Fallstricke auslegen, in denen sich die Praktische Theologie immer tiefer verwickelt und fortwährend gründlicher lähmt.

Was der Praktischen Theologie also hier widerfährt, ist das, was wir eingangs mit dem Ausdruck der Historikerin UTE DANIEL (*1953) als „**V e r a l g u n g**“¹² bezeichneten!

Verstoß...

In seinen Auswirkungen auf eine wirklichkeitswissenschaftliche Praktische Theologie muss sich dieses Spiel im Schatten der Geschichtsverkennung jedoch im Letzten irgendwann verheerend zeigen!

Diese Form der *Unterlassung* stellt sich in der »traditionellen« Konkretisierung bereits als deutlicher Verstoß gegen die eigene anthropologische Fundierung dar. Sowohl der differenztotale, also der überhistorische, als auch der identitätstotale, also der unhistorische Verrat bleiben vom »Standpunkt« der Gegenstände aus hinter den Errungenschaften der anthropologischen Wende zurück. Der gänzliche Verzicht auf das erfahrungsbezogene

¹¹ Dies äußert sich zunächst darin, dass diese Einlinigkeiten so selbstverständlich in Geltung stehen, dass sie an sich paradoxerweise kaum noch als solche gewahrt werden können, vgl. dazu kritisch auch Siebenrock, R. A.: Einleitung – Karl Rahner in der Diskussion, 14, und umgekehrt dann – so im Anschluss an RAFFELT und VERWEYEN – die erhobenen Vorwürfe in der Rezeptionsgeschichte RAHNERs, als da wären: der Vorwurf einer mangelnden Berücksichtigung von Intersubjektivität, der Geschichtslosigkeit, aber auch der Abdrängung der ja eigentlich vorhandenen Stärke des geheimnistheologischen Gedankens, dann eigentümlich ungeprüft bleiben: „[Dieser] Vorwurf (...) [wurde] von (...) [keinem] angesehenen Theologen mit philosophisch stichhaltigen Argumenten ernsthaft hinterfragt“, Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 130; gemeint ist hier speziell der Vorwurf der Geschichtslosigkeit.

Für die Widerlegung dieser Einseitigkeiten der RAHNER-Rezeption setzen sich etwa BAUDLER oder auch LEHMANN ein. Sie kommentieren dahingehend den Gang der RAHNER-Rezeption und streben Korrekturen an vgl. etwa Baudler, G.: Göttliche Gnade und menschliches Leben, 37f; vgl. Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 34; 40f. LEHMANN klassifiziert den Einwand der Geschichtslosigkeit etwa letztlich nur als „formal richtig“, inhaltlich bei näherem Hinsehen jedoch als vorschnell (bis haltlos), ebd., 34. Offenkundig ist diesen Mühen der Richtigstellung aber der durchschlagende Erfolg verwehrt, weil sich die Einseitigkeit zu ungehindert ausbreiten konnte.

Zur Hervorhebung des geheimnistheologischen Gedankens bei RAHNER vgl. Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 118f. Allerdings finden sich bei ihm an anderer Stelle Ungereimtheiten, die zu unserem Befund passen würden, genauerhin: hinsichtlich der Zuweisung von »Geschichtlichkeit«.

Ein ähnliches Phänomen tritt übrigens ebenso bei der Referenzgröße der zweiten praktisch-theologischen Fundierung auf und ließe sich auch für ULRICH BECK aufzeigen. Auch wenn hier bereits in den (religions) soziologischen Rezeptionszusammenhängen in diese Richtung Vorarbeit geleistet worden ist, nimmt die Praktische Theologie diese allem Anschein nach dankbar an und »vergisst« etwa die von BECK ebenso vorgebrachte Dimension der *Retraditionalisierung*.

¹² Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 391; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Postulat schlägt in die verunmöglichte Erfahrbarkeit des Objekts um, was von einer konsequent anthropologisch gewendeten Praktischen Theologie nur schwerlich als nachgeordnet betrachtet werden kann und sie an die Fesseln gebunden sein lässt, die es doch gerade abstreifen wollte.

Dieser **Verstoß** wird mit jener Unterlassung aber auch als Gefahr in die anderen passierten Diskursstationen hineingetragen und lässt die Praktische Theologie zu einer steigenden Selbstwidersprüchlichkeit anheben: Nicht nur, dass in der Ausschließlichkeit der Gegenwartigkeit, die einst vom Zwang dogmatischer Erstarrungen zu befreien antrat, ein neuer Dogmatismus in Gang kommt, namentlich: der des jetzt geltenden Bodens, sondern auch, dass sich unsere Zweitfiguren bereits eigentümlich gegenabhängig miteinander verklammert zeigen. Will die Praktische Theologie damit und dem hierin enthaltenen identitätslogischen Übergewicht nämlich den erfahrungsbezogenen Widerfahrnischarakter und die Geheimnishaftigkeit ins Spiel bringen, wird es eine sein, die alsbald den Schlingen einer fundamentalistischen Strukturierung zu erliegen droht; will sie sich so in Pluralitätsfähigkeit einüben, kann es nur eine sein, die letztlich wiederum Holismen verfallen wird, womit sie somit im Ganzen in einer wirkungsorientierten, anwendungswissenschaftlichen Perspektive verbleiben muss!

Was in der Spur der verhandelten alteritätstheoretischen Grundlagenstudien als versäumt-verpasste Gelegenheit deklariert werden konnte, bewegt sich dann unheilvoll nah am wirklichkeitswissenschaftlichen **Verstoß**, gerade das Unheil heraufzubeschwören, dessen Überwindung doch wirklichkeitswissenschaftlich garantiert erschien!

Die Verkennung von Geschichte hat die Praktische Theologie hier mit einem schweren Folgeproblem belastet! Einerlei, von welcher Seite der Versuch unternommen wird: »Tradition« – wohl verstanden – avanciert in dieser aporetischen Struktur zu einer Leerstelle, die auf die Fundierungen selbst zurückschlägt!

VERLAUTBARUNG EINES INTONATIONSBEDARFS

Angesichts dieser schädlich aufgebrochenen Konsequenz im praktisch-theologischen »Erkenntnisausfall des Traditionsdilemmas« und somit wieder unser Kernproblem aufnehmend, aber eben auch in Anbetracht der Folgeschwere jener weiteren Verzweigungen, ziehen wir nun also diejenige dichotomische Grundfigur in Zweifel, welche letztlich zu der traditionell strikten Aporie führt.

Demnach *verwerfen wir ausdrücklich die Gegenüberstellung von Praktischer Theologie und Geschichte und fordern eindringlich, die historische Dimension in der Praktischen Theologie grundlagentheoretisch insgesamt ausdrücklich zu würdigen!*

Wir plädieren also aus einer allgemein wissenschaftstheoretischen Perspektive für eine intensivierte Gesprächskultur mit der (Kirchen)Geschichte und für eine Ausweitung praktisch-theologischer Theoriebildung!

Klärungsversuche des praktisch-theologischen Traditionsdilemmas werden solange nicht aufgehen, wie sie im Horizont der Problemanteile formuliert werden. Mit WIEDENHOFER: „Die einzige (...) Lösung dieses (...) Traditionsproblems scheint mir darin zu bestehen, dass das eigentliche Feld der Trennung: die Geschichte (...) auch zum Feld der Versöhnung wird“¹³.

Was in diesem Zusammenhang bisher den Diskursen (und nicht in dieser Diagnose) nur äußerst sporadisch untergehoben ist, erheben wir damit nun also zum konsequenten Bearbeitungsschlüssel!¹⁴

Klarzustellen bleibt bei unserem Plädoyer nun allerdings – obwohl dies nach den Anführungen bereits eigentlich keinen Zweifel aufkommen lassen kann –, dass hiermit nicht auf die Intensivierung dessen abgezielt ist, was in Lehrwerken unter der Titulatur „»historischer Rückblick« oder »historische Orientierung«“¹⁵ zirkuliert; ebenso wenig ist darunter dasjenige begriffen, was mit der anamnetischen Praktischen Theologie¹⁶ umfasst wird.

Behoben werden sollen hier auch schon gar nicht die Löcher des Schweigens, welche sich um ein konservierend-museales Interesse¹⁷ auf tun, das den Blick in die Geschichte bloß aus Gründen puren Selbstzwecks¹⁸ betreibt.

¹³ Wiedenhofer, S.: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, 26f. Es bleibt erneut darauf hinzuweisen, dass WIEDENHOFER hier nicht den Zustand der Praktischen Theologie vor Augen hat, wir um diese pointierte Formulierung jedoch nicht umhin kamen.

¹⁴ Das Stichwort der Geschichtlichkeit findet sich in diesem Kontext lediglich ab und an im Erfahrungsdiskurs eingestreut, dem dort jedoch die Gestalt eines Neben-, denn eines Hauptsatzes eignet, vgl. dazu etwa Grümme, B.: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, 144; vgl. auch Englert, R.: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens, 10. Hier und da blitzt demnach ein Bewusstsein für die Geschichtsverkenntung auf, doch ist bislang keine Konsequenz oder eine echte praktisch-theologisch grundlagentheoretische Sondierung daraus erwachsen.

¹⁵ Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 63. Hier ebenso in Abgrenzung. Vgl. als Beispiel für einen solchen »Gang durch die Geschichte« etwa Leimgruber, S./ Hilger, G./ Kropač, U.: Konzeptionelle Entwicklungslinien der Religionsdidaktik, 41-69.

¹⁶ Die Abgrenzung zur *anamnetischen Praktischen Theologie* ist ihrem andersartigen Motivations- und Begründungszusammenhang (Wider das Vergessen, Abwehr einer Erinnerungsverweigerung situiert in einer Theologie nach Auschwitz) und insofern ihrer anderen Pointe geschuldet. Dennoch werden in diesem Diskurs einige Aspekte vorgebracht, die sich zweifellos mit unseren Überlegungen schneiden. So beispielsweise die Feststellung und Problematisierung der gegenwärtig dominierenden Subjekt- und Biographieorientierung in der Praktischen Theologie durch FUCHS, der im Rahmen seiner Forderung nach einer „doppelten Subjektorientierung“ (313) die Exklusivität synchroner Kommunikationsbezüge anfragt und grundsätzlich für die derzeit vorherrschende „Geschichtslosigkeit“ sensibilisiert, vgl. Fuchs, O.: Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis, 309-345; hier zuletzt: 314. Ebenso bleibt die prinzipielle (im Detail jedoch verschiedene) Absatzbewegung von einem Geschichtsbegriff als Phantasma einer ewigen Fortschrittsgeschichte und determinierter Abgeschlossenheit hervorzuheben, vgl. dazu Manemann, J.: »In Geschichten verstrickt« (W. Schapp), 167-182; hier: 174. Vgl. fernerhin die Hinweise bei Schüßler, M.: Mit Gott neu beginnen, 47.

¹⁷ Vgl. von Borries, B.: Geschichtsbewusstsein als System von Gleichgewichten und Transformationen, 252. Mit Blick auf sein Erstarken, welches sich als Trend seit einigen Jahren immer deutlicher abzeichnet, er-

Denn hierin liegt ja gerade erst das Problem: Genau genommen stellt der dort veranschlagte geschlossene Geschichtsbegriff erst die Motivation für die praktisch-theologische Geschichtsverkenntung dar und dürfte wohl den Grund aufbieten, aus dem die Praktische Theologie die wissenschaftstheoretische Absteckung ihres Formalobjekts im Verweis an die Gegenwart zugleich als Ausklammerung etwaiger Geschichte im Blick auf ihre wissenschaftstheoretischen Eckdaten von Materialobjekt, Methodologie u. a. insgesamt missdeutete und Geschichte schon bald zu ihrem Antipoden schlechthin stilisierte.

Worauf wir hier also ganz im Gegenteil mit unserem Plädoyer zielen, findet »von der Sache her« noch am ehesten, aber in einem janusköpfigen, weil »veralgtem« Vokabular, bisher in der Einforderung der Kombination von phänomenologischen und hermeneutischen Horizonten zumeist im Erfahrungsbezug zur Sprache. Hierbei würden wir dann in die Nähe etwa von PETER BIEHL rücken, der die Komplementarität von Phänomenologie und Hermeneutik einforderte, um Synchronie und Diachronie und damit: um *Identität* und *Differenz* zusammenzudenken¹⁹ – allerdings fällt dies deutlich hinter das alteritätstheoretisch erreichte Problem- und notwendig einzuschlagende Bearbeitungsniveau zurück!

scheint eine ausdrückliche Abgrenzung hier gewiss erforderlich. Der Geschichtsdidaktiker VON BORRIES sieht eine solch durchgreifende Etablierung durch ein erhöhtes Kompensationsbedürfnis angesichts der Herausforderungen einer postmodernen Gesellschaft motiviert: „Es gibt zweifellos Menschen und Epochen, die Geschichte ganz überwiegend mit einer *musealen Wertschätzung der Vergangenheit* identifizieren (...). In der Musealisierungsdiskussion des letzten Jahrzehnts jedenfalls sind die kompensatorischen Funktionen von Historie angesichts reißender Wandels- und Verlusterfahrungen der Lebenswelt in ihrem radikalen Modernisierungs- und Individualisierungsprozess stark betont worden (...): Vergangenheit als Trost- und Ausgleichsbewegung“, ebd., 252f.

¹⁸ Kritisiert etwa auch von vgl. Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, 41; vgl. auch Holzem, A.: Praktische Theologie in der Vergangenheitsform, 388; vgl. auch Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 63.

¹⁹ Da mit der Phänomenologie – wie eingangs bereits angesprochen – praktisch-theologisch eine Geschichtslosigkeit verbunden wird und mit der Hermeneutik umgekehrt eine Geschichtlichkeit, fungieren sie in dem Zusammenhang als »Anzeiger« der Bewegungsrichtung je von »Identität« und »Differenz«, was dann als phänomenologischer und hermeneutischer Horizont in den Erfahrungsbegriff eingetragen wird, vgl. dazu etwa Kabisch, D.: Erfahrungsbezogener Religionsunterricht, 264; hier: Anmerkung 87; vgl. fernerhin Kaupp, A.: Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte, 56; hier: Anmerkung: 252.

Hierzu aber im Allgemeinen: Neben der Tatsache, dass mit dieser Aufteilung (die Phänomenologie und die Hermeneutik betreffend, ganz abgesehen von dem Geschichtsbegriff) aus unserer Sicht in der Form unstimmgige Zuweisungen (bzw. Aufladungen) verbunden sind, begegnet hier also nochmal die »Verallgung« in actu – durch ihre unscharfe Begrenzung hat die Begrifflichkeit ihren Beitrag dazu geleistet, die Identifizierung als Problem der Geschichtlichkeit zu verstellen.

Dazu dann im Besonderen: Wenn BIEHL hier also eine komplementäre Sicht einfordert, kreuzt es zwar den »Rechenweg«, schlägt aus unserer Perspektive aber die falsche »Lösung« ein – bleibt es doch hinter dem alteritätstheoretisch einsichtig gewordenen Erfordernis einer paradoxalen Verfasstheit durch den Eintrag von Fragmentarität zurück, weshalb seine Einforderung als bloße *Synchronie* und *Diachronie* auch nicht den Kern der Sache, namentlich den der zu veranschlagenden Tiefenschichten, wie es noch zu zeigen bleibt und vor allem bei FERNAND BRAUDEL in seiner Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Tendenzen seiner Zeit ansichtig werden wird, trifft. Zu BIEHL vgl. Biehl, P.: Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik, 15-46; besonders: 37f. Dort auf die Methodik bezogen. Vgl. darüber hinaus Biehl, P.: Erfahrung, Glaube und Bildung, 15-52; besonders: 16ff; vgl. Biehl, P.: Die geschichtliche Dimension religiösen Lernens, 140f.

So ziemlich haargenau lässt sich unser Anliegen jedoch mit Diskurszusammenhängen präzisieren, die um einige Jahrzehnte zurückliegen und sich namentlich beim Religionspädagogen **EUGEN PAUL** (†1997) finden. An ihn will unsere vorliegende Untersuchung auch Anschluss nehmen.

PAUL²⁰ kommt das Verdienst zu, zuletzt durchgreifend und in problematisierender Absicht auf das historische Defizit in der Praktischen Theologie²¹ aufmerksam gemacht zu haben und nicht nur in Fragen des Plädoyers lassen sich hier Verbindungen zu unserer Untersuchung herstellen, sondern ebenso in mehrerlei Hinsicht in Fragen der diagnostizierten Zusammenhänge und ideellen Linienführung, so dass ihn die vorliegende Untersuchung auch insgesamt als ihren Lehrmeister begreift.

PAUL widmete sein wissenschaftliches Schaffen der Sensibilisierung für den als *epochale Prägung* titulierten, allgemein um sich greifenden, doch in der Praktischen Theologie besonders ausgeprägten Trend der *Verkümmierung des Geschichtsbewusstseins*.²² Unaufhörlich setzte er sich für dessen Bearbeitung²³ ein, wobei dieser Anstrengung die Verankerung in der anthropologischen Wende ausdrücklich zum Rückgrat wurde.²⁴

²⁰ Für einen umfassenden Einblick in PAULS Gesamtwerk vgl. Paul, E.: Schriftenverzeichnis, 3-9; vgl. ebenso die Bemerkungen zu seinem wissenschaftlichen Nachlass Mendl, H.: Hinweise zum wissenschaftlichen Nachlass von Eugen Paul, 11-12.

²¹ Vgl. dazu Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 82; vgl. auch Paul, E.: Der Katechismus im Gesamt der Glaubensverkündigung, 7; vgl. Paul, E.: Zur historischen Dimension religionspädagogischer Forschung, 2. Auf evangelischem Gebiet arbeiten einer Bewusstwerdung von Geschichte in der Praktischen Theologie aktuell etwa ALBRECHT und der Göttinger Kreis um SCHRÖDER zu. Sie plädieren auch grundsätzlich – doch in einer von uns unterschiedenen Motivation, was noch eingespielt werden wird – für die Installation des historischen Elements in den praktisch-theologischen Diskurs. So spricht ALBRECHT etwa in seiner Studie vom „Versuch (...), das vergleichsweise geringe Ansehen, das das Historische in der Praktischen Theologie genießt, zu heben“, vgl. Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, besonders: 63-76; hier: 7f. Vgl. ebenso Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, 13-45; vgl. Schröder, B.: Historische Religionspädagogik, 290-308; 377-409.

²² PAUL schreibt dazu: „Wo Futurologie, Zukunftsforschung das Feld zu erobern beginnt, scheint Geschichte – wenn überhaupt – nur insofern hilfreich, als sie die Entwicklungsgesetze neuer Trends zu beschreiben vermag und so prognostische Verlängerung erlaubt; sie scheint nur dann interessant, wenn sie auf unmittelbare Interessen der Gegenwart bezogen ist“, vgl. Paul, E.: Didaktische Grundlegung, 41f; hier: 41.

²³ Vgl. dazu die im regelmäßigen Turnus veröffentlichten bibliographischen Hinweise bzw. Literaturberichte zu (internationalen) Forschungen die historische Religionspädagogik betreffend, etwa: Paul, E.: Zur historischen Dimension religionspädagogischer Forschung, 2-11; vgl. Paul, E.: Historische Religionspädagogik: Leerfelder der Forschung und Darstellung, 186-188; vgl. Paul, E.: Bibliographie zur historischen Religionspädagogik, 105-125.

²⁴ Aus diesem Antrieb heraus entwickelte PAUL schließlich auch eine strikte Ablehnung der „ausschließlich theologisch deduzierten Religionspädagogik“ (1479). Ebenso spiegelt sich PAULS anthropologische Einwurzelung prinzipiell in der Wahl seiner Themenfindung und Zugangsweisen. Sein Opus *Geschichte der christlichen Erziehung* legt davon beredtes Zeugnis ab und stellt programmatisch eine Forschungsrichtung dar, welche die Institutionsfixierung zugunsten der Thematisierung alltäglicher Lebenswelten überwindet. „Dem Grundanliegen einer anthropologischen Wende getreu wollte PAUL Einblicke in die »Alltagsgeschichte« religiöser Erziehung und Sozialisation“ bieten, Mendl, H.: Paul, Eugen, zuletzt: 1480; *Abkürzungen ausformuliert*. Vgl. dazu Paul, E.: Geschichte der christlichen Erziehung, 2 Bde. Freiburg u. a. 1993/ 1995. Vor diesem Hintergrund ist hier auch die Affinität zum mentalitätengeschichtlichen Instrumentarium zu werten, vgl. Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 80f; 83f. Letztlich findet sich bei PAUL also sogar noch unser unten eingebrachter Vorschlag – nur in »anderweitiger Nutzung«.

Für unsere Sache besonders aufschlussreich erscheinen dabei PAULS Ausführungen, die er im Rahmen des Werks *Kirchengeschichtsunterricht*²⁵ verfasste, denn hier stellt er u. a. seinen Geschichtsbegriff klar, was also die Richtung unseres Plädoyers näher zu umreißen vermag:

»Geschichte« galt PAUL *als Prozess*!²⁶ „[Die] Geschichte demonstriert die Fülle möglicher Ausdrucksformen und verhindert so [sic! *die*; M. R.] positivistische Wertung der vorhandenen (...). Geschichte ist nun einmal das unerschöpfliche Reservoir von Verwirklichungen“²⁷, weshalb ein historischer Zugriff stets Anthropologie ist, die „im Blick auf Vergangenheit Möglichkeiten des Menschseins erhebt.“²⁸ Mit einer solchen Bestimmung bezieht PAUL eindeutig eine Position, die mit musealen Intentionen auf Kollisionskurs geht, was auch unsere Absicht, die wir in ihm die Referenzgröße erblicken, nochmals hiervon abgrenzen dürfte. Er geht vielmehr von einem *offenen Geschichtsverständnis* aus, was auch wir für die Praktische Theologie zu erreichen suchen!²⁹

Aber noch ein Weiteres: Von diesem prozesshaften Geschichtsverständnis schlägt PAUL darüber hinaus eine *Verbindung zum Traditionsbegriff*, was in unserer Sache zudem als interessant und in Fragen unserer Diagnose als recht ermunternd notiert werden dürfte. Hier erklärt PAUL (zwar nicht genuin im praktisch-theologischen Zusammenhang, aber grundsätzlich) nämlich die Bedenkung von Tradition im geschichtlichen Horizont zur notwendigen Bedingung, wer immer diese Wirklichkeit nicht verfehlen oder ihr Todesurteil unterzeichnen will. Denn, es gelte

„[sicher] (...): ein Theologe, der nicht die »Traditio« aus ihrer Geschichte kennenlernt, »sinkt (...) zum Funktionär herab« und ein Christ, der auf dem kirchengeschichtlichen Auge blind ist, verdient den Namen »mündig« nicht.“³⁰ Denn sonst ist die „Vokabel »Tradition« (...) zuletzt nichts als ein Reizwort für das Überlebte, so, wie Barrett und Talar nichts als Attribute der Ewig-Gestrigen sind, Requisiten einer Gesellschaft, die allen Veränderungen abhold nur sich selbst reproduziert.“³¹

PAUL eröffnet in diesem Zusammenhang zudem zwei Betrachtungsweisen, welche Tradition *fehlgeleitet* in den Blick nehmen und benennt sie als sogenannte *konservatistische* und als *progressistische* Perspektive.

²⁵ Vgl. Paul, E./ Sonntag, F. P.: *Kirchengeschichtsunterricht*. Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1971.

²⁶ Vgl. Paul, E.: *Didaktische Grundlegung*, 34.

²⁷ Ebd., 30.

²⁸ Ebd., 25. Dabei steht er in innerer Nähe zu den von ALBRECHT aufgeworfenen Geschichtsdefinitionsmerkmalen, die u. a. das historische Denken als *relativierendes Denken im besten Sinn* klassifizieren, vgl. dazu Albrecht, C.: *Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie*, 71-74.

²⁹ Inwiefern wir PAUL hier dahingehend allerdings radikalisisieren, bleibt abzuwarten.

³⁰ Paul, E.: *Didaktische Grundlegung*, 30. Hier unter Rückgriff auf eine Formulierung des Kirchenhistorikers HUBERT JEDIN.

³¹ Paul, E.: *Didaktische Grundlegung*, 42.

Die *konservatistische* Variante umfasse dabei die „Spielarten ungeschichtlichen Verstehens, die vergangenheitsorientiert sind“³² und für welche PAUL folgende Kennzeichnungen (und zudem folgenden favorisierten Verbreitungs-Personenkreis) beibringt:

„Brisan[t] wird solche Betrachtung dort, wo sie auf dogmatisches und moraltheologisches Terrain ausgreift. Selbst die theologisch Gebildeten, die Pfarrer vor allem, also Leute, für die Entschuldigungen nicht leicht beizubringen sind, zeigen wenig entwickeltes geschichtliches Bewusstsein: sie haben doch alle ihr kirchengeschichtliches Pensum gelernt und in Prüfungen wiedergegeben. Welche Funktion, so fragt man sich, erfüllte dieses Studium? In der Regel – so hat es jedenfalls den Anschein – diente Kirchengeschichte als Arsenal zur Rechtfertigung des status quo, somit zu apologetischer Abwehr von Angriffen gegen die Kirche von einst und heute. Kirchengeschichtler, die Gegenwart in historischer Perspektive relativierten und relativieren, werden auf dem Boden solchen Vorverständnisses eher verdächtigt als ernst genommen. Diese Betrachtungsweise scheint mir vor allem Produkt jener kirchlichen Entwicklung zu sein, die im Zentralismus (päpstlicher Provenienz) das Heil gegenüber antikirchlichen Angriffen suchte und sucht, anstatt ihr Zentrum dort zu suchen, wo es theologisch verankert ist: in Christus, der seine Kirche im Geist belebt und (*auch* in spezifischer Position im Papst) Realisierung von Kirche ermöglicht.“³³

Das Pendant dieser Betrachtungsweise bildet die *progressistische* Sicht, welche nach PAUL dann ihrerseits folgende Charakteristika aufweise:

„Das Neue allein bringt weiter, »traditionelle« Antworten sind mit falschen und überlebten nahezu identisch. Von Kirchengeschichte lässt sich dann fast nur noch moralisch reden: für ungeahnte Schuld ist Absolution zu erbitten, eine Bitte, die um so [sic!] leichter fällt, als man selbst – bei Licht besehen – nicht davon betroffen ist. Der Blick in die Zukunft dispensiert von Vergangenheit oder gestattet einen nur selektiven Rückgriff.“³⁴

In dieser progressistischen Sichtweise avanciere die Gegenwart also zu einer Art „Tribunal“³⁵, doch eben:

„[Kraft] welcher Kriterien? Theologisch ist zumindest soviel sicher, dass auch die Gegenwart von der Dialektik »Gehorsam/ Ungehorsam« bestimmt ist und dass auch hier der rechte Weg nicht gefunden, vielmehr erst zu suchen ist. Diese Erkenntnis ist für kirchengeschichtliches Verstehen konstitutiv“³⁶.

Letztlich konstatiert PAUL sodann für beide in die Irre geleiteten Varianten:

„Beiden Betrachtungsweisen aber ist der Verlust geschichtlichen Bewusstseins gemeinsam. Beide sind Ausdruck jener epochalen Prägung, die **zur Geschichte als Prozess, in dem gangbare Wege im Blick auf Tradition gesucht werden**, um die Zukunft der Kommenden zu ermöglichen, kaum einen Zugang hat.“³⁷

Was also vor Jahrzehnten vorgebracht wurde, hat seine Aktualität für unsere Sache nicht eingebüßt! PAULS zwei Betrachtungsweisen lassen sich in einen direkten Zusammenhang zu unseren beiden abstrahierten Traditionsmustern in der Praktischen Theologie setzen!

³² Ebd., 42.

³³ Ebd., 43.

³⁴ Ebd., 44.

³⁵ Ebd., 53.

³⁶ Ebd., 53.

³⁷ Ebd., 44; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Während PAUL jedoch in seinem Werk insbesondere die Anfechtungen vonseiten der konservatistischen Spielweise pariert, die ziemlich genau das widerspiegelt, was wir mit dem überhistorischen Traditionsmuster der Differenztotalen benennen und die Bedrohung der progressistischen Ausführung, die sich als unhistorische Variante der Identitätsüberdehnung identifizieren ließe, indes als theoretische Möglichkeit in bloß logischer Konsequenz mitbeschreibt, stellen sich die Dringlichkeiten inzwischen anders dar. Die einst im Vorausgriff vermessene Option, hat nun ihr Gegenteil vertilgt und ist ebenso, genauerhin: vornehmlich virulent geworden.

Mittlerweile haben sich damit die Diskursstrukturen zu einem voll entwickelten Dilemma ausgewachsen, dessen Pendel die Praktische Theologie zwischen den alternativen Polen hin und her treibt, so dass heutzutage eine »traditionell« gefährdende Zwillingsformel vor Augen steht. Was damals bloß theoretisch beschrieben, ist heute faktische Zustandserhebung.

Ein weiterer Unterschied dürfte deshalb zudem auch darin bestehen, dass wir eine durchweg umfassend grundagentheoretische Ebene anzuschlagen gezwungen sind, da sich die Problematik offenkundig weitgehend ungehindert aus- bzw. einwachsen konnte – wenn gleich PAUL auch hier von den weiteren Phänomenen, die damit im Zusammenhang stehen, wie etwa die der Zweitkontroversen, offenkundig bereits bewegt ist und sich dafür historische Äquivalente finden lassen.

Was sich in PAULS Auseinandersetzung mit dem »späten« JOSEPH RATZINGER hinsichtlich der Reflexion katechetischer Problemlagen um das vermeintlich gegensätzliche Begriffspaar von »Methode« und »Inhalt« versammelt, wird von ihm etwa als eine solche Stellvertreterdebatte gekennzeichnet und verdient hier noch exkursartig ergänzend Erwähnung, weil es sich als strukturell-historisches Pendant – freilich im Detail verschieden verhandelt – zu unserer Vermittlungs- und Aneignungsdebatte auffassen lässt (ebenso dann die »eigentliche Diagnose«). Den Anlass der Debatte gab seinerzeit die Krisendiagnose der Katechese. PAULS Missbilligung entzündet sich dabei an RATZINGERS Sicht in Fragen der Ursachenbenennung für diese Krise ebenso wie an seinem vorgetragenen Bearbeitungsvorschlag.

In Kürze: RATZINGER erblickt im Übergewicht der »Methode«, was er ausdrücklich als Vorzug der Anthropologie vor der Theologie und somit als Vormachtstellung von Erfahrung ausdeutet, einen der Gründe, aus dem die Katechese in Bedrängnis geraten sei. Zwar anerkennt er, dass „Glaube ohne Erfahrung zu einer leeren Formelsprache verfallen müsste“³⁸, doch beharrt er darauf, „dass die Reduktion des Glaubens auf Erfahrung ihn seines Kerns berauben würde, da er uns doch ins Land des Unerfahrenen führen (...) möchte, in dem erst das eigentliche Leben aufgeht“³⁹ und bringt deshalb zur Korrektur des Missstandes den Vorschlag einer Orientierung am »Taufglauben« ein. Denn dieser sei die „Berührung der Wirklichkeit selbst“⁴⁰. Als einer objektiven Vorgabe seien die didaktisch-theologischen Bestrebungen diesem „schlichten kirchlichen Glauben“⁴¹ stets verpflichtet.

In direkter Auseinandersetzung erwidert PAUL auf diese Position RATZINGERS und es lohnt der ausführliche Blick in die Originalpassage: „Diese Argumentation (...) enthält (...) (zumindest) Missverständliches (...).

³⁸ Ratzinger, J.: Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, 22.

³⁹ Ebd., 22f.

⁴⁰ Ebd., 23.

⁴¹ Ebd., 24.

Denn die Frage ist doch, in welcher konkreten Gestalt dieser »schlichte kirchliche Glaube« vorliegt und wem er in dieser Gestalt verständlich ist. Sind der deutsche Erwachsenenkatechismus und/ oder die klassischen Glaubensformeln (...) dieser »Taufglaube« (...) Inwiefern liegen sie vor jeder Theologie und Didaktik? Sind sie nicht de facto geschichtlicher *Ausdruck* von Theologie und Didaktik (...) Und geht es nicht um die Frage, ob und wie sie in neuem geschichtlichen Kontext zum Sprechen gebracht werden können? – Damit hat sich der Theologe (...) herumzuschlagen, und wo er das tut, kommt er zu anderen Ergebnissen als den von Ratzinger hochabstrakt skizzierten (...). M. a. W., die Glaubensverkündigung, der Glaube will den Menschen nicht nur und ständig aus seinem Erfahrungshorizont herausreißen, wie man heute nicht selten vollmundig unterstellt, sie bzw. er will vielmehr auch begründete (Glaubens-)Erfahrungen ermutigen und stärken. – Hier liegen die Fragen, denen man geduldig nachgehen muss. Berufungen auf »Objektives«, der Theologie und Didaktik scheinbar Vorausliegendes, helfen da nicht weiter (...). [Die leitende Vorstellung, eine] Brücke (...) [zu bauen] (Ziel/ Inhalt), (...) [weshalb] in einem zweiten Schritt zu fragen [sei], wie das gemacht werden soll (Methode) (...), ist sowohl theologisch als auch didaktisch unzureichend. Theologisch ist zu sagen, dass es objektive Inhalte, d. h. Inhalte ohne hermeneutische Perspektivierung, gar nicht gibt: Auch die Hl. Schrift spricht von Gott im Horizont der Verstehensmöglichkeiten geschichtlicher Menschen. Die Aufgabe bleibt also, diese »Theo-logie« in andere geschichtliche Verstehenshorizonte zu transponieren. Anders gesagt: Die »Inhalte« sind je schon »methodisch« perspektiviert. Auch der »Taufglaube« und der Katechismus machen da keine Ausnahme (...). [Pädagogisch] übersieht es (...), dass der Erzieher »die Ziele in die Methodenfrage und die Methode in die Zielfrage einbeziehen und beide in einem gesteigerten und potenzierten Methodenbewusstsein zueinander bestimmen« muss.⁴²

Interessant ist es doch, wie sich frappierende Parallelen von RATZINGERS *Land des Unerfahrenen* und der *Orientierung am Taufglauben als Berührung mit der Wirklichkeit selbst* bis hin zur Bekundung, dennoch an der Erfahrung festhalten zu wollen, *ohne die Glaube doch zu einer leeren Formelsprache verfallen müsste*, zu RUSTERS *Begegnung mit fremden Welten* und der *Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis* bishin auch zu seiner Beteuerung, dass „der Satz weiterhin gilt, dass Glaube auf Erfahrung angewiesen ist“⁴³, ergeben; interessant ist es eben aber auch, die Aufmerksamkeit auf PAULS dahingehende Beurteilung der ganzen Debatte zu lenken, denn PAUL zufolge sei bislang „die Ortung des katechetischen Grundproblems [behindert]“⁴⁴, sie wird also als eine Zweitkontroverse markiert (im Übrigen weist er in diesem Zusammenhang auch der Expansion der Begriffsumfänge dabei eine Verantwortlichkeit zu). Dieses Problem sei nämlich „im Grunde [sic!] nichts anderes als eine Seite des Problems der Geschichtlichkeit der Theologie. Es gehört in den Kontext der Frage nach einer geschichtlichen Hermeneutik der Theologie.“⁴⁵

Und PAUL kommt derweil schließlich im Letzten zu einem recht vernichtenden Urteil, genauerhin im Wortlaut: „Dass das gerade von Leuten verkannt wird, die bedeutende Abhandlungen zur »Geschichtlichkeit der Theologie« geschrieben haben, ist schwer verständlich“⁴⁶.

Was das augenblickliche Verweilen bei PAUL also in seiner außerordentlichen Zeitnähe zu unserer Sache auch in diagnostischen Zusammenhängen und weiterer Linienführung rechtfertigte, gilt es nun jedoch nochmals zu unserer Hauptverbindungsader, nämlich der näheren Richtungsweisung unseres Plädoyers *gegen eine praktisch-theologische Geschichtsverknennung für einen offenen Geschichtsbegriff zurückzuführen*.

Was wir mit unserem Plädoyer näherhin intendieren, ergo: Was in der Praktischen Theologie verkannt wird und ex aequo: Was gegen die »Unerhörtheit« von Tradition Abhilfe zu schaffen verspricht und die Sicherung ihrer innovativen Dynamik zu leisten in Aussicht

⁴² Paul, E.: »Katechese« heute, 42ff.

⁴³ Ruster, T.: Der verwechselbare Gott, 200.

⁴⁴ Paul, E.: »Katechese« heute, 41.

⁴⁵ Ebd., 41f.

⁴⁶ Ebd., 42.

stellt, ist die Fundierung in einem seinerseits entlang von unabschließbarer Offenheit disponierten Geschichtsbegriffs – der dabei, so wird es zu zeigen sein, nochmal auf eine ganz besondere Weise gemeint (und strukturiert) ist (und dabei in gewisser Hinsicht noch PAULS Intentionen radikalisieren wird).

Wir werden also mit dieser Forderung dafür eintreten, dass der Einzug der Geschichtlichkeit in die Praktische Theologie den Eintritt der Zeit vermerkt, welche eine Zäsur einrückt, die eine konstitutive Offenheit mit sich führt.

Wir werden aufweisen, wie Tradition dann – in diese Geschichtlichkeit eingelassen – nicht in die Sackgasse des Überhistorischen oder Unhistorischen gerät; so weder in der identitätstotalen Zersplitterung des omnipotenten Subjekts gefasst wird, was jede Eigenlogik nivellierte, noch in den differenztotalen Beton der Objektdominanz gegossen wird, was jede Bezugnahme verhinderte, sondern in einer ebensolchen unabschließbaren – innovativen – Offenheit begriffen ist!

IM AUFLÖSUNGSZEICHEN DES UNERHÖRTEN

Und für dieses formulierte Ideal gilt es nun noch im Gefolge unseres äußeren wissenschaftstheoretisch eingeschlagenen Kurses – als Pendant zur Provokation der Fehlersuche – einen konkreten dahingehenden Vorschlag zur Fehlerbehebung einzubringen und ihn, gemäß des Naturelles unseres inneren Problemhorizonts, dabei als *methodologischen* Akzent in die praktisch-theologischen Diskurswirklichkeiten einzutragen.

Es gilt also nun, ein *konkretes Auflösungszeichen des traditionell Unerhörten* zu setzen: Was wir mit dem geschichtswissenschaftlichen Theorieangebot der **Mentalitätengeschichte** tun wollen.

Unser alternativer Weg in Fragen unseres aufgeworfenen inneren Problemhorizonts wird damit konsequenterweise in die Geschichtswissenschaften führen und den Kreis der praktisch-theologisch bislang favorisierten Referenzwissenschaften erweitern.

Wir möchten hiermit den *Vorschlag* in die praktisch-theologische Diskussion einbringen, *das Desiderat eines stimmigen Traditionszugangs mithilfe des geschichtswissenschaftlichen Angebots der Mentalitätengeschichte* in Angriff zu nehmen!

Wir halten ausgerechnet diesen geschichtswissenschaftlichen Zugang, der auf die sogenannte französische Bewegung der *Annales* zurückgeht, in unserer Problemstellung dabei aus folgenden Gründen für praktisch-theologisch einschlägig weiterführend:

Die Mentalitätengeschichte widmet sich der umfassenden Ermittlung kollektiver Tiefenstrukturen, welche das Erfahrungsvermögen – die Stimmführungen des Fühlens, Denkens,

Wahrnehmens, der Ausdrucks- und Verhaltensweisen – von Gesellschaften »ferner« Zeiten ermöglichen und hintergründig formatieren (und umgekehrt von ihnen wiederum generiert werden) und lässt sich darin an das anbinden, was mit Tradition umfasst ist.

Sie verspricht dabei in unserer Sache gewinnbringend zu sein, weil dieser Forschungszugriff die unbedingte Achtung der Eigenlogik, -zeitlichkeit und -artigkeit fremder Lebenswelten vorneweg in sein Profil einträgt. Überstürzte Empathie gilt dem mentalitätengeschichtlichen Zugang als Kardinalfehler, was somit also mit unserem traditionell als dringlich markierten Problemzusammenhang korrespondiert und demzufolge auch »Lösungsstrategien« in Aussicht zu stellen vermag: Gegen übereilte Vereinnahmung und anachronistische Einschlussbewegungen setzt die Mentalitätengeschichte ein unbedingtes Postulat der Fremdheit – und dies aber: Ohne dabei einer Verbindungslosigkeit zu verfallen!

Arrangiert wird dies dabei durch die Fundierung in einem ganz besonderen Geschichts- und Zeitverständnis. Denn in der Mentalitätengeschichte wird, wie wohl in keinem anderen Zugang, die Fundierung in einem Geschichtsverständnis verwirklicht, das die von uns angezielte und angezeigte Disponierung aufweist. Vollzog die Bewegung der *Annales* seinerzeit doch eine Absatzbewegung von linearen Zeitkonstruktionen im Stile einer Fortschritts- bzw. Verfallsgeschichte und von rein zyklisch angelegten Figurationen und stellte der damals in der Historikerzunft eigens grassierenden Perspektivverzerrung der Ereignisfixierung (der *déformation professionnelle*) eine Geschichtssicht verschiedener gleichzeitiger Rhythmen entgegen, die erstmalig in der Form (!) sowohl Veränderung als auch Kontinuität gleichwertig zu konzeptionalisieren vermochte.

In der Mentalitätengeschichte wird Geschichte als „plastische Kraft“⁴⁷ bewusst gemacht und gehalten und ein Geschichtsverständnis generiert, das „weder (...) einer kontinuierlichen Chronologie noch (...) einer beliebigen Gleichzeitigkeit“ gleichkommt.

Der „Geschichtsbeton“ ist hier auf „**viele Geschichtslagen** [hin gesprengt]“⁴⁸. Und somit in unserem Sinne: mit **Tiefe** versehen und deshalb radikal unabschließbar geöffnet!

Wir werden zeigen, dass die Mentalitätengeschichte mit einem solchen, in dieser Offenheit noch näher zu definierenden, besonderen Geschichtsbegriff ein Theorieangebot verkörpert,

⁴⁷ Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, 106. Hier im Anschluss an NIETZSCHE.

⁴⁸ Ebd., je: 106; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Auf ein hieran sich orientierendes Geschichtsverständnis zielte auch der bereits erwähnte Begriff der »Zeitschichten« von KOSELLECK ab: „Die Geschichte hat es offenbar nicht nur mit dem Geschehen zu tun, sondern ebenso (...) mit Schichten. Die Geschichte enthält zahlreiche unterscheidbare Schichten, die sich jeweils schneller oder langsamer verändern, jedenfalls mit verschiedenen Veränderungsgeschwindigkeiten“, vgl. Koselleck, R.: Wie neu ist die Neuzeit, 539-553; hier: 552. Diese „Zeitschichten« verweisen auf geologische Formationen, die verschieden weit und verschieden tief zurückreichen und die sich (...) mit verschiedenen Geschwindigkeiten verändert und voneinander abgehoben haben (...), die wechselseitig aufeinander verweisen, ohne zur Gänze voneinander abzuhängen“, Koselleck, R.: Zeitschichten, 19f.

das nach unserem Ermessen die Erschließung der innovativen Dynamik von Tradition in Aussicht stellt, dem differenzbezogenen Gedanken ebenso systematisch Gewicht beimisst wie dem identitätsbezogenen und somit eine weiterführende Perspektive zu entwickeln verspricht, welche die Praktische Theologie ihrem »traditionellen« Dilemma entreißt.

Denn mit der Fundierung der Traditionskonzeptualisierung in einem solcherart bewussten Geschichtscharakter, wäre mit HEMMERLE zu sprechen die „Einheit zwar schon immer gegründet, aber nie schon »gelaufen«.“⁴⁹

Es wird evident werden, wie *Tradition* mentalitätengeschichtlich **mit einer Tiefenschichtstruktur gefasst wird, die sie als paradoxe diskontinuierliche Kontinuität bzw. kontinuierliche Diskontinuität konzeptualisiert.**

So sind wir also überzeugt, dass die Durchklärung der Mentalitätengeschichte für die Praktische Theologie von einem ganz außerordentlichen Ertrag sein kann.

Und diese Begehung soll uns nun im folgenden HAUPTTEIL II beschäftigen.

So wird sich also die nun folgende **DURCHFÜHRUNG**, gemäß unserer kritisch-rationalistisch inspirierten wissenschaftstheoretischen Grundorientierung, der Begehung der vorgeschlagenen *Alternativroute* widmen.

Der HAUPTTEIL II – die DURCHFÜHRUNG – rückt jetzt in das praktisch-theologisch bisher entlegene Theoriemilieu der Geschichtswissenschaften vor und stellt die Präsentation des mentalitätengeschichtlichen Zugangs in den Mittelpunkt der Überlegungen.

Nachdem unser Beitrag also bislang im Gefolge der wissenschaftstheoretischen *Entscheidung* eine *Fehlersuche* nach Erkenntnisausfällen und Widersprüchen in der Praktischen Theologie vorangetrieben hatte und eine Diagnose stellte, werden die Anstrengungen nun auf die *Fehlerbehebung* zu lenken sein, indem mithilfe der Mentalitätengeschichte nicht nur ein konkreter Zugang zur stimmigen Traditionskonzeptualisierung aufgezeigt wird, sondern ebenso dem deklarierten dynamisch-prozesshaften Geschichtsverständnis (eben in einer besonderen Akzentuierung, die sich als eine Radikalisierung darstellen wird) der Bewegung der *Annales* besondere Aufmerksamkeit zuteilwerden wird.

Gemäß den Ermittlungen unseres umfassenden diagnostischen Angangs gilt es nun also die mentalitätengeschichtliche Durchklärung in genau dieser **doppelten Fokussierung**, namentlich in **Konzentration auf den praktisch-theologischen Ertrag im Blick auf eine paradoxe Traditionskonzeptualisierung** einerseits in der Disponierung eines **unabschließbar offenen Geschichtsverständnisses** andererseits zu vollziehen und zuzuspitzen.

⁴⁹ Hemmerle, K.: Das unterscheidend Eine, 351.

In den darin durchgeführten Erarbeitungen, wird dann u. a. schließlich eine Geschichtlichkeit einsichtig, die sich nunmehr als integrale Dimension der Praktischen Theologie verstehen lassen wird und mitten hinein in ihren Zuständigkeitsbereich führt, so dass wir mit unserem Plädoyer für die Geschichtlichkeit und der konkreten methodologischen Öffnung in sie hinein auch eine tiefere Einwurzelung in die praktisch-theologisch eigens gesetzte Selbstprädikation beanspruchen und uns darin ebenfalls als eine *Wirklichkeitswissenschaft* verstehen. Der Vortrag dieser Pointe wird dann aber schließlich erst im HAUPTTEIL III, in der REPRISE, erfolgen.

Bevor dies jedoch geschehen kann, gilt es nun aber zunächst also, die Begehung der Alternativroute anzustrengen und das Theorieangebot der Mentalitätengeschichte unter unserer analytischen Doppelspitze zu fokussieren und durchzuklären.

TEIL II – DURCHFÜHRUNG: DIE UNVOLLENDETE!
DIE MENTALITÄTENGESCHICHTE –
EIN GESCHICHTSWISSENSCHAFTLICHES THEORIEANGEBOT ALS
HARMONIELEHRE FÜR EINE GESTIMMTE PRAKTISCH-THEOLOGISCHE REDE
VON TRADITION UNTER DEM VORZEICHEN VON VERÄNDERBARKEIT,
ANDERSHEIT UND OFFENHEIT IN FRAGMENTIERTER TIEFE ODER:
PROFILIERUNG EINES ALTERNATIVZUGANGS

„Ganz auf der Höhe der Zeit ist man nur, wenn man sich in ihren Tiefen bewegt.“
SIGBERT LATZEL (*1931, Philosoph und Germanist)

„Was die Geschichte betrifft, so kann sie nur eine Wissenschaft des Wandels und der Erklärung des Wandels
sein.“
JACQUES LE GOFF (†2014, Historiker)

„Nicht alles Dazwischen sollte man ablehnen.“
MARTIN GERHARD REISENBERG (*1949, Autor)

0 Vorbemerkungen

In dem jetzt folgenden **HAUPTTEIL II** unternehmen wir also Anstrengungen, diejenigen zwei Themen, welche in der abgeschrittenen EXPOSITION eingeführt und in ihrem konflikt-haften Zueinander vorstellig wurden, miteinander zu dialogisieren, namentlich: erstens die derzeit realexistierende Profilierung der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissen-schaft und zweitens den Themenkomplex Tradition, indem wir nun das Terrain der Ge-schichtswissenschaften betreten und unsere Aufmerksamkeit auf den Zugang der französi-schen *Mentalitätengeschichte* richten.

Von der Durchklärung dieses Forschungszugriffs versprechen wir uns einen weiterführen-den Ausblick auf eine Traditionskonzeptualisierung, die sich den freigelegten praktisch-theologisch aporetischen Blockaden entwindet und dabei eine Einspielung erlaubt, die so-wohl sachlich als auch wirklichkeitswissenschaftlich stimmig ist.

Die nun folgende **DURCHFÜHRUNG** widmet sich demnach der Darbietung eines *Alternativansatzes*, welcher (ganz entlang der Leitlinie unseres äußeren wissenschaftstheoreti-schen Erkenntnisinteresses) aus dem beförderten praktisch-theologischen Dilemma heraus zu steuern antritt; und gemäß unserer Diagnose (ganz entlang des sich einstellenden inne-ren Problemhorizonts) tun wir dies in Form einer *analytischen Doppelfokussierung*, wel-che sich auf den praktisch-theologischen Ertrag hinsichtlich der Möglichkeit einer *parado-xalen Traditionskonzeptualisierung* einerseits *in* der Disponierung eines *unabschließbar offenen Geschichtsverständnisses* andererseits konzentrieren wird.

Dieses gewählte Darstellungsverfahren verlangt nach einer *knappen Notiz*: Es wird in den folgenden Ausführungen zwar auch gelten, Orientierungen über den geschichtswissen-schaftlich erreichten Diskussionsstand zu leisten, in denen die Mentalitätengeschichte ein-gebunden ist – dies ist bereits deswegen erforderlich, damit sich die Praktische Theologie hieran nicht vorbeientwickelt, aber auch weil eine zu vereinfachte Präsentation die Beurtei-lung der Tragfähigkeit der Theoreme verunmöglicht und dann gegebenenfalls abträgliche Voraussetzungen ungeprüft kopiert zu werden drohen –, allerdings kann die Hauptaufgabe nicht darin bestehen, dem geschichtswissenschaftlichen Diskurs erschöpfend gerecht zu werden.

Nach unserer Auffassung bemisst sich das Gelingen einer praktisch-theologischen Öffnung zur geschichtswissenschaftlichen Dimension vielmehr darin – und das wäre somit die Auf-gabe –, die Wissensgehalte des mentalitätengeschichtlichen Bezugsdiskurses in ein eigenes zweckbezogenes Arrangement zu stellen, was die Gestaltung der DURCHFÜHRUNG hier in vornehmlicher Zuspitzung auf die erwähnte analytische Doppelschneise beinhalten wird.

Gewiss erweckt es stets einen anmaßenden Eindruck, die Reichhaltigkeit der Themengebiete und Reflexionen eines Bezugsdiskurses mit einer Anschärfung ja immer auch gleichzeitig zu reduzieren, doch erblicken wir gerade darin die Notwendigkeit eines systematisch-interdisziplinären Denkens. Tatsächlich gilt es in diesen Dingen, so unsere Überzeugung, mit einer eigenen Frageperspektive an die Wissensgehalte heranzutreten und sie in diesem Sinne anzuordnen, weshalb unserer Fokussierung nicht nur Legitimität, sondern auch Unverzichtbarkeit eignen dürfte.

Und so werden unsere Überlegungen nachstehend in der Systematik dieser doppelten Linienführung vorangetrieben, wozu wir in *drei Schritten* vorwärtsschreiten werden.

Die DURCHFÜHRUNG besteht demnach aus ***drei Kapiteln***:

So bietet das erste Kapitel **(1) TONALITÄT** zunächst eine Kontextualisierung und orientierende Rahmeneinbettung. Es bettet den mentalitätengeschichtlichen Zugang in die geschichtswissenschaftliche »Schule« der sogenannten *Annales* ein, von deren programmatischen Theoremumbrüchen unser darzulegendes Angebot nicht zu trennen ist und die in unseren Klärungen selbst in dieser inneren Verwiesenheit eine zentrale Rolle einnehmen wird, bevor es einen Einblick zum Gang der Aufnahme der Mentalitätengeschichte in die deutschen Geschichtswissenschaften sowie zur Rezeption in der Theologie gibt. Da diese überblicksartigen Ein- und Zuordnungen schon sachlich vorbereitende Grundlegungen leisten und darüber hinaus noch relevant werdende Problemanklänge deutlich werden lassen, tragen sie zwar einführenden Charakter, enthalten aber ebenso bereits gehaltsmäßige Orientierungen.

Das darauffolgende Kapitel **(2) MODI und MODULATIONEN** führt sodann in einer Chronologie durch die im Wesentlichen drei Forschergenerationen der Mentalitätengeschichte bis hin zur aktuellen geschichtswissenschaftlichen Situation. Hierbei werden im Lichte der jeweils renommiertesten Generationenvertreter die Grundzüge und Leittheoreme des historiographischen Ansatzes vorgestellt. Die Klärungen dieses Längsschnitts werden dabei auf die analytische Herausarbeitung des Mehrwerts für die Praktische Theologie gerichtet sein, wobei zugleich auch Vorbehalte bzw. drohende konzeptionelle Verengungen gegenüber diesem Forschungszugriff Erwähnung finden, die es ja nicht zuletzt im vorausschauenden Blick auf eine praktisch-theologische Vergewisserung zu bannen gilt.¹

¹ Zu berücksichtigen bleibt dabei, dass es sich bei dem mentalitätengeschichtlichen Zugang um ein Theorieangebot älteren Datums handelt, welches heutzutage teils unter neuem Namen in anderen Programmen aufgegangen ist. Neben daraus resultierenden Konsequenzen, die näher zu erörtern für den Augenblick nicht anstehen, bleibt an dieser Stelle aber anzumerken, dass sich die Darlegungen mit Blick auf die dahingehenden Auseinandersetzungen und Konflikte innerhalb und außerhalb der *Annales*-Bewegung – gemäß des chronologischen Angangs als »genetisch«-rekonstruierender Darstellungsstil – dann auch auf einst zeitgenössi-

Das Kapitel (3) **KADENZEN** schließlich wird die Ergebnisse dieses chronologischen Durchgangs unter unserer Doppelperspektive bilanzieren und dabei einen Geschichtsbegriff extrahieren, der eine praktisch-theologische Traditionseinspielung zu generieren vermag, die nicht dialektisch, sondern letztlich paradoxal zu begreifen sein wird – in unserer Namensgebung nämlich: als die »**UnVollendete**«!

1 Tonalität: Die Mentalitätengeschichte in der geschichtswissenschaftlichen Tradition

1.1 Die Mentalitätengeschichte als Bestandteil der Bewegung der Annales

Wenngleich die geschichtswissenschaftliche Programmatik der *Mentalitätengeschichte*, welche im französischen Original unter der Titulatur der *histoire des mentalités* bekannt geworden ist und die in der deutschsprachigen Fachliteratur häufig auch schlicht unter der Bezeichnung *Mentalitätsgeschichte*¹ begegnet, durchaus eine charakteristische Pointe besitzt, die ihr den Rang einer eigenständigen Forschungsperspektive eingetragen hat, so ist ihr Name doch untrennbar mit einer historiographischen »Schule« verbunden, welche in den 1920er Jahren in Frankreich eine außergewöhnliche Karriere begann, die über Jahrzehnte andauerte und die die geschichtswissenschaftliche Landschaft auf so entscheidende Weise beeinflusste, dass die einst gesetzten Standards noch heute von Gültigkeit sind, namentlich: die *Annales*.

Die Theoretiker dieser sogenannten *l'école des Annales*² sollten dem aus ihr hervorgehenden Programm der Mentalitätengeschichte zur Fundierung, Formkraft und Inspiration werden. Sie gaben der Mentalitätengeschichte einen greifbaren Ursprung und trugen ihr ihre charakteristische historiographische Handschrift ein, während jene umgekehrt zum prominent gewordenen Aushängeschild dieser »Schule« avancieren sollte.³

Auch wenn der mentalitätengeschichtliche Zugang dabei bloß ein Teilstück der *Annales*-Unternehmungen insgesamt darstellt, sind beide Größen so eng und tiefgreifend bis hin zur völligen Identifikation miteinander verbunden, dass Besprechungen der Mentalitätengeschichte im Allgemeinen nur schwerlich ohne Verortung in diesem breiteren Kontext auskommen, weshalb eine dahingehende Einordnung auch hier erfolgen soll und sich ebenso unsere noch zu eröffnende Chronologie in keiner strikten analytischen Trennung entfalten wird. Vielmehr wird diese sogar die innere Verwiesenheit von den *Annales* und der Mentalitätengeschichte zum Ausgangspunkt nehmen, zumal die epistemologischen Erkenntnishorizonte dieser historiographischen Schulbildung als Grundlegung zur Klärung unserer Problemstellung ganz Entscheidendes bereithalten werden.

¹ Vgl. etwa Dinzelbacher, P.: Europäische Mentalitätsgeschichte. Stuttgart 2008. In der vorliegenden Arbeit wird jedoch aus noch einsichtig werdenden Sachgründen und im Trend eines sich durchsetzenden Problembewusstseins der sprachlich ungelinkteren Variante *Mentalitätengeschichte* der Vorzug gegeben, vgl. dazu ebenso etwa Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 235-246; vgl. auch Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, hier: 165-170.

² Vgl. für einen bündigen Überblick zur Schule der *Annales* etwa Raphael, L.: *Annales*, 27-31; vgl. auch Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 80-85. Für einen umfassenderen Überblick vgl. etwa Burke, P.: *Offene Geschichte*. Berlin 1991; vgl. Middell, M./ Sammler, S.: *Alles Gewordene hat Geschichte*. Leipzig 1994.

³ Vgl. zum engen, wechselseitig identifizierten Verhältnis der *Annales* und der Mentalitätengeschichte Raulff, U.: *Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten*, 145-166; besonders: 147f.

So wird – zusammengefasst – mit der *l'école des Annales* eine Gruppierung benannt, die im Frankreich der 1920er Jahre ihren Ursprung hat, im Kern aus Sozial-, Wirtschafts- und Kulturhistorikern besteht, in ihrem Umfeld jedoch tief in weitere Fachkreise hineinragt, üblicherweise in MARC BLOCH (†1944) und LUCIEN FEBVRE (†1956) ihre Gründerfiguren benennt, letztlich aber über drei bzw. vier Generationen hinweg die (nicht nur französische) Geschichtswissenschaft führend prägt und sich von der Absicht bewegt zeigt, gegenüber der einst traditionellen Geschichtsbetrachtung einer Politik-, Ereignis- und Individuumsfixierung stattdessen eine *nouvelle histoire* anzustrengen, die sich im Gegenteil auf die Tatsachen des Sozialen, auf längerfristige Strukturen und Kollektive in interdisziplinärer Ausrichtung und via komparativer Methodik konzentriert, was sich in den 1960er Jahren dann in die Spezialisierung zur Mentalitätengeschichte hinein übersetzt, die dann ihrerseits an „den langanhaltenden mentalen Einstellungen (...), »Grundüberzeugungen« und »allgemeinen Plausibilitäten« (...), »zeittypischen Horizonten« und »Glaubensgewissheiten«“⁴ von Kollektiven interessiert ist und womit schlussendlich insgesamt eine Revolutionierung der Geschichtssicht in den Grundfesten erreicht wurde, denn:

„Damit (...) [wird] zugleich de[r] Gesichtswinkel von den Gipfeln der großen Ideen und Weltanschauungen hinab zu den alltäglichen Bildern, Riten, Ausdrucksgesten und Gewohnheiten, zu jenen unscheinbaren und zählebigen Formen und Strukturen, die Geistestätigkeit, Verhalten und Sensibilität der Menschen reguliert haben (...) [verschoben]. In dieser Neigung des Blicks verliert die Geschichte der Mentalitäten die sicheren Fäden einer stetigen Entwicklung, an denen die herkömmliche Kulturgeschichte spann. Das Gewebe, das sich nun vor ihren Augen ausbreitet, zeigt ein ironisches und gebrocheneres Muster.“⁵

Doch nunmehr im Einzelnen: So wäre zunächst einmal festzuhalten, dass die Prädikation der französischen Historiker-Gruppe als einer »Schule« sachlichen Irreführungen Vor Schub zu leisten droht und deshalb nur mit einem erläuternden Zusatz zu führen wäre. Unterstellte eine solche Rede doch die Existenz einer gewissen Geschlossenheit und Homogenität, mit gleichförmigen thematischen Schwergewichten und Verfahrenstechniken, welche die *Annales* jedoch zum einen vermissen lässt und die vor allem in der Selbstsicht auf Ablehnung trifft⁶, da sie zum anderen in der Suggestion einer vorschnellen Unifizierung Gefahr läuft, die Komplexität der genommenen Entwicklungen, die Unterschiedlichkeit bis hin zur miteinander ringenden Widersprüchlichkeit der hier versammelten wissenschaftsgeschichtlichen Linienführungen ebenso wie der erbrachten individuellen Einzelleistungen zu übersehen, so dass vermehrt vorgeschlagen wird, von der *Annales*-Schule als „einer

⁴ Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 12.

⁵ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 148.

⁶ Vgl. dazu Middell, M.: Die unendliche Geschichte, hier: 9-19.

losen Gruppe“⁷, einer Strömung, „besser von der *Annales-Bewegung*“⁸ zu sprechen, was auch in der vorliegenden Arbeit übernommen werden soll.

Einen gewissen Zusammenhalt (und insofern doch wiederum eine gewisse Berechtigung der Attribuierung als Schulbildung) erhält diese disparate Bewegung aber durch eine *äußere organisatorische Formierung* in Gestalt eines institutionalisierten Sprachorgans, genauerhin durch die Zeitschrift der sogenannten *Annales d'histoire économique et sociale*. Erstmals 1929 erschienen, stiftet diese Zeitschrift nicht nur das fortan auf dieses Jahr festgelegte Gründungsdatum der Bewegung sowie deren Namensgebung, sondern sie sorgt auch – trotz wechselnder Titelgebungen, namentlich ab 1939: *Annales d'histoire sociale*, ab 1942: *Mélanges d'histoire sociale*, ab 1946: *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, seit 1994: *Annales. Histoire. Sciences Sociales*⁹ – für eine Kontinuität, von der eine Bindekraft ausgeht, die für ein gewisses „Gruppenbewusstsein“¹⁰ sorgt und die im Verlauf der folgenden Jahrzehnte auch durch weitere Institutionalisierungen, etwa durch die Basis-Einrichtung für Forschung und Lehre in der *Sixième Section* der *École Pratique des Hautes Études* in Paris¹¹ (1947 eröffnet; 1975 zur autonomen *École de Hautes Études en Sciences Sociales* umstrukturiert), weitere Ausbauten erfährt.

Neben diesem äußeren Ansatzpunkt ließe sich aber dennoch zudem der Ansatzpunkt einer *inneren Formierung* erblicken. Auch wenn die *Annales* eine radikale „theoretisch-methodische Offenheit – damals wie heute auch als Vagheit kritisiert“¹² für sich reklamiert, die sich systematisch-kanonischen Ausarbeitungen und damit Festschreibungen des Theoriegebäudes konsequent verweigert und darin „immer wieder die Leser durch die Absage an bisherige theoretische Grundlagen, auch die selbst praktizierten, schockiert“¹³, zeigt sie sich trotzdem in einer gewissen Einigkeit; und zwar in einer betonten Absatz- und Abgrenzungsbewegung zur sogenannten »alten Geschichte«.

Unter dem von FEBVRE postulierten Motto des „[opportet] haereses esse“ wird Zusammengehörigkeit gewissermaßen *ex negativo* hergestellt; die *Annales* verstehen sich als Häretiker, „am Ursprung jeder wissenschaftlichen Errungenschaft steht der Nonkonformis-

⁷ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 31.

⁸ Burke, P.: Offene Geschichte, 8; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Mit einer pointierten Charakterisierung von RIEKS: „Demnach hätten die Annales Schule gemacht, ohne eine Schule zu sein“, Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 7; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. auch Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 64f; problematisiert ebenso von vgl. Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 221f.

⁹ Vgl. Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 11; vgl. auch Raphael, L.: *Annales*, 27. Im Übrigen wirft eine Analyse der Zeitschrift in den ersten Jahren zur Erforschung des mentalitätengeschichtlichen Zugangs nur geringfügige Erträge ab, vgl. Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 31.

¹⁰ Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 7.

¹¹ Vgl. Burke, P.: Offene Geschichte, 35.

¹² Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 31.

¹³ Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 29.

mus (...), [die] Fortschritte der Wissenschaft entspringen aus der Zwietracht (...), [erwachsen] aus der Ketzerei“¹⁴. Sie erheben das Programm einer Grenzzerrümmung für sich zur Verbindlichkeit, fassen sich „als der natürliche Opponent traditioneller Geschichtsschreibung“¹⁵ auf, welcher sie dann die sogenannte *nouvelle histoire* entgegensetzen.

Im Spiegel dieser Absage an die alte, traditionelle Geschichtsschreibung ist also „ein „gewisser Duktus (...) auszumachen“¹⁶, der einen Minimalkonsens bildet und eine übergreifende Orientierung schafft, aber der eben auch bei näherer Betrachtung durchaus eine gewisse Programmatik ersehen lässt, die damit wohl auch als ***Kennzeichen der Annales-Bewegung*** gelten dürfte.

Das Profil der *Annales* entsteht demnach im Gegenentwurf. Sie verstehen sich als eine „»kritische Wende« (...), [die] sich über (...) Fragestellungen Gedanken machte, die bisweilen zu Automatismen, wenn nicht gar zur Manie geworden sind“¹⁷ und die in einer ***dreifachen Distanznahme*** an Kontur gewinnt, welche am aufschlussreichsten in einem Beitrag von FRANÇOIS SIMIAND (†1935) benannt wird.

In seinem Artikel *Méthode historique et Science sociale*¹⁸ kritisiert SIMIAND die *Stammesgötzen der Historiker*, denen – derer drei – die klassische Geschichtsschreibung verfallen sei und die alle historiographischen Anstrengungen in eine verhängnisvolle Richtung führten. Er benennt sie erstens im »Götzen Politik«, zweitens im »Götzen Individuum« und drittens im »Götzen Chronologie«. Sie lassen sich sodann als Richtungsanzeigen verstehen, an denen die *Annales* in Abkehr also ihre Gestalt und Orientierung gewinnt.

So bringen sie sich erstens gegen den sogenannten ***Abgott der Politik*** in kritische Stellung. Gemeint ist damit die Konzentration der traditionellen Geschichtsschreibung auf politische Begebenheiten wie Kriege, Revolutionen etc., die mit einer *Ereignisfixierung* einhergeht. Die *Annales* erachten diese Form der politisch-ereignishaften Geschichtsschreibung als „diplomatiegeschichtlich[e] Verdünnung“¹⁹, die „an der Oberfläche der Ereignisse verharret und sich auf monokausale Erklärungen versteift“²⁰; die „das wirkliche Geschehen (...) verdeckt; die unterhält statt erklärt.“²¹ Demgegenüber entfalten die *Annales* eine Perspektive der Tiefenstrukturen. Ihre Historiographen machen „geltend, dass [sich] die eigentlichen

¹⁴ Febvre, L.: Ein Historiker prüft sein Gewissen, je: 21; *Veränderungen im Druckbild durch M. R.*

¹⁵ Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 19.

¹⁶ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 31.

¹⁷ Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 8.

¹⁸ Vgl. dazu Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 72; vgl. auch Burke, P.: Offene Geschichte, 14f. SIMIAND veröffentlichte seinen Artikel bereits zu Beginn des Jahrhunderts in anderem Zusammenhang. Aufgrund der passgenauen Prägnanz in eigener Sache wurde er jedoch Jahrzehnte später durch die *Annales* selbst in ihrem gleichnamigen Publikationsorgan veröffentlicht.

¹⁹ Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 19.

²⁰ Ebd., 20.

²¹ Ebd., 19.

Bewegungsmomente (...) nur im Blick auf tiefer gehende Schichten der Wirklichkeit enthüllen ließen.“²² Statt den Ereignissen gilt das Interesse der *Annales*-Historiker den Tiefendimensionen der historischen Realitäten, welche – so ihre Überzeugung – deren eigentliche »Motoren« bilden, was in der Konsequenz auch die Zugriffsstrategie einer faktenanhäufenden Ereignisschilderung hin zu einer problemorientierten Geschichtsschreibung reformulieren sollte.

Des Weiteren grenzt sich die *Annales*-Bewegung vom *Abgott des Individuums* ab. Ihren Historikern widerstrebt die Ausrichtung der traditionellen Geschichtswissenschaft, die Taten herausragender Staatsmänner, Kaiser und Könige, in jedem Fall: sich hervortuender elitärer Individuen in den Schaltzentralen der Macht zu umkreisen. Stattdessen lenken sie den Fokus auf kollektive Akteure und Alltäglichkeiten. Die „Beunruhigung durch neue soziale Phänomene ebenso wie das Eindringen marxistischer Ansichten [zerstörte] langsam nach und nach das Ansehen der »großen Männer« im Denken der Historiker und bewog sie dazu, ihre Aufmerksamkeit vom Individuum abzuwenden und der Gruppe zuzuwenden, kollektive Bewegungen zu betrachten und die einfachen Ereignisse und oberflächlichen Begebenheiten zu vernachlässigen.“²³

Schließlich erwehren sich die *Annales*-Historiker gegen den *Abgott der Chronologie*, womit die Besessenheit der klassischen Geschichtsschreibung von einer selbstzweckbezogenen Ursprungsschau bezeichnet wird – die Neigung, die Geschichte abgeschlossen und abgetrennt von der Gegenwart aufzusuchen und sie dadurch in eine aussageleere Totenstadt zu verwandeln – und stellen dem ein Problembewusstsein für die Gegenwärtigkeit der Geschichte entgegen: „Für sie umfasst Geschichte sowohl die Prähistorie und damit die Archäologie als auch die Gegenwart. Ohne Verbindung mit der Jetztzeit verkomme der Historiker zum Antiquar“²⁴. Es geht um die „Ablehnung (...) einer Geschichte, die von einem linearen Fortschrittsgedanken geleitet wird“²⁵.

Neben dieser Profilierung der *Annales*-Bewegung ex negativo ließen sich zudem auch gewisse Wegweisungen einer *positiven Kennzeichnung* ausmachen, die sich ebenfalls in einer *Merkmalstrias* artikulieren.

So ist für die *Annales* die *Erweiterung des Gegenstandsbereiches* zu einer umfassenden Geschichte charakteristisch. Entgegen der Ausblendungen einer individuell eingefärbten Politik- und Ereignischronologie stehen ihre Historiker im Bestreben, „den weißen Fleck der »sozialen Welt« zu tilgen und als Erkenntnisgegenstand und Wissensgebiet dem Ge-

²² Rüsen, J.: Historische Orientierung, 138.

²³ Duby, G.: Mentalitätengeschichte, 140.

²⁴ Honegger, C.: Geschichte im Entstehen, 18.

²⁵ Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 252. Und nicht nur diese wird abgelehnt.

samtkomplex der geschichtlichen Welt einzuordnen“²⁶. Sie vertreten die Ausdehnung des historischen Territoriums, fordern die Analyse „der Totalität menschlichen Daseins“²⁷ ein, was dann schließlich eine Öffnung der geschichtswissenschaftlichen Grenzen impliziert und eine wissenschaftssystematische Ausweitung nach sich zieht. Die *Annales*-Bewegung zeichnet sich des Weiteren also durch eine **ausgeprägte Interdisziplinarität** aus, wie auch bereits die Aufstellung des ursprünglichen Herausgeberkreises der Fachzeitschrift ankündigt, wenn neben dem Gründerduo BLOCH und FEBVRE als Kapazitäten auf den Gebieten der mittelalterlichen und neueren Geschichte mit ALBERT DEMANGEON (†1940), MAURICE HALBWACHS (†1945), CHARLES RIST (†1955) und ANDRÉ SIEGFRIED (†1959) Fachgrößen der Geographie, Soziologie, Wirtschaftswissenschaft und Politologie dem Komitee angehören.²⁸ Ebenso die gewählten, vielfach umbenannten Untertitel der Zeitschrift samt deren Setzung im Plural dokumentieren den Anspruch auf ein integratives Wissenschaftsverständnis²⁹, was die Fachgrenzen zu den (geisteswissenschaftlichen) Nachbardisziplinen, wie der Psychologie, den Religionswissenschaften, der Soziologie u. a. hin überschreitet und dem abgeschlossenen Spezialistentum den Kampf ansagt, wobei insbesondere diejenigen Disziplinen von Bedeutsamkeit werden, welche die Komplexität menschlicher Lebenswirklichkeiten und -verhältnisse systematisch zu erhellen bestrebt sind. Zwecks einer solch umfassenden „als *science de l’homme* aufgefassten Geschichtswissenschaft“³⁰ sollte „die Geschichtsschreibung aus der Routine, aus ihrer inneren Erstarrung heraus[geführt] und ihre Gettoisierung (...) [beendet werden]. Es galt, die Mauern zu durchbrechen, die Scheidewände zu öffnen, welche die Historiographie von den benachbarten Disziplinen (...) trennten.“³¹ Und so formulierten BLOCH und FEBVRE eigens in der ersten Ausgabe der *Annales*-Zeitschrift:

„Gegen diese gefährlichen Schismen wollen wir uns erheben. Nicht mittels methodischer Aufsätze und theoretischer Abhandlungen. Durch Vorbild und Tat. Die hier vereinten Forscher unterschiedlicher Herkunft und Spezialisierung, alle jedoch besessen vom gleichen Geist strenger Unparteilichkeit, werden die Ergebnisse ihrer Forschungen über Gegenstände ihres Faches und ihrer Wahl vor-

²⁶ Wüstemeyer, M.: Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte, 567.

²⁷ Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 235. BURKE erkennt in diesem Charakteristikum gar ihre herausragendste Errungenschaft: „Meiner Ansicht nach besteht die größte Leistung der *Annales*-Gruppe, über die drei Generationen hinweg, in der Nutzbarmachung weiterer Gebiete für die Geschichte. Die Domäne des Historikers ist ausgedehnt worden auf unerwartete Bereiche menschlichen Verhaltens und auf soziale Gruppen, die von traditionellen Historikern bislang vernachlässigt wurden“, Burke, P.: Offene Geschichte, 112.

²⁸ Vgl. dazu Burke, P.: Offene Geschichte, 26.

²⁹ Vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 14; vgl. auch Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 21.

³⁰ Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 7.

³¹ Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 17f.

stellen. Es erscheint uns unmöglich, dass erprobte Geister aus solchem Kontakt nicht rasch die notwendigen Lehren ziehen.“³²

Schließlich erfolgt aus dieser Ausrichtung nicht nur eine *Revision der Methoden*, sondern letztlich auch eine *Veränderung des Quellenbestandes*. Es gilt eine „neue Konzeption des Dokuments, begleitet von einer deutlich kritischen Lektüre des Dokuments. Es gibt keine wertfreien Dokumente; sie alle sind, bewusst oder unbewusst, Produkte der vergangenen Gesellschaften, und sie enthalten nicht nur unvermittelte »Wahrheit«, sondern auch Bilder, die diese Gesellschaften von sich selbst hergestellt haben.“³³ Insofern gelten „nicht nur jene Archivdokumente, denen man das Privileg einräumt (...), Namen, Orte, Daten zu liefern (...). Für uns dagegen sind Gedichte, Bilder, Dramen ebensoviel Zeugnisse einer lebendigen, menschlichen, mit Gedanken und Taten gesättigten Geschichte.“³⁴

Werden die Kennzeichnungen also *in summa* zusammengetragen, vertritt die *Annales*-Bewegung ein „Wissenschaftskonzept der Geschichtswissenschaft, das sich durch neue methodische Zugriffe auf Tiefenstrukturen der historischen Erfahrung sowie durch ein integratives Verhältnis der Geschichtswissenschaft zu den anderen Human- und Sozialwissenschaften auszeichnet.“³⁵ Die *Annales*-Historiker setzen gegen die Verkürzung auf Politik die Bandbreite einer Sozialgeschichte; gegen eine Reduzierung auf Ereignisse die problemorientierte Geschichte träger Tiefenstrukturen; gegen eine Verengung auf das Individuum die Rolle der Kollektivkräfte und gegen eine chronologische Verhaftung die Verflechtung mit der Jetztzeit, was sie mittels einer gegenstandstheoretischen und wissenschaftssystematischen Ausweitung sowie einer quellenbezogenen Revision verfolgen.

Auch wenn sich dabei für jede der sichtbar werdenden Konturen räumliche *Einflüsse*³⁶ und zeitliche *Vorläufer*³⁷ ausmachen lassen, besteht die genuine Leistung der *Annales*-

³² Bloch, M./ Febvre, L.: An unsere Leser, 62. FEBVRE markiert andernorts: „»Die Fähigkeit, Verbindungslinien zu entdecken« – besser lässt sich wissenschaftlicher Genius kaum definieren (...). »Die Fähigkeit, Austausch und Absprachen zwischen benachbarten Disziplinen zu bewirken« – das wäre keine schlechte Definition des Fortschritts in einer Wissenschaft, die dabei ist, sich auszubreiten. Dahinter steckt eine Erfahrungswahrheit, die man auch anders ausdrücken kann: »Die großen Entdeckungen werden an den Grenzen der Wissenschaften gemacht«“, Febvre, L.: Geschichte und Psychologie, 79; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³³ Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 49.

³⁴ Febvre, L.: Ein Historiker prüft sein Gewissen, 18.

³⁵ Rüsen, J.: Historische Orientierung, 100.

³⁶ So weist RIEKS auf die zeitlich relativ synchrone Konfrontation der klassischen Geschichtswissenschaft mit erheblichen Zweifeln nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland (KARL LAMPRECHT) und in den USA (FREDERICK J. TURNER) hin, was dies als internationales Phänomen klassifiziere. Keine dieser Entwicklungen überführte sich indes jedoch in eine derart anhaltende und eigens profilierte Bewegung, vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 31.

³⁷ So wäre als geistiger Hintergrund der *Annales* (und auch der Mentalitätsgeschichte) etwa der Philosoph HENRI BERR und der Umkreis der von ihm gegründeten Zeitschrift *Revue de Synthèse historique* zu nennen. Die Korrespondenzen sind hier auf mehrfacher Ebene zu finden und berühren Grundannahmen sowie Erkenntnisinteressen. So entwirft BERR nicht nur ein Wissenschaftsprogramm, das ebenfalls auf Interdisziplinarität hin ausgerichtet ist, wie bereits der Name der 1900 erstmalig erschienenen Zeitschrift signalisiert, son-

Bewegung jedoch gerade darin, diese Linien konsequent zusammen- und radikal weiterzuführen, so auch der britische Historiker PETER BURKE: „Das Verdienst von Bloch, Febvre, Braudel und ihren Anhängern war es, bei der Verwirklichung dieser gemeinsamen Ziele weiter zu gehen als irgendein Gelehrter oder eine Gruppe von Gelehrten und eine Bewegung anzuführen, die größere Verbreitung gefunden und sich länger gehalten hat als ihre Konkurrentinnen.“³⁸

Und wird dieses sich erhebende, knapp skizzierte Gesicht der *Annales* dann näher in Augenschein genommen, mag es auch nicht Wunder nehmen, wenn schon bald etwas seinen Platz fand, was schließlich mit der Prädikation von einer Mentalitätengeschichte versehen werden sollte – eine Form der Geschichtsschreibung, die

„die Vorstellungen der Menschen vergangener Zeiten (...) [erfasst; *die*] die Vorstellungen der »Alltagsmenschen« (...), kurzum: all derer, die uns keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen haben, [*zu begreifen sucht und auf*] eben diese Weise (...) in den Dialog mit den Menschen der Vergangenheit ein[tritt] und (...) ihre »innere« Welt nach[zeichnet], so dass ihre Stimmen Jahrhunderte oder Jahrtausende später erneut hörbar werden.“³⁹

1.2 Zur Annales-Rezeption und zur Aufnahme der Mentalitätengeschichte in Deutschland

Wird die Rezeption der *Annales*-Historiographie im Allgemeinen und die der Mentalitätengeschichte im Besonderen in den deutschsprachigen Breitengraden verfolgt, so gibt sich rasch eine Auffälligkeit zu erkennen, denn: Eine Aufnahme setzt hier um einige Jahrzehnte versetzt ein! Während den *Annales*-Theoremen in den deutschsprachigen Geschichtswissenschaften mit äußerster Zurückhaltung, zunächst gar mit Ignoranz begegnet wurde, gelangt sie in Form der Mentalitätengeschichte tatsächlich erst zu einem breiten Renommee,

dern auch eines, das an der umfassenden Erforschung menschlicher Phänomene interessiert ist, womit er „sich entschieden gegen die Suprematie der Politik und gegen eine »Geschichte in Gestalten« stellt, vgl. Honegger, C.: Geschichte im Entstehen, 10f; hier: 10. Der Einfluss ergibt sich hier bereits auch aus personalen Überschneidungen: Sowohl FEBVRE (seit 1903) als auch BLOCH (ab 1912) engagieren sich in der *Revue*, vgl. dazu Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 148f.

Ein weiterer Hintergrund wäre in dem Soziologen ÉMILE DURKHEIM und im Umfeld diesmal der sogenannten *Année Sociologique* auszumachen. Parallelen bestehen hier ebenfalls in mehrfacher Hinsicht und liegen wiederum in der Forderung nach interdisziplinärer Öffnung und methodischer Zusammenarbeit (hier aus Perspektive der Sozialwissenschaften), ergeben sich aber vor allem in der DURKHEIMschen Wissenschaftskonzeption und in seiner Geschichtssicht als Abwendung von „jede[r] teleologisch-mechanistische[n] Reduktion geschichtlicher Entwicklungen auf ein Endstadium in der Manier Comtescher Geschichtsphilosophie“ (40f), wie als Berührungspunkt noch deutlich werden wird, und finden sich zudem auf gegenstandstheoretischer Ebene, wenn er „die gemeinsamen Glaubens- und Wertvorstellungen, die gemeinsamen Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Verhaltensgewohnheiten einer sozialen Gruppe zum Gegenstand der Soziologie [erklärt]. Er wies die Verknüpfung dieser kollektivpsychologischen Phänomene mit dem gesellschaftlichen Substrat und den materiellen Bedingungen nach und legte auf die Interdependenz geistiger und materieller Faktoren besonderen Wert“, vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 39-44; 62-66; zuletzt: 125; hier auch mit Anmerkungen zu weiterführender Literatur und Hinweisen auf zusätzliche Vorläufer und Prägungen. Vgl. zum Einfluss DURKHEIMS, BERRS und weiteren Vorläufern auch Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 80f.

³⁸ Burke, P.: Offene Geschichte, 108.

³⁹ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 84.

als die Bewegung in ihrem französischen Ursprungsland selbst bereits im Begriff ist, abzuklingen bzw. sich in weitergehende Ansätze zu transformieren und auszudifferenzieren.⁴⁰ Ein Schicksal, was die Mentalitätengeschichte dann letztlich hierzulande selbst ereilen sollte.

Der Historiker PETER SCHÖTTLER (*1950) untergliedert die allgemeine *Rezeption der Annales-Historiographie* durch die deutschen Geschichtswissenschaften dabei in *vier Entwicklungsphasen*⁴¹: Die *erste* Phase erstreckt sich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges und ist im Wesentlichen von einer desinteressierten Kenntnisnahme ohne Anschlussbemühungen geprägt, bevor ab 1945 eine *zweite* Phase einsetzt, für die eine ungeprüfte Ablehnung und Abwehr charakteristisch ist.

Mit den 1960/ 70er Jahren schlägt jene Feindbild-Stilisierung in eine *dritte* Phase der vorsichtigen Auseinandersetzung um, die aber dennoch insofern verhalten bleibt, als in der *Annales*-Historiographie vornehmlich ein methodisch wie theoretisch ungenügendes Forschungsangebot erblickt wird. In diese Zeit fällt dann auch ein ganzes Bündel an (Vor)Urteilen und Verdächtigungen gegenüber der *Annales*-Historiographie insgesamt und der Mentalitätengeschichte im Speziellen, das sich zudem hartnäckig⁴² halten sollte, aber das den Anschluss an Entwicklungen und Klärungen innerhalb der französischen Bewegung selbst verpasste und in der Sache irregeht, sich allerdings gerade deswegen so beharrlich zeigen konnte, weil es *in den deutschsprachigen Geschichtswissenschaften* auf ganz *besondere*, zu diesem Zeitpunkt vorherrschende *Umstände* trifft, für die es knapp zu sensibilisieren gilt.

So bliebe mit SCHÖTTLER festzuhalten, dass die für diese Phase typischen „Fehlwahrnehmung[en]“, welche eine zügige Rezeption blockierten und für eine zeitversetzte Aufnahme sorgten, in Anbetracht der Schärfe der Verzeichnung sowie angesichts der „trotz längst vorhandener inhaltlicher Nähe laufend[en Reproduzierung]“⁴³, in etwas begründet liegen, was sich als „»Widerstand« (im psychoanalytischen Sinne)“⁴⁴ klassifizieren ließe.

⁴⁰ Vgl. zur verspäteten Rezeption in den deutschen Geschichtswissenschaften Schöttler, P.: Zur Geschichte der *Annales*-Rezeption in Deutschland (West), 40-60; vgl. ausführlicher Schöttler, P.: Die »Annales«-Historiker und die deutsche Geschichtswissenschaft. Tübingen 2015.

⁴¹ Vgl. Schöttler, P.: Zur Geschichte der *Annales*-Rezeption in Deutschland (West), 41.

⁴² Selbst HONEGGER, die eigentlich das Ansinnen einer Etablierung der *Annales*-Historiographie durch die Herausgabe einer erstmalig deutschsprachigen Sammelschrift der bedeutendsten Beiträge französischer *Annales*-Historiker verfolgt, bleibt diesem Bündel verhaftet. Ihre Vorwürfe dürfen als symptomatisch für die kursierenden Denunziationen gegenüber der Mentalitätengeschichte und den *Annales*-Theoremen gelten. HONEGGER unterstellt in ihrer Synopse etwa die „Tendenz zur Mythologisierung“, zu einer „Ontologisierung der Natur“, einer „Verdinglichung der Zeit“ (je: 23), gar einer „Depersonalisierung der historischen Akteure zugunsten abstrakter Größen“ (24), so dass sie überaus kritisch der Bewegung den „Hang zum Objektivismus“ und „Determinismus“ attestiert, Honegger, C.: Geschichte im Entstehen, zuletzt je: 36.

⁴³ Schöttler, P.: Zur Geschichte der *Annales*-Rezeption in Deutschland (West), je: 50.

⁴⁴ Ebd., 51.

Neben Rezeptionserschwerissen, die sich ohnehin aus dem Export der fremdsprachlichen Begrifflichkeit⁴⁵, daraus resultierender inhaltlicher Verwechslungen⁴⁶ oder aber übergreifender Theoriekonkurrenzen auf Makroebene⁴⁷ ergeben, lässt sich die verzögerte Aufnahme im Gefolge der zirkulierenden Diffamierungen aus der einst besonderen Situation der deutschen Geschichtswissenschaften heraus erklären.

So verweist SCHÖTTLER in Fragen der „jahrzehntelange[n] abwehrende[n] Rezeption der Annales-Historie (...) [auf] drei höchst konfliktuelle, nicht aufgearbeitete Erfahrungen (...), [welche die deutschen Historiker] deshalb besonders aggressiv reagieren ließen“⁴⁸ und benennt diese zunächst im sogenannten Lamprecht-Streit, womit auf die Abwendung KARL LAMPRECHTS von LEOPOLD VON RANKE und dem Paradigma politischer Geschichtsschreibung angespielt wird⁴⁹, weiter im Konflikt um den Marxismus, welcher der Vorherrschaft des Ideologiebegriffs den Rang streitig machte⁵⁰ und schließlich die Vermeidung einer Auseinandersetzung mit den Geschehnissen rund um die nationalsozialistische Diktatur, wobei nicht nur ein Interesse bestand, einen mentalitätengeschichtlichen Zugriff zugunsten der Ermöglichung einer Kollektiv-Verdrängung zu unterbinden, sondern auch, weil angesichts der Ungeheuerlichkeiten des Weltkrieges die Bedeutsamkeit einer Politik-, Ereignis- und Individuums-Historie wohl kaum ernsthaft bezweifelt werden konnte. „Aufgrund der Bedeutung der Politik in der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts ist das Annales-Paradigma für diesen Zeitraum nicht anwendbar“⁵¹. So konnte sich also erst „in den siebziger Jahren, als die Nachkriegsgeneration herangereift war (...), das Interesse auf die »Alltagsgeschichte«, auf die Geschichte der Volkskultur und die Mentalitätengeschichte [verlagern]“⁵².

Als diese Umklammerung sich sodann also sukzessive zu lösen beginnt, setzt ab den 1980/90er Jahren schließlich eine *vierte* Rezeptions-Phase ein, die von allgemeiner Akzeptanz

⁴⁵ CHARTIER wirft den Bedarfsfall einer Übersetzung von Theoremen als allgemeine Hürde aller Geisteswissenschaften auf, markiert es aber im Besonderen als Problem des Vokabulars der *Annales* und ihrer Mentalitätengeschichte. So konstatiert er: Die „histoire des mentalités (...) scheint in anderen Sprachen als dem Französischen wenig abgesichert und die Quelle zahlreicher Missverständnisse zu sein“, Chartier, R.: *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, 69.

⁴⁶ So etwa die Verwechslung mit dem Struktur-Begriff nach CLAUDE LÉVI-STRAUSS, vgl. kritisch dazu Honnegger, C.: *Geschichte im Entstehen*, 34f.

⁴⁷ BURKE stellt dahingehend etwa im Blick auf Großbritannien fest, was allerdings auch für Deutschland gelten dürfte: „Der Unterschied zwischen der britischen Tradition von Empirismus und methodologischem Individualismus und der französischen Tradition von Theorie und Holismus verhinderte einen intellektuellen Austausch“, Burke, P.: *Offene Geschichte*, 100.

⁴⁸ Vgl. Schöttler, P.: *Zur Geschichte der Annales-Rezeption in Deutschland (West)*, 52-54; hier: 52; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴⁹ LAMPRECHT vertritt den *Annales* teils analoge Einsichten, die von den deutschen Fachgrößen jedoch bis auf Weiteres unterbunden wurden. Vgl. dazu auch Jordan, S.: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, 80; vgl. ebenso Wüstemeyer, M.: *Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte*, 568f.

⁵⁰ Vgl. auch Schöttler, P.: *Mentalitäten*, 207.

⁵¹ Burke, P.: *Offene Geschichte*, 101.

⁵² Ebd., 99.

durchwirkt ist und die sich im Blick auf die mentalitätengeschichtliche Aufnahme speziell in Deutschland sogar als Boom charakterisieren lässt und auch für einen längeren Zeitraum – vorbehaltlich des Hinzuzählens kombinatorischer Transformationen: bis heute – anzuhalten vermochte.

So widmen sich nun nicht nur erste namhafte Historiker der wissenschaftstheoretischen Etablierung und Verarbeitung der Mentalitätengeschichte⁵³, sondern es setzt sich zudem jetzt auch der wissenschaftliche Gesamtapparat – etwa durch Übersetzungen entsprechender französischer Standardwerke⁵⁴ u. ä. – in Gang. Und im Zuge dieser Konjunktur bricht sich die *Annales*-Historiographie in Form der Mentalitätengeschichte nun auch in Sonderheit in den deutschsprachigen Geschichtswissenschaften Bahn, indem sie vor allem *religiöse Phänomene* in den Blick nimmt und somit auch letztlich eine Erfolgsgeschichte innerhalb der Kirchengeschichte schreibt.

Dieser Rekurs auf religiöse Phänomene gehört dabei von Beginn an zu den analytischen Grundsäulen und Gegenstandsbereichen der französischen *Annales*-Historiker. Ihre namhaften Vertreter unternahmen allesamt Untersuchungen zu im engeren und weiteren Sinne religiösen Erscheinungen; nicht zuletzt wegen struktureller Ermöglichkeiten⁵⁵, drängte sich dieser Schwerpunkt jedoch insbesondere aus inhaltlichen Gründen auf: Musste angesichts des Zieltabelaus einer totalen Geschichtsschreibung – nach den wirtschaftlichen und sozialen Perspektiven – doch auch die Frage nach den religiösen Phänomenen als verbindende Kollektivdurchwirkung der Gesellschaft aufkommen. Die „Religiosität als totales soziales

⁵³ In Auswahl: vgl. dazu etwa Graus, F.: *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, 9-48; vgl. Tellenbach, G.: »Mentalität«, 82-104.

⁵⁴ Pionierwerke, auf die auch wir noch die Sprache führen werden, wurden erst in dieser Phase – also um Jahrzehnte verzögert – übersetzt, vgl. etwa Bloch, M.: *Les rois thaumaturges*. Paris 1924; dt.: vgl. Bloch, M.: *Die wundertätigen Könige*. München 1998. Vgl. ebenso Febvre, L.: *Le problème de l'incroyance au 16^e siècle*. Paris 1975 (1942); dt.: vgl. Febvre, L.: *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert*. Stuttgart 2002. Vgl. auch Braudel, F.: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris 1979 (1949); dt.: vgl. Braudel, F.: *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*. Frankfurt am Main 1990. So kann sich eben auch HONEGGER rühmen, mit ihrer 1977 erschienenen Sammel-schrift das „befremdlich[e] Rezeptionsversäumnis zu mildern“, indem sie den „ersten Auswahlband in deutscher Sprache“ zu den französischen *Annales*-Historikern vorlegt. Vgl. Honegger, C.: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. – *Schrift und Materie der Geschichte*. Frankfurt am Main 1977; hier zuletzt der Beitrag: Honegger, C.: *Geschichte im Entstehen*, je: 7.

⁵⁵ So stellt GÖTZ VON OLENHUSEN fest: „Es ist (...) kein Zufall, dass sich in Frankreich die Religionssoziologie, die profane Kirchengeschichte und die Religionsgeschichte in Form einer äußerst fruchtbaren Mentalitätsgeschichte religiöser Phänomene zuerst etablierten. Dies liegt in erster Linie im laizistischen französischen Universitätssystem begründet, einer unmittelbaren Folge von Aufklärung, Antiklerikalismus und Revolution. Seit 1905 gab es in Frankreich – abgesehen von Straßburg – an staatlichen Universitäten überhaupt keine theologischen Fakultäten mehr, so dass Religions- und Kirchengeschichte schon früh Gegenstand der allgemeinen Geschichte waren“, Götz von Olenhusen, I.: *Die neue Religionsgeschichte*, 277; vgl. dazu auch Rieks, A.: *Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen*, 62f.

Phänomen“⁵⁶ musste sich geradezu als prädestiniert für die Forschungsinteressen der *Annales*-Bewegung darbieten. So hält auch FRANK-MICHAEL KUHLEMANN fest: Es

„scheinen die systematischen Bezüge zur Mentalität nirgendwo sonst so evident zu sein wie im Fall der Religiosität. Wie die Mentalitäten repräsentieren auch die religiösen Vorstellungen von Menschen in der Regel festverankerte Glaubensüberzeugungen. Sie geben Auskunft über eine problemlos gegebene Sinnstruktur und gleichen unerschütterlichen Selbstverständlichkeiten mit höchstem Geltungsanspruch für die Lebensführung und das soziale Handeln. Religion ist – im ursprünglichen Sinn des lateinischen Wortes *religio* – als eine letzte Bindung bzw. Rückbindung der menschlichen Existenz zu fassen.“⁵⁷

So erreichen die Anstöße der *Annales*-Schule in dieser **Konzentration auf die Erforschung religiöser Phänomene** (was für uns jetzt weiter ausschließlich von Interesse sein soll) vereinzelt ab den 1970er, vermehrt ab den 1980er Jahren also die deutschsprachigen Breiten. Und jene betreffende historisch-gewordene Einlassung in die **Forschungslandschaft** sowohl innerhalb der **allgemeinen Geschichtswissenschaften** als auch in der **Kirchengeschichtsschreibung** sei nun im Folgenden knapp skizziert, um diesbezüglich eine einordnende Orientierung zu leisten, die – dort beginnend – sich bis in die gegenwärtige Situation hinein erstreckt. Allerdings kann es sich dabei lediglich um kursorisch bleibende Bemerkungen handeln, die in grober Vereinfachung einige (Entwicklungs)Linien bedeutsamer Problemkreise, Forschungsinteressen und führender Fachgrößen nachzeichnen und einen ersten Eindruck vermitteln sollen; intendiert ist keineswegs ein detaillierter und umfassender Forschungsüberblick. Hierzu sei auf andere Beiträge verwiesen.⁵⁸

So artikulieren sich die Impulse der *Annales*-Historiker in Gestalt der Mentalitätengeschichte im Wesentlichen in zwei ebenso über- wie durchgreifenden **inhaltlichen Überträgen**, welche hier zum einen als *Geschichtsschreibung des Selbstverständlichen bzw. des Alltäglichen* und als *Geschichtsschreibung des Abweichenden bzw. des Außeralltäglichen* benannt werden sollen.

Im Umkreis des mentalitätengeschichtlichen Anstoßes interessierte nun nicht mehr der hervorstechend-brillierende Einzelkämpfer, sondern „»[der] große Stumme«, »der große Abwesende« oder »die Menschen ohne Archive und ohne Gesicht«“⁵⁹; in theologischer Wendung: von Belang wurde die „Geschichte der konkreten Religiosität“⁶⁰, der

⁵⁶ Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 74.

⁵⁷ Kuhlemann, F.-M.: Mentalitätsgeschichte, 185. Vgl. zu dieser Relation insgesamt und ausführlicher auch Grosse, S.: Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung, 178-190; vgl. ebenso Rieks, A.: Die französische Mentalitätengeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 58-79; vgl. ferner Schneider, B.: Vergessene Welt, 45-79.

⁵⁸ Vgl. zum Entwicklungsgang und für einen umfassenden Literaturüberblick etwa Angenendt, A.: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. München 2004.

⁵⁹ Gurjewitsch, A. J.: Mittelalterliche Volkskultur, 8.

⁶⁰ Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 26.

vorfindbaren Alltagsreligiosität, also das, was im Allgemeinen mit der »Volksreligiosität« umfasst wird. Im Mittelpunkt der Forschungsbemühungen stehen nun nicht mehr die kirchliche Institution, ihre klerikale Hierarchie und »deren Ideen«:

„Kirchengeschichte [*dennach*] nicht bloß als Papst-, Bischofs-, Kleriker-, Mönchs-, Theologengeschichte bzw. Geschichte der Kirchenpolitik und Dogmenentwicklung..., sondern als Geschichte des kirchlichen Lebens bis hin zum Glaubensleben des einzelnen in den Verflechtungen (auch Widersprüchlichkeiten) des Individuellen, Sozialen, Institutionellen auf den verschiedenen Ebenen des Zusammenlebens. Nicht bloß »Imperium und Sacerdotium im Mittelalter«, sondern auch Bauern, Bürger..., ihre Lebensverhältnisse und Frömmigkeitsformen im Kontext dieser institutionellen Bedingungen und Lebenswelten!“⁶¹

In der Überzeugung, dass „[nicht] die Ideen [*etwa*] des Hl. Thomas von Aquin oder des Hl. Bonaventura (...) das Geistesleben (...) [bestimmten], sondern die mentalen Dunstzonen, (...) die (...) Echos ihrer Lehre (...), [*steht nunmehr die*] Geschichte der Kultur- und Glaubenssysteme, der Werte und des intellektuellen Rüstzeugs, in deren Rahmen sich die Mentalitäten geformt, in denen sie gelebt und sich entwickelt haben“⁶² im Zentrum, wobei die Unternehmungen in der logischen Folge sukzessiv von dem Bewusstsein getragen werden, nicht mehr die »Volksreligiosität« in Konfrontation zu einer »Hochreligiosität« zu setzen. „Eine religiöse »Volkskultur« und eine »religiöse« Elitekultur einander gegenüberzustellen, scheint nicht immer der richtige Weg zu sein, um das alltägliche religiöse Leben der Menschen historisch zu erfassen.“⁶³

Des Weiteren erwirkt der Einfluss der Mentalitätengeschichte durch diesen innovativen Blickwinkel den Durchbruch zu bisher durch Bewertungen verstellten Wissensgehalten und entlastet sie von Hierarchiesetzungen. So vermag nun auch Abweichendes, Außeralltägliches in einer neuen Perspektive in den Blick zu geraten. Was einst durch seine Andersartigkeit als primitiv, defizitär oder delinquent abgetan wurde, findet sich nun in das Bemühen eingebunden, von seiner „andersgearteten Logik her erklärt“⁶⁴ zu werden. Es wächst die Sensibilität für die kritische Anfrage, „woher denn theologisch orientierte Forscher die Kriterien nahmen, »Volksfrömmigkeit« zu qualifizieren und schnelle Urteile über »Magie und Aberglaube« zu fällen“⁶⁵, denn der „springende Punkt ist nicht, ob das »richtig« oder »falsch« ist, sondern wie man dieses eher Informelle der Forschung (!) zugänglich machen kann, um zu einem vertretbaren Urteil zu kommen.“⁶⁶ Im Gefolge dieser Blickveränderung gilt ein verstärktes Augenmerk dann auch religiösen Phänomenen ab-

⁶¹ Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 80.

⁶² Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 30.

⁶³ Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 75; vgl. dazu auch insbesondere Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 26.

⁶⁴ Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 5.

⁶⁵ Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 81.

⁶⁶ Ebd., 84.

seits der offiziell in Geltung stehenden kirchlichen Lehrmeinung, so dass die „Schwerpunkte (...) zum einen auf den von den Amtskirchen marginalisierten Reform- und Protestbewegungen, zum anderen auf der von den Aufklärern als Aberglauben abgewerteten »Volksreligiosität«⁶⁷ liegen.

Anhaftungspunkte bzw. Katalysatoren für diese Ausformung des inhaltlichen Übertrags der Mentalitätengeschichte im Besonderen als ein Interesse an der Volksreligiosität bildete dabei in den allgemeinen Geschichtswissenschaften der breite Trend einer Alltagsgeschichte, einer Geschichte der »kleinen Leute«, einer »Geschichte von unten«.⁶⁸ Kirchengeschichtlich arbeiteten dieser Forschungsbemühung letztlich die vollzogenen Paradigmenwechsel im Zuge des II. Vatikanischen Konzils und Umkreis zu. Gemeint ist dabei nicht nur die promulierte radikale Ernstnahme und Verbundenheit mit allen Menschen in den Bestimmungen der Pastoralkonstitution, sondern insbesondere auch der in der Konstitution *Lumen gentium* fundierte völlig neuartige Kirchenbegriff.⁶⁹

So erfuhr die **allgemeine Geschichtswissenschaft** aufgrund der Impulsgebungen der französischen Mentalitätengeschichte also die Initiierung eines reichhaltigen **Forschungsfeldes** zum Themenkomplex der gelebten **Volksreligiosität bzw. Volksfrömmigkeit**, wozu in hervorragender Weise und im beträchtlichem Umfang in jüngerer Zeit der deutsche Mediävist KLAUS SCHREINER (†2015) mit dem Schwerpunkt der mittelalterlichen Frömmigkeitsforschung⁷⁰ gearbeitet hat, ebenso wie sich als aktuelle Größe der österreichische Historiker und Mediävist PETER DINZELBACHER (*1948) in besonderer Weise hervortut und neben mentalitätengeschichtlichen Gesamtdarstellungen⁷¹, eine Fülle an Studien zu unterschiedlichen Einzelthemen⁷² vorlegt.

⁶⁷ Götz von Olenhusen, I.: Die neue Religionsgeschichte, 280.

⁶⁸ Vgl. Dinzeltacher, P.: Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion, 10.

⁶⁹ Vgl. dazu Fuchs, O.: Volksfrömmigkeit, 2181; vgl. auch Dinzeltacher, P.: Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion, 9. Zwar besteht – wie erwähnt – noch dringender Klärungsbedarf (hinsichtlich auch des Zueinanders der verschiedenen Traditions-Trägergruppen und damit der Fassung des *sensus fidelium*), doch ist die Grundlegung im Volk Gottes, im allgemeinen Priestertum eindeutig. Es dürfte dahingehend wohl auch mehr als die Koinzidenz zufälliger Begebenheiten darstellen, dass gerade diejenigen, welche die Umformulierung des Kirchenbegriffs wesentlich mit anstießen, näherhin „Marie-Dominique Chenu, Yves Congar und Henri De Lubac (...) alle drei ausgezeichnete Kenner des Mittelalters (...) [waren und] die Basis für eine neue Ekklesiologie, in der nicht nur der Primat des Papstes durch eine Neubetonung der bischöflichen Kollegialität in die Kirche als ganze eingeordnet, sondern besonders die Aufgaben und die Bedeutung der Laien in der Kirche hervorgehoben wurden. Die Laien galten nicht mehr ausschließlich als Objekte klerikaler Sorge, sondern als aktive Mitglieder des Gottesvolkes“, Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 62.

⁷⁰ Vgl. etwa die Sammelchriften Schreiner, K.: Frömmigkeit im Mittelalter. München 2002; vgl. Schreiner, K.: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. München 1992.

⁷¹ Vgl. etwa Dinzeltacher, P.: Europäische Mentalitätsgeschichte. Stuttgart 2008; vgl. Dinzeltacher, P.: Lebenswelten des Mittelalters: 1000-1500. Badenweiler 2010; vgl. auch den Sammelband Dinzeltacher, P./Harrer, F.: Wandlungsprozesse der Mentalitätsgeschichte. Baden-Baden 2015.

⁷² Vgl. etwa Dinzeltacher, P.: Das fremde Mittelalter. Essen 2006; vgl. Dinzeltacher, P.: Warum weint der König? Badenweiler 2009.

Wird der Eingang dieser Thematik in die allgemeinen geschichtswissenschaftlichen Forschungsformationen chronologisch verfolgt – insofern so etwas überhaupt personell-ursächlich nachvollziehbar⁷³ sein kann –, ließe sich als historische Größe etwa der Neuzeit-Historiker HANSGEORG MOLITOR (*1939) anführen. Ganz entlang des ersten der oben skizzierten inhaltlichen Überträge zielen dessen Arbeiten die Beseitigung der in den deutschen Geschichtswissenschaften vorherrschenden Voreingenommenheiten gegenüber der Volksreligiosität als minderwertige Degenerativform der »eentlichen« Religiosität zugunsten einer Erfassung der religiösen Phänomene im breiten gesellschaftlichen Kontext und als langwellige Entwicklungstatsache an.⁷⁴ Zu nennen wären auch die Beiträge zur Etablierung der Sozialgeschichte in den allgemeinen Geschichtswissenschaften von WOLFGANG SCHIEDER (*1935), dessen Einsatz der Öffnung des Gegenstandsbereiches abseits der kirchlich-institutionellen Bahnen hin zu allgemeinen religiösen Phänomenen galt.⁷⁵

Erschienen Publikationen solcherart anfangs sporadisch, folgten dann aber schon bald erste Monographien, wobei hier etwa das Werk des Schweizer Historikers URS ALTERMATT (*1942)⁷⁶ Erwähnung finden soll. Zudem wurden nun erste Fachtagungen zum Thema anberaumt⁷⁷, wobei als vielversprechende Fragestellung oftmals die monastische Forschung galt.⁷⁸

Wird das Terrain der allgemeinen Geschichtswissenschaften verlassen und derweil das der deutschsprachigen **Kirchengeschichtsschreibung** betreten, so lässt sich hier als historische wie aktuelle Größe mit Blick auf die Anregung des mentalitätengeschichtlichen Theorieangebots in Personalunion der Kirchenhistoriker ARNOLD ANGENENDT (*1934) anführen. ANGENENDTs nachhaltiger Verdienst besteht dabei darin, die Mentalitätengeschichte in die Kirchengeschichte eingeführt und verankert zu haben. Neben umfangreichen Gesamtdarstellungen⁷⁹, widmet er sich einer Vielzahl an Themenfeldern zur mittelalterlichen Frömmigkeitsforschung, wobei der Heiligen- und Reliquienverehrung in Vergangenheit und

⁷³ Vgl. zu einem entsprechenden Aufriss Schneider, B.: Vergessene Welt, hier: 49-62; vgl. ergänzend auch die Anmerkungen Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 28-30.

⁷⁴ Vgl. Molitor, H.: Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem, 1-20.

⁷⁵ Vgl. etwa Schieder, W.: Religion in der Sozialgeschichte, 9-31.

⁷⁶ Vgl. Altermatt, U.: Katholizismus und Moderne. Zürich 1989.

⁷⁷ Vgl. die Dokumentation des entsprechenden Kongresses Eberhart, H./ Hörander, E./ Pöttler, B.: Volksfrömmigkeit. Wien 1990.

⁷⁸ Vgl. Oexle, O. G.: Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. München 1978.

⁷⁹ Vgl. etwa Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 42009.

Gegenwart ein besonderer Stellenwert beigemessen wird⁸⁰; ebenso tritt er auch in ausnehmender Weise für die Erforschung der Liturgie ein.⁸¹

Heute zeigt sich das mentalitätengeschichtlich inspirierte Programm indes breit aufgefächert, wobei die allgemeineschichtwissenschaftlich und kirchengeschichtlich bearbeiteten Problemkreise unter dem Schlagwort der Volksreligiosität im Grunde nunmehr deckungsgleich sind und ein parallelgeführtes Panorama an Fragegebieten eröffnen. Äquivalent ist dabei nicht nur die beobachtbare Konzentration auf das Mittelalter, sondern ebenso die bis ins Unüberschaubare abgleitende Breite und Vielfältigkeit der Forschungsanstrengungen, die sich in die Themenkreise⁸², Klöster und religiöse Bewegungen⁸³, Liturgie, Sakramente und Kult⁸⁴, Heiligenverehrung⁸⁵, auch unter dem Aspekt der Frauenforschung⁸⁶, Bildfrömmigkeit⁸⁷ u. v. a. m. entfalten.

Besondere Beachtung scheint in jüngster Zeit dabei nicht nur die Geschichte der Emotionen⁸⁸ und der Körperlichkeit⁸⁹ zu erhalten, sondern auch Fragen der Bedeutungsforschung im weitesten Sinne, wobei sich momentan die Arbeiten des Kirchenhistorikers HUBERTUS LUTTERBACH (*1961), eines Schülers von ANGENENDT, besonders hervortun dürften.⁹⁰

Seine Beiträge sind es nicht zuletzt aber auch, welche zudem die inzwischen um sich greifende Transformation und Reformulierung des mentalitätengeschichtlichen Zugangs in andere kulturwissenschaftliche Ansätze hinein dokumentieren.

Soll an dieser Stelle und abschließend zur Rezeption der *Annales* bzw. der Mentalitätengeschichte noch eine Bemerkung zur Aufnahme innerhalb der **Praktischen Theologie** notiert werden, träfe sich das dahingehende mögliche Schlaglicht an dieser Stelle mit dem bereits geschlagenen Bogen an getroffenen Aussagen hinsichtlich des Stands einer praktisch-

⁸⁰ Vgl. dazu etwa Angenendt, A.: Heilige und Reliquien. München ²1997; vgl. Angenendt, A.: Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien. Münster 2010.

⁸¹ Vgl. hier etwa Angenendt, A.: Offertorium. Münster ³2014.

⁸² Die aufgeführten Themenkreise folgen im Wesentlichen der Einteilung ANGENENDTS; hier sind noch weitere Inhaltsfelder benannt, vgl. Angenendt, A.: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter, 123-136.

⁸³ Vgl. Lutterbach, H.: Monachus factus est. Münster 1995; vgl. ferner Jakubowski-Tiessen, M.: Geistliche Lebenswelten. Neumünster 2005.

⁸⁴ Vgl. Busch, N.: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Gütersloh 1997; vgl. Tanz, S./ Werner, E.: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen. Frankfurt am Main 1993.

⁸⁵ Vgl. Dinzelbacher, P./ Bauer, D. R.: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern 1990; vgl. Lutterbach, H.: Tot und Heilig? Darmstadt 2008.

⁸⁶ Vgl. Götz von Olenhusen, I.: Wunderbare Erscheinungen. Paderborn u. a. 1995; vgl. Dinzelbacher, P.: Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn u. a. 1993.

⁸⁷ Vgl. Marek, K. u. a.: Bild und Körper im Mittelalter. München ²2008.

⁸⁸ Vgl. Dinzelbacher, P.: Angst im Mittelalter. Paderborn u. a. 1996.

⁸⁹ Vgl. Schreiner, K./ Schnitzler, N.: Gepeinigt, begehrt, vergessen. München 1992; vgl. Dinzelbacher, P.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007; vgl. Lutterbach, H.: Sexualität im Mittelalter. Köln/ Weimar/ Wien 1999.

⁹⁰ Vgl. Lutterbach, H.: Gotteskindschaft. Freiburg/ Basel/ Wien 2003; vgl. Lutterbach, H.: Kinder und Christentum. Stuttgart 2010; vgl. Angenendt, A.: Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Münster 2015.

theologischen »direkten« »Frömmigkeitsforschung« – bloß in spezifizierter Form. So begegnet der Anstoß speziell der Mentalitätengeschichte durchaus in den Bahnen der historischen Religionspädagogik, ist dort im strikten Sinn jedoch eine Wunschvorstellung geblieben, die der konsequenten Umsetzung harrt.

Vermag einst bereits erwähnter EUGEN PAUL (†1997) nur vereinzelt Beispiele von im „mehr oder minder“⁹¹ mentalitätengeschichtlichen Sinn arbeitenden Beiträgen anzugeben⁹², zeigt sich im vom evangelischen Religionspädagogen BERND SCHRÖDER (*1965) kürzlich erstellten Literaturbericht zur Situation um die historische Religionspädagogik im Grunde kein wesentlich verändertes Bild. Zwar kann die historische Religionspädagogik als Disziplin von sich behaupten, mittlerweile (vergleichsweise) Ansätze einer »Entwicklung« durchlaufen zu haben, doch dürften die von SCHRÖDER markierten Desiderate⁹³ – wenn als dahingehende Hinweise verstanden – in unserer Fragestellung durchaus verräterisch sein.

Wenn PAUL eine mentalitätengeschichtlich zukunftsfähige historische Religionspädagogik als eine Religionspädagogik fasst, der

„nicht bloß das Katechismuskonzept wichtig [ist], sondern fast mehr noch [*die Fragen*], wer ein christliches Hausbuch in welcher theologisch-pastoralen Absicht (darin: welchem theologischen Konzept folgend) verfasste, wer es las und wie diese Lektüre die gläubige »Mentalität« prägte, und welche Unterschiede z. B. zu den von den Theologen (welchen?) ausgebreiteten Vorstellungen zum Vorschein kamen“⁹⁴, so dass es „[inhaltlich] gesehen (...) um die Erforschung möglichst aller Bereiche und Situationen religiöser Erziehung, je in ihrem sozialen Kontext [geht] (...), z. B. die neuzeitliche religiöse Familienerziehung! Sie wäre zu untersuchen im Zusammenhang der Alltagsreligiosität und des Brauchtums, abgelesen etwa an (Auto-)Biographien, Gebetbüchern, Bildern, Liedern, religiösen Hausbüchern, Kinderliteratur, Zeitschriften, religiösen Kleinschriften, »Familienpredigten«, Programmen von Müttervereinen, Erziehungslehren (...), [*wobei daneben*] (...) mögliche Beziehungen zu Kindergarten, Jugendarbeit, Religionsunterricht bzw. Gemeindeleben überhaupt (Kinderseelsorge) [zu beachten wären]“⁹⁵,

so lässt angesichts dessen SCHRÖDERS Desideratmarkierung eines mehrperspektivischen Zugangs zu ungewöhnlichen Quellen, was einen realitätsnäheren Zugang schaffen solle, und der Feststellung eines Mangels an umfassenden Längsschnittstudien⁹⁶ den Rückschluss zu, dass mentalitätengeschichtliche Interessen praktisch-theologisch nach wie vor in keinem signifikanten Maße umgesetzt werden.

Zwar ließen sich in diese Richtung weisende Ansätze ausmachen, wie es etwa Beiträge sind (sein können), die auf Zeitschriftenanalysen als hervorragender Kontaktzone von

⁹¹ Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 82.

⁹² Vgl. dazu die Hinweise ebd., 81-83.

⁹³ Vgl. dazu Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, 13-42; besonders: 26-31; vgl. auch Schröder, B.: Historische Religionspädagogik, hier besonders: 405-409.

⁹⁴ Paul, E.: Historische Religionspädagogik, 81.

⁹⁵ Ebd., 83f.

⁹⁶ Vgl. Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, 25ff.

Theorie und Praxis basieren, doch stellen diese zum einen an sich eine Seltenheit dar und es bliebe zum anderen zudem ausdrücklich festzuhalten, dass eine Zuweisung von Beiträgen zum mentalitätengeschichtlichen Konzept aufgrund *nur* ihrer methodischen Vorgehensweise und ihres verwendeten Quellenbestandes eine zu verkürzte Sicht darstellen würde, die einer Einzelfallprüfung vorbehalten bleiben muss.⁹⁷ Die Mentalitätengeschichte umfasst ein komplexes Gesamtkonzept, das nicht bloß auf eine Methodik zu reduzieren ist. Allerdings scheinen diese Anbindungen die aktuell einzig hinterlassenen Spuren der Mentalitätengeschichte innerhalb der Praktischen Theologie darzustellen – soweit zu überblicken, fehlen realiter direkte Bezugnahmen und Zuordnungen zu diesem Konzept im Allgemeinen und definitiv im Lichte unserer Fragestellung als direkter Verbindungsbogen zu einer Traditionseinspielung im Besonderen.⁹⁸

⁹⁷ Die von SCHRÖDER unter diesem Aspekt aufgeführten Arbeiten sind zudem etwa in einen institutionsgeschichtlich orientierten Horizont gestellt. Mit Blick auf eine mentalitätengeschichtliche Klassifizierung bliebe von der Gesamtanlage her dabei Vorsicht walten zu lassen, vgl. dort etwa die gelistete Arbeit von SCHWEITZER, die sich der Untersuchung der Genese der Religionspädagogik auf der Grundlage religionspädagogischer Zeitschriftendiskurse widmet: Schweitzer, Friedrich u. a.: Religionspädagogik als Wissenschaft. Freiburg u. a. 2010. SCHRÖDER konstatiert dazu insgesamt: „Zum zweiten entwickeln diese Studien bemerkenswert selbstbewusst ihr eigenes historisches Instrumentarium – sie verstehen sich keineswegs als Lehnwissenschaft. D. h. sie lehnen sich methodisch kaum einmal schlicht an profanhistorische oder kirchenhistorische Modelle an, vielmehr generieren oder nutzen sie ein Instrumentarium, das sich aus der spezifischen religionspädagogischen Fragestellung ergibt und selektiv etwa Begriffsgeschichte, Mentalitätsgeschichte, allgemeine Bildungsforschung o. Ä. beleiht“, Schröder, B.: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, 178.

⁹⁸ Unseres Wissens liegt diese »am Stück« in diesen Zusammenhang geformte Kombination auch nicht bei PAUL vor.

2 Modi und Modulationen: Der geschichtswissenschaftliche Dreiklang der Mentalitätengeschichte – von Grund-, Leit- und Durchgangstönen oder: Ein Mehrklang für die Praktische Theologie

„Das sind ausgezeichnete Leitlinien, die praktische Schlüssel (...) abgeben. Das Pech ist bloß, dass diese Schlüssel stets nur die erste Tür öffnen und die zweite verschlossen lassen. [So folgen wir nun] (...) der guten Methode, alles zu komplizieren, was zu einfach scheint.“¹

LUCIEN FEBVRE (†1956, Historiker)

Was LUCIEN FEBVRE (†1956) eingangs in seinem Artikel *Geschichte und Psychologie* betont, soll nun zur leitenden Richtschnur des folgenden Arbeitsgangs werden.

Nachdem wir im vergangenen Kapitel in die TONALITÄT der französischen Mentalitätengeschichte eingeführt haben, indem wir sie in den breiteren Kontext der sogenannten Bewegung der *Annales* einzeichneten und Hinweise zur Rezeption in den deutschsprachigen Geschichtswissenschaften und auch der Theologie gaben, wird es nun gelten, diese überblicksartigen Grundlegungen, die bereits erste sachliche Orientierungen leisteten und Bedeutsames im Miniatur-Format aufwarfen, nunmehr vertiefend und ausführlicher zu entfalten. Nach dieser vorbereitenden Rahmengoßung wird es jetzt an der Zeit sein, »alles zu komplizieren«, um für unser praktisch-theologisches Erkenntnisinteresse die erforderliche sachliche Durchdringung zu erhalten. Denn das vorliegende Kapitel **MODI** und **MODULATIONEN** verfolgt – eingebettet in den Gesamtaufbau der Arbeit, mit dem zweiten Hauptteil inhaltliche Weiterführungen (ergo: einen Alternativansatz) in Fragen unserer praktisch-theologischen Aporien aufzeigen zu wollen – die Funktion, eine intensive Sichtung und Auseinandersetzung mit den Eigenheiten und Beschaffenheiten der französischen Mentalitätengeschichte aufzubieten. Es steht im Bestreben, in die einzelnen zentralen MODI, d. h. in diesem Fall: in die entscheidenden epistemologischen und methodologischen Kerngedanken tiefer einzusteigen, um schließlich aus deren Kenntnis heraus die Fäden praktisch-theologisch möglicher MODULATIONEN – wohl verstanden! – knüpfen zu können.

Da, wie vielfach festgestellt² und ausdrücklich von ULRICH RAULFF unterstrichen, „[eine] Theorie der Mentalitätsgeschichte [nicht] existiert“, werden wir dazu den Weg einschlagen, den auch die „neuere Literatur zur Mentalitätsgeschichte (...) im wesentlichen [sic!] (...) [wählt]: Die Etappen (...) innerhalb der Historiographie nach[zu]zeichnen“³!

¹ Febvre, L.: *Geschichte und Psychologie*, 79f.

² Vgl. etwa Reichardt, R.: *Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie*, 236.

³ Raulff, U.: *Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten*, je: 147.

Die nachfolgende Erarbeitung wird also die Gestalt einer *Chronologie* tragen, wobei die einzelnen Klärungsgänge mit der Fokussierung je einer Forschergeneration voranschreiten werden.

Da sich die Mentalitätengeschichte im Gros in drei bzw. die jüngeren Entwicklungen der Neuformulierungen inbegriffen: in vier Forschergenerationen⁴ einteilen lässt, vollzieht sich das Kapitel auf diese Weise demnach in *vier Schritten*.

Auch wenn sich die Mentalitätengeschichte begrifflich erst mit einem Beitrag von GEORGES DUBY aus dem Jahr 1961 durchsetzt⁵, findet sie sich gehaltsmäßig jedoch bereits seit der Geburtsstunde der *Annales*-Bewegung – zumal in den ersten beiden Generationen ihre wesentlichen epistemologischen Grundlegungen geschaffen werden (!) –, so dass wir ganz im Sinne unserer unlängst notierten Feststellung einer engen Verquickung von Mentalitätengeschichte und *Annales*-Bewegung, die wir hier somit weiter voraussetzen wollen, unseren chronologischen Bogen auch mit den Gründervätern der *Annales*-Bewegung beginnen lassen werden.

Unsere erste Station der Chronologie wird uns also zu **(2.1) LUCIEN FEBVRE** und **MARC BLOCH** führen. Dabei wird neben der Darlegung des allgemeinen mentalitätengeschichtlichen Durchklangs unser Augenmerk in Sonderheit jenen konzeptionellen Verschiebungen, genauerhin: dem Konzept einer Verflüssigung und Vervielfältigung sich verschiebender Zeiten gelten, das sich entlang einer epistemologischen Doppelspitze zum Geschichts- bzw. Zeitbegriff ausbildet, wobei wir diese Grundierungen als die alles bestimmenden *Grundtöne* der Mentalitätengeschichte begreifen werden.

Die zweite Station der Chronologie wird sich sodann dem Wirken **(2.2) FERNAND BRAUDELs** widmen. Auch hier wird der Schwerpunkt wiederum auf der Erarbeitung der Epistemologie liegen.

BRAUDEL steigert den von BLOCH und FEBVRE konzipierten Geschichtsbegriff zu einer regelrechten Revolutionierung der historischen Zeit und setzt Geschichte in eine fragmentarische Musterung. Die komplexe, einsichtig werdende geschichtliche Schichtungsstruktur entlang der erneuerten historischen Rhythmisierung wird sich uns dann als der kennzeichnende *Leitton* der Mentalitätengeschichte erweisen und folglich auch im Zentrum der Erarbeitung stehen.

Daneben werden wir ebenso den generierenden Motiven der BRAUDELschen Neuerung nachgehen, welche sich in der Absatzbewegung von einstigen Entwicklungen in der Sozialwissenschaft finden lassen, bevor in einem dritten Durchgang endlich dasjenige zum

⁴ Vgl. Raphael, L.: *Annales*, 27; vgl. anders Burke, P.: *Offene Geschichte*, 8f.

⁵ Vgl. dazu Rieks, A.: *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte*, 103.

ausdrücklichen Gegenstand werden wird, worauf die epistemologischen Verschiebungen bereits als ihre programmatische Pointe verweisen: die Mentalität.

In dieser dritten chronologischen Station werden wir also die Programmatik der Mentalitätengeschichte abstrakt und konkret – jedenfalls direkt – umreißen, indem wir sie nach entsprechenden begrifflichen Annäherungen in der Spur der Bestimmungen von **(2.3) JACQUES LE GOFF** zunächst als eine »*Geschichte des Dazwischen*« (so unsere Namengebung) verständlich werden lassen.

Diese Erarbeitung der Mentalitätenforschung im »Dazwischen« ist dabei so angelegt, die Klärungen gleichzeitig unter Aufgriff innerfachlich geführter Auseinandersetzungen um bereits angedeutete Unterstellungen und Verdächtigungen »konzeptioneller Sackgassen« durchzuführen und letztlich zu einer Gesamt»definition« zu verbinden, um der Mentalitätengeschichte als in unserem praktisch-theologischen Problemhorizont weiterführenden **Durchgangston** so auch den Weg zu ebnen.

Zudem geht diese Station hin, Einblicke in die Forschungspraxis aufzubieten, indem methodologische Konsequenzen skizziert und allgemeine Forschungsthemen zusammengestellt werden und die bis dahin abstrakt gezogenen Bahnen ein Stückweit verlassen werden, indem schließlich beispielhaft programmatische Konkretionen entfaltet werden.

Nach diesem **Dreiklang** der Generationen schließen wir letztlich den chronologischen Bogen mit einem Streiflicht zum Stellenwert der Mentalitätengeschichte in der aktuelleren geschichtswissenschaftlichen Theoriediskussion und zeigen Entwicklungslinien zu Neuformulierungen und vorgenommenen **(2.4) Akzentuierungen** auf.

Insgesamt werden wir dabei die Komplexität der Chronologie kanalisieren, indem wir im exemplarischen Licht renommierter Generationenvertreter die Grundzüge und Leittheoreme dieses historiographischen Ansatzes vorstellen, die dabei wiederum entlang der Einführung entscheidender geprägter Forschungsbegriffe orientiert sind. Des Weiteren wird sich die Aufbereitung dieses Längsschnitts in seiner Gewichtung an unserer aufgestellten analytischen Doppelfokussierung, ergo: an der Möglichkeit einer paradoxalen Traditionskonzeptualisierung einerseits in der Disponierung eines unabgeschlossen offenen Geschichtsverständnisses andererseits, ausrichten, wobei sich dann neben diesen allgemeinen Leitlinien zudem folgende **Bearbeitungsfolge im Einzelnen** ergeben wird: So werden wir, insofern erforderlich, zunächst je eine kurze *Kontextualisierung innerhalb der Chronologie* vornehmen und führen eine *Auswahl-Begründung* des zu besprechenden Generationenvertreters im *allgemeinen Zusammenhang zur Mentalitätengeschichte* samt *biographischer Skizzen* vor, bevor wir schließlich mit der *vertiefenden Erarbeitung der herausgegriffenen besonderen Grundlegungen* beginnen.

Die Notwendigkeit einer vollständigen Einhaltung dieser Bearbeitungsschrittfolge wird dabei jedoch nicht per se zwingend sein, sondern richtet sich vielmehr nach den Erfordernissen, welche sich von der jeweils abzuschreitenden Station her ergeben.

Von dieser Vorgehensweise versprechen wir uns also, einen intensiven Zugang zu den Besonderheiten der französischen Mentalitätengeschichte zu erhalten und damit dasjenige Werk- und Rüstzeug zu erlangen, von dem wir eine Weiterführung in unserem praktisch-theologischen Problemhorizont erwarten, was als zusammenführende Reflexion dann der Gegenstand der KADENZEN sein wird.

2.1 Erste Generation: LUCIEN FEBVRE und MARC BLOCH – konsonante Dissonanz als Grundton der Mentalitätengeschichte

Es gibt wohl kaum eine Darstellung der französischen *Mentalitätengeschichte*, unter der wir – vorbehaltlich der späteren Ausdifferenzierung, doch für den Moment zunächst als ein heuristisches Verständnis festsetzend und letztlich ja auch bereits eingespielt – mit STEFAN JORDAN „*eine Form der Geschichtswissenschaft [verstehen], der es in erster Linie um eine Untersuchung kollektiver Geisteshaltungen und Verhaltensweisen (...) [der Menschen »früherer Zeiten« geht, die] als nur langsam wandelbar und als von ihren jeweiligen Trägern häufig nicht reflektiert [erscheinen]*“⁶, die ohne Erwähnung derjenigen zwei Historiker auskäme, welche nun zur Eröffnung unserer Chronologie als Vertreter der *ersten Generation* herangezogen werden sollen, näherhin: LUCIEN FEBVRE (†1956) und MARC BLOCH (†1944).

Auch wenn sich die Bewegung der *Annales* seit ihren Anfängen als das Werk vieler und vielfältigster Köpfe darstellt, so gelten der Experte für das 16. Jahrhundert und der Mediävist gemeinhin doch als deren „Gründerväter“⁷. Diese Einordnung soll auch hier Aufnahme finden⁸: Wir bestimmen FEBVRES und BLOCHS Bedeutsamkeit nicht nur darin, das Gravitationsfeld derjenigen konsequenten Absatzbewegung von der Politik-, Ereignis- und Individuums-Dominanz der traditionellen Geschichtsschreibung zu bilden, sondern auch die Urväter der Mentalitätengeschichte zu sein.

Wenngleich der Zentralbegriff *Mentalität* bei ihnen nicht begegnet – von Ausnahmen abgesehen und zudem nur im Werk BLOCHS vorfindbar –, lassen sich die Anstrengungen die-

⁶ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 166; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁷ Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 140.

⁸ Allerdings nicht ohne kritischen Vermerk, denn neben der sachlich verkürzenden Stilisierung der beiden Historiker zum alleinigen Gründerpaar, birgt eine solche – ja auch aus Übersichtsgründen von uns gewählte – Entwicklungschronologie die Gefahr einer allzu genetischen Perspektive auf die Mentalitätengeschichte, welche Auseinandersetzungen im Längs- und Querschnitt zu übersehen tendiert. Deshalb sei auf die existenten Brüche, Abbrüche und Umbrüche an dieser Stelle nochmals ausdrücklich hingewiesen, vgl. hierzu auch die kritischen Hinweise bei Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 16.

ser beiden Historiker jedoch als eine *Mentalitätengeschichte ex ante* verstehen. Sie gelten als „Initiatoren der Mentalitätengeschichte“⁹. Und dies in mehrfacher Hinsicht:

So ließe sich das mentalitätengeschichtliche Emblem über FEBVRES und BLOCHs Werk zunächst *allgemein* als Resultat aus ihrer angestoßenen Revision des Gegenstandsbereiches historiographischer Bemühungen und zudem aus ihrer wissenschaftssystematischen Neuformulierung der Geschichtswissenschaften verstehen.

Mit BLOCHs vielzitiertem Satz: „Die historischen Tatsachen sind wesentlich psychische Tatsachen“¹⁰ oder auch mit FEBVRES ausdrücklichem Gestus, „die Aufnahme einer breit-angelegten kollektiven Untersuchung der fundamentalen menschlichen Gefühle und ihrer Ausdrucksweisen [zu fordern]“¹¹, werden nicht nur die damaligen Fokussierungen der Geschichtswissenschaften umgelenkt, sondern vielmehr bislang ungesehene inhaltliche Verantwortlichkeiten eingeklagt, die gleichzeitig erstmalig den *Untersuchungsgegenstand der Mentalitätengeschichte* abstecken: Als Gegenstand historiographischer Anstrengungen verlangen die beiden Historiker nach etwas, das FEBVRE also als Geschichte der kollektiven Sensibilität¹² bezeichnet; sie streben eine Geschichte der *fundamentalen kollektiven menschlichen Gefühle und ihrer Ausdrucksweisen* an, was sich mit dem Forschungsobjekt der Mentalitätengeschichte deckungsgleich begreifen lässt und es inhaltlich umzäunt.

Dabei setzt eine *histoire des sensibilités* ein Doppeltes voraus. Sie basiert zum einen auf der richtungsweisenden Annahme, dass besagte menschliche Gefühle und Ausdrucksweisen *kollektive* Angelegenheiten sind. Das, was uns als das Persönlichste und Eigenste erscheint, wird hier in eine gemeinschaftliche Musterung eingebunden und an Vergesellschaftungsmechanismen verwiesen. In dieser Bestimmung gelten „*Emotionen* (...) [*als*] *ansteckend*. Zweifellos (...) entstehen [sie] oft anlässlich eines Ereignisses, das je ein Individuum allein angeht (...). Aber ihre Ausdrucksformen sind das Ergebnis einer bestimmten Reihe von Erfahrungen des Zusammenlebens, von vergleichbaren und gleichzeitigen Reaktionen auf den Schock identischer Situationen und gleichartiger Kontakte.“¹³ Zum anderen wird die *durchdringende Wirksamkeit*, welche diesen *sensibilités* eignet, zugrundegelegt. Die Geschichte der menschlichen Gefühle und Ausdrucksweisen mache den entscheidenden Faktor aus, der sich ausnahmslos allem – auch dem nach allgemeiner Auffassung von der puren *ratio* dominierten Gebiet der »Ideen« – untrennbar eingraviert habe: „Denn diese Bedingungen überziehen die Ideen – wie alles andere – mit der eindeu-

⁹ Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 235; vgl. ebenso Burke, P.: Offene Geschichte, 34; vgl. auch Le Goff, J.: Vorwort, 10; hier: Anmerkung 4.

¹⁰ Bloch, M.: Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers, 147.

¹¹ Febvre, L.: Sensibilität und Geschichte, 331.

¹² Vgl. ebd., 313-334.

¹³ Ebd., 316.

tigen Farbe einer Epoche und Gesellschaft, sie legen ihre Krallen auf die Ideen wie auf die Institutionen und deren Funktionsweise.“¹⁴

Gerade aus dieser Tatsache der in alles hineinragenden *sensibilités* wird eine geschichtswissenschaftliche Zuständigkeit und Verantwortlichkeit abgeleitet. Die Kollektivgeschichte der *sensibilités* wird zur genuinen historischen Domäne erklärt, denn sie gilt als unbedingter Verständnisschlüssel für etwaige historische Arbeit, sie sei „für die Arbeit jedes Historikers die Grundlage schlechthin“¹⁵. Und wenn FEBVRE die Dringlichkeit einer Historiographie kollektiver menschlicher Gefühle mit dem nun folgenden Zitat markiert und einfordert, dürften seine gewählten Worte angesichts ihres Entstehungszeitpunkts (genauerhin: vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges) nicht nur eine eindruckliche Evidenz gewinnen, sondern in Anbetracht der in den darauffolgenden Jahren eintretenden Ungeheuerlichkeiten auch eine außerordentliche Betroffenheit erzeugen:

„Die Sensibilität der Geschichte: ein Thema für distinguierte Dilettanten...Sputen wir uns, zur eigentlichen Geschichte zurückzukehren, nicht wahr? Zu den Umständen der Pritchard-Affäre. Zur Frage der Heiligen Stätten. Oder zur Aufzählung der Salzspeicher im Jahre 1563. Das ist Geschichte. In der sollen unsere Kinder in den Klassenzimmern und unsere Studenten in den Universitäten unterrichtet werden. Dagegen die Geschichte des Hasses, die Geschichte der Angst, die Geschichte der Grausamkeit, die Geschichte der Liebe: verschonen Sie uns um Gottes willen mit diesen abgeschmackten Märchen! Aber diese abgeschmackten, der Menschheit so fernen Märchen – vielleicht werden sie die Welt morgen in ein stinkendes Leichenhaus verwandeln?“¹⁶

Das dringlich formulierte Plädoyer für diese sogenannte *histoire des sensibilités* stellt demnach im Sinne einer gegenstandstheoretischen Neu-Setzung also der erste eingebrachte, allgemeine Beitrag für eine Mentalitätengeschichte ex ante dar.

Zugleich klingt mit dieser nachdrücklichen Einforderung einer Geschichte der kollektiven Gefühle und Ausdrucksweisen jedoch noch ein Weiteres an, was zwar denselben Sachverhalt umkreist, ihn jedoch aus einer anderen Perspektive zur Sprache bringt: Eingebracht wird hier nämlich zudem eine konstitutive Neujustierung des Aufgabengebietes der Geschichtswissenschaften, was der Mentalitätengeschichte des Weiteren eine **wissenschaftssystematische Formierung** schafft und sie als forschungspraktische Leitvision fixiert.

Greifbar wird dieses Moment in einer Passage von FEBVRES Antrittsvorlesung am *Collège de France* (1933), in der er sich in Abgrenzung vom gemeinhin kursierenden Professionsverständnis u. a. der Fragestellung widmet, warum eine Beschäftigung mit Geschichte erforderlich ist und was einer Beschäftigung durch die Geschichte geboten ist, so FEBVRE:

„»Geschichte treiben. Geschichte lehren. In Aschen stochern, von denen die einen längst erkaltet, die anderen noch warm sind – aber Asche allemal, erloschener Rest verzehrter Existenzen. Verlangten nicht andere, dringendere, und um das entscheidende Wort auszusprechen: *nützlichere* Aufgaben

¹⁴ Ebd., 324.

¹⁵ Ebd., 333.

¹⁶ Ebd., 332f.

unserer verbliebenen Kräfte« (...) ? Neu bauen, aber auf welchem Fundament? Schweifen wir nicht in die Ferne: auf dem soliden Fundament dessen, was man die Menschheit nennen muss. *Geschichte als Wissenschaft vom Menschen* (...). Und nicht Wissenschaft von den Sachen oder den Begriffen. Die Ideen ohne die Menschen, die sie verkünden? Die Ideen, bloße Elemente unter anderen in jenem geistigen Gepäck aus Einflüssen, Erinnerungen, Lektüren und Gesprächen, das jeder von uns mit sich herumträgt? Die Institutionen, gesondert von jenen, die sie machen, und die sie, bei allem Respekt, doch ohne Unterlass verändern? Nein. Es gibt keine Geschichte als die des Menschen, und zwar Geschichte im weitesten Sinne.“¹⁷

Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft wird hier also unmissverständlich in einer *histoire humaine*¹⁸ festgesetzt. Und was dem Projekt als Geschichte der Menschen damit eingeschrieben wird und mentalitätengeschichtlich motivbildend wird, ist damit ihre Formierung als sogenannte *histoire totale*! Es geht damit um „die Betonung der Einheit des menschlichen Lebens in historischer Perspektive, die zur Konzeption einer »totalen« oder umfassenden Geschichte führte.“¹⁹ Was sich wissenschaftsorganisatorisch dann als radikal-konsequente Öffnung zur Interdisziplinarität und Methodenoffenheit niederschlägt, findet seine Obliegenheit in der „Aufgabe der Erschließung der menschlichen Dimension in ausnahmslos allen Erscheinungen des gesellschaftlich bedingten Daseins und vor allem (...) [in der] Aufgabe (...) [einer] auf dieser Grundlage angestrebten, qualitativ neuen Synthese“²⁰, was sich mentalitätengeschichtlich dann in der Anstrengung materialisiert, „in aspektiver Forschung die ganze historische Wirklichkeit zu erfassen.“²¹

Die mentalitätengeschichtliche Klassifizierung von FEBVRE und BLOCH ergibt sich darüber hinaus zudem wegen ihrer praktischen Umsetzung einer dahingehenden Forschung, ergo: ihrer *konkret aufgemachten Programmatik*. Einige Werke der beiden Historiker gelten als wegweisende Anwendungsbeispiele für die mentalitätengeschichtliche Forschung in praxi, gar als „das sichtbar[e] Vorbild“²²: In „ihren Arbeiten [steckt] schon das Programm für weitere Forschungen [der Mentalitäten]“²³, wie uns noch an anderer Stelle ausführlicher ansichtig werden wird.

¹⁷ Febvre, L.: Ein Historiker prüft sein Gewissen, 16-18; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁸ Vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 73.

¹⁹ Honegger, C.: Geschichte im Entstehen, 12.

²⁰ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 7.

²¹ Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 71; vgl. zum Konzept der *histoire totale* auch Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 124-126. Mit diesem Fachbegriff wäre im Übrigen jedoch nicht dem Fehlverständnis aufzusitzen, eine nach quantitativer Lückenlosigkeit strebende Geschichtsschreibung anzunehmen. Zur Aufgabe wird damit keine „absolut vollständige Rekonstruktion der Geschichte“ erklärt. Vielmehr meint die *histoire totale* eine „alle Lebensbereiche des Menschen in ihren Vernetzungen erfassend[e] Geschichte. Es geht um die Konstanten und Variablen in der Interdependenz aller materiellen und geistigen Dimensionen, um ihre wechselseitigen Reaktionen aufeinander“, was somit in Angriff zu nehmen wäre, Dinzelbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, hier je: XXXIII.

²² Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 334.

²³ Hutton, P. H.: Die Geschichte der Mentalitäten, 109.

Liefern diese Stränge also bereits eine im Allgemeinen mehr als hinreichende Begründung, einer Darstellung von BLOCH und FEBVRE an dieser Stelle verpflichtet zu sein, so erscheint uns eine Bezugnahme auf die beiden Historiker hier jedoch im Besonderen aus einem weiteren Grund als obligatorisch – und zwar: wegen der Schaffung der *epistemologischen Fundierungen* der Mentalitätengeschichte!

BLOCH und FEBVRE sind die Stifter derjenigen wesentlichen Grundlegungen, die sich als fundierende *Grundtöne der Mentalitätengeschichte* begreifen lassen; sie bilden die verantwortliche Erstinstanz für deren konzeptionelle theoretische Basis. Mit einem Ausspruch von ROGER CHARTIER: „[Auf] diesen (...) Fundamenten entwickelte sich die französische *histoire des mentalités* – bewusst oder unbewusst“²⁴.

Und diese erkenntnistheoretischen Fundierungen erscheinen uns in unserer Sache als besonders weiterführend, so dass auf deren Besprechung nun in den nachstehenden Überlegungen unsere besondere Aufmerksamkeit entfallen wird.

In den folgenden Ausführungen werden wir uns nun also einer vertiefenden Erarbeitung jener epistemologischen Grundlegungen, die sich als Fundamente der Mentalitätengeschichte verstehen lassen, zuwenden, nachdem wir zunächst zu einer knappen *biographischen Skizze* unserer ausgewählten Generationenvertreter angehoben haben.

So gilt der im Jahr 1886 in Lyon geborene **MARC BLOCH** als einer der bedeutendsten französischen Historiker des 20. Jahrhunderts.²⁵ Er gründete zusammen mit FEBVRE 1929 die Zeitschrift der *Annales d'histoire économique et sociale*, womit die gleichnamige Bewegung einer Neuorientierung in den Geschichtswissenschaften assoziiert war, als deren Mitschöpfer er nun auch zu Bekanntheit gelangen sollte. BLOCH war von Haus aus Mediävist und begann seine akademische Karriere 1919 mit einer Dozententätigkeit an der Universität Straßburg, an welcher er ab 1921 die Professur für Mittelalterliche Geschichte innehatte und an der er auch seinen Kollegen und bald in enger Freundschaft verbundenen Berufskompagnon FEBVRE kennenlernen sollte. In diese Straßburger Zeit entfällt die Entstehung von BLOCHs berühmtesten Werken, ebenso wie sich hier ein einflussreicher, auf interdisziplinären Austausch basierender Kreis um seine Person bildete, zu dem Fachgrößen wie ANDRÉ PIGANOL, GEORGES LEFEBVRE, GABRIEL LE BRAS, HENRI BREMOND, CHARLES BLONDEL sowie MAURICE HALBWACHS zählten. 1936 wurde BLOCH dann als Professor für Wirtschaftsgeschichte an die Pariser *Sorbonne* berufen. Dort wirkte er, bis ihm 1941 im Gefolge des Zweiten Weltkrieges wegen seiner Zugehörigkeit zum jüdischen

²⁴ Chartier, R.: Geistesgeschichte oder *histoire des mentalités*, 23.

²⁵ Vgl. für die biographischen Eckdaten etwa Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 82f; vgl. auch Burke, P.: Offene Geschichte, 21; 30f; vgl. ausführlicher Febvre, L.: Marc Bloch, 223–233.

Glauben die Lehrerlaubnis entzogen wurde und er nach akademischen Zwischenstationen u. a. in Montpellier 1942 offiziell suspendiert wurde. BLOCH schloss sich schließlich der *Résistance*-Gruppierung an, in der er eine aktive Rolle übernahm und wurde im Frühjahr von der deutschen Gestapo gefangengenommen, gefoltert und im Juni 1944 nahe Lyon erschossen.

LUCIEN FEBVRE wurde 1878 in Nancy geboren und darf als Bestandteil des Gründergremiums der *Annales* seinerseits als einer der einflussreichsten französischen Historiker des 20. Jahrhunderts von internationaler Reputation gelten.²⁶ Nachdem FEBVRES akademische Laufbahn zunächst in Dijon begonnen hatte, durch den Ersten Weltkrieg allerdings unterbrochen wurde, trat er als Spezialist des 16. Jahrhunderts ab 1919 die Professur für Neuere Geschichte an der Universität Straßburg an. 1933 folgte FEBVRE dem Ruf an das *Collège de France* in Paris, wo er nicht nur die sich durch thematische Gliederung auszeichnende *Encyclopédie française*, sondern auch zusammen mit seinem Schüler BRAUDEL die berühmte VI. Sektion der *École Pratique des Hautes Études* gründete und auf diese Weise den institutionellen Ausbau der *Annales*-Bewegung vorantrieb. FEBVRE starb im September 1956 in Saint-Amour, einer Gemeinde des französischen Département Jura.

Diese beiden Historiker entwerfen nun also eine bahnbrechende Epistemologie, die nicht nur die *Konzipierung eines revolutionären Geschichts- bzw. Zeitbegriffs* auf den Weg bringt, sondern auch eine unverwechselbare *erkenntnistheoretische Justierung* festsetzt, was zusammengenommen das Fundament der Mentalitätengeschichte bildet und deshalb jetzt in unserer Sache im Rahmen der ersten Station der Chronologie Aufmerksamkeit verdienen soll.

2.1.1 »Die Tatsache an sich – vom Historiker gemacht und weiß Gott wie oft umgemodelt« oder: Von der histoire problème und der histoire présent

„Woher soll man sie denn nehmen, die Tatsache an sich, das vermeintliche Atom der Geschichte? Die Ermordung Heinrichs IV. durch Ravaillac – wäre das eine Tatsache? So analysiere man sie doch, zerlege sie in ihre Elemente, von denen die einen stofflich, die anderen geistig sind, eine Resultante allgemeiner Gesetze, besonderer Zeit- und Ortsumstände, eigentümlicher Umstände für jeden der bekannten oder unbekannten Beteiligten, die eine Rolle in der Tragödie gespielt haben: nur zu bald wird man ein verwickeltes Knäuel aufgehen und auseinanderfallen sehen... Gegeben? Nein, vom Historiker gemacht, und weiß Gott wie oft umgemodelt. Erfunden und erzeugt, mit Hilfe von Hypothesen und Vermutungen, in einer heiklen und spannenden Arbeit.“²⁷

²⁶ Vgl. zu den biographischen Eckdaten etwa Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 83; vgl. ausführlicher Raulff, U.: Der streitbare Prälat Lucien Febvre (1878-1956), 235-255.

²⁷ Febvre, L.: Ein Historiker prüft sein Gewissen, 12f.

Was FEBVRE hier im Rahmen seiner Antrittsvorlesung mit Nachdruck postuliert, schaltet sich maßgeblich in einen Konflikt ein, der bereits seit der Jahrhundertwende schwelt und die Übertragbarkeit der auf allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten abzielenden naturwissenschaftlichen Forschungsstrategien und -standards²⁸ auf die Erfassbarkeit sozialer »Tatsachen« diskutiert. Die Auseinandersetzung dreht sich dabei im Kern darum, die »Tatsachen« als solche zu bestreiten, ergo: eine unversehens »reine« Abbildbarkeit von »Realität« durch die Wissenschaft, hier: der Geschichtswissenschaft in Zweifel zu ziehen.

Derartige Zweifel können aber nicht ohne Konsequenz auf den Geschichtsbegriff bzw. das Zeitverständnis an sich bleiben und führen im Fall von FEBVRE und BLOCH zu einer dahingehenden epistemologischen Neufundierung, welche die Grundlage der Mentalitätengeschichte ausrichtet. Sie wird als Theorem der sogenannten *histoire problème* bzw. der *histoire présent* bekannt und soll nun näher in den Blick genommen werden!

Zum Abgrenzungsgegner von symbolischer Qualität gilt den *Annales*-Historiographen dabei das formulierte Ideal des Historikers LEOPOLD VON RANKE (†1886).²⁹ Plädierte dieser doch dafür, der Geschichtswissenschaft und dem Historiker müsse es zur Aufgabe werden, »nur die Dinge reden« zu lassen und »bloß zu zeigen, wie es eigentlich gewesen« ist.³⁰ VON RANKE gibt sich demnach als inbrünstiger Befürworter einer »objektivistischen Geschichtsschreibung« zu erkennen.

Einst bereits von JOHANN GUSTAV DROYSEN (†1884) als „eunuchisch[e] Objektivität“³¹ abgelehnt, wird diese Auffassung einer »Tatsache-an-sich« nun aber konsequent ins kritische Visier von FEBVRE, BLOCH und Gefolgschaft genommen: Sie erteilen dieser Konzipierung eine konsequente Absage und setzen an ihrer statt die historiographische Voraussetzung, dass die »Gegenstände« der Geschichte dem Historiker gerade nicht ohne Weiteres fertig in den Quellen vorfindbar sind! Wolle, mit den Worten FEBVRES, ein Historiker eben nicht, „auf gut Glück wie ein Lumpensammler die Vergangenheit durchstreif[en]“, gelte es, „mit einer präzisen Absicht, einem Problem, das es zu lösen, einer Hypothese, die es zu überprüfen gilt“³² die Arbeit aufzunehmen, was kurz gesagt die Einsicht in die vorgängige Konstitution des Untersuchungsgegenstandes durch den Historiker ausdrücklich macht:

„Sie [*die Historiographie*; M. R.] weiß, dass sie nie den unauffindbaren Apparat in Gang setzen wird, von dem, aufgezeichnet für eine Ewigkeit, die echte, nach einem jahrhundertelangen Schlaf

²⁸ Vgl. dazu Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 63; vgl. dazu Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 9. Freilich darf dies für die Naturwissenschaften in der Form heute auch als revidiert gelten.

²⁹ Vgl. Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 19-21.

³⁰ Vgl. dazu ebd., 20.

³¹ Droysen, J. G.: Historik, 287.

³² Febvre, L.: Ein Historiker prüft sein Gewissen, je: 13.

erwachte Stimme der Vergangenheit erklänge. Sie deutet. Sie legt zurecht. Sie erstellt wieder und ergänzt die Antworten (...). Und darin liegt kein Skandal, kein Anschlag auf die vermeintliche Majestät der Wissenschaft. Die Wissenschaft entsteht nicht im Elfenbeinturm. Sie entsteht mitten im Leben und als das Werk von Lebenden, die mitten in der Welt, mitten im Jahrhundert stehen (...). Geben wir also zu, dass sie mit ihrem Stab immer nur einzelne Teile berührt, die wiederauferstehen sollen, und zwar immer nur diejenigen, die ihrem Ideal nach und solange dieses Ideal besteht, es wert scheinen“³³.

Der Historiker liest bei seiner Arbeit also keine fertige »Tatsache« auf, sondern er perspektiviert, er selektiert, ja er konstruiert! Das Forschungsobjekt begegnet ihm nicht vorgefertigt im Materialfundus, vielmehr entsteht es im Zuge einer konkreten Frage, formiert sich entlang einer bestimmten Problemstellung.

Diese Einsicht wird deshalb schon bald in dem Kürzel von der sogenannten *histoire problème* (einer problemorientierten Geschichte) pointiert komprimiert und als Prämisse der Historiographie veranschlagt, womit BLOCH und FEBVRE aber nicht weniger als einen Paradigmenwechsel vollziehen und ein Gegenprogramm zum Positivismus (und auch: zum Historismus) schreiben.³⁴ „Das neue Paradigma der Annales ist (...) durch (...) [*die*] »histoire problème« gekennzeichnet.“³⁵

Wird diese Prämisse einer »problemgeladenen« Geschichtsschreibung gesetzt, verlagert sich der Ausgangspunkt eines solchen Unternehmens sodann aber in die Gegenwart!

Der Historiker (und nicht nur dieser) beleuchtet die Vergangenheit von den Problemhorizonten der jeweiligen Gegenwart aus, er „bewahrt nicht die Vergangenheit in seinem Gedächtnis wie das Eis des Nordens die Mammuts aus der Steinzeit bewahrt. Er geht von der Gegenwart aus – und durch sie hindurch erkennt er, deutet er stets die Vergangenheit“³⁶, womit „jede historische Rekonstruktion eine gegenwartsbezogene Konstruktion“³⁷ wird:

„Ein Ensemble von Tatsachen, das die Historiker gesammelt, gruppiert und dergestalt organisiert haben, dass sie ein Glied ergeben in einer jener großen Ketten homogener und gesonderter (politischer, ökonomischer, religiöser etc.) Tatsachen, deren mehr oder weniger enges Netz wir über die historische Vergangenheit der Menschheit werfen. Wir sind es, die diese Ketten schmieden und unablässig umschmieden, in unserem Bedürfnis, »die Vergangenheit zu organisieren«, Klarheit und Regelmäßigkeit in das irrlichternde Geflatter der Tatsachen zu bringen, die scheinbar gesetzlos jeden Menschen in jedem Augenblick seines Lebens (...) umschwirren.“³⁸

In der Erkenntnis dieser gegenwartsverbundenen Kontextualisierung der historiographischen Anstrengungen wird jedoch kein zu beseitigender Schwachpunkt erblickt, sondern

³³ Ebd., 20.

³⁴ Vgl. Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 15; vgl. auch Burguière, A.: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, 34.

³⁵ Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 30.

³⁶ Febvre, L.: Ein Historiker prüft sein Gewissen, 20.

³⁷ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 17. Näherhin: „Eine Tatsache konstatieren heißt konstruieren. Wenn man will: auf eine Frage eine Antwort liefern. Und wenn es keine Frage gibt, dann gibt es überhaupt nichts“, Febvre, L.: Ein Historiker prüft sein Gewissen, 14.

³⁸ Febvre, L.: Geschichte und Psychologie, 80f.

vielmehr die Lebensader historischen Denkens, aus dem alle Bemühungen ihre Bedeutung beziehen. Im Gefolge der Reflexion der Gegenwartsverwiesenheit eigne der historischen Arbeit per se Relevanz; sie stelle den Antrieb der Geschichtsschreibung dar.

Und was sich als Verwurzelung des Geschichtstreibens in den virulenten Horizonten der Gegenwart zunächst in den Sachzusammenhang der Frage nach der historischen Objektivität (bzw. auch der Referentialität)³⁹ eingebunden zeigt, birgt darüberhinaus – und in unserem Zusammenhang ungleich wichtiger – Konsequenzen für das zugrundeliegende Geschichtsverständnis und die vorausgesetzte Konzipierung der Zeit. Erschaffen wird so nämlich ein „neue[r] Blick auf die *ganze* Geschichte“⁴⁰!

Denn in dieser „Vergegenwärtigung (...) des Vergangenen“⁴¹ entwerfen BLOCH und FEBVRE ein Bild von Geschichte, das sie vehement und eindeutig von (teils heute noch kursierenden) Fehlverständnissen absetzt, die sie als tote Materie und bloße Faktenanhäufung vergangener Geschehnisse fassen: „Damit ist für uns die Geschichte nicht mehr die »schlummernde, von körperlosen Seelen bewohnte Nekropole«, (...) [wie] Lucien Febvre sprach. Das geschichtliche Erkennen ist – um ein anderes Wort dieses Historikers aufzugreifen – berufen, die Welt für die Welt transparent zu machen und die Toten im Namen und mit den Augen der Lebenden fragend zu betrachten.“⁴² Eine Einsicht, die im nunmehr der *histoire problème* zur Seite tretenden Theorem von der *histoire présent* (einer gegenwärtigen Geschichte) ihren bilanzierenden Ausdruck bekommt.

Auch BLOCH lehnt die Idee, „Geschichte (...) [sei] Uhrmacherei oder Kunsttischlerei“⁴³, also die „Vorstellung (...), die Vergangenheit könne als solche Gegenstand einer Wissenschaft sein“, als „absurd“⁴⁴ ab. Deshalb erwehrt er sich in der Folge auch dezidiert des Einflussbereichs der einst kursierenden Definition von Geschichte als einer „Wissenschaft von der Vergangenheit“⁴⁵ und bestimmt sie stattdessen als die *Wissenschaft von den Menschen in der Zeit*.⁴⁶

³⁹ Da umfassende geschichtstheoretische Entfaltungen an dieser Stelle nicht vorgenommen werden können oder müssen, sei zur differenzierteren Absteckung dieses Problems einerseits der historischen Objektivität und seiner Bearbeitung, die stark abgekürzt mit der Sicherstellung einer intersubjektiven Nachvollziehbarkeit bzw. Kontrollierbarkeit zur Vermeidung von Intransparenz oder Kategorielosigkeit angesprochen ist, und andererseits der historischen Referentialität auf entsprechende weiterführende Literatur verwiesen, vgl. dazu etwa Goertz, H.-J.: Umgang mit Geschichte: Eine Einführung in die Geschichtstheorie, 95-102; vgl. insgesamt Conrad, C./ Kessel, M.: Geschichte schreiben in der Postmoderne. Stuttgart 1994; vgl. hier besonders Spiegel, G. M.: Geschichte, Historizität und die soziale Logik von mittelalterlichen Texten, 161-202.

⁴⁰ Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 20.

⁴¹ Ebd., 20.

⁴² Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 11; vgl. dazu auch Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 13.

⁴³ Bloch, M.: Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers, 15.

⁴⁴ Ebd., je: 22.

⁴⁵ Ebd., 22.

⁴⁶ Vgl. ebd., 26.

Mit dieser Formel greift BLOCH das Diktum CROCES auf, dass jede Geschichte Zeitgeschichte ist und der »Gegenstand« Geschichte nie in Unabhängigkeit zur Gegenwart steht, schärft darüber hinaus damit aber vor allem auch ein Bewusstsein für die Umkehrung und hebt die wechselseitige Belichtung von Gegenwart und Vergangenheit hervor! Es gelte eben die Gegenwart durch die Vergangenheit zu verstehen und zudem die Vergangenheit durch die Gegenwart⁴⁷ zu erhellen, denn Geschichte sei eben stets Beides: „Da die Geschichte Dauer ist, ist die Vergangenheit zugleich vergangen und gegenwärtig“⁴⁸. Fortan gehe es um deren besondere Relation, um die beziehungsmäßige Konstellation zwischen beiden, was BLOCH die »*Solidarität der Zeitalter*« nennt:

„Diese »Solidarität« der Zeitalter ist denn auch so stark, dass die zwischen ihnen bestehenden Bande Verstehbarkeit in beiden Richtungen ermöglichen. Das Unverständnis der Gegenwart gegenüber entsteht zwangsläufig aus der Unkenntnis der Vergangenheit. Doch bemüht man sich vielleicht nicht minder vergeblich um das Verständnis der Vergangenheit, wenn man von der Gegenwart nichts weiß.“⁴⁹

Damit aber wird der Faktor Zeit, „Medium“⁵⁰ der Historiker, in ein völlig neues Licht getaucht: Die Zeit erlangt eine *Durchlässigkeit* ihrer Formen, *verflüssigt* sich zu einem Komplex *voneinander durchdrungener Formationen*: „[Es gibt] keine reine Geschichte der Vergangenheit (...), man [macht] Schluss (...) mit »einer Geschichte«, die auf einem klaren Schnitt zwischen Gegenwart und Vergangenheit beruht“⁵¹.

Damit eignet ihr in dieser Formierung eine stete *Bewegung*, so dass eine ganz besondere Art der *Dynamik* konstituiert wird, die Geschichte als *Prozess* sichtbar werden lässt.

In der Imitierung der „Bewegung des Realen“⁵² unterliegt sie selbst unablässiger Bewegung. Mit den Worten des *Annales*-Historikers PHILIPPE ARIÈS: „Sie gestehen der Geschichte keinen festen Sinn mehr zu“⁵³! In der *Verflüssigung der Zeiten* eignet der Geschichte eine *Instabilität* – im besten Sinne.

Was hier dann aber zutage tritt, überwindet nicht nur positivistische Anklänge und historistische Denkfiguren, sondern repräsentiert einen neuwertigen epistemologischen Duktus. In diesem Verweis an die Jetztzeit wird nicht nur eine „De-Ontologisierung historischer Kategorien“⁵⁴ vorangetrieben und die Fragestellungen des Historikers von einer *Was*- in eine *Wie*-Strukturierung⁵⁵ überführt, sondern es wird – noch weitgehender – eine Neuformulierung von Geschichte bzw. Zeit grundgelegt!

⁴⁷ Vgl. namentlich die Kapitel ebd., 35-41.

⁴⁸ Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 171.

⁴⁹ Bloch, M.: Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers, 38.

⁵⁰ Ebd., 26.

⁵¹ Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 48.

⁵² Middell, M./ Sammler, S.: Wagen wir den Versuch, 117.

⁵³ Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 149.

⁵⁴ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 56.

⁵⁵ Vgl. dazu insgesamt Daniel, U.: Compendium Kulturgeschichte, 385-389.

BLOCH und FEBVRE setzen damit nämlich ein deutliches *Votum gegen etwaige Vorstellungen evolutiver Geschichtskonzeptionen*. Sie kehren sich von linearen Fortschritts- oder Verfallskonstruktionen ab. Dieser haftete die Geschichtsschreibung im Allgemeinen aber an: Schritt sie doch in einer Chronologie voran, die sich mit teleologischen Implikationen auflud.

Demgegenüber bringen BLOCH und FEBVRE mit der erkenntnistheoretischen Einsicht ihrer *histoire problème* bzw. ihrer *histoire présent* nunmehr eine *Labilität*, eine Verflüssigung der Zeiten und damit: das Faktum der *Kontinuität*, der *Dauer* ein! Epistemologisch fundiert wird so der *Entwurf einer Verflüssigung der Zeiten*, die eine „Entmythologisierung«⁵⁶ der Ursprünge«⁵⁶ betreibt und mit jeder linearen Konstruktion brechen muss, indem Geschichte als durchlässiger Komplex voneinander durchdrungener Formationen sichtbar wird: „Die neue Landkarte (...) folgt (...) einem ironischeren Entwurf.“⁵⁷

Und diese epistemologische »Landkarte« drängt nun zu einer ganz bestimmten Perspektivierung; sie ermöglicht und forciert ein hiermit zusammengehörig sich zeigendes *erkenntnistheoretisches Prinzip*, dem jetzt als weiterem Grundzug die folgenden Klärungen gelten werden.

2.1.2 »Der schlimmste und gefährlichste Anachronismus« – das Postulat der Fremdheit und der unbedingte Erhalt der Eigenlogik oder: Überstürzte Empathie als Kardinalfehler

Auf solcherart bereiteten Boden, erwächst nun ein weiteres epistemologisches Prinzip, das von BLOCH und FEBVRE deklariert wird und eine grundsätzliche Orientierung des geschichtswissenschaftlichen Zugriffs ausrichtet. Es beschreibt eine fundamentale »Verhaltensregel«, *wie* und *woraufhin* Forschungszusammenhänge in den Blick zu nehmen sind. Diese erkenntnistheoretische Maxime steht dabei in einem unmittelbaren Zusammenhang zu dem so gerade dimensionierten Geschichts- bzw. Zeitverständnis und lässt sich als dessen folgerichtige Konsequenz begreifen, die mit besonderer Sorgfalt immer wieder eigens expliziert und aufs Neue markiert wird und hier nun in den näheren Fokus treten soll.

Dieses Prinzip macht ausdrücklich, das sich historiographische Anstrengungen im Gefolge einer solchen Grundlegung in besonderer Weise der *„Aufmerksamkeit für die historische*

⁵⁶ Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 23.

⁵⁷ Hutton, P. H.: Die Geschichte der Mentalitäten, 105; vgl. dazu auch Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 142.

Differenz“⁵⁸ verschreiben und in charakteristischer Ausprägung die „Einsicht in [die] tiefen historischen Differenzen und damit in die Historizität einer Geschichte“⁵⁹ profilieren! Denn was mit der *histoire problème* und der *histoire présent* gesetzt wird, ist gerade nicht (!) der Kollaps einer Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart.⁶⁰ Tatsächlich wird genau dem Gegenteil das Wort geredet! In der Anerkennung der Durchdringung der Zeiten in der Gegenwartsbindung ist deren Reflexion impliziert, worin dann der Schlüssel für die Bewusstwerdung und -haltung, die einzige Ermöglichung einer bewussten Konturierung des historischen Abstandes enthalten ist und die Anleitung zur notwendigen Beförderung und Ernstnahme der »historischen Differenz«, also der Eigenheiten und Besonderheiten der Zeiten, begriffen wird: „Diese Erklärung setzt das Verstehen dieser Zeit aus sich selbst voraus und führt zu ihm“⁶¹ hin.

Zum Thema gemacht wird diese erkenntnistheoretische Prämisse und Justierung einer historischen Differenz dabei insbesondere von FEBVRE, wobei sie in der pointiertesten Form in seinem in dieser Sache vielzitierten Beitrag *Geschichte und Psychologie* von 1938 vorliegt.

FEBVRE nähert sich diesem Prinzip – wie sooft – ex negativo, also: in einer Abgrenzungsbewegung und umreißt zuvorderst in aller Deutlichkeit diejenige unheilbringende Haltung, welcher der Historiker in keinem Fall verfallen dürfe, wenn er die historische Arbeit aufnehme und »ferne« Zeiten in den Quellen studiere. Er benennt diejenige Attitüde, welche die „unverzeihlichste aller Sünden“⁶² ausmache, schlechterdings den Kardinalfehler darstelle, im Gebaren des sogenannten »**psychologischen Anachronismus**«!

„Es dürfte hinlänglich deutlich geworden sein, dass wir (...) uns dem psychologischen Anachronismus, dem schlimmsten, dem verhänglichsten und schwerwiegendsten von allen, versagen, wenn wir alle Verhaltensweisen der Gesellschaften und zumal ihre mentalen Verhaltensweisen aufzeigen wollen, indem wir ihre allgemeinen Existenzbedingungen untersuchen – dass wir dann nicht die Beschreibungen und Festlegungen der mit den Gegebenheiten unserer Epoche befassten Psychologen auf diese Vergangenheiten anwenden können.“⁶³

FEBVRE umfasst unter diesem Kürzel des *psychologischen Anachronismus* die Fehlleistung einer „»voreilige[n] Empathie«“⁶⁴, die einer „philiströse[n] Allesversteherei“⁶⁵. Eine „intel-

⁵⁸ Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 484; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵⁹ Ebd., 482.

⁶⁰ Die „Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart ist wesentlich in der Vorstellung von Zeit. Das heißt, sie ist grundlegend für Geschichtsbewusstsein und Geschichtswissenschaft“, Le Goff, J.: *Geschichte und Gedächtnis*, 27. Vgl. zur Erläuterung des Geschichtsbewusstseins von Borries, B.: Verknüpfung der Zeitebenen im Geschichtsbewusstsein, 313f; vgl. auch Rüsen, J.: Einleitung: Geschichtsbewusstsein thematisieren – Problemlagen und Analysestrategien, 1-14.

⁶¹ Rieks, A.: *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte*, 146.

⁶² Febvre, L.: *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert*, 17.

⁶³ Febvre, L.: *Geschichte und Psychologie*, 88f.

⁶⁴ Burke, P.: *Eleganz und Haltung*, 227.

lektuelle Krankheit“⁶⁶, die in die Fänge eines „»Hodiezentrismus«“⁶⁷ geraten sei und sich darin artikuliere, im vorgeblichen Bemühen um und im vermeintlichen Verstehen von anderen Epochen, tatsächlich aber von eigenen, zeitgenössischen Kategorien auszugehen bzw. an ihnen Maß zu nehmen und diese dann den fremden Zeiten überzuziehen, also Kriterien an die Vergangenheiten anzulegen, die der eigenen Gegenwart entlehnt sind.

In dieser *überstürzten Einfühlung* beschwöre der Historiker dann aber den Mechanismus der Projektion herauf und sitze schließlich der Gefahr auf, bloß das Eigene in den fremden Zeiten zu erkennen. Die Vorstellungen, Empfindungen, Ausdrucksweisen u. ä. der Menschen anderer, vergangener Epochen geraten so zum Faksimile des Bekannten, so FEBVRE:

„Besser kann man es nicht sagen, deutlicher nicht die Gefahr bezeichnen: die Gefahr nämlich, direkten Weges (ohne die Schwierigkeiten auch nur zu ahnen) von unseren Empfindungen und Vorstellungen zu jenen Empfindungen und Vorstellungen gelangen zu wollen, für die – oft über Jahrhunderte hinweg – ähnliche oder sogar dieselben Wörter stehen, die durch ihre scheinbare und trügerische Identität die größten Irrtümer hervorrufen.“⁶⁸

Diese ausdrückliche Mahnung vor dem *psychologischen Anachronismus* zieht sich im Übrigen konsequent durch die Reihen der darauffolgenden Generationen und avanciert schon bald zum erkenntnistheoretischen Steckenpferd der gesamten Bewegung.⁶⁹

Was FEBVRE darin ablehnt, ist die Suggestion eines »es gibt nichts Neues unter der Sonne«, „in ihren Helden all das wieder[zu]finden, was sie zuvor hineingesteckt haben [und] sich [dann] still [zu] verwundern und (...) [die] »Analyse« mit dem erwarteten *nil novi* [zu] schließen: »So bleibt der Mensch sich immer gleich.«“⁷⁰ Er grenzt sich dabei von der Manier ab, „kognitiv-emotionale Ausstattungen und Verhaltensmuster durch die (...) Jahrhunderte und Jahrtausende (...) [als] vermeintliche anthropologische Kontinuität »der« Liebe, »der« Freude und dergleichen (...) [zu verfolgen und] erweist (...) [dies] als

⁶⁵ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 150.

⁶⁶ Burke, P.: Eleganz und Haltung, 227.

⁶⁷ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 13.

⁶⁸ Febvre, L.: Geschichte und Psychologie, 85. Vgl. dazu etwa auch Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 480; vgl. Burguière, A.: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, 40; vgl. Chartier, R.: Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, 75.

⁶⁹ Nicht nur DUBY legt Wert auf das Bewusstsein für den steten Verbleib einer „Trennwand, deren Dicke sich nicht messen lässt“, Duby, G.: Mentalitätsgeschichte, 154. Auch GRAUS warnt: „Jedermann, der sich auf unkontrolliertes Einfühlen einlässt, findet in vergangenen Zeiten nur seinen »eigenen Geist«, in dem sich ihm die Vergangenheit spiegelt, und der Historiker, der mit erhobenem Zeigefinger über den Geist einer Zeit fabuliert, Vorstellungen, die seinen Impressionen von der Vergangenheit widersprechen, als »rationalistisch« oder als »unzeitgemäß« ablehnt, verwechselt nur zu oft sein eigenes metaphysisches Unbehagen oder sein postromantisches Mittelalteridyll (...) mit den Mentalitäten und Glaubensvorstellungen mittelalterlicher Menschen und Gruppen“, Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 36.

⁷⁰ Febvre, L.: Geschichte und Psychologie, 86.

historiophagisches Phantasma“⁷¹, da es die tiefreichenden Abstände und Verschiedenheiten zwischen den Epochen übersähe.

Was sich mit der überstürzten Empathie verbunden zeigt, identifiziert er damit als zutiefst unhistorische Haltung: Der *psychologische Anachronismus* ist gerade deshalb die bedrohlichste Missetat, weil er das historische Denken von seinem Herzstück entkernt und „keinen Sinn für historischen Wandel besitzt oder den Wandel auf das Oberflächliche beschränkt, ihn nicht auf geistige Veränderungen überträgt und nicht bedenkt, dass auch Gefühle, Emotionen, moralische Werte, ja selbst logisches Denken ihre Geschichte haben“⁷².

Statt sich also in die jeweiligen historischen Zeiten vorschnell hineinzusetzen, ungebremst hineinzufühlen, sie hastig zu verstehen und darin einen Ansatz zu wählen, welcher in einem stillstehenden Kontinuum, unterstellten Unterschiedslosigkeit und Veränderungsresistenz wurzelnd den Betrachter in verzerrter Perspektive und Rückprojektion mit Blindheit schlägt und zudem Hochverrat am historischen Professionsverständnis begeht, setzt FEBVRE nun als erkenntnistheoretische *Prämisse* die „der *historischen Differenz*“⁷³.

Der Ausgangspunkt des proklamierten epistemologischen Prinzips wird nun vielmehr „[das] *Postulat der »Fremdheit«* (...) und die Anerkennung der Verschiedenheit, die zwischen der Kultur und Mentalität der erforschten Menschen auf der einen und der Denkweise der eigenen Gesellschaft auf der anderen Seite besteht“⁷⁴.

Statt den Weg einer derart emphatischen, mit bloßer Nähe gepflasterten Einfühlung zu beschreiten, wird hier von der umfassenden Distanz, vom Abstand, von der Andersartigkeit der Menschen in anderen Zeiten und Epochen ausgegangen, denn wie der russische Mediävist AARON GURJEWITSCH dahingehend bilanzierend festhält:

„Die Annahme, dass es zum besseren Verständnis einer fremden Kultur erforderlich sei, sich in sie hineinzusetzen und dabei die eigene Kultur möglichst zu vergessen, entpuppt sich als einseitig und trügerisch. Ein derartiger Sprung in eine andere Kultur ist gar nicht möglich. Die erste Bedingung des wissenschaftlichen Verstehens lässt sich erst dann erfüllen, wenn sich der Verstehende seiner Nichtzugehörigkeit zu einer anderen Zeit, einer anderen Kultur, zu den Menschen und zu den Werken dieser Kultur bewusst geworden ist.“⁷⁵

FEBVRE wird sodann darin nicht müde, die Augen für diese Verschiedenheit der Menschen in den jeweiligen Zeiten zu öffnen und tut dies, indem er zu einer Wahrnehmung der Me-

⁷¹ Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 482.

⁷² Duby, G.: Mentalitätengeschichte, 138.

⁷³ Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 482; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁷⁴ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 13; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁷⁵ Ebd., 11.

chanismen der jeweiligen Situation und ihrer Definitionsmerkmale anleitet⁷⁶, worin dann auch das Ziel durchklingt, worauf eine solch gesetzte Prämisse hin justiert, namentlich besteht die Aufgabe darin, die Alleinstellungsmerkmale, die Eigentümlichkeiten, „die Besonderheiten einer bestimmten Zeit zu rekonstruieren“⁷⁷, ihre „spezifisch[e] Unreduzierbarkeit herauszufinden“⁷⁸: Es gilt, „die Einzigartigkeit jeder geschichtlichen Epoche, ihre Eigenzeitlichkeit (...) aus sich selbst (...) [zu] rekonstruier[en]“⁷⁹.

Durch eine Untersuchung der einst je vorherrschenden »allgemeinen Existenzbedingungen« soll also in strenger Kontextualisierung eine besonders ausdrückliche Markierung der *Historizität der Geschichte* gelingen.

Das Ziel, was sich entlang einer solchen Voraussetzung in systematischer Linienführung also entfaltet, ist demnach die Eruierung der allseits beschworenen und zum geprägten Ausdruck geronnenen *inneren Logik* »fremder« Zeiten!⁸⁰ Mit dem erkenntnistheoretischen Prinzip der Warnung vor dem *psychologischen Anachronismus* verbindet sich die besondere Aufmerksamkeit für die Erfassung der Eigenlogik einer Zeit, was dann schließlich auch ein Neuarrangement dessen erreicht, was in den Geschichtswissenschaften unter dem theoretischen Begriffspaar »Erklären und Verstehen«⁸¹ gefasst wird.

⁷⁶ Beispielhaft können dafür etwa folgende Ausführungen FEBVRES stehen: „Die Menschen des Mittelalters (...). Sie waren nicht Herren über Tag und Nacht, jedenfalls nicht die Armen, die nicht einmal Öllampen besaßen, nicht einmal Kerzenlicht, wenn die Nacht hereinbrach. Ein Leben, das Tag um Tag durch den Wechsel von Finsternis und Licht skandiert wurde, das in zwei (je nach Ort und Jahreszeit verschieden große) Stücke zerschnitten wurde: Tag und Nacht, Hell und Dunkel, Totenstille und lärmende Betriebsamkeit – wie sollte es bei den Menschen dieselben geistigen Gewohnheiten, dieselben Weisen des Denkens, Fühlens, Wollens, Agierens und Reagierens erzeugt haben wie unser gesichertes, behütetes, von Anstößen und schroffen Gegensätzen bereinigtes Leben?“, Febvre, L.: *Geschichte und Psychologie*, 86f.

⁷⁷ Honegger, C.: *Geschichte im Entstehen*, 15.

⁷⁸ Chartier, R.: *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, 75.

⁷⁹ Sonntag, M.: *Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus*: Lucien Febvre, 480; vgl. auch Burguière, A.: *Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege*, 39f; vgl. ebenso Sellin, V.: *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, 563.

⁸⁰ Vgl. Kaschuba, W.: *Forschungsberichte und Rezensionen zu Raulff, Ulrich*, 682; vgl. Gurjewitsch, A. J.: *Mittelalterliche Volkskultur*, 10; vgl. Angenendt, A.: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 7; vgl. Burguière, A.: *Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege*, 40; vgl. auch Burguière, A.: *Historische Anthropologie*, 70f.

⁸¹ Die Zielausrichtung auf die Ermittlung der inneren Logik spezifiziert sich näherhin als ein *Verstehen*, so BLOCH: „Kurz gesagt, ein Wort ist es, das all unsere Studien leitet und erhellt: »verstehen!“, Bloch, M.: *Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers*, 111. Dieses Leitwort erscheint hier in einer besonderen Form: Während in den deutschen Geschichtswissenschaften seinerzeit zwischen diesen beiden Ausdrücken zumeist ein Gegensatz verstanden wurde (vgl. Kessel, M.: *Mentalitätengeschichte*, 236f), treten sie in dieser epistemologischen Fundierung des mentalitätengeschichtlichen Ansatzes jedoch in eine Korrespondenz, teils sogar in einen synonymen Gebrauch, vgl. Rieks, A.: *Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen*, 68. Das »Verstehen« wird hier mit neuen Bedeutungsgehalten besetzt, wird nicht länger als passiver Akt begriffen, ebenso ist keiner ungeprüften Kritiklosigkeit das Wort geredet, was den Historiker nun als einen Analytiker ausweist: „[Während] der Kritiker mittels kausaler *Erklärungsmodelle* die ideologische Verblendung aufzulösen trachtet, will der Analytiker historischer Mentalitäten diese in ihrer Spezifik erfassen und *beschreiben*. Damit soll nicht gesagt sein, dass der Mentalitäts-Historiker jeden Anspruch auf »Erklärung« fahren lässt, nur glaubt er nicht mehr an erste oder letzte Instanzen (...) und er hat durch methodische Reflexion das »Erklären« zu einer Sache *innerhalb* der Analytik und der Deskription selbst gemacht“, Raulff, U.: *Die Annales E. S. C. und die Geschichte der*

Werden die Erträge der ersten Generation also an dieser Stelle nochmals überblickt und ***zusammenfassend*** komprimiert, so sprengen FEBVRE und BLOCH mit ihren Theoremen von der *histoire problème* und der *histoire présent* die Versteinerung eines bloß an einer abgeschlossenen Vergangenheit orientierten Geschichtsverständnisses und setzen stattdessen eine verflüssigte, dem Prozess verschriebene Konzipierung, die vielmehr in der Annahme der Dauer im Verweis an die Gegenwart von der Durchdringung der Zeiten geprägt ist. In ihrem einsichtig gewordenen Entwurf der Verflüssigung der Zeiten vermögen diese beiden Historiker die Kontinuität in die Geschichtsschreibung einzuspielen und entlasten jene damit von ihren vormals evolutiven Strukturierungen einer linear und teleologisch angelegten Fortschritts- und Verfallschronologie, die Geschichte bloß als Totenstadt zu begreifen imstande ist.

In dieser Modellierung von Geschichte wird jedoch nicht der Abstandslosigkeit der Zeiten das Wort geredet. Gerade umgekehrt wird die Fokussierung der *historischen Differenz* gesetzt und die dezidierte Mahnung vor der Aufhebung der Grenzen in überstürzter Empathie formuliert. Ausdrücklich wird vor den Gefahren des *sogenannten psychologischen Anachronismus* gewarnt!

Ausgerufen wird stattdessen vielmehr der Ausgangspunkt des Postulats der Fremdheit. Durch die Wahrnehmung der »spezifischen Unreduzierbarkeit« ferner Epochen durch umfassende Kontextualisierung, also in der Eruierung ihrer strikten Historizität, soll die Ermittlung der je eigenen inneren Logik verfolgt werden.

Besieht man dies nun aber aus der Perspektive des Geschichts- und Zeitverständnisses, verpflichten sich BLOCH und FEBVRE mit einer solchen zur *histoire problème* und zur *histoire présent* hinzutretenden erkenntnistheoretischen Positionierung und Justierung auf die *historische Differenz* indes zudem auf die ***Einbringung der Diskontinuität!***

Mentalitäten, 146. »Beschreiben« formiert sich entlang dieses erkenntnistheoretischen Prinzips demnach zum »Erklären« und befördert darin die angezielte Ermittlung der inneren Logik.

Damit gehen dann des Weiteren Konsequenzen *professionsbezogener* Natur einher: An den Historiker wird damit nämlich die Rollenkompetenz angetragen, sich Bewertungen zu enthalten. So betont BLOCH: „Der Historiker galt (...) lange Zeit als eine Art Richter des Totenreiches, dem die Aufgabe zufiel, Lob und Tadel unter den toten Helden zu verteilen (...). Dort, wo wir nichts mehr zu tun vermögen, dort, wo die gemeinhin geltenden Ideale sich zutiefst von den unseren unterscheiden, ist Werten nur hinderlich. Sind wir denn unserer selbst und unserer Zeit so sicher, dass wir unsere Väter in Gerechte und Verdammte zu scheiden vermögen (...)? Der Nachhall früherer Emotionen vermischt sich mit den Vorurteilen der Gegenwart, und das Ergebnis ist eine Schwarzweiß-Zeichnung der menschlichen Wirklichkeit“ (108f). So aber gilt: „Die Geschichte selbst sollte darauf verzichten, sich wie ein richtender Erzengel zu gebärden“, Bloch, M.: *Apologie der Geschichte* oder der Beruf des Historikers, zuletzt: 111.

Heute sind die Grenzziehungen zwischen »Erklären und Verstehen« in den Geschichtswissenschaften im Übrigen aber generell bescheidener geworden. Stattdessen geht man von fließenden Übergängen aus: „[Kulturwissenschaftlichen] Positionen (...) folgen alle in der einen oder anderen Form der Aufforderung, dem Ursachenglauben abzuschwören. Zugleich dokumentieren sie, dass dies nicht heißt, jeden Erklärungsanspruch fallen zu lassen. Ihre Vorschläge laufen vielmehr darauf hinaus, nicht nur das für *erklärt* zu halten, was als Wirkung einer Ursache bestimmt worden ist“, vgl. Daniel, U.: *Kompendium Kulturgeschichte*, 400-409; hier: 405.

Mit der Einbringung der Kontinuität in der vorausgesetzten Durchdringung der Zeiten stoßen die beiden Historiker nicht die Diskontinuität ab (da die Anerkennung dieser Durchdringung in der Gegenwartsbindung ja eben deren Reflexion impliziert und dann gerade erst als Ermöglichung der bewussten Konturierung des historischen Abstandes gesehen wird). Mochte es den eiligen Beobachter noch zu diesem Missverständnis verleiten, so belehrt die Setzung dieser erkenntnistheoretischen Maxime eines Besseren – namentlich: des Gegenteils.

Mit diesem dann zusammengekommen durchkreuzen BLOCHS und FEBVRES epistemologische Überlegungen zum Geschichts- und Zeitbegriff damit aber nicht nur den Pfeil einer chronologisch-linear evolutiven Fortschritts- bzw. Verfallsgeschichte, die eine „stetig-geradlinige Entwicklung zum Grundmuster“⁸² hat, sondern sie *entrinnen* zudem mit der Unterstreichung der Notwendigkeit dieses Prinzips einer Aufmerksamkeit für die historische Differenz, und damit ja: der Einbringung von Diskontinuität im historischen Prozess, dem »gegenüberliegenden« Fall einer *Konzipierung von Geschichte in einer Kreisform fortwährend-unwandelbarer Redundanz*, also der „Wiederkehr eines Immergleichen (...)“, sei dieses einer Ontologie oder einer Anthropologie“⁸³ verhaftet.

Damit verweigern sich BLOCH und FEBVRE nicht nur einer Geschichtsschreibung im Stile teleologischer Chronologien, sondern erwehren sich auch der einst kursierenden »professionellen« Verengung der Historikerzunft auf das Ereignis in einer Politik- und Individuumsfixierung, die den historischen Blick auf die Zyklen einer ewigen Gegenwart hin verzerrte. Stattdessen vervielfältigen die Zeiten sich jetzt!

Sie erreichen damit eine „Revision des Begriffs der Zeit, des Stoffs der Geschichte (...). [Sie zerstören] die Illusion einer einzigen, homogenen und linearen [bzw. zyklischen; M. R.] Zeit (...), um die verschiedenen Zeiten und Zeitrechnungen einer vergangenen Gesellschaft zu erschließen, nach dem Modell der Multiplizität der gesellschaftlichen Zeiten“⁸⁴. Grundgelegt wird dann aber nicht nur ein *Konzept der Verflüssigung der Zeiten*, sondern auch eines der *Vervielfachung sich verschiebender Zeiten*!

Was mit dieser BLOCHschen und FEBVRESchen epistemologischen Doppelspitze einer Einbringung von Kontinuität einerseits und der Veranschlagung von Diskontinuität andererseits erstmalig ausdrücklich den Sinn für die – wie wir es nennen möchten – *konsonante Dissonanz* im Geschichts- bzw. Zeitverständnis schärft und sich als bestimmender

⁸² Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 482.

⁸³ Ebd., 484.

⁸⁴ Le Goff, J.: Neue Geschichtswissenschaft, 49f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Grundton der Mentalitätengeschichte begreifen lässt, wird nun aber in der zweiten Generation von BRAUDEL weiter ausgebaut und im buchstäblichen Sinne: vertieft!

Was FEBVRE und BLOCH in ihrem doppelten Anlauf – und dabei eher am Geschichtsverständnis entwickelt – grundlegen und auf diese Weise den Verhänglichkeiten der beiden Fallstricke evolutiver und kreisförmiger Strukturierungen zu entkommen auf den Weg bringen, verlagert BRAUDEL nun konsequent nach »innen« und integriert beide Bewegungsrichtungen nunmehr auf und in einem revolutionären Zeitverständnis, das sich durch eine Tiefenschichtstruktur auszeichnet.

BRAUDELS Geschichts- und Zeitbegriff eignet auf diese Weise aber nicht mehr nur eine sich verschiebend-verschiedene Labilität, sondern eine Fragmentarität – was die (durch FEBVRE und BLOCH ja »geretteten«) dynamischen Bewegungen der Geschichte nunmehr in eine radikale Offenheit hinein steigert und sich sowohl evolutiven wie kreisförmigen Konzipierungen konsequent und »auf Dauer« zu erwehren vermag!

2.2 Zweite Generation: FERNAND BRAUDEL und die Zeit-Ge-Schichten – von Rück-, Kehrt- und Vorwärtswendungen oder: Bruchstelle Fuge als Leitton der Mentalitätengeschichte

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges findet in der *Annales*-Bewegung sodann ein Generationen-Wechsel statt, was uns zur zweiten Station unserer eröffneten Chronologie führt.⁸⁵

Mit der generationellen Ablösung verändern sich folglich die personal bestimmenden Kräfte und es rücken jetzt ERNEST LABROUSSE (†1988) und insbesondere FERNAND BRAUDEL (†1985) an die Führungsspitze der inzwischen das Renommee einer etablierten Historiographie genießenden Bewegung auf.

Soll dabei wiederum zunächst eine Einordnung der *zweiten Generation* mit Blick auf ihren *allgemeinen Zusammenhang und Beitrag zur Mentalitätengeschichte* vorgenommen werden, so scheint dieser *gegenstandstechnisch* im Vergleich zur Gründergeneration eher gering zu veranschlagen zu sein.

Kann bei BLOCH und FEBVRE ein konkretes Programm der Mentalitätengeschichte ex ante ausgemacht werden, worauf bereits hingewiesen wurde und was noch näher entfaltet werden wird, bietet sich hier hingegen ein anderes Bild: Eine Geschichte der *sensibilités* zeigt sich deutlich zurückgedrängt. Die Schwerpunkte der Forschungsthemen verschieben sich

⁸⁵ Vgl. zu den Grundzügen der zweiten Generation auch Raphael, L.: *Annales*, 28f; vgl. Daniel, U.: *Kompendium Kulturgeschichte*, 223f; vgl. ausführlicher Burke, P.: *Offene Geschichte*, 37-68.

bei den Vertretern der zweiten Generation nun zugunsten einer Praktizierung einer Wirtschafts- und Sozialgeschichte hin. „Die Mentalitäten erschienen ihnen nebensächlich.“⁸⁶

Mentalitätengeschichtlich unverzichtbar erweisen sich indes jedoch wiederum die erbrachten Leistungen im **grundlagentheoretischen Bereich**: Einflussreich zeigen sich hier bereits die genommenen Entwicklungen mit Blick auf die methodischen **Verfahrensweisen**.

Unter dem Einfluss der zweiten Generation betritt die *Annales*-Bewegung den Weg zur *Quantifizierung* und formt sich zur sogenannten *seriellen Geschichte* aus.⁸⁷ Hatte schon FRANÇOIS SIMIAND dahingehende Spuren gelegt, gelingt der quantitativen Geschichte unter LABROUSSE nun der echte Durchbruch. Die Anhänger der *Annales*-Bewegung werden in dieser Ära „zu »Kliometrikern«“⁸⁸. Sie favorisieren eine Form der Geschichtsschreibung, die mittels statistischer Erhebungen, ausgezählter Reihen, also serieller Daten vorgeht und diese via quantifizierender Verfahren auswertet. Diese Geschichte der „»langen Reihen«“⁸⁹, diese „»quantitative Revolution«, wie sie genannt wurde“⁹⁰ greift schließlich von den wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen auf den Bereich der Sozialgeschichte aus, bevor sie schließlich später das Terrain der Mentalitätengeschichte erreichen sollte und wesentlich prägt. „Die Mentalitätengeschichte war darum in ihrer frühen Konzeption durch Vertreter der Annales-Schule eine Form der Sozialgeschichte, die mit seriellen Daten (...) arbeitete“⁹¹.

Den in unserer Sache (und wohl nicht nur da) unentbehrlichsten Beitrag und von größter Wirkmacht auf die Mentalitätengeschichte leisteten indes aber wiederum die Neuerungen auf dem grundlegend **epistemologischen Gebiet** zum fundierenden Geschichts- und Zeitverständnis!

Bestimmend wurde ein neues Ensemble an Grundbegriffen, das die neuen erkenntnistheoretischen Errungenschaften verdichtete, namentlich: die *conjuncture* (Konjunktur), die *structure* (Struktur) und allen voran die *longue durée* (lange Dauer).

⁸⁶ Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 143; vgl. auch Burke, P.: Offene Geschichte, 43. Wirtschaftsgeschichtlich bevorzugte Fragestellungen umfassen dabei die Geschichte der Preisentwicklungen, eine Domäne insbesondere von LABROUSSE, der hier maßgebliche Beiträge vorlegte, die etwa anhand der Entwicklungen des Brotpreises im Frankreich des 18. Jahrhunderts Zusammenhänge zu den Geschehnissen um die Französische Revolution schlugen. Sozialgeschichtlich treten vorwiegend die Untersuchungen demographischer Entwicklungen in den Vordergrund.

⁸⁷ Die hier suggerierte Ineinsetzung von *serieller* und *quantitativer* Geschichte bedürfte im Detail noch der näheren Unterscheidung, vgl. dazu Furet, F.: Die quantitative Geschichte und die Konstruktion der historischen Tatsache, 89.

⁸⁸ Honegger, C.: Geschichte im Entstehen, 25.

⁸⁹ Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 16.

⁹⁰ Burke, P.: Offene Geschichte, 57.

⁹¹ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 168; vgl. Burke, P.: Offene Geschichte, 57. Diese oftmals der kritischen Anfechtung preisgegebene und ihrem Ruf abträgliche Ausrichtung am Primat der Reihe förderte jedoch die Entdeckung eines bis dato unerschlossenen Quellenbestands.

Die dahingehend herausragendste Rolle wird hier von **BRAUDEL** bekleidet. Seine Überlegungen lassen sich wohl mit Fug und Recht als *Leitton der Mentalitätengeschichte* bezeichnen; sorgten BRAUDELS Erarbeitungen doch für das charakteristische, alles überstrahlende Moment dieses Forschungszugriffs, das ihm einen unverwechselbarer Stempel aufprägte und gleichsam seine Identität zuschrieb. Denn was BLOCH und FEBVRE an Grundlagen einleiten und bahnbrechen, greift BRAUDEL auf, fügt es integrativ zusammen, erweitert es und stößt so eine regelrechte Revolutionierung der Zeit an⁹², die radikal „die »Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen« zum Ausgangspunkt (...) [wählt und mehr noch in ein] Deutungsmuster von verschiedenen Ebenen der historischen Zeit“⁹³ überführt, das sich als ein *durchbrochen fugales Bild von Rück-, Kehrt- und Vorwärtswendungen* darbietet! Dieser umstürzende Entwurf zum Geschichts- und Zeitverständnis trägt sich hier demnach zwingend zu einer vertiefenden Betrachtung an.

In den folgenden Ausführungen werden nun also unter dem Signum der zweiten Generation BRAUDELS dahingehende epistemologische Erarbeitungen in das Zentrum unserer analytischen Aufmerksamkeit gestellt.

Zuvor bleibt allerdings mit einigen Strichen die *Biographie* unseres ausgewählten Generationenvertreters zu skizzieren.

FERNAND PAUL BRAUDEL wurde 1902 in Luméville-en-Ornois, einer Gemeinde im östlichen Nordfrankreich im Département Meuse geboren.⁹⁴ Er gilt als Pionier der französischen *Annales*-Bewegung und als einer der bedeutendsten Vertreter der zweiten Generation. Sein Weg zur akademischen Karriere verlief dabei nicht geradlinig: Nach einem Studium der Geschichtswissenschaften machte sich BRAUDEL ab 1923 als Gymnasiallehrer in Algerien verdient und nahm 1935 eine Lehrtätigkeit an der Universität São Paulo in Brasilien auf. Parallel arbeitete er in diesem Zeitraum an seinem Dissertationsprojekt, einer politikgeschichtlichen Studie zum Mittelmeerregenten Philipp II., das wegen des Erwerbsdrucks und des umfangreichen Quellenmaterials jedoch auf dem Stand von Recherchearbeiten verbleiben musste.

Auf einer Schiffsrückreise nach Frankreich lernte BRAUDEL 1937 zufällig FEBVRE kennen, der ihn schließlich an die *École Pratique des Hautes Études* nach Paris holte. Zum Militärdienst eingezogen, geriet BRAUDEL ab Sommer 1940 allerdings in deutsche Kriegsgefangenschaft und es bleibt nicht ohne Ironie, dass er in diesen Lager-Jahren in Mainz und Lübeck den Hauptteil seiner Doktorarbeit zur Niederschrift brachte. Ohne Zugang zu seinen

⁹² Vgl. Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 83.

⁹³ Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 14f.

⁹⁴ Vgl. zu den biographischen Eckdaten Burke, P.: Offene Geschichte, 37f; 47-49.

Unterlagen und ausschließlich auf sein offenkundig herausragendes Gedächtnis gestützt, verfasste BRAUDEL den Grobcorpus seiner zudem thematisch umformatierten *La Méditerranée* per Hand in Schulheften, die er einzeln FEBVRE zukommen ließ. 1945 aus der Kriegsgefangenschaft befreit, konnte die Dissertation 1947 verteidigt und als 1200 Seiten starker Gigant publiziert werden.

Im selben Jahr nahm BRAUDEL die Position des zweiten Direktors neben FEBVRE am *Centre des Recherches Historiques* (zur *Sixième Section* gehörig) ein und trat eine Professur am *Collège de France* an. Nach dem Tod FEBVRES im Jahr 1956 übernahm BRAUDEL die Herausgeberschaft der *Annales*-Zeitschrift, wurde Präsident der *Sixième Section* und baute eigens die Institutionalisierung der *Annales*-Bewegung aus, indem er 1963 das *Maison des Sciences de l'Homme*, ein interdisziplinäres Forschungsinstitut, gründete. Zeitgleich wechselten diese Institute ihren Sitz und wurden in die *Boulevard Raspail* verlegt, was in unmittelbarer Nähe zu den dort ansässigen Ethnologen CLAUDE LÉVI-STRAUSS und dem Soziologen PIERRE BOURDIEU gelegen war; der Ortswechsel schuf demnach eine Plattform, die den Ausbau der interdisziplinären Absichten vorantrieb.

Noch nach seiner offiziellen Pensionierung im Jahr 1972 blieb BRAUDEL von weitreichendem Einfluss, wofür nicht zuletzt sein 1968 erwirkter radikaler Personalschnitt sorgte, im Zuge dessen er die Besetzung des Gremiums um die Zeitschrift durch eine jüngere Historikergeneration beschloss und so zugleich die Bahnen seiner Nachfolge festlegte, in die etwa EMMANUEL LE ROY LADURIE und JACQUES LE GOFF eintraten.

BRAUDEL starb im November 1985 in der Stadt Cluses.

So gilt es nun im Folgenden also, BRAUDELS Epistemologie zum ***Geschichts- und Zeitverständnis***, die der Mentalitätengeschichte ihr unverwechselbares Gesicht geben sollte, durchzuklären. Hierzu gehen wir in *zwei Schritten* vor und erstellen die Konturen dieses Entwurfs, indem wir sie zum einen »*indirekt*« ***im Spiegel eines Abgrenzungsprofils*** verfolgen und zum anderen, indem wir sie »*direkt*« ***aus dem wohl bekanntesten Werk*** BRAUDELS, namentlich: aus der *Méditerranée* filtern werden.

2.2.1 Die Zeit der Geschichte und die übersprungene Zeit der Soziologie im Modus von Ausklammerung oder steter Aktualisierung

Die Charakteristik des BRAUDELSchen Geschichts- bzw. vielmehr Zeitkonzepts lässt sich dabei in besonders deutlicher Konturierung aufzeigen, wird sie im Lichte eines Abgrenzungsprofils erhellt. Ein Verfahrensweg, den BRAUDEL vielfach eigens eingeschlagen hat, um seiner Auffassung mit dieser Rahmung eine Ausdrücklichkeit zu verleihen und eine

Betrachtungsweise, die auch wir hier zur Portraitierung im Folgenden aufnehmen werden. Erlaubt die im Gefolge dessen beförderte Problemorientierung doch, den Entwurf in einer gewissen Tiefenschärfe verständlich werden zu lassen und zu verankern.

So begegnen BRAUDELS Überlegungen zum Geschichts- und Zeitbegriff wiederholt im breiteren Kontext von Situationssondierungen zum Verhältnis der Geschichtswissenschaft zu ihrer Nachbardisziplin der Sozialwissenschaft.⁹⁵

Erstellt wird damit das »Abgrenzungsprofil« nicht im Gegenüber zu einem oppositionellen Erzgegner, sondern mittels eines nahestehenden Rivalen- bzw. Geschwisterfachs, mit dem die Geschichtswissenschaften sich die Bearbeitung eines gemeinsamen Gegenstandsfeldes teilen, so beschreibt BRAUDEL „Soziologie und Geschichte als ein und dasselbe Abenteuer des Geistes (...). In dem Maße, in dem die Geschichte im riesigen Reich der Vergangenheit alle Wissenschaften vom Menschen vertritt, ist sie Synthese, vergleichbar einem Orchester. Und (...) [dabei] findet sie sich regelmäßig an der Seite der Soziologie, die ebenfalls zur Synthese berufen ist und von der Dialektik der Dauer gezwungen wird, sich (...) der Vergangenheit zuzuwenden.“⁹⁶

Aufgrund dieser gegenstandstheoretisch inneren Korrespondenz wären beide Fächer demnach unabdingbar an eine gut funktionierende Kooperation und gegenseitige Anerkennung verwiesen – eigentlich: Allerdings zeichnet BRAUDELS Befunderhebung realiter ein anderes Bild.

BRAUDEL apostrophiert den seinerzeit vorherrschenden Zustand dieser Verwiesenheit nämlich mit nichts Geringerem als mit dem Begriff der „Krise“⁹⁷.

Das Zueinander der beiden Fächer sei auf das Nachhaltigste gestört, was vonseiten der Soziologie initiiert werde. Die Störung bestehe dabei in einer tiefgreifenden Ablehnung von etwas, was den Geschichtswissenschaften essentiell ist und was dann schlussendlich zur Verstoßung der Geschichte in der Sozialwissenschaft selbst führen müsse!

Dabei eigne dieser Störung darüber hinaus zudem noch eine besondere Perfidität, die sich aus der Diskrepanz zwischen der programmatisch sichtbar vorgeführten Oberfläche und der grundlagentheoretisch im Verborgenen gemachten Voraussetzung ergebe (was ja bekanntlich nicht nur die Beweisführung dieser sich sodann auf Umwegen artikulierenden Problematik erschwert, sondern auch die Ansprechbarkeit des »Verursachers«). So sei BRAUDEL zufolge auch nur schwerlich eine „handfeste Anklageschrift gegen sie [*die*

⁹⁵ Vgl. insgesamt dazu Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 49-87; vgl. Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 99-121; vgl. dazu auch Wüstemeyer, M.: Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte, 566-583.

⁹⁶ Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 107.

⁹⁷ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 51.

Sozialwissenschaften; M. R.] zusammen[zu]stellen (...), die Geschichte (...) als unabdingbare Dimensio[n] ihrer Untersuchungen noch immer nicht zu akzeptieren. Dem Anschein nach bereiten sie uns sogar einen guten Empfang; es erscheint keine theoretische Abhandlung, in der die Geschichte nicht durch eine »diachronische« Untersuchung wieder eingeführt würde.“⁹⁸ »Phänotypisch« wäre den Sozialwissenschaften demnach eine Aufnahme der Geschichte zu attestieren, »genotypisch« enttarnt BRAUDEL in der Formatierung solcher Bezugnahmen jedoch genau das Gegenteil, namentlich eine Verfehlung des ureigenen Kerngehalts der Geschichte und zwar diagnostiziert er eine verhängnisvolle *Flucht der Sozialwissenschaften vor der Zeit*:

„Letztendlich allerdings lehnen sich die Soziologen nicht gegen die Geschichte, sondern unbewusst gegen die Zeit der Geschichte auf – diese Wirklichkeit, die, auch wenn man sie zu zähmen versucht, doch ihre Gewalttätigkeit nicht verliert. Diesem Zwang, dem der Historiker nie entrinnt, entziehen sich die Soziologen fast durchweg“⁹⁹.

Dürften bereits diese wenigen Striche genügen, Parallelen zu unseren Erarbeitungen bezüglich der gegenwärtigen Lage der Praktischen Theologie zu entdecken, so stellen diese sich in der weiteren Entfaltung der BRAUDELschen Beobachtungen gegenüber den Sozialwissenschaften der 1950er Jahre sogar als frappierend dar.

Denn BRAUDEL legt in der näheren Konsolidierung seiner Diagnose genau *zwei Strategien* frei, mithilfe derer die Sozialwissenschaften „durch ein geschicktes intellektuelles Manöver“¹⁰⁰ ihre Flucht vor der Zeit praktizieren und verwirklichen: Dieses Ausweichen vor der Zeit werde dabei nämlich entweder durch eine *ewige Aktualisierung im Ereignis* oder aber in der *Ausklammerung* der Zeit projiziert:

„Sie flüchten sich entweder in den stets aktuellen Augenblick (...) oder in (...) quasi alterslose Erscheinungen, kapseln sich also (...) entweder in der einen Richtung im Ereignis im strengsten Sinn oder in der anderen in der längsten Dauer ab. Aber ist dieses Ausweichen statthaft? Das ist der springende Punkt, der zwischen Historikern und Soziologen (...) geklärt werden muss“¹⁰¹.

BRAUDEL geht zudem auch dem bevorzugten Verbreitungsort dieser beiden Ausweichmanöver nach und lokalisiert die stete Aktualisierung dabei als Metier der *empirischen Soziologie*, während das Pendant der Ausklammerung in der *Kommunikationswissenschaft* um sich greife:

„Das eine betont den »Ereignischarakter« oder – wenn man lieber will – »aktualisiert« die sozialen Studien bis zum Exzess mit Hilfe einer empirischen Soziologie, die jegliche Geschichte verachtet und sich auf die Gegebenheiten des kurzen Zeitraums, auf die Untersuchung des wirklichen Lebens, beschränkt; das andere Verfahren klammert die Zeit schlicht und einfach aus, indem es sich im Na-

⁹⁸ Ebd., 62f.

⁹⁹ Ebd., 84.

¹⁰⁰ Ebd., 84.

¹⁰¹ Ebd., 84.

men einer »Kommunikationswissenschaft« eine mathematische Formulierung quasi zeitloser Strukturen ausdenkt.“¹⁰²

Ein solcher Umgang mit der Zeit, der also vielmehr eine Umgehung der Zeit darstellt, könne jedoch nicht im Interesse des Historikers sein, da es das Wesentliche seines Fachs ad absurdum führe, denn: „Der Historiker dagegen verlässt die Zeit der Geschichte nie: Sie klebt an seinem Denken wie die Erde am Spaten des Gärtners.“¹⁰³

Denn fällt – bekanntlich – in der unhistorischen Manier der steten Aktualisierung im Ereignis jede Dynamik unentwickelt in sich zusammen, so wird sie in der komplementären Variante der überhistorischen Ausklammerung der Erstarrung preisgegeben.

In Anbetracht dessen, in den Linienführungen der besehenen empirischen Soziologie den Widerschein des Gegenspielers der *Annales*-Bewegung schlechthin und aus den eigenen Reihen stammend, namentlich die Ereignisfixierung einer Politik- und Individuumsgeschichte, aufragen zu sehen, muss diese Variante infolgedessen vornehmlich ins BRAUDELSche Visier geraten. Gleichwohl für beide Versionen, so gilt mit besonderem Augenmerk jedoch für diese: Durch die *Verkürzung der Zeit* werde jede Dynamik, *jede Bewegung unsichtbar*, was die *Geschichte ihres Prozesscharakters entblöße*:

„Der Soziologe sollte lieber auf der Hut sein (...). All die Forscher, die den Finger am Puls der Zeit haben, dabei ohnehin stets ein bisschen in Eile sind und von ihren Arbeitgebern noch weiter bedrängt werden, täten gut daran, sich vor schnellen, oberflächlichen Beobachtungen zu hüten. Die Ergebnisse der Ereignissoziologie verstopfen unsere Bibliotheken, die Aktendeckel der Verwaltungen und Unternehmen. Mich gegen diese Mode aufzulehnen oder sie für unnütz zu erklären, liegt mir fern. Gleichwohl erscheint mir ihr wissenschaftlicher Wert fragwürdig, wenn sie Richtung, Schnelligkeit oder Langsamkeit, Auf und Ab der alle sozialen Phänomene bestimmenden Bewegung überhaupt nicht registriert, wenn sie sich, mit einem Wort, nicht in die Bewegung der Geschichte eingliedert, in diese von der Vergangenheit zur Gegenwart und sogar bis in die Zukunft vorstoßende Dialektik.“¹⁰⁴

BRAUDEL markiert nunmehr den Bearbeitungsbedarf dieses Missverhältnisses aus der näheren Inblicknahme der Eigenheit des historischen Zeitverständnisses heraus und setzt es in Bezug zum sozialwissenschaftlichen Professionsverständnis und Aufgabengebiet – was sich in unserer Sache, kraft der durchdringenden Analogien ohnehin von Bedeutsamkeit, jetzt von ganz entscheidender Relevanz zeigt!

Hier ebenfalls von den Einsichten einer »rekonstruierenden« *histoire problème* und der *histoire présent* seinen Ausgang nehmend¹⁰⁵, führt BRAUDEL die Bezweiflung dessen an, „ob sich die Grenze zwischen der gelebten Wirklichkeit und der gerade ablaufenden oder

¹⁰² Ebd., 63.

¹⁰³ Ebd., 80.

¹⁰⁴ Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 121.

¹⁰⁵ Vgl. Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 64f.

künftigen Wirklichkeit tatsächlich so eindeutig ziehen lässt“¹⁰⁶. In demjenigen, was dann als Aktualität überschrieben werde, „laufen Bewegungen von unterschiedlichen Ursprüngen, unterschiedlichen Rhythmen zusammen“¹⁰⁷. Werde dieser Sachverhalt durch die Sozialwissenschaften weiterhin verkannt, provoziere dies die Schwierigkeiten inhaltlicher Blickverengungen und beschwöre auch künftig die üblichen dualistisch angelegten Ressentiments gegenüber den Geschichtswissenschaften herauf:

„So könnten sich Historiker und *social scientists* den Ball über das tote Dokument und das allzu lebendige Zeugnis, die ferne Vergangenheit und die allzu nahe Aktualität, ewig zuspielen (...). Gegenwart und Vergangenheit erhellen sich [*aber*] gegenseitig. Und wenn man sich ausschließlich auf den engen Ausschnitt der Aktualität beschränkt, wird die Aufmerksamkeit von allem, was sich schnell bewegt, zu Recht oder zu Unrecht glänzt, sich verändert, Krach schlägt oder sich von selbst dem Blick darbietet, gefangengenommen (...). Das Soziale ist [*aber*] ein viel zu gewitztes Wild, um in eine so schlichte Falle zu gehen.“¹⁰⁸

BRAUDEL tritt damit zunächst ganz in die Bahnen von BLOCH und FEBVRES Losung von der Geschichte als der „Wissenschaft von der Vergangenheit und (...) [der] Wissenschaft von der Gegenwart“¹⁰⁹ und drückt diesen Gedanken der Verquickung von Heute und Gestern – und umgekehrt – eigens im metaphorischen Vergleich zum steten Kippen einer „Sanduhr in beide Richtungen“¹¹⁰ aus.

BRAUDEL erwirkt unter diesem argumentativen Anschluss damit ebenso eine Verflüssigung, was den Bewegungs-, Dynamik- und Prozesscharakter von Geschichte, eben ihren steten Fluss, rettet und deutlich vor Augen führt. BRAUDEL bereitet demnach gleichermaßen das Verständnis für eine ineinanderfließende Zeit – schafft das Bewusstsein für ein *Ineinanderfließen der historischen Zeiten*.

Über diese an sich unlängst bereits als bahnbrechende Einsicht titulierte Konzipierung geht BRAUDEL nun aber noch einen Schritt hinaus.

Er hebt an, diesen Gedanken zu radikalisieren – weitet diese Prämisse der unverzichtbaren dynamischen Bewegung, welcher eine bereits umwälzende und weiterführende Zweidimensionalität eignet, hin zu einer **revolutionären Dreidimensionalität** aus. BRAUDEL radikalisiert die gemachte Voraussetzung des Ineinanderfließens der historischen Zeiten nämlich in eine **komplexe Ineinander-Verschachtelung der Zeiten**. Damit gewinnt das Zeitverständnis nun eine dritte Dimension, eine Plastizität – die Zeit wäre damit nicht ausreichend mit »dem« Fluss erfasst: Was hier vorliegt, sind vielmehr auf eine besondere Weise sich überlagernde Flüsse!

¹⁰⁶ Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 111.

¹⁰⁷ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 62.

¹⁰⁸ Ebd., 66.

¹⁰⁹ Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 106.

¹¹⁰ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 85.

BRAUDEL betont dies u. a., indem er den soziologisch oftmals eingebundenen (und an sich nicht verkehrten) Verweis an das Zusammenspiel von *Synchronie* und *Diachronie* aufgreift, der sich im Letzten jedoch dahingehend als unzulänglich zeige:

„Unnütz auch, allzusehr auf den Worten *Synchronie* und *Diachronie* herumzureiten, die sich von selbst verstehen, auch wenn es nicht so einfach ist, wie man glauben könnte, die Rolle, die sie in einer konkreten Untersuchung des Sozialen spielen könnten, zu umreißen. Schließlich kann es in der Sprache der Geschichte (...) eine vollkommene Gleichzeitigkeit kaum geben: Ein plötzliches Anhalten, ein schlagartiges Aussetzen aller Formen der Dauer, wäre mehr oder weniger absurd oder, was auf dasselbe hinausläuft, außerordentlich künstlich; und ebenso kann man sich den Verlauf der Zeit, das zeitliche Gefälle, nur unter dem Bild zahlloser verschiedener Flüsse vorstellen.“¹¹¹

Für BRAUDEL zeichnet sich die Geschichte als „Summe aller möglichen Geschichten – eine Sammlung der Auffassungen und Gesichtspunkte von gestern, heute, morgen“¹¹² durch eine Komplexität aus, welche Bekanntes und Fremdartiges in einer bislang ungekannten »räumlichen« Denkweise fortan in-, über- und untereinander (ver)schiebt:

„Gleichwohl ist die Geschichte nicht nur der Unterschied, das Einzigartige, das Noch-nicht-Dagewesene – das, was man nicht zweimal zu sehen bekommt. Und überdies ist das Noch-nicht-Dagewesene nie in Gänze noch nie dagewesen. Es haust vielmehr mit dem Wiederholten, dem Regelmäßigen zusammen.“¹¹³

Dabei wird das Moment der steten Dynamik, die durchwirkend nicht stillzustellen ist, mit Nachdruck hervorgehoben:

„[Der] Historiker [möchte] stets das Ganze (...) des Sozialen erfassen. Daher denn sein Bestreben, die verschiedenen Stockwerke, Formen der Dauer, die diversen Zeiten, Strukturen, Konjunkturen, Ereignisse zusammenzubringen. Dieses Ganze stellt in seinen Augen ein reichlich prekäres globales Gleichgewicht dar, das nicht ohne ständige Anpassungen und Abstimmungen aufrechterhalten werden kann, bei dem es immer wieder zu Zusammenstößen und Verschiebungen kommt. In seiner Totalität bietet dieses Soziale, das ja ständig in Geburtswehen liegt, in jedem (...) Ausschnitt seiner Geschichte auf geradezu ideale Weise ein ständig wechselndes Bild, auch wenn es – wer würde das bestreiten? – tausend Einzelheiten und frühere Realitäten wiederholt“¹¹⁴.

BRAUDEL entwirft demnach eine Zeit, die Bewegungen „mühe-los ineinanderschachtel[t]“¹¹⁵, kurz: Er zeichnet also eine **Tiefenschichtstruktur** in das Zeitverständnis ein:

„Ihnen sind Züge gemeinsam, die unverändert bleiben, während um sie herum innerhalb anderer kontinuierlicher Abläufe tausend Brüche und Umwälzungen das Gesicht der Welt verwandeln (...). Alle Etagen der Geschichte, alle ihre tausend Etagen, all die tausend Explosionen der Zeit der Geschichte lassen sich aus dieser Tiefe (...) verstehen, alles kreist um sie.“¹¹⁶

Damit steigert sich das in der Dynamik fundierende Verständnis der Labilität und Verflüssigung eignenden Zeit zu einer **fragmentierten Musterung**. Verlaufen diese Bewegungen

¹¹¹ Ebd., 68. Dies ließe sich also als kritische Antwort auf die erwähnte Überlegung PETER BIEHLS lesen.

¹¹² Ebd., 61.

¹¹³ Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 103f.

¹¹⁴ Ebd., 115f.

¹¹⁵ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 81.

¹¹⁶ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften – Die *longue durée*, 58f.

auf diese Weise ja nicht mehr in glatter, oder vielmehr: zu glättender Formierung, sondern geben sich als ein ständig sich veränderndes tiefendimensionales Gebilde sich über-, um- und verwerfender **Bruchstellen**, die dennoch miteinander **verzahnt** sind, preis.

Und dieses Zeitverständnis ist BRAUDEL zufolge das entscheidende Merkmal der Historiker! Und an diesem entlang modelliert sich auch deren erkenntnistheoretisches Interesse, denn: „Einen Historiker interessieren leidenschaftlich das Ineinandergreifen dieser Bewegungen, ihre Interaktionen und ihre Bruchstellen“¹¹⁷!

Somit liege in Ermangelung dieses **plastischen tiefenstrukturellen Zeitverständnisses** seitens der Sozialwissenschaften im Letzten auch die sich darbietende, seinerzeit vorherrschende Inkompatibilität zu den Geschichtswissenschaften begründet: „Die Unstimmigkeit ist tiefer, als es scheint: Die Zeit der Soziologen kann nicht die unsere sein; dem widerstrebt die Tiefenstruktur unseres Faches“¹¹⁸!

BRAUDEL vermag dabei diese Tiefe in den Geschichts- bzw. Zeitbegriff einzutragen, indem er an dieser Stelle eine epistemologische Ausweitung und Radikalisierung vollzogen hat, die unter dem Theorem der *longue durée* zu fassen ist, welchem sich nun die folgenden Ausführungen widmen werden.

Was uns bislang also in der anlassgebundenen Spur einer Ab- und Eingrenzung zu den Sozialwissenschaften begegnete, um einen Zugang zum BRAUDELSchen Geschichts- und Zeitverständnis zu erhalten, wird jetzt im Folgenden nochmals in der Frontalansicht profiliert.

2.2.2 Die Revolution historischen Rhythmisierens: Die *longue durée*

Was sich im Gegenlicht des „[Protests] in bester Absicht gegen soziologische Untersuchungen des aktuellen Geschehens“¹¹⁹ abbildet, erwähnt BRAUDEL zum Gegenstand unmittelbarer theoretischer (und ausführender) Überlegungen in seiner Dissertation *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. (La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.)*.¹²⁰ Hier entwirft er sein Geschichts- bzw. Zeitverständnis von der Verschachtelung und fragmentierten Verflochtenheit der Zeit, das er seinem Werk insgesamt als These zugrundelegt. *La Méditerranée* lässt ausdrücklich diejenige Neuformulierung der Zeit ansichtig werden, welche für die „»Annales«-

¹¹⁷ Ebd., 78.

¹¹⁸ Ebd., 78.

¹¹⁹ Braudel, F.: Einheit und Verschiedenartigkeit der Wissenschaften vom Menschen, 92.

¹²⁰ Vgl. Braudel, F.: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* Paris ⁴1979; vgl. Braudel, F.: *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.* Frankfurt am Main 1990.

Geschichtsschreibung nachgerade paradigmatischen Charakter gewinnen sollte“¹²¹ und zur epistemologischen Leitvision von deren mentalitätengeschichtlichem Markenzeichen avanciert.

Thematisch führt *La Méditerranée* dabei ein Gesamtpanorama des Mittelmeerraumes zur Regierungszeit des spanischen Königs PHILIPPS II. vor. Die Darstellung ist dabei in drei inhaltliche Teile gegliedert, die sich dieser Ära je in einem anderen »Zuschnitt« annähern.

Während der letzte Teil in klassischer Gewichtung die staatsmännische Politik des Regenten behandelt, was auch die Keimzelle des Erstformats der Dissertation bilden dürfte, bietet der mittlere Teil eine Sozialgeschichte mit ökonomischen und kulturellen Akzenten auf. Eröffnet wird der Beitrag mit einer *géohistoire*, einer ausladenden Einsicht in die einst vorherrschenden räumlich-klimatischen Bedingungen, also einer Schilderung der Umweltverhältnisse des Mittelmeerraumes, wobei knapp 300 Seiten auf die Umreißung von Gebirgsketten, Küstenlandschaften und der Beschaffenheit des Wegenetzes entfallen.

Was hier dann jeweils als eine andere inhaltliche Perspektivierung erscheint und der Bearbeitung als systematische Linienführung unterlegt ist, entfaltet dabei BRAUDELs Zeitverständnis von den komplex ineinander verschachtelten Zeitschichten: Jeder einzelne »Zuschnitt« entspricht je einer Ebene der Schichtungsstruktur, bildet eines der verschiedenen Tempi bzw. der Rhythmen der Dauer, wobei diese hier in einem **Dreier-Schema der Zeitrhythmen** erscheinen. Die komplexe Schichtungsstruktur der Zeit wird also – in rein analytischer (!) Trennung¹²² – der Pragmatik halber in ein Modell von drei Ebenen transferiert:

So unterscheidet BRAUDEL dabei – erstens – die kurzfristige Zeit der singulären Ereignisgeschichte, „eine der rasch oszillierenden, politischen Oberfläche“, von der – zweitens – mittelfristigen Zeit der Sozialgeschichte, „eine der langsamen sozioökonomischen und kulturellen Rhythmen, schließlich von der – drittens – längerfristigen Zeit der schwerfälligen Wandlung, der „quasi-immobile[n], physische[n]“¹²³, die sich in der *Méditerranée* inhaltlich also im Aufgebot einer individuell, sozial und geographisch angefüllten Zeit konkretisieren. BRAUDEL führt aus:

„Die Geschichte hat sich auf verschiedenen Ebenen einquartiert, sagen wir stark vereinfachend (...) auf drei. Im Grunde müssten zehn oder hundert Ebenen, zehn oder hundert verschiedene Arten von Dauer berücksichtigt werden. An der Oberfläche stoßen wir auf die **Ereignisgeschichte** im Rahmen der kurzen Zeit: eine Mikrogeschichte; auf halber Höhe auf eine **konjunkturelle Geschichte**, die einem größeren, langsameren Rhythmus folgt und bis jetzt vor allem auf dem Boden des materiellen Lebens, der wirtschaftlichen Zyklen oder Interzyklen, studiert worden ist (...). Und unter diesem »Rezitativ« der Konjunktur schließlich stoßen wir auf die **Strukturgeschichte**, die Geschichte der

¹²¹ Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 223.

¹²² Denn „die von uns unterschiedenen Phasen der Dauer [sind in Wirklichkeit] nämlich fest miteinander verbunden“, Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 118.

¹²³ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, je: 37.

langen Dauer, die ganze Jahrhunderte umfasst und an der Grenze zwischen Bewegtem und Unbewegtem angesiedelt ist.“¹²⁴

Die aufgemachten Ebenen kennzeichnet BRAUDEL dabei im Einzelnen, wie folgt:

So stehe die erste Ebene der *Ereignisgeschichte* in Entsprechung zur traditionellen Geschichtsschreibung, welche am Individuum Maß nimmt.

Oftmals als Politikgeschichte begegnend, wäre sie mit dieser jedoch nicht zwingend in eins zu setzen¹²⁵, weshalb BRAUDEL hier auch der Deutlichkeit halber die Bezeichnung von der »kurzen Dauer« bzw. von der »*kurzen Zeit*« präferiert.¹²⁶ Sie wird dabei als „etwas Explosives, eine »klingende Neuigkeit«“¹²⁷ charakterisiert, als eine

„ruhelos wogende Oberfläche (...). Eine Geschichte kurzer, rascher und nervöser Schwankungen. Überempfindlich (...) versetzt der geringste Schritt all ihre Messinstrumente in Alarm (...). Eine Welt heftiger Leidenschaften (...), unbekümmert um die geschichtlichen Tiefen, um jene lebhaften Gewässer, auf denen unser Boot dahinzieht wie das trunkenste aller Schiffe.“¹²⁸

In dieser hektischen, lärmenden Intensität sei die kurze Dauer jedoch trügerisch und „die irreführendste Form der Dauer“¹²⁹. Denn sie „erfüllt das Bewusstsein der Zeitgenossen mit [ihrer] übermäßigen Rauchentwicklung, ist aber schnell verpufft, so dass kaum Zeit bleibt, die Flamme wahrzunehmen.“¹³⁰ Sie überspiele und verstelle demnach den Blick auf den eigentlichen Motor der Geschichte und sei deshalb die weitaus tückischste der Ebenen: „Eine gefährliche Welt, deren Zauber wir jedoch gebannt haben werden, sobald wir die großen, lautlosen Strömungen in der Tiefe kennen, deren Richtung sich nur feststellen lässt, wenn man große Zeiträume umfasst.“¹³¹

Diese Ebene der Dauer zu studieren erübrigt sich für den Historiker indes jedoch nicht. Wer aus dieser Kennzeichnung auf die Bedeutungslosigkeit dieser Zeitform schließt, sitzt einem Irrtum auf. Ihre Relevanz liege in ihrem Aufschluss- und Hinweiskarakter; sie vermag eine Durchsicht auf die tiefreichenderen Realitäten zu gewähren. Umverteilt wird demnach das Gewicht, welches dem Ereignis einst allein zuerkannt wurde, was allerdings nicht mit einer analytischen Ausrangierung einhergeht. Die Funktion der kurzen Dauer bestehe bleibend darin, ein „Leuchtfeuer (...) auf die darunterliegenden, Geschichte bildenden Massen“¹³² zu sein.

¹²⁴ Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 113; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹²⁵ Vgl. Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 54.

¹²⁶ Vgl. ebd., 53f.

¹²⁷ Ebd., 52.

¹²⁸ Braudel, F.: Das Mittelalter und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 22.

¹²⁹ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 54.

¹³⁰ Ebd., 52.

¹³¹ Braudel, F.: Das Mittelalter und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 22.

¹³² Wüstemeyer, M.: Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte, 571f.

Mit der zweiten Ebene »unterhalb« dieser Ereignisgeschichte, der *konjunkturellen Geschichte*, bestimmt BRAUDEL die *mittelfristige* Schicht der „soziale[n] Geschichte, die der Gruppen und Gruppierungen“¹³³.

Sie umfasse die Bewegungen der Kollektivschicksale von mehr oder minder behutsam ausschlagender Amplitude, von „Fluktuationen mit unterschiedlicher Schwingungsweite“¹³⁴. Wie das aus dem wirtschaftsgeschichtlichen Metier entstammende Leitwort von der *Konjunktur* signalisiert, ist für diese Ebene die (inter)zyklische Dynamik merkmalsstiftend. Entscheidend ist hier der »Refrain« der Geschichte, der im Rhythmus der Jahrzehnte pulsiert.

„Ein Tag, ein Jahr konnten gestern als gute Maßstäbe einer politischen Geschichte erscheinen. Die Zeit war eine Summe von Tagen. Aber eine Preiskurve, eine demographische Progression, Gehaltsschwankungen, Veränderungen des Zinsfußes, Untersuchungen (mehr erträumt als ausgeführt) der Produktion, eine gedrängte Analyse der Zirkulation verlangen umfassendere Maßstäbe. Eine neue Welt historischer Darstellung erscheint: das »Rezitativ« der Konjunktur, des Zyklus (sogar des »Zwischenzyklus«), der uns zehn Jahre, ein Vierteljahrhundert und, als äußerstes Maß, das halbe Jahrhundert (...) zur Wahl lässt.“¹³⁵

Mit der dritten Ebene, der *Strukturgeschichte*, bezeichnet BRAUDEL schließlich die tiefreichendste Schicht. Es ist die Schicht der *Langsamkeiten*, welche sich zwar am regelungslosesten dartue, zugleich jedoch von größter Virulenz sei.

BRAUDEL kennzeichnet sie als

„eine gleichsam unbewegte Geschichte (...), die des Menschen in seinen Beziehungen zum umgebenden Milieu; eine träge dahinfließende Geschichte, die nur langsame Wandlungen kennt, in der die Dinge beharrlich wiederkehren und die Kreisläufe immer wieder neu beginnen. Diese fast außer der Zeit liegende, dem Unbelebten benachbarte Geschichte wollte ich weder vernachlässigen noch sie, wie es traditionell in so vielen Büchern geschieht, als nutzlose geographische Einführung an die Schwelle der eigentlichen Darstellung verbannen“¹³⁶.

Mit dem Begriff der *Struktur* wird im konkreten Beispiel der *Méditerranée* zwar die Referenz an die räumlich-klimatischen Entwicklungen benannt, doch beschreibt dieser Terminus weit ausgreifend ökonomische und schon bald vornehmlich: soziale und kulturelle Systeme, die darin geeint sind, sich nur sukzessiv und verborgen wandelnd, über einen langen Zeitraum fortzubewegen, so definiert BRAUDEL:

„Unter *Struktur* verstehen die Beobachter des Sozialen ein Ordnungsgefüge, einen Zusammenhang, hinreichend feste Beziehungen zwischen Realität und sozialen Kollektivkräften. Für uns Historiker ist eine Struktur zweifellos ein Zusammenspiel, ein Gefüge, aber mehr noch eine Realität, die von der Zeit wenig abgenutzt und sehr lange fortbewegt wird.“¹³⁷

¹³³ Braudel, F.: Das Mittelalter und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 21; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹³⁴ Pomian, K.: Die Geschichte der Strukturen, 187.

¹³⁵ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften – Die *longue durée*, 53.

¹³⁶ Braudel, F.: Das Mittelalter und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 21.

¹³⁷ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften – Die *longue durée*, 55.

Signifikant ist für die *Struktur* also ihr hoher Grad an Beständigkeit. Sie „durchquert immense Zeiträume, ohne sich zu verändern; nimmt sie auf der langen Reise Schaden, erholt sie sich unterwegs wieder und stellt ihre Gesundheit wieder her, so dass sich ihre Züge letztlich nur langsam verändern“¹³⁸. Was zuweilen wie ein Abbruch anmutet, erweise sich demzufolge nur allzu oft als Zustand vorübergehender Funktionslosigkeit; es handele sich „lediglich um ein Einschläfern (...), wohingegen die Wurzeln in der Tiefe gar manchen Umbruch und Winter überstehen.“¹³⁹

Die *Struktur* zeichnet sich also durch eine immense – manchmal unliebsame – Widerstandskraft aus. Störrisch und unnachgiebig erscheine sie gelegentlich als Hemmschuh von Innovation und Veränderung und mime in Gestalt „alte[r], festverwurzelte[r] Denkgewohnheiten und Verhaltensmuster (...), die sich, manchmal entgegen jeder Logik, zäh behaupten“¹⁴⁰, einen wahren – zudem ambivalenten – Überlebenskünstler:

„Manche langlebigen Strukturen werden zu stabilen Elementen einer unendlichen Kette von Generationen: Sie blockieren die Geschichte, stören – und bestimmen also – ihren Ablauf. Andere zerfallen wesentlich schneller. Aber alle sind gleichzeitig Stützen und Hindernisse. Hindernisse machen sich als Grenzen bemerkbar (...), die der Mensch mit seinen Erfahrungen kaum überschreiten kann. Man braucht nur daran zu denken, wie schwierig es war, gewisse geographische Rahmen, gewisse biologische Gegebenheiten, einige Grenzen der Produktivität, sogar manche geistigen Zwänge zu sprengen: Auch Denkverfassungen sind Gefängnisse der langen Zeitabläufe.“¹⁴¹

Obwohl bei der *Struktur* die Trägheit im Vordergrund steht, die von BRAUDEL hier unglücklicherweise verfänglich¹⁴² mit dem Gefängnis (*prison*) parallelisiert wird, wäre dieses Konzept jedoch nicht mit dem starren sozialwissenschaftlichen Strukturbegriff nach LÉVI-STRAUSS gleichzusetzen.¹⁴³ Trotz Verlangsamung und Entschleunigung wird die Voraussetzung der Geschichte – Bewegung und Dynamik – keineswegs eliminiert. Obgleich sich diese Ebene der Zeit der schnellen Wahrnehmung zu entziehen neigt, ist sie eben dennoch nicht unbewegt. Auch die *Struktur* erfährt Wandel und Veränderung, nur eben ungleich behäbiger. Einer „»Verweigerung der Geschichte«“¹⁴⁴ wird hier nicht das Wort geredet. Auch hier bleibt in Geltung: „Was die Geschichte betrifft, so kann sie nur eine Wissenschaft des Wandels und der Erklärung des Wandels sein.“¹⁴⁵

¹³⁸ Braudel, F.: Geschichte und Soziologie, 115.

¹³⁹ Braudel, F.: Die Kulturgeschichte: Die Vergangenheit erklärt die Gegenwart, 283.

¹⁴⁰ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 59f.

¹⁴¹ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften – Die *longue durée*, 55.

¹⁴² Der Gefängnisvergleich gab in mehrfacher Hinsicht Anlass zu Fehlverständnissen und trug dem Strukturkonzept der Mentalitätengeschichte neben der Beanstandung der Unbewegtheit u. a. den Vorwurf ein, es postuliere einen Determinismus, wie es noch zur Sprache kommen wird.

¹⁴³ Vgl. dazu Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 26.

¹⁴⁴ Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 18.

¹⁴⁵ Ebd., 25. „Zeit und Veränderung (...) [sind] für die Annales-Historiker konstitutive Elemente geschichtlicher »Strukturen« (...); der Vorwurf, die Strukturgeschichte der Annales könne die Veränderung von Strukturen nicht erfassen, [ist] gegenstandslos“, Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 27.

Diese Ebene ist es dann schließlich, die BRAUDEL eine besondere Bedeutsamkeit einräumt; sie bilde das „»Rückgrat« der Geschichte“¹⁴⁶ und ihr habe das Augenmerk der Historiker zu gelten:

„Jedenfalls kann die Gesamtheit der Geschichte auf der Grundlage solcher Ausschnitte der langsam verlaufenden Geschichte, die eine Art Infrastruktur bilden, neu überdacht werden. Von dieser Tiefe (...) aus werden alle Stufen, all die Tausende von Stufen, all die tausendfach aufblitzenden Zeitsplitter der Geschichte verständlich, die allesamt um sie kreisen.“¹⁴⁷

In deren Ernstnahme schließlich werde das Professionsverständnis der Historikerzunft auch auf eine neue Grundlage gestellt, die das „ganz[e] Denken um[krempelt] (...), um dann mit anderen Augen, anderen Fragen, anderen Problemstellungen zurückzukehren.“¹⁴⁸ Und in der Tat: Auch BRAUDEL unterstreicht die einstige Vorliebe für die Ereignisfixierung der Historiker in dieser Formierung ausdrücklich als eine professionsgebundene Perspektivverzerrung, die dann ihrem „Wesen nach rasch und episodisch, von häufigen »Wendepunkten« unterbrochen und auf die Probleme des Wandels hin orientiert“¹⁴⁹ war; in dieser Fokussierung der »Oberflächen« wurde die Diskontinuität (hier: der Gegenstände) forciert (in gewisser Hinsicht gleichsam: produziert), während die Kontinuität aus dem Blickfeld geriet!

Was BRAUDEL mit diesen Einsichten entwirft, wird alsbald mit dem Fachausdruck von der *longue durée* (die lange Dauer) zur Prominenz gelangen.

1958 von BRAUDEL in einem Artikel in den Diskurs eingebracht, wird mit dieser Figur der *longue durée* nicht nur das Kontrastmodell, das sich der Ignoranz gegenüber den Kontinuitäten entgegenstellt, umfasst, die „historische Struktur, die als Gegenentwurf zu »Ereignissen« oder »Prozessen« konzipiert ist, durch die der Blick des Forschers auf rasche Veränderungen gerichtet“¹⁵⁰ wurde, sondern eben auch der Verständnisschlüssel der daraus ersichtlich werdenden Zeitkonzipierung, die „Basis“¹⁵¹, welche auf den Querschnitt der unterschiedlichsten Ebenen und Rhythmen an sich zielt und worauf das Modell der fragmentierten Verschachtelung der Zeit aufruht: „[So] gesehen bildet die *longue durée* das Gegenstück zu den Zeitmodi der *Aktualität*, des *Chocs* und der *Plötzlichkeit* (...). [Aus] der methodischen Berücksichtigung beider Extreme lassen sich [*aber auch*] differentielle Struktu-

¹⁴⁶ Hutton, P. H.: Die Geschichte der Mentalitäten, 106.

¹⁴⁷ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 61.

¹⁴⁸ Ebd., 61.

¹⁴⁹ Hutton, P. H.: Die Geschichte der Mentalitäten, 106.

¹⁵⁰ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 84.

¹⁵¹ Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 23.

ren der Zeiterfahrung entwickeln, die der Koexistenz von Beharrendem und Flüchtigem in *einem* mentalen Raum, in *einem* Kopf gerecht werden.“¹⁵²

Was BRAUDEL mit diesen Überlegungen insgesamt aber vorstellt, ist nicht weniger als umstürzend. Es beschreibt die „Entdeckung einer neuen Zeit der Geschichte“¹⁵³, die „historische Zeit gewinnt eine neue Qualität“¹⁵⁴!

Die theoretische Grundlegung des Mittelmeerbuches „revolutioniert die Art und Weise, die Geschichte zu sehen, es stürzt unsere Gewohnheiten um, es ist eine »geschichtswissenschaftliche Mutation« von erstrangiger Bedeutung.“¹⁵⁵ Dabei hat „Braudel mehr [*dafür*] getan (...), unsere Begriffe von Raum und Zeit zu verändern, als jeder andere Historiker unseres Jahrhunderts.“¹⁵⁶

Indem BRAUDEL – im Besonderen in der *Méditerranée* – die Komplexität des Zusammenspiels von individueller, sozialer und geographischer Ebene, also – im Allgemeinen – von kurzer, mittelfristiger und langer Dauer durchleuchtet und dabei den Blick des Historikers auf das Gewicht dessen lenkt, was später die Titulatur *longue durée* tragen sollte, besteht seine Leistung nicht bloß darin, im Längsschnitt mit der Sicht auf langfristige Veränderungen, die einseitige Exekution in der praktizierten Ereignisfixierung zu relativieren, sondern vornehmlich darin, den Zeitfaktor an sich mit einer Schichtungsstruktur überzogen zu haben, welche bereits im Querschnitt eben jene beiden Aspekte von Kontinuität und Diskontinuität in der so einsichtig werdenden Fragmentierung zusammenspannt, was in aller Konsequenz FEBVRES und BLOCHS errungene Grundlegungen aufnimmt, weiterführt und radikalisiert.

Wird der genommene Entwicklungsgang der erkenntnistheoretischen Fundierungen jetzt also *resümiert*, so greift BRAUDEL in der Spur FEBVRES und BLOCHS Grundlegung der *histoire problème* und der *histoire présent* die wechselseitige Durchdringung der Zeiten, von Geschichte und Gegenwart und umgekehrt, sowie den Kerngedanken der Vervielfachung der Zeiten auf und baut es zu einer Neuprofilierung des Zeitverständnisses überhaupt aus.

Wie in unseren Erarbeitungen sowohl – indirekt – im Blick auf die Auseinandersetzung mit einer in steter Aktualisierung oder Ausklammerung vor der Zeit fliehenden Sozialwissenschaft als auch – direkt – in der *Méditerranée* vorgenommenen systematischen Forma-

¹⁵² Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 161.

¹⁵³ Pomian, K.: Die Geschichte der Strukturen, 185.

¹⁵⁴ Rüsen, J.: Historische Orientierung, 101.

¹⁵⁵ Pomian, K.: Die Geschichte der Strukturen, 188.

¹⁵⁶ Burke, P.: Offene Geschichte, 45.

tierung einsichtig geworden sein dürfte, steigert BRAUDEL die von FEBVRE und BLOCH ins Spiel gebrachte Einsicht, dass jede Geschichte *Zeitgeschichte* ist, ausdrücklich zu einem umfassenden Konzept der *Zeit-Ge-Schichten*!

Was an sich in die Historiographie über die vermerkte Labilität der Zeiten das Bewusstsein für die Verflüssigung und Vervielfachung der Zeiten schärfte, erfährt bei BRAUDEL nun eine Forcierung: Durch den Eintrag einer komplexen Schichtungsstruktur eignet der Zeit¹⁵⁷ nun eine *Tiefe*, wodurch gilt: Das Zeitverständnis weitet sich von der *sich verschiebenden, da verschiedenen Verflüssigung zur Verschachtelung*, von der *Labilität zur Fragmentarität*, von der *Zwei- zur Dreidimensionalität*!

Die »bloße« »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« greift nun zu einer ungleich höheren Komplexität der Bruch- und Kreuzungspunkte der Zeiten hin aus, welche jetzt auch in den Aufmerksamkeitsfokus des Historikers tritt. Entscheidend werden diesem nämlich nunmehr mit BRAUDEL die vielfachen *Rück-, Kehrt- und Vorwärtswendungen* der Zeit: „Auf wieviele Brüche und Kehrtwendungen würde er in jedem Augenblick stoßen“¹⁵⁸? Sein Augenmerk gilt nun der Wahrnehmung und Ernstnahme von „»Verdeckungsschübe[n]« (...), gleichzeitige[n] Neuerungsschübe[n]“¹⁵⁹, von „»Renaissancen« (...), »Rückwendungen«“¹⁶⁰; sein Interesse gilt den Fragen „wann die Wachstumsschübe einsetzten, wo Bruchlinien blieben, welche Vermischungen stattfanden, wie sich Verwandlungen vollzogen, ob nur Verkleidungen blieben und wo Neues entstand.“¹⁶¹

Die bei FEBVRE und BLOCH ohnehin durchgesetzte Abgrenzung von einem strikt linear-evolutiv sich entwickelnden Zeitpfeil einerseits und von einem immerwährend-redundanten Zeitkreislauf andererseits, wird nun in der BRAUDELSchen Zeitkonzeption unterschiedlichster historischer Rhythmen und Ebenen auf sich vereinigt und buchstäblich vertieft – und in der darin transportierten Einsicht radikalisiert und damit nachhaltig gesichert.

Denn, was zuvor in der Aufmerksamkeit für die Verflüssigung der Zeiten und für die historische Differenz als epistemologische Doppelbewegung einer *konsonanten Dissonanz* den Bewegungs-, Dynamik- und Prozesscharakter von Geschichte konzeptionell verankerte, gelingt es nun, in sich zu integrieren und zum Kompositionsprinzip zu erheben: Indem BRAUDEL in seinem revolutionierten Zeitverständnis sowohl *Kontinuität* als auch *Diskontinuität* in einer *Bruchstelle Fuge* zu arrangieren versteht, eignet Geschichte nunmehr

¹⁵⁷ Vgl. auch Wüstemeyer, M.: Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte, 571.

¹⁵⁸ Braudel, F.: Geschichte und Sozialwissenschaften, 78.

¹⁵⁹ Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 10.

¹⁶⁰ Ebd., 26.

¹⁶¹ Ebd., 26.

nicht »nur« Bewegung, sondern eine *unabschließbare Offenheit*! Denn die verschiedenen Schichten lagern übereinander, ohne je miteinander überein zu kommen – sie formieren eine besondere Art des Dialogs, der jede Totalität durchkreuzt und ins Unstillbare hin öffnen muss!

Mit diesen epistemologischen Grundlegungen zum Geschichts- und Zeitverständnis durch die ersten beiden Generationen in Gestalt von FEBVRE und BLOCH einerseits und BRAUDEL andererseits wird nunmehr, was durch die einen die Fundierung erhält und durch den anderen seine durchgreifende Leitorientierung, eine Forschungsprogrammatik ausgerichtet, die bereits ex ante mitlief, doch jetzt (begriffliche) Ausdrücklichkeit gewinnt und Karriere macht: Die *Mentalitätengeschichte* – ein Forschungszugang, der sich entlang dieser erkenntnistheoretischen Errungenschaften gemäß der *longue durée* für allgemein vorausgesetzte Selbstverständlichkeiten, überdauernde Einstellungen und Kollektivüberzeugungen interessiert und sich dabei wesentlich vom Augenmerk auf die unterschiedlichen Geschwindigkeiten der Zeit, der „Rhythmen der Dauer“¹⁶² formatiert und bestimmt zeigt.

In der dritten Generation bricht sich nunmehr also flächendeckend in aller Konsequenz Bahn, worauf die Grundlegungen als ihr – bislang punktuell und experimentell betriebenes und deshalb ohne Begriffstau verbleibendes – Programm hindrängen, was nun auch den Übergang zur nächsten Station unserer eröffneten Chronologie markieren soll.

Konzentrierte sich die Darlegung im Rahmen der ersten beiden Generationen bisher auf die epistemologischen Grundlagen der Mentalitätengeschichte, wird mit der dritten Generation jetzt die *Mentalitätengeschichte* als Forschungszugriff, als *Programm* in den Mittelpunkt treten.

2.3 Dritte Generation: Polyphonie der Denklinien und Aufstieg des Durchgangstons Mentalität – die *histoire des mentalités* oder: »Expedition in eine andere Zeit und dennoch die ihrer Lebenswelt«

Mit Beginn der 1970er Jahre sollte sich sodann der Wechsel zu einer *dritten Generation*¹⁶³ abzeichnen: Die Redaktion der *Annales*-Zeitschrift stellt sich neu auf und zählt nunmehr Köpfe, wie den Neuzeithistoriker ANDRÉ BURGUIÈRE (*1938) oder seinen Fachkollegen JACQUES REVEL (*1942) in ihren Reihen; BRAUDEL benennt seinen Nachfolger und betraut

¹⁶² Duby, G.: *Mentalitätengeschichte*, 148. DUBY selbst übertrug die unterschiedlichen Geschwindigkeiten der BRAUDELschen Zeitrhythmik dann auf die analytische Unterscheidung von der individuellen Mikrogeschichte kurzer Dauer, von den konjunkturellen Bewegungen kultureller Veränderungen mittlerer Dauer und den Weltbildern, religiösen Vorstellungen, Verhaltensmodellen langer Dauer, vgl. ebd., 148-151; vgl. zu diesem Übertrag auch Raphael, L.: *Die Erben von Bloch und Febvre*, 339f.

¹⁶³ Vgl. zur dritten Generation Burke, P.: *Offene Geschichte*, 69-82; vgl. Raphael, L.: *Annales*, 29f.

1972 den Mediävisten JACQUES LE GOFF (†2014) mit der Leitung der *Sixième*, welcher jetzt auch zur zentralen Führungsfigur aufsteigt.

Mit diesen externen Umwandlungen korrespondieren wiederum interne, d. h. inhaltliche Neuorientierungen, wobei hier zunächst einmal die Entwicklung zu Facettenreichtum und „Polyzentrismus“¹⁶⁴ augenfällig wird und die Bewegung sich in vielfältigste Richtungen ausdifferenziert: Während ein Teil etwa den Ausbau der Wirtschafts- und Sozialgeschichte in Gestalt einer *histoire sérielle* weiter vorantreibt, hebt ein anderer an, sich gar unter veränderten Vorzeichen dem einstigen Abgrenzungsfeld einer Politik- und Ereignisgeschichte zuzuwenden.

Trotz dieser sichtlichen **Polyphonie der Denklinien** wird dennoch aber eine übergreifend evident und schwingt sich zu derjenigen thematischen Leitlinie auf, die letztlich zum Markenzeichen der *Annales* avancieren sollte: Gemeint ist die programmatische Schwerpunktbildung hin zu einer Erhellung kulturell-sozialer Phänomene, zu einer „Untersuchung kollektiver Geisteshaltungen und Verhaltensweisen (...) [der Menschen »früherer Zeiten«, die] als nur langsam wandelbar und als von ihren jeweiligen Trägern häufig nicht reflektiert [erscheinen]“¹⁶⁵, kurz: also zu dem, was unter der Apostrophierung einer *histoire des mentalités*, der **Mentalitätengeschichte** geführt wird.

Wie erwähnt: Von der Grundlegung her, also von der Epistemologie, eine stetig sich verdichtende und ausformende Entwicklung, von der Forschungsbemühung her, also von der Programmatik, ein langfristiger Trend, der bereits bei FEBVRE und BLOCH mustergültig begegnet, jedoch in der Generation BRAUDELS wieder zurückgedrängt wurde, so dass mit Blick auf die dritte Generation von dem Standpunkt her die Rede von einer „Wiederentdeckung der Mentalitätengeschichte“¹⁶⁶ auch nicht unangemessen wäre, setzt sich jetzt unter den Händen eines LE GOFF, eines PHILIPPE ARIÈS (†1984), EMMANUEL LE ROY LADURIE (*1929), FRANÇOIS FURET (†1997), PIERRE CHAUNU (†2009), JEAN DELUMEAU (*1923), MICHEL VOVELLE (*1933) u. v. a. umfassend ein Forschungsinteresse an kollektiven historischen Denksystemen, Gefühlswelten, Verhaltensmustern, Einstellungs- und Wahrnehmungsweisen »im Verlauf« durch und vollzieht eine beispiellose Karriere.

Zur durchgreifenden Programmatik ausgereift, erhält dieses Projekt jetzt auch seine amtliche Begriffstaupe als Mentalitätengeschichte; eine Benennung, deren Initiierung im Allgemeinen GEORGES DUBY (†1996) zugeschrieben wird. Sein vielfach zitierter Aufsatz *Mentalitätengeschichte (histoire des mentalités, 1961)*, in dem er die Abblendung wirtschafts-

¹⁶⁴ Burke, P.: Offene Geschichte, 69.

¹⁶⁵ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 166; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁶⁶ Burke, P.: Offene Geschichte, 70.

geschichtlicher Fragestellungen zugunsten einer kulturell akzentuierten Sozialgeschichte postuliert, gilt hier als Beitrag mit Signalfunktion.¹⁶⁷

In den folgenden Ausführungen werden wir uns jetzt demnach in direkter Weise endlich dem Fahnenwort unserer aufgemachten Chronologie widmen und im Zuge dieser dritten Station sowohl den *Zentralbegriff Mentalität* als auch den *mentalitätengeschichtlichen Forschungszugriff in abstrakter wie konkreter Programmatik* eingehenderen Klärungen zuführen. Nachdem wir uns im Gefolge der ersten beiden Generationen mit den epistemologischen Grundlegungen beschäftigt haben, nehmen wir im Zuge der dritten Generation nun also Gegenstand und Methode der Mentalitätengeschichte in den Blick.

Dazu werden wir uns – nach einer (2.3.1) *begriffsgeschichtlichen Annäherung* – zuerst einer gehaltsmäßigen (2.3.2) *Bestimmung von Mentalität und einer inhaltlichen Umzäunung ihrer Programmatik* – zunächst einmal abstrakt – zuwenden. Dabei bleibt anzumerken, dass die prinzipiell auf jeden geisteswissenschaftlichen Forschungsbegriff zutreffende Eigenschaft, namentlich: keine festen Definitionsgrenzen zu besitzen, im Blick auf das Mentalitätentheorem eine Potenzierung erfährt. Was unter der *histoire des mentalités* zu verstehen ist, bleibt „ebenso umfassend wie begrifflich verschwommen“¹⁶⁸. »Mentalität« beschreibt auch heute noch „keine präzise systematische Kategorie“¹⁶⁹.

Wird dieser Sachverhalt so manchem zum Anlass, sie als „semantischen Taschenspielertrick“¹⁷⁰, als „black box“¹⁷¹ der Beliebigkeit, die „unter der Dunstglocke einer »atmosphère mentale« *alles mit allem* (...) verknüpf[t]“¹⁷², zu denunzieren, begrüßen andere diese Unklarheit des „Allroundbegriff[s]“¹⁷³ hingegen als Gewährung „bestimmter Spielräume“¹⁷⁴, als Erhalt der Deutungsfähigkeit¹⁷⁵ und der „pragmatische[n] Wendigkeit, ohne die der Wagen der Psychohistorie sich wohl bald festgefahren hätte“¹⁷⁶.

¹⁶⁷ DUBY fordert hier unter Aufgriff FEBVREScher Formulierungen Analysen „die es zusammengekommen erlauben, »das Universum, das ganze psychologische, intellektuelle, moralische Universum« wieder zu erschaffen (...). Es geht darum, Mythen, Überzeugungen, Symbole auf ihrem langsamen Weg von einer Epoche zur anderen, von einem kulturellen Milieu zum anderen, mit den Veränderungen, die sie in den verschiedenen Bewusstseinsstadien durchgemacht haben, zu inventarisieren. Im Laufe dieses langen Weges müssen die Verformungen, Erweiterungen, fortschreitenden Verknöcherungen genau betrachtet und zu den Impulsen und Widerständen in Bezug gesetzt werden“, Duby, G.: *Mentalitätengeschichte*, 159.

¹⁶⁸ Chartier, R.: *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, 77; vgl. auch Tellenbach, G.: »Mentalität«, 84; vgl. dazu ebenso Sellin, V.: *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, 559f; vgl. Raulff, U.: *Mentalitäten-Geschichte*, 9; vgl. Gries, R./ Ilgen, V./ Schindelbeck, D.: »Ins Gehirn der Massen kriechen!«, 16.

¹⁶⁹ Jordan, S.: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, 166.

¹⁷⁰ Schöttler, P.: *Mentalitäten, Ideologien, Diskurse*, 88. Hier Beurteilungen von Kritikern wiedergebend.

¹⁷¹ Gilcher-Holtey, I.: *Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte*, 487.

¹⁷² Kuhlemann, F.-M.: *Mentalitätsgeschichte*, 201.

¹⁷³ Schöttler, P.: *Mentalitäten, Ideologien, Diskurse*, 88.

¹⁷⁴ Jordan, S.: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, 166.

Wir hingegen sehen hierin kein „Alibi der epistemologischen Faulheit“¹⁷⁷, sondern Absicht, die in der Sache Anhalt findet: Die Unbestimmtheit der *histoire des mentalités* gilt uns als eine definitorische Positionierung! Die Mentalitätengeschichte ist „eine Perspektive, ein Thema“¹⁷⁸, ein „Erörterungszusammenhang“¹⁷⁹, die von der Sache her „in der heiklen Zwischenstellung [gründet]“¹⁸⁰!

Von dieser Einsicht geleitet, werden wir mit unseren **Klärungen zum Mentalitätenverständnis bzw. zur mentalitätengeschichtlichen Programmatik** auch den Versuch unternehmen, sie als eine »**Geschichte des Dazwischen**« zu kennzeichnen!

Zu diesem Zweck werden wir in die Spur einer exemplarischen Definition, namentlich die von **JACQUES LE GOFF**, einschwenken und sie als (uns dahingehend vielversprechendste) Ausgangsbasis nutzen, um die Mentalität bzw. das mentalitätengeschichtliche Programm in eben solchen Zwischenräumen – zunächst einmal abstrakt – zu explizieren. Jedes Element des LE GOFFschen definitorischen Ensembles wird uns dabei zum Anlass, weitergehende Klärungen voranzutreiben, die das Leittheorem ausdrücklich innerhalb von Zwischenstellungen positionieren, wobei zugleich der Beseitigung von Vorbehalten und „konzeptionelle[n] Sackgassen“¹⁸¹ Raum gegeben wird, die so den Stand der internen Theoriediskussion markieren¹⁸², die aber potentiell auch einer praktisch-theologischen Vergewisserung zuarbeiten. Auf diese Weise entsteht also nach und nach das Mosaik einer »**Geschichte des Dazwischen**«, welches wir nach Abschluss der Erarbeitungen zu den einzelnen definitorischen Eckpfeilern sodann auch zu einer **Gesamtdefinition** zusammenführen werden.

Zu guter Letzt werden wir im Rahmen dieser Station noch hingehen, **(2.3.3) forschungsprogrammatische Einstimmungen** zu geben und bieten nicht nur Einblicke in hieraus resultierende **methodologische Konsequenzen** auf und tragen **allgemeine Forschungsthemen** zusammen, sondern werden auch **beispielhaft spezifische programmatische**

¹⁷⁵ Vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 60; vgl. ebenso Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 66; vgl. Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 382.

¹⁷⁶ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 147.

¹⁷⁷ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 31. Gegen Kritiker setzend.

¹⁷⁸ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 11.

¹⁷⁹ Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 341.

¹⁸⁰ Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 9.

¹⁸¹ Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 383.

¹⁸² Das Bewusstsein für die Existenz einer *internen Diskussionskultur* und auch für einen *genommenen Entwicklungsgang konzeptioneller Präzisierungen* erscheint in Publikationen häufig abgedrängt, worauf RAPHAEL und BURKE problematisierend hinweisen, vgl. Burke, P.: Offene Geschichte, 111; vgl. Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 385. Der Aufgriff dieser innerfachlichen Debatten dürfte zudem die der *Annales*-Bewegung bzw. der Mentalitätenhistorie vorgehaltene komplette Theorielosigkeit ein stückweit relativieren, vgl. dazu auch Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 241.

Konkretionen entfalten, womit die bislang abstrakt gezogenen Bahnen ein stückweit verlassen werden sollen, um eine gewisse Anschaulichkeit zu erlangen.

Insgesamt verfolgen diese Erarbeitungen unter dem Signum der dritten Generation demnach die Absicht, nunmehr direktere methodologische Orientierungen zur *histoire des mentalités* zusammenzutragen, um sie in unserer Sache als **Durchgangston** zur Praktischen Theologie verständlich werden lassen zu können.

2.3.1 Begriffliche Annäherungen

Werden begriffsgeschichtliche Sondierungen zum französischen Begriff der *mentalité* angezielt¹⁸³, wird das Augenmerk auf die lateinische Wortwurzel *mens* (Geist, Denkweise, Gemüt, Charakter) gelenkt, die als Adjektiv-Bildung *mentalis* (geistig) ab dem scholastischen Mittelalter bekannt war. Aus dem Lateinischen suchte sich diese Wortschöpfung ab dem 17. Jahrhundert dann zunächst den Weg in die philosophischen Diskurse Englands und bezeichnete hier als *mentality* „die kollektive Färbung des Seelenlebens, die besondere Art und Weise, zu denken und sich »als ein Volk, als eine gewisse Personengruppe etc.« zu fühlen.“¹⁸⁴ Mit Beginn des 19. Jahrhunderts schließlich hielt es in dieser Bedeutungsspur Einzug in Frankreich, um von dort zu internationaler Bekanntheit zu gelangen.

Mittlerweile gehört *Mentalität* auch in Deutschland zum gängigen Repertoire des alltäglichen Sprachgebrauchs. Längst ist die Bezeichnung für »die Geistes- und Gemütsart, für die bestimmte Art des Denkens und Fühlens« Bestandteil des öffentlichen Diskurses geworden und gibt als vielgestaltiges Bindestrichwort ein vertrautes Bild ab und begegnet etwa als eine »Wegwerf-Mentalität« o. ä. Dabei kann sich *Mentalität* in der Alltagssprache oftmals zweierlei Assoziationen nicht erwehren und besitzt einerseits einen gewissen Hang zur Fatalität und zeigt sich andererseits zumeist mit pejorativen bzw. defizitären Anstrich.¹⁸⁵

Dieses Kolorit lässt sich dabei zum Teil als Erbe aus derjenigen Zeit begreifen, als *mentalité* erstmalig systematischen Einzug in das wissenschaftliche Vokabular Frankreichs

¹⁸³ Vgl. dazu etwa Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 23f; vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 101; vgl. Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 145; vgl. Tellenbach, G.: »Mentalität«, 83-87; vgl. Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, 556-558.

¹⁸⁴ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 23f.

¹⁸⁵ Vgl. dazu ebd., 24; vgl. zur Fatalität auch Raulff, U.: Die Geburt eines Begriffs, 65. RAULFF geht hier in Fragen der Polemik zudem der Bedeutung von *Mentalität* (jenseits des wissenschaftlichen Verwendungskontexts) als politischer Kampfvokabel im Zusammenhang des Skandalon der Dreyfus-Affäre 1894 nach: „Im Milieu dieses Salons zu dieser Zeit, 1898, ist das Wort *mentalité* ein Politikum. Es mag für die Geschichtsschreibung nicht uninteressant sein, sich dieser polemischen Ursprünge eines ihrer erfolgreichsten Dachbegriffe der letzten Jahrzehnte zu erinnern – vielleicht weil so eine Seite von dessen »Leistungsfähigkeit« zum Vorschein kommt, die das Licht der reinen Begriffsgeschichte im Dunkeln liegen lässt“ (51). Diese »Leistungsfähigkeit« bestimmt RAULFF in der Erhellung der Ursache für die Trennung der Sphären von Intellekt und Mentalität: „So ließ die Katalysatorwirkung der Affäre auch zwei neue synthetische Entitäten sichtbar werden, die künftig als Subjekte und Objekte einander gegenüberstehen sollten, *Intellektuelle* und *Mentalitäten*“, ebd., zuletzt: 65.

find. So führte der Ethnologe **LUCIEN LÉVY-BRUHL** (†1939) den Begriff in die französische Wissenschaftssprache ein, als er 1922 sein Buch *La mentalité primitive* herausgab. Er begriff mit dieser Bezeichnung kollektive Deutungsweisen und Seelenformen »primitiver« Völker und stellte dabei besonders das Affektive und das Nicht-Individuelle heraus. Was hierbei ursprünglich noch eine relativ wertfreie analytische Trennung darstellte, lud sich dann aber alsbald mit einem „schroffen Gegensatz zwischen der »prälogischen Mentalität« der »Naturvölker« und der »rationalen Mentalität« der »Zivilisierten«“¹⁸⁶ auf. LÉVY-BRUHL hatte eine Spur gelegt, die sich nur allzu leicht mit abwertender Absicht betreten ließ, so LE GOFF: „Gewiss behauptete etwa Lévy-Bruhl, es gebe keinen Wesensunterschied zwischen der Mentalität der Primitiven und der der Angehörigen entwickelter Gesellschaften. Aber er hatte von Anfang ein schlechtes Klima für die Mentalitäten geschaffen“¹⁸⁷.

Dass die *mentalité* im wissenschaftlichen Vokabular des Frankreichs des 19. bzw. 20. Jahrhunderts jedoch nicht durchgängig pejorativ besetzt wurde, zeigt indes ihre Verwendungsweise im Werk des Soziologen **ÉMILE DURKHEIM** (†1917).¹⁸⁸ Zunächst unter dem Begriff der *représentations collectives* widmete sich DURKHEIM samt Gefolgsmännen bereits früh der Erforschung kollektiver Denkmuster und Bewusstseinsinhalte, wobei schließlich auch bald der Begriff der *mentalité* in der Wissenschaftsgemeinschaft verbreitet wurde, ohne hier einen abwertenden Zungenschlag zu besitzen. Im Umkreis der Zeitschrift der *L'Année sociologique* zierte er ab dem Jahrgang 1899/ 1900 den Titel einer eigenen Rubrik, genauerhin der *La mentalité des groupes*¹⁸⁹ – und in genau dieser Verwendungsweise, abseits defizitärer Zuschreibungen, gewinnt er schließlich auch Aufnahme ins mentalitätengeschichtlichen Programm der *Annales*-Bewegung.

2.3.2 JACQUES LE GOFF: »Geschichte des Dazwischen« – zu den Kennzeichen der Mentalitätengeschichte in der Spur einer exemplarischen Definition

Soll jetzt eine definitorische Annäherung an die Programmatik der französischen Mentalitätengeschichte und ihres Leitbegriffs der Mentalität angestrengt werden, so genügt bereits

¹⁸⁶ Schöttler, P.: Mentalitäten, 205; vgl. zur Bedeutung von LÉVY-BRUHL für die Mentalitäten-Begriffsgeschichte auch Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 84; vgl. Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 30; vgl. Riex, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 101f.

¹⁸⁷ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 25f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

¹⁸⁸ Vgl. zur Rolle von DURKHEIM für die *Annales* etwa Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 166; vgl. Burke, P.: Eleganz und Haltung, 220; vgl. Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, 561.

¹⁸⁹ Vgl. dazu Raulff, U.: Die Geburt eines Begriffs, 59.

ein kursorischer Seitenblick auf zirkulierende Bestimmungen, um auf die immense Vielgestalt an Ausdeutungen aufmerksam zu werden.¹⁹⁰

Vor den Augen des Betrachters breitet sich gleichsam ein Wimmelbild an Vorschlägen aus, die teils gar Widersprüchliches zusammenspannen: Während einige etwa den mentalitätengeschichtlichen Forschungsansatz als Erhellung ausdrücklich und ausschließlich *kollektiver* Vorstellungen, Einstellungen und Verhaltensweisen vergangener Zeiten definieren¹⁹¹, interessieren sich andere unter diesem Dachbegriff durchaus ebenso für *individuelle* Vorstellungen, Einstellungen und Verhaltensweisen.¹⁹² Während einige unter diesem Signum die Analyse ausdrücklich und ausschließlich *gefühlsmäßiger Einstellungen* der Menschen vergangener Zeiten vorantreiben und sich damit in besonderer Weise von ideengeschichtlichen Zugängen abheben, wobei dem *Unbewussten*, der „Ebene (...) quasi-automatischer Ausdrucksformen“¹⁹³ die ungeteilte Aufmerksamkeit gilt und die Fokussierung der *Verhaltensweisen* in den Vordergrund rückt¹⁹⁴, sparen andere unter dem Begriff der Mentalität den Bereich des *Denkens* und des *Bewusstseins* dezidiert nicht aus.¹⁹⁵

Das so entstehende Spektrum ist dabei also von Achsen gekennzeichnet, die in ihren je vorgenommenen Gewichtungen ein recht disparates Gesamtbild an eingebrachten Definitionen hinterlassen, welches „geradezu Gegensätzliches zusammen[zwingt]: Denken, Meinen und Vorstellen auf der einen, Verhalten und Reagieren auf der anderen Seite.“¹⁹⁶

Erbittert umkämpft¹⁹⁷ ließe sich in diesem Spektrum aber dennoch ein Konsens ausmachen, eine „gemeinsame Grundüberzeugung (...), die diese Heterogenität erst erlaubt.“¹⁹⁸

¹⁹⁰ Vgl. als Versuch diesbezüglicher Systematisierungen Sellin, V.: *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, 555–598; besonders: 559ff.

¹⁹¹ Vgl. Daniel, U.: *Kompendium Kulturgeschichte*, 225; vgl. Burke, P.: *Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte*, 127.

¹⁹² Vgl. etwa Dinzelbacher, P.: *Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte*, XXXV.

¹⁹³ Raphael, L.: *Die Erben von Bloch und Febvre*, 329.

¹⁹⁴ Darauf verweisen vgl. Raulff, U.: *Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten*, 146; vgl. dazu Gilcher-Holtey, I.: *Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte*, 488.

¹⁹⁵ Vgl. Dinzelbacher, P.: *Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte*, XXVIf; vgl. dazu insgesamt auch Chartier, R.: *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, 69–96.

¹⁹⁶ Sellin, V.: *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, 560.

¹⁹⁷ Kritische Kommentierungen richten sich dabei häufiger gegen die Richtung, die DINZELBACHER in seinen theoretischen Überlegungen vertritt. So erkennt ÜNLÜDAĞ ihm etwa das Prädikat einer Mentalitätengeschichte rundweg ab und beurteilt seinen Versuch stattdessen als „umetikettiert[e]“, „traditionelle Geistesgeschichte“ (je: 566). Zu dieser Einordnung kommt sie aus dreifachem Anlass: Erstens greife DINZELBACHER nicht die mentalitätengeschichtlich charakteristische Fragestellung nach der „Rekonstruktion des sozialökonomischen Kontextes des (...) historischen Phänomens (...), nach der Ursache dieser Entwicklungen und ihrer sozialen »Funktion« im Sinne der Aufrechterhaltung der kollektiven Realität“ (561) auf, so dass seine Überlegungen „seltsam unverortet“ (563) blieben und einer bloßen Aneinanderreihung von unzusammenhängenden Einzelquellen glichen. Zweitens schreibe DINZELBACHER entgegen seiner eigens markierten Absichten eine Geschichte der „litterati“, die eine „Affinität für die Großen der Geistesgeschichte“ (je: 564) erkennbar werden lasse und ein Interesse eben an den »Trendsetzern« beherberge, was in der Form „das traditionelle Denker- und Künstlerensemble als rehabilitierte Zeugenschaft für eine »Sozialgeschichte der Ideen« durch die theoretische Hintertür wieder ein[ziehen]“ (566) lasse. Die Mentalitätengeschichte begreife das Individu-

Dieser Konsens besteht darin, eine erkenntnistheoretische Ausrichtung aufzuweisen, die am „*Jedermannswissen*“¹⁹⁹ der Menschen fremder Zeiten interessiert ist.

Die Mentalitätengeschichte tritt, mit den Worten des Soziologen WOLF LEPENIES, an, eine „Geschichte des Selbstverständlichen“²⁰⁰ zu schreiben. RAULFF beschreibt sie als eine der „*schräglaufenden Wissenschaften, die den Sockel des jeweils kulturell Selbstverständlichen, den Bestand dessen, womit eine jeweilige Gesellschaft stillschweigend »rechnet«, freizulegen such[t]*.“²⁰¹ Die Mentalitätengeschichte steht also im Bemühen, den „Bodensatz (...), jenes »Irgendwo auch« der Geschichte, ausfindig zu machen.“²⁰² Sie „deckt (...) ein Jenseits der Geschichte ab“²⁰³.

Eine solche Geschichte erhebt dann aber das Vorgängige zu allen strikten Auftrennungen zu ihrem Erkenntnisinteresse und muss sich damit der Errichtung allzu rigoroser Begriffstrennwände verweigern, was die Disparatheit des Spektrums nicht nur verständlich macht, sondern auch legitimiert und zudem dazu anhält, die definitorische Verschwommenheit zu einer ausdrücklichen Positionierung zu erheben. Tatsächlich wird auf Basis dieser Sachgrundlage deshalb auch von einem Gros der Historikerinnen und Historiker ganz vorsätzlich ein weit ausgreifendes Mentalitätenverständnis vorausgesetzt²⁰⁴, das dann mehr oder weniger alle angesprochenen Aspekte des Spektrums in sich vereinigt und dabei mehr das Format von »Beschreibungen« als das von Definitionen annimmt.²⁰⁵

Hierzu hat sie auch ein historisches Vorbild, denn diese Positionierung in der Vorgängigkeit zu rigorosen Begriffstrennwänden begegnet dabei bereits in der dritten Generation!

Die Umfassendheit des Mentalitätenverständnisses lässt sich hier als Verankerung an der »Schnittstelle« erfahren und es war insbesondere JACQUES LE GOFF, der als Vertreter eben jener dritten Generation hierzu Überlegungen anstellte. Der 1924 in Toulon geborene und 2014 in Paris verstorbene Mediävist erschien ab 1960 im Kreise der *Annales*, trat 1962

um hingegen aber nur „als Repräsentant einer gruppenspezifischen Mentalität (...) und es gälte, gerade das herauszuarbeiten, was ihn mit seinen Zeitgenossen verband, wo »hinter« seinen expliziten Äußerungen (...) unreflektiert[e] Einstellungs- und Deutungsmuste[r] zum Ausdruck komm[en]“. Drittens überführt ÜNLÜDAĞ DINZELBACHERS Ansatz einer unsauberen Trennung zum Ideologiebegriff, was – wiederum als ideengeschichtliche Färbung beurteilt wird, Ünlüdağ, Tânia: Pioniertat oder Etikettenwechsel, zuletzt: 565.

¹⁹⁸ Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 85.

¹⁹⁹ Ebd., 83; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁰⁰ Lepenies, W.: Vortrag zum Thema »Mentalitätengeschichte« am Institut für die Wissenschaft vom Menschen (IWM) Wien, zit. n. Dantine, J./ Thien, K./ Weinzierl, M.: Einleitung – Protestantische Mentalitäten, 11.

²⁰¹ Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 9; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁰² Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 18.

²⁰³ Ebd., 19.

²⁰⁴ Festgestellt bereits durch vgl. Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 10. Charakteristisch vorliegend etwa bei vgl. Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 236.

²⁰⁵ „*Mentalität* (...) lässt sich besser beschreiben als definieren“, Dinzeltbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, XXIV.

eine Professur in Paris an, wurde 1967 zunächst Mitherausgeber der Zeitschrift, bevor er schließlich die Leitung der *École Pratique des Hautes Études* übernahm und bis 1977 innehatte.

LE GOFF gab die Mentalitätengeschichte ausdrücklich als **eine mehrdeutige Geschichte**²⁰⁶ zu verstehen, profilierte sie als eine „Kreuzungsgeschichte“²⁰⁷ und um- und überschrieb diesen historiographischen Ansatz im Zuge dessen genauerhin mit folgender inhaltlicher Klammer:

„Sie [die *Geschichte der Mentalitäten*; M. R.] steht (...) am Treffpunkt gegensätzlicher Forderungen, welche die Dynamik der gegenwärtigen historischen Forschung zum Dialog zwingt. **Sie siedelt an der Schnittstelle zwischen Individuellem und Kollektivem, Langfristigem und Alltäglichem, Unbewusstem und Geplantem, Strukturellem und Konjunkturellem, Marginalem und Allgemeinem.**“²⁰⁸

Wenn wir nun im Folgenden der näheren gehaltsmäßigen Beschreibung von Mentalität und der mentalitätengeschichtlichen Programmatik nachgehen, werden wir sie in der sachlich fundierten Überzeugung betont als eine »**Geschichte des Dazwischen**« profilieren, was wir in der Spur der obigen Überlegungen LE GOFFs tun werden.

Dazu greifen wir jeden seiner eingespielten definitorischen Aspekte auf, um die Klärungen sodann aber in diese Richtung (und von LE GOFF abstrahierend) weiterzuverfolgen und in diesem vertiefenden Lichte als Zwischenstellung festzuhalten.

Auf diese Weise erfolgt die Darlegung in einem *vierfachen Anlauf*, wobei LE GOFFs vorgetragenen Elemente nachfolgend als Schnittstelle je **zwischen Individuum und Kollektiv (1)**, **zwischen Bewusstem und Unbewusstem (2)**, **zwischen Zeitweiligem und Zeitverweiligem** (nimmt das »Langfristige und Alltägliche bzw. Strukturelle und Konjunkturelle« zusammen) **(3)** und **zwischen Marginalem und Alltäglichen (4)** in Erscheinung treten werden. Der hierbei erfolgende erläuternde Ausbau der Zwischenstellungen wird sodann vereinzelt Abgrenzungen zu *Alternativbegriffen*²⁰⁹ einflechten, nimmt zur Profilschärfung aber vor allem eine Form an, die die externen und internen *Auseinandersetzungen* um oftmals erhobene *Kritikpunkte*, die (im Übrigen heute noch mehr oder minder unverändert)²¹⁰ auf jenen vier Stoßrichtungen aufsitzen, als „**konzeptionelle Sackgassen**“²¹¹ der Mentalitätengeschichte zur Sprache bringt, wobei es für die Klärungen nötig sein wird, hier über die strikte Rahmung der dritten Generation auszugreifen, bevor dann schließlich die Elemente dieses »aspektiven« Angangs zusammengeführt und zu einem **Gesamtbild** verbunden wer-

²⁰⁶ Vgl. Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 18-32.

²⁰⁷ Ebd., 18.

²⁰⁸ Ebd., 21; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁰⁹ Vgl. dazu etwa Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, 85-136.

²¹⁰ Vgl. dazu auch Burke, P.: Eleganz und Haltung, 228-233.

²¹¹ Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 383; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

den, das vertieft ansichtig zu werden erlaubt, was die Mentalität bzw. die Mentalitätengeschichte als abstrakte Programmatik einer »*Geschichte des Dazwischen*« umfasst.

Zwischen Individuum und Kollektiv (1)

„Die Ebene der Mentalitätengeschichte ist die des Alltäglichen und des Automatischen, dessen, was den individuellen Subjekten der Geschichte entgeht, weil es den unpersönlichen Inhalt ihres Denkens ausmacht, dessen, was Cäsar mit dem letzten Soldaten seiner Legionen, Ludwig der Heilige mit dem Bauern seiner Ländereien, Christoph Columbus mit den Matrosen seiner Caravellen gemein hat.“²¹²

Was sich hier als LE GOFFsche Näherbestimmung seines angegebenen Koordinatenpaares »zwischen Individuellem und Kollektiven« verstehen lässt, bringt eindringlich zum Ausdruck, worin die Haupt- und Erstbedeutung des Terminus Mentalität liegt und worauf es dem mentalitätengeschichtlichen Betreiben infolgedessen zunächst einmal hervorgehoben ankommt: Die Mentalität umfasst den einer Gesellschaft oder sozialen Gruppierung insgesamt eignenden Potentialitäts-Fundus. Sie umspannt als eine Art *Orchestrierungsprinzip*, als eine Form der Harmonielehre das »Kollektiv« einer Zeit und generiert, justiert und ermöglicht eine bestimmte Kombinationsbreite an Registrierungen und Stimmführungen des Denkens, Fühlens, Verhaltens und Wahrnehmens und wird selbst wiederum durch diese Praxisformen erzeugt, ausgerichtet und disponiert. Die Mentalität beschreibt also die *kollektive Logik* einer Gesellschaft bzw. sozialen Gruppierung und der mentalitätengeschichtliche Zugang erforscht dementsprechend das kollektive Ausdrucks- und Erfahrungs-Vermögen der Menschen einer historischen Zeit; dieses Forschungsprogramm eruiert und analysiert das **Kollektiv-Dispositiv** »ferner Zeiten«: „[Das] Augenmerk der Mentalitätengeschichte [gilt] stets den *kollektiven* Vorstellungen und Verhaltensweisen“²¹³.

Bei einer solchen Interessenbekundung am Allgemeinen, am Übergreifenden, gleichsam: am »Großformat der Geschichte«, muss sich allerdings rasch zugleich die Frage nach der Relation zum einzelnen Menschen, zum Individuum, der Verhältnisbestimmung zum »Detailformat der Geschichte« aufwerfen – eine Frage, die tatsächlich in Form extern wie intern eingeworfener **Kritik** immer wieder rege Debatten auslöste.

Auf dem Prüfstand stand hier nicht weniger als der Vorwurf, der an der kollektiven Logik geschichtlicher Zeiten interessierte mentalitätengeschichtliche Ansatz bezahle seine Forschungsbemühungen mit dem *Verlust des Individuums*. Wiederholt wurde vorgebracht, der Zugang gliedere das Individuum aus, gestehe ihm „kaum eine Rolle“²¹⁴ zu, projiziere eine „[bloße] Subsumption des Individuellen unter das Kollektiv“²¹⁵.

²¹² Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 21; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²¹³ Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 15.

²¹⁴ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 169. Hier Kritik wiedergebend.

²¹⁵ Gilcher-Holtey, I.: Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, 490.

Gerade diejenige Historiographie, welche es sich zum Ziel setzt, schlechterdings eine »Geschichte der Menschen« zu schreiben, sieht sich also mit der Vorhaltung konfrontiert, gar eine „Dehumanisierung der Geschichte“²¹⁶ zu betreiben.

Dieser Vorwurf konnte sich dabei gerade deshalb zu einem schwierigkeitsbehafteten Schwergewicht auswachsen, da er sich im Hintergrund mit zwei Problemkomplexen auflädt: So gewinnt die erhobene Kritik einer Einbuße des Individuums zum einen an Fahrt, weil an ihr die »klassische« Frage nach *Voluntarismus und Determinismus* hängt und sie erhält zum anderen gerade deshalb eine gewisse Schärfe, weil hier zudem der Verdacht eines unterstellten *Kollektivsubjekts* mit einhergehender *Homogenisierung* die Fäden zieht. So fällt die Mentalitätengeschichte (sowie die *Annales*-Historiographie überhaupt) dem Banne der Vorhaltung anheim, welcher bereits DURKHEIM als geistigen Vorläufer treffen sollte und etwa in THEODOR W. ADORNO eine prominente Stimme »externer« Provenienz findet. ADORNO kritisiert, „Durkheim [erhebe] die »conscience collective« zu einer Art »contrainte sociale«, zu einem übermächtigen, jeglicher subjektiv verstehenden Einfühlung entzogenen sozialen Zwang (...) und [ignore] dabei die »Dialektik von Kollektiv-Allgemeinem und Individuell-Besonderem in der Gesellschaft«“²¹⁷.

Desgleichen wurde nunmehr den Mentalitätenhistorikern der *Annales*-Bewegung vorgehalten, wobei als vielzitiertes Belegexemplar in Sonderheit BRAUDEL herangezogen wurde. Seine Rede von der Struktur als ein »Gefängnis«, aus dem der Einzelne sich nicht zu befreien vermöge, gilt hier als mustergültiger Beweis dieser Verdächtigung. Das Wechselspiel zwischen strukturellem Determinismus und individuellem Voluntarismus scheint hier eindeutig zu Ungunsten von Letzterem entschieden: Das Individuum entschwindet, weil es als Akteur nicht mehr in Erscheinung zu treten vermag – von den vermeintlich alle Handlungen determinierenden Strukturen umwickelt, verweilt es ohne Entkommen im Verlies der Fremdsteuerung. Diese „Form der Geschichtsschreibung sei seltsam leer, der Mensch existiere (...) nur als namenlose Masse, dem Individuum fehle angesichts der alles beherrschenden anonymen Strukturen (...) jeder Handlungsspielraum.“²¹⁸

So identifiziert als Repräsentantin einer intern formulierten Kritik auch die Historikerin INGRID GILCHER-HOLTEY diesen Zusammenhang noch in relativ jüngster Zeit als Schwachpunkt der Mentalitätengeschichte: Das „Kollektibewusstsein wird als »soziale Tatsache« oder, anders formuliert, als ein »Gegenstand« betrachtet, der eine vom Wollen des Einzelnen unabhängige Existenz hat, eigenen Gesetzen unterliegt und in bezug [sic!]

²¹⁶ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 20.

²¹⁷ Gilcher-Holtey, I.: Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, 490.

²¹⁸ Bertram, T.: Vorwort zur deutschen Ausgabe – Fernand Braudel und die Schule der »Annales«, 12f. Von dieser Kritik berichtet ebenso vgl. Burke, P.: Offene Geschichte, 44f.

auf das Individuum einen obligatorischen Charakter hat (...) und (...) den größten Teil des individuellen Bewusstseins [dominiert]“²¹⁹. Sie bilanziert kritisch: „Die Verdeutlichung des individuellen Gegenpols zum gesellschaftlich Allgemeinen (...) ist ein Defizit der französischen Mentalitätsgeschichtsschreibung.“²²⁰

Neben dieser kritischen Beanstandung zeigt sich der Verdacht der Eliminierung des Individuums des Weiteren noch mit einer anderen Anschuldigung verbunden und zwar wird der Mentalitätsgeschichte zugeschrieben, sie hinge mit ihren Forschungsbemühungen der Vorstellung an, „was Le Goff den »Mythos vom abstrakten Kollektivsubjekt« genannt hat“²²¹ und was – schlimmer noch – das Implikat einer unbedachten Homogenisierung mit sich führe.

Dieser Verweis im Gefolge des mentalitätsgeschichtlich gesetzten Interesses am Kollektiv-Dispositiv einer historischen Gesellschaft wird wiederum sowohl von externen als auch von internen Kritikern aufs Tapet gebracht. Er entfaltet sich in der Befürchtung, ein solcherart beschaffenes Erkenntnisziel „verleit[e] den Historiker dazu, alle möglichen Einstellungen, die ihm fremd sind, als homogene Teile einer einheitlichen Mentalität zu behandeln und so den Grad an intellektuellem Konsens in einer bestimmten historischen Gesellschaft zu überschätzen“²²², was im Hintergrund die gefährliche Annahme eines über allem schwebenden abstrakten »Kollektivsubjekts« setze. So wurde etwa FEBVRES Pionierstudie *Rabelais* mit dem Tadel versehen, „allzu selbstsicher von den »Menschen des sechzehnten Jahrhunderts« (*les hommes du XVI^e siècle*) geschrieben [zu haben], als ob es keine signifikanten Unterschiede zwischen den Ansichten von Männern und Frauen, Reichen und Armen etc. gegeben hätte.“²²³

Eine derartige Homogenisierung muss sich im Angesicht der Postmoderne jedoch äußerst zweifelhaft darstellen, wie u. a. der französische Philosoph MICHEL FOUCAULT festhält²²⁴, erhält zudem aber noch eine gewisse Fragwürdigkeit, wenn sie mit den Kulissen der »Macht« konfrontiert wird. Verliert sie hierdurch doch den Blick für die unabweisbar existenten Abhängigkeiten und Ungleichgewichte, die sich entlang ihres Gradmessers ausbilden und ignoriert die Wirkmacht bestimmter Eliten, ihre gesellschaftlichen Gestaltungs-ideen durchzusetzen.

Der wohl prominenteste Vertreter in dieser Spur stammt dabei aus den eigenen Reihen und ist im italienischen Historiker CARLO GINZBURG zu finden. Scharf greift GINZBURG den

²¹⁹ Gilcher-Holtey, I.: Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, 489.

²²⁰ Ebd., 490.

²²¹ Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, 93.

²²² Burke, P.: Eleganz und Haltung, 228.

²²³ Burke, P.: Offene Geschichte, 34.

²²⁴ Vgl. zur Kritik FOUCAULTS Borgolte, M.: »Selbstverständnis« und »Mentalitäten«, 191f.

klassenneutralen Grundzug der Mentalitätenhistorie an und fordert stattdessen eine klassenspezifische Zugriffsweise. Hielte diese nämlich keinen entschiedenen Einzug, würden weiterhin „Sinndeutungen einer dünnen Intellektuellenschicht stillschweigend soweit auf andere Klassen (...) übertragen, dass sie schließlich ein ganzes Jahrhundert erfassten“²²⁵, wobei zudem Potentiale des Protests und des Widerstands unterschlagen würden.²²⁶

Die kritische Wucht dieser beiden Problemkomplexe, mit denen sich der Vorwurf des Individuumverlusts der Mentalität bzw. der mentalitätengeschichtlichen Forschungsbemühung im Hintergrund aufgeladen hat, darf an sich jedoch inzwischen insofern als abgefeuert und überholt gelten, als dahingehend für *differenzierendes Bewusstsein* und Widerlegung Sorge getragen wurde.²²⁷

Bleibend ist jedoch ihre Funktion als forschungstheoretisches und -praktisches »Mahnmal«, eine drohende »konzeptionelle Sackgasse« markiert zu haben, gegen die die Diskursformationen sodann ausdrücklich ansteuern und darin den ersten Eckpfeiler unserer *Geschichte des Dazwischen* ausdrücklich machen.

Geht man die Problemkreise in spiegelbildlicher Reihenfolge an, so wird heutzutage immer wieder bestimmt darauf hingearbeitet, etwaige Homogenisierungstendenzen im Zuge eines unterstellten »Kollektivsubjekts« im Keim zu ersticken, indem auf die Widersprüchlichkeit und Disparatheit der Größe Mentalität hingewiesen wird.

Der Tatsache unbeschadet an der forschungspraktischen Umsetzung einer Eruiierung von „Konflikte[n] und Spannungen innerhalb der Gesellschaft“²²⁸ noch weiter feilen zu müssen, ist die jüngere Diskussion jedoch theoretisch von einem entsprechenden Bewusstsein bestimmt, von der komplexen Vielfältigkeit des Kollektiv-Dispositivs Mentalität auszugehen. So weist etwa FRANTIŠEK GRAUS auf die Heterogenität der Mentalität hin: „In Wirk-

²²⁵ Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 130.

²²⁶ Vgl. zu GINZBURGS Kritik auch Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, 88ff.

²²⁷ Geht es hier um eine Widerlegung der *konkreten, personengebundenen* Vorwürfe, so weist BURKE auf die ungerechtfertigte Pauschalität der sich an BRAUDEL brechenden deterministischen Vorwurfswelle und des unterstellten Verlusts des Individuums hin. Allein Teil III seiner Dissertation müsse durch die ausdrückliche Einbindung von Individuen dem Vorwurf die Spitze nehmen und sich derartigen Extremen verwehren, vgl. dazu Burke, P.: Offene Geschichte, 44f. Zudem und mit Blick auf den mentalitätengeschichtlichen Ansatz an sich: Der Streit um das Begriffspaar Determinismus und Voluntarismus herrscht zwar über Jahrzehnte und von Beginn an der *Annales* in der Bewegung vor, wobei das Pendel bei FEBVRE noch zum Voluntarismus ausschlägt, sein Schüler BRAUDEL sich im Vergleich zu seinem Mentor in der Tat dem Determinismus zuneigt zeigt, doch wäre auch hier wiederum keine einfache Aufteilung zuzulassen, vgl. Bertram, T.: Vorwort zur deutschen Ausgabe – Fernand Braudel und die Schule der »Annales«, 13.

Der zweite Problemkreis, hier in Gestalt ganz konkret der GINZBURGSchen Vorhaltung, wird des Weiteren etwa durch SCHÖTTLERS Verweis auf BLOCHs zweiten Band der *La société féodale* entkräftet. Hier finde sich bereits in der Formulierung des Titels *Les classes et le gouvernement des hommes* der Hinweis darauf, „»faktisch[e]« Klassenstrukturen (...) in Relation zur »mentalischen Atmosphäre« [zu setzen]“, Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, hier: 93.

²²⁸ Rieks, A.: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen, 74.

lichkeit bestehen aber Mentalitäten immer, wie bereits ausgeführt, aus einer *Vielfalt* widersprüchlicher Einzelzüge, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind“²²⁹.

Die Uneinheitlichkeit von Mentalität ergibt sich dabei nicht nur aus der Unterschiedlichkeit der »Trägergruppen«, sondern auch aus der Ungleichzeitigkeit der stofflichen Texturen, die sich gleichzeitig in einem bestimmten Zeitpunkt überlagern, doch als Überhänge, Umformulierungen und (Neuauf)Brüche verschiedenen Zeiten entstammen und von Gruppen wie ihren Einzelträgern aktualisiert werden, so DINZELBACHER: „Es sollte keiner Betonung bedürfen, dass jüngere Mentalitätsentwicklungen die gegebenen nur sukzessiv und kaum ganz vollständig verdrängen; manche Gruppen und Individuen bleiben im Gegensatz zu der sie umgebenden Gesellschaft kürzer oder länger und mehr oder minder intensiv älteren Mentalitäten verhaftet. Und auch perfekte Vertreter einer progressiven Mentalität dürften archaische Elemente im Unterbewussten konservieren, die in bestimmten Situationen im Fühlen, Denken – und Handeln – manifest werden können.“²³⁰

Was in diesem »Gegenlenken« in den jüngeren Diskussionen angesichts drohender »konzeptioneller Sackgassen« vermerkt wird, entwickelt allerdings eigentlich nur in aller Ausdrücklichkeit, was bereits mit Beginn in der französischen Mentalitätenprogrammatisierung angelegt ist und sich somit auch in der LE GOFFschen Konzeptualisierung seiner mehrdeutigen Geschichte finden lässt. So stellt LE GOFF in puncto „dominierende Mentalität oder mehrere Mentalitäten“ klar:

„»Den Menschen des Mittelalters« oder »der Renaissance« hat Lucien Febvre als Abstraktion ohne historische Realität abgetan (...). Die Koexistenz mehrerer Mentalitäten zur selben Zeit und im selben Geist ist eine der heiklen, aber wichtigen Gegebenheiten der Mentalitätengeschichte.“²³¹

So erklärt sich im Übrigen auch unser Sprachgebrauch von der Mentalitätengeschichte, statt der Rede von einer Mentalitätsgeschichte.

Angesichts der weiteren genannten heraufziehenden Gefahr, sich konzeptionell im Fallstrick eines vorausgesetzten Determinismus zu verwickeln, wird insofern gegengesteuert, als immer wieder an den Ausführungsfreiräumen der Individuen festgehalten wird.

Verwiesen wird darauf, dass „[auch] auf dem Gebiet der Mentalitäten (...) die Feststellung [gilt], dass »Sinn« jeweils *nur* durch die Kombination von Elementen entsteht, die isoliert nicht als sinnvoll angesprochen werden können.“²³² Das heißt, mit dem Konzept der Mentalität ist mitnichten die Annahme einer unweigerlich greifenden Kausalkette zwischen

²²⁹ Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 30; vgl. Borgolte, M.: »Selbstverständnis« und »Mentalitäten«, 209; vgl. Kuhleemann, F.-M.: Mentalitätsgeschichte, 183.

²³⁰ Dinzelbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, XXXVI.

²³¹ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, je: 29.

²³² Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 14.

orchestrierendem Kollektivprinzip und den Verhaltensweisen der Individuen impliziert, denn: „Ein ganzes Bündel an Faktoren entscheidet darüber, ob und wie Mentalitäten handlungsleitend werden.“²³³

Allerdings tritt das Konzept der Mentalität dafür ein, das einst in der Ereignis- und Politikgeschichtsschreibung absolut gesetzte Individuum in eine Relation einzubinden.

Auf das Gesamte besehen und zum Ausgangspunkt eines befürchteten Individuumverlusts zurückkehrend, bliebe für den »definitorischen« Eckpfeiler der mentalitätengeschichtlichen Forschungsbemühung dezidiert festzuhalten, dass mit der Konzentration auf die kollektive Logik, das Kollektiv-Dispositiv, das kollektive Orchestrierungsprinzip eine Geschichte „des **Möglichen** angezielt [ist]: der möglichen Empfänglichkeit der Reize, des möglichen Angesprochenseins, der möglichen Bereitschaft, in bestimmter Weise zu antworten und zu handeln (...). Es bezeichnet in gewisser Weise eine primäre Öffnung zur und für Welt, die allerdings bereits eine Kontur, eine Figuration, ein pattern aufweist“²³⁴.

Darin aber ist gerade keine Eliminierung des Individuums impliziert, sondern im Grunde gar dessen Vertiefung. Hier einen Gegensatz zu eröffnen, wie es sich entlang der oben skizzierten Kritikpunkte vollzieht, ist demnach eine falsch ausgerichtete Weichenstellung. Die Verhältnisbestimmung kann in keiner eindimensionalen Anordnung aufgehen. „[Jedes] Denken und Handeln ist zwar letztlich ein Akt von Individuen, aber sie sind offenbar nicht nur ihre Angelegenheit; man muss sich davor hüten, einen allzu scharfen, künstlichen Gegensatz zwischen »Individuum« und »Gesellschaft« zu konstruieren. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft prägt immer, unterschiedlich stark und prägnant, man verwendet Ausdrucksweisen, einen »Code«, der Insidern ohne weiteres verständlich ist“²³⁵.

So bleibt für die »definitorische« Sondierung von Mentalität bzw. der mentalitätengeschichtlichen Programmatik ausdrücklich unter diesem Aspekt ihre Lokalisierung im *Dazwischen* festzuhalten.²³⁶ Mentalität zielt auf die **Sichtbarmachung der kollektiven Orchestrierungsprinzipien** einer sozialen Gruppierung »fremder« Zeiten und lotet als **Ge-**

²³³ Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 240; vgl. Burke, P.: Offene Geschichte, 111. So auch GILCHER-HOLTEY: „Weit davon entfernt, eine statische Entität zu sein, die das Handeln von Individuen und Gruppen determiniert, sind Mentalitäten eine Summe von Handlungsdispositionen, deren Wirkungsmacht durch situative Kontextbedingungen und intervenierenden Variablen intensiviert und abgeschwächt werden kann. Ob und inwieweit Mentalitäten handlungsleitend werden, ist abhängig von einer Vielzahl von Faktoren, die ein Handlungspotential sowohl dramatisieren als auch entdramatisieren können. Auf die Frage, wann Mentalität (als Potential) in Handeln umschlägt, gibt es keine systematische, eindeutige Antwort, auch in den systematischen Sozialwissenschaften nicht“, Gilcher-Holtey, I.: Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, 496f.

²³⁴ Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 10f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²³⁵ Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 13.

²³⁶ So auch vgl. Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 236; vgl. Schöttler, P.: Mentalitäten, 205.

schichte der Potentialität den Horizont der Möglichkeiten aus – ohne dabei jedoch das Individuum in solcherart missverständlicher Manier auszuklammern.

Insofern gilt: Mentalität ist »*zwischen Individuellem und Kollektiven*« angesiedelt!

Zwischen Bewusstem und Unbewussten (2)

Mentalität „ist der tiefe Ton (...), das Bindegewebe des Geistes der Gesellschaften, der kostbare Nährstoff einer Geschichte, die sich mehr für den basso continuo als für den hohen Ton in der Musik der Vergangenheit interessiert (...). Die Mentalitätsgeschichte muss sich von der Ideengeschichte abheben, gegen die sie, zum Teil zumindest, aufgekommen ist. Nicht die Ideen des Hl. Thomas von Aquin oder des Hl. Bonaventura bestimmten das Geistesleben seit dem 13. Jahrhundert, sondern die mentalen Dunstzonen, in denen die (...) Echos ihrer Lehre (...) den Ausschlag gaben.“²³⁷

Was sich in diesem Zitat LE GOFFs versammelt, lässt sich nunmehr als nähere Präzisierung seines zweiten angegebenen Koordinatenpaares »zwischen Unbewusstem und Geplanten«, in unserer Variante: »zwischen Bewusstem und Unbewussten« verstehen. Es macht einsichtig, woraufhin der Rätselbegriff Mentalität und die entsprechende Forschungsprogrammatische sich zunächst einmal tendenziell ausrichten: So neigt die Mentalität bzw. die Mentalitätenforschung der Bewegung im Bereich des Unbeabsichtigten, des Gewohnheitsmäßigen, des »Unbewussten« zu. Sie interessiert sich „besonders [für] die unbewussten Leitlinien, nach denen Menschen in epochentypischer Weise Vorstellungen entwickeln“²³⁸, für die „Praktiken und Formen des Umgangswissens (...), die das Denken und Fühlen prägen, ihnen aber apriorisch entzogen sind“²³⁹, für die „kollektiv[en] Geisteshaltungen und Verhaltensweisen (...) [die] von ihren jeweiligen Trägern häufig nicht reflektiert [erscheinen]“²⁴⁰. Es beschreibt die Ebene des Selbstverständlichen, des Unhinterfragten, des »Unbedachten«, wie GURJEWTISCH prägnant umgrenzt: „Hinter dem artikulierten, rationalen Kern des Bewusstseins verbirgt [es] sich [als] das zäh fließende Magma der unformulierten, sprachlich noch nicht eingeholten, daher [sic! *aber*; M. R.] dennoch (oder vielleicht gerade deshalb) sehr hartnäckigen und widerständigen Denkweisen und Gefühlskomplexe.“²⁴¹

Mit der Mentalität wird also so etwas wie ein *unreflektierter Reflex* benannt und ihr forschungspraktischer Zugriff ersucht demzufolge den Blick hinter den Vorhang, liest zwischen den Zeilen, bemüht sich um die Auffindung der „*terra incognita*“²⁴² und extrahiert „das, worüber Menschen in den überlieferten Texten womöglich gar nicht nachgedacht,

²³⁷ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 27; 30; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²³⁸ Dinzelbacher, P.: Europäische Mentalitätsgeschichte, IX.

²³⁹ Kessel, M.: Mentalitätsgeschichte, 236.

²⁴⁰ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 166; vgl. Tellenbach, G.: »Mentalität«, 88.

²⁴¹ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 33.

²⁴² Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 160.

also das, was sie unbeabsichtigt dokumentiert haben.“²⁴³ Insofern erklärt sich auch die Vorliebe des Mentalitätenhistorikers an der Untersuchung der in dieser Hinsicht aufschlussreichen Spracheigentümlichkeiten²⁴⁴, allem voran jedoch: sein gesteigertes Interesse am *Verhalten*.

Um diesen Aspekt schärfer zu profilieren, wird in der Literatur an dieser Stelle zumeist eine Abgrenzung zu Alternativbegriffen vorgenommen. Wie auch die eingangs zitierte Passage LE GOFFs evident werden lässt, wird zu diesem Zweck in der Regel der Abstand zum Konzept der *Idee* vermerkt.²⁴⁵

Diese Art der Näherbestimmung schwingt dabei in gewisser Weise in die Hinterlassenschaften der »Gründergeneration« ein. Betrat doch bereits FEBVRE die geschichtswissenschaftliche Bühne mit dem Ansinnen, sich von der zu einem Gutteil ideengeschichtlich strukturierten traditionellen Geschichtsschreibung abzusetzen, wobei sich seine Kritik insbesondere an der dort veranschlagten Prämisse entzündete, der »Denker« stehe zu seiner »Denkschöpfung« in einem bewusst-durchsichtigen Souverän-Verhältnis.²⁴⁶ Auch BLOCH merkte bereits mit kritischem Unterton an, man könne „[bei] der Lektüre mancher Geschichtsbücher (...) zur Ansicht gelangen, die Menschheit bestehe nur aus logisch denkenden Willensmenschen, denen die Gründe ihres Handelns nicht im geringsten verborgen sind.“²⁴⁷ Dieser Tradition der reflektiert ersonnenen Ideengeschichte wird mit dem Mentalitätenkonzept nunmehr jedoch eine Geschichte des kollektiv Omnipräsenten und dabei von der Reflexion wenig Geschliffenen entgegengesetzt.

Ein zweites Abgrenzungsprofil wird des Weiteren zudem oftmals zum Begriff der *Ideologie* erstellt. Eine vielzitierte Standardreferenz bildet dahingehend THEODOR GEIGER, der wie folgt erläutert: „Mentalität ist subjektiver (wenn auch Kollektiv-)Geist – Ideologie ist objektiver Geist. Mentalität ist geistig-seelische Haltung, Ideologie aber geistiger Gehalt. Mentalität ist Geistesverfassung – Ideologie ist Reflexion, ist Selbstausslegung. Mentalität ist »früher«, ist erster Ordnung – Ideologie ist »später« oder zweiter Ordnung. Mentalität ist formlos fließend – Ideologie aber fest-geformt. Mentalität ist *Lebensrichtung* – Ideolo-

²⁴³ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 83.

²⁴⁴ Vgl. Tellenbach, G.: »Mentalität«, 87.

²⁴⁵ Eine klare Abgrenzung zur Idee erfolgt etwa bei vgl. Kuhlemann, F.-M.: Mentalitätsgeschichte, 208. Vgl. auch Reichardt, R.: Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie, 235. REICHARDT betont dabei, dass für die Frage der Abgrenzung zur Idee der „Wechsel der Perspektive von der gedankentiefen, personengebundenen »reinen« Idee und dem Konstrukt von »Basis und Überbau« zum »sozialen Wissen«“ entscheidend sei, ebd., 235.

²⁴⁶ Vgl. dazu Chartier, R.: Geistesgeschichte oder histoire des mentalités, 14f.

²⁴⁷ Bloch, M.: Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers, 148.

gie ist *Überzeugungsinhalt* (...). Mentalität ist, im Bilde gesprochen, *Atmosphäre* – Ideologie ist *Stratosphäre*. Mentalität ist eine Haut – Ideologie ein Gewand.“²⁴⁸

Die Abgrenzungslinie zwischen »Mentalität« und »Ideologie« zieht sich demnach entlang der Trennung von bewussten bzw. reflektierbaren Gehalten und eher »unbewussten«, zudem affektiv aufgeladenen, eigentlich nur von außen überführbaren und mangels Transparenz nicht eigens angebbaren Haltungen, so auch GRAUS: Es „erscheint mir als entscheidend, dass *Ideologien, Lehren, Dogmen* (...) nur formuliert existieren und überliefert werden können. Ohne Formulierungen sind sie unvorstellbar. Ein »Glaube« kann ohne Formulierung existieren – nicht aber ein Credo (...). Mentalitäten können von den Beteiligten (Insidern) nicht formuliert werden (...). Entscheidend ist, dass sie verinnerlicht sind.“²⁴⁹

In Gestalt dieser Forschungsausrichtung auf das wirkmächtig Unbeabsichtigte, Unhinterfragte, Unreflektierte ist die mentalitätengeschichtliche Programmatik jedoch wiederholt mit ernsthaften **Einwänden** konfrontiert worden, die ihr die Züge einer Ermittlung des sogenannten »kollektiven Unbewussten« unterstellen und sie der *Anwendung individualpsychologischer Kategorien* bezichtigen.

Ein Repräsentant dieser kritischen Stoßrichtung findet sich etwa in FOUCAULT, der den mentalitätengeschichtlichen Ansatz in seiner *Archäologie des Wissens* „der Naturalisierung und Ontologisierung seelischer Befindlichkeiten“²⁵⁰ anklagt; verbreitet begegnet dieser Vorwurf jedoch auch in Großbritannien, wo das französische Mentalitätenverständnis mit der Annahme einer unpersönlichen Macht gleichgesetzt und deshalb auf den Prüfstand gestellt wird.²⁵¹

Tatsächlich konnten die Mentalitätenhistoriker diese kritische Auslegung zunächst auch nicht gänzlich als Denunziation von sich weisen, partizipierten sie doch an dem in den 1970er Jahren in den kulturwissenschaftlichen Fächern allgemein aufkommenden psychoanalytischen Vokabular²⁵² und ließen sich doch auch vereinzelt Beispiele in den eigenen Reihen finden, welche dieser Lesart zum Nährboden wurden.

²⁴⁸ Geiger, T.: Die soziale Schichtung des deutschen Volkes, 77f; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Gleichwohl der Schwerpunkt auf der Abgrenzung beider Begriffe liegt, zeigen die Sprachbilder dennoch ihre innere Verwiesenheit aufeinander.

²⁴⁹ Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 17. Vgl. dazu auch Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 146; vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 80. So bemerkt auch JORDAN: „Eine Ideologie ist ein reflektiertes Denken (...). Dagegen ist »Mentalität« ein Zuschreibungsbegriff, dem sich der ihm jeweils zugeordnete Einzelne kaum selbst zuordnen würde“, Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 167.

²⁵⁰ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 163.

²⁵¹ Vgl. dazu Burke, P.: Eleganz und Haltung, 227.

²⁵² Vgl. Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 364f. Nach Auffassung von RAPHAEL blieb diese Rezeption allerdings bloß äußerlich und ohne Einfluss auf das Profil. Vgl. anders und mit Blick auf ARIÈS Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, 92.

Ein Beispiel für den Einzug tiefenpsychologischen Kolorits bildet etwa der französische Historiker ALPHONSE DUPRONT. DUPRONTs Programmatik basiert auf der Annahme eines kollektiven Unbewussten, die er in der Archetypenlehre von CARL GUSTAV JUNG fundiert. DUPRONTs Betreiben der Mentalitätengeschichte gleicht sich damit einer „Geschichte der menschlichen Seele“²⁵³, die sich von unbeeinflussbaren Kollektivmächten bestimmt zeigt, an. Da JUNG in seinem Ansatz im Grunde nämlich die Verankerung in biologischer Vererbbarkeit statt in kommunikativ-diskursiver Verbreitbarkeit postuliert und damit das Moment der Unfreiwilligkeit (*involontaire*) betont²⁵⁴, gerät eine Mentalitätengeschichte diesen Formats schließlich in die Fahrwasser, „Gruppen zu subjektivieren, ihnen also personale Eigenschaften zuzuschreiben, sie letztendlich zu (...) Entitäten zu machen. In der Konsequenz führt diese Vorstellung zum Konzept von (...) *Gemeinschaft* als eigenständigem *Wesen* (...) [, zur] Wesenhaftigkeit sozialer Gruppen.“²⁵⁵ FOUCAULTs Kritik wäre angesichts dieses DUPRONTschen Übertrags demnach nicht gänzlich von der Hand zu weisen.

Ein ähnlicher Vorwurf gilt des Weiteren auch dem Werk des insbesondere in deutschsprachigen Breitengraden einflussreichen PHILIPPE ARIÈS. ARIÈS gründet seine Überlegungen ebenfalls in dem Ansinnen, das »kollektive Unbewusste« von Gesellschaften zu eruieren, indem er einen Rekurs auf die JUNGsche Archetypenlehre unterhält. Gerade damit gerät er aber ins Visier der Kritiker und findet etwa MICHEL LUC VOVELLES Einspruch. VOVELLE beanstandet dabei ARIÈS' „Reduktion der Mentalitätsgeschichte auf die Ermittlung mentaler Archetypen und ihrer historischen Varianten“, die dann „gleichsam wie ein »Luftkissen« auf »zeitlosen« (...) Gewässern hin und her [schwämmen]“²⁵⁶.

Die Kraft dieses individualpsychologischen Vorwurfs gegenüber der Mentalität bzw. der mentalitätengeschichtlichen Forschungsbemühung darf mittlerweile jedoch im Zuge korrigierender Auseinandersetzungen und **Richtigstellungen** als zerfasert gelten.

So wird DUPRONT zum gefährlich ausscherehenden Sonderfall erklärt, VOVELLES Kritik konkret gegenüber ARIÈS wird durch Entkräftungen relativiert. So stellt PETER SCHÖTTLER zwar heraus, dass „[für] Ariès (...) »die großen Abdriften, die die kollektive Geistesverfassung in Bewegung setzen (...), von geheimen, versteckteren Antriebskräften an der Grenze zwischen biologischer und kultureller Dimension ab[hängen], d. h. vom kollektiven Unbewussten«“²⁵⁷, doch dass dieser damit in Ermangelung einer geeigneteren

²⁵³ Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 342.

²⁵⁴ Vgl. Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis, 47.

²⁵⁵ Berek, M.: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 138.

²⁵⁶ Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, je: 92.

²⁵⁷ Ebd., 91.

Ausdrucksweise nur auf eine unkomplizierte Übernahme des JUNGschen Vokabulars ziele, nicht aber den dortigen Bedeutungsgehalt für sich veranschlage. ARIÈS Aufbereitung des kollektiven Unbewussten weise im Vergleich zu DUPRONT in den Bereich »praktischer Vernunftregeln« statt in den einer ontologisch schwebenden Entität. ARIÈS bestimmt demnach auch eigens zum kollektiven Unbewussten: „Die Mentalitätenhistorie wäre dann die unterirdische Suche nach namenlosen Weisheiten: nicht nach *der* Weisheit oder *der* Wahrheit, sondern nach den praktischen Vernunftregeln für die alltäglichen, vertrauten Beziehungen der Gemeinschaften zu jedem Einzelnen, zur Natur, zum Leben, zum Tod, zu Gott und zum Jenseits.“²⁵⁸

Nachhaltigkeit eignet dieser kritischen Unterstellung jedoch wiederum in ihrer Rolle als Warnung vor einer forschungstheoretischen und -praktischen »Sackgasse«. Sie hält noch heute dazu an, hier in den Diskursformationen für Klarheit zu sorgen.

So wird heute verbreitet kommuniziert, dass „[wenn *die*] Mentalität also wie die alles strukturierende, aber selbst nicht weiter hinterfragbare Tonart wirken mag, in der exklusiv alle Musik einer Epoche gesetzt ist, [*dies*] dann [*aber*] nicht [*leistet*], weil sie eine unpersonliche Kraft oder ein geheimnisvoll waltendes Eigenwesen außerhalb der oder in den Individuen wäre (...), sondern weil (...) sie erst dann greifbar wird, wenn sie schon voll entwickelt ist.“²⁵⁹

Klarheit wird darüber hergestellt, indem im Rekurs wiederum auf die »Gründergeneration« deren dezidierte Absage an individualpsychologische Anklänge beschworen wird²⁶⁰ und auch LE GOFF markiert ausdrücklich derartige Anwendungen als konzeptionelle Falltür:

„[Die] Mentalitätengeschichte [darf] ihrerseits nicht zur Renaissance eines überholten Spiritualismus führen, wie er sich etwa mit den vagen Vorstellungen von einer undefinierbaren kollektiven *Psyche* verbinden könnte“²⁶¹.

Zudem tendieren die Mentalitätenhistoriker zur Vermeidung der verfänglichen Assoziationen dazu, einen veränderten Sprachgebrauch in Umlauf zu bringen und ersetzen das »Unbewusste« durch die unbelastetere Redeweise vom »Vorbewussten«.²⁶²

²⁵⁸ Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 163. „Aber was ist das kollektive Unbewusste? Man müsste wohl sagen: das kollektive Nichtbewusste. Kollektiv, weil es zu einem bestimmten Zeitpunkt Gemeingut der gesamten Gesellschaft ist. Nichtbewusst, weil es selbstverständlich scheint, so wie die Gemeinplätze, die Codes der Moral, die Konformismen oder die Verbote, die auferlegten oder verpönten Ausdrucksformen von Gefühlen oder Phantasmen“, ebd., 162.

²⁵⁹ Dinzelsbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, XXXIVf.

²⁶⁰ Vgl. Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 150; vgl. auch Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 482.

²⁶¹ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 30.

²⁶² Vgl. etwa Borgolte, M.: »Selbstverständnis« und »Mentalitäten«, 190. In dieser Spur werden dann auch die Nähen zum *Habitus*-Konzept von PIERRE BOURDIEU ausgelotet und als Alternativbezeichnung zum Mentalitätenbegriff diskutiert, vgl. Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 167.

Hauptsächlich wird die Mentalität bzw. ihre Forschungsprogrammatik jedoch von derartigen Assoziationsketten entlastet, indem an der Wurzel angesetzt wird und die unproduktiven Frontstellungen zwischen dem sogenannten Affektiven und dem Intellektuellen, zwischen dem Unbewussten und Bewussten bereits im Vorfeld unterbunden werden.

So wird heute in puncto Verhältnisbestimmung von »Bewusstem und Unbewusstem« ausdrücklich deklariert, es für „unsinnig [zu erachten], sie [*die Mentalität*; M. R.] entweder der einen oder der anderen Sphäre privilegiert zuzuordnen.“²⁶³ Mit der Mentalität sei eine „relative Unbewusstheit gemeint in Abhebung von der – wiederum relativen – Bewusstheit klar formulierter Ideen“²⁶⁴.

Die Mentalitätengeschichte vermag damit vorherrschende Verhältnisse in der Perspektive umzuakzentuieren, wie CHARTIER betont: „Das Verhältnis von Bewusstsein und Denken wird also in einer neuen Weise gesehen (...), insofern sie den Akzent auf die Denkschemata oder -inhalte legt, die, selbst wenn sie auf individuelle Weise geäußert werden, in Wirklichkeit die nicht gewussten und verinnerlichten Verbindungen sind, durch die eine Gruppe oder Gesellschaft ein Vorstellungs- und Wertesystem miteinander teilt, ohne dass dieses explizit formuliert zu sein braucht.“²⁶⁵

Sie erlaubt ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass der Mensch nicht völlig der »Herr im eigenen Haus« ist: „Sie zeig[t], dass »Mentalität« als eine kollektive, weitgehend vorbewusste, wenig ausdifferenzierte geistige Struktur (...) prägt; und zwar in einer Weise, wie sie von einer rationalitätsgläubigen, an intentional gesteuerten Ereignissen orientierten Historiographie nicht in den Blick gebracht werden kann.“²⁶⁶ Im Zentrum ihrer Deutung stehen somit „nicht (...) die Kühnheiten des Denkens (...), sondern viel eher die **Grenzen des Denkbaren**.“²⁶⁷

Dennoch ist mit dieser Umakzentuierung kein totaler Perspektivverlust des denkerisch »Bewussten« gemeint. Was sich hier wiederum eröffnet, wäre eine Geschichte der Schnitt- und Verbindungsstellen, die unter diesem Aspekt bereits durch LE GOFF ins mentalitätengeschichtliche Stammbuch eingetragen wurde:

²⁶³ Kuhlemann, F.-M.: *Mentalitätsgeschichte*, 207. KUHLEMANN näherhin: „Mentalität nicht als einen frei schwebenden, sondern als einen fest verankerten, die Welt der Ideen mit der des Sozialen verbindenden Begriff zu bestimmen (...). Mentalitäten sind (...) nicht denkbar ohne einen Grundbestand an Ideen und bewusstem Denken, wie sie andererseits nicht losgelöst von bestimmten sozialen, politischen und ökonomischen Grundgegebenheiten gesehen werden können. Beziehen Mentalitäten ihren substantiellen Inhalt aus Weltbildern und Ideen, ideellen und materiellen Interessen, aus Kultur und Gesellschaft, sind sie auch hinsichtlich ihrer funktionalen Dispositionsleistung sowohl auf das eine als auch das andere ausgerichtet“, ebd., 207.

²⁶⁴ Sellin, V.: *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, 561.

²⁶⁵ Chartier, R.: *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, 78.

²⁶⁶ Rüsen, J.: *Historische Orientierung*, 138.

²⁶⁷ Chartier, R.: *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, 77; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

„Ihr Interesse an Gesten, Verhaltensweisen und Haltungen – das sie mit der Psychologie verbindet (...) – darf die Mentalitätengeschichte doch nicht zu einem Behaviorismus verführen, der darin bloß Automatismen sähe, die in keinem Verhältnis stünden zu den Denksystemen, und der somit einen der wichtigsten Aspekte ihrer Problematik eliminierte: den Anteil und die Intensität des Bewussten und der Bewusstwerdung in dieser Geschichte.“²⁶⁸

So bleibt für die »definitorische« Sondierung von Mentalität bzw. der mentalitätengeschichtlichen Programmatik ausdrücklich unter diesem Moment für ihre Profilierung im *Dazwischen* festzuhalten: Mentalität zielt auf die *Eruierung der unreflektierten Reflexe* ab, der mitschwingenden Subtexte historischer Gesellschaften, der unbedacht vorausgesetzten »namenlosen Weisheiten und praktischen Vernunftregeln« – ohne dabei jedoch den Verwiesenhheitszusammenhang an die potentielle Reflektierbarkeit des Reflexes, an den hörbaren Text, an die Permeabilität zum Bewussten gänzlich zu verlieren oder abzustreiten. Sie ermisst darin also die *Schwellen und Spielräume des Denkbaren*.

Insofern gilt: Mentalität ist »zwischen *Bewusstem und Unbewussten*« zu lokalisieren.

Zwischen Zeitweiligem und Zeit-verweiligen (3)

„So kommt, was scheinbar ohne Wurzeln, aus Improvisation und Reflex geboren ist, mechanische Gesten und unbedachte Worte, tatsächlich von weit her und zeugt vom langen Nachhall der Denksysteme. Die Geschichte der Mentalitäten nötigt den Historiker, sich mit einigen wichtigen Phänomenen seines Gebietes näher zu befassen: mit den Erbschaften, deren Kontinuitäten, Verluste, Brüche (woher, von wem, von wann stammt dieser geistige Dreh, dieser Ausdruck, diese Geste?) in der Forschung sichtbar werden; mit der Tradition, das heißt der Art und Weise, in der sich die Gesellschaften geistig reproduzieren und in der sie ihre Ungleichzeitigkeiten hervorbringen, die auf verzögerter Anpassung an den Wechsel und auf der ungleichen Evolutionsgeschwindigkeit verschiedener Sektoren der Geschichte beruhen.“²⁶⁹

Dieser LE GOFFsche Passus, der sich als nähere Bestimmung seiner eingespielten Begriffspaare des »Langfristigen und Alltäglichen bzw. Strukturellen und Konjunkturellen« erfassen lässt, greift offenkundig noch einmal die epistemologische Fundierung in der revolutionierten Zeitrhythmik auf, die hier jetzt aber insofern zur Sprache kommt, als nun ausdrücklich Konsequenzen für den *gegenstandstheoretischen*, inhaltlichen Gehalt der mentalitätengeschichtlichen Programmatik verdeutlicht werden. In unserer Reihung unter den Koordinaten »zwischen Zeitweiligem und Zeit-verweiligen« lässt die Passage einsichtig werden, worauf es dem mentalitätengeschichtlichen Betreiben zunächst einmal betont ankommt.

So kann der Terminus Mentalität an dieser Stelle seinen Entstehungskontext nicht verleugnen, gegen eine Blickverengung der Historikerzunft auf das politik- und individuumsgeschichtliche Ereignis, in dessen Gefolge die Profession nur radikalisierten Wandel wahrzunehmen in der Lage war, aufgekommen zu sein. Vor dem Hintergrund des

²⁶⁸ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 30.

²⁶⁹ Ebd., 23; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Antritts dieses Abgrenzungserbes erscheint in der mentalitätengeschichtlichen Programmatik zunächst die *Vorliebe für ein Interesse an historischen Phänomenen langer Dauer*.

Mit dieser Akzentuierung brachte sich der mentalitätengeschichtliche Zugriff jedoch in die Schusslinie, den Blick für Veränderungen verloren zu haben. Das Konzept der *longue durée* lieferte sich der *Kritik* aus, seine Wahrnehmungskompetenz mit der *konzeptuellen Nivellierung historischen Wandels* zu bezahlen. Die gegengewichtige Setzung im Mentalitätenbegriff erschien so manchem als faktischer Anschluss an einen „harten Begriff der »immobilen Geschichte«“²⁷⁰.

So steht wiederholt zu lesen: Die Mentalitätenhistorie besäße „kein Modell für Wandel und ist somit immer wieder auf Ad-hoc-Erklärungen historischer Prozesse angewiesen.“²⁷¹ In der außerordentlichen Unterstreichung der langen Dauer sei sie blind für Umwandlungen und forcire damit die „Entwertung nicht nur des spektakulären Ereignisses, sondern jeder plötzlichen Veränderung“²⁷², was insgesamt die Dementierung einer Existenz von Revolutionen befördere.²⁷³

Diese Einwände wiegen schwer, da sie die Grundfesten der *Annales*-Historiographie tangieren. Ihre kritische Schärfe darf an sich jedoch insofern als abgemildert, gar unsachgemäß gelten, als dahingehend sowohl für *korrigierendes* als auch für *verdeutlichendes Bewusstsein* gesorgt wurde. So bliebe mit PETER BURKE zu konstatieren: „[Es] gibt durchaus Antworten auf diesen sehr grundsätzlichen (...) Einwand“²⁷⁴!

So hebt VOVELLE etwa, veranlasst durch die kritische Betrachtung des ARIÈSschen Ansatzes, dazu an, die Aufmerksamkeit auf die Kompatibilität der *longue durée* mit einem freilich revidierten Ereignisbegriff zu lenken. Die kurze Dauer, und damit die Wandlung, sei VOVELLE zufolge nicht von diesem Konzept ausgeschlossen, weshalb er auch den Vorschlag in die Diskussion einbringt, das mentalitätengeschichtliche Programm ausdrücklich mit dem Etikett einer analytischen Doppelspitze der Relation der „kurzen und der langen Zeitabläufe“²⁷⁵ zu versehen. Was sich in dieser Empfehlung ausdrückt, ruht auf einer Einsicht auf, die insbesondere LE GOFF noch einmal klarzustellen verstand: In gegenstandstheoretischer Wendung eine simple Gleichsetzung der *longue durée* mit einer zwingend chronologisch ausgedehnten Beobachtungsspanne vorauszusetzen, wäre sachlich nämlich unzutreffend:

²⁷⁰ Vovelle, M.: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, 123.

²⁷¹ Honegger, C.: Geschichte im Entstehen, 17. Zu berichten wissen hiervon ebenso vgl. Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 383; vgl. auch Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 227.

²⁷² Vovelle, M.: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, 125.

²⁷³ Vgl. ebd., 115; vgl. dazu auch Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 128f.

²⁷⁴ Burke, P.: Eleganz und Haltung, 231.

²⁷⁵ Vovelle, M.: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, 130; vgl. besonders ebd., 128.

„Die »lange Dauer« muss nicht unbedingt eine chronologisch lange Periode sein, sie ist vielmehr der Teil der Geschichte, der sich am langsamsten entwickelt und verändert (...). Man kann sie auch in einer relativ kurzen Zeitspanne beobachten, aber unterhalb der Ereignisgeschichte und der mittelfristigen Konjunktur. Es wäre ganz falsch zu glauben, dass die Behandlung eines Themas »von den Anfängen bis zu unseren Tagen«, die sich selten mit einer wissenschaftlichen Fragestellung ver trägt, die perfekte »lange Dauer« verkörpern würde.“²⁷⁶

Was bei VOVELLE dann in der Argumentation eher »äußerlich« ansetzt, um gegen die drohende »konzeptionelle Sackgasse« anzusteuern, geht bei LE GOFF und auch im Rahmen der jüngeren Diskussion in einen »von innen beschrittenen« Weg über, diesen Fallstrick in deutlicher Verankerung in den epistemologischen Errungenschaften im Vorfeld auszuräumen.

Verwiesen wird auf die Formatierung des mentalitätengeschichtlichen Programms, so wie von uns bereits schon eingebracht wurde, mit der *longue durée* zwar auch „das Gegenstück zu den Zeitmodi der *Aktualität* (...) und der *Plötzlichkeit*“ vorgebracht zu haben, aber ja eben – alles überstrahlend – eine „Zeiterfahrung entwickel[t zu haben], die der Koexistenz von Beharrendem und Flüchtigem in *einem* mentalen Raum (...) gerecht [wird]“²⁷⁷. Betont wird die Verwurzelung in der revolutionierten Zeitrhythmik, die Verankerung in der Schichtungsstruktur der Zeit, was die Frage nach Wandlungen und Veränderungen (neben den Kontinuitäten) aber per se sichtbar stellen und integrieren muss:

„Die Historiker der Mentalitäten haben die Landkarte der Kulturgeschichte neu gezeichnet, nicht indem sie ihre Topographie neu entwarfen, sondern indem sie die Schichtung ihres Untergrunds sondierten. Jede dieser übereinanderliegenden Schichten besitzt ihre eigene Struktur und ihre eigenen sedimentären Bestandteile. So betrachtet, ist die Geschichte der abendländischen Zivilisation voller diskontinuierliche[r] Entwicklungen.“²⁷⁸

Diese Tiefenschichtungsstruktur der Zeitformationen wird von Mentalitätenhistorikern allerorten ausdrücklich erwähnt, so auch von ARIÈS:

Wir „beobachten (...), wie sich vor unseren Augen ganze Blöcke dessen, was wir noch gestern als unsere Gegenwart ansahen, lösen und sich in den Kontext der traditionellen Gesellschaften einfügen (...). Die Analyse dieser Transfers von Ideen und Sensibilitäten ermöglicht es, aus der Gegenwart Schichten der Vergangenheit herauszuheben und die Gegenwart so weit zu verdünnen, dass sie transparent wird. So nähert sich uns die Vergangenheit, die Zeit der Differenz, und es wird immer

²⁷⁶ Le Goff, J.: Vorwort, 20. In der Ablösung der *longue durée* von einem rein chronologischen Verständnis lassen sich dann auch Impulse für ein *erneuertes Revolutionsverständnis* gewinnen, wie POMIAN dies vor trägt. POMIAN belegt den Umsturz einer Struktur mit dem Begriff der Revolution, welcher nun seine „ideologische Aura“, seinen Zäsur-Charakter als „allgemeine Erneuerung, welche die gesamte vorangegangene Geschichte in die Bedeutungslosigkeit verbannt“, verliere und als Prozess nun vielmehr „im stillen [sic!] und selbst für ihre Akteure unmerklich vor sich“ (je: 195) gehe: „Eine Revolution wird nicht mehr als eine Frage einzigartiger Ereignisse gedacht. Sie ist eine Welle von Innovationen, die sich von einem Ausgangspunkt über unzählige Wiederholungen ausbreitet – einer nach dem anderen lernen die Leute lesen; Marktflecken für Marktflecken (...). Genau diese Kaskade von Wiederholungen ist das wirklich Aufschlussreiche, nicht einige spektakuläre, aber isolierte Ereignisse“. Umgekehrt schlägt POMIAN dann schließlich auch vor, den Begriff des Ereignisses konkret in der BRAUDELSche Einteilung durch den der Revolution zu ersetzen, Pomian, K.: Die Geschichte der Strukturen, zuletzt: 196.

²⁷⁷ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, je: 161.

²⁷⁸ Hutton, P. H.: Die Geschichte der Mentalitäten, 128.

schwieriger, sie zu ignorieren (...). Sie brennt uns auf den Nägeln. Die Differenzen aller Zeitalter belagern uns, und doch bleibt unsere naive, unmittelbare Wahrnehmung die unserer Gegenwart, unseres einzigen Fixpunktes in der Zeit.“²⁷⁹

In dieser unbedingten Befestigung in der „relative[n], »plastische[n]«, Konstanz“²⁸⁰ der Tiefenschichtungsstruktur von Geschichte bzw. Zeit müssen sich aber strikte »Entweder-Oder-Formierungen« von gegenstandsbezüglichem »Zeitweiligem und Zeit-verweiligen« a priori erledigen.

Da die Zeiten sich in der *longue durée* mentalitätengeschichtlich dann nach einer Bezeichnung von ARIÈS im Anschluss an FURET und JACQUES OZOUF also als „Mischlinge“ zu erkennen geben, skandiert durch die Rhythmen von „»Dekadenzen« und »Renaissancen«, Rückflüssen und Fortschritten (...), getarnte Überbleibsel oder als Hohlräume, klaffende Abgründe“²⁸¹, muss sich das mentalitätengeschichtliche Programm verstärkt für die „Kohärenzen, Spannungen und Brüche“²⁸² interessieren und die Aufmerksamkeit auf die Analyse der „Risse und Sprünge im Bild“²⁸³ legen.

So erwähnt der mentalitätengeschichtliche Forschungszugriff auch vor allem die »unzeitig« erscheinenden Überhänge, den „überschüssige[n] »Rest«, [die] anachronistische[n] »Überbleibsel«“²⁸⁴, das vermeintlich Ordnungswidrige in der Geschichte zu seinem favorisierten Gegenstand, um einen Zugang zu den disponierenden Grundstrukturen eines historischen Kollektivs zu entrollen. „Dem Historiker, der Problemen der Mentalität nachgeht, stellt sich die Frage, warum »plötzlich« eine alte, schriftlich fixierte Vorlage so mächtigen Widerhall findet, ihre »Rezeptionsgeschichte« so auffallend ungleichmäßig verläuft.“²⁸⁵

Einen solchen Fragenkatalog umriss bereits LE GOFF:

„Wann löst sich eine Mentalität auf, wann taucht eine andere auf (...)? Wann tritt ein Gemeinplatz auf, wann verschwindet er, wann fristet er, und das ist schwer zu bestimmen, nur noch eine kümmerliche Restexistenz?“²⁸⁶

Die Frage nach einer kurzen oder langen Untersuchungszeitspanne mentalitätengeschichtlicher Absichten muss sich demgegenüber dann aber als sekundär ausweisen. Aufschluss bleibt folglich primär über die Wahrnehmung der unterschiedlichen Rhythmen zu erlangen, deren Schichten je aus anderen Zeiten entstammen und die es in diese hinein zu ver-

²⁷⁹ Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 161. An dieser Stelle vermag also auch ein Neuverständnis von Differenz deutlich zu werden.

²⁸⁰ Tellenbach, G.: »Mentalität«, 90.

²⁸¹ Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 162.

²⁸² Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 236.

²⁸³ Dinzelbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, XXXIX.

²⁸⁴ Schmitt, J.-C.: Die Geschichte der Außenseiter, 201.

²⁸⁵ Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 25.

²⁸⁶ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 29.

folgen gilt. Die Mentalität zeigt sich so aber in „Ensembles“²⁸⁷ vielfach miteinander verflochtener und gebrochener (Gegen)bewegungen, in eben koexistierend »Flüchtigem und Beharrendem«, »sich Veränderndem und Beständigem«.

So bleibt für die definitorischen Umhegungen von Mentalität bzw. der mentalitätengeschichtlichen Programmatik auch unter diesem Aspekt ihre Ansiedelung im *Dazwischen* festzuhalten: Die Mentalitätengeschichte tritt an, die **Pulsschläge des geschichtlichen Largo** historischer Kollektive einer historiographischen Abbildung zuzuführen, was sie zunächst einmal dazu prädestiniert, Beständigkeiten im historischen Entwicklungsgang sichtbar werden zu lassen und Phänomene langer Dauer in den Blick zu nehmen – ohne indes dabei jedoch das Interesse und konzeptionelle Gespür für die Wandlungen und Veränderungen einzubüßen! Die ausdrückliche Verankerung der *longue durée* im Erkenntnisstreben nach der Plastizität der Geschichte bzw. der Zeit im Zuge ihrer vorausgesetzten Tiefenschichtstrukturierung, entwindet sie aus der gegenstandstheoretischen Alternativstellung eines »beharrend Zeit-verweiligem« im Gegenüber eines »entfliehend Zeitweiligen«.

In der **Fokussierung der Bruchlinien** sondiert sie den „Rahmen **des anthropologisch prinzipiell Möglichen**“²⁸⁸, analysiert und kontextualisiert Schicht um Schicht der sich darbietenden Zeitrhythmik langsameren und schnelleren Intervalls, unwesentlich welcher chronologisch angesetzten Zeitspanne, womit ihr eine exponierte »Beidseitigkeit« der Erfassung von historischen Beständigkeiten *und* Wandlungen eignet, wie mit LE GOFF zu bilanzieren bleibt:

„Schließlich ist die Mentalitätengeschichte als Geschichte der geschichtlichen Langsamkeiten darum nicht weniger eine Geschichte von Veränderungen, und zwar die denkbar entschiedenste.“²⁸⁹

Insofern gilt: Mentalität ist »**zwischen Zeitweiligem und Zeit-verweiligen**« zu veranschlagen.

Zwischen Marginalem und Alltäglichen (4)

Mit diesem vierten und letzten definitorischen Eckpfeiler möchten wir schließlich noch inhaltliche Entfaltungen abstecken, die sich als Ausführung des LE GOFFschen Koordinatenpaares »zwischen Marginalem und Allgemeinen« auffassen lassen. Dabei eröffnen die beiden Elemente dieser Koordinate diesmal nicht buchstäblich selbst den Zwischenraum, sondern bilden stattdessen zwei Seiten von ein und derselben Medaille, die ihrerseits auf etwas verweist, was die Mentalität und ihr Programm in ein *Dazwischen* rückt.

²⁸⁷ Dinzelbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, XXV.

²⁸⁸ Ebd., XXXII; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁸⁹ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 30f.

Was damit gemeint ist, vermag klarer zu werden, wird nochmals der Blick auf den Entstehungskontext bzw. auf das genaue Profil des Eintritts der Mentalitätenhistorie in die geschichtswissenschaftlichen Forschungsformationen gerichtet.

In einer Abgrenzung zur Politik- und Individuumsgeschichte gepaart mit der Zielabsicht, die jeweilige »innere Logik« historischer Kollektivphänomene zu erhellen, trat das mentalitätengeschichtliche Programm – eben entlastet von einst blockierenden hierarchisierenden oder diskreditierenden Selektionsmechanismen – an, Forschungsgegenstände aufzutun, die zuvor als das »unaufgeklärt Alltägliche« ohne Relevanz und Abbildung blieben oder als das »irrational Marginale« abgetan wurden. Ausdrücklich werden nun mit dem mentalitätengeschichtlichen Interesse an der Eigenlogik historischer Phänomene statt großer Könige und Kaiser der Alltag und die Alltäglichkeiten der menschlichen Existenz bis hin zum vermeintlich »Primitiven« und »Magischen« in den Fokus der analytischen Aufmerksamkeit gerückt. Tendenziell zeigt sich das mentalitätengeschichtliche Programm mit einer gewissen Neigung, sich der Erforschung solcher *alltäglichen und marginalen Areale* zu überantworten.

Da sich dahingehend hier die größte gegenstandstheoretische Kluft (und somit ja auch Nische) auftat, konkretisierte sich diese ermöglichende Blickveränderung beispielhaft vor allem auf dem Gebiet der Erforschung der sogenannten *Volksfrömmigkeit* – und weiterhin: vermochte dieser Verständnisschlüssel insbesondere die Türen zur »dunklen« Epoche des *Mittelalters* aufzutun. Als Kombination bildete die mittelalterliche Volksreligiosität ja schlechterdings die Verkörperung dessen, was bislang als Forschungsgegenstand aussortiert war oder nur im Gegenüber der mittelalterlichen kirchlichen Gelehrtenreligiosität als brauchtümlich und »geringer« eingestuft wurde, so weiß auch GURJEWITSCH: „[Mit] mannigfaltigen Vorurteilen und mit Aberglauben umkleidet (...) [erschien die] Volksfrömmigkeit (...) einfach als vergrößerte Fassung des Christentums. Wenn sich, was verhältnismäßig selten vorkommt, ein Forscher (...) der Volksfrömmigkeit des Mittelalters zuwendet, wird sie von ihm nicht anders gekennzeichnet als »naiv«, »primitiv«, »plump«, »grob«, »oberflächlich« oder »kindisch«. Es bleibt die Religion des »kindhaften Volkes«. Vollgestopft ist sie mit abergläubischen Vorstellungen; nach Märchenhaftem und Unglaublichem steht ihr der Sinn“²⁹⁰.

In dieser Kompetenz, solche Forschungsfelder aufschließen zu können und zu wollen, lieferte sich der mentalitätengeschichtliche Zugriff aber alsbald der *Kritik* aus, in einer Übergewichtung dieser Neigung einer »Gegen«-Utopie anzuhängen.

²⁹⁰ Gurjewitsch, A. J.: Mittelalterliche Volkskultur, 9f.

Der „Weg (...) zum breit Rezipierten, Durchschnittlichen und »Normalen« (...) [*der sich nach und nach*] überformt zugunsten der politisch-ethisch vorgeprägten Suche nach dem Marginalen, Verdrängten, Anti-Elitären (...), [entwickele sich *in der*] Denkfigur des »Volkes« (...) in dieser sozialromantisch geneigten Grundstimmung (...) zu einer gefährlichen Falle“²⁹¹. Am eingeführten Beispiel: Die Mentalitätengeschichte stand unter dem Verdacht, „Volksreligiosität und offizielle Religion, volksfromme[n] Brauch und Theologie bzw. Liturgie der Priester (...), klassenkämpferisch zugespitzt als Selbstbehauptungskampf des Volkes gegen eine indoktrinierende, ja herrschsüchtige Oberschicht“²⁹² zu konzeptualisieren, wobei „der »Volksglaube« als das Ewig-Gesunde angesehen [*werde*], das sich nur nicht recht habe entfalten können“²⁹³. Der Grundzug der Sensibilisierung für die innere Logik ferner Zeiten, setzte sich nunmehr der Kritik einer Art Projektierung einer „»Gegen«kultur“²⁹⁴, einer „Strategie der [historischen] Gegenbilder“²⁹⁵ aus.

Dieser Einwurf hat heute als »Warnschild« vor der Entgleitung dieser heraufziehenden »Sackgasse« noch Bestand, darf in seiner Gefahr prinzipiell jedoch insofern als gebannt gelten, als ausdrücklich theoretische Überlegungen zur **Klarstellung** in Umlauf gebracht wurden.

So ist demgegenüber vielfach eingewendet worden, dass sich „kulturell[e] Teilungen (...) nicht zwangsläufig nach einem einheitlichen Raster sozialer Differenzierung [ordnen]“²⁹⁶, was am konkreten Beispielfeld eben zu der Einsicht führt, dass „»Volksfrömmigkeit« (...) nicht als Sache [existiert], sondern lediglich als elitäres Wahrnehmungskonstrukt.“²⁹⁷ Die mentalitätengeschichtliche Ausrichtung auf die Eigenlogik der jeweiligen Vorstellungswelten schließe daher die Untersuchung der einst gegenübergestellten Korrelate auch nicht aus, wie GURJEWITSCH betont: Es „wäre eine unberechtigte Vereinfachung, alles auf das Dunkelmännertum berechnender Vertreter der Kirche zurückzuführen. Übertreiben diejenigen Forscher nicht deren Möglichkeiten und Einfluss, wenn sie die Beziehungen, die im Mittelalter zwischen der Geistlichkeit und dem Volk bestanden haben, in altgewohnter, von den Aufklärern herrührender Weise einzig und allein nach dem Muster von Beziehun-

²⁹¹ Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 380.

²⁹² Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 9

²⁹³ Ebd., 26.

²⁹⁴ Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 372.

²⁹⁵ Rüsen, J.: Zeit und Sinn, 242.

²⁹⁶ Chartier, R.: Die Welt als Repräsentation, 332.

²⁹⁷ Daxelmüller, C.: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit, 44f. DAXELMÜLLER macht hier auf die skandinavische und insbesondere die schwedische Frömmigkeitsforschung aufmerksam, welche auf die polare Typologie gänzlich verzichtet hat und so (begriffliche) Orientierungen bieten kann, vgl. ebd., 48. SCHNEIDER schlägt ferner die Rede von „verschiedene[n] »Aggregatformen« von Religiosität, (die) zu differenzieren“ sind, vor, Schneider, B.: Vergessene Welt, hier: 68. Vgl. zur Abwehr solcher dualistischen Konstrukte auch Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 26.

gen zwischen einem Betrüger und einem leichtgläubigen Dummkopf malen? Betrug auf der einen Seite und Leichtgläubigkeit auf der anderen hat es mehr als genug gegeben, aber man gelangt schwerlich zum Verständnis der mittelalterlichen Kultur und Frömmigkeit, wenn man sich in alter Weise an eine so vereinfachte Auffassung hält.“²⁹⁸ Umgangsweisen finden sich hier etwa in der Ersetzung der schematisierenden Unterscheidungen „durch eine Konzeption der gleitenden Übergänge“, wobei der „Typologie der Vermittlungsformen [eine Schlüsselfunktion zukommt]“²⁹⁹.

So wird – vom Beispiel abstrahiert – in der jüngeren Theoriediskussion die Zielsetzung des mentalitätengeschichtlichen Programms einer Ermittlung der Eigenlogik mittlerweile deziert mit einer *Wendung gegen bewertende Hierarchiesetzungen überhaupt* dechiffriert! Mit dem Mentalitätenbegriff wird auf die *vorgängige Unterwanderung* letztlich etwaiger „Unterscheidungen – meist ausgedrückt durch Gegensatzpaare wie gelehrt/ volkstümlich, Kreation/ Konsumtion, Realität/ Fiktion usw.“ Anspruch erhoben. Hierfür tritt vor allem CHARTIER ein: „[Seit] einigen Jahren sind eben diese Abgrenzungen Gegenstand konvergierender (...) Infragestellungen geworden (...). Deshalb gilt die Aufmerksamkeit (...) einer kritischen Neubewertung der für selbstverständlich gehaltenen Unterscheidungen, die in Wirklichkeit gerade das sind, was hinterfragt werden muss.“³⁰⁰

Für die definitorischen Beschreibungen von Mentalität bzw. der mentalitätengeschichtlichen Programmatik gilt es unter diesem Aspekt des »Marginalen und Alltäglichen« demnach festzuhalten: Auch hier zielt die Mentalität auf ein *Dazwischen*! Zwar scheint sich die Mentalität vornehmlich im Alltäglichen und Marginal-Außeralltäglichen zu enthüllen, doch liegen diese Zugriffe abseits (sozial-kultureller) Auftrennungen und Hierarchiesetzungen, die eine Art Gegenwelt postulieren. Unter dem letzten Eckpfeiler des »*zwischen Marginalem und Alltäglichen*« ist diesmal auf die durchgreifende *Vorgängigkeit zu solch simplifizierenden Aufspaltungen* verwiesen!

Werden unsere vertiefenden Klärungen zur Mentalität nun *abschließend* nochmals überblickt und die einzelnen Aspekte verbunden, so ergibt die *Mentalitätengeschichte als Begriff und abstrakte Programmatik* also folgendes *Gesamtbild*, das dabei zweigliedrig erscheint³⁰¹:

²⁹⁸ Gurjewitsch, A. J.: Mittelalterliche Volkskultur, 317.

²⁹⁹ Reichardt, R.: Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie, je: 237.

³⁰⁰ Chartier, R.: Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, je: 86f.

³⁰¹ Wobei der Deutlichkeit halber nochmal zu vermerken bleibt, dass die Gesamtbestimmung dabei den entfaltenden Widerhall der unlängst vollzogenen Erarbeitungen der früheren Generationen aufbietet und sich aus (und auf) deren epistemologischen Fundamenten und Justierungen ergibt.

Die Mentalitätengeschichte präsentiert sich als eine *Geschichte des Dazwischen*: Eine Geschichte, die in mehrfacher Hinsicht an den *Schnittstellen*, an den *Schwellen*, an den *Grenzen* siedelt! Sie umfasst eine Form der Historiographie, welche sich der Eruierung des *Reservoirs der Selbstverständlichkeiten* »ferner« *Zeiten* verschrieben hat und sich den *Potentialitäten* der Menschen, dem Horizont ihrer Möglichkeiten widmet und das Augenmerk auf die Ränder ihres Ausdrucks- und Erfahrungsvermögens legt.

A) Denn die Mentalitätengeschichte erforscht die *kollektiven Stimmführungen der Geisteshaltungen, Empfindungs- und Wahrnehmungsweisen bestimmter historischer Gesellschaften* und zielt auf die Erfassung derjenigen *Dispositive* und *Orchestrierungsprinzipien*, die eben diese generieren und die selbst wiederum durch diese Praxisformen erzeugt werden. Sie richtet ihren Blick auf die Ebene des Unbeabsichtigten und Unhinterfragten, auf den Bereich des »Vorbewussten« und Vortheoretischen, auf das Gebiet des *unreflektierten Reflexes*, der informellen Weisheiten und »praktischen Vernunftregeln«, welche diese allgemeinen Einstellungen, Überzeugungen und Verhaltensweisen überziehen und nimmt so dann einer isoliert konzipierten Souveränität des Individuums die Spitze, ohne einen Gegensatz zu ihm zu konstruieren, entschärft die Ausschließlichkeit des rational-transparenten Willensmenschen, ohne in einen Verlust der Bewusstheit überzuschlagen.

B) Zu diesem Zweck gilt das mentalitätengeschichtliche Interesse der Fokussierung von signifikanten »Phänomenen« historischer Lebenswelten, an deren *Bruchlinien* entlang sie Schicht um Schicht der sich darbietenden Rhythmik der Dauer – mit Vorliebe der *Puls-schläge des geschichtlichen Largo*, doch auch denen schnellerer Skandierung – quer durch die Zeiten verfolgt, je kontextualisiert, damit historisiert und so strikt auf deren Eigenlogik in den Dynamiken des geschichtlichen Prozesses hin analysiert. Ihr Ausgangspunkt ist die Uneinheitlichkeit, die Vielfältigkeit, die allumfassende Ungleichzeitigkeit der sich in besonderer Weise in den Phänomenen überlagernden Texturen; ihre Bewegungen gelten den Überhängen, den Überschüssen, weshalb sich ihre Projekte favorisiert im Areal des *Alltäglichen* und *Marginal-Außeralltäglichen* entrollen, letztlich jedoch auf die Vorgängigkeit simplifizierender Aufspaltungen verweisen. Ihr Thema ist »[jenes] vermeintlich »Unordentliche« in der Geschichte, die scheinbaren Widersprüche, die Traditionsüberhänge, jene offensichtlichen Ungleichzeitigkeiten, die quer zu unseren historiographischen Rastern liegen«³⁰², worin die Mentalitätengeschichte einen Zugang darstellt, der eine umfassende Geschichte der historischen *Wandlungen und Beständigkeiten* projiziert und nicht nur in den Zwischenräumen der Disziplinen, Themen und Epochen haust, sondern vor allem an den *Grenzen der Zeiten* balanciert!

³⁰² Kaschuba, W.: Forschungsberichte und Rezensionen zu Raulff, Ulrich, 682.

Darin aber zeigt sich die Mentalitätengeschichte sodann im Gesamten als eine Geschichtsschreibung, die im Besonderen das Zusammenspiel des Fremden, Fernen, Anderen und des Vertrauten, Nahen, Eigenen arrangiert. Wie kaum ein anderer Zugang, ist sie „auf die Fremdheit in den Überlieferungen der Vergangenheit aufmerksam geworden“³⁰³, ohne deren Elemente „übermäßig zu betonen und frühere Menschen oder Epochen als das gänzlich Andere zu mystifizieren“³⁰⁴, es „zu einem unbegreiflich Anderen [zu stilisieren]“³⁰⁵ und die „Elemente des uns Vertrauten“³⁰⁶ zu verlieren: „Jede *Mentalitätsgeschichte* (...) [spricht] sowohl das *Faszinosum des Fremden wie das [des] Vertraute[n] der Kontinuitäten* [an]“³⁰⁷!

Insofern kann nun auch vertieft verständig werden, wie genau es gemeint ist, wenn wir – in Zusammenführung beider Kennzeichnungsglieder – die Mentalitätengeschichte jetzt insgesamt und übergreifend als eine »*Geschichte des Dazwischen*« bestimmen und damit in einer Umschreibung nach VOVELLE als eine Geschichte festhalten wollen, die „*Expeditionen in eine »andere Zeit« [unternimmt], die nicht die der Menschen und dennoch die ihrer Lebenswelt ist*“³⁰⁸.

2.3.3 Forschungsprogrammatische Einstimmungen: Von der Arbeit im komparatistischen Horizont, Einblicken in allgemeine Umsetzungen und beispielhaften Stimmen

Nachdem wir uns nun also der Erarbeitung des Mentalitätenbegriffs und der Programmatik dieses geschichtswissenschaftlichen Forschungszugriffs auf abstraktem Wege genähert haben und als *Geschichte des Dazwischen* beschrieben, wird es jetzt gelten, *forschungsprogrammatische Einstimmungen* zu geben, die wohl den zweiten Teil unserer vorgenommenen Gesamt»definition« nochmal etwas näher verständig werden lassen dürften und die vor allem ein stückweit konkretere Bahnen einschlagen, um durch Anschauung den Verdeutlichungsgrad zu erhöhen und die Erarbeitungen in gewisser Weise insgesamt einer Bündelung zuzuführen.

So werden die folgenden Ausführungen den Versuch unternehmen, zum einen darüber zu orientieren, welche übergreifende *methodologische Konsequenz* das mentalitätengeschichtliche Unternehmen in der Forschungspraxis eignet und es in diesem Zuge im Horizont *vergleichender Verfahrensweisen* verorten (1). Zum anderen gehen die Darlegungen

³⁰³ Dinzelbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, XXXVII.

³⁰⁴ Ebd., XXXIX.

³⁰⁵ Ebd., XIX.

³⁰⁶ Ebd., XL.

³⁰⁷ Ebd., XIX; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁰⁸ Vovelle, M.: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, 111; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

hin, *Einblicke in die mentalitätengeschichtlichen praktischen Umsetzungen* zu geben, die als *programmatische Konkretionen* skizzenhaft unter dem Aspekt *allgemeiner* Forschungsthemen und -gegenstände zusammengetragen werden (2), aber auch anhand *beispielhafter Stimmen* näher entfaltet werden (3).

Methodologische Konsequenzen: Die *histoire regressive* und die *histoire comparée* (1)

Die bisherigen Beschreibungen zur Mentalität dürften erahnbar gemacht haben, dass ein solches Projekt der *Geschichte des Dazwischen* eine besondere Verfahrensweise verlangt, die es auf den Weg zu bringen imstande ist – und diese zur Methodologie gehörigen Momente möchten die nachstehenden Orientierungen nun zumindest ansatzweise umreißen und in den Mittelpunkt stellen.

Bevor diese Skizzen jedoch in Angriff genommen werden, bleibt vorab und zunächst einmal eine hiermit assoziierte Besonderheit herauszustreichen: Und zwar formiert sich im Zuge des mentalitätengeschichtlichen Zugangs eine völlig neue Sicht auf dasjenige, was bislang als Quelle gegolten hat. Die Mentalitätengeschichte etabliert *neuartige Standards in Fragen des Quellenbestandes!*

Mit dem Erkenntnisziel, Einsicht in die Tiefenstrukturen historischer Kollektive zu gewinnen, weitet sich der Quellenbestand nämlich zwecks Aufschluss der „Archive des Schweigens“³⁰⁹ in die Areale des Schriftlosen hinein und dehnt sich über die klassische Textarbeit hinaus zur Analyse von (un)bewegtem Bildmaterial, Liedern, Statistiken, auch Gegenständen u. ä. hin aus.³¹⁰

Da die Mentalität ja mit der Formulierung von GRAUS „nicht von Insidern formuliert“³¹¹ werden kann und „bloß zu »testen«“ ist, sich „gewissermaßen »hinter« [den] Bereichen“ befindet und „de[n] »Tonus« des Denkens und des Verhaltens“³¹² ausmacht, kann geradezu alles als Quelle Verwendung finden. Da sie auf unbeabsichtigt Dokumentiertes zielt, kann prinzipiell alles an Material für die Analysen herangezogen werden, denn: Für die Mentalitätengeschichte ist die Art der Fragestellung entscheidend!

Allerdings stechen in diesem potentiellen Breitenspektrum gerade im Lichte dieses angestrebten »Blicks hinter den Vorhang« zwei Materialbestände heraus, die sich für mentalitätengeschichtliche Untersuchungen als besonders ergiebige Quelle darstellen und bevorzugt zum Einsatz kommen: Hier handelt es sich zum einen um die Formen des *Verhaltens* – im weitesten Sinne –, um Signifikanzen etwa in Symbolhandlungen und Ritualen, und zum anderen um die Eigentümlichkeiten der *Sprache*, die etwa als besonderes Vokabular, Ste-

³⁰⁹ Le Goff, J.: *Geschichte und Gedächtnis*, 228.

³¹⁰ Vgl. Le Goff, J.: *Neue Geschichtswissenschaft*, 16.

³¹¹ Graus, F.: *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, 17.

³¹² Ebd., je: 16.

reotype, Redensarten oder Metaphern „das sprachliche Reservoir von Mentalitäten (...) bilden“³¹³.

Quellenmäßig nunmehr vorab ausgelotet, erfordert die Greifbarmachung der Mentalität jetzt aber ein recht mühevolles Verfahren, das eine besondere *methodologische Konsequenz* ihr eigen nennen muss, denn: Jedes mentalitätengeschichtliche Unterfangen ist prinzipiell vergleichend angelegt! Mögen die Vertreter dieser Geschichtsschreibung an sich auch durch kein einendes Band miteinander verbunden sein, so herrscht über die Notwendigkeit und Praktizierung einer *Arbeit in einem komparatistischen Horizont* grundsätzliches Einvernehmen. „Mentalitäten [können] *nur* anhand von Vergleichen untersucht werden (...), dem historischen Vergleich [fällt] die entscheidende Rolle zu“³¹⁴!

Bereits FEBVRE und BLOCH postulierten die vergleichende Methode als konstitutive methodologische Rahmengoebung, wobei sich vor allem Letzterer für die nähere Ausarbeitung einsetzte und in *Aus der Werkstatt eines Historikers* fordert: „Die vergleichende Methode vermag vieles; ich halte ihre Verallgemeinerung und Vervollkommenung für eins der zwingendsten Erfordernisse, die sich den historischen Studien heute aufdrängen.“³¹⁵

Die Mentalitätengeschichte rückt in ihren Untersuchungen folglich nun so voran, den Signifikanzen eines Phänomens nachzugehen, indem es parallelisiert wird, also: indem seine Motive in ihrer Entwicklung verfolgt und miteinander in Beziehung gesetzt werden; d. h. es ergibt sich als *allgemeiner Grobbogen*: Der Mentalitätenhistoriker erarbeitet in seinen Analysen mit aller Sorgfalt die einzelnen Elemente und Fragmente eines signifikanten Phänomens, die er teils versprengt in den Quellenbeständen vorfindet. Was so nach und nach die Facetten dieses Phänomens ansichtig werden lässt, das zumeist in einer wie auch immer gearteten Weise unerklärlich »gegen die Zeit ragt«, »sperrig und ungeregelt hervortritt«, wird auf eine Motivanalogie quer durch die Zeiten zurückverfolgt und dort je strikt in seiner Anbindung kontextualisiert und historisiert. Diese Analysen werden schließlich in einen Zusammenhang gebracht und als Mosaik zusammengeführt. Was einst »aus der Zeit gefallen ist«, wird dann durch die möglichen Rückschlüsse in seiner »inneren Logik« einsichtig, gibt seinen Entwicklungsgang preis, erscheint in der besonderen Umsicht für die Historizität in seiner Spezifität – trotz und gerade in seinen relationalen Zuordnungen.

Die Mentalitätengeschichte hält den Historiker demnach „zunächst [zu] eine[r] archäologische[n] Erforschung der Schichten und Bruchstücke der Archäopsychologie“ an, worauf „sodann die Entzifferung der psychischen Systeme im Stil der *intellektuellen Bastelei*

³¹³ Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, 105; vgl. auch Burke, P.: Eleganz und Haltung, 238ff; vgl. zudem Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 47.

³¹⁴ Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 28.

³¹⁵ Bloch, M.: Aus der Werkstatt des Historikers, 122.

[folgt, da diese Trümmer in geistigen, wenn nicht in logischen Zusammenhängen stehen]“³¹⁶.

Was sich hier als Grobbogen schlagen lässt, beschreibt dabei das Ineinandergreifen zweier Bewegungsrichtungen, die in der Mentalitätengeschichte den vergleichenden Horizont konstituieren und mit den Fachbegriffen der sogenannten *histoire regressive* und der *histoire comparée* eingefangen werden.

Mit der *histoire regressive* (der rückschreitenden Geschichte) ist der „Versuch [bezeichnet], vom jeweils Gewussten aus in die Vergangenheit zurückzuschreiten.“³¹⁷ Dies benennt dabei also die übergreifend-äußere Bewegungsrichtung der mentalitätengeschichtlichen Forschung. Ihr zur Seite tritt die nach innen vollzogene Wegführung der *histoire comparée* (die vergleichende Geschichte). Sie zeigt an, dass es zudem darum geht, „[die] auf verschiedenen Stufen der Entwicklung gewonnen Resultate (...) durch Vergleiche miteinander in Beziehung [zu setzen]“³¹⁸.

Im Einzelnen konstituiert sich dieser Bogen dann, wie in den Anfügungen folgt:

So sollte bereits in dieser abgekürzten Ansicht deutlich geworden sein, dass hier mit der »Arbeit im vergleichenden Horizont« nicht das »übliche« Verständnis eines Vergleichs vorausgesetzt wird. Bereits BLOCH weist darauf hin, dass die Geschichtswissenschaften sich in ihrem Vergleichsverständnis von den üblichen Assoziationen des alltäglichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauchs³¹⁹ abgrenzen und folglich nicht nur das Bestehen von Analogien zur dahingehenden Prämisse (und zum Ziel) erklären, sondern auch die Existenz von Unterschieden. Beides müsse vorhanden sein, um diese Form der Arbeit auf den Weg zu bringen – und auf beides ziele die historische Arbeit der Mentalitätengeschichte dann auch strikt ab!

„Was bedeutet zunächst einmal »vergleichen« in unserer Disziplin? Unbestreitbar das folgende: aus einem oder mehreren verschiedenen sozialen Milieus zwei oder mehr Phänomene auszuwählen, die scheinbar auf den ersten Blick gewisse Analogien aufweisen, und den Verlauf ihrer Entwicklung zu beschreiben, Ähnlichkeiten und Unterschiede festzustellen und diese soweit wie möglich zu erklären. Es sind also zwei Bedingungen notwendig, damit es zu einem historischen Vergleich kommt: eine gewisse Ähnlichkeit der beobachteten Erscheinungen – das versteht sich von selbst – und eine gewisse Verschiedenartigkeit der Milieus, aus denen sie hervorgegangen sind.“³²⁰

BLOCH schlägt deshalb auch hinsichtlich der Auswahl der zu untersuchenden historischen Einheiten genauerhin vor, „Gesellschaften aus[zuwählen], die zeitlich wie räumlich so weit voneinander entfernt sind, dass sich die zwischen dieser oder jener Erscheinung in den

³¹⁶ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, je: 22.

³¹⁷ Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 11.

³¹⁸ Ebd., 11.

³¹⁹ Vgl. Bloch, M.: Aus der Werkstatt des Historikers, 114-118.

³²⁰ Ebd., 124.

einzelnen Gesellschaften beobachteten Gemeinsamkeiten ganz offenkundig weder durch gegenseitige Beeinflussung noch durch irgendeinen gemeinsamen Ursprung erklären lassen.³²¹

Insofern dadurch also ein Vergleichsnetz der „wiederauftauchenden Motive“³²² entsteht, können so in der „Homogenität und Kohärenz (...)“ signifikante Abweichungen erkennbar werden³²³! Im Verfolgen und Kontextualisieren der Linien des untersuchten Phänomens treten die Zusammengehörigkeiten und Eigenheiten unabweislich hervor, wobei an dieser Stelle eine besondere Konzentration auf die Schnittpunkte und „Kippunkte“³²⁴ auf der Agenda stehen muss.

Diese komparatistische Gesamtanlage verspricht sodann ein Mehrfaches, wie wiederum mit BLOCH herausgestellt werden kann: Ein solches Vorgehen erlaube sodann in der Konzentration auf die Entwicklungslinie grundsätzlich die Auffindung von demjenigen, was gegebenenfalls den Schleier der Latenz sein Eigen nannte, was „im stillen [sic!] gewirkt und einen weniger sichtbaren Verlauf genommen [hat, denn:]“ Vergleiche regen zu ihrer Entdeckung an.³²⁵ Es gestattet also die Interpolation von Verlaufskurven – auf das Phänomen besehen, aber vor allem auch auf seinen »Kontext«. Vermeintlich Widersinniges, Sperriges »zur Zeit« vermag verständig zu werden, da die Verfolgung der Motivketten zu den Zeitpunkten hin vorangetrieben wird, an denen der aufschließende Kontext noch erhalten war:

„Es kommt vor, dass man in einer Gesellschaft auf seltsame Erscheinungen trifft, die auf eine fehlende Übereinstimmung mit der allgemeinen Tendenz des gesellschaftlichen Lebens zurückzuführen sind (...). Diese Erscheinung ist heute nicht mehr verstehbar, weil von jedem ähnlichen Phänomen abgetrennt (...). Aber in anderen, häufig weit entfernten Zivilisationen, sind manchmal nahezu identische Phänomene deutlich erkennbar, wobei diesmal auch der Kontext erhalten ist. Nun erlaubt es der Vergleich, für den »Zeugen« – im geologischen Sinn des Wortes –, dessen Fremdartigkeit uns nicht in Ruhe gelassen hat, einen vergleichbaren Ursprung wie bei seinem Artgenossen anzunehmen. Im allgemeinen [sic!] hilft ein Vergleich, Kurven zu ergänzen und durch Analogieschluss die

³²¹ Ebd., 125. Darin unterscheidet sich die Mentalitätengeschichte im Übrigen auch in zweifacher Hinsicht von den einst üblichen Gepflogenheiten der historiographischen Geschichtsschreibung, die im Jargon der Ereignishaftigkeit mit ihren Untersuchungen in der Regel in ein und derselben Epoche verblieb und zudem die nationalstaatlichen Grenzen wahrte.

³²² Graus, F.: *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, 28.

³²³ Chartier, R.: *Die unvollendete Vergangenheit*, 17.

³²⁴ Um dabei die Breite bzw. die Bruchlinien innerhalb von Mentalitäten zu betonen, schlägt GRAUS eine ausdrückliche Konzentration auf die »Kipp-Punkte«, »Kipp-Stellen«, »Wende-Punkte« (vgl. 43) vor: „Bei diesen »Brüchen« erscheinen die zugrunde liegenden Wertskalen deutlich, sie lassen Grundlagen der Wertung erkennen – mehr noch: sie gestatten, ihre Hierarchisierung innerhalb einzelner Umkreise kennenzulernen, die Charakterisierungen letztlich beherrschen, sie setzen gewissermaßen Zäsuren“ (44). Die komparatistische Methode erscheint hier demnach mit einer besonderen Nuance. GRAUS „möchte (...) [also] vorschlagen, die bisher angewandten Methoden des Vergleichens durch die Analyse von Gegensätzen zu ergänzen“, vgl. Graus, F.: *Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*, 38-46; zuletzt: 38. Vgl. zur kritischen Würdigung von GRAUS Schneider, R.: *Mittelalterliche Mentalitäten als Forschungsproblem*, hier: 330-332.

³²⁵ Bloch, M.: *Aus der Werkstatt des Historikers*, 118.

fehlenden Glieder zwischen den Elementen einer Verlaufskurve wiederzufinden, die unsere lückenhaften Kenntnisse zusammenhanglos haben erscheinen lassen.“³²⁶

Damit aber bringt diese besondere Form der komparatistischen Vorgehensweise in der Mentalitätengeschichte ihr Ziel der Erfassung der Eigenheit und -zeitlichkeit, der Eruiierung der »inneren Logik« uneingeholt zur Geltung, indem das zu untersuchende Phänomen einerseits in seiner historischen Besonderheit und Spezifität begriffen wird, andererseits aber auch in ein Verhältnis gesetzt wird.

„[Hüten] wir uns davor, ein Missverständnis zu nähren, unter dem die vergleichende Methode nur allzusehr gelitten hat. Zu oft glaubt man oder gibt man vor zu glauben, dass sie nichts anderes verfolge als die Jagd nach Ähnlichkeiten; es wird ihr gern vorgeworfen, sich mit erzwungenen Analogien zufriedenzugeben, ja gelegentlich sogar, solche zu erfinden, indem sie willkürlich irgendeine notwendige Parallelität zwischen verschiedenen Entwicklungen postuliere (...). Dagegen zeigt sie, richtig aufgefasst, ein besonders lebhaftes Interesse für die Wahrnehmung von Unterschieden, seien sie nun originär oder Resultat unterschiedlicher Entwicklungen, die von einem gemeinsamen Ausgangspunkt ausgingen (...). Ebenso ist es Aufgabe der vergleichenden Geschichtsschreibung, die »Originalität« der verschiedenen Gesellschaften freizulegen.“³²⁷

Die Mentalitätengeschichte projiziert in dieser Methodologie die *Bewussthaltung der „Distanz“* (...), die uns von der Vergangenheit trenn[t], selbst und gerade dann, wenn wir (...) der Ansicht sind, dass »Geschichte immer Zeitgeschichte« ist“³²⁸ *und sensibilisiert gerade darin zudem für die Nähen der Zeiten* – was im Übrigen nicht nur im Längsschnitt, sondern auch im Querschnitt Geltung beanspruchen darf, mit anderen Worten:

Die vergleichende Methode realisiert auf diese Weise die geforderte Aufmerksamkeit für das Konglomerat der Zeitgrenzen in den historischen Wandlungen und Beständigkeiten! Durch die Vorgehensweise im komparatistischen Horizont entsteht dem Mentalitätenhistoriker durch die strikte Verortung einerseits in den Beziehungsfindungen andererseits eine dynamische Mehrdimensionalität stetig sich verschiebender und überlagernder Formationen, die eben eine *„Expeditio[n] in eine »andere Zeit«* (...) *und dennoch die ihrer Lebenswelt*“³²⁹ auf den Weg zu bringen zu leisten vermag!

Zu allgemeinen programmatischen Konkretionen der Mentalitätengeschichte (2)

Nachdem wir Skizzen zur Verfahrensweise des mentalitätengeschichtlichen Unterfangens vorlegten, gehen die folgenden Darlegungen hin, Einblicke in puncto *konkrete* Umsetzungen zu geben, wozu zur Annäherung zunächst *Forschungsthemen und -gegenstände* summarisch zusammengetragen werden, um zumindest eine dahingehende Idee zu liefern.

³²⁶ Ebd., 118f.

³²⁷ Ebd., 139.

³²⁸ Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 12; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³²⁹ Vovelle, M.: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, 111; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Soll zu diesem Aspekt dann aber eine treffsichere Angabe gemacht werden, bliebe jedoch zunächst festzustellen, dass ein fester Kanon an Untersuchungsgegenständen in der mentalitätengeschichtlichen Historiographie nicht existiert: Über die mittels dieses Zugriffs zu behandelnden Inhalte herrscht bis heute weder Verbindlichkeit noch Einvernehmen.³³⁰

So präsentiert sich ein äußerst *heterogenes Spektrum* an Themen, das allerdings gewisse Vorlieben aufweist: Neben dem übergreifenden *Interesse an makrohistorischen Wellenbewegungen* – v. a. vom Mittelalter zur Moderne – zu dem sich eine *Präferenz für komplex-widersprüchliche Phänomene* hinzugesellt³³¹, wäre dies die gesteigerte *Aufmerksamkeit für die »großen« Themen der Menschheit*, genauerhin für die kollektiven Vorstellungsmuster und mentalen Dispositionen zu Fragen der Metamorphosen von Liebe, Sexualität, Sinnlichkeit, Krankheit, Tod und Sterben oder aber für bestimmte markante Lebensphasen wie Kindheit und Alter; favorisiert wird ebenso die *Fokussierung von Grenz- und Schwellenerfahrungen* und die sie umgebenden sogenannten „rites de passage“³³², was dann im Gesamten vorzugsweise in religiöser Buchstabierung als Frage nach Glaubensvorstellungen, Ritualen, Zeremoniell und Symbolpraktiken u. ä. auftritt.

Wird speziell die dritte Generation dann etwa auf die veranschlagten Themen hin überblickt, so stellt sich dementsprechend eine ganze Bandbreite an mentalitätengeschichtlichen Forschungsgegenständen ein.

So finden sich hier etwa die Untersuchungen von ARIÈS, dessen Arbeiten solche markanten Lebensphasen und Lebensthemen der Menschheit aufnehmen. In seinem Werk *Geschichte der Kindheit*³³³ (*L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, 1960) widmet ARIÈS sich der Vorstellung der Kindheit als eigenständiger Entwicklungsphase, die – abhängig vom zugrunde liegenden Familienmodell bzw. vielmehr von dessen Funktion – dem Mittelalter noch unbekannt war und erst ab dem 16. Jahrhundert Einzug in die Gesellschaft hielt. In seinem zweiten großen Beitrag, genauerhin in den *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*³³⁴ (*L'homme devant la mort*, 1977) führt ARIÈS hingegen die Einstellungen der Gesellschaft zum Tod vor, verdichtet diese im Wesentlichen auf fünf Vorstellungsmuster, die er quer durch einen tausendjährigen Untersuchungszeitraum – vom sogenannten frühmittelalterlichen »gezähmten Tod« bis hin zum tabuisierten »unsichtbaren Tod« der Postmoderne – verfolgt.

³³⁰ Vgl. Dinzelbacher, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, XIX.

³³¹ Vgl. Ariès, P.: Die Geschichte der Mentalitäten, 154.

³³² Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 159; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³³³ Vgl. Ariès, P.: Geschichte der Kindheit. München 152003.

³³⁴ Vgl. Ariès, P.: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München 1976.

In dieser Bandbreite enthalten sind jedoch ebenso LE ROY LADURIES regional angelegte Studien, wie etwa seine Beschäftigung mit mittelalterlichen Inquisitionsprotokollen einer in den Pyrenäen gelegenen Gemeinde, über deren Analyse er die alltägliche Lebens- und Vorstellungswelt fremder Zeiten zu rekonstruieren bestrebt ist.³³⁵ Oder auch LE GOFFs Arbeiten: In seiner Studie *Die Geburt des Fegefeuers*³³⁶ (*La naissance du purgatoire*, 1981) wendet dieser sich den feststellbaren Metamorphosen von Jenseitsvorstellungen zu und stellt die im 12. bzw. 13. Jahrhundert lokalisierte »Karriere« des Fegefeuers mit Umwandlungen im Zeit- und Raumverständnis in einen Zusammenhang.

Während die genannten Forscher unserer Wahl hier im Übrigen hauptsächlich qualitativ vorgehen, bleibt – um hier keinen falschen Eindruck zu erwecken – erwähnenswert, dass das Spektrum des mentalitätengeschichtlichen Forschungsfeldes darüber hinaus jedoch gleichermaßen quantitativ verfahrenende Arbeiten enthält, wofür in Sonderheit VOVELLE einsteht. Dieser legt etwa auf Basis einer seriellen Auswertung einer »Todeshistorie« – einer Sichtung von in die Zigttausend gehenden Testamente, Dokumente zu Beerdigungszeremonien, Gestaltungen von Requien o. ä. – eine Analyse zum Rückgang der Frömmigkeit im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor.³³⁷

Doch gleichwohl sich in Fragen der praktischen Umsetzung des Mentalitätenprogramms hier inhaltlich ein buntes Treiben abzeichnet, das kaum eine strikte Systematisierung erlaubt, so folgen die Studien letztlich jedoch *im Prinzip* alle einer Schneise, die bereits einige Jahrzehnte zuvor geschlagen worden ist: Auch wenn der Zentralbegriff Mentalität dort noch nicht begegnet, sind es wiederum nämlich vor allem FEBVRE und BLOCH, die hier als Vorbilder fungieren! Wenn es um die ***Orientierung der ausführenden praktischen Umsetzung*** der mentalitätengeschichtlichen Forschung geht, ist an diesen beiden Histori-

³³⁵ Vgl. Le Roy Ladurie, E.: Montaignou. Frankfurt am Main 1983.

³³⁶ Vgl. Le Goff, J.: Die Geburt des Fegefeuers. Stuttgart 1984.

³³⁷ Vgl. Vovelle, M. L.: Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Paris 1973. Gleichwohl die quantitative Verfahrensweise für die Mentalitätengeschichte für eine gewisse Phase eine „zeittypisch[e] Forschungsstrategie“ (Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 346) war, stellt sie demnach (wie häufig heute noch unterstellt) jedoch keine Notwendigkeit für die Erlangung des mentalitätengeschichtlichen Etiketts an sich dar. Deshalb platzieren wir den Hinweis in dieser Frage auch bewusst an dieser Stelle und reihten ihn nicht im sogleich abgehandelten methodologischen Zusammenhang ein, der eben exponiert den komparatistischen Horizont als sein entscheidendes Merkmal benennt. Die Auseinandersetzung um die Frage einer bevorzugten Anwendung des quantitativen oder qualitativen Verfahrens wurde innerhalb der Bewegung zwar rege geführt, doch letztlich von dem Verfechter der quantitativen Methodik selbst – eigens von VOVELLE – als ein Scheindilemma enttarnt. Die Diskussion um die serielle Geschichte oder die case studies angesichts der „Rückkehr zum Qualitativen (...) über die Wiederentdeckung des Individuellen“ erinnert hier im Übrigen an die Konflikte, welche auch auf praktisch-theologischem Terrain stattgefunden haben. Ähnlich auch der Austausch der Argumente und die »Lösungsstrategie«: Statt Polarisierungen aufzusitzen, sind vielmehr je die Stärken und Grenzen der jeweiligen Verfahrensweisen in den Blick zu nehmen, vgl. dazu Vovelle, M.: Serielle Geschichte oder »case studies«: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma, 114-126; hier: 114.

kern – auch hier – nicht vorbeizukommen. Ihre Werke gelten als wegweisende Anwendungsbeispiele für die konkrete mentalitätengeschichtliche Forschungspraxis.

In dieser paradigmienstiftenden Funktion liegt es dann auch begründet, wenn wir nun, da es noch gelten soll, programmatische Stimmen zur Veranschaulichung zu hören und näher zu entfalten, »trotz« des Überschiebs der »dritten Generation« in der Chronologie springen und die Darstellung auf BLOCHS und FEBVRES Mentalitätengeschichte (ex ante) lenken, nachdem sie ja auch bei den Ausführungen zur komparatistischen Verfahrensweise bereits schon eine tragendere Rolle spielten.

Dabei geben sich in den praktischen Umsetzungen der beiden Historiker „unterschiedliche Akzente“³³⁸ zu erkennen, die sich als *zwei spezifische mentalitätengeschichtliche Spielweisen* verstehen lassen. Gerade deshalb vermögen sie auch die nachfolgenden Arbeiten zu orientieren, bieten „Anknüpfungspunkte für verschiedene Rückbesinnungen (...), die Möglichkeit für sehr verschiedene Historiker, sich den Grundsätzen anzuschließen“³³⁹. Sie stecken damit das Feld ab, auf dem sich – die offiziell begrifflich getauften Arbeiten der dritten Generation und darüber hinaus – sodann bewegen.

So werden wir also im Folgenden noch *spezifische programmatische Konkretionen der Mentalitätengeschichte* zum Gegenstand der Betrachtung machen, indem wir beispielhaft eben jene *zwei Spielweisen von FEBVRE und BLOCH* anhand dahingehend aussagekräftiger Werke in den Mittelpunkt stellen und in diesem letzten Akt unserer Station in gewisser Weise nochmal alle Fäden zusammenführen und verknüpfen, die zur mentalitätengeschichtlichen Umhegung eröffnet wurden, indem sie exemplarisch zur Anschauung gebracht werden.

Zu spezifischen programmatischen Konkretionen der Mentalitätengeschichte – BLOCHS historische Anthropologie und FEBVRES historische Psychologie als beispielhafte und paradigmatische Stimmen (3)

Soll also BLOCHS *spezifischer mentalitätengeschichtlicher Programmatik* nachgegangen werden, so gelingt dies wohl am aufschlussreichsten mit seinem Werk *Die wundertätigen Könige*³⁴⁰, was jetzt eine knappe Entfaltung finden soll.

Les rois thaumaturges, so der Titel im französischen Original, erschien 1924 und ist BLOCHS erste größere Veröffentlichung überhaupt und zugleich der wohl bekannteste Bei-

³³⁸ Schöttler, P.: Mentalitäten, 206. Wir heben uns mit dieser Einordnung von BURGUIÈRES radikaler These ab, BLOCHS und FEBVRES mentalitätengeschichtliche Herangehensweisen seien geradezu gegensätzlich, vgl. Burguière, A.: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, 33-49.

³³⁹ Middell, M.: Die unendliche Geschichte, 13.

³⁴⁰ Vgl. Bloch, M.: Die wundertätigen Könige. München 1998.

trag, der im Nachgang als eine mentalitätengeschichtliche Untersuchung klassifiziert wurde und in den Rang eines dahingehenden Musterbeispiels erhoben wurde. Dieses Werk stellt den erstmaligen Versuch BLOCHs dar, seinen in Selbstironie als „Seitenweg“ bezeichneten „abwegigen Pfad“, seinen „curious by-path“ konkret zu beschreiten und „Geschichte (...) mit Material [zu schreiben], das bislang nur zum Bereich des Anekdotischen gehört hatte“³⁴¹.

Wie bereits der Untertitel in der französischen Ausgabe erkennbar werden lässt (*Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*: Untersuchung über den der königlichen Gewalt vornehmlich in Frankreich und England angetragenen übernatürlichen Charakter), wird hier eine Studie vorgelegt, welche die in den französischen und englischen Breitengraden begegnende kollektive Zuschreibung, der König sei im Besitz übernatürlicher Heilkräfte, die er der Bevölkerung zugutekommen lässt und zugutekommen lassen müsse, zum Gegenstand hat.

BLOCH untersucht in diesem Werk die schichtenübergreifend sich dokumentierende Überzeugung, die Könige besäßen die Macht, durch Berührung bzw. durch eine komplex ritualisierte Handauflegung, eine Hauterkrankung namens Skrofulose – auch unter dem Titel »Königskrankheit« (heute: Formen der Hauttuberkulose) – zu heilen. Er geht dabei der Formierung und dem Erhalt dieses Phänomens nach, das sich ab dem frühen Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert hinein verfolgen lässt und trotz sich verändernder historischer Kulissen in England bis 1714 und in Frankreich bis 1825 überdauerte und folglich belegt ist.

BLOCH umreißt sein Vorhaben dabei folgendermaßen:

„Die dauerhafte Lebenskraft dieser Idee kam von innen heraus; ihre Wirkung auf das Gefühl blieb ungebrochen; sie passte sich neuen politischen und vor allem religiösen Bedingungen an; sie nahm neue, unbekannte Formen an (...). Wir werden diese Idee nicht in ihren Ursprüngen erklären (...), aber wir werden sie in ihrer Dauer und in ihrer Entwicklung untersuchen (...). Wenn man in der Biologie die Lebensform eines Organismus beschreibt, bedeutet das nicht nur, dass man herauszufinden sucht, von wem er abstammt; ebenso wichtig ist es, die Eigenschaften der Umwelt zu bestimmen, die ihm das Leben ermöglicht und ihn zugleich zu Veränderungen zwingt. Dasselbe gilt – mutatis mutandis – von sozialen Phänomenen.“³⁴²

BLOCH geht demnach der Frage der Ermöglichung dieser Kollektiv-Illusion, dieses Phänomens nach, welches – obgleich Quellen von der Unwirksamkeit jener königlichen Hand-

³⁴¹ Ebd., je: 56. Diese Charakterisierung entspringt der Kommentierung eines mit BLOCH befreundeten Engländer. Die Ausdeutung als Selbstironie soll die Durchmischung mit Selbstzweifeln jedoch nicht überschreiben, so BLOCH: „Damals ahnte ich nicht im mindesten, wie groß die Aufgabe war, an die ich heranging; der Umfang und die Komplexität der Forschungen, in die ich hineingezogen wurde, haben meine Erwartungen bei weitem übertroffen (...). Ich fürchte sehr, dass die Personen, mit denen ich vertraulich über meine Absichten sprach, mich mehr als einmal für das Opfer einer bizarren und insgesamt recht müßigen Neugier gehalten haben (...). Ich war gleichwohl der Ansicht, dass es sich lohnte (...) und ich glaubte bei der Probe aufs Exempel zu bemerken, dass er [der *Seitenweg*; M. R.] ziemlich weit führte“, ebd., 56.

³⁴² Ebd., 58.

auflegung berichten – dennoch über einen solch langen Zeitraum fortdauernd praktiziert wurde und entwickelt dabei ein Verstehen, eine Erklärung für „diese magische Konzeption der Macht als Teil jenes von der Gesellschaft ererbten Imaginären“³⁴³.

Erhellet wird dieses »Wunder«, wie BLOCH vorführt, also nur und in seiner Eigenheit verständlich, wenn es als Bestandteil und im Zusammenhang des kollektiven Bewusstseins analysiert wird, das sich in diesem Fall als Rückschluss auf das Königtum, namentlich: ein wahrer König gibt sich durch die Fähigkeit zur Heilskraft zu erkennen, artikuliert; BLOCH kommentiert:

„Es war ausgeschlossen, die Heilungsriten isoliert zu betrachten (...): Damit hätte man sich von vornherein darauf beschränkt, in diesen Riten nur eine lächerliche Anomalie ohne jegliche Verbindung zu den allgemeinen Tendenzen des kollektiven Bewusstseins zu sehen. Ich habe mich ihrer als eines Leitfadens bedient, um vor allem in Frankreich und England den übernatürlichen Charakter zu untersuchen, welcher der königlichen Macht lange Zeit zugeschrieben wurde, jenes Phänomen also, das man mit einem Begriff (...) als das »mystische« Königtum bezeichnen könnte (...). Um zu begreifen, was die Monarchien früher waren (...), genügt es nicht, bis ins letzte Detail die Mechanismen der Verwaltung, der Rechtsprechung, des Finanzwesens zu erhellen, denen die Untertanen der Könige unterworfen waren; es genügt auch nicht, wenn man die Begriffe »Absolutismus« oder »Gottesgnadentum« bei einigen großen Theoretikern abstrakt analysiert (...). Man muss darüber hinaus in die Vorstellungen und Fabeln eindringen, die sich um die fürstlichen Häuser rankten.“³⁴⁴

Zum Vorstoß in diese Tiefen des kollektiven Bewusstseins schließt BLOCH sodann einen zu diesem Zeitpunkt unkonventionell geltenden Bestand an sich durch Vielfalt und Alltäglichkeit auszeichnender Quellen, die in mühsamer Zusammenführung ein komplexes Bild ergeben, auf: „Rechnungsbücher, Verwaltungsschriftgut jeglicher Kategorie, erzählende Literatur, politische und theologische Werke, medizinische Traktate, liturgische Texte, Denkmäler und Bildzeugnisse – (...) sogar Spielkarten“³⁴⁵.

Anhand dieser »Materialia« und in Anbindung an die »Kontextualia« schließt BLOCH mit komparatistischer Verfahrensweise also die sich verändernde und verbleibende Welt jenes kollektiven Bewusstseins auf.

Zwar können nun nicht alle unsere in dieser Station gesponnenen mentalitätengeschichtlichen Fäden – und schon gar nicht analytisch – an dieser Stelle eingeholt werden, doch mag deren ansatzhafte Verknüpfung genügen: Dass mit diesem Werk ein „wegweisender Beitrag zu dem, was heute »Mentalitätengeschichte« heißt“³⁴⁶, vorliegt, wird bereits am Erkenntnisgegenstand offensichtlich. Wenn dieser auch mit einem anderen begrifflichen Instrumentarium umschrieben wird und BLOCHS Vokabular im experimentellen Charakter

³⁴³ Burguière, A.: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, 42.

³⁴⁴ Bloch, M.: Die wundertätigen Könige, 56f.

³⁴⁵ Ebd., 60.

³⁴⁶ Burke, P.: Offene Geschichte, 23.

dabei eine weitgesteckte Bandbreite aufweist, gelangt doch in seiner Rede vom „kollektive[n] Bewusstse[n]“³⁴⁷, von den „»Denkgewohnheiten««, als »ein eher volkstümliches denn gelehrtes Denken«, als »kollektive Ideen«, als eine »kollektive« oder »allgemeine Meinung« (...), als »kollektive Vorstellungen« (...), »intellektuelle und gefühlsmäßige Vorstellungen« (*représentations*), schließlich als »Bilder«, »symbolische Bilder«, »bildhafte Vorstellung« (*image/ imagination*)“³⁴⁸ dasjenige zum Ausdruck, was inhaltlich als Erforschung der Mentalität zu identifizieren ist. Gelegentlich, wenn auch sehr vereinzelt, wird Mentalität als Begriff gar eigens eingeführt, etwa wenn BLOCH vom „Abgrund (...)“, der zwei Mentalitäten voneinander trennt“³⁴⁹, spricht.

BLOCHs Interesse gilt demnach nicht den „weltgeschichtlichen Ideen (...), sondern Strukturen“³⁵⁰; von Belang ist ihm die kollektive Vorstellungswelt, die Welt der menschlichen Gefühle und Denkweisen – er schreibt eine Geschichte der Ausdrucksformen, die „nicht das Individuelle (...) in [ihren] Blickpunkt [stellt], sondern de[n] historischen Vergleich“³⁵¹, indem er in diesem Fall jene Kollektiv-Illusion der königlichen Heilsmacht nicht verurteilend als magischen Aberglauben abtut, sondern als *histoire totale* einbettend und entfaltend zu verstehen sucht und damit einer Erklärung zuführt und umgekehrt durch die Analyse dieses Phänomens Zugang zum grundlegend-selbstverständlichen Strukturboden zu erlangen vermag.

Deutlich entfaltet BLOCH hier also eine *Geschichte des Dazwischen*, die sich, entzündet an einem querliegend-anachronistischen Phänomen und anhand dessen Motivik, Schicht um Schicht in den historischen Prozess zurück- bzw. hineinarbeitet und in der Folge einen Horizont der Wandlungen und Beständigkeiten projiziert, der ein Verstehen eröffnet, indem die Zeiten näher und ferner gerückt werden. Epochale und nationalstaatliche Grenzziehungen werden ihm im Zuge dieser Untersuchungsabsicht unerheblich und durch die Inblicknahme eines übergreifenden Zeit(Raum)s überwunden und in vergleichender Methodik bearbeitet.

³⁴⁷ Bloch, M.: Die wundertätigen Könige, 55.

³⁴⁸ Le Goff, J.: Vorwort, 33.

³⁴⁹ Bloch, M.: Die wundertätigen Könige, 55. Dieses Vokabular bleibt im Übrigen auch in seiner zweiten bedeutenden, als mentalitätengeschichtlich ausgewiesenen Untersuchung konstant: Im Werk *Die Feudalgesellschaft* (*La société féodale*), in dem BLOCH u. a. bestrebt ist, die Haltungen, Einstellungen und Ausdrucksweisen der Feudalgesellschaft in ihrer gesellschaftlichen Verankerung zu verstehen und als Bestandteil der epochal spezifischen Konstellation von demographischen, ökonomischen Bedingungen zu erklären, bringt er noch immer die Rede von der „conscience collective, mémoire collective, représentations collectives“ zur Anwendung, Burke, P.: Offene Geschichte, hier: 29. Vereinzelt führt er die Begrifflichkeit von der mentalen Atmosphäre, von den „conditions de vie et l’atmosphère mentale“ ein, Schöttler, P.: Mentalitäten, hier: 205); oder aber des „geistigen Klimas“, Bloch, M.: Die Feudalgesellschaft, hier: 81.

³⁵⁰ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 82.

³⁵¹ Ebd., 82f.

Da BLOCH dabei seine vorgeführte mentalitätengeschichtliche Programmatik auf ganz spezifische Weise akzentuiert, hat ihm dies das Attribut einer *besonderen Spielweise* eingetragen. Wie aus der knappen Schilderung der *wundertätigen Könige* ersichtlich werden kann, richtet sich BLOCHs Augenmerk vor allem auf die allgemein menschlichen Ausdrucks- und Verhaltensweisen, die eingebettet in die je umfassenden Dimensionen einer Gesellschaft, deren Wurzel selbst ablesbar machen. „Blochs Interesse für Mentalitäten gilt eher dem materiellen Rahmen und dem körperlich-geistigen Verhalten, in dem Bewusstsein und Seelenleben sich aus- und abdrücken (...). Bloch [entziffert] den jeweiligen Typus von Geistigkeit, der in den materiellen Gütern, den Werkzeugen, Behausungen und Bewegungen selbst steckt.“³⁵²

BLOCHs spezifische mentalitätengeschichtliche Programmatik wird deshalb von der wissenschaftlichen Forschungsgemeinschaft auch als *historische Anthropologie* tituliert³⁵³, denn: „Der historischen Anthropologie geht es (...) um das Menschenbild der großen Zahl, das aufsitzt auf sozialen Strukturen und sich mit diesen wandelt. Ohne ganz auf die Verbalisierung des Menschenbildes durch große Denker zu verzichten, wendet sich die historische Anthropologie mehr an seine Verwirklichung in den gesellschaftlichen Verhaltensweisen.“³⁵⁴

BLOCHs historische Anthropologie lässt damit – fest im Spektrum einer *Geschichte des Dazwischen* verankert – eine Akzentsetzung auf das Kollektive, das Unwillentliche erkennen und ist daher in besonderer Weise an der Sichtung des Verhaltens, symbolischer Praktiken und Ritualkomplexe interessiert.

Dieser Variante einer historischen Anthropologie zur Seite gestellt, findet sich im Werk von FEBVRE schließlich eine anders akzentuierte Form der mentalitätengeschichtlichen Programmatik, welche nun ebenfalls Gegenstand einer kurzen Betrachtung werden soll.

Soll FEBVRES *spezifische mentalitätengeschichtliche Programmatik* in Augenschein genommen werden, bieten sich als Referenzwerke seine drei voluminösen Abhandlungen zu *Martin Luther* (*Un Destin: Martin Luther*), zu *Margarete von Navarra* (*Amour sacré, amour profane. Autour de l'Héptaméron*) und schließlich zu *François Rabelais*³⁵⁵ (*Le problème de l'incroyance au 16^e siècle. La Rabelais*) an. Letztere bildet dabei die einflussreichste und in unserer Sache aufschlussreichste Arbeit, weshalb sie hier auch mit einigen knappen Strichen skizziert werden soll.

³⁵² Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 152.

³⁵³ Vgl. dazu ebd., 152; vgl. Schöttler, P.: Mentalitäten, 206; vgl. auch und in weiterführender Auseinandersetzung Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 89-91.

³⁵⁴ Sprandel, R.: Historische Anthropologie, 441.

³⁵⁵ Vgl. Febvre, L.: Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Stuttgart 2002.

Zur Niederschrift des *Rabelais* nimmt FEBVRE dabei die seinerzeit gemeinhin vorausgesetzte und durch seinen geschichtswissenschaftlichen Fachkollegen ABEL LEFRANC aktualisierte Annahme, der prominente französische Arzt, Humanist und Ordensbruder FRANÇOIS RABELAIS (†1553) sei ein Atheist gewesen, zum Anlass.³⁵⁶

Diese Auffassung gründet dabei im Allgemeinen auf der von RABELAIS verfassten Romanreihe um die beiden Riesen namens »Gargantua und Pantagruel«, in welcher er in dem Genre üblicher Manier, d. h.: im Gewand des leichtfüßigen Sarkasmus und mit Seitenhieben bestückt, u. a. mehr oder minder versteckte Religions- und Kirchenkritik eingeflochten hatte. Tatsächlich mit dem Vorwurf der theologischen Bedenklichkeit konfrontiert, wurde RABELAIS' Romanreihe – trotz Herausgabe geglätteter Versionen – von der Pariser *Sorbonne* verboten, was somit den Grundstein seines Rufs als provozierenden Abweichlers nährte und letztlich LEFRANC, der mit einer neuerlichen Edierung des »Gargantua« in die Öffentlichkeit trat, dazu veranlasste, RABELAIS gar als Ungläubigen zu kategorisieren, der die Aufweichung des Christentums im Sinn trüge.

FEBVRE indes kürt diese Bewertung also zur analytischen Leitplanke seiner Untersuchung und erklärt zur Problemstellung des *La Rabelais*:

„War Rabelais Atheist (...)? Trifft es zu, dass Rabelais in der aufrührerischen Stille seines Herzens seit 1532 ganz bewusst den gewagten Plan hegte, das Christentum als Offenbarungsreligion von Grund auf zu bekämpfen? Trifft es zu, dass der Historiker für die Zeit zwischen 1530 und 1535 (...) im Gefolge eines hinterhältigen, aber entschlossenen Rabelais einen ganzen Trupp von Gleichgesinnten einreihen kann: von wütenden, unversöhnlichen, aber vernunftbestimmten Christushassern?“³⁵⁷

FEBVRE schreibt in seinem Werk also gegen das Urteil seines Kollegen an und entlarvt es letztlich als einen Fehlschluss, indem er die Möglichkeiten und Grenzen des »Denkbaren« des 16. Jahrhunderts dazu in den Blick nimmt.

Er führt im *Rabelais* den Beweis, dass die unterstellte Zuschreibung des Atheismus im heutigen Sinne in dieser Epoche ein Ding der »Undenkbarkeit« und somit der Unmöglichkeit bildete und das gefällte Urteil somit inkorrekt sei. Er erläutert, „warum Menschen die Existenz Gottes nicht in Frage stellten“³⁵⁸, ja im 16. Jahrhundert in der Form nicht in Frage stellen konnten.

Zu diesem Zweck besteht FEBVRES *La Rabelais* aus zwei Teilen, die je wiederum in zwei größere Einheiten aufgegliedert sind; zugespitzt beginnend, öffnen sich die Überlegungen im Fortschreiten der Erarbeitung dann immer weiter ins Grundsätzliche.

³⁵⁶ Vgl. dazu ebd., 27-30. Vgl. zur Vorgeschichte des *Rabelais* ebenso Burke, P.: Offene Geschichte, 32f.

³⁵⁷ Febvre, L.: Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert, 23; 29f.

³⁵⁸ Burke, P.: Offene Geschichte, 33.

So steht im ersten Teil eingangs die Analyse eines Einzelwortes, namentlich das zur Umschreibung des gegenüber RABELAIS erhobenen Vorwurfs: Er sei »Atheist« gewesen. FEBVRE sondiert sodann die semantischen Gehalte dieser Bezeichnung im 16. Jahrhundert und dekodiert es jenseits heutiger Bedeutungen mit einer inhaltlichen Aufladung, die pejorativ besetzt, doch keineswegs in die gegenwärtig bekannte Richtung weise:

„Es ist alles andere als einfach, den Sinngehalt des Wortes »Atheist« angemessen zu definieren oder genauer, den Atheismus exakt zu beschreiben (...). Aber wenn »Atheist« nur als Schimpfwort dient, um einer gläubigen Zuhörerschaft einen Schauer über den Rücken zu jagen, wäre es doch wohl etwas kindisch, den Sinn des Begriffs präzise definieren zu wollen?“³⁵⁹ Er resümiert: „Misstrauen wir also den Begriffen von damals. Sie haben in der Regel zwei Bedeutungen, eine absolute und eine relative. Schon die erste lässt sich oft genug nur schwer definieren. Mit der Feststellung, Atheismus sei Leugnung der Existenz Gottes, ist wenig Präzises gesagt. Doch zu allem Überfluss hat sich auch noch die relative Bedeutung des Wortes erheblich verschoben. Dass es im 16. Jahrhundert das denkbar heftigste Ärgernis implizierte, wird kaum angezweifelt. Nicht so deutlich wird dagegen gesehen, wie sehr sich die Denkmethode selbst von Generation zu Generation gewandelt haben. Misstrauen wir also den Worten und mehr noch den Argumenten und Beschuldigungen von damals.“³⁶⁰

Atheist war einst demnach ein Schimpfwort, doch eines, das unpräzise alles Mögliche bedeuten konnte.

In einem weiteren Arbeitsgang nimmt FEBVRE sodann die Quelle des Anstoßes näher in Augenschein: Die fraglichen Passagen der Romanreihe als „Parodie auf alles Heilige (...), die bei mittelalterlichen Theologen sehr beliebt gewesen war“³⁶¹, klassifizierend, widerlegt FEBVRE zudem von dieser Seite die gängige Einschätzung und weist RABELAIS stattdessen als einen „Christ der erasmischen Art: der viele äußere Aspekte der spätmittelalterlichen Kirche kritisierte, an die inneren Werte der Religion aber glaubte“³⁶² aus.

Im zweiten Hauptteil weitet FEBVRE die Untersuchung schließlich aus und abstrahiert von der ursprünglichen Problemstellung. Unter dem Signum „Glaube oder Unglaube“³⁶³ weist er die epochenspezifische Undenkbarkeit des Atheismus aus, indem er das „geistige Rüstzeug“³⁶⁴ zum Maßstab nimmt und u. a. den damaligen Wortschatz und die damalige Syntax auf fehlende Begrifflichkeiten und Sequenzlücken hin untersucht.³⁶⁵

Das Buch schließt letztlich mit Analysen zum Weltbild des 16. Jahrhunderts, das sich „nach dem Willen seiner hervorragendsten Vertreter ganz im Gegenteil [*als*] ein inspiriertes Jahrhundert, eine Zeit, die in allen Dingen vornehmlich den Abglanz des Göttlichen

³⁵⁹ Febvre, L.: Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert, 126f.

³⁶⁰ Ebd., 135f.

³⁶¹ Burke, P.: Offene Geschichte, 33.

³⁶² Ebd., 33.

³⁶³ Febvre, L.: Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert, 211.

³⁶⁴ Ebd., 313.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 313ff.

suchte³⁶⁶, darstelle. Hier herauszufallen markiert FEBVRE mit Blick auf RABELAIS also auch von dieser grundlegenden Warte aus in der Form als unmöglich.

Und auch hier bleibt nun skizzenhaft eine Verknüpfung einiger der vielen mentalitätengeschichtlich eröffneten Fäden zu vermerken: Dass mit diesem Werk ein richtunggebender Beitrag zur Mentalitätengeschichte vorstellig wird, wird wiederum am Erkenntnisgegenstand evident, der mit dem Vokabular diesmal des geistigen Rüstzeugs bzw. Werkzeugs (*outillage mental* – gelegentlich auch: *outils mentaux*) begriffen ist. Auch wenn bei FEBVRE der Ausdruck »Mentalität« keine Anwendung findet, ist er inhaltlich doch gemeint, wie dessen Umschreibung verständig werden lässt:

„dass nämlich jede Kultur über ihr eigenes geistiges Rüstzeug verfügt, mehr noch, dass jede Epoche ein und derselben Kultur und jeder für sie kennzeichnende Fortschritt in Technik oder Wissenschaft eine Erneuerung des Rüstzeugs mit sich bringt, das sich in mancher Hinsicht weiterentwickelt, in anderer dagegen zurückfällt. Das aber heißt, dass eine Kultur, eine Epoche ihr geistiges Rüstzeug nicht unbedingt ohne Einbußen an die nachfolgenden Kulturen oder Epochen weitergeben kann; es kann Verstümmelungen, Rückschritte, beträchtlichen Verformungen erfahren oder im Gegenteil Fortschritte machen, reicher und vielgestaltiger werden.“³⁶⁷

FEBVRES Interesse gilt demnach der „»psychischen Takelage« bei Menschen dieser oder jener gesellschaftlichen Formation“³⁶⁸. Wie in dem kurzen Abriss zu seiner Untersuchung *La Rabelais* deutlich wird, geht es ihm um die Bewältigung der Anstrengung „herauszufinden, was die Leute in der Vergangenheit gedacht haben (...) [und] wie ihnen diese Gedanken überhaupt möglich waren (...). [Es geht um] die Aufgabe (...), die geistigen Horizonte eines Zeitalters zu ermitteln, und dies nicht nur im Hinblick darauf, wie sie sich der Zukunft öffnen, sondern auch darauf, wie sie die Denkmöglichkeiten des jeweiligen Zeitalters begrenzen (...). Die Kultur eines Zeitalters (...) [wird] in den Denkgewohnheiten gesucht (...), die allen Menschen gemeinsam sind und die eine mächtige Trägheitskraft darstellen.“³⁶⁹

Insgesamt auffällig und aufschlussreich ist dabei FEBVRES favorisierte Vorgehensweise zur Annäherung an diese „transindividuelle Ebene, in der man (...) *etwas* vom Sinn einer vergangenen Zeit verstehen könnte“³⁷⁰, namentlich: die *Sprache* als Indikator zu erwählen. Diese Strategie der *historischen Semantik* entwickelt sich entlang der

³⁶⁶ Ebd., 404.

³⁶⁷ Ebd., 139. Deutlich wird hier zudem, dass dieses *outillage mentale* „[nicht] als Ursache, das wäre Psychologismus, sondern als Effekt konkreter materieller und gesellschaftlicher Umstände, wie auch als Instrument der Vergesellschaftung selbst“ einzuordnen ist, Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 483.

³⁶⁸ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 8.

³⁶⁹ Hutton, P. H.: Die Geschichte der Mentalitäten, 109f.

³⁷⁰ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 150. Auch wenn, wie BURKE kommentiert, *La Rabelais* mittlerweile Relativierungen ausgesetzt ist, so besteht jedoch ein einhelliger Konsens über den Wert dieses Beitrags, der u. a. in jener Verfahrensweise erblickt wird: „Febvres Buch [bleibt] weg-

„historisch sich verschiebenden Differenz zwischen den Wörtern und den Dingen, die sie bezeichnen. Denn es kommt vor, dass die Wörter dieselben bleiben, während die Dinge andere werden; es kommt vor, dass die Dinge bleiben und die Wörter wechseln; die Wörter und die Dinge verschieben sich gegeneinander, und in ihren Verschiebungen liegt die Chance des Erkennens. Die Welt – und zwar auch die Welt der Empfindungen (...) – wird uns durch Wörter gegeben, aber es ist eine jeweils verschieden ausgelegte Welt (...). In der Sprache ist der Mensch vergesellschaftet in dem Sinne, dass er in ein Netz gesellschaftlicher Bedeutungen versetzt ist, vor allem aber ist er in ihr *historisch* vergesellschaftet. Um die Ideen und Empfindungen früherer Epochen zu rekonstruieren, bedarf es also einer *historischen Semantik*, einer Geschichte der Bedeutungen oder der Beziehungen von Wörtern und Dingen“³⁷¹.

An den so sichtbar werdenden Brüchen – an den Ab-, Auf- und Umbrüchen – schließt FEBVRE demnach die Mentalität auf, wie DUBY pointiert: „Diese Momente sprachlichen Wandels stehen zweifellos in Beziehung zu den großen Pendelschlägen der Mentalität.“³⁷² Auf diese Weise wird zudem die Spezifität einer Epoche kenntlich; Denkweisen sind auf keinen Fall universell; es ist unmöglich, den »historischen Index« zu verkennen, da die Eigenheit und die Differenz so zum eigentlichen Verständnisschlüssel zu werden vermögen:

„Die gesamte gegenständliche Begrifflichkeit (...), zeigt sich in ihrer eigenen Historizität. Es ist dann auch hier nicht mehr möglich, z. B. den in den Dokumenten über mehrere Epochen hinweg auftauchenden gleichen Begriffen, wie etwa »Freude« und »Liebe« oder auch »Seele«, von vornherein eine jeweils gleiche Bedeutung zu unterstellen. Das geschichtliche Ineinanderwirken von Lebensbedingungen und Repräsentationsweisen, das einen ständigen aktiven Prozess darstellt, lässt die Worte und die damit bezeichneten »Gegenstände« sich historisch gegeneinander verschieben.“³⁷³

Insofern gilt dann aber auch hier: Deutlich entfaltet FEBVRE damit eine *Geschichte des Dazwischen*, die sich, entzündet diesmal an einem Vorwurf eines vermuteten querliegenden Anachronismus, vor allem mittels sprachlicher Vergleichsnetze Schicht um Schicht in die historische Dynamik hineinarbeitet und infolgedessen eine Geschichte der Wandlungen und Beständigkeiten projiziert, indem die Zeiten näher und ferner gerückt werden und darin ein »Verstehen« ermöglicht.

Dabei trägt auch FEBVRE auf diese Weise eine spezifische Akzentsetzung vor, die sie als *eigene Spielweise* charakterisiert und vom BLOCHSchen Zugang absetzt.

Die Besonderheit wird dabei im Allgemeinen am differenten Ausgangspunkt festgemacht, denn bei FEBVRE entrollt sich das mentalitätengeschichtliche Unternehmen gern mit Beginn bei den Denkweisen eines konkreten Individuums, die dann zum Durchgangstor zur *sensibilité* einer Epoche werden. Freilich ist dabei klar, dass „Febvre die historischen Per-

weisend – wegen der Fragen, die es stellt, und der Methoden, die es anwendet, und weniger aufgrund der Antworten, die es gibt“, Burke, P.: Offene Geschichte, 34.

³⁷¹ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 150f.

³⁷² Duby, G.: Mentalitätengeschichte, 153. Auch DUBY plädiert für den Weg einer historischen Semantik, vgl. ebd., 152-156.

³⁷³ Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 485.

sonen, über die er seine Monographien schreibt, nicht als Individuum per se [interessieren], sondern als exemplarische Konkretionen, an denen sich wie das Licht in einem Prisma die Epoche bricht, in der sie leben, und sich in die Farben ihres Spektrums zerlegt“³⁷⁴, dennoch ist seine Aufbereitung mit einer anderen Gewichtung versehen und zwar dergestalt, hier nicht vornehmlich von den materiellen Zeugnissen oder von den besonderen kollektiven Verhaltens- und Ausdrucksformen unterschiedlichster Couleur auf den Boden einer Gesellschaft rückzuschließen, sondern hierzu stattdessen den Ausgang bevorzugt bei den „bewussten Ausdrucksformen des Denkens eines Individuums“³⁷⁵ zu nehmen und von dort eine Durchklärung anzustrengen.

Sein Interesse entwickelt sich entlang der „»Konfrontation«, (...) wo sich »die Existenzbedingungen einer Epoche« überkreuzen mit den Repräsentationsweisen der Individuen von sich selbst und ihrer Welt“³⁷⁶, was dieser seiner mentalitätengeschichtlichen Programmatik schließlich die Prädikation als *historische Psychologie* angetragen hat: FEBVRE realisiert damit „Geschichte als historische Psychologie, und zwar sowohl der Strukturen des Denkens als auch der Gefühle“³⁷⁷!

FEBVRES Ansatz der historischen Psychologie lässt damit – fest im Spektrum einer *Geschichte des Dazwischen* verankert – eine Akzentsetzung »mehr« auf das Individuum, das Willentliche erkennen und ist dabei in vornehmlicher Weise an der Sichtung der sprachlichen Eigentümlichkeiten interessiert.

Demnach bliebe – womit wir also an das Ende unserer Ausführungen zu dieser chronologischen Station gelangen möchten – abschließend festzuhalten: Diese beiden Spielweisen eröffnen demnach in der Tat ein Feld, das unter dem mentalitätengeschichtlichen Etikett unterschiedliche Formen der Rückbindung und konkreten Realisierung dessen erlaubt, was

³⁷⁴ Ebd., 482.

³⁷⁵ Burguière, A.: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, 41.

³⁷⁶ Sonntag, M.: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, 484.

³⁷⁷ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 32; vgl. dazu etwa auch Raphael, L.: Die Erben von Bloch und Febvre, 331f; vgl. auch Duby, G.: Mentalitätsgeschichte, 141. BURGUIÈRE kommentiert: „Es scheint, dass Bloch, der von den religiösen und politischen Vorstellungen ausgegangen war, seine Aufmerksamkeit zunehmend auf die mentalen Phänomene gerichtet hat, die vom bewussten Nachdenken und der intellektuellen Produktion am weitesten entfernt, gleichzeitig aber am stärksten mit dem sozialen und materiellen Leben verknüpft sind. Lucien Febvre hingegen bemühte sich darum, seine Erkundungen auf alle Ebenen des mentalen Universums auszuweiten und die intellektuellen und die psychischen Phänomene zu integrieren, als Totalität zu erfassen“ (44). Am Gradmesser von dieser recht strikt gegenübergestellten Unbewusstheit-Bewusstheit, Verhalten-intellektuelle Phänomene, Kollektiv-Individuum, die wir nur in der Tendenz einer Unterscheidung annehmen, bilanziert BURGUIÈRE schließlich: „Die Mentalitätsgeschichte, wie Lucien Febvre sie auffasste, sein Anliegen, herauszufinden, wo in einer Psychologie des Subjekts die Brüche im Gleichgewicht zwischen den geistigen Vorstellungen und den Affekten liegen, entsprach (...) weitgehend den Fragestellungen des Existentialismus (...). [Marc Bloch] steht hingegen dem »Soziologismus« näher; noch näher der Erkundung der Logiken, die jenen Verhaltensformen zugrundeliegen, die am wenigsten bewusst sind und am wenigsten vom Willen gesteuert werden“, Burguière, A.: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, zuletzt: 48.

sich eine »*Exkursion in eine ferne Zeit und dennoch die der Lebenswelt*« nennen darf, wobei mit Blick auf die Durchsetzungskraft in der tatsächlichen Forschungspraxis im Übrigen zu vermerken bliebe, dass vor allem der Weg BLOCHs eingeschlagen und praktiziert worden ist.³⁷⁸

Nachdem wir nun also unter dem Signum der dritten Generation dem Mentalitätenbegriff zunächst begriffsgeschichtlich nachgegangen sind und ihn sodann inhaltlich umhegten, indem wir ihn anhand einer Vertiefung seiner Koordinatenpaare in der Spur einer exemplarischen Definition als eine *Geschichte des Dazwischen* erarbeiteten und damit gleichzeitig als abstrakte Programmatik einer »*Exkursion in eine ferne Zeit und dennoch die der Lebenswelt*« durchsichtig machten, die anschließend im Rahmen forschungspraktischer Einstimmungen durch Orientierungen zur Methodologie teils vertieft und durch Einblicke in praktische Umsetzungen ein stückweit konkretisiert und in beispielhaften Stimmen gebündelt wurde, wird es jetzt noch gelten, den Bogen unserer eröffneten Chronologie zu schließen und einige Entwicklungen um den Zustand der Mentalitätengeschichte in der Gegenwart zusammentragen.

2.4 Zum Stellenwert von Mentalität in der aktuellen geschichtswissenschaftlichen Theoriediskussion: zwischen Klassiker, Requiem und Neuarrangement

Mit unserer Chronologie in der Gegenwart angekommen, bleibt nunmehr abschließend noch ein Streiflicht zum *Stellenwert der mentalitätengeschichtlichen Programmatik in der aktuellen geschichtswissenschaftlichen Theoriediskussion* zu vermerken.

Hier ergibt sich ein ähnlich disparates Bild wie zuvor bei den gehaltsmäßigen Umschreibungen des Mentalitätenbegriffs selbst festgestellt wurde: Der mentalitätengeschichtliche Ansatz wird heutzutage „zugleich als hochmodern und altmodisch aus[gewiesen]“³⁷⁹, er gilt dem „heutigen Historiker (...) noch neu und schon abgegriffen (...). Von der Mode

³⁷⁸ In der Absicht, gegen die einst bestehende Ansicht anzugehen, ausschließlich FEBVRE die „Vaterschaft“ (35) der Mentalitätengeschichte zuzurechnen, weist BURGUIÈRE nicht nur auf die Gegensätzlichkeit der Ansätze hin, sondern zeigt auf, dass letztlich die „Geschichtsschreibung (...) den von Marc Bloch vorgezeichneten Weg demjenigen Lucien Febvres vorgezogen“ (37) habe: „Ich kann hier keine Bilanz der Forschungen ziehen (...). Es ist jedoch klar, dass sie in ihrer Mehrheit eher dem von Marc Bloch skizzierten Weg als dem Lucien Febvres gefolgt sind (...). [Das] Studium der Logiken des Alltagslebens (...) und die Geschichte der Kollektivvorstellungen (...) hat sich sehr viel stärker entwickelt als (...) [Febvres Art], für die der Luther und der Rabelais wortgewaltige Modelle bleiben, die jedoch ohne Nachfolger geblieben sind“, Burguière, A.: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, zuletzt: 45; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Eine ähnliche Ansicht vertritt dazu RAULFF: „Febvre hat die Wege (...) zwar gewiesen, sie aber mit so vielen Gebots- und Verbotstafeln bestückt, dass niemand sie zu gehen vermochte. Marc Bloch hingegen hat den heuristisch erfolgreichen und methodisch gangbaren Weg (...) eröffnet, den die *Annales*-Historiker noch heute befahren“, Raulff, U.: Die *Annales* E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 164.

³⁷⁹ Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 11.

vereinnahmt, scheint er schon aus der Mode zu sein.“³⁸⁰ Mit anderen Worten: Er siedelt gegenwärtig im Horizont von *Klassiker*, *Requiem* und *Neuarrangement*.

Klassiker deshalb, weil der Mentalitätenbegriff eine außerordentliche Karriere vollzogen hat und mittlerweile geradezu eine Omnipräsenz in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen erlangt hat.³⁸¹

In genau diesem durchschlagenden Erfolg findet sich jedoch ebenso die Veranlassung, hier ein *Requiem* anzustimmen. BURKE zufolge sei, wer immer sich der Mentalitätengeschichte darstellerisch zuwendet, auch irgendwie in der Situation, „einen Nachruf [zu] schreiben.“³⁸² Denn als eine – nach einer Wortschöpfung VOVELLES – „»discipline boulimique«“³⁸³, die in einer „Unersättlichkeit“³⁸⁴, „geradezu gefräßig“³⁸⁵ Gebiete anderer Wissenschaftsdisziplinen annektierte und sich umgekehrt selbst mit einer »dietrichähnlichen« Integrationsfähigkeit einzugliedern verstand (zudem gepaart mit ihrer unterbliebenen konzeptionellen Kanonisierung), unterschrieb sie in gewisser Hinsicht nämlich zugleich ihr Todesurteil. Wurde doch auf diese Weise einer Instrumentalisierung und Funktionalisierung Tür und Tor geöffnet, was das Theorem seiner Bedeutung entblößt. Mentalität ereilt auf diesem Wege durch inflationären Gebrauch das „Schicksal anderer Modewörter (...): zum bloßen Füllsel ab[zu]sinken, völlig sinnentleert angewandt [zu] werden.“³⁸⁶ So wird die Flagge »Mentalität« heute einerseits über einigem gehisst, was vor Jahrzehnten noch als traditionelle Geistes- oder Ideengeschichte gegolten hätte sowie die Mentalitätengeschichte andererseits selbst von anderen Forschungszweigen erobert worden ist und mittlerweile in den Zielen etwa der Diskursgeschichte³⁸⁷ oder anderer kulturwissenschaftlicher Ansätze³⁸⁸ aufgeht. In beiden Fällen wird die Mentalitätengeschichte als solche überflüssig, was die Einleitung ihres *Requiem*s verständig werden lässt.

Neben diesen beiden Varianten existiert jedoch noch eine dritte und es zeichnet sich darüber hinaus eine Linie an Historikern ab, die sich dezidiert in die Tradition der Mentalitätengeschichte stellen und sich in kritischer Umformatierung an dahingehende *Neuarrangements* wagen. Diese Gruppe an Historikern lässt sich chronologisch auch als *vierte Generation*³⁸⁹ bezeichnen, wobei der äußere Verzicht auf das begrifflich-

³⁸⁰ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 18.

³⁸¹ Vgl. Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 10f.

³⁸² Burke, P.: Offene Geschichte, 109.

³⁸³ Schöttler, P.: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse, 87.

³⁸⁴ Vovelle, M.: Serielle Geschichte oder »case studies«: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma, 126.

³⁸⁵ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 156.

³⁸⁶ Graus, F.: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, 9; vgl. zudem Schöttler, P.: Mentalitäten, 208.

³⁸⁷ Vgl. dazu Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 169.

³⁸⁸ Vgl. Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 220f.

³⁸⁹ Abgewogen etwa durch vgl. ebd., 226f; bejaht durch vgl. Raphael, L.: Annales, 30.

mentalitätengeschichtliche Etikett allerdings (zumindest in Frankreich) die Regel geworden ist und auch hierzulande der Übersrieb mit Alternativtitulaturen an Boden gewonnen hat. Diese *vierte Generation* soll hier nun also noch abschließend mit einigen Strichen umrissen werden.

Wird also die *vierte Generation* überblickt, so zeichnen sich deren Bemühungen nunmehr durch eine weitere Vervielfachung der ohnehin bereits konstatierten Polyphonie der Denklinien aus. Gegenstandstheoretisch lässt sie den weiteren Ausbau einer neu verstandenen und rehabilitierten Ereignis- und Politikgeschichte³⁹⁰ erkennen und legt verstärkt regional orientierte Arbeiten³⁹¹ vor. Verfahrenstechnisch kennzeichnet sie ein Wachstum qualitativ-hermeneutisch angelegter Studien.

Mit Blick auf die mentalitätengeschichtlichen Erkenntnisinteressen wird derweil eine Öffnung hinsichtlich der theoretischen Grundlegungen zur Ethnologie³⁹² bzw. überhaupt hin zu einer „Art erweiterte[n] Kulturgeschichte“³⁹³, die interaktionistische, symboltheoretische oder wissenssoziologische Traditionen auf sich vereinigt, deutlich, wobei Fundierungen in den Überlegungen eines ERVING GOFFMANN, VICTOR TURNER oder PIERRE BOURDIEU keine Seltenheit darstellen.

Bei diesen Neuarrangements lassen sich dabei im Wesentlichen *zwei Tendenzen* ausmachen: Zum einen ist die Entwicklung zu beobachten, die oben skizzierten drohenden »Sackgassen« ausdrücklich zu machen und deren Verhinderung konzeptionell eine exponierte Position zukommen zu lassen (was dann oftmals die Änderung des Dachbegriffs Mentalität zur Folge hat). Zum anderen lässt sich – soweit zu überblicken – eine zweite Tendenz wachsender Anstrengungen ausmachen, den *Mentalitätenbegriff mit einem anderweitig bestehenden Forschungskonzept zu »korrelieren«*³⁹⁴, um einen gewissen Grad an Systematisierung zu erreichen.

Für beide Tendenzen bleibt im Folgenden je ein Beispiel vorzuführen.

So tut sich auf dem Gebiet der mentalitätengeschichtlichen Neuarrangements als Vertreter der *ersten Tendenz* der französische Historiker **ROGER CHARTIER** (*1947) hervor. Sein Ansatz lässt sich in der beabsichtigten „Verknüpfung zwischen *cultural structure* und

³⁹⁰ Vgl. Burke, P.: Offene Geschichte, 88-91.

³⁹¹ Vgl. Spode, H.: Was ist Mentalitätsgeschichte, 39.

³⁹² Vgl. Burke, P.: Offene Geschichte, 83-88.

³⁹³ Raulff, U.: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, 163. Namentlich eine „Kulturgeschichte, die nicht mehr eliten- und ideengeschichtlich verengt ist, und die ohne das Apriori von einer Einheit der Kultur oder einer Einheit der Seele auskommt“, ebd., 163. Dafür plädiert ebenso vgl. Kuhlemann, F.-M.: Mentalitätsgeschichte, 209; vgl. auch Hutton, P. H.: Die Geschichte der Mentalitäten, 103f. Vgl. zur Verwandtschaft mit bestimmten Kulturansätzen auch Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 91ff.

³⁹⁴ Es bleibt hier allerdings zu vermerken, dass diese Variante eher postulatorischen Charakter trägt.

social structure“³⁹⁵ als ein in kulturtheoretischer Erweiterung umformatierter mentalitäten-geschichtlicher Entwurf begreifen, der im Vorfeld **drohenden konzeptionellen Missverständnissen die Spitze zu nehmen** bemüht ist.

CHARTIER bekundet dabei seinen Ansatzpunkt in dezidierter Verankerung in der *Annales*-Historiographie, die er „[in] kritischer Treue zur Kulturgeschichte der *Annales* – wenn man will: der Mentalitätengeschichte“³⁹⁶ von innen zu erneuern antritt.

CHARTIERs Beiträge basieren dabei auf der Voraussetzung, was mentalitätengeschichtlich mit dem Begriff der »Struktur« umfasst wird, näherhin als kulturelle Konstruktion und Konstitution zu präzisieren, womit er unter Bezugnahme auf theoretische Überlegungen BOURDIEUS und DE CERTEAUS das Augenmerk auf kulturelle »Praktiken« bzw. »Strategien« richtet. In der Konsequenz nimmt er sodann Abstand vom Mentalitätenbegriff und tauft ihn in den der kollektiven **Repräsentationen** (*représentation collective*) um, womit CHARTIER nicht nur die Diffusität des Leitbegriffs hinter sich zu lassen beabsichtigt, sondern auch Akzentuierungen markieren will, die u. a. „das Interesse an sozialem Handeln als Ausdrucks- und Symbolhandeln deutlicher werden zu lassen“³⁹⁷ imstande sind. Darüber hinaus gibt CHARTIER mit dieser Alternativbenennung zudem der vorausseilenden Vermeidung (nicht zuletzt maßgeblich von ihm selbst angemerkt) konzeptioneller Fallstricke ausdrücklich Raum.

So verfolgt CHARTIER mit den *Repräsentationen* erstens das Anliegen, die mentalitätengeschichtlichen Wandlungen entschiedener zu konzeptualisieren. Was hin zu einer Vereinheitlichung zu entgleisen drohte, soll unter diesem Signum als Konzentration auf den radikalen Bruch dezidiert zum Thema werden und „die Diskurse (...) in ihrer Diskontinuität und Diskordanz behandel[n]“³⁹⁸.

Zweitens strebt CHARTIER unter dem *Repräsentations*begriff an, sein Programm an der Berücksichtigung sozialer Grenzmarkierungen und sozio-ökonomischer Klassifizierungen auszurichten, um eine gewisse Differenzierung porträtieren zu können: „Er spaltet den traditionellen Begriff der Mentalitäten auf in kollektive Repräsentationen, die der Erkenntnis der Welt als kategoriale Formen von Wahrnehmung und Beurteilung zugrunde liegen; in verschiedene Formen von Aneignung, Unterschlagung, Misstrauen und Widerstand, die quer liegen können zur sozialen Genese; und schließlich in sozial und historisch differen-

³⁹⁵ Chartier, R.: Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, 94. Vgl. zur Einordnung und Wirksamkeit des CHARTIERschen Ansatzes Burke, P.: Offene Geschichte, 86ff.

³⁹⁶ Chartier, R.: Die unvollendete Vergangenheit, 22; vgl. ebenso ebd., 7; vgl. auch Chartier, R.: Die Welt als Repräsentation, 345.

³⁹⁷ Jordan, S.: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 168; vgl. dazu Chartier, R.: Die unvollendete Vergangenheit, 21f.

³⁹⁸ Chartier, R.: Die Welt als Repräsentation, 342f; vgl. auch Chartier, R.: Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, 85.

zierte Praktiken, mit denen Menschen ihrer Welt Sinn verleihen und ihre Abbildungen des Sozialen legitimieren und vermitteln.“³⁹⁹

Auf diese Weise verspricht er sich schließlich – drittens – die Gefahren mehr oder minder latent zirkulierender Gegensatzpaare aufzulösen. CHARTIER verweigert sich so den Aufspaltungen von *gelehrt und volkstümlich*, *high culture und popular culture*, *Realität und Vorstellung* sowie denen „zwischen Kreation und Konsumtion, zwischen Produktion und Rezeption (...): Passivität gegen Erfindung, Abhängigkeit gegen Freiheit, Entfremdung gegen Bewusstsein“⁴⁰⁰.

CHARTIER platziert den Begriff der *Repräsentationen* in der Spur der Mentalitätengeschichte aber nicht nur im geschichtswissenschaftlichen Diskurs, um drohende Fehlverständnisse abzuwenden und deren Verhinderung betonter zur Geltung zu verhelfen, sondern auch, weil er ihm erlaubt, inhaltliche Nuancen einzuspielen, die zu untersuchen ihm notwendig erscheinen.

So widmet CHARTIER sich hierunter einer Inblicknahme auch des Elitären (freilich jetzt in einem anderen Verständnis), um die Analysekategorie der Macht(interessen) enger anbinden zu können und legt zudem gesteigerten Wert auf die Integration des individuellen Elements⁴⁰¹ und unterbreitet somit insgesamt einen Entwurf, der durch und durch als mentalitätengeschichtliches Neuarrangement begreifbar wird.

Als »Vertreter« der *zweiten Tendenz*, also den *mentalitätengeschichtlichen Forschungszugang zur Erlangung einer gewissen Systematisierung bzw. Konkretisierung mit anderweitigen Forschungskonzepten zu »korrelieren«*, lässt sich in Sonderheit in den deutschsprachigen Geschichtswissenschaften die wiederholt eingebrachte Anregung ausmachen, ihn in ein Verhältnis zu *wissenssoziologischen* Ansätzen, namentlich zum Entwurf von THOMAS LUCKMANN (†2016) und PETER L. BERGER (†2017) zu setzen. Entlang dieses Votums unterbreitet sich hier also der Vorschlag, die »Mentalität« als *soziales Wissen* zu skandieren.

Abgewogen wird diese Möglichkeit einer Verschränkung von Mentalitätengeschichte und Wissenssoziologie etwa von ANNETTE RIEKS⁴⁰², umrissen (und am Ansatz von DUBY entworfen) etwa von OTTO GERHARD OEXLE⁴⁰³ und in theoretischen Überlegungen schließlich systematischer aufgegriffen etwa von VOLKER SELLIN⁴⁰⁴ oder ROLF REICHARDT⁴⁰⁵, wobei

³⁹⁹ Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 238; vgl. auch Chartier, R.: Die Welt als Repräsentation, 336f.

⁴⁰⁰ Chartier, R.: Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, 88f; vgl. auch ebd., 86-92.

⁴⁰¹ Vgl. Chartier, R.: Die unvollendete Vergangenheit, 12.

⁴⁰² Vgl. Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 142.

⁴⁰³ Vgl. Oexle, O. G.: Neue Historische Literatur – Die »Wirklichkeit« und das »Wissen«, 61-63.

⁴⁰⁴ Vgl. Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, 579ff.

⁴⁰⁵ Vgl. Reichardt, R.: Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie, 237f.

letztere Anstrengungen unternehmen, Verbindungslinien zwischen den erkenntnistheoretischen Horizonten beider Forschungsbegriffe aufzuwerfen und im Lichte des Mehrwerts im Blick auch auf kritisch empfundene Druckpunkte zu erhellen. So betont REICHARDT:

„Besteht man nicht auf dem unscharfen Begriff »Mentalität«, der meines Wissens (...) bislang nirgends systematisch erläutert und praktisch erprobt worden ist, sondern ersetzt ihn durch den soziologischen Begriff des »sozialen Wissens«, so ist es möglich, ausgehend von Berger/ Luckmann (...) eine durchaus mentalitätsorientierte, terminologisch homogene Theorie der Sozialgeschichte als Geschichte der Verteilung und Transformation sozialen Wissens zu entwickeln (...), in der u. a. die – der Volkskunde und Ethnologie übrigens nicht fremden (...) – Konzepte der »Lebenswelt«, der »Alltagswelten« und des gesellschaftlichen »Sinnbildungsprozesses« eine zentrale Rolle spielen.“⁴⁰⁶

Korrespondenzen ergeben sich dabei bereits aufgrund der theoretischen Verankerung in teils denselben »Vorläufer-Kreisen« (in diesem Fall DURKHEIM), werden im Besonderen jedoch einsichtig, wenn der Zielhorizont, den BERGER und LUCKMANN in ihrem Hauptwerk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*⁴⁰⁷ abstecken, betrachtet wird.

So umreißen diese ihre Forschungsabsicht folgendermaßen:

„Die Wissenssoziologie muss sich mit allem beschäftigen, was in der Gesellschaft als »Wissen« gilt (...). Theoretische Gedanken, »Ideen«, Weltanschauungen, sind so wichtig nicht in der Gesellschaft. Obwohl auch diese Phänomene in sie hineingehören, sind sie doch nur ein Teil dessen, was »Wissen« ist (...). Die theoretischen Definitionen von »Wirklichkeit« beziehungsweise Realität – die philosophischen, naturwissenschaftlichen, ja, selbst die mythologischen – erschöpfen das nicht, was für den gesellschaftlichen Jedermann »wirklich« ist. Weil dem so ist, muss sich die Wissenssoziologie zu allererst fragen, was »jedermann« in seinem alltäglichen, nicht- oder vorthoretischen Leben »weiß«. Allerweltswissen, nicht »Ideen« gebührt das Hauptinteresse der Wissenssoziologie, denn dieses »Wissen« eben bildet die Bedeutungs- und Sinnstruktur, ohne die es keine menschliche Gesellschaft gäbe.“⁴⁰⁸

In dieser allgemeinen Orientierung zu untersuchen, was gesellschaftlich geteilte »Jedermanns«-Wirklichkeit bzw. »Allerweltswissen« werden konnte, korrespondiert BERGER und LUCKMANNs Wissenssoziologie mit dem Mentalitätenbegriff, der ja auf die kollektive Disposition des Selbstverständlichen abzielt. Verwandtschaften werden dabei im Übrigen auch von LUCKMANN und BERGER selbst bekundet.⁴⁰⁹

LUCKMANN und BERGERs besonderes Interesse gilt dabei dem Prozess, wie ein Wissen zu dem werden kann, was gesellschaftlich akzeptierte, gleichsam objektivierte Wirklichkeit wird, d. h. sie analysieren die Bildung, Streuung und die Konsolidierung von Wissen in Gesellschaften. Dabei betrachten sie diesen Ablauf der *gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit* in einem Verbindungshorizont der phänomenologischen Studien von ALFRED

⁴⁰⁶ Ebd., 237f.

⁴⁰⁷ Vgl. Berger, P. L./ Luckmann, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt am Main 2004.

⁴⁰⁸ Ebd., 16.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 5. Jedoch zu den geschichtswissenschaftlichen Fragestellungen im Allgemeinen.

SCHÜTZ und der Theorie des symbolischen Interaktionismus von GEORGE HERBERT MEAD; damit besteht ihr Anliegen genauerhin darin,

„die mit subjektiv gemeintem Sinn ausgestaltete soziale Realität als objektivierte [zu analysieren]. Die Realität wird von den Menschen selbst geschaffen und zugleich vorgefunden. Diese komplexe Dialektik von Vorstellung bzw. sozialem Wissen und Wirklichkeit zerlegen Berger/ Luckmann in eine zeitliche Abfolge, die beim Punkt Null, also vor jeder vorfindbaren Realität einsetzt. Bei der sozialen Interaktion der ersten Menschen kommt es zur Entwicklung von gemeinsamen Habitualisierungen, zur reziproken Typisierung von Verhaltensmustern, zur Ausbildung eines Wissens über die Realität und zur Konstruktion von Sinnordnungen: zum subjektiven Aufbau einer Welt. Diese wird von den folgenden Generationen, die am ersten Institutionalisierungsprozess nicht beteiligt waren, vorgefunden und als objektive Wirklichkeit internalisiert. Das so gewonnene soziale Wissen besitzt Orientierungsfunktionen für das Verhalten der Menschen (...). Nach Berger und Luckmann ist das Erfassen und Konstruieren von Wirklichkeit ein kollektiver Vorgang.“⁴¹⁰

Mit dieser Schwerpunktsetzung besteht das Vermögen dieser Wissenssoziologie aber darin, mit „objektivistischen (...) Gesellschaftstheorien (...) [aufzuräumen]. Die Gesellschaftsordnung ist das Produkt menschlichen Tuns (...). Sie ist weder biologisch determiniert noch sonst irgendwie auf Grund von gegebenen Naturbedingungen auferzungen (...). Es gibt die Gesellschaftsordnung nur, insofern sie von menschlicher Tätigkeit produziert und aufrechterhalten wird, sowohl in Bezug auf ihre Genese als auch auf ihre Präsenz in jedem Augenblick“⁴¹¹. LUCKMANN und BERGER errichten damit eine Scharnierstelle, indem sie „das Spannungsfeld zwischen dem konstituierenden Bewusstsein des individuell Handelnden und gesellschaftlich objektivierten Wirklichkeitskonstruktionen aufgezeigt und für die weitere Bearbeitung abgesteckt (...) haben.“⁴¹² Damit schließen sie eine Kluft, die lange Zeit unüberwindbar schien, indem nunmehr die objektiven Züge einer sozialhistorischen Wirklichkeit auf den intersubjektiven Aushandlungsprozess der Menschen – eben der *sozialen Konstruktion der Wirklichkeit* – zurückgeführt werden und wiederum mit den Strukturen der subjektiven Orientierung in der Welt verbunden werden. Damit übersteigen die phänomenologischen Anschlüsse in diesem Konzept die traditionell „egologisch“⁴¹³ unterstellte Perspektive, die hier „ihren Ausgang (...) bei den sinnkonstituierenden Bewusstseinsleistungen und bei der Subjektbezogenheit (...) [nimmt, *sodann*] zu den in sozialen Austauschprozessen ausgehandelten »kleinen« sozialen Institutionen [voranschreitet], in denen sich solitäre und subjektive Sinnentwürfe zu intersubjektiv geteiltem

⁴¹⁰ Rieks, A.: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, 137.

⁴¹¹ Zahavi, D.: Phänomenologie für Einsteiger, 96f.

⁴¹² Pfadenhauer, M.: Peter L. Berger, 94.

⁴¹³ Eberle, T. S.: Phänomenologie und Ethnomethodologie, 151. Gleichwohl bereits die Auffassung, das Prädikat Phänomenologie und ihre Theorien seien gleichbedeutend mit einer Egologik, mit einer Relativierung zu versehen ist. So hält SCHNETTLER exemplarisch im Blick auf SCHÜTZ' Arbeiten fest: „Insofern entbehrt der durch Wiederholung nicht richtiger werdende Vorwurf, die »phänomenologisch« begründete Sozialtheorie sei ein rein egologisches und bewusstseinsphilosophisches Programm jedweder Grundlage“, Schnettler, B.: Thomas Luckmann, 76.

Wissen, zu sozial objektiviertem *Sinn*, verfestigen, damit tradierbar werden und forthin individuelles *Wissen, Handeln und Deuten* »determinieren«.⁴¹⁴

Mit dieser Schwerpunktsetzung und besonderen Eigenschaft als Scharnierstelle zeigt sich die Attraktivität des Konzepts des *sozialen Wissens* als Konkretisierungsmuster für den Mentalitätenbegriff darin, den Prozess des »Entstehens«, des »Erhalts«, »des (verändernden) Vergehens« von Mentalitäten durchsichtiger werden zu lassen⁴¹⁵, liegt vor allem aber darin, die Verhältnisbestimmung des *Dazwischen* von Kollektiv und Individuum, als Objekt und Subjekt, deutlich vor Augen führen zu können, so auch FRANK-MICHAEL KUHLEMANN:

„In dieser dialektischen Beziehung kann man auch das Verhältnis von Mentalität und Gesellschaft betrachten. Mentalitäten sind immer schon gegebene, aber auch vermittelte Bedeutungsgewebe und Sinnstrukturen, in die Menschen verwoben und an denen sie in ihrem Handeln orientiert sind. Sie wirken als ein »subjektiver (wenn auch (Kollektiv-)Geist« (Geiger) auf die Gesellschaft ein, werden aber auch umgekehrt von ihr beeinflusst und kommen auf die deutenden und handelnden Subjekte in Form »objektivierter«, lebensweltlich geprägter Normen und Werte zurück. Mentalität könnte man im Anschluss (...) daher auch als die Summe externalisierter und internalisierter Gewissheiten unserer Stellung zur Welt bezeichnen.“⁴¹⁶

Mit diesen Streiflichtern zu den Entwicklungen der Diskussion um die Mentalitätengeschichte nunmehr am Ende unserer Chronologie angekommen, bleibt es jetzt, innezuhalten und die Erarbeitungen Revue passieren zu lassen und wieder in die gesamtsystematische Linienführung einzuschwingen!

In dem nächsten Kapitel der **KADENZEN** wird es jetzt demnach an der Zeit sein, die vorgenommenen Erarbeitungen und Analysen zur Mentalitätengeschichte auf den *Mehrwert für die Praktische Theologie* hin zuzuspitzen.

Zu diesem Zweck werden wir also die zusammengetragenen Wissensgehalte des mentalitätengeschichtlichen Bezugsdiskurses auf unsere gemäß der aus der Diagnose der EXPOSITION erwachsenden Doppelschneise hin anscharfen und auf den praktisch-theologischen Ertrag für unsere Problemstellung hin durchleuchten.

⁴¹⁴ Schnettler, B.: Thomas Luckmann, 14.

⁴¹⁵ Vgl. Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, 589.

⁴¹⁶ Kuhlemann, F.-M.: Mentalitätsgeschichte, 210.

3 **Kadenzen: Eine mentalitätengeschichtlich bekräftigte Praktische Theologie – historische Phänomenologie**

Mit der Absicht, eine Dialogisierung derjenigen zwei Themen voranzutreiben, welche in der EXPOSITION abgeschritten und in ihrem konflikthaften Zueinander vorstellig wurden und mit der Aussicht, eine Weiterführung bezüglich der praktisch-theologischen Traditionskonzeptualisierung aufzutun, die sich den aporetischen Blockaden entwindet, betraten wir in der DURCHFÜHRUNG also das Terrain der Geschichtswissenschaften und konzentrierten unsere Aufmerksamkeit auf den Zugang der französischen Mentalitätengeschichte. Nachdem wir dazu im Kapitel TONALITÄT zunächst eine orientierende Rahmung vornahmen, entfalteten wir in den MODI und MODULATIONEN eine Chronologie, deren Stationen die verschiedenen Forschergenerationen bis hin zur aktuellen Situation vorführte, um im Lichte einschlägiger Vertreter schließlich die Grundzüge und Leittheoreme dieses historiographischen Zugriffs zu erarbeiten.

Mit den Klärungen dieses Längsschnitts standen wir im Bemühen, ausreichend Material zusammenzutragen, um jetzt die für uns entscheidende Frage zu stellen: *Inwiefern zeigt sich in der Mentalitätengeschichte ein Alternativansatz, der aus dem freigelegten praktisch-theologischen Dilemma herauszulenken vermag?*

Der Beantwortung dieser Frage wird nun unser dritter Gang gewidmet sein.

In den **KADENZEN** greifen wir demnach die Doppelperspektive unserer beförderten Problemstellung wieder auf und bilanzieren die Ergebnisse der Chronologie auf sie hin, d. h.: Die KADENZEN werden die vollzogenen Erarbeitungen einerseits nochmal ausdrücklich unter dem Aspekt des mentalitätengeschichtlich einsichtig gewordenen **(3.1) *Geschichtsverständnisses*** resümieren und andererseits dahingehend zuspitzen, was eine solche Fundierung für Einsichten und für ein besonderes Arrangement mit Blick auf eine erneuerte praktisch-theologische **(3.2) *Traditionskonzeptualisierung*** bereithält.

3.1 **Ein mentalitätengeschichtlich dynamisierter praktisch-theologischer Geschichtsbegriff – von Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe oder: Eine »rückwärtsgekehrte Prophetie«**

Unsere *erste bilanzierende Revue* ermisst somit den durch die *Annales*-Historiographie in der Mentalitätengeschichte eröffneten theoretischen Raum an Historik und trägt folglich nochmals diejenigen fundierenden Bestimmungen und Voraussetzungen zusammen, welche als „(prinzipielle) Strukturierungen des historischen Denkens die Weichen zu dieser

Forschung gestellt“¹ haben und von uns als epistemologische Grundlagen zum Geschichts- bzw. Zeitbegriff angesprochen worden sind. In Sonderheit präsentierte dieser sich dann als eine Errungenschaft der ersten beiden Generationen und lässt sich hier unter den Kürzeln von *Veränderbarkeit*, *Andersheit* und *Offenheit in fragmentierter Tiefe* pointieren!

Veränderbarkeit...

So zeigte sich in den durch FEBVRE und BLOCH vorgetragenen Überlegungen zunächst der Durchstoß zu einem Geschichtsmodell, welchem die Verflüssigung der Zeiten zugrunde liegt und dem durch die damit ermöglichte Eingliederung von Kontinuität das Bekenntnis zu einer konstitutiven *Veränderbarkeit* als Standpunkt gelingt.

Entzündet an den Auseinandersetzungen um die Fragen von historischer Objektivität und Referentialität rund um das VON RANKESche Ideal gehen FEBVRE und BLOCH nicht mehr von der Voraussetzung eines »irgendwie gegebenen Sachverhalts Geschichte«, der in den Quellen vorgefertigt daliegt und bloß aufgelesen zu werden braucht, aus, sondern setzen im Verweis an die Gegenwart stattdessen die Prämisse einer stets perspektivischen Gegebenheitsweise der Gegenstände. In Überwindung von historistischen und positivistischen Denkfiguren² verankern BLOCH und FEBVRE das historische Unterfangen ausdrücklich in seinem Bezug an die Gegenwart: Deren Problemhorizonte bestimmen jeweils konstitutiv die Ausleuchtungen der Vergangenheiten.

Halten diese in den Theoremen von der *histoire problème* und der *histoire présent* begrifflich fixierten erkenntnistheoretischen Einsichten bereits Konsequenzen für die Praktische Theologie bereit, insofern sie im Bekenntnis an die Perspektivgebundenheit von Forschung und die Konstitution der Objekte gleichsam entdogmatisierend die Erinnerung an „den Konstruktionscharakter (...) eigene[r] Wirklichkeitsbehauptungen und Wirklichkeitsbeschreibungen“³ mit sich führen, besteht ihr gewinnbringendster Ertrag in unserer Sache jedoch eben im Anstoß eines völlig neukonzipierten Geschichts- und Zeitverständnisses!

Denn, indem in der *histoire problème* und der *histoire présent* die Vergangenheiten im konstitutiven Verweis an die Gegenwart nicht wie ein Fixbestand bloß durchzureichender Entitäten vorausgesetzt werden, zerschlagen FEBVRE und BLOCH eine Geschichtsauffas-

¹ Rüsen, J.: Historische Vernunft, 9. RÜSEN definiert »Historik« wie folgt: „Historik ist (...) eine Theorie der Geschichtswissenschaft, die die Vernunftbestimmungen des historischen Denkens in den Fundamenten der Geschichtswissenschaft selber aufdeckt“, ebd., 9.

² Es bleibt an dieser Stelle hervorzuheben, dass diese Einsicht nicht das Alleinstellungsmerkmal FEBVRES und BLOCHS bildet und inzwischen das Allgemeingut der Geschichtswissenschaften darstellt, vgl. Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 415; vgl. auch Goertz, H.-J.: Unsichere Geschichte, 8.

³ Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 377. Abstrahiert von unserem Zusammenhang macht HASLINGER sich um die Bewussthaltung dieses Konstruktionscharakters derzeit in besonderer Weise verdient, vgl. zusammengefasst ebd., 394. Vgl. dazu auch, inspiriert im Übrigen von einem »historischen Denkstil« Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 70-76.

sung, die sie in die Form eines Fossils drängt, dessen Versteinerungen nur von abgeschlossenen Vergangenheiten künden. Sie verwahren sich vor einer Konzipierung der Geschichte als lebloser Nekropole.

Mit diesem Denkmodell unterbrechen BLOCH und FEBVRE den linearen Entwicklungsgestus von Geschichtskonzeptionen, welche in der optimistischen Ausführung von der Annahme einer Fortschritts- bzw. Erfolgsgeschichte, in der pessimistischen Variante von der einer Verfalls-, Verlust- oder Verfälschungsgeschichte geleitet sind und darin in jedem Fall der Vorstellung einer erstarrt-abgekapselten Vergangenheit anhängen. Der Suggestion einer teleologischen Verlaufnahme setzen die beiden Historiker ein Geschichtsverständnis entgegen, das seinen Stoff nicht mittels eines evolutiv gedachten Ablaufs der Zeit arrangiert und beziehen damit kritische Stellung gegen die klassische Historiographie, die sich in einer »Ursprungschronologie« arrangierte und damit die Vergangenheit aus dem zusammenhangstiftenden Bewegungsspiel herauslöste und Geschichte den Status des Erkaltenen zuteilte.

Mit ihren Epistemen von der *histoire problème* und der *histoire présent* verschreiben sich BLOCH und FEBVRE demgegenüber nun aber einer beweglichen Konzipierung, die in der Verankerung in den Horizonten der Gegenwart stattdessen von der Annahme der Dauer ausgeht und so von der Durchdringung der Zeiten geprägt ist. In der Einbringung von Kontinuität verflüssigt sich die Zeit zu einem Komplex voneinander durchdrungener und gegeneinander durchlässiger Formen und projiziert so einen labilen Charakter! Und umgekehrt: In der Entlastung von evolutiven Strukturierungen und in der Leitannahme der Verflüssigung der Zeiten vermag nunmehr die Kontinuität Einzug in die Geschichte zu halten, was also deren **Veränderbarkeit** als maßgebliches Fundament setzt!

Andersheit...

In der Anerkennung dieses Ineinanderfließens der Zeiten kollabieren nun aber nicht deren Grenzen. FEBVRE und BLOCH begreifen die Voraussetzung des Gegenwartsbezuges im Gegenteil vielmehr als Forcierung einer scharfen Konturierung des Zeitenabstands und der Wahrnehmung von dessen besonderer Unreduzierbarkeit.

Die Markierung dieser hinzutretenden systematischen Linienführung begegnete in unseren Erarbeitungen in dem erkenntnistheoretischen Prinzip einer Warnung vor dem Mechanismus des sogenannten *psychologischen Anachronismus*. Diese epistemologische Justierung klagt statt der Aufhebung der Grenzen in voreiliger Einfühlung und ungebremsster Rückprojektion zeitgenössischer Kriterien eine Untersuchung historischer Phänomene in strenger Einlassung in deren Lebenswirklichkeiten ein und mahnt darin die besondere Auf-

merksamkeit für die Kennzeichnung der Besonderheit und der jeweiligen Historizität der Zeiten an, wobei sie sich ebenfalls auf das zugrundeliegende Geschichts- und Zeitverständnis hin durchsichtig macht, denn: Mit der sorgfältigen Einzeichnung der Historizität wird auf diese Weise der tiefreichende Abstand zwischen den Zeiten postuliert. Der Ausgangspunkt ist die Annahme einer grundsätzlichen Verschiedenheit und Fremdheit der Zeiten, einer historischen Differenz – und mit diesem Augenmerk auf die historische Differenz verbieten FEBVRE und BLOCH sich einer Geschichtsauffassung, die sich auf die Form eines Zirkels ewiger Gegenwart zurückzieht und vom rast- und restlosen Aufgang der Vergangenheiten in der Gegenwart berichtet. Sie beziehen damit kritische Stellung gegen die »zünftige« Verengung der französischen Historiographie auf das Ereignis in der Individuums- und Politikgeschichte. Sie verwahren sich vor einer Konzipierung der Geschichte als nunc aeternum in einem déjà-vu-ähnlichen perpetuum hodie.

Mit diesem Denkprinzip entkommen BLOCH und FEBVRE nun aber der Schwester evolutiver Geschichtskonzeptionen, welche die Zeiten in einer Kreisform fortwährend-unwandelbarer Wiederkehr anordnet und damit auf ihre Weise eine eingekapselte Vergangenheit voraussetzt, indem sie diese nämlich in der ewigen Gegenwart aufgehen lässt. Dem Refrain des stets Gleichen wird hier ein Geschichtsverständnis entgegengesetzt, das seinen Stoff nicht redundant strukturiert und darin dem Bewegungsspiel der Geschichte verlustig gehen muss, weil es Andersheiten und Fremdheiten übersieht.

BLOCH und FEBVRE verpflichten sich mit ihrem Epistem der Warnung vor dem *psychologischen Anachronismus* hingegen vielmehr einer prozessbewussten Konzipierung, die in der Verankerung in der Historizität von der Annahme der Differenz der Zeiten ausgeht. In der Einbringung von Diskontinuität sind die voneinander durchdrungenen und gegeneinander durchlässigen Formen der Zeiten nun je in einander verschiebende, da verschiedene, Formationen begriffen. FEBVRE und BLOCH fundieren demnach ein Modell, welchem durch die Eingliederung von Diskontinuität zudem die Aufmerksamkeit für die **Andersheit** von Geschichte desgleichen zum konstitutiven Standpunkt wird.

Grundgelegt wird damit zusammengekommen das **Konzept einer Vervielfachung und Verflüssigung sich verschiebender Zeiten!** BLOCHs und FEBVRES epistemologische Überlegungen durchkreuzen so nicht nur den Pfeil einer chronologisch-linear evolutiven Fortschritts- bzw. Verfallsgeschichte, sondern auch den eines redundanten Kreismodells ewiger Aktualisierung und vermögen in der Leitannahme von der Verflüssigung durch Vervielfachung sich verschiebender Zeiten nunmehr die Systematisierung sowohl von Konti-

nuitäten als auch von Diskontinuitäten zu veranschlagen, was dann die *Veränderbarkeit* und *Andersheit* im Geschichtsbegriff entscheidend als Fundament setzt!

Insofern schärft die epistemologisch angeführte Doppelspitze von BLOCH und FEBVRE erstmalig ausdrücklich den Sinn für die *konsonante Dissonanz* im Zeitverständnis und macht Geschichte somit also als *Bewegung*, *Dynamik*, ja als *Prozess* sichtbar.

Offenheit in fragmentierter Tiefe...

Was FEBVRE und BLOCH in einem doppelten Anlauf grundlegen, um die dynamischen Bewegungen der Geschichte zu sichern, verlagert BRAUDEL nun konsequent integrierend nach »innen«. Er steigert die von FEBVRE und BLOCH ins Spiel gebrachte Einsicht, dass jede Geschichte sich verschiebende Zeitgeschichte ist, ausdrücklich zu einem umfassenden Konzept der *Zeit-Ge-Schichten* und trägt damit eine revolutionäre Neukonzipierung vor.

In seinem Dreier-Schema der Zeitrhythmen, was später strukturell in das Konzept der *longue durée* Eingang finden sollte, bildet BRAUDEL die Komplexität des Zusammenspiels von kurzer, mittelfristiger und langer Dauer ab und erreicht damit nicht nur – im Längsschnitt – mit der Sicht auf langfristige Veränderungen, sich von einer problematischen Eindimensionalität der praktizierten Ereignisfixierung abzusetzen, sondern vermag auch bereits – im Querschnitt – sowohl Diskontinuität als auch Kontinuität auf eine besondere Weise zugleich zu konzeptualisieren, indem der Zeitfaktor an sich mit einer Schichtungsstruktur überzogen wird, die eben jene beiden Aspekte nunmehr in einer einsichtig werdenden besonderen Fragmentierung zusammenspannt, womit BRAUDEL nun in aller Konsequenz FEBVRES und BLOCHS errungene Grundlegungen aufnimmt und radikalisiert.

Was in der Historiographie durch den Vermerk der wechselseitigen Durchdringung der Zeiten, von Geschichte und Gegenwart – und umgekehrt – im Allgemeinen das Bewusstsein für die Verflüssigung und Vervielfältigung der Zeiten schärfte, erfährt bei BRAUDEL nun eine Forcierung: Durch den Eintrag jener komplexen Schichtungsstruktur eignet der Zeit nun eine *Tiefe*, die sie von einem zweidimensionalen Verständnis in die *Dreidimensionalität* führt.

BRAUDEL intensiviert die Voraussetzung des Ineinanderfließens der historischen Zeiten zu einer komplexen Ineinander-Verschachtelung der Zeiten – das Zeitverständnis weitet sich von der sich verschiebenden, da verschiedenen *Verflüssigung zur Verschachtelung*, womit es eine *Plastizität* gewinnt, die es nicht mehr mit der Analogie zu einem Fluss treffend ins Bild setzt, sondern vielmehr die Rede von einander überlagernden Flüssen verlangt.

Die »bloße« »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« greift nun zu einer ungleich höheren Komplexität der Bruch- und Kreuzungspunkte der Zeiten hin aus. In BRAUDELS Neukonzi-

pierung verwandelt sich das Dynamik fundierende Verständnis einer Verflüssigung der Zeit in eine fragmentierte Musterung – von der *Labilität zur Fragmentarität*! Verlaufen ihre Bewegungen doch nicht mehr in einer harmonischen oder vielmehr: zu harmonisierenden Formierung, sondern geben sich als ein stetig sich veränderndes tiefendimensionales Gebilde an *Rück-, Kehrt- und Vorwärtswendungen* und damit: an über-, um- und verwerfender *Bruchstellen*, die dennoch miteinander verwoben sind, zu erkennen.

Was zuvor bei FEBVRE und BLOCH als epistemologische Doppelbewegung der *konsonanten Dissonanz* den Bewegungs-, Dynamik- und Prozesscharakter von Geschichte systematisch verankerte, wird in der Zeitkonzeption unterschiedlichster historischer Rhythmen nun integrativ zum Kompositionsprinzip erhoben: Indem BRAUDEL in seinem revolutionierten Zeitverständnis sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität in einer *Bruchstelle Fuge* zu arrangieren versteht, eignet Geschichte nunmehr nicht »nur« Bewegung, sondern eine *unabschließbare Offenheit*, die sich in buchstäblicher *Vertiefung* nachhaltig von der Einkapselung evolutiver und kreisförmiger Strukturierungen abzusetzen weiß! Die verschiedenen Schichten lagern übereinander, ohne je miteinander überein zu kommen – sie formieren eine besondere Art der *Durchquerung der Zeiten* (im doppelten Sinn!), die jede Abgeschlossenheit durchkreuzt und *in ein stetes Werden hinein öffnet*.

Eine »rückwärtsgekehrte Prophetie«...

In der radikal unabschließbaren *Offenheit in fragmentierter Tiefe* formatiert, bringt sich dieses dem mentalitätengeschichtlichen Ansatz grundlegende Geschichts- und Zeitverständnis aber schließlich in eine direkte Frontstellung zu Holismen etwaiger Art. Es projiziert die konsequente *Ablösung von Totalitäten* und bekämpft dabei insbesondere die HEGELSche (Geschichts)Philosophie als ihren Antagonisten, wie auch der Mentalitätenhistoriker ROGER CHARTIER prägnant in seinem Slogan von der „„Neue[n] Geschichte« versus [die] »philosophische Geschichte«: die Annales gegen Hegel“⁴ pointiert. Von BLOCH und FEBVRE auf den Weg gebracht und in Sonderheit von BRAUDEL integrativ expliziert, wird ein Geschichts- und Zeitmodell vorgelegt, das die Kontinuitäten ansprechbar macht, indem diese *von vornherein mit und in der Diskontinuität miteinander verbunden sind*. Es durchkreuzt so jede Neigung zum Totalen, praktiziert einen „Auszug aus dem Hegelianismus“⁵, rückt von der entsprechenden Begrifflichkeit einer „Notwendigkeit, Totalität, Finalität“ ab und ersetzt diese stattdessen durch eine Rede von den „Diskontinuitäten, Verschiebungen, Differenzen“⁶, so CHARTIER: „Diese Diagnose der

⁴ Chartier, R.: Die unvollendete Vergangenheit, 29; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵ Ebd., 29.

⁶ Ebd., je: 28.

Geschichte (...) wendet also ihre Aufmerksamkeit vor allem dem Begriff zu, der sie am stärksten vom Erbe der »philosophischen Geschichte« unterscheidet, dem der Diskontinuität. In ihrer Praxis haben die Historiker entschlossen mit zwei Dingen gebrochen: mit der Totalitätsvorstellung, die in allen verschiedenen »Formen« oder »Sphären« (...) einen einzigartigen wesentlichen und allwirksamen »Geist« ausmacht (...) [und *die*] an der Einheit des Geistes durch alle unterschiedlichen und partikularen historischen Erscheinungen festhält.“⁷

Insofern lässt sich auch das solcherart disponierte Geschichts- und Zeitverständnis der *Annales*-Historiographie bzw. der Mentalitätengeschichte mit einer Wortschöpfung verbinden, die kürzlich der Praktische Theologe CHRISTIAN ALBRECHT (*1961) in seiner Abhandlung *Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie* prägte.⁸

ALBRECHT geht hier u. a. der Frage nach, durch welche Charakteristika sich ein »historisches Denken« auszeichnet und welche Impulse und Anregungen es als »Denkstil« für das Selbstverständnis und die Verfahrensweisen der Praktischen Theologie enthalten könnte und attestiert ihm infolgedessen das Merkmal des »relativierenden Denkens im besten Sinn«. ALBRECHT anempfiehlt den historischen Denkstil der Praktischen Theologie zwar in einem merklich anderen Zusammenhang, der hauptsächlich in die Richtung des – hier unlängst bereits gestreiften – erkenntnistheoretischen Problems verweist⁹, doch wirft er in unserer Sache einen Ertrag ab, indem er die Charakterisierung des »relativierenden Denkens« dabei an die doppelte Bewegung des Historischen bindet, einerseits Beziehungen und Zusammenhänge zu erschließen, darin andererseits aber zugleich Unterscheidungen zu vollziehen: „Denn relativieren heißt (...), im Wortsinne: Beziehungen werden hergestellt, Kontexte werden gesucht und beschrieben, das Einzelne wird in diese Kontexte eingezeichnet. Relativieren heißt (...) aber auch, und nun durchaus im landläufigen und übertragenen Sinne: die Einzeichnung des Einzelnen in Kontexte erlaubt die Distanzierung von

⁷ Ebd., 29. Hier wird also das herkömmliche Verständnis von Diskontinuität durchbrochen und in der besonderen (alteritätstheoretischen Weise) vorausgesetzt und einsichtig!

⁸ Vgl. Albrecht, C.: *Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie*. Tübingen 2011.

⁹ ALBRECHT gewinnt seine Einsichten mittels Sichtungen von Textauszügen aus der Feder ERNST TROELTSCHS und bilanziert die Bedeutsamkeit des historischen Denkens vor allem in Ausblicken, welche als Konsequenz hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Problems der Praktischen Theologie als Wissenschaft durchbuchstabiert werden. Infolgedessen erkennt ALBRECHT im historischen Denken etwa die Kultivierung der Einsicht in die Interessen- und Standortgebundenheit von Wissenschaften, was der Praktischen Theologie eine permanente Selbstreflexion antrage und leitet aus dem transportierten Bewusstsein für die durchkreuzte Objektivität der Gegenstände, welche gerade nicht „nur noch beschrieben werden müssten“, die praktisch-theologische Anempfehlung ab, bescheidener mit ihrer Begrifflichkeit umzugehen und das „Maß der kritischen Selbstprüfung“ zu erhöhen, weil eben „zahlreiche Schlüsselphänomene der Praktischen Theologie (...) kaum in einer vermeintlich objektiven und dem Beobachter gegenüberstehenden Gestalt existieren“ (je: 72). Des Weiteren lehre der historische Denkstil in der Differenzierung zwischen Beschreibenden, Beschreibung und Beschriebenen eine gesteigerte Selbständigkeit des Denkens und befähige schließlich die Adressaten durch die „Erschließung von Zusammenhängen (...), ihrerseits in Zusammenhängen zu denken“, wovon die Praktische Theologie nur profitieren könne, ebd., zuletzt: 73.

Unmittelbarkeit. Das historische Denken vollbringt Distanzierungsleistungen, es ermöglicht die Abstandnahme von Unmittelbarkeiten (...). Historisches Denken, so könnte man [dann] auch sagen (...), sichert die Verhältnismäßigkeit, in unserem Falle: die Verhältnismäßigkeit der Praktischen Theologie.“¹⁰ Damit lässt sich dieses Wortspiel in seinem Doppelsinn aber erhellend zur Ausdeutung unserer Pointe heranziehen und setzt das herausgearbeitete Geschichts- und Zeitverständnis in seinem fragmentierten Zwielficht von Kontinuität und Diskontinuität, von Nähe und Distanzleistung, welches die Sprengung etwaiger Totalität in sich trägt, perfekt in Szene. Diese »relativierende« Konzipierung enthebt in der vermittelten Erfahrung des Anderen konsequent von einer Verabsolutierung der Gegebenheiten. „Historisches Denken ist genau das Gegenteil einer Verabsolutierung von irgend etwas [sic!], sei dieses Verabsolutierte etwas Vergangenes oder etwas Gegenwärtiges oder etwas Zukünftiges (...). Historisches Denken ist (...) relativierendes Denken im besten Sinne.“¹¹

Und in diesem Sinne hielt auch bereits JACQUES LE GOFF unter Rekurs auf Wendungen PAUL RICOEURS die *Ablösung von etwainen Absolutheiten* als Kern von Geschichte (insbesondere im Verständnis der *Annales*) fest, indem diese nämlich „ihrem Wissen nach zweideutig“ sei, „wohlbegründete Doppeldeutigkeiten“ projektiere und „tatsächlich (...) dem „Reich des Unexakten“¹² angehöre.

In diesem besonderen Ausgang bei der Diskontinuität, die in der fragmentieren Tiefenschichtungsstruktur eine radikale Offenheit erwirkt, die, von evolutiven und kreisförmigen Anordnungen entlastet, jede totalitäre Absolutheit unterläuft, lebt dieses Geschichts- und Zeitverständnis nunmehr ein Kontingenzbewusstsein, das Geschichte in ihrem „So- und auch Anders-Machbaren betrachtet“¹³ und damit als *Potentialität* kreiert. Die „Geschichtsschreibung der historischen Wirklichkeiten [wird so] stärker als bisher um eine solche der historischen Möglichkeiten [ergänzt]“¹⁴.

Auf diese Weise vermag nun aber auch einzuleuchten, inwiefern von „Historikern [als] den »Propheten der Vergangenheit«“¹⁵ gesprochen wird. Bereits FRIEDRICH SCHLEGEL reklamierte dieses Selbstverständnis für den Historiker und apostrophierte ihn als einen „rückwärts gekehrte[n] Prophet[en]“¹⁶ – eine Titulatur, die sich die Mentalitätenhistorie schließlich in besonderer Qualität zurechnen lassen kann. In den Durchquerungen (!) ihres

¹⁰ Ebd., 71.

¹¹ Ebd., 71.

¹² Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, je: 141.

¹³ Assmann, A.: Zeit und Tradition, 87.

¹⁴ Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 429.

¹⁵ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 29.

¹⁶ Schlegel, F.: Schriften aus dem Nachlass, 176, zit. n. Böhme, H.: Einladung zur Transformation, 12; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

fundierenden Zeit- und Geschichtsverständnisses in fragmentierter Tiefe, was eine unaufhörliche Bewegung initiiert und zu einer radikalen Öffnung hin steigert, vermag sie in der Unterminierung von Totalitäten nicht nur vorherrschende Plausibilitäten zu durchkreuzen, sondern auch auf etwas Neues hin aufzuschließen, indem sie ein „»Feld der Möglichkeiten«“¹⁷ aufspannt. Sie durchbricht eingeschliffene Deutungs- und Sehgewohnheiten und leitet dazu an, »etwas aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten«, „die neue Welt zu sehen (...), [indem] etwas »mit anderen Augen« [gesehen]“¹⁸ wird, worin sie ersichtlich kritischen Geistes ist! Sie gleicht darin schließlich „paradigmatisch (...) [einer] prophetische[n] Vision (...), bei der Wirklichkeitssinn, Kritik und Möglichkeitssinn in steter Verschränkung miteinander anzutreffen sind.“¹⁹

Eine Praktische Theologie also, die in einem Bezugsnetz zu diesem mentalitätengeschichtlich dynamisierten *Geschichtsbegriff von Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe* steht, partizipiert damit aber an dieser Titulatur und verfasst sich gleichlautend als eine *rückwärtsgekehrte Prophetie*.

3.2 Eine mentalitätengeschichtlich rhythmisierte praktisch-theologische Konzeptualisierung von Tradition – Identität und Differenz als paradoxales Doppelspiel einer intonierten Stille oder: Die UnVollendete

Greift die Praktische Theologie sodann auf den historiographischen Zugang der Mentalitätengeschichte zurück, so hält dieses methodologische Angebot schließlich neben der besonderen Präzisierung, wie eine praktisch-theologische Forderung nach einer Voraussetzung von Geschichte als Prozess denn genau zu verstehen wäre²⁰, des Weiteren Einsichten bereit, die im Hinblick auf die bisherige praktisch-theologische Konzeptualisierung von Tradition ertragreich sein dürften.

Dass sich das Konzept der »Mentalität« inhaltlich mit demjenigen verschränkt, was mit »Tradition« benannt ist, dürfte dabei unmittelbar einsichtig geworden sein: Wenn wir die Mentalität unlängst als ein historisches Arsenal der seinerzeit von jedermann vorausgesetzten Selbstverständlichkeiten fassten, als ein kollektives Orchestrierungsprinzip, welches das Erfahrungsvermögen – die Stimmführungen des Fühlens, Denkens, Wahrnehmens, der Ausdrucks- und Verhaltensweisen – von Gesellschaften »ferner« Zeiten generiert, justiert, ermöglicht und selbst wiederum durch dessen Materialisierungen er-

¹⁷ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 29.

¹⁸ Failing, W.-E./ Heimbrock, H.-G.: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, 285.

¹⁹ Ebd., 285.

²⁰ Insofern wird die einstige Forderung EUGEN PAULS nach einer praktisch-theologischen Bewussthaltung des Prozesscharakters von Geschichte im Rekurs auf jenes Zwielficht, auf jene tiefergehendere (!) »Zweideutigkeit« weitaus näher gefasst und präzisiert sich zur Forderung nach einer praktisch-theologischen Bewussthaltung der radikalen Unabschließbarkeit von Geschichte.

zeugt, ausgerichtet, disponiert wird und somit also den Potentialitäts-Fundus jenes Erfahrungsvermögens auslotet und das Augenmerk auf dessen Ränder und Schwellen legt, so steht dieser Kerngehalt der Mentalität in einer engen Korrespondenz zur Tradition, welche sich als ein kommunikativ-interaktiver Terminus von den Grunddimensionen her als ein diachron-sozialer Akt, als ein historischer und intersubjektiver Zusammenhang zu verstehen gibt. Traditionen sind als Kollektivdispositionen, welche sich durch und in den Zeiten anderen Zeiten zueignen, ebenso Horizonte, die hintergründig »bildsam« wirken und die verschiedenen Erfahrungsweisen des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns formatieren und darin die Menschen in ein bestimmtes Welt- und Selbstverhältnis hinein öffnen. Ähnlich wie die Mentalität der „Bodensatz“²¹ einer historischen Gesellschaft, das Kollektiv-Dispositiv »ferner Zeiten« ist und dabei einen spiralförmigen Prozess der Reziprozität beschreibt, der sich als Reservoir der Möglichkeiten zu verstehen gibt, bildet auch die Tradition einen in wechselseitigen Bezügen stehenden Rahmen, der mit dem „In-Überlieferung-Stehen nicht die Freiheit des Erkennens ein[schränkt], sondern (...) sie erst möglich [macht].“²²

Auf die Solidaritäten zwischen dem Mentalitäten- und dem Traditionskonzept wurde sodann auch verschiedentlich hingewiesen: „Wie die Mentalitäten repräsentieren auch die religiösen Vorstellungen von Menschen in der Regel festverankerte Glaubensüberzeugungen. Sie geben Auskunft über eine problemlos gegebene Sinnstruktur und gleichen unerschütterlichen Selbstverständlichkeiten mit höchstem Geltungsanspruch für die Lebensführung und das soziale Handeln“²³. Bekanntlich führten diese Verschränkungen ja auch zu einer Forcierung dahingehender Forschungsinteressen und zur Erschließung entsprechender Forschungsfelder. So resümiert prägnant ULRICH RAULFF: „Vielleicht ist das »Mentale« selbst nur eine moderne Metapher für jene primäre Stellung zur Welt, die im christlichen Vokabular »Glauben« hieß.“²⁴

In dieser Korrespondenz und Verschränkung wirft der mentalitätenhistorische Ansatz als eine mehrfache *Geschichte des Dazwischen* sodann auch auf unterschiedlicher Ebene ***Erträge für eine praktisch-theologische Traditionskonzeptualisierung*** ab.

²¹ Le Goff, J.: Eine mehrdeutige Geschichte, 18.

²² Wiedenhofer, S.: Traditionsbegriffe, 265.

²³ Kuhlemann, F.-M.: Mentalitätsgeschichte, 185.

²⁴ Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 14. RAULFF leitet diese Aussage interessanterweise aus dem besonderen Ausgangskontext ab, in den die Forschungen der Mentalitätengeschichte hineingreifen: „Ist sie [*die Mentalitätengeschichte*; M. R.] doch entstanden in Reaktion auf den Schwund eines Äthers, des christlichen, der alle menschlichen Praktiken – spirituelle wie materielle – und Lebensäußerungen durchzog. Mentalitätengeschichte, noch einmal, hat sich entwickelt in der Erforschung der Geistes- und Sinneswandel bei der Transformation des mittelalterlichen Kosmos in die moderne Welt, die meint, den Glauben durch das (wissenschaftliche) Wissen ersetzt zu haben, tatsächlich aber eine Vielzahl neuer Konnexionen von Denken, Fühlen und Verhalten anstelle des alten »Glaubens« geschaffen hat. Diese Ausgangslage gilt es zu berücksichtigen“, ebd., 14.

Diese dürften dabei im Allgemeinen zunächst auf der Ebene einer *klärenden Verdeutlichung* vorliegen: So vermag dieser Zugang etwa in besonderer Weise die „*integrative Sicht*“²⁵ zu unterstreichen, zu der sich das Traditionsverständnis in seinem Entwicklungsgang in puncto *Überlieferungsgestalten* im Zuge des erneuerten Offenbarungsbegriffs ja entgrenzt hat.²⁶ Wenn Mentalität materialiter den Komplex der kollektiven Stimmführungen an Geisteshaltungen, Empfindungs-, Gefühls-, Ausdrucks- und Wahrnehmungsweisen historischer Gesellschaften begreift und dabei insbesondere umfasst, was gewohnheitsmäßig, reflexartig und unformuliert bleibt, also auf praktiziertes Umgangswissen zielt und sich damit »relativ« zwischen dem sogenannten Intellektuellen und Affektiven, dem Bewussten und Unbewussten bewegt, so erschließt dieser Forschungszugang »Tradition« doch ganzheitlich „in der Synästhesie gelebten Lebens“²⁷ und dürfte damit ziemlich exakt den genommenen Übergang von der Verbal- zur Realtradition zu einer adäquaten Abbildung verhelfen und die Ausweitung über kognitiv erfassbare Sachverhalte hinaus in den Bereich des Affektiven und Pragmatischen bewusst werden lassen und als Konnex mündlicher wie schriftlicher Zeugnisse, Kirchenlehre und Glaubensvollzüge, ritueller Symbol- und Handlungsmuster, liturgischer Zusammenhänge und geistiger Vorstellungen, ja religiöser Äußerungsformen unterschiedlichster Couleur halten.

Zudem dürfte das mentalitätengeschichtliche Konzept der Praktischen Theologie herauszustellen verhelfen, dass Absichten, sich Analysen des kollektiven Erfahrungsreservoirs zu widmen, keineswegs gleichbedeutend mit der Ausrangierung der *Bedenkung des Individuums* sind, sondern eigentlich sogar dessen Vertiefung dienen. Die Mentalitätengeschichte nimmt Korrekturen der individualistischen Schlagseite vor, ohne kollektivistischen Nivellierungen das Wort zu reden, schafft ein Bewusstsein dafür, dass der Mensch nicht völlig »Herr im eigenen Haus« ist, ohne aber dessen Ausführungs- und Gestaltungsfreiräume grundsätzlich zu bestreiten.²⁸

Des Weiteren könnte der mentalitätengeschichtliche Ansatz in seiner Gestalt als einer *Geschichte des Dazwischen*, die zur Vermeidung bestimmter »konzeptioneller Sackgassen« ja

²⁵ Wiederkehr, D.: Vorwort – Wie geschieht Tradition, VII; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

²⁶ Einen Bedarf an gesteigerter Bewusstwerdung und -haltung des Komplexes Tradition als umfassenden Konnex an Ausdrucksformen, der über rein intellektuelle Äußerungen hinausgeht, aber auch nicht bloß auf die affektive bzw. praktische Gestalt reduzierbar ist, mahnt etwa BEINERT an, vgl. Beinert, W.: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte, 116-118. Hier in der Begrifflichkeit des *sensus fidelium* gefasst.

²⁷ Englert, R.: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität, 142.

²⁸ Wie entscheidend diese Bewussthaltung des Menschen als Mensch im Subjektsein als theologische Größe ist, mahnt insbesondere und jüngst erst wieder HASLINGER an. Gegen individualistische Schlagseiten in ebensolchen Selbstabschließungen dürfe praktisch-theologisch gerade keiner kollektivistischen Einebnung verfallen werden, vgl. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 231-288. Allerdings dürfte HASLINGERS einseitige Sicht auf den französischen Strukturalismus in der Mentalitätengeschichte nunmehr selbst eine Korrektur erfahren, vgl. ebd., 234f.

eine Historie dahingehenden theoretischen Ringens im Gefolge extern und intern entfachter Auseinandersetzungen aufweist, (nicht nur) der Praktischen Theologie *Denkanstöße* mit- und aufgeben, die eine Bearbeitung noch ausstehender Fragen belebt. So gilt es zu überlegen, ob der Zugang der Mentalitätenhistorie nicht Impulse bereithält, die hinsichtlich einer theoretischen *Abbildung der verschiedenen Überlieferungsebenen und -kräfte des Traditionsgeschehens* gewinnbringend sind. Brechen an der Bestimmung der vielfältigen Trägerschaft und mehrdimensionalen Traditionstextur doch heutzutage noch dringlich zu bearbeitende Fragen auf, mit deren Ungelöstheit auch die praktisch-theologische Theoriebildung konfrontiert ist und die sich einerseits um die Zuordnung der einzelnen Strukturen und *loci theologici* innerhalb dieses Geflechts drehen und andererseits die Wahrung von deren Komplexität betreffen.

So bliebe dem nachzugehen, ob das Mentalitätenkonzept, das sich ja von der Einsicht geleitet zeigt, dass sich „kulturell[e] Teilungen (...) nicht zwangsläufig nach einem einheitlichen Raster sozialer Differenzierung [ordnen]“²⁹, nicht Impulse für eine adäquatere Abbildung einer *Zuordnung der verschiedenen Traditionskräfte* birgt. Ist doch der sogenannte Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*), welcher von einem gewissen Standpunkt aus ja die Größe Tradition beschreibt, etwas, das der hierarchischen Amtsstruktur bzw. der Ausfaltung in unterschiedliche Dienste, „d. h. vor und unabhängig von jeder weiteren ständischen Differenzierung der Kirchenmitglieder“³⁰, prinzipiell vorgeordnet ist und allen zukommt. Wie PETER HÜNERMANN festhielt, ist die Meta-Reflexion dieser „neue[n] Ebene der Unmittelbarkeit und Plausibilität des Glaubens“³¹ bis jetzt jedoch ein offenes Versäumnis und so findet sich in der Diskussion heute zumeist eine gefährlich-rigide Auftrennung in Nicht-Laien und Laien bzw. eine „prinzipiell[e] Scheidung der Kirchenmitglieder in Amtsträger und Nicht-Amtsträger, die biblisch gerade im Blick auf die Theologie des Glaubens unangemessen ist“³², stetig aktualisiert und zementiert.

Dieses Ausbleiben der Reflexion auf metatheoretischer Ebene hat dann aber auch in der Praktischen Theologie seinen Niederschlag gefunden. Es dürfte sich zur Zeit nicht zuletzt in ihrer verwendeten Begrifflichkeit artikulieren und trägt sich als Dualismus eines »Oben und Unten« bzw. eines »Innen und Außen« vor und verwickelt sie in performative Widersprüche. So überleben die Spaltungen in der Praktischen Theologie momentan in der Begrifflichkeit von einer »Theologie von unten«, einer »Gelebten Religion« oder der sogenannten »Volksfrömmigkeit« u. ä., weil sie einen je entgegengesetzten Pol suggerieren, der

²⁹ Chartier, R.: Die Welt als Repräsentation, 332.

³⁰ Beinert, W.: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte, 115.

³¹ Hünermann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 45-68; hier: 59.

³² Beinert, W.: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte, 115.

diesem in geschlossener Ausprägung gegenübersteht, namentlich eine »Theologie von oben«, eine »Gelehrte Religion« und eine »Elitenfrömmigkeit bzw. Hochtheologie«, und so zusammen potentiell ein normativ belegtes hierarchisches Strukturgefälle eröffnen.

Trotz bemühter Korrekturanläufe kann sich dann – folgend am Beispiel der Terminologie der »Gelebten Religion« – eine Hierarchie artikulieren, in der sich die »Gelebte Religion« als nachgeordnete Praxis trivialer Massen, als rudimentäres Brauchtum im Umkreis magisch-dinglicher Vorstellungen darstellt, während die »Gelehrte Religion« als ihr kultiviertes Pendant erscheint, das geprägt von reflektierter Theologie und offiziellem Ritual zur elitären Avantgarde kirchlich-religiöser Experten avanciert, womit der theologisch ungebildete Laie dem theologisch versierten Spezialisten konfrontiert wird und einer Herabstufung anheimfällt. Oder umgekehrt: Die »Gelebte Religion« repräsentiert eine theorie- und lehrfreie Alltagsreligiosität, die der offiziellen institutionell-kirchlichen Anbindung verlustig, zur einzig authentischen religiösen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit stilisiert wird, während die »Gelehrte Religion« als lebens- und praxisabstinent gilt, die begrenzt auf offizielle institutionell-kirchlich ausgeübte Formen als lediglich abstrakt-äußerliche Applikation etwaige innere Beteiligung vermissen lasse.

Mag der Erhalt solcher Gegensatzpaare als analytische Kategorie erkenntnisfördernd sein, verrät sich eine solche Terminologie im Diskurs jedoch eigentlich als sprachliches Sediment eines dogmatisch erstarrten Selbstverständnisses und dürfte die Praktische Theologie in Verlegenheit bringen: Einer auf Grundlage der Errungenschaften der anthropologischen Wende verfassten Praktischen Theologie kann dies kein angemessenes Vokabular mehr sein, da es einer Sicht auf ausnahmslos alle Lebenskontexte als »theologiegenerative Orte« entgegensteht. Auch der tiefgreifend veränderten Stellung von Kirche und Christentum in der postmodernen Gesellschaft samt ihrer Differenzierungsprozesse vermag eine solch schlichte Aufteilung nicht gerecht zu werden und würde stattdessen ein in seiner Bedeutung offeneres Vokabular erfordern, das über den binnenkirchlichen Bereich hinausreicht, ihn umgekehrt aber auch nicht ausnimmt.

Es bliebe also zu prüfen, ob die Mentalitätengeschichte, die sich ja gegen solcherlei simplifizierende Aufspaltungen in diskursive Gegensatzpaare überhaupt wendet, nicht eine Sorgfalt lehrt, welche die Praktische Theologie (im Besonderen sie, aber nicht nur) konsequenter von diesen Dualismen entrückt und ihr mittels ihrer „Typologie der Vermittlungsformen“³³ Anregungen geben kann, das Untersuchungsfeld abseits schematisierender Unterscheidungen und der damit einhergehenden Rigidität der Zuordnung (und damit: problema-

³³ Reichardt, R.: Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie, 237. Und insofern auch BUCHERS Schema des Innen-Außen-Kontrasts differenzierend korrigiert.

tischer Bewertungshierarchien) als eine *Religiosität*³⁴ im Profil „gleitende[r] Übergänge“³⁵ zu bearbeiten.

Zudem wäre es wohl auch einer Sichtung wert, ob die mentalitätengeschichtlichen Auseinandersetzungen und Klärungen rund um die befürchteten Homogenisierungstendenzen des Konzepts, im Zuge dessen ja insbesondere auf die Widersprüchlichkeit, Disparatheit und Heterogenität der Größe Mentalität abgehoben worden ist, nicht einen Beitrag in puncto Konzeptualisierung der vielfältigen *Komplexität der Überlieferungsebenen und -kräfte* bereithält. Ob sie nicht in der Aufmerksamkeit für „die vielschichtige polyphone Orchestrierung der Glaubenserfahrung“³⁶ zu einer Wahrnehmung und illustrierenden Entfaltung der Komplexität der Traditionstextur³⁷ verhilft und eine Systematisierung anregt, welche das Geflecht der „[Eigen]-, aber keineswegs [Selbständigkeit]“³⁸ der Trägerkräfte darbieten kann und: Ob sie neben der *Verhinderung unrechtmäßiger Monopoli-*

³⁴ Wir wählen hier bewusst den Begriff der *Religiosität*, da er für unsere Zwecke eine hohe heuristische Überzeugungskraft besitzt. Der Begriff »Religiosität« bietet nämlich die Eigenschaft, weit gefasst und frei von den Bewertungsachsen eines »Oben und Unten« oder »Außen und Innen« zu sein, da er nicht auf ekklesiologische Bereiche festgelegt ist, die Anbindung an christliche Interpretamente aber nicht ausschließt; er vermag „Selbst- oder Fremdbeschreibungen [auszudrücken], die Nuancen von Identifikation und Distanz zur Sprache bringen“, Hemel, U.: *Religiosität*, 1839; *Abkürzungen ausformuliert*.

Wir folgen damit hier also nicht dem kürzlich von ALTMAYER eingebrachten Vorschlag, in diesen Dingen eine Rede von einem »Gelebten Glauben« zu aktivieren. ALTMAYER plädiert für eine Korrektur des praktisch-theologischen Ungleichgewichts zwischen intersubjektiver und subjektiver Dimension und macht auf die tragende Rolle der Begrifflichkeit (hier: der »Gelebten Religion«) in dieser Perspektivverengung aufmerksam. Zur Unterstreichung seines Anliegens führt er dann statt der Rede von der »Gelebten Religion« alternativ die vom »Gelebten Glauben« ein. Unter Rekurs auf ULRICH HEMEL und HENNING SCHRÖER erscheint ihm dies besonders geeignet, da der Glaubensbegriff beide Dimensionen auf sich zu vereinen verstehe: „[Denn] Glaube kann, so *Ulrich Hemel*, aus anthropologischer Perspektive als die subjektive Vermittlung dieser beiden Pole verstanden werden. Er ist immer individueller Akt (*fides qua*) und zugleich gerichtet auf einen in der Glaubensgemeinschaft überlieferten Glaubensgegenstand (*fides quae*)“, Altmeyer, S.: *Welche Wahrnehmung*, 214-237; hier: 231.

Im grundsätzlichen Anschluss an ALTMAYERS Plädoyer möchten wir seinem Vorschlag gegenüber jedoch – ebenfalls im Rekurs auf HEMEL – einwenden, dass dies auch problemlos über die Bezeichnung »Religiosität« eingeholt werden kann, wie ein Seitenblick auf die Begriffsgeschichte evident werden lässt: „Schon von Anfang an ist somit erkennbar, dass »religiös« sich sprachlich sowohl auf (objektivierbare) »Religion« als auch auf (subjektiv-biografische) »Religiosität« beziehen lässt und so in einem unvermeidbaren Spannungsfeld steht“ (1840). *Religiosität* vermag den „Bezug auf den allgemeinen, individuellen und kollektiven Prozess übergreifender Sinnggebung und Weltdeutung“ stimmig Ausdruck verleihen. Des Weiteren möchten wir bezweifeln, dass die als problematisch erkannte individualistische Engführung im »Religion«sbegriff zu verorten wäre und lokalisieren die Anzeige der Perspektivverkürzung in der Suggestion innerlicher Unmittelbarkeit vielmehr in der Qualifizierung »gelebt«. Hauptsächlich halten wir den Glaubensbegriff hier aber für ungeeignet, da er die oben als notwendig herausgestellte terminologische Offenheit und Differenziertheit beschneidet, Hemel, U.: *Religiosität*, zuletzt: 1841; *Abkürzungen ausformuliert*.

³⁵ Reichardt, R.: Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie, 237; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

³⁶ Wiederkehr, D.: *Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik*, 186.

³⁷ Und kommt damit nicht nur WIEDENHOFERS kritischer Anmahnung nach, vgl. Wiederhofer, S.: *Die Tradition in den Traditionen*, 127, sondern erwehrt sich auch traditionalistischer Gefahren, vgl. dazu die dringliche Aufforderung von Pottmeyer, H. J.: *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche*, 97.

³⁸ Beinert, W.: *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte*, 119.

sierungen nicht auch eine *Inspiration gegen „ungeduldige Harmonisierung*[g]³⁹ und falsch verstandener Einheitlichkeit in Fragen der Abbildbarkeit des »Dis-sensus im Consensus« beizusteuern vermag?!

Eine mentalitätengeschichtlich rhythmisierte praktisch-theologische Konzeptualisierung von Tradition...

Stellt das geschichtswissenschaftliche Theorieangebot der Mentalitätengeschichte also ohnehin bereits einen *allgemeinen* Nutzen im Hinblick auf die bisherige praktisch-theologische Konzeptualisierung von Tradition bereit, so sind wir hier jedoch von der Überzeugung geleitet, dass der gewinnbringendste Ertrag dieses Ansatzes in dem *besonderen* Arrangement liegt, das durch die Fundierung in dem unlängst dimensionierten Geschichts- und Zeitverständnis ausgerichtet wird, da es eine Weiterführung bezüglich unserer beförderten Aporien in Aussicht stellt. Neben materialen Gesichtspunkten besteht praktisch-theologisch der überlegene Beitrag der Mentalitätengeschichte unserer Ansicht nach in der formal mitgeführten Systematik.⁴⁰

Demnach widmet sich jetzt unsere *zweite Revue* – nach den relativ ausführlichen Überlegungen zum Beitrag auf allgemeiner Ebene – einer entsprechenden Ergebnisbilanzierung, was eine solche in der Mentalitätengeschichte festgehaltene Historik, d. h. was die Einbettung in einem solchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungsgefüge zum Geschichts- und Zeitverständnis für die Disponierung der Sache bedeutet. Wir schärfen unsere Resultate jetzt also dahingehend an, *was eine in Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe grundlegende Geschichts- und Zeitauffassung* in unserem Zusammenhang *für die praktisch-theologische Konzeptualisierung von Tradition impliziert*.

Den Geschichts- und Zeitbegriff der Mentalitätenhistoriker hielten wir als ein Modell der *Zeit-Ge-Schichten* fest, dem eine *Tiefenstruktur* komplex ineinander verschachtelter Lagen unterschiedlichster Rhythmen eignet und dem so eine *Fragmentierung* zukommt, die Geschichte in ihrer *Plastizität* ansichtig werden lässt, was schließlich Konsequenzen für die

³⁹ Vgl. Wiederkehr, D.: Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, 182-206; hier: 191; *Veränderungen im Druckbild*. Vgl. auch Fürst, W.: Sensus fidelium – Sensus fidei – Sentire cum ecclesia, 52-71; hier: 70. Und näherhin: „Denn das Subjekt Kirche ist kein homogenes, sondern konstituiert sich als communio aus einer Vielzahl von Einzelsubjekten (...). Gemeinschaft impliziert bekanntlich nicht nur Harmonie, sondern zwangsläufig ebenso Pluralität, Meinungs-vielfalt und damit auch Spannungen“, Pemsel-Maier, S.: Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes, 161-181; hier: 168f.

⁴⁰ KUHLEMANN fordert eine analytische Trennung der im Diskurs zumeist zusammengeführt begegnenden materialen und formalen Anteile im Mentalitätenbegriff ein, dem wir hiermit nachkommen, vgl. kritisch Kuhlmann, F.-M.: Mentalitätsgeschichte, 185ff. Eine Differenzierung führten wir bereits tendenziell in unserem Bestimmungsversuch ein – das materiale Definitionselement repräsentiert dort unser erster Bestimmungsflügel von Mentalität (desgleichen: Tradition als Substanzbegriff) und das formale Definitionselement rekuriert auf den zweiten Bestimmungsflügel (desgleichen: Tradition als Prozesskategorie).

Systematisierung der Sache zeitigen muss: Lehnten bereits FEBVRE und BLOCH es mit ihrer Anmahnung des zeitgeschichtlichen Bezuges und der Warnung vor anachronistischen Einschlussbewegungen ab, „im kategorialen Apparat (...) a priori mit der Vorstellung einer Trennung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu arbeiten (...) [und damit das] Objek[t] mit einer nicht dem Gegenstand entsprechenden Dimension von Zeit willkürlich zu spalten, ist [diese Absage] von Braudel mit einer regelrechten sozialhistorischen Raum-Zeit-Lehre positiv und praktikabel beantwortet worden“⁴¹, welche nun eben jene Schichtungsstruktur in die Gegenstände selbst einträgt und sie so sowohl vor gewaltsamen Auftrennungen als auch vor Verkapselungen sichert. In der komplexen Verschachtelung der Zeiten, welche als *Kontinuitäten* und *Diskontinuitäten* begreiflich werden, wird nun ein Objekt disponiert, das es im Wechsel- und Zusammenspiel des Fremden und Vertrauten, als eine „Expositio[n] in eine »andere Zeit« (...) und dennoch die (...) [der] Lebenswelt“⁴² arrangiert und erfahrbar macht. In der Verankerung einer plastischen Distanz und Nähe der Zeiten erscheinen die Gegenstände als eine Mixtur des Vertrauten und des Fremden, als eine Gemengelage von „der Selbstheit und der Andersheit“⁴³, als ein Konglomerat also von *Identität* und *Differenz*, das aber nie bloß das Identitäre und das Differentielle ist!

Identität und Differenz als paradoxales Doppelspiel der intonierten Stille...

Ausgerichtet wird »auf dem Rücken« dieses Geschichts- und Zeitverständnisses also ein ganz besonderes Arrangement der beiden Strukturanteile von *Identität* und *Differenz*. In der Durchquerung (!) der Zeiten werden die Gegenstände nun als Formationen sichtbar, die sich als „***Grenzfälle zwischen Gegebenem und Entzogenem***“⁴⁴ zu erkennen geben. „Das Sichzeigen geht Hand in Hand mit einem Sichnichtzeigen.“⁴⁵ In der komplexen Verschachtelung der vor-, rück- und kehrtwendenden Zeiten, die keinen Platz mehr für ein chronologisch Erstes oder Letztes lassen, wird die Sache in der Einlassung in diese Tiefenschichten mit einer Figur der Brüche affiziert, die sie in einer besonderen vorgängigen Asymmetrie gründet. In diesem Arrangement ist das gegenwärtig Gegebene von je her vom Überkommenen durchkreuzt, ist die Sache, ist das Phänomen von Anfang an in Fremdheiten getaucht, ***differentiell gebrochen***, was zu ihm selbst gehört – es konstituiert sich von dort her!

⁴¹ Wüstemeyer, M.: Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte, 568; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴² Vovelle, M.: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, 111.

⁴³ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, 85.

⁴⁴ Moxter, M.: Die Phänomene der Phänomenologie, 95; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴⁵ Waldenfels, B.: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, 77; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

In dieser Disponierung in differentieller Brechung, in dieser besonderen Verschachtelung befindet sich die Sache, das Phänomen aber von je her in Bezügen, die *keine eindimensionale Auftrennung* und binäre Gegensätzlichkeit von Fremdem und Vertrautem, Differente und Identitärem, Vergangenem und Gegebenem erlaubt, sondern in denen das Eine je bereits in das Andere, das Fremde je bereits in das Vertraute eingelassen ist und von vorn herein die Formen von innen her aufsprengt.

In der Einlassung in die Tiefenschichten dieses fragmentierten Geschichts- und Zeitverständnisses überschreitet dann aber das, was praktisch-theologisch mit Tradition benannt wird, etwaiges Arrangement, das ihre beiden Grundzüge der *Identität* und *Differenz* in die Gegensätzlichkeit zweier Kontrahenten manövrierte und wird *stattdessen kontrapunktisch ausgerichtet*. Disponiert wird Tradition so als eine *Bruchstelle Fuge*: In einer *paradoxalen Aushaltefigur*, welche die traditionellen Elemente unablässig auf Spannung hält, „[setzt] sie etwas [voraus], das sie erneuert. Sie bricht mit der Vergangenheit, indem sie sie fortsetzt, und setzt sie fort, indem sie den Gang der Dinge unterbricht.“⁴⁶

Wie das Geschichts- und Zeitverständnis evolutiven und zyklischen Strukturierungen den Nährboden entzieht, verweigert sich das hieran Anteil gewinnende Traditionskonzept des gleichen rohen Zementierungen und Zergliederungen. Tradition ist in einer unablässig dynamischen Transformationsarbeit begriffen! Durch den Einzug der Plastizität wird der Geschichtszement brüchig und überzieht die Gegenstände mit einer ebensolchen verschachtelten Fragmentarität, die nicht mehr eingeholt werden kann und sie den Illusionen einer bruchlosen Kontinuität oder aber einer zusammenhanglosen Diskontinuität enthebt.

Damit aber wird jede *unversehene Überwindung des Zeitenabstands in übereilter* – psychologisch anachronistischer – *empathischer Aktualisierung grundsätzlich durchkreuzt*. Die Überstreckung in die *Identität* als Einebnung des eindringlichen Eigensinns und Eigenanspruchs fremder Lebenswelten in bekannte Kategorien wird grundsätzlich unterlaufen. Eingelassen in die Tiefenschichtstruktur der Geschichte verfällt Tradition gerade nicht der *unhistorischen* Zergliederung in ein unzusammenhängendes Stückwerk, gerät nicht in eine relativistische Systematisierung, die ihrer nur oberflächlich ansichtig wird und sie instrumentalisierender Willkür ausliefert. Der Fremdanspruch ist Bestandteil der Aktualisierung selbst; sie »wird unterbrochen, indem sie fortgesetzt wird«. Sie wird entschleunigt, indem das Überkommene anspornt. *Sie ist durch Pausen skandiert – intoniert*.

Zugleich wird aber auch ebenso *prinzipiell jede Absolutsetzung des Zeitenabstands konterkariert*. Die Überdehnung in die *Differenz* als dramatisierter Eintrag der Eigengesetzlichkeit in fixierender Konservierung wird grundsätzlich vereitelt. In der Plastizität der

⁴⁶ Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 96.

Geschichte verankert, vermodert Tradition gerade nicht in *überhistorischer* Verkapselung zu einem Stück falsch verstandener Werktreue und Vorfertigung, entrinnt so fundamentalistischen Strukturierungen, die sich ihrer bloß flächig widmen und sie ideologischen Vereinnahmungsinteressen anheimstellen. Die Aktualisierung ist hier ein Teil des Fremdanpruchs selbst; sie »setzt fort, indem sie unterbricht«. Sie wird vorangetrieben, indem sie das Althergebrachte ins Stocken bringt. ***Sie intoniert – durch Pausen skandiert.***

BRAUDELS kritisch erkannte doppelte Fluchtstrategie einer *ewigen Aktualisierung im Ereignis* oder einer *Ausklammerung*, die sich in Deckung mit der praktisch-theologisch freigelegten un- und überhistorischen Traditionskonzeptualisierung bringen lässt, ist hier also im Ansatz unterlaufen! Das Geschichts- und Zeitverständnis der Mentalitätenhistorie unterlegt der Konzeptualisierung der Sache, hier: der Tradition, eine rivalisierende Selbstbegrenzung ihrer beiden Strukturanteile, die eine Ausspannung erwirkt, die keinem Gefälle mehr zu erliegen droht!

So stellt auch AARON GURJEWITSCH unter Bezugnahme auf den russischen Philosophen MICHAEL BACHTIN dieses besondere Arrangement als „Quintessenz des neuen geschichtswissenschaftlichen Ansatzes“ heraus: „[Zwischen] den beiden Bedeutungen ergibt sich gleichsam ein Dialog, durch den die Geschlossenheit und Einseitigkeit (...) überwunden wird (...). In der dialogischen Begegnung (...) vermischen sich diese nicht – eine jede bewahrt ihre Einmaligkeit und behauptet sich in ihrer *offenen* Totalität – aber sie bereichern sich gegenseitig“.⁴⁷ Das Fremde, das solcherart dem Bekannten immer eingewoben ist, das „als »Unsichtbares *dieser* Welt« (...) ihr hinzugehört“⁴⁸, wird auf diese Weise nicht mehr als etwas verstanden, dass es zu überwinden gilt. Die dialektische Einschlussbewegung – gleich welcher Form – transformiert sich nun zu einem ***Paradox***! In dieser paradoxalen Ausspannungs- bzw. Aushaltefigur konstituiert Tradition sich als ***Doppelspiel einer intonierten Stille***: Die traditionellen Elemente sind unablässig auf Spannung gehalten!

Damit aber avanciert Tradition in diesem besonderen Arrangement jetzt zu einem ***Grenzbegriff***. In der paradoxalen Formierung des ***Dazwischen***, in der vorgängig in der Präsenz eingelagerten Absenz ist Raum für das Unverfügbare, für das Uneinholbare geschaffen. Im Akt dieser besonderen Grenzbalance begriffen erscheint Tradition als ein Horizont, der stets auf ein Plus, auf ein Darüberhinaus, auf ein Mehr über sich hinaus verweist. Es mani-

⁴⁷ Gurjewitsch, A. J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog, je: 12; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁴⁸ Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 63. Vollständig: „Dem Sichtbaren unterlegt sich ein Unsichtbares, das nicht bloß faktisch unsichtbar ist als etwas in der Welt und auch nicht absolut unsichtbar wie etwas jenseits der Welt, das vielmehr als »Unsichtbares *dieser* Welt« zu ihr hinzugehört“, ebd., 63. Hier unter Aufgriff von Formulierungen MAURICE MERLEAU-PONTYS.

festiert sich in dieser Weise als das, was WALDENFELS die „Denkfigur der Hyperbel, des Über-hinaus, die in der paradoxen Form der An-Abwesenheit auftritt“⁴⁹, nennt. „Das, was sich zeigt, weist vielfältig über sich hinaus; es ist jeweils mehr gemeint als gegeben.“⁵⁰ Generiert wird in dieser Einlassung in den viellagigen Geschichts- und Zeitbegriff sodann das, was mit dem terminus technicus vom „*Überschuss*“⁵¹ bezeichnet ist. Von dort her begriffen, ist der Sache damit aber in dieser paradoxalen Formierung eine *Aufstörung*, eine Unruhe eingetragen, die den unstillbaren Antrieb birgt, die Grenzen zu überschreiten, die sie immerwährend voraussetzt. „[Die] Welt (...) [*zeigt sich dann*] anders, unfertig, entstehend, erschlossen und verschlossen zugleich, mit einem Sinn in statu nascendi“⁵². Tradition gelangt in dieser Geschichts- und Zeitfundierung somit in einem überquellenden Perspektivreichtum, in einer Sinnschichtenüberfülle zur Sprache und ist als steter transformatorischer Akt inbegriffen, da die Zäsur der differentiellen Brechung eine radikale Offenheit generiert, die stets über sich hinauslangt und der eine Unabschließbarkeit eignet. In dem Eintrag dieser brüchigen Geschichte wird Tradition „gleichsam (...) eine *offene* Stelle (...), die sich nicht schließt“⁵³; die nie an ihr Ende gelangt.

Tradition als Innovation: Die UNVOLLENDETE...

In der Fundierung in diesem von radikaler Offenheit in fragmentierter Tiefe geprägten Geschichts- und Zeitverständnis wird der Traditionszusammenhang nun als ein *unterscheidend Eines*⁵⁴ verständig. In der Disponierung in einem von Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit geprägten Geschichtsverständnis wird der Gedanke der Fragmentarität der Objekte vorangetrieben, das eine paradoxe Figurierung der „»kontinuierliche[n] Diskontinuität«“⁵⁵ in Rechnung zu stellen weiß. Isolierende Reduktionismen auf die »traditionellen« Pole einer *Identitäts-* oder aber einer *Differenzüberdehnung* werden durch die komplexe Verschachtelung der Zeiten und damit durch eine komplexe Ein- und Überlagerung unterlaufen, da sie jede eindimensionale Entgegensetzung und damit jede totalitäre Denkgeste ausmanövrieren. In dieser geschichtlichen Grundierung gelingt die Konzeptualisierung von Tradition in ihrem „in der Zeit da [sein]“⁵⁶ als ein Zusammenspiel von Alt und Neu. Statt einer statischen Bewahrung in fixierender Wiederholung des Althergebrachten oder einer Zersetzung in der anachronistischen Übersprunghandlung eilfertiger Aktua-

⁴⁹ Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 7f.

⁵⁰ Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 32.

⁵¹ Waldenfels, B.: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, 71; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵² Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 31.

⁵³ Müller-Funk, W.: Theorien des Fremden, 41; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

⁵⁴ Vgl. Hemmerle, K.: Das unterscheidend Eine, 339-354.

⁵⁵ Denschlag, F.: Vergangenheitsverhältnisse, 260.

⁵⁶ Hünermann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 56.

lisierungen, entfaltet sich das Überkommene in unermüdlicher Vergegenwärtigung auf Zukunft hin. Tradition transformiert sich, indem sie fortgeschrieben wird, sie wird fortgeschrieben, indem sie sich reformuliert.⁵⁷ Das tiefenschichtige Geschichts- und Zeitverständnis garantiert eine differentielle Brechung, die Tradition paradoxal in einer Ausspannung festmacht. Es verankert in der Tradition konzeptionell einen »Aufbruch« (!) von der Vergangenheit her, der jede Gegenwart nochmal »durchquert« (!) und sichert darin Vergegenwärtigung, was eine Aktualisierung fremder Erfahrungszusammenhänge eröffnet, ohne sich in ihnen zu verkapseln.

Durch den Vermerk von Tiefenschichten in diesem angelegten Geschichts- und Zeitbegriff eignet dem Objekt eine **Fragmentarität**, darin eine **Vulnerabilität** und damit: eine **Aufstörung** – Tradition lässt sich hier „nicht als ruhiger Ankerplatz, sondern als Unruheherd“⁵⁸ verstehen, eine unaufhörliche Dynamik, die aus dem Geburtszustand nie herauswächst. Denn in dieser Plastizität der paradoxal gegenseitig sich verschiebenden und durchdringenden Objektanteile eignet ihm ein »Überschuss«, ein Mehrquell, etwas, das sich nicht verrechnen lässt. Tradition erlangt hier also den Status eines Grenzbegriffs. Eine Grenze, die weder starr mauert, noch fällt, aber den unablässigen Drang in sich birgt, über sich hinaus zu schreiten. Die eine Grenze ist, weil sie auf dem *Dazwischen* der Doppeldeutigkeiten balanciert und sich nicht fassen lässt ohne Bezug zu dem, was je überstiegen wird – und gerade darin den Totalisierungen entkommt. Die eine **differentiell gebrochene**, und darin **paradoxal begriffene Aushaltefigur** projiziert, die WALDENFELS wie folgt beschreibt: Die nämlich das

„Unendliche als Un-endliches denkt, als Überschuss, als Außer-ordentliches, das nicht ablösbar ist von der Endlichkeit der Ordnung, die es überschreitet. Das Un-endliche bedeutet infolgedessen keine Negation des Endlichen, noch ein positiv Unendliches, das dem Endlichen jedes Wort aus dem Mund nähme. *Das Un-endliche ist mit einem Trennungsstrich zu lesen, der eine Bruchstelle markiert, an der jede Ordnung an ihre eigenen Grenzen stößt. Der immer wieder neu ansetzende Überstieg wird angeregt durch einen fremden Anspruch, der weder innen beheimatet ist in einer Immanenz des Bewusstseins, noch geradewegs von außen eindringt wie ein »Bewusstseinsfremdes«*“⁵⁹.

Mit der herausgestellten geschichtsbezogenen Tinktur versehen, steht der hierin eingeschriebenen Tradition ein ebensolcher Charakter an: Sie wird die **UNVOLLENDETE!**

Die abweichende Orthographie bildet den Einzug der Geschichtlichkeit ab, vermerkt den Eintritt der Zeit, die eine Zäsur einrückt, welche eine konstitutive Unabgeschlossenheit mit sich führt! Es ist der Eintrag, Tradition weder überhistorisch in einer Differenztotalen zu

⁵⁷ Vgl. Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 96.

⁵⁸ Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 32.

⁵⁹ Waldenfels, B.: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, 80; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

zementieren noch unhistorisch in der Zersplitterung einer Identitätstotale zu fassen, Tradition weder zu einem versteinerten Fixbestand vergangener Zeitabläufe zu erklären noch nahtlos in aktuelles Geschehen einzuebnen und sie somit sowohl der fundamentalistischen Konservierung als auch dem relativistischen Allerlei zu entreißen.

Es ist die Einspielung einer paradoxalen Grundmelodie, die im Anklang des Hörens zugleich verklingt; die *intonierte Stille*, der in dieser besonderen Ausspannung, in diesem besonderen Aushalten eine unerschöpflich schöpferische Dynamik innewohnt, die unablässig zu neuen Wirklichkeiten drängt. Eine transformatorische Kraft, die im überquellenden Perspektivreichtum über sich hinausreicht und über sich hinaus ausbricht; der eine Unabschließbarkeit eignet.

Ermöglicht durch die Zäsur der Geschichtlichkeit, die offen hält, was nicht entzweit, noch vereint gedacht werden kann, die solcherart differentiell fragmentiert: *entFremdet* und Tradition desgleichen *unabschließbar offen* hält.

Niemals versiegt sie, niemals versickert sie, nie gelangt sie an ein Ende: Tradition wird zur *Innovation*! Sie wird: die UNVOLLENDETE!

Eine mentalitätengeschichtlich bekräftigte Praktische Theologie – historische Phänomenologie...

Was das geschichtswissenschaftliche Theorieangebot der Mentalitätengeschichte dann allerdings eröffnet, ist ein Zugang, der sich als *historische Phänomenologie* zu verstehen gibt und von einer Reihe an Historikern bereits auch so betitelt wurde.⁶⁰ Lässt sich die Praktische Theologie auf die Mentalitätengeschichte ein, erbt sie folglich dieses Prädikat: Eine mentalitätengeschichtlich arbeitende Praktische Theologie profiliert sich demnach als eine *historische Phänomenologie*!

Zwar lässt sich die auf EDMUND HUSSERL (†1938) zurückgehende Phänomenologie als heterogene philosophische Strömung nur schwerlich über einheitliche Leisten schlagen, doch wird die Vielfalt ihres Programms im Kern immer wieder einhellig auf eine (oder mehrere) charakteristische „Manier oder ei[nen *typischen*] Stil“⁶¹ zugespitzt, was JÜRGEN RAAB (*1964) samt Mitherausgeberkreis⁶² jüngst erst in der Dreiergruppe der Phänomenologie als eines bestimmten *Forschungs-, Erkenntnis- und Methodenstils* benennt und vorführt.

⁶⁰ Prominent etwa durch RAULFF, der von der „Mentalitätengeschichte (...) [als] eine[r] historische[n] Phänomenologie des jeweils Menschen Möglichen“ spricht, Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 11; *Veränderungen im Druckbild M. R.* Vgl. zudem Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, 563; vgl. auch Gilcher-Holtey, I.: Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte, 477. Nähere erklärende Ausführungen fehlen jedoch. Die Bezeichnung bleibt je von postulatorischem Charakter.

⁶¹ Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, 9.

⁶² Vgl. Raab, J. u. a.: Phänomenologie und Soziologie, 11-29.

Ließe sich die Passgenauigkeit einer Qualifizierung der Mentalitätengeschichte mit der Titulatur der *historischen Phänomenologie* unter jedem einzelnen dieser drei definitiven Marker argumentativ beibringen, erscheint uns in unserer Sache jedoch ein weiterer »Stil« als weitaus entscheidender! Neben der Verschränkung von Phänomenologie und Mentalitätengeschichte, die sich hinsichtlich des Forschungs- und Erkenntnisstils⁶³ sowie des Methodenstils⁶⁴ vorträgt, möchten wir die aufgeworfene Trias hier um einen weiteren

⁶³ Die Phänomenologie zählt als ein charakteristischer *Forschungsstil*, weil sie „sich vom vorhandenen »Gegenstand« bestimmen und anleiten [lässt]: von der Anschauung und Auslegung der Materialität und Gestalt konkret präsenter Erscheinungsformen sozialen Handelns in der Lebenswelt“ (13). Die Mentalitätengeschichte berührt sich insofern damit, als sie sich in ihren Forschungen den (hier: historischen) Phänomenen zuwendet, d. h. sie widmet sich desgleichen der Analyse der verschiedenen Erscheinungsweisen der Gegenstände und untersucht die Grundstrukturen menschlicher Erfahrungen (hier: Tiefenerfahrungen), die es den Dingen ermöglichen, je als solche zu erscheinen.

Die Zusammenführung der phänomenologischen Strömungen unter der Prädikation eines besonderen *Erkenntnisstils* liegt in der einmütig vorausgesetzten epistemologischen Positionierung begründet, dass die Wirklichkeit der Gegenstände nicht irgendwo hinter ihren Erscheinungsweisen verborgen ist, sondern sich gerade in ihnen entfaltet und so als einzige Gegebenheitsweise begriffen wird – „[pointiert] ausgedrückt: Alles gesellschaftlich Objektivierbare zeigt sich als das, was es ist, nur im subjektiven Zugang“ –, was als Einsicht auf dem phänomenologischen Herzstück der Intentionalität aufrucht, Raab, J. u. a.: Phänomenologie und Soziologie, zuletzt: 14. Die zentrale Überzeugung besteht in der Gerichtetheit des Bewusstseins; dass Bewusstsein stets das Bewusstsein v o n etwas ist, also: „Was gemeint oder gegeben ist, ist stets in einem bestimmten *Wie* oder *als etwas* (in einem bestimmten Sinn, in einer bestimmten Gestalt, unter einem bestimmten Gesichtspunkt) gemeint oder gegeben (...), demzufolge »alles, was sich gibt«, hinzunehmen ist »als was es sich gibt« und »in den Schranken«, in denen es sich gibt“. Die Phänomenologie macht also die besondere Verwiesenheit von Akt und Gegenstand zum Thema und rückt konsequent von Subjekt-Objekt-Dualismen ab, indem „sie diese Differenz zwischen Was und Wie ständig mit bedenkt. Sachgehalt und Zugangsart gehören unzertrennlich zusammen. Damit setzt die Phänomenologie sich ab von allen Spielarten des Subjektivismus und Objektivismus, die durch Überbetonung des einen oder des anderen Aspekts die Spannung lockern“, Waldenfels, B.: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, je: 68. Insofern mentalitätengeschichtlich mit den Theoremen von der *histoire problème* und der *histoire présent* ganz analoge erkenntnistheoretische Einsichten postuliert werden und hier in Überwindung positivistischer und historistischer Denkfiguren gegen die Auffassung eines »irgendwie gegebenen Sachverhalts Geschichte«, der in den Quellen vorgefertigt daliegt, mit dem Bekenntnis an die Perspektivgebundenheit von Forschung und die Konstitution der Objekte angegangen wird, wird auch hier eine innere Korrespondenz evident. Das Zueinander von Akt und Gegenstand, von den Inhalten, die nicht von ihren Formen abzulösen sind, wird auch in der Mentalitätengeschichte durch die „Wortmarken wie »Wie« oder »Als«“ ausgerichtet und kann als ihr „Nadelöhr“ gelten, Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, je: 15.

Praktisch-theologisch entfaltet sich dies wiederum in der – bereits aufgezeigten – Bewussthaltung des erkenntnistheoretischen Problems, der Standortgebundenheit von Wissenschaften und der durchkreuzten Objektivität der Gegenstände.

⁶⁴ Die Ausweisung der Phänomenologie als bestimmter *Methodenstil* liegt in dem charakteristischen Zusammenspiel ihrer beiden Prinzipien von *Epoché* und *Reduktion* begründet. Mit ihnen soll in der Einklammerung (!) des natürlich Gewussten eine Distanzbewegung erreicht werden, welche die Rückkehr »zu den Sachen selbst«, also eine Durchsicht auf die Tiefenstrukturen der Verquickung von Sachverhalt und Zugang, ermöglicht. Die durch die *Epoché* und *Reduktion* angeleitete phänomenologische Beschreibung möchte „näher und lebendiger an die »Sache« selbst (...) [herankommen. Sie] versucht, den Perspektivenreichtum und die Dynamik der »Sache« zum Zuge zu bringen“, Biehl, P.: Religionspädagogik III – Methoden, 1741; *Abkürzungen ausformuliert*. Durch die beiden Grundprinzipien wird dabei eine Art „Zickzackbewegung“ (17) initiiert, die fortschreitet, indem sie rückschreitet; eine Bewegung, die darauf aus ist, etwas »mit anderen Augen« zu sehen und darin „nicht etwa bloß objektive »Phänomene« inventarisiert (...), sondern (...) die Phänomenalität der Phänomene und ihr Logos selbst mit zum Thema [macht]“, Waldenfels, B.: Einführung in die Phänomenologie, zuletzt: 19. Insofern praktiziert die Phänomenologie in diesem Methodenstil in gewisser Hinsicht „die Anforderung zur Aufrechterhaltung des Zweifels“, Raab, J. u. a.: Phänomenologie und Soziologie, 14. Damit aber lässt sich wiederum die mentalitätengeschichtliche Vorgehensweise zusammenführen. Auch sie übt sich in ihrer Warnung vor dem psychologischen Anachronismus in einer Distanzbewegung, die näher an die Tiefenstrukturen der historischen Wirklichkeiten zu gelangen sucht, indem sie Gegenwärtiges einklammert – und gerade nicht ausklammert – und vollführt in ihrer besonderen Vorgehenswei-

Stil ergänzen und die Korrespondenz von Mentalitätengeschichte und Phänomenologie am besonders generierten *Alteritätsstil* festmachen (woran die Praktische Theologie – neben den oben genannten – sodann Anteil gewinnt)! Denn wie bereits WOLFGANG MÜLLER-FUNK feststellt: „Das Fremde ist der narrative Plot, um den die Phänomenologie kreist, der rote Faden, der ihre Diskurse eigentümlich charakterisiert.“⁶⁵

Die Phänomenologie lässt sich dabei als besondere Konturierung von Alterität fassen, weil hier etwas einsehbar wird, indem es sich zugleich verhüllt. Das Entzogene, das Fremde ist bereits immer zugleich mit dem Gegebenen, Vertrauten gegeben: „Unbestimmtheit, Ferne, Abwesenheit und Fremdheit [werden *so*] ständig mit in Betracht [gezogen], und zwar nicht als Mangelerscheinungen, sondern als konstitutive Bestandteile“⁶⁶. Eine Voraussetzung, die in der Phänomenologie auch und gerade für die Erfassung von Zeitlichkeit gemacht wird.

Dieser »Stil« der Phänomenologie kennt dabei also nicht nur eine »vertikale« Ausführung, sondern „weitet sich (...) auch »horizontal« aus“⁶⁷. Ein Faktum, das von der Praktischen Theologie in ihrem stereotyp begegnenden Vorwurf der Geschichtslosigkeit gegenüber der Phänomenologie – soweit zu überblicken – übersehen wird.

Wie radikal die Durchsetzung der Dinge mit Fremdheit phänomenologisch nämlich gefasst wird, zeigt sich unserer Ansicht nach gerade an der Wahrnehmung temporaler Phänomene, an der »horizontalen« *Phänomenologie der Zeitlichkeit*, die HUSSERL im Übrigen an der Erläuterung der Melodiewahrnehmung entwickelt: Denn, während in der räumlichen Wahrnehmung das Entzogene gleichzeitig mit dem Gegebenen auftritt, muss die Erfahrung mit Melodien ja etwas anders, nämlich noch radikaler begriffen werden.

HUSSERL zeichnet diese Denkfigur dann ein, indem er – an eben jenem Beispiel der Melodie – das Wahrnehmungsfeld auf die Hinweise der bereits verklungenen Töne und der noch zu Erklingenden ausweitet, die er als Retentionen und Protentionen anspricht. Da diese Verweise jetzt zum zeitlichen Phänomen selbst gehören, wird die Idee einer reinen Jetztzeit ein Trugbild: „[Das] jetzt Gegebene verweist in sich selbst auf soeben und sogleich Gegebenes, und dies in einer Form von Retention und Protention, die keine eigenständige Intention darstellt, sondern zur konkreten Wahrnehmung und zur konkreten Gegenwart gehört. Ohne solche Vor- und Rückverweise würden wir keine Melodie hören, sondern nur Einzeltöne, wir würden keine Rede vernehmen, sondern bloße Einzelwörter (...). Die Abwesenheit durchzieht also von Anfang an jede Anwesenheit“⁶⁸. Nirgends dürfte der phänomenologische Ausgangspunkt der vorgängig eingelagerten Fremdheit – und damit ihre Manifestation als charakteristischer Alteritätsstil – evidenter werden: „[Die] Analysen der Zeitlichkeit lehren, dass alles, was *jetzt* erscheint, *soeben* schon war und *sogleich* noch zu sein verspricht. »Retentionen« und »Protentionen« sind Bestandteile der Wahrnehmung selbst und keine nachträglichen Modifikationen einer reinen Gegenwart. Das reine »Jetzt« ist nur ein idealer Limeswert (...). Die »reine Gegenwart« ist immer schon ent-gegenwärtigt (...), die »lebendige Gegenwart« ist immer schon abgelebt und auflebend, sie ist nie reines Leben, reines Bei-sich-sein, reine Selbstgegenwart.“⁶⁹

se des Vergleichs einen unablässigen Perspektivwechsel zwischen nah und fern, Kontinuität und Diskontinuität durch, der eine Potentialität aufspannt. Somit ließe auch sie „sich (...) als Ausbruch einer Fragebewegung und als Einbruch eines Neuen, als eine dem (...) Fragen innewohnende Verfremdung [verstehen]“, Waldenfels, B.: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*, 71.

⁶⁵ Müller-Funk, W.: *Theorien des Fremden*, 122. Hier speziell im Blick auf WALDENFELS festgehalten.

⁶⁶ Waldenfels, B.: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*, 73.

⁶⁷ Mayer, V.: Edmund Husserl, 16. In diesem Zuge wird dann nicht mehr von einer *statischen*, sondern von einer *genetischen Phänomenologie* gesprochen, vgl. ebd., 16.

⁶⁸ Waldenfels, B.: *Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie*, 74.

⁶⁹ Waldenfels, B.: *Einführung in die Phänomenologie*, 33f. Vgl. auch Mayer, V.: Edmund Husserl, 110f.

In dem Bewusstsein des Etwas als Etwas wird – auch »zeitlich« – schon immer die Einsicht in das Mitschwingende, in das »Zudem-Vorhandene« als dem Etwas als Etwas Anderem mitgesetzt, wird auf ein Reservoir an potentiellen Möglichkeiten des Etwas als Etwas Anderem als Weiterem verwiesen, was HUSSERL mit dem Begriff des *Horizonts* bzw. des »**Horizonts der Vermöglichkeiten**« benennt. Dieser bezeichnet die „»vor-gezeichnete[n] Potentialitäten« (...): die Möglichkeiten, in denen sich ein (...) Ding weiter konkretisieren und bestimmen kann“⁷⁰. Insofern kultiviert die Phänomenologie als *Alteritätsstil* die Systematisierung eines Verweisungshorizonts, der als *Überschuss* in Erscheinung tritt und sich als *Grenze*⁷¹ zu verstehen gibt, indem er sich – in einem Doppelspiel konstituiert – nicht ohne Bezug zu dem denken lässt, was je überstiegen wird!⁷² Darin aber verweist die Phänomenologie als Alteritätsstil in sich auf eine unermüdliche Regsamkeit, auf eine dynamische Bewegtheit, der eine konstitutive Offenheit und Unabschließbarkeit eignet.

Dass der Zugang der Mentalitätengeschichte also zur Phänomenologie als *Alteritätsstil* in eine innere Korrespondenz tritt, sollte nun aber einsichtig geworden sein.

Beide halten darin als Quintessenz eine „Unabgeschlossenheit (...) [*fest, die*] eine Wesensbestimmung (...) [*bildet und beschreiben darin*] kein starres System, sondern eine unaufhörliche Bewegung.“⁷³ Die Mentalitätengeschichte lässt sich demnach in diesem Sinne als *historische Phänomenologie* begreifen – und eine mentalitätengeschichtlich bekräftigte Praktische Theologie dürfte demnach ihrerseits dieses Prädikat verdienen: Eingelassen in dieses besondere *differentiell fragmentierte* Geschichts- und Zeitverständnis, ist Tradition desgleichen *entFremdet* als *Überschuss* systematisiert und gibt sich als mitgeführte Potentialität, als *Horizont der (Ver)Möglichkeiten* zu verstehen, der unabschließbar offen – namentlich: als *Innovation* – konzeptualisiert ist!

Eine mentalitätengeschichtlich bekräftigte Praktische Theologie projiziert also in diesem Sinne diesen besonderen *Alteritätsstil* und ließe sich demnach in ihrer Perspektivierung als *historische Phänomenologie* verstehen!

⁷⁰ Mayer, V.: Edmund Husserl, 134.

⁷¹ »Horizont« heißt ja in sich bereits »Begrenzungslinie«, vgl. Held, K.: Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt, 98.

⁷² Denn: „[Die] Verflechtung von Eigenem und Fremden, von Neuem und Altem setzt weiterhin voraus, dass jemand, der sich redend und handelnd in den Grenzen einer bestimmten Ordnung bewegt, diese Grenzen zugleich *überschreitet, ohne sie zu überwinden* (...). Würden wir die Grenzen einer Ordnung (...) nicht überschreiten, so wäre diese Ordnung nicht eine Ordnung unter anderen, sondern *die* Ordnung, in der wir aufgingen (...). Würden wir die Grenzen hinter uns lassen, so wäre die Ordnung wiederum nicht *eine* Ordnung unter anderen, sondern eine bloße Ordnungsstufe (...) auf dem Wege zu *der* Ordnung. Was über die Grenzen unserer Ordnung hinausgeht, ist deshalb nur fassbar als dieser *Überschuss*, der unsere Kräfte überragt, *als dieses Mehr*, das sich unseren Zugriffen entzieht“, Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 26f.

⁷³ Zahavi, D.: Phänomenologie für Einsteiger, 42. So im Rekurs hier auf eine Kennzeichnung der Phänomenologie durch MAURICE MERLEAU-PONTY.

Werden unsere Bilanzierungen somit *insgesamt* überschaut, so lässt sich nunmehr festhalten: Die Mentalitätengeschichte liefert damit aber nach unserer Überzeugung eindeutig einen weiterführenden Beitrag hinsichtlich des »traditionellen« Dilemmas der Praktischen Theologie.

Unter dem Vorzeichen eines von *Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe* entwickelten *Geschichtsbegriffs* hält sie eine Traditionskonzeptualisierung bereit, die in diesem *paradoxalen* Arrangement den praktisch-theologisch *enharmonisch-verwechselnden Missklang*, der je in einen Totalitätsgestus überstreckt und den Kerngehalt der »Sache an sich« verfehlt, nicht mehr aufspielen lässt. Sie richtet stattdessen ein Verständnis aus, welches sich zwischen *Identität* und *Differenz* aufspannt und eine historische Phänomenologie projiziert, die sich nicht in den Zwangsalternativen un- oder überhistorischer Konzipierungen verfängt. Insofern garantiert sie eine Entfaltung der »traditionellen« Dynamik, die unabschließbar ist. »Tradition« vermag als transformatorische Kraft zur Geltung zu gelangen. Was sich ehemals entlang der Geschichtsverkennung spaltete, ist *auf Innovation geöffnet*: Sie wird die UNVOLLENDETE!

Nachdem unser Beitrag also im Gefolge der wissenschaftstheoretischen *Entsicherung* eine Fehlersuche nach Erkenntnisausfällen und Widersprüchen in der Praktischen Theologie vorangetrieben hatte, sind wir der Überzeugung, in der Mentalitätengeschichte nun ein Verfahren zur Fehlerbehebung gefunden zu haben und möchten der Praktischen Theologie hiermit diesen Zugang als *Alternativroute zu einer stimmigen Traditionskonzeptualisierung* anempfehlen!

Wir halten das geschichtswissenschaftliche Angebot der Mentalitätengeschichte für den Königsweg zur Bemühung um eine praktisch-theologische Einspielung von Tradition, welche das wirklichkeitswissenschaftliche Prädikat verdienen würde und dem sachlichen Kerngehalt adäquat ist.

Wir möchten somit also den *Vorschlag in die Praktische Theologie einbringen, die verfehlt Begegnung mit der Tradition mentalitätengeschichtlich in dieser Partitur des Aushaltezeichens neu zu entfachen*!

Eine Empfehlung, die nunmehr auch den letzten Gang begleitet, in welchem wir jetzt die *Erträge* der Arbeit im Gesamten *sichern* werden und das *Profil unseres vorgelegten praktisch-theologischen Entwurfes* ausdrücklich *markieren*.

Die nun folgende **REPRISE** wird also die gespannten Bögen unseres Unterfangens nochmal zusammenführen und demnach unsere Arbeit beschließen.

TEIL III – REPRISE: DIE UNERLÄSSLICHE!

**DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE IM ZEICHEN DER »GESCHICHTLICHKEIT« –
PLÄDOYER FÜR EINE TIEFGREIFENDE(RE) HISTORISCHE DIMENSION UND
DIE ETABLIERUNG DER MENTALITÄTENGESCHICHTLICHEN METHODOLOGIE
ZUR UNVOLLENDETEN TRADITIONSKONZEPTUALISIERUNG IN DER
PRAKTISCHEN THEOLOGIE ODER: ERTRAG UND PROFILMARKIERUNGEN**

„Ändere den Rahmen und du siehst ein anderes Bild.“

MICHAEL MARIE JUNG (*1940, Hochschullehrer)

Ändere die Inszenierung und du hörst ein anderes Stück...

In der Absicht, die thematischen Bögen der Arbeit an dieser Stelle abschließend zusammenzuführen, die Diskussion an sich jedoch keineswegs an einen Schlusspunkt angelangt zu sehen, sondern vielmehr am Beginn, wird es nun noch gelten, unsere Erträge im Gesamten zu resümieren und auf eigene Profilmarkierungen hin zu pointieren.

Ganz im Sinne der **REPRISE** bleibt jetzt der Kreis der Denkbewegungen zu schließen und nunmehr zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen unter veränderten Bedingungen zurückzukehren: Starteten wir unser Unterfangen mit der Erhebung des derzeit sich darbietenden Profils der Praktischen Theologie, dienen die folgenden Ausführungen, orientiert an unserer wissenschaftstheoretischen Leitvision, einem absichtlichen *Neubau der Theorie*. Unter dem Prädikat der *Praktischen Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* widmen wir uns also der ausdrücklichen Konturierung des praktisch-theologischen Profils in eigener Sache und markieren unsere sich aus den Erarbeitungen ergebende wissenschaftstheoretische Aufstellung, indem wir spiegelbildlich und je bilanzierend unsere methodologische Perspektive, unser justiertes Hörvermögen in den **(1) PROGRAMMERWEITERUNGEN** festhalten und unsere fundierenden Säulen, unseren bezogenen Standort in den **(2) NEUINSZENIERUNGEN** abstecken.

Bevor diese *Profilmarkierungen* allerdings erfolgen, gilt es zunächst, die *Erträge* unserer Arbeit im Gesamten zu sichern und nicht nur ihren *erkenntnisleitenden Ausgangspunkt und Gang* zu rekapitulieren, sondern auch ihre *erkenntnisleitende Voraussetzung in den diagnostischen Sinnspitzen des Befundes* samt *Bearbeitungsvorschlag des freigelegten Problemhorizonts* zusammenzufassen und an unseren eingangs gesetzten doppelten Zielhorizont anzubinden.

Erkenntnisleitender Ausgangspunkt und Gang der Arbeit...

Unter dem Titel **DIE UNVOLLENDETE: TRADITION IN PRAKTISCH-THEOLOGISCHER NEUINSZENIERUNG – EINE WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE NOTE** reihte sich das vorliegende Unterfangen in die Bemühungen *wissenschaftstheoretischer Reflexionen* in der Praktischen Theologie ein. Entgegen der aktuellen Tendenz, in diesen Dingen die systematische Linienführung einer bilanzierenden Selbstvergewisserung, einer »Anerkenntnis durch Absicherung« zu verfolgen, bestand unser erkenntnisleitendes Interesse darin, gezielt Erkenntnisgrenzen aufzusuchen und die Diskussion der praktisch-theologischen Wissenschaftstheorie wieder offensiver unter dem Moment einer *„Erkenntnis durch Entsicherung“*¹ auszutragen. Geleitet von der Überzeugung, dass eine wissenschaftstheoretisch forcierte Ruhelosigkeit einer konstitutiv am »Puls der Zeit« siedelnden wissenschaft-

¹ Vgl. titelgebend Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entsicherung, 13-26; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

lichen Disziplin ein Anliegen sein dürfte, um den Anforderungen ihres Gegenstandes und auch dem Anspruch ihrer viel beschworenen Titulatur als innovationsfreudigem *steten Fluss*² gerecht zu werden, machten wir es uns zur Aufgabe, das derzeit sich darbietende Theoriegefüge der Praktischen Theologie konsequent einer kritischen Überprüfung zu unterwerfen. Für uns wurde der Gedanke entscheidend, vorsätzlich einen Suchstrahl zu initiieren, der bestehende Selbstverständlichkeiten auf Widersprüche und Erkenntnisausfälle hin abtastet.

Inspirieren ließen wir uns dabei von dem Wissenschaftstheoretiker KARL RAIMUND POPPER. In der Aufmerksamkeit für die standpunktbezogenen und perspektivgebundenen Erkenntnismöglichkeiten von Wissenschaften, deren Theoriebildungen als prinzipiell fallibilistische Gefüge einsichtig werden, folgten wir dem kritischen Rationalismus sowohl im Blick auf das Ansinnen, eine *Fehlersuche* bzw. bewusste Provokation eines Falls anzustrengen, an dem Altbewährtes versagt, um anschließend eine *Fehlerbehebung* bzw. Entwicklung einer Alternative vorzunehmen, als auch im Blick auf die Vorgehensweise, die Überprüfung im Anschluss an den Grundsatz durchzuführen, den Grundstock der Ausgangstheorie maximal zu erhalten und schließlich den *Neubau der Theorie* durch *Neukombinationen und -akzentuierungen* voranzutreiben und ersetzten indes aber das dahingehende POPPERSche Leitbild der Scheinwerfertheorie durch eine musikalische Metaphorik als das in unserer Sache effizientere Denkbild.

In der Spur dieser wissenschaftstheoretisch entsichernden Grundorientierung traten wir in unserem Beitrag also an, „*plurilogische Leerzeichen*“³ zu setzen, fragten in selbstaufklärender Auslotung des derzeitigen Hörvermögens der Praktischen Theologie nach Fällen, in denen jene hörenden Ohres taub ist, *suchten nach Unerhörtem* und widmeten uns der *Ermittlung von alternativen Einspielungen* und entfalteten dies entlang der Gesamtsystematik, der Praktischen Theologie »*ihre eigene Melodie vorzusingen*«, womit wir in die Strategie einschwenkten, Korrekturen der denkerischen Schwerkraft nicht als Gegenprinzip einzubringen, sondern durch die Aktivierung innerer Möglichkeiten innerhalb ihrer theoretischen Fundierungen anzuregen.

DIE UNERHÖRTE: DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE IM ZEICHEN DER GEGENWÄRTIGKEIT – IM VERSETZUNGSZEICHEN TRADITION

In diese Bewegung eingelassen, spannten sich die Überlegungen schließlich nach innen zu einem Bogen auf, der folgenden Gang nahm:

² Vgl. etwa Albrecht, C.: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie, 2.

³ Beck, W./ Hoyer, B.: Erkenntnis durch Entsicherung, 13; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Um die Spur der praktisch-theologischen Erkenntnisausfälle aufzunehmen, benötigten wir einen Hintergrund, vor dem die Leerstellen sichtbar hervortreten konnten und beförderten somit zunächst das realexistierende *Profil der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, wie es im *Zeichen der Gegenwärtigkeit* Gestalt gewinnt. Hier das Prinzip des »Vorsingens der eigenen Melodie« in einem weiteren Sinn nutzend, erschlossen wir das wissenschaftstheoretische Gefüge der Praktischen Theologie, indem wir über die charakteristische Signatur ihrer prominent praktizierten ForschungsPROGRAMME die spezifische INSZENIERUNG ihrer grundlegenden Fundierungen klärten und so die eingenommene Perspektive und den derzeit bezogenen Standort der Praktischen Theologie lokalisierten. Unsere konstellativen Erschließungen ergaben sodann das Profil der Praktischen Theologie als *Gelebte Religion*: Auf den Säulen der fundamentaltheologischen *Fundierung im Zeichen der Erfahrung* und der religionssoziologischen *Fundierung im Zeichen der Postmoderne* aufruhend, richtete die besondere Inszenierung dieser *wirklichkeitswissenschaftlichen Kontrastformel* gegen dogmatische Erstarrungen einerseits und der *wirklichkeitswissenschaftlichen Anschlussformel* an die gesellschaftlich angestoßenen Prozesse andererseits die programmatische Leitperspektive einer radikalen Hinwendung zum Subjekt samt Tendenz zur ekklesiologischen Fliehkraft aus. Der Wirklichkeitswissenschaft Praktische Theologie eignet im Zeichen der Gegenwärtigkeit eine Orientierung an den Äußerungen faktisch gelebter Religiosität, welche die sinngebenden Aneignungsmuster der Subjekte einer exponierten Betonung zuführt und das Erneuerungskraft verheißende Außen vernehmbar zu machen weiß.

In dieser Aufstellung eine enorme Überzeugungskraft ausstrahlend, erkannten wir in ihr dennoch eine fragwürdig implizite Logik: Kraft *alteritätstheoretischer* Theoreme unterzogen wir die so sich zur Wirklichkeit drängende Gestalt der Praktischen Theologie einer mehrfachen *Wendefigur des Gegenhörens* und leiteten also die *Entsicherung* der Praktischen Theologie ein. In der Systematik alteritätsphilosophischer Vorzeichen bedacht, ließ sich in der wissenschaftstheoretischen Aufstellung der Praktischen Theologie die *Neigung zur Identitätslogik*, ein Gefälle zur identitätstheoretischen Totale aufweisen. Was die praktisch-theologische Aufstellung in dieser konzeptionellen und konstitutiven Überbewertung dann instabil werden lässt, ist die Evidenz des Differenten, des Alteritären, kurz: des Objekts. Die Überbetonung des Subjekts, die Verselbständigung der Kategorie, die selbstverständlich sein (und bleiben) sollte, affiziert in dieser Art Gesamtinszenierung das Objekt prinzipiell problematisch, was uns in der Frage nach dem praktisch-theologischen Erkenntnisausfall schließlich alsbald fündig werden ließ: Die *praktisch-theologische Leerstelle zeigt sich im Unvermögen einer wirklichkeitswissenschaftlich (vor allem hier auch*

anthropologisch gewendeten) und sachlich adäquaten Einspielung von Tradition, die für eine stimmige Fassung einer spannungsreich gehaltenen Balance ihrer beiden Strukturanteile, namentlich von Identität und Differenz, bedürfen würde.

Statt jenes Gleichgewichts aber verfallen (die wenigen) willentlichen Anstrengungen um die Einholung dieser Theoriereserve der Dramatisierung je eines ihrer strukturgebenden Momente und überstrecken, im Bemühen um den Gehalt der jeweils »gegenüberliegenden« konstitutiven Seite, je ins andere Extrem. Bloß in spiegelverkehrter Verfehlung zersplittert Tradition auf diese Weise entweder relativistisch zu einem unzusammenhängenden Stückwerk oder gerinnt fundamentalistisch zu einem unbeweglichen Fixbestand. Die praktisch-theologische Situation um Tradition gibt sich somit als eine echte *Aporie* zu erkennen. In der Traditionskategorie war demnach derjenige *Stresstest* gefunden, an welchem die praktisch-theologische Theoriebildung versagt und sich in Widersprüchen verfängt. Tradition ist das **UNERHÖRTE (!)** in der Praktischen Theologie, was in diesem aporetischen Dilemma auch unerhört (!) bleiben muss.

Erkenntnisleitende Voraussetzung in den diagnostischen Sinnspitzen des Befundes...

Diese freigelegte »traditionelle« Aporie diagnostizierten wir schließlich als Leitsymptom einer die Praktische Theologie beherrschenden *Dichotomie von Gegenwärtigkeit und Geschichte*, als eine grundlagentheoretisch apriorisch gesetzte Verkennung von Geschichte. Wir gingen von der erkenntnisleitenden Voraussetzung aus, dass der ***Missklang der praktisch-theologischen Traditionsaporie unter dem Dirigat einer apriorischen Geschichtsverkennung steht***, deren Situation sich verschärft, gerade weil die Ansiedlung auf apriorischer Ebene sodann *Verschleierungen* zuarbeitet, welche die eigentliche Problemgestalt als eine Frage der Geschichtlichkeit übersehen lässt und den »traditionellen« Wissensbestand in unergiebigem Stellvertreterdebatten *verstrickt*, aus denen es so kein Entrinnen gibt.

Die Verkennung von Geschichte hat die Praktische Theologie mit einem schweren Folgeproblem belastet, das über diesen Druckpunkt der Traditionsaporien hinaus zudem mit weiteren *Verzweigungen* vorstellig wird und sich als komplexes grundlagentheoretisches Problem zeigt. Was nämlich im Gefolge der ***Dichotomie von »Gegenwart« und »Geschichte«*** unrettbar in der Traditionskategorie in zwangsalternative Anteile auseinanderbricht, befördert in der Praktischen Theologie zudem weitere trügerische Plausibilitäten als Zweitfigur, die sie in eine steigende Selbstwidersprüchlichkeit manövriert und sich solcherart zu einer *Unterlassung* formiert, die einem *Verstoß* gleichkommt, da sie verhängnisvoll nah an eine Heraufbeschwörung desjenigen Unheils führt, was sie doch konstitutiv zu überwinden

dachte. Tradition – wohl verstanden – avanciert in dieser Form also zu einer Leerstelle, die auf die Fundierungen selbst zurückschlägt.

So zeichnete sich also der innere Problemhorizont einer in Fallstricken verwickelten Praktischen Theologie ab, was wir als diagnostischen Gesamtbefund mit dem Ausdruck der Historikerin UTE DANIEL als „*Veralgung*“⁴ kennzeichneten!

Der »stete Fluss« Praktische Theologie ist in dieser Verkennung veralgt – und die damit verbundenen Erstarrungen zu verflüssigen, traten wir nun also in Konzentration auf den »traditionellen« Druckpunkt an.

Bearbeitungsvorschlag des freigelegten Problemhorizonts...

DIE UNVOLLENDETE: DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE UNTER DEM VORZEICHEN VON VERÄNDERBARKEIT, ANDERSHEIT UND OFFENHEIT IN FRAGMENTIERTER TIEFE – IM AUFLÖSUNGSZEICHEN DES UNERHÖRTEN

Um das praktisch-theologische Leerzeichen der unerhörten Tradition alternativ einspielen zu können, suchten wir dann das Gebiet auf, an welchem der Wissensbestand auseinander brach: Die Geschichte – und betraten das geschichtswissenschaftliche Terrain der Mentalitätenhistorie. Diesen sich der Untersuchung der Lebenswelten historischer Kollektive widmenden Forschungszugang der französischen Bewegung der *Annales* prüften wir hinsichtlich seiner Eignung als Alternativansatz, aus dem freigelegten praktisch-theologischen Dilemma herauszulenken. Zu diesem Zweck nahmen wir eine analytische Doppelperspektive ein und befragten die Mentalitätengeschichte ausdrücklich auf das sie fundierende Geschichtsverständnis hin und ermittelten, was diese Fundierung schließlich für das Arrangement einer erneuerten Traditionskonzeptualisierung bedeutet.

Das die Mentalitätengeschichte fundierende ***Geschichtsverständnis*** hielten wir sodann ***unter dem Vorzeichen von Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe*** fest. In ihrer Grundannahme der Polyrythmik der Zeit stößt die Mentalitätengeschichte zu einem Geschichtsmodell der *Zeit-Ge-Schichten* hin durch. Die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« greift hier zu einer ungleich höheren Komplexität der Bruch- und Kreuzungspunkte der Zeiten hin aus, welche die Diskontinuitäten und Kontinuitäten zugleich in einer besonderen Fragmentierung zusammenspannt. Verlaufen ihre Bewegungen doch nicht in einer Formierung, die zu glätten wäre, sondern geben sich als ein stetig sich veränderndes tiefendimensionales Gebilde an Rück-, Kehrt- und Vorwärtswendungen von über-, um- und verwerfender Bruchstellen, die dennoch ineinander verwoben sind, zu erkennen. Generiert wird so das Verständnis einer komplexen Ineinander-Verschachtelung der Zeiten. Der Geschichte wird eine komplexe Schichtungsstruktur eingetragen, sie be-

⁴ Daniel, U.: Kompendium Kulturgeschichte, 391; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

steht aus vielen Lagen, wodurch ihr eine Tiefe eignet, die sie in einer dreidimensionalen Plastizität ansichtig werden lässt!

Mit diesem Denkmodell der Zeit-Ge-Schichten aber unterbrechen die Mentalitätenhistoriker den Entwicklungsgestus evolutiver Geschichtskonzeptionen, welche ihren Stoff linear-teleologisch als Fortschritts- bzw. Verfallsgeschichte arrangieren und entkommen ebenso zyklischen Auffassungen, welche die Zeiten in einer Kreisform fortwährender Wiederkehr anordnen. Sie verwahren sich vor Strukturierungen der Geschichte als eingekapselt-versteinertem Fossil oder als ewiger Gegenwart und zerschlagen damit etwaige Konzipierung als leblose, die Vergangenheiten aus dem Bewegungsspiel herauslösende Nekropole. Indem diese Zeitkonzipierung die *Kontinuität und Diskontinuität als eine Bruchstelle Fuge* zu arrangieren versteht, eignet der Geschichte jetzt eine prozessierende Dynamik und Bewegung, die sich in eine *unabschließbare Offenheit* hinein radikalisiert. Ihre verschiedenen Schichten lagern übereinander, ohne je miteinander überein zu kommen – sie formieren eine besondere Art der Durchquerung (!) der Zeiten, die jede Abgeschlossenheit durchkreuzt und in ein stetes Werden hinein öffnet.

Eingelassen in die Tiefenschichten dieses fragmentierten Geschichts- und Zeitverständnisses, steht der hierin eingeschriebenen Tradition ein ebensolcher Charakter an: Disponiert in der Zäsur der Geschichtlichkeit, die offen hält, was nicht getrennt, noch vermengt gedacht werden kann, tritt das, was praktisch-theologisch mit Tradition benannt wird, desgleichen unabschließbar offen ausgespannt vor Augen. In der komplexen Verschachtelung der Zeiten, die keinen Raum mehr für ein chronologisch Erstes oder Letztes lässt, wird sie mit einer Figur der Brüche vorgängig differentiell affiziert. Das gegenwärtig Gegebene ist von je her vom Überkommenen durchkreuzt, ist konstitutiv in Fremdheiten getaucht, was die »traditionellen« Grundzüge der *Identität und Differenz* in dieser komplexen Ein- und Überlagerung jeder kontrahierenden Gegensätzlichkeit enthebt, in der Ausmanövrierung jeder totalitären Denkgeste nie bloß das Identitäre oder das Differenten sein lässt und stattdessen **kontrapunktisch** ausrichtet. In der Disponierung in einem von *Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe* geprägten Geschichtsverständnis wird Tradition also in einer **paradoxalen Aushaltefigur** konzeptualisiert, die ihre Strukturmomente unablässig auf Spannung hält!

Damit verfällt Tradition nun aber nicht mehr der identitätstotalen, unhistorischen Zersplitterung in ein unzusammenhängendes Stückwerk, das sie in anachronistischer Überwindung des Zeitenabstands nahtlos empathisch in aktuelles Geschehen einebnet und unterläuft somit eine Degeneration in ein relativistisches Allerlei, das ihrer nur oberflächlich ansichtig

wird. Zugleich verweigert Tradition sich zudem der differenztotalen, überhistorischen Verkapselung zu einem Stück falsch verstandener Werktreue und Vorfertigung, das sie in der Absolutsetzung des Zeitenabstands zu einem versteinerten Fixbestand erklärt und konkretisiert damit prinzipiell fundamentalistische Konservierungen, die sich ihrer bloß flächig widmen. Mittels dieser geschichtlichen Fundierung gelingt die Konzeptualisierung von Tradition in ihrem „in der Zeit da [sein]“⁵. Statt einer falsch verstandenen Aktualisierung in anachronistisch-empathischer Übersprunghandlung oder einer falsch verstandenen Bewahrung in Zementierung des Althergebrachten, entfaltet sie sich nun in unablässiger Vergegenwärtigung auf Zukunft hin. Durch die paradoxe Ausspannung im tiefenschichtigen Geschichts- und Zeitverständnis wird der Tradition konzeptionell ein **Aufbruch** von den Vergangenheiten her eingetragen, der jede Gegenwart nochmal **durchQuert** und darin Vergegenwärtigung garantiert und somit eine Aktualisierung fremder Erfahrungszusammenhänge eröffnet, ohne sich in ihnen abzuschließen. Durch den Vermerk der Tiefenschichten eignet der Tradition nun eine **Fragmentarität** und **Vulnerabilität** und damit: eine **Aufstörung**, eine Beunruhigung. In dieser paradoxalen Formierung erscheint sie nicht als Ruhepol, ihr eignet eine Unrast, eine Anspannung, eine **unaufhörliche Dynamik, die dem Anbruch durch den Aufbruch nie entwächst**.

In der *DurchQuerung* der Zeiten avanciert Tradition in dieser **EntFremdung** also zu einem Grenzbegriff. Eine *Grenze*, die weder mauert, noch kollabiert, aber den unablässigen Drang in sich trägt, über sich hinauszutreiben. Eine Grenze, die **im Dazwischen** der Doppeldeutigkeiten haust und sich nicht fassen lässt, ohne Bezug zu dem, was je überschritten wird und darin einen **Überschuss** generiert, ein Plus, das sich nicht mehr verrechnen lässt. Tradition gelangt in diesem mentalitätengeschichtlichen Geschichts- und Zeitarrangement somit als Sinnschichtenüberfülle zur Sprache. In der Einspielung dieser *paradoxalen* Grundmelodie, als **Doppelspiel der intonierten Stille**, wohnt ihr eine unerschöpflich schöpferische Dynamik inne, die unablässig zu neuen Wirklichkeiten hin drängt. Tradition transformiert sich, indem sie fortgeschrieben wird, sie wird fortgeschrieben, indem sie sich erneuert⁶ – Tradition ist in steter transformatorischer Kraft begriffen, die überquellend über sich hinausreicht und unablässig über sich hinaus ausbricht; der eine Unabschließbarkeit eignet. Tradition wird zur **Innovation!** In dieser **besonderen differentiellen Zäsur der Geschichtlichkeit** wird sie in einer **radikal unaufhörlichen Offenheit** systematisiert. Niemals klingt sie ab, niemals hört sie auf, nie gelangt sie an ein Ende. Sie wird: die **UNVOLLENDETE!**

⁵ Hünemann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 56.

⁶ Vgl. Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 96.

Unter dem Vorzeichen eines von *Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe* entwickelten Geschichtsbegriffs stellte die Mentalitätengeschichte dann aber eine Traditionskonzeptualisierung bereit, die in diesem paradoxalen Arrangement den praktisch-theologisch je in einen Totalitätsgestus überstreckenden *enharmonisch-verwechselnden Missklang* nicht mehr aufspielen lässt und lieferte damit eine Weiterführung in Fragen des »traditionellen« Dilemmas der Praktischen Theologie, so dass wir diesen Zugang schließlich als ***Alternativroute zu einer praktisch-theologisch stimmigen Traditionskonzeptualisierung*** vorschlugen.

Auf diese Weise legten wir mit unserer Arbeit also einen doppelten Beitrag vor, der zum einen und im Allgemeinen einen ***Beitrag zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie*** darstellt und der zum anderen mit der Einspielung des mentalitätengeschichtlichen Zugangs unter dem Vorzeichen eines in *Veränderbarkeit, Andersheit und Offenheit in fragmentierter Tiefe fundierten Geschichtsverständnisses* zur Bearbeitung des praktisch-theologisch freigelegten Dilemmas im Besonderen einen ***Beitrag zur praktisch-theologischen Methodologie*** (näherhin zu einer reaktivierten *Traditionstheorie*) zu leisten antritt.

Eigene Profilmarkierungen...

DIE UNERLÄSSLICHE: DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE IM ZEICHEN DER GESCHICHTLICHKEIT – EINE PARTITUR IM AUSHALTEZEICHEN

Im Lichte unserer Erarbeitungen wird das Profil unseres eigenen praktisch-theologischen Entwurfs, unserer eigenen wissenschaftstheoretischen Aufstellung nunmehr deutlich einsichtig. Das so sich formierende Profil unserer Praktischen Theologie steht infolgedessen also ***im Zeichen der Geschichtlichkeit***. Sie wird uns zur: **UNERLÄSSLICHEN!**

Unsere Arbeit verwirft ausdrücklich die wissenschaftstheoretisch eingewurzelte Gegenüberstellung von Praktischer Theologie und Geschichte und fordert stattdessen engagiert deren Verschränkung. Damit wollen wir die bei EUGEN PAUL abgerissenen Fäden wieder aufnehmen, betreiben darin jedoch eine Radikalisierung. Wir ***plädieren für eine tiefgreifende(re) historische Dimension in der Praktischen Theologie***, was wir als konsequentere und vertiefte Verwirklichung der praktisch-theologisch eigens angelegten Kategorien begreifen.

In einer *Praktischen Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* sehen wir deshalb auch keine Kollision zu ihrer formalen Bestimmung, sondern vielmehr deren Einlösung! Der formale Verweis der Praktischen Theologie an die Gegenwart rechtfertigt keinen Ausschluss (materialiter) von Geschichte, sondern klagt sie stattdessen ein: Der formal gegen-

wartsbezogene Verweis der Praktischen Theologie besagt für ihre Konstitution, „dass sie zwar stets einen »temporale(n) Imperativ« impliziert: *Jetzt* ist etwas Bestimmtes wichtig und wirkend (...). [*Doch liegt damit*] *jetzt* der substantiell-indikative Sinn (...) gerade (...) [*darin*], sowohl Altes wie auch Neues (...) zu berücksichtigen“⁷. Wir treten für die Überzeugung ein, den konstitutiven Kern der Praktischen Theologie uneingeschränkt in einer Theologie *in* der Zeit verankert zu sehen. Mit RAINER BUCHER: „[Sie] zeigt ihre Gegenwart in der Geschichte oder sie ist eben nicht gegenwärtig“⁸!

Im Zeichen der Geschichtlichkeit stellen sich jetzt also auch ausdrücklich die Koordinaten unseres praktisch-theologischen Entwurfs dar und lassen sich – in spiegelbildlicher Bilanzierung – unter den einst eröffneten Aspekten der nunmehr programmatisch **erweiterten** Perspektive sowie des **neuinszenierten** Standorts nochmal, wie folgt, knapp festhalten.

1 Programmerweiterungen: Lebensexpeditiver Akzent – zum mentalitätengeschichtlichen Ansatz. Der Vorschlag für einen praktisch-theologisch unVollendeten Traditionszugang

Mit der Profilierung *im Zeichen der Geschichtlichkeit* führen wir nun also eine Praktische Theologie vor, welche den mentalitätengeschichtlichen Ansatz als Bestandteil ihrer Methodologie pflegt. Wir empfehlen das geschichtswissenschaftliche Angebot der Mentalitätengeschichte für eine erneuerte Bemühung um eine praktisch-theologische Einspielung von Tradition, insofern hier die Erfassung von intersubjektiv geteilten, kommunikativ-interaktiv generierten Orchestrierungsprinzipien von Religiosität angezielt ist, welche sich durch und in den Zeiten anderen Zeiten zueignen und dabei die verschiedenen Stimmführungen der religiösen Erfahrungs- und Ausdrucksweisen in Gestalt des Denkens, Fühlens und Handelns umfassen und hintergründig formatieren. Mit unserer vorgetragenen »traditionellen« Empfehlung eines mentalitätengeschichtlichen Zugriffs machen wir uns damit für die Etablierung eines **lebensexpeditiven Akzents** in die praktisch-theologische Programmatik als ihre **Perspektiverweiterung** stark.

Mittels dieser mentalitätengeschichtlichen Methodologie wird sodann nämlich eine »traditionelle« Perspektive in die Praktische Theologie eingebracht und dergestalt ausgerichtet, dass die Analyse religiöser Kollektiv-Phänomenlagen als Entwicklungen *zwischen* Vergangenheit und Gegenwart ins Visier genommen werden. Es beschreibt einen Forschungszugriff, dem ein Erkenntnisinteresse an der Untersuchung und dem vertieften Einblick an

⁷ Wunderlich, R.: Pluralität als religionspädagogische Herausforderung, 31.

⁸ Bucher, R.: Die kenotische Struktur der Praktischen Theologie, 211; hier »die Kirche« in Ablösung von einem übergeschichtlichen Verständnis anzielend. Vgl. auch Ostheimer, J.: Zeichen der Zeit lesen, 24f.

den religiösen Bewusstseinsäußerungen und -formen von (historischen) Kollektiven als vielschichtige Phänomene im historischen Wandel eignet.

Wir nennen ihn dabei *lebensexpeditiv*, weil wir bereits mittels sprachlicher Analogie unseren Verbleib im wirklichkeitswissenschaftlichen Gefüge bekunden wollen und lediglich eine Erweiterung anzeigen; *lebensexpeditiv* nennen wir ihn aber vor allem auch deshalb, weil es der inhaltlichen Pointierung geschuldet ist, die mittels eines mentalitätengeschichtlichen Traditionszugangs gelingt: Wird mentalitätengeschichtlich doch ein Zugang zur Tradition entrollt, der sich Kollektiv-Phänomenen (historischer) Lebenswelten – veranlasst zumeist durch auffällige Überhänge oder Sperrigem – widmet, indem er sie mittels des Ineinandergreifens zweier Bewegungen in einem vergleichenden Horizont bearbeitet, im Zuge dessen die Phänomene hinsichtlich ihrer signifikanten Motive zum einen Schicht um Schicht quer durch die Zeiten rückschreitend verfolgt werden, also auf eine Art Motivanalogie erschlossen werden und dort zum anderen je in ihrer Anbindung strikt kontextualisiert und historisiert werden, was damit ein besonderes Netz an Parallelisierungen webt, in welchem das vermeintlich »aus der Zeit gefallene« Phänomen einerseits in eine relationale Zuordnung gesetzt ist, andererseits in seiner besonderen Spezifität und Historizität begriffen ist und damit insgesamt in seiner inneren (Eigen)Logik zur Geltung gelangt. Durch diese mit Beziehungsfindungen einhergehenden Verortungen wird so die Voraussetzung der Komplexität der stetig sich verschiebenden und überlagernden Bruch- und Kreuzungspunkte der Zeiten projiziert. Via der mentalitätengeschichtlichen Methodologie wird also die Bewussthaltung der „Distanz (...), die uns von der Vergangenheit trenn[t]“⁹ kultiviert, welche darin aber gerade zudem für die Nähe der Zeiten sensibilisiert und somit das besondere Zusammenspiel des Fernen und Nahen, der Diskontinuitäten und Kontinuitäten, des Anderen und Eigenen, des Fremden und Vertrauten einsichtig werden lässt, das aber nie bloß das Fremde oder nur das Vertraute ist. Eingestellt wird so also eine Perspektive, die eine „Expeditio[n] in eine »andere Zeit« (...) [*vor Augen führt, die*] dennoch die (...) [der] Lebenswelt“¹⁰ ist! Insofern rechtfertigt sich hier die Prädikation als ***lebensexpeditive Akzentuierung***.

So handelt es sich also um eine Perspektive der Praktischen Theologie, die neben der Wahrung der *Bedenkung des Individuums*, der Pflege einer *ganzheitlichen Sicht* auf den multidimensionalen Konnex religiöser Äußerungsformen, der Sorgfalt für die Abbildung *im Profil fließender Schattierungen* und für die *Komplexität* religiöser Erfahrungszusammenhänge schließlich in der mentalitätengeschichtlichen Bearbeitung einen ***Zugang zur Tradi-***

⁹ Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, 12.

¹⁰ Vovelle, M.: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, 111.

tion in den unabschließbaren, vielschichtigen (!) Dynamiken des geschichtlichen Prozesses anbietet und sie darin konzeptionell als **UNVOLLENDETE** eröffnet!

Denn Tradition tritt so unabgeschlossen offen ausgespannt vor Augen. In der komplexen Verschachtelung der Zeiten wird eine Ein- und Überlagerung disponiert, die jede Gegenwart von je her und konstitutiv nochmal im *Aufbruch* von den Vergangenheiten her *durchQuert* und darin Vergegenwärtigung sichert. Tradition wird also in einer *paradoxalen Aushaltefigur* systematisiert, die ihr „in der Zeit da [sein]“¹¹ entfaltet, das sie in unablässiger Vergegenwärtigung auf Zukunft hin geöffnet sein lässt. In der paradoxalen Ausspannung eignet Tradition eine *Fragmentarität*, eine *Vulnerabilität*, die sie mit einem *Überschuss* ausstattet, der nicht mehr aufgeht und der ihr darin eine *Aufstörung einträgt, die dem Anbruch durch den Aufbruch nie entwächst* und sich unablässig zu neuen Wirklichkeiten hin Bahn bricht. Tradition ist in diesem mentalitätengeschichtlichen Arrangement in steter transformatorischer Kraft begriffen, gelangt in der dynamischen Mehrdimensionalität als überquellender Perspektivreichtum zur Sprache, der sich als unerschöpflicher »*Horizont der (Ver)Möglichkeiten*« zu verstehen gibt.¹²

Entgegen der praktisch-theologischen Missklänge der unhistorischen Zersplitterungen in anachronistisch-empathischer Überwindung des Zeitenabstands oder den überhistorischen Verkapselungen in der Absolutsetzung des Zeitenabstands trägt die Mentalitätengeschichte der Praktischen Theologie den Gewinn ein, Tradition in dieser *radikal konstitutiven Offenheit und Unabschließbarkeit als Innovation* zu konzeptualisieren, sie als **UNVOLLENDETE** zu eröffnen. Eine mentalitätengeschichtlich bekräftigte Praktische Theologie projiziert mit dem programmatischen Eintrag des *lebensexpeditiven* Akzents in diesem *UNVOLLENDETEN* Traditionszugang also eine Perspektive, die sich insgesamt als *historische Phänomenologie* beschreibt!

Im Übrigen stellt sie in dieser Akzentuierung ein Projekt dar, das mit der Balancierung an den Grenzen der Zeiten nicht nur desgleichen in den Zwischenräumen der Epochen und Themen lokalisiert ist, sondern auch an den *Schnittstellen der Disziplinen* angesiedelt ist.

Nicht zuletzt sei an dieser Stelle jedoch noch auf die offenen und sich noch öffnenden Fragen schlagwortartig hingewiesen. Wie eingangs notiert, führen wir unsere Überlegungen jetzt zwar in einem Schlusspunkt zusammen, die Diskussion an sich – auch über den hiesigen Auftakt auf grundlagentheoretischer Ebene hinaus – wäre aber erst am Beginn zu verorten: Entlang der Zugrichtung unserer These mit methodologischer Zuspitzung verweist unsere Anempfehlung einer mentalitätengeschichtlichen Forschung zur praktisch-

¹¹ Hünemann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn, 56.

¹² Unter Aufnahme der HUSSERLSchen Wortschöpfung, vgl. dazu auch Mayer, V.: Edmund Husserl, 134.

theologischen Traditionskonzeptualisierung nun unmittelbar auf dahingehende Umsetzungen, also auf inhaltliche Durchführungen. Diese Realisierungen dürften dann aber noch eine Reihe klärungsbedürftiger Aspekte beinhalten, die im Rahmen dieser Arbeit als Überhang bestehen bleiben müssen und sich vor allem als forschungspraktische Fragen und quellenkritische Probleme aufgeben werden. Die Tatsache etwa, dass die Mentalitätenhistoriker bevorzugt das Mittelalter und die Frühe Neuzeit zu ihrem Forschungsgebiet erklärten und sich vergleichsweise selten den „beiden »ideologischen Jahrhunderte[n]« (19. und 20. Jahrhundert)“¹³ widmeten, zeigt eine noch ausbaufähige Verhältnisauslegung zum Ideologiebegriff an, was praktisch-theologisch in Fragen der Tradition als Problemgestalt der Reflexion von Strukturen der Abhängigkeit und Autonomie und deren unterschiedlichen Abstufungen wiederkehren dürfte.¹⁴ Klärungsnotwendigkeiten werden des Weiteren wohl auch aus dem Sachverhalt erwachsen, dass die Kollektivdisposition »Mentalität«, ex aequo »Tradition«, erst zu erfassen ist, wenn sie sich im (wie auch immer beschaffenen) Ausdruck materialisiert, was dann etwa Fragen in der Unterscheidung zur vorsätzlichen Selbstinszenierung oder aber in der Diskrepanz von Vorstellung und Verwirklichung aufwerfen wird.¹⁵ Schließlich dürfte Klärungsbedarf ebenso aus der methodischen Kontrollierung der Indirektheit der jeweiligen Quellen zum intendierten Untersuchungsgegenstand entspringen.¹⁶

Unser eingeworfenes Stichwort der »offenen Fragen« umfasst darunter aber nicht nur den noch aus- und anstehenden Klärungsbedarf, sondern zielt letztlich auch auf die Möglichkeiten des Weiterdenkens ab: So möchten wir an dieser Stelle neben dem Verweis an die unmittelbar anschließende Ebene, Anknüpfungsmöglichkeiten auch mittelbar auf der Ebene praktischer Konkretionsfelder – wie ja auch bereits durch den genommenen Gang unseres Projekts ersichtlich wird – vermerken. Anbieten könnte sich hier etwa eine Überprüfung auf den Abwurf von Erträgen mit Blick auf das praktisch-theologische (Un)Vermögen der Korrelationsdidaktik.

Doch weiteren – erhofften – Klärungen unbeschadet, bleibt nochmal ausdrücklich festzuhalten: Mit dem praktisch-theologischen Entwurf *im Zeichen der Geschichtlichkeit* stehen

¹³ Raulff, U.: Mentalitäten-Geschichte, 11. Relativierend bleibt jedoch zu vermerken, dass durchaus entsprechende Studien vorhanden sind, deren Existenz nur teils unter anderem Namen verdeckt ist, vgl. Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 242.

¹⁴ Zu überlegen wäre, ob hier nicht Forschungskonventionen der Geschlechtergeschichte weiterführend zu sein vermögen, denn: „Geschlechterspezifische Vorstellungen und ihre gesellschaftliche Praxis als eine soziale Form der Herrschaft gehören zu den tiefverwurzelten mentalen Strukturen, nicht zuletzt, weil sie immer wieder neu vermittelt und eingeübt werden“, Kessel, M.: Mentalitätengeschichte, 239.

¹⁵ Vgl. Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, 572; 591.

¹⁶ Zu überprüfen wäre hier der Vorschlag, dahingehende Klärungen „im Rückgriff auf kulturanthropologische und ethnologische Methoden“ voranzutreiben, Rüsen, J.: Historische Orientierung, hier: 139.

wir mittels der *Empfehlung des mentalitätengeschichtlichen Ansatzes* für die Ausrichtung einer *lebensexpeditiven* Perspektive in der Praktischen Theologie ein.

In dieser Programmatik entwickeln wir einen *Traditionszugang, der sich UNVOLLENDET entfaltet*, so dass wir von der Überzeugung getragen sind, nunmehr adäquat etwas einspielen zu können, was praktisch-theologisch unserer Meinung nach eine zu lange Zeit ein verhängnisvolles Dasein im Missklang des *Unerhörten* gefristet hatte.

2 Neuinszenierungen: Die Praktische Theologie im Zeichen der »Geschichtlichkeit« oder: Von der »Wirklichkeitswissenschaft schlechthin«

Mit dem hiesigen Kompositionsmuster *im Zeichen der Geschichtlichkeit* beziehen wir dann einen *Standort*, der die Praktische Theologie fest im Boden der Wirklichkeitswissenschaft verwurzelt, in gewisser Weise gar tiefer verwurzelt und sich somit als *radikalisierte Wirklichkeitswissenschaft* aufstellt! Nicht von ungefähr dürfte der Geschichte auch der Superlativ in dieser Kategorie verliehen worden sein; kürte GEORG SIMMEL sie doch zur „*Wirklichkeitswissenschaft schlechthin*“¹⁷.

Entlang unserer Vorgehensweise, der Praktischen Theologie ihre »eigene Melodie vorzusingen«, unterzogen wir ihre Fundierungen als Wirklichkeitswissenschaft – alteritätstheoretisch angeregt – doch einer mehrfachen *Wendefigur des Gegenhörens* und gingen damit an, von den klassischen Antworten zu lernen, sie gleichzeitig aber auf Bewegungsfreiheiten und Erweiterungspotentiale hin zu befragen. Ihre beiden vermeintlich fix gestellten Fundierungssäulen der *wirklichkeitswissenschaftlichen Kontrastformel* und der *wirklichkeitswissenschaftlichen Anschlussformel* stießen wir dabei auf *Differenzräume* hin auf und verwandelten sie so in fest eingewurzelte Drehgelenke, welche die Wirklichkeiten nun neu lesen ließen und die Praktische Theologie einer in ihrem inneren Reichtum aktivierten *Neuinszenierung* als Wirklichkeitswissenschaft zuführten.

Insofern eine *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* – in der Bewussthaltung dieses plastischen Geschichtsbegriffs in fragmentierter Tiefe – eine differenzlogische Denkfigur vollzieht, die im Reflex gegen Totalitätsgesten das Vermittlungsproblem in einer paradoxalen Strukturierung – in der spannungsreichen Relation, im Zeichen des gespannten Aushaltens – in radikalisierte Bewegung zugunsten einer unabschließbaren Offenheit angeht, vermag nunmehr einsichtig zu werden, dass unserbezogener Standort als Wirklichkeitswissenschaft sich ebenfalls auf dem Boden der beiden

¹⁷ Simmel, G.: Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie, 43 zit. n. Haslinger, H.: Pastoraltheologie, 392; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

Säulen *im Zeichen der Postmoderne* und *im Zeichen der Erfahrung* festmacht, die *wirklichkeitswissenschaftliche Anschlussformel* jetzt dabei aber mit der Instandsetzung zur postmodern aufgegebenen *Pluralitätsfähigkeit* konkretisiert und die *wirklichkeitswissenschaftliche Kontrastformel* mit der Ernstnahme des *erfahrungsbezogenen Widerfahrnischarakters* und in *geheimnistheologischer Verankerung* gewichtet.

Ließ sich doch das maßgebliche Grundbild der Postmoderne in der Struktur einer radikalen Pluralität bestimmen, die ihren Kern in einer differenztheoretischen Provokation als prinzipielle Option gegen Totalisierungsdekrete benennt und darin ebenfalls ihre Mehrstimmigkeit im Verweis an eine „spannungsreich-agonale Form der Komplexion“¹⁸ einübt, d. h. in einer Denkform, welche das Andere spannungsvoll mit dem Eigenen vermittelt, die ein Aushalten ohne Aufheben arrangiert und darin diktatorischen Imperialismen ebenso wie Beliebigkeiten entkommt. Eine *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* vermag sich so aber in ihrer *wirklichkeitswissenschaftlichen Anschlussformel* im Signum der Pluralität zu gründen und umgekehrt: Unsere *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* nimmt mit ihrer *wirklichkeitswissenschaftlichen Anschlussformel* an der Forderung nach und Sicherung von *Pluralitätsfähigkeit* Maß.¹⁹

Und desgleichen: Ließ sich doch der erfahrungsbezogene Horizont der anthropologischen Wende wesentlich begrifflich: in der widerfahrenden, inhaltlich: in der geheimnistheologischen Struktur bestimmen, die ihre Mitte in einer differenzphilosophischen Herausforderung als grundsätzliche Absage an unifizierende Denkgesten benennt und sich darin in der Wahrung von Gottes bleibender Fremdheit, seiner stets größeren Unähnlichkeit als Ähnlichkeit im Verweis an ein „spannungsvolle[s] Zueinander“²⁰ einübt, d. h. in einer Denkform, die das Andere – den Ganz-Anderen – einholt, ohne es in gänzlicher Vertrautheit aufzuheben oder umgekehrt in Unkommunikabilität zu belassen, d. h. die „Gottes ge-

¹⁸ Welsch, W.: Nach welcher Moderne, 248.

¹⁹ WELSCH selbst zieht Verbindungslinien zwischen der Verwirklichung des »veritablen« Postmodernismus und der Rahmung in einem erneuerten Geschichtsverständnis, das „gerade in diesem Punkt wirklich neuen Zuschnitts und Gewichts“ (83) sei. Dieses Geschichtsverständnis ermögliche nämlich, den einstigen Holismen zu entfliehen, indem man gerade nicht in einen Pathos der Dauerüberholung, der fortwährenden Progression umschlägt, was in der automatischen Inthronisierung eines Gültigkeitsanspruchs des Neuen nur ein erneuertes Absolutes gesetzt hätte: Die „Ideologie der Dauerüberholung [wäre] offenbar genau die modern-dynamisierte Form des neuzeitlichen Absolutheitsdekrets. Das Geschichtsverhältnis der Postmoderne ist mit solchen Kategorien der Überholung und Überwindung [aber] nicht zu fassen“ (7). Der »veritable« Postmodernismus entkomme etwaigen Totalisierungen jetzt stattdessen mit einem „geschichtsoffen[en] (...) Bewusstse[n]“ (108). Die Schlüsselpassage lautet: Der Postmoderne „gelingt (...) jene produktive Bewältigung des Geschichtlichen (...), die das Vergangene so zu ergreifen versteht, dass ihr daraus unter der Hand das eigene Zukünftige hervorgeht (...). Sie erkennt Verwerfungen im Kontinuum der Geschichte und erblickt Vergangenes als Modell, das freilich nicht zu reproduzieren, sondern auf den Hitzepunkt der Gegenwart zu bringen und umzuschmelzen ist. Die Postmoderne ist weder historistisch noch posthistoristisch (...), sie hat ein anderes Bild von Geschichte: weder das einer kontinuierlichen Chronologie noch das einer beliebigen Gleichzeitigkeit. Der Geschichtsbeton ist gesprengt. Es gibt viele Geschichtslagen“, Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, zuletzt: 106.

²⁰ Grümme, B.: Offenbarung als unabgeschlossene Herablassung Gottes, 460.

schichtliche Nähe und zugleich Gottes Rettungsmacht denkerisch (...) sicher[t]“²¹ und darin weder in einen Fundamentalismus noch in eine Indifferenz abdriftet. Eine *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* vermag sich so aber auch in ihrer *wirklichkeitswissenschaftlichen Kontrastformel* erfahrungsbezogen im Widerfahrnismoment und in der Geheimnistheologie zu verankern und umgekehrt: Unsere *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* justiert sich mit ihrer *wirklichkeitswissenschaftlichen Kontrastformel* im Kern entlang der Ernstnahme des erfahrungsbezogenen *Widerfahrnischarakters* und zeigt sich als *geheimnistheologisch* versierte Praktische Theologie.²²

Und schließlich: Insofern die Praktische Theologie disziplintheoretisch in ihrem gründenden Konstitutionsdreieck mit einer differenztheoretischen Logik zusammengeführt ist, die sie auf die Öffnung zum „tertium datur“²³ hin abstellt, betreibt eine Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit eine ***konsequentere Ablösung von einem anwendungsorientierten Verständnis*** und verhilft zu einer Vertiefung ihrer Konstitutiva als eigenständiger, gleichwertiger Wissenschaft im theologischen Kanon.

Mit diesem neuinszenierten Standortbezug beanspruchen wir demnach aber insgesamt, die ***steigende Selbstwidersprüchlichkeit***, in die sich die Praktische Theologie in der »***Veralgung***« durch *Unterlassung* manövriert hatte, ***umzukehren*** und ihr wirklichkeitswissenschaftliches Profil *im Zeichen der Geschichtlichkeit* vielmehr zu vertiefen! Wir verstehen uns als *radikalisierte Wirklichkeitswissenschaft*, die nunmehr »anders« und damit: »tiefer« in dem Boden der fundierenden Säulen *im Zeichen der Postmoderne* und *im Zeichen der Erfahrung* verankert ist.

Zudem wollen wir für unseren praktisch-theologischen Entwurf einen ***kritisch-prophetischen Grundzug*** reklamieren: In der wissenschaftstheoretischen Aufstellung *im Zeichen der Geschichtlichkeit* – in der Verfassung einer spannungsvollen Aushaltefigur im Gefolge des plastischen Geschichtsverständnisses also – werden Totalitäten und Absolutheiten – einerlei ob diese der Vergangenheit oder der Gegenwart entstammen – unterwandert, so dass in dieser unabschließbaren Öffnung nicht nur Marginalisiertes und an den Rand Gedrängtes zur Sprache gelangen kann, sondern auch vorherrschende Plausi-

²¹ Ebd., 460.

²² Wir arbeiten damit ausdrücklich der Abdrängung des RAHNERschen geheimnistheologischen Gedankens entgegen, welcher die Praktische Theologie in verkürzter Rezeption aber nur allzu oft verfällt, so bereits SILLER: „Die Rezeption der Theologie Rahners geschah bisher in der Religionspädagogik [*in der Praktischen Theologie insgesamt*; M. R.] meist verkürzt und einseitig unter dem Gesichtspunkt der Anthropozentrik“, Siller, H. P.: Rahner, Karl, 1585; *Abkürzungen ausformuliert*. Zugleich stellen wir uns also auch auf den Standpunkt, in RAHNERs Werk das Bekenntnis zur Geschichte eingelassen zu sehen, vgl. dazu ebenso Lehmann, K.: Karl Rahner, 154; 162. Vgl. Lehmann, K.: Einführung: Karl Rahner, 34; 40f. Vgl. auch Raffelt, A./ Verweyen, H.: Karl Rahner, 130.

²³ Bucher, R.: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, 199. Im Anschluss an BAECKER.

bilitäten befreiend durchkreuzt und zudem auf etwas Neues hin aufgeschlossen werden. *Im Zeichen der Geschichtlichkeit* werden eingefahrene Deutungsmuster aufgebrochen, werden Blickwinkel gekippt, verkrustete Hörgewohnheiten aufgebrochen. Es wird dazu angeleitet, »etwas anders sehen« zu können, »mit neuen Ohren hören zu können«, um andere Horizonte und neue Möglichkeiten aufzutun, worin eine *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* ersichtlich *kritisch-prophetischen* Geistes ist!

Darin aber partizipiert unser Beitrag von diesem Standpunkt aus an der Reihe der unternommenen Anstrengungen, die Praktische Theologie als *eine kontextuelle Theologie* zu fassen.²⁴ Wir verstehen uns als Teil der Bemühungen, den Entwurf der Praktischen Theologie als eine *kontextuelle* Theologie zu begreifen und ordnen uns mit unserer hier präsentierten Verfassung *im Zeichen der Geschichtlichkeit* ausdrücklich den konzeptionellen Überlegungen von REINHARD FEITER (*1956) und von HADWIG MÜLLER (*1947) zu.²⁵ Führt MÜLLER doch eine dreifache Kriteriologie ein, an welcher kontextuelle Theologien zu identifizieren seien und gab dabei als erstes Kennzeichen „das Sich-Einlassen auf das Partikulare einer historisch gegebenen Situation, die Verwurzelung in dieser Situation und das Engagement für ihre Veränderung“ an, brachte als zweites Merkmal „das prophetische In-Beziehung-Setzen der Zeichen der Zeit und des Evangeliums“ vor und stellte als drittes Charakteristikum „schließlich das Aushalten der Offenheit und des Nicht-zur-Ruhe-Kommens der Kontextualisierungsdynamik“²⁶ auf.

²⁴ Zum Bemühen der Praktischen Theologie, sich als kontextuelle Theologie zu konzeptualisieren und zur dazugehörigen wissenschaftstheoretischen Diskussion vgl. die Dokumentation der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen: Heidenreich, H. u. a.: *Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext*, 1-227; vgl. hier insbesondere den Eröffnungsbeitrag Mette, N.: Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen, 15-29; vgl. Fuchs, O.: Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird, 115-150. Zur pointierten Systematisierung der Debatte vgl. Müller, H.: Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie, 136-154. Vgl. fernerhin Haslinger, H. u. a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, 19-36; besonders: 25-31; vgl. Haslinger, H. u. a.: *Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen*, 386-397; besonders: 389f.

²⁵ Vgl. Müller, H.: Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, 161-177. Vgl. Feiter, R.: *Antwortendes Handeln*. Münster 2002.

²⁶ Müller, H.: Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, je: 165. Unser Verweis an FEITER ergibt sich aus den inneren Nähen zu seinem Entwurf einer kontextuell sich verstehenden Praktischen Theologie, die sich in der Theorie der phänomenologischen Responsivität (WALDENFELS) verankert. Dabei legt FEITER den Schwerpunkt darauf, in dieser Verknüpfung zudem den handlungswissenschaftlichen Charakter zu entbergen und nimmt dazu im Übrigen ebenfalls Bezug auf HADWIG. In ihrem eröffneten Kriterienkatalog erkennt er die Umformung des (dem klassischerweise der Handlungsoption verpflichteten) praktisch-theologischen Dreischritts mit seinen Momenten des Sehen-Urteilen-Handelns und interpretiert: „»Sehen« heißt hier *sich einlassen* im Sinne von Perspektivenwechsel und Bekehrung. – Kontexte sind nichts, was einfachhin gegeben wäre, sondern sie »entstehen«: jedenfalls als Orte eines *Engagements*, einer Veränderungspraxis, vielleicht auch überhaupt als Orte von Praxis. Genauer gesagt: Kontexte werden mir zum Kontext, indem ich in sie eintrete (...). »Urteilen« ist hier prophetisches In-Beziehung-Setzen. – Es gehört zum vielleicht Befremdlichsten einer kontextuellen Theologie, dass sie mit einem prophetischen Selbstbewusstsein auftritt, mit einem Bewusstsein, das in den Augen einer herkömmlichen Theologie einem geradezu usurpierten Anspruch gleichkommen mag: in Beziehung *setzen* der Zeichen der Zeit und der Zei-

Dieses eröffnete Tableau sehen wir mit unserem wirklichkeitswissenschaftlich radikalisierten Entwurf, der konsequent seinen Ausgang bei den vielfachen menschlichen Lebenswirklichkeiten nimmt und dort auch sein Ziel findet, des Entwurfs also der *Praktischen Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit*, der sich unbedingt *d u r c h* die Zeiten herausfordern lässt und sich uneingeschränkt *i n* der Zeit verankert, nun aber vollauf und einschlägig erfüllt. Eine *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit*, mit ihrem Herzstück der unaufhörlichen Bewegung, mit ihrer konstitutiv eingetragenen *unabschließbaren Offenheit in paradoxaler Ausspannung*, bezieht einen Standort, der sich eindeutig *kontextuell* ausweisen lässt.

Partitur einer Praktischen Theologie im Aushaltezeichen...

Insofern stellt sich unsere *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* also im Ganzen als eine Wirklichkeitswissenschaft auf, die eine *historisch-phänomenologische Perspektivierung* aufweist und der eine *kontextuelle Grundierung* eignet.

Eine *Praktische Theologie im Zeichen der Geschichtlichkeit* generiert im Gesamten demnach ein Profil, das entlang der ***Partitur einer Praktischen Theologie im Aushaltezeichen*** (wohl verstanden) gefasst ist.

Intoniert nach dieser paradoxalen Partitur gelang uns das **UNERHÖRTE** der Praktischen Theologie wieder zu Gehör zu bringen und Tradition als **UNVOLLENDETE** einzuspielen.

In dieser Partitur veranschlagten wir das **UNERLÄSSLICHE**, die Einstimmung der *Praktischen Theologie in das Zeichen der Geschichtlichkeit*, ihren Verweis an die fragmentierte Tiefe, an die Vulnerabilität, an den Aufbruch, der sich nicht mehr schließen lässt und eine radikale Offenheit befördert, die im ständigen Werden begriffen ist.

Mit dieser *Partitur einer Praktischen Theologie im Aushaltezeichen* stimmten wir an, ein Zeichen für das »Überfließende« zu setzen, für den Mehrquell, für den „Rest“²⁷, der sich nicht mehr verrechnen lässt; für das Plus, welches nicht mehr aufgeht.

Ein ***Aushaltezeichen***, das – frei nach HENRI MALDINEY²⁸ – in der Spur dieser ***RePrise*** vor allem eines setzt: ***Surprise!***

chen des Evangeliums. Aber es ist möglicherweise eben erst das Sich-einlassen »auf das Partikulare einer historisch gegebenen Situation«, welches das Evangelium allererst in seinem Zeichen-Charakter entbirgt, will sagen: dass es übersetzt werden *will* von einem Zeichen in ein anderes. »Handeln« aber bedeutet hier nicht zuletzt *aushalten*. – Auszuhalten ist die Offenheit und Unabschließbarkeit des Handlungszusammenhangs und Handlungsprozesses. Das Aushalten ist dasjenige, das mich im Handeln hält: Aushalten als Überbrückung einer nicht zu überbrückenden Distanz; Aushalten als Bleiben, wo ein Behaustwerden nicht zu erwarten ist; Aushalten als die Weise, Anteil zu erhalten an einer Dynamik, die ich nicht lotse und lenke“, Feiter, R.: Antwortendes Handeln, 110f.

²⁷ Buchholz, M. B.: Embodiment und Musik, 16. Als Kennzeichnung der ADORNOSchen Differenz-Pointe.

²⁸ Vgl. zu unserer sprachlichen Variation Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, 71.

SCHLUSSWORT:

PARTITUR EINER PRAKTISCHEN THEOLOGIE IM AUSHALTEZEICHEN

„[Das] Geschichtliche [wird] weder zu einer immer gültigen Idee [verwandelt], für die dieses Geschichtliche letztlich doch nur ein Fall wäre, neben dem auch andere gleichberechtigte Verwirklichungen dieser Idee gegeben sind oder denkbar bleiben, noch [wird] dieses einmalig Geschichtliche in eine verwusste Vergangenheit zurück[gestoßen], in der es für jetzt und für die Zukunft keine Bedeutsamkeit hätte.“¹

KARL RAHNER (†1984, Dogmatiker)

„Im Sinn einer letzten und tiefsten mich betreffenden Realität glaube ich, dass die höchste Offenbarung Gottes darin besteht, dass er in sich, in seinem Sohn Jesus Christus, die Unkorrelierbarkeit von Gott und Mensch und die Unkorrelierbarkeit der menschlichen Erfahrungen ausgehalten hat: Das ist das Ausgespanntsein. Das ist es, dass er die absolute *Nähe* zu Gott und die absolute *Ferne* Gottes *nicht dialektisch vermittelt, sondern aushält*, dass er dorthin geht, wo wir sind, dass er sich ausliefert und einfach uns aushält. Er gibt keine Antwort auf die Theodizeefrage, er gibt keine Antwort auf die theoretische Vermittelbarkeit der Dinge, das tut er nicht! Sondern er geht hin und hält aus (...). [Das] Auseinanderbrechende, das Unversöhnbare, das Entzweite – wir könnten eine ganze Perspektive durch die Schrift legen, die das deutlich macht – dies alles geschieht in seiner Einheit nur dadurch, dass es ausgehalten ist (...). [Die] Wortlosigkeit des Wortes, das Fleisch, das heißt Unkorrelierbarkeit, geworden ist (...). Ich glaube, dass hier ein hermeneutischer Schlüssel für die großen Grunddogmen der Christenheit ist. Das Wort ist Sarx, Fleisch geworden, das heißt, Gott hat sich aufgemacht, um dies auszuhalten (...). [Weil] das Wort nicht irgendwo eine frohe Realität jenseits der Sarx hat, sondern sich einfach reingibt, radikal, in die Sarx, in das Fleisch, in die Wirklichkeit, die er aushält. Das ist Menschwerdung, das ist Kreuzigung, Gottverlassenheit. Und da kommt eben nicht als dialektische Vermittlung die Auferstehung heraus, sondern als reines Geschenk, als reines Ereignis. Deswegen ist er ja eben nicht in erster Linie der Auferstehende, das ist er auch, aber in erster Linie ist er der Auferweckte, der radikal von sich aus in den Tod Gefallene, der dann auferweckt werden kann, aber die Wunden behält und zeigt (...): das ist das Spannungsfeld, in dem Leben ist (...). Ich glaube, dass *hier der zentrale Punkt steckt, in diesem Aushalten, das eine andere Weise von Einheit stiftet*“².

KLAUS HEMMERLE (†1994, Theologe)

¹ Rahner, K.: Das große Kirchenjahr, 85.

² Hemmerle, K.: Der Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen, 309f; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

MUSIKALISCHES GLOSSAR

Die nachstehenden Erläuterungen sind partiell wörtlich, teils sinngemäß entnommen aus: Herzfeld, Friedrich: Das Lexikon der Musik. Mit 4500 Stichwörtern, 600 Notenbeispielen, 1000 Abbildungen und 32 Tafelseiten. Stuttgart/ Hamburg/ München 1976.

AUFLÖSUNGSZEICHEN: Das Auflösungszeichen $\natural$ macht alle Veränderungen der Tonhöhe, die durch Vorzeichen oder Versetzungszeichen initiiert wurden, ungültig.

AUSHALTEZEICHEN: Haltezeichen oder Fermate (lat. *fermare*, anhalten). Mit  überschriebene Note, Pause oder Taktstrich mit der Funktion im Allgemeinen eines (Aus/ Inne)Halt(en)s der Bewegung.

DURCHFÜHRUNG: 2. Teil der Sonatenhauptsatzform. Ihre Aufgabe besteht in der Verarbeitung der zwei eingeführten Themen. Folgt jene in der Exposition in gebührender Distanz aufeinander, werden sie nun auf ihre Motivsequenzen hin seziert und in einer konflikthaften Dramatik miteinander dialogisiert, kombiniert und weiterentwickelt. Dazu greift die Durchführung in ihrem Fortschreiten durch intensivierte Modulation in harmonisch entlegene Räume aus. Dieser Vorstoß in leiterfremde Tonarten erhitzt die Situation derart, dass ein Umschmelzen der Motivketten initiiert wird. Ein Vorgang, der eine Annäherungsbewegung zwischen den einst polarisierenden Themen ermöglicht und schließlich den Weg zu deren Ausgangspunkt freigibt, welcher nun jedoch ohne die Blockaden der vormaligen Konstellation in Erscheinung tritt.

DURCHGANGSTON: Auch Durchgänge genannt, sind Töne, die zwischen zwei Akkorden eine melodische Verbindung herstellen, wobei akkordfremde Töne berührt werden. Da dies auf unbetonten Taktteilen geschieht, werden die Durchgangstöne nicht als dissonant empfunden.

ENHARMONISCHE VERWECHSLUNG: Töne, die im Schriftbild verschieden notiert sind, doch von der Akustik her identisch erklingen. Die enharmonische Verwechslung stellt einen kompositorischen Kunstgriff dar, der die Umdeutung von Tönen erlaubt.

EXPOSITION: 1. Teil der Sonatenhauptsatzform. Sie übernimmt die Aufgabe der Einführung und Präsentation der beiden Themen, die einer motivischen Verarbeitung zugeführt werden sollen. Sie setzt sich aus vier Einheiten zusammen: Der *Hauptsatz* entfaltet das erste Thema und erscheint in der das Werk fundierenden Grundtonart. Er gibt die alles bestimmende Ebene vor, auf die sich etwaige Bearbeitung prinzipiell zu beziehen hat und bildet die übergreifende Matrix, an welche sich alle Verläufe des musikalischen Prozesses letztlich rückbinden. Die Vorstellung des zweiten Themas erfolgt im *Seitensatz*. Es steht charakteristischerweise in einem maximalen Kontrast zum ersten Sujet und baut zu diesem einen Dualismus auf, dessen Struktur durch verschiedenste musikalische Mittel eingeholt werden kann. Die so eröffnete dualistische Typologie erweckt dabei mit Erklingen des zweiten Themas einerseits den Höreindruck eines quasi unvermittelt beginnenden Neuansatzes und hinterlässt nach seinem Verklängen andererseits die Empfindung einer ausweglosen inneren Unvereinbarkeit sowie eines ungelösten Überhangs. Die abrupte Härte der zwischen den beiden Themen klaffenden Zäsur wird nur durch eine Überleitung, dem *Zwischensatz*, abgemildert. Dieser ist zwischen den beiden Sätzen – und somit zwischen den beiden Themen – platziert und schlägt entweder durch modulierende Passagen oder durch die Übernahme von Motivelementen eine formale Verbindung, um die Anschlussfähigkeit der beiden Themen aneinander gewährleisten zu können. Letztlich beschlossen wird die Einführung der beiden Themen – und somit die Exposition an sich – durch die *Schlussgruppe*. Sie enthält Figuren aus beiden Themen, erscheint jedoch in der modulierten Tonart des Seitensatzes und facht somit das Missbehagen und den Reiz einer offenen Frage an, die nach einer Antwort verlangt, wobei sie den Grundduktus für die Gestaltung der nach einem Ausweg ausgreifenden Durchführung bereits in sich trägt und richtungsweisend vorgibt.

GRUNDTON: Zentrum bzw. fundamentaler Ton einer Tonleiter (oder eines Akkords). Der Grundton ist titelgebend für die Tonart und zumeist zugleich ihr erster Ton (tiefster Ton der Tonika in der Grundstellung).

HARMONIELEHRE: Lehrt die Gesetze, nach denen Akkorde aufeinander folgen. Weiterhin beschäftigt sich die Harmonielehre mit Alterationen, Vorhalten, Durchgangstönen, Modulationen usw.

INTONATION: Einstimmung/ Anstimmung bzw. Abstimmung (lat. *intonare*, anstimmen). Ein mehrdeutiger Begriff: Zum einen für das Präludieren etwa der Orgel, wenn es darum geht, dem Singenden den Ton anzugeben. Zum anderen als Bezeichnung für die Anpassung von Lautstärke, Klangfarbe o. ä. bei Tasteninstrumenten, d. h. fertigen Instrumenten wird hier in letzter Überprüfung eine Feinabstimmung gegeben.

KADENZ: Bekräftigung einer neuen Tonart durch die Abfolge der sie bestimmenden Grundakkorde nach vorangegangener Modulation.

KONTRAPUNKT: Bezeichnung für die wichtigste Kompositionstechnik des Barock (lat. *contrapunctus*, *punctus contra punctum*, Note gegen Note). Die Geschichte des Kontrapunktes begann, als zu dem *Cantus firmus* eine 2., 3. und 4. Stimme erfunden wurde. Dabei müssen die hinzugefügten Tonlinien zwei Anforderungen erfüllen: Zum einen müssen sie in sich sinnvoll sein und eine Eigenständigkeit aufweisen und bewahren, zum anderen müssen sie mit den anderen Tonlinien zu Harmonien im Sinne der Regeln verschmelzen. Der Kontrapunkt betrifft also die Horizontale in der Musik, muss aber beständig die dabei entstehende Vertikale mitbedenken. Aus dem Kontrapunkt haben sich in rund 1000jähriger Geschichte Formen und Gattungen der Musik entwickelt: *Organum*, *Fauxbourdon*, *Motetus*, *Conductus*, *Kanon*, später das *Ricercare* und die *Fuge* als Gipfel.

LEITTON: Begriff für einen Ton, der zu einem benachbarten Ton hinstrebt, in den er sich auflösen will. Am entschiedensten ist das Leitton-Streben der VII. Stufe, die in den oberen Grundton münden will. Diese VII. Stufe ist die Terz der Dominante. Die Anziehungskraft etwa von h-c ist so groß, weil es sich hier um einen Halbtonschritt handelt.

MODULATION: Begriff für den Übergangsprozess des Wechsels von einer Tonart in eine andere, welcher durch gemeinsam geteilte, doch funktional unterschiedene Töne und Akkordfolgen der Ausgangs- und Zieltonart gestattet wird.

MODUS: Bezeichnung für die verschiedenen Optionen der Tongeschlechter, die auf den Stufen der leitereigenen Töne gebildet werden können.

PARTITUR: Bezeichnung für die schriftliche Übersicht eines aufgegliederten Vokal- oder Orchestersatzes nach seinen einzelnen Stimmen.

REPRISE: 3. Teil des Sonatenhauptsatzes. Sie entspricht der Exposition, welche nun jedoch modifiziert wiederholt wird. Während das erste Thema des Hauptsatzes unverändert in der Grundtonart wiederkehrt, erscheint das zweite Thema des Seitensatzes nun ebenfalls in der Tonika. Die ehemals unvereinbar erscheinenden Kontrastthemen, sind nun unter Erhalt ihrer Eigengesetzlichkeit durch die Entzerrung ihrer harmonischen Spannung miteinander verschränkt.

SONATENHAUPTSATZFORM: Formbegriff für ein Gestaltungsprinzip, mit dem in der Regel der erste Teil bzw. Satz der Sonate (= Kopfsatz) beschrieben wird, welcher aus drei Hauptteilen besteht.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts war der Sonatenhauptsatz Kernstück der Sonate und hatte sich ursprünglich aus der Form des zweiteiligen Liedes entwickelt. Noch die Sonatenhauptsätze von Bach und Händel beruhen im Wesentlichen auf einem Thema. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erhielt ein dem Thema folgendes Motiv jedoch immer mehr den Rang eines II. Themas. Mit den Streich-Quintetten und Sinfonien von JOSEPH HAYDN, WOLFGANG AMADEUS MOZART und ihren Generationengenossen gelangte diese Bewegung zum Durchbruch und Abschluss. LUDWIG VAN BEETHOVEN lieferte schließlich die vollkommenen Beispiele dieser Gattung.

Als Schema dieses Sonatenhauptsatzes gilt: 1. Gruppe, Exposition; 2. Gruppe, Durchführung; 3. Gruppe, Reprise. Allerdings bestehen Möglichkeiten der Variierung. Fest verankert sind hingegen zum einen das Wiederkehrprinzip und zum anderen die Gegensätzlichkeit der beiden Themen. Erst so kommt die dramati-

sche Spannung des Sonatenhauptsatzes zustande, die indes jedoch nicht zur Beziehungslosigkeit führen darf. Die Hauptthemen müssen durch innere Entsprechung verbunden sein. Sie sind gegensätzliche Verwirklichungen einer höheren Einheit und gehören zusammen, sind bisweilen sogar rhythmisch oder in ihren Tonschritten verwandt.

Im Ganzen wirkt der Sonatenhauptsatz dann wie die ins Große geweitete Liedform A-B-A*, also wie ein gewaltiges Triptychon (s. Abbildung¹).

	EXPOSITION				DURCHFÜHRUNG	REPRISE		CODA
	1. Thema		2. Thema		Thematische Arbeit bei harmonischer Freiheit	1. Thema	2. Thema	
		<i>Zwischensatz</i>		<i>Schlussgruppe</i>				
DUR	T		D		D	T	T	T
MOLL	t		tP		D	t	t	t

	= Tonikabereich	Schrift fett = strukturelle Komponenten
	= Dominant- bzw. Tonikaparallelbereich	<i>Schrift kursiv</i> = gliedernde Komponenten
	= Harmonische Freiheit	

SOUND: Begriff für den unverwechselbar charakteristischen Klang eines Orchesters, einer Band oder eines Solisten/ einer Solistin.

TONALITÄT: Bezeichnung für die Bezogenheit der einzelnen Töne und Akkorde aufeinander im Sinne eines zugrunde liegenden Systems; zielt auf das sie fundierende Referenzsystem. Dies mag wie auch immer beschaffen sein – ohne eine Bezogenheit der Töne aufeinander kann Musik nicht gedacht werden. Es gibt im Grunde keine Musik ohne Tonalität, im strengen Sinne also auch keine atonale Musik. Atonal meint nur, dass hier keine Tonalität im Sinn der alten Funktionslehre vorhanden ist; dass Töne und Akkorde nicht mehr auf einen Zentralton bzw. eine Tonart bezogen sind.

VERSETZUNGSZEICHEN: Eine Angabe in der Notenschrift. Versetzungszeichen erhöhen oder erniedrigen eine Note und gelten jeweils für den ganzen Takt. Erhöhung um einen Halbton = $\sharp$; Erniedrigung um einen Halbton = $\flat$.

VORZEICHEN: Die Vorzeichen stehen unmittelbar hinter dem Notenschlüssel und signalisieren die Tonart, welche für das gesamte Musikstück gelten soll.

¹ Vgl. www.lehrklaenge.de; *Veränderungen im Druckbild M. R.*

LITERATURVERZEICHNIS

ADORNO, THEODOR W.: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Gesammelte Schriften 14. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1973.

ADORNO, THEODOR W.: Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren, in: Ders.: Musikalische Schriften I-III. Klangfiguren (I) – Quasi una fantasia (II) – Musikalische Schriften (III). Gesammelte Schriften 16. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1978, 649-664.

ADORNO, THEODOR W.: Musikalische Schriften I-III. Klangfiguren (I) – Quasi una fantasia (II) – Musikalische Schriften (III). Gesammelte Schriften 16. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1978.

ADORNO, THEODOR W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1966.

ADORNO, THEODOR W.: Philosophie der neuen Musik. Gesammelte Schriften 12. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1975.

AHRBECK, BERND: Inklusion. Eine Kritik. Brennpunkt Schule. Stuttgart ³2016.

AHRENS, PETRA-ANGELA/ LUKATIS, INGRID: Religion in der Lebenswelt von Frauen. Eine Annäherung über Ergebnisse quantitativer Forschung, in: Franke, Edith/ Matthiae, Gisela/ Sommer, Regina (Hrsg.): Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Eine Veröffentlichung in Kooperation mit dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Gelnhausen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002, 159-211.

AIGNER, MARIA ELISABETH u. a. (Hrsg.): Wissenschaftstheorie – Editorial. PThI 35 (2015/ 2), 3-4.

AIGNER, MARIA ELISABETH u. a. (Hrsg.): Wissenschaftstheorie. PThI 35 (2015/ 2), 1-136.

AIGNER, MARIA ELISABETH: »Im Spiegel mehrdimensionaler Blicke...« – Pastoralpsychologie als Herausforderung zukünftigen Theologietreibens, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005, 3-7.

ALBRECHT, CHRISTIAN: Enzyklopädische Probleme der Praktischen Theologie. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 10. Tübingen 2011.

ALBRECHT, CHRISTIAN: Kirche und Praktische Theologie im 19. Jahrhundert, in: Gräb, Wilhelm/ Weyel, Birgit (Hrsg.): Praktische Theologie und protestantische Kultur. FS Peter C. Bloth. Praktische Theologie und Kultur 9. Gütersloh 2002, 82-90.

ALBRECHT, CHRISTIAN: Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus praktisch-theologischer Sicht, in: Grethlein, Christian/ Schwier, Helmut (Hrsg.): Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. Arbeiten zur Praktischen Theologie 33. Leipzig 2007, 7-60.

ALTERMATT, URS: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich 1989.

ALTMAYER, STEFAN: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. Praktische Theologie heute 78. Stuttgart 2006; zugleich: Bonn, Univ. Diss. 2005.

ALTMAYER, STEFAN: Welche Wahrnehmung? Kontexte und Konturen eines praktisch-theologischen Grundbegriffs, in: Boschki, Reinhold/ Gronover, Matthias (Hrsg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007, 214-237.

AMMERMANN, NORBERT: Subjekt, Logik, Empirie. Grundlegung und Möglichkeiten empirischer Theologie als Erforschung subjektiver Theorien. Frankfurt am Main u. a. 1997.

ANGENENDT, ARNOLD: Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien. Eingeleitet und hrsg. von Hubertus Lutterbach. Unter Mitarbeit von Sebastian Eck. Münster 2010.

ANGENENDT, ARNOLD: Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute. Münster 2015.

ANGENENDT, ARNOLD: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt ⁴2009.

ANGENENDT, ARNOLD: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. Enzyklopädie Deutscher Geschichte 68. München ²2004.

ANGENENDT, ARNOLD: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München ²1997.

ANGENENDT, ARNOLD: Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101. Münster ³2014.

ARIÈS, PHILIPPE: Die Geschichte der Mentalitäten, in: Le Goff, Jacques/ Chartier, Roger/ Revel, Jacques (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt am Main 1990, 137-165.

ARIÈS, PHILIPPE: Geschichte der Kindheit. Mit einem Vorwort von Hartmut von Hentig. Aus dem Französischen von Caroline Neubaur und Karin Kersten. München ¹⁵2003.

ARIÈS, PHILIPPE: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. Hanser Anthropologie. München 1976.

ASSMANN, ALEIDA/ HARTH, DIETRICH (Hrsg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Fischer Wissenschaft 2990. Frankfurt am Main 1991.

ASSMANN, ALEIDA/ HARTH, DIETRICH (Hrsg.): Vorbemerkung – Mnemosyne, in: Dies. (Hrsg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Fischer Wissenschaft 2990. Frankfurt am Main 1991, 9.

ASSMANN, ALEIDA: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention. Beck'sche Reihe 6098. München 2013.

ASSMANN, ALEIDA: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2006.

ASSMANN, ALEIDA: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München ⁴2009.

ASSMANN, ALEIDA: Formen des Vergessens. Historische Geisteswissenschaften 9. Göttingen 2016.

ASSMANN, ALEIDA: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Beiträge zur Geschichtskultur 15. Köln u. a. 1999.

ASSMANN, JAN: Art. Gedächtnis, in: Jordan, Stefan (Hrsg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Reclams Universal-Bibliothek 503. Stuttgart 2002, 97-101.

ASSMANN, JAN: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck'sche Reihe 1307. München ⁶2007.

ASSMANN, JAN: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Ders./ Hölscher, Tonio (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 724. Frankfurt am Main 1988, 9-19.

ASSMANN, JAN: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. Beck'sche Reihe 1375. München 2000.

BAETHGE, MARTIN: Arbeit und Identität, in: Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Edition Suhrkamp 1816. Frankfurt am Main ⁸2012, 245-261.

BARKER, EILEEN: Der Käfig der Freiheit und die Freiheit des Käfigs. Aus dem Englischen von Gabriele Rohowski, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): Kinder der Freiheit. Edition Zweite Moderne. Frankfurt am Main 1997, 131-148.

BAUDLER, GEORG: Die Bedeutung Karl Rahners für die neuere Religionspädagogik. RpB 53 (2004), 109-118.

BAUDLER, GEORG: Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infragestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts. KatBI 125 (2000), 426-431.

BAUDLER, GEORG: Göttliche Gnade und menschliches Leben. Religionspädagogische Aspekte der Offenbarungs- und Gnadentheologie, in: Vorgrimler, Herbert (Hrsg.): Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. FS Karl Rahner. Freiburg im Breisgau 1979, 35-50.

BAUER, CHRISTIAN: Denken in Konstellationen? Pastoraltheologie als kontrastiver Mischdiskurs. PThI 35 (2015/ 2), 5-12.

BECK, ULRICH (Hrsg.): Kinder der Freiheit. Edition Zweite Moderne. Frankfurt am Main 1997.

BECK, ULRICH (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Edition Zweite Moderne. Frankfurt am Main 1998.

BECK, ULRICH/ BECK-GERNSHEIM, ELISABETH (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Edition Suhrkamp 1816. Frankfurt am Main ⁸2012.

BECK, ULRICH/ BECK-GERNSHEIM, ELISABETH: Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: Dies. (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Edition Suhrkamp 1816. Frankfurt am Main ⁸2012, 10-39.

BECK, ULRICH/ BECK-GERNSHEIM, ELISABETH: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart. ZfS 22 (1993/ 3), 178-187.

BECK, ULRICH/ BONß, WOLFGANG/ LAU, CHRISTOPH: Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme, in: Beck, Ulrich/ Bonß, Wolfgang (Hrsg.): Die Modernisierung der Moderne. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1508. Frankfurt am Main 2001, 11-59.

BECK, ULRICH/ LAU, CHRISTOPH (Hrsg.): Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? Edition Zweite Moderne. Frankfurt am Main 2004.

BECK, ULRICH/ SOPP, PETER (Hrsg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus? Opladen 1997.

BECK, ULRICH/ VOSSENKUHL, WILHELM/ ZIEGLER, ULF ERDMANN (Hrsg.): Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. Mit Fotos von Timm Rautert. Erkundungen der Bayrischen Rückversicherungsgesellschaft München 7. München 1995.

BECK, ULRICH: Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in: Ders./ Giddens, Anthony/ Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Edition Suhrkamp 1705. Frankfurt am Main 1996, 19-112.

BECK, ULRICH: Jenseits von Stand und Klasse, in: Ders./ Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Edition Suhrkamp 1816. Frankfurt am Main ⁸2012, 43-60.

- BECK, ULRICH: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Edition Suhrkamp 1365. Frankfurt am Main 1986.
- BECK, ULRICH: Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Bundeszentrale für politische Bildung 644. Frankfurt am Main 2007.
- BECK, WOLFGANG/ HOYER, BIRGIT: Erkenntnis durch Entsicherung. Plurilogische (Leer-)Zeichensetzung. PThI 35 (2015/ 2), 13-26.
- BECKER, ULRICH/ SCHEILKE, CHRISTOPH T. (Hrsg.): Aneignung und Vermittlung. Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster. FS Klaus Goßmann. Gütersloh 1995.
- BECKER-SCHMIDT, REGINA: Diskontinuität und Nachträglichkeit. Theoretische und methodische Überlegungen zur Erforschung weiblicher Lebensläufe, in: Diezinger, Angelika u. a. (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Forum Frauenforschung 8. Freiburg im Breisgau 1994, 155-182.
- BECK-GERNSHEIM, ELISABETH: Auf dem Weg in die postfamiliale Familie – Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft, in: Beck, Ulrich/ Dies. (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Edition Suhrkamp 1816. Frankfurt am Main ⁸2012, 115-138.
- BEINERT, WOLFGANG: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: Wiederkehr, Dietrich (Hrsg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Quaestiones Disputatae 151. Freiburg/ Basel/ Wien 1994, 66-131.
- BEINERT, WOLFGANG: Theologische Erkenntnislehre, in: Ders. (Hrsg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik 1. Paderborn 1995, 47-200.
- BEINTKER, MICHAEL: Art. Tradition VI – Dogmatisch. TRE 33. Berlin/ New York 2002, 718-724.
- BENGER, MICHAEL: Pastoraltheologie 1. Regensburg 1861; *nicht eingesehen*.
- BENJAMIN, WALTER: Über den Begriff der Geschichte. Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe 19. Hrsg. von Gérard Raulet. Berlin 2010.
- BEREK, MATHIAS: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen. Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien 2. Wiesbaden 2009; zugleich: Leipzig, Univ. Diss. 2008.
- BERGER, PETER L./ LUCKMANN, THOMAS: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung von Helmuth Plessner. Aus dem Amerikanischen von Monika Plessner. Frankfurt am Main ²⁰2004.
- BERGER, PETER L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Aus dem Amerikanischen von Willi Köhler. Frankfurt am Main 1980.
- BERGMANN, JÖRG/ HAHN, ALOIS/ LUCKMANN, THOMAS (Hrsg.): Religion und Kultur. KZfSS 33 (Sonderheft). Opladen 1993.
- BERGMANN, JÖRG/ HAHN, ALOIS/ LUCKMANN, THOMAS: Die Kulturdeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften, in: Dies. (Hrsg.): Religion und Kultur. KZfSS 33 (Sonderheft). Opladen 1993, 7-15.
- BERTRAM, THOMAS: Vorwort zur deutschen Ausgabe – Fernand Braudel und die Schule der »Annales«, in: Braudel, Fernand: Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Thomas Bertram. Aus dem Französischen von Gerda Kurz/ Siglinde Summerer. Stuttgart 1992, 7-14.

- BERWIG, JULIA: Biografische und religionsdidaktische Außenseiterperspektiven des Jugendalters. Eine empirische Studie. Arbeiten zur Religionspädagogik 25. Göttingen 2004; zugleich: München, Univ. Diss. 2003/ 2004.
- BEUSCHER, BERND: Art. Postmoderne III – Praktisch-theologisch. TRE 27. Berlin/ New York 1997, 89-95.
- BEUSCHER, BERND: Art. Postmoderne Moderne. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 1538-1543.
- BIEHL, PETER: Art. Erfahrung. LexRP 1. Neukirchen-Vluyn 2001, 421-426.
- BIEHL, PETER: Art. Religionspädagogik III – Methoden. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 1735-1743.
- BIEHL, PETER: Art. Säkularisierung. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 1888-1892.
- BIEHL, PETER: Der biographische Ansatz in der Religionspädagogik, in: Grözinger, Albrecht/ Luther, Henning (Hrsg.): Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion. FS Gert Otto. München 1987, 272-296.
- BIEHL, PETER: Der phänomenologische Ansatz in der deutschen Religionspädagogik, in: Heimbrock, Hans-Günter (Hrsg.): Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt. Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion 15. Weinheim 1998, 15-46.
- BIEHL, PETER: Die geschichtliche Dimension religiösen Lernens. Anmerkungen zur Kirchengeschichtsdidaktik, in: Bizer, Christoph u. a. (Hrsg.): Religionsdidaktik. Jahrbuch der Religionspädagogik 18. Neukirchen-Vluyn 2002, 135-143.
- BIEHL, PETER: Die Stellung der Religionspädagogik im Haus der Theologie. Anmerkungen zum Verhältnis von Systematischer Theologie und Religionspädagogik, in: Rothgangel, Martin/ Thaidigsmann, Edgar (Hrsg.): Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs. Stuttgart 2005, 13-26.
- BIEHL, PETER: Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. Gütersloh 1991.
- BIEHL, PETER: Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre. Eine Besprechung von Albrecht Grözinger, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Kunst und Religion. Jahrbuch der Religionspädagogik 13. Neukirchen-Vluyn 1997, 229-237.
- BIEHL, PETER: Vermittlung als theologisches und didaktisches Problem, in: Becker, Ulrich/ Scheilke, Christoph Th. (Hrsg.): Aneignung und Vermittlung. Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster. FS Klaus Goßmann. Gütersloh 1995, 17-34.
- BIEHL, PETER: Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in: Grözinger, Albrecht/ Lott, Jürgen (Hrsg.): Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. FS Gert Otto. Hermeneutica 6. Rheinbach-Merzbach 1997, 380-411.
- BLASBERG-KUHNKE, MARTINA/ KÖNEMANN, JUDITH: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. PThI 35 (2015/ 2), 27-33.
- BLASBERG-KUHNKE, MARTINA: Das Theorie-Praxis-Problem als problemgeschichtlicher Leitfaden, in: Haslinger, Herbert u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 53-59.
- BLASBERG-KUHNKE, MARTINA: Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005, 44-49.

- BLOCH, MARC/ FEBVRE, LUCIEN: An unsere Leser. Aus dem Französischen von Matthias Middell/ Steffen Sammler, in: Middell, Matthias/ Sammler, Steffen (Hrsg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay von Peter Schöttler. Leipzig 1994, 61-63.
- BLOCH, MARC: Apologie der Geschichte oder: Der Beruf des Historikers. Aus dem Französischen von Siegfried Furtenbach/ Friedrich J. Lucas. München 1985.
- BLOCH, MARC: Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. Mit einem Nachwort von Peter Schöttler. Aus dem Französischen von Holger Fock/ Sabine Müller/ Claudia Moisel. Frankfurt am Main 2000.
- BLOCH, MARC: Die Feudalgesellschaft. Aus dem Französischen von Eberhard Bohm in Zusammenarbeit mit Kuno Böse. Frankfurt am Main/ Wien/ Berlin 1982.
- BLOCH, MARC: Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff. Aus dem Französischen von Claudia Märkl. München 1998.
- BLOCH, MARC: Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royal particulièrement en France et en Angleterre. Paris 1924.
- BLUME, HERMANN u. a. (Hrsg.): Inszenierung und Gedächtnis. Soziokulturelle und ästhetische Praxis. Kultur- und Medientheorie. Bielefeld 2014.
- BOBERT-STÜTZEL, SABINE: Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie. Arbeiten zur Pastoraltheologie 37. Göttingen 2000.
- BOCK, HEIKE: Secularization of the modern conduct of life? Reflections on religiousness in early modern Europe, in: Franzmann, Manuel/ Gärtner, Christel/ Köck, Nicole (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 11. Wiesbaden 2006, 143-153.
- BOER, PIM DE (Hrsg.): Europäische Erinnerungsorte. Bde. 1-3. München 2012.
- BOHL, THORSTEN u. a. (Hrsg.): Binnendifferenzierung 1. Didaktische Grundlagen und Forschungsergebnisse zur Binnendifferenzierung im Unterricht. Theorie und Praxis der Schulpädagogik 17. Immenhausen 2012.
- BÖHME, HARTMUT: Einladung zur Transformation. Was ist Transformation?, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. München 2011, 7-38.
- BORGOLTE, MICHAEL: »Selbstverständnis« und »Mentalitäten«. Bewusstsein, Verhalten und Handeln mittelalterlicher Menschen im Verständnis moderner Historiker. AKG 79 (1997), 189-210.
- BORSCHKE, TILMAN: Art. Tradition I – Philosophisch-anthropologisch. LThK 10. Freiburg u. a. 2001, 148f.
- BORTZ, JÜRGEN/ DÖRING, NICOLA: Wissenschaftstheoretische Grundlagen der empirischen Sozialforschung, in: Dies. (Hrsg.): Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaften. Berlin/ Heidelberg 2016, 31-79.
- BOSCHKI, REINHOLD/ GRONOVER, MATTHIAS (Hrsg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007.
- BOSCHKI, REINHOLD/ GRONOVER, MATTHIAS: Einleitung: Wissenschaftstheoretische Fix- und Ausgangspunkte, in: Dies. (Hrsg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007, 3-23.
- BOSCHKI, REINHOLD: Der phänomenologische Blick: »Vierschritt« statt »Dreischritt« in der Religionspädagogik, in: Ders./ Gronover, Matthias (Hrsg.): Junge Wissenschaftstheorie der

Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007, 25-47.

BRAUDEL, FERNAND: Das Mittelalter und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. (Auszug aus dem Vorwort). Aus dem Französischen von Grete Osterwald, in: Ders.: Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Thomas Bertram. Aus dem Französischen von Gerda Kurz/ Siglinde Summerer. Stuttgart 1992, 21-23.

BRAUDEL, FERNAND: Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. Bde. 1-3. Aus dem Französischen von Grete Osterwald/ Günter Seib. Frankfurt am Main 1990.

BRAUDEL, FERNAND: Die Kulturgeschichte: Die Vergangenheit erklärt die Gegenwart, in: Ders.: Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Thomas Bertram. Aus dem Französischen von Gerda Kurz/ Siglinde Summerer. Stuttgart 1992, 240-293.

BRAUDEL, FERNAND: Einheit und Verschiedenartigkeit der Wissenschaften vom Menschen, in: Ders.: Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Thomas Bertram. Aus dem Französischen von Gerda Kurz/ Siglinde Summerer. Stuttgart 1992, 88-98.

BRAUDEL, FERNAND: Geschichte und Sozialwissenschaften – Die *longue durée*. Aus dem Französischen von B. Classen, in: Honegger, Claudia (Hrsg.): M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. – Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Edition Suhrkamp 814. Frankfurt am Main 1977, 47-85.

BRAUDEL, FERNAND: Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer. Aus dem Französischen von Gerhard Schenke, in: Ders.: Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Thomas Bertram. Aus dem Französischen von Gerda Kurz/ Siglinde Summerer. Stuttgart 1992, 49-87.

BRAUDEL, FERNAND: Geschichte und Soziologie, in: Ders.: Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Thomas Bertram. Aus dem Französischen von Gerda Kurz/ Siglinde Summerer. Stuttgart 1992, 99-121.

BRAUDEL, FERNAND: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Bde. 1-2. Paris ⁴1979.

BRAUNWARTH, MATTHIAS: Gedächtnis der Gegenwart. Signatur eines religiös-kulturellen Gedächtnisses. Annäherung an eine Theologie der Relationierung und Relativierung. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 16. Münster 2002; zugleich: Freiburg im Breisgau, Univ. Diss. 2001.

BRUCE, STEVE: Amerika ist keine Ausnahme. Aus dem Englischen von Nikolaus G. Schneider, in: Willems, Ulrich/ Pollack, Detlef/ Basu, Helene (Hrsg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld 2013, 331-354.

BRUCE, STEVE: God is dead. Secularization in the West. Religion in the Modern World. Oxford 2002.

BUCHER, ANTON A.: Erosion des Glaubens in Österreich?, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«. Wissenschaft aktuell – Theologie 4. Münster 2004, 87-100.

BUCHER, RAINER (Hrsg.): Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses. Theologie im kulturellen Dialog 8. Graz/ Wien/ Köln 2001.

BUCHER, RAINER u. a. (Hrsg.): »Blick zurück im Zorn?« Kreative Potentiale des Modernismusstreits. Theologie im kulturellen Dialog 17. Innsbruck/ Wien 2009.

BUCHER, RAINER/ OXENKNECHT-WITZSCH, RENATE (Hrsg.): Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten: ein Experiment. Würzburg 2015.

BUCHER, RAINER: »Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes«. PThI 24 (2004/ 2), 182-191.

BUCHER, RAINER: An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche. Würzburg 2014.

BUCHER, RAINER: Die kenotische Struktur der Praktischen Theologie, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 203-232.

BUCHER, RAINER: Die Pastoral theologischen Handelns, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 119-130.

BUCHER, RAINER: Die Theologie im Volk Gottes. Die Pastoral theologischen Handelns in postmodernen Zeiten, in: Ders. (Hrsg.): Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses. Theologie im kulturellen Dialog 8. Graz/ Wien/ Köln 2001, 13-39.

BUCHER, RAINER: Die Theologie in Moderne und Postmoderne. Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses, in: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen. Paderborn 1992, 35-57.

BUCHER, RAINER: Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes, in: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): Die Fremden. Theologie zur Zeit 4. Düsseldorf 1988, 302-319.

BUCHER, RAINER: Gerechtigkeit – und mehr. Gendersensible Pastoraltheologie als unausweichliches Forschungsfeld, in: Aigner, Maria Elisabeth/ Pock, Johann (Hrsg.): Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotentiale und Gestaltungspotentiale in kirchlicher Praxis. Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 13. Wien/ Berlin 2009, 5-21.

BUCHER, RAINER: Materiale Entgrenzung – methodische Begrenzung: Praktische Theologie als »Empirische Theologie«, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 43-68.

BUCHER, RAINER: Pastoraltheologie als »Handlungswissenschaft«: eine prekäre Gegenwärtigkeit, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 27-42.

BUCHER, RAINER: Pastoraltheologie als Handlungswissenschaft, in: Gruber, Franz/ Niemand, Christoph/ Reisinger, Ferdinand (Hrsg.): Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. FS Peter Hofer, Franz Hubmann, Hanjo Sauer. Frankfurt am Main 2009, 347-363; *nicht eingesehen*.

BUCHER, RAINER: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 190-202.

BUCHER, RAINER: Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: Nauer, Doris/ Ders./ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005, 65-70.

BUCHER, RAINER: Prekäre Gegenwärtigkeit, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 15-26.

BUCHER, RAINER: Strukturprobleme des theologischen Diskurses, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 104-118.

BUCHER, RAINER: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010.

BUCHER, RAINER: Über Stärken und Grenzen der »Empirischen Theologie«. ThQ 182 (2002), 128-154.

BUCHER, RAINER: Wer braucht Pastoraltheologie wozu? – Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: Ders. (Hrsg.): Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses. Theologie im kulturellen Dialog 8. Graz/ Wien/ Köln 2001, 181-197.

BUCHER, RAINER: Wer braucht Pastoraltheologie wozu?, in: Ders.: Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Praktische Theologie heute 105. Stuttgart 2010, 176-189.

BURGUIÈRE, ANDRÉ: Der Begriff der »Mentalitäten« bei Marc Bloch und Lucien Febvre: zwei Auffassungen, zwei Wege, in: Raulff, Ulrich (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Wagenbachs Taschenbücherei 152. Berlin 1987, 33-49.

BURGUIÈRE, ANDRÉ: Historische Anthropologie, in: Le Goff, Jacques/ Chartier, Roger/ Revel, Jacques (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt am Main 1990, 62-102.

BURKE, PETER: Eleganz und Haltung. Die Vielfalt der Kulturgeschichte. Über Selbstbeherrschung, Schabernack, Zensur, den Karneval in Rio und andere menschliche Gewohnheiten. Aus dem Englischen von Matthias Wolf. Berlin 1998.

BURKE, PETER: Offene Geschichte. Die Schule der Annales. Aus dem Englischen von Matthias Fienbork. Berlin 1991.

BURKE, PETER: Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte, in: Raulff, Ulrich (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Wagenbachs Taschenbücherei 152. Berlin 1987, 127-145.

BUSCH, NORBERT: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. Religiöse Kulturen der Moderne 6. Gütersloh 1997; zugleich: Bielefeld, Univ. Diss. 1995.

CADENBACH, RAINER: Der implizite Hörer? Zum Begriff einer »Rezeptionsästhetik« als musikwissenschaftlicher Disziplin, in: Danuser, Hermann/ Krummacher, Friedhelm (Hrsg.): Rezeptionsästhetik und Rezeptionsgeschichte in der Musikwissenschaft. Publikationen der Hochschule für Musik und Theater Hannover 3. Laaber 1991, 133-163.

CHARBONNIER, LARS/ MEYER, PETER: »Gelebte Religion« in der praktisch-theologischen Ausbildung. Von der Programmatik des »wirklichen Lebens« zum professionellen Umgang mit Empirie, in: Weyel, Birgit/ Heimbrock, Hans-Günter/ Gräb, Wilhelm (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39. Leipzig 2013, 220-242.

CHARTIER, ROGER: Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Fischer Wissenschaft 1880. Frankfurt am Main 1992.

CHARTIER, ROGER: Die Welt als Repräsentation. Aus dem Französischen von Matthias Middell/ Roberto Mann, in: Middell, Matthias/ Sammler, Steffen (Hrsg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay von Peter Schöttler. Leipzig 1994, 320-347.

- CHARTIER, ROGER: Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?, in: LaCapra, Dominick/ Kaplan, Stephen L. (Hrsg.): Geschichte denken: Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte. Frankfurt am Main 1988, 11-44.
- CHARTIER, ROGER: Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, in: Raulff, Ulrich (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Wagenbachs Taschenbücherei 152. Berlin 1987, 69-96.
- CONRAD, CHRISTOPH/ KESSEL, MARTINA (Hrsg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Universal-Bibliothek 9318. Stuttgart 1994.
- DAIBER, KARL-FRITZ: Die Bedeutung der Soziologie für Theologie und Kirche, in: Wegner, Gerhard (Hrsg.): Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Religion in der Gesellschaft 32. Würzburg 2012, 25-46.
- DAMBERG, WILHELM/ SELLMANN, MATTHIAS (Hrsg.): Die Theologie und »das Neue«. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition. Freiburg 2015.
- DANIEL, UTE: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1523. Frankfurt am Main ⁵2006.
- DANTINE, JOHANNES/ THIEN, KLAUS/ WEINZIERL, MICHAEL: Einleitung – Protestantische Mentalitäten, in: Dies. (Hrsg.): Protestantische Mentalitäten. Passagen Gesellschaft. Wien 1999, 11-23.
- DAUSIEN, BETTINA: Biographieforschung als »Königinnenweg«? Überlegungen zur Relevanz biographischer Ansätze in der Frauenforschung, in: Diezinger, Angelika u. a. (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Forum Frauenforschung 8. Freiburg im Breisgau 1994, 129-153.
- DAXELMÜLLER, CHRISTOPH: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in: Eberhart, Helmut/ Hörandner, Edith/ Pöttler, Burkhard (Hrsg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde 8. Wien 1990, 21-48.
- DEMANDT, ALEXANDER: Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken. München 1978.
- DENSCHLAG, FELIX: Vergangenheitsverhältnisse. Ein Korrektiv zum Paradigma des »kollektiven Gedächtnisses« mittels Walter Benjamins Erfahrungstheorie. Edition Moderne Postmoderne; zugleich: Oldenburg, Univ. Diss. 2016.
- DENZINGER, HEINRICH: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Holping, hrsg. von Peter Hünermann. Freiburg ⁴¹2007.
- DIEZINGER, ANGELIKA u. a. (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Forum Frauenforschung 8. Freiburg im Breisgau 1994.
- DINTER, ASTRID/ HEIMBROCK, HANS-GÜNTER/ SÖDERBLOM, KERSTIN (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007.
- DINTER, ASTRID/ HEIMBROCK, HANS-GÜNTER/ SÖDERBLOM, KERSTIN: Theologie, Erfahrung und empirische Forschung, in: Dies. (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007, 17-26.
- DINZELBACHER, PETER (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Kröners Taschenausgabe 469. Stuttgart ²2008.

- DINZELBACHER, PETER/ BAUER, DIETER R. (Hrsg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern 1990.
- DINZELBACHER, PETER/ HARRER, FRIEDRICH (Hrsg.): Wandlungsprozesse der Mentalitätsgeschichte. Baden-Baden 2015.
- DINZELBACHER, PETER: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn u. a. 1996.
- DINZELBACHER, PETER: Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess. Essen 2006.
- DINZELBACHER, PETER: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Paderborn 2007.
- DINZELBACHER, PETER: Lebenswelten des Mittelalters: 1000-1500. Bachmanns Basiswissen 1. Badenweiler 2010.
- DINZELBACHER, PETER: Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn u. a. 1993.
- DINZELBACHER, PETER: Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus. Badenweiler 2009.
- DINZELBACHER, PETER: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Kröners Taschenausgabe 469. Stuttgart ²2008, XVII-XLIII.
- DINZELBACHER, PETER: Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie, in: Ders./ Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 13. Paderborn u. a. 1989, 9-27.
- DORMEYER, DETLEV/ MÖLLE, HERBERT/ RUSTER, THOMAS (Hrsg.): Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik. Religion und Biographie 1. Münster ²2000.
- DREHSEN, VOLKER: Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Religiöse Dimensionen des biographischen Interesses in der Neuzeit, in: Ders. (Hrsg.): Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenumspraxis. Gütersloh 1994, 147-173.
- DREHSEN, VOLKER: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt der christlichen Religion. Gütersloh 1988; zugleich: Tübingen, Univ. Diss. 1985 und Tübingen, Univ. Habil.-Schr. 1986.
- DREHSEN, VOLKER: Praktische Theologie, in: Gräb, Wilhelm/ Weyel, Birgit (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie. Gütersloh 2007, 174-187.
- DREHSEN, VOLKER: Wozu ist die Praktische Theologie gut? Thesen zum Charakter und Ziel praktisch-theologischer Bildung. PThI 22 (2002/ 1 u. 2), 156-166.
- DRESSLER, BERNHARD/ FEIGE, ANDREAS/ TZSCHEETZSCH, WERNER (Hrsg.): Religionslehrerin und Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiographischer Selbstwahrnehmungen. Ostfildern 2006.
- DROYSEN, JOHANN GUSTAV: Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hrsg. von Rudolf Hübner. Darmstadt ⁷1974.
- DRUMM, JOACHIM: Art. Tradition IV – Theologie- und dogmengeschichtlich. LThK 10. Freiburg u. a. 2001, 153-155.
- DRUMM, JOACHIM: Art. Tradition V – Systematisch-theologisch. LThK 10. Freiburg u. a. 2001, 155-157.

- DUBY, GEORGES: Mentalitätsgeschichte, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.): Ideengeschichte. Basistexte Geschichte 6. Stuttgart 2010, 137-163.
- EBELING, GERHARD: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders.: Wort und Glaube 3. Beiträge zu Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen 1975, 3-28.
- EBERHART, HELMUT/ HÖRANDER, EDITH/ PÖTTLER, BURKHARD (Hrsg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde 8. Wien 1990.
- EBERLE, THOMAS S.: Phänomenologie und Ethnomethodologie, in: Raab, Jürgen u. a. (Hrsg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden 2008, 151-161.
- EBERS, NICOLA: »Individualisierung«. Georg Simmel – Norbert Elias – Ulrich Beck. Epistemata – Würzburger wissenschaftliche Schriften 169. Würzburg 1995; zugleich: Hamburg, Univ. Diss. 1994.
- EBERTZ, MICHAEL N.: Art. Religionssoziologie. LexRP II. Neukirchen-Vluyn 2001, 1769-1775.
- EBERTZ, MICHAEL N.: Forschungsbericht zur Religionssoziologie. IJPT 1 (1997), 268-301.
- ECO, UMBERTO: Nachschrift zum »Namen der Rose«. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. München/ Wien 1984.
- EISENBRAUN, VERONA/ UHL, SIEGFRIED (Hrsg.): Geschlecht und Vielfalt in Schule und Lehrerbildung. Münster 2014.
- ELIAS, NORBERT: Die Gesellschaft der Individuen. Norbert Elias – Gesammelte Schriften 10. Hrsg. von Michael Schröter. Frankfurt am Main 2001.
- ENDREß, MARTIN: Alfred Schütz. Klassiker der Wissenssoziologie 3. Konstanz 2006.
- ENGEMANN, WILFRIED: Kommunikation des Evangeliums als interdisziplinäres Projekt. Praktische Theologie im Dialog mit außertheologischen Wissenschaften, in: Grethlein, Christian/ Schwier, Helmut (Hrsg.): Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. Arbeiten zur Praktischen Theologie 33. Leipzig 2007, 137-232.
- ENGLERT, RUDOLF u. a. (Hrsg.): Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff. Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 17. Freiburg 2012.
- ENGLERT, RUDOLF/ HENNECKE, ELISABETH/ KÄMMERLING, MARKUS: Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele – Analysen – Konsequenzen. München 2014.
- ENGLERT, RUDOLF/ LEIMGRUBER, STEPHAN (Hrsg.): Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 6. Gütersloh 2005.
- ENGLERT, RUDOLF: Auf einmal gar nicht mehr von gestern. Überlegungen zum religionspädagogischen Gebrauch von Tradition, in: Bahr, Matthias/ Kropač, Ulrich/ Schambeck, Mirjam (Hrsg.): Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt. FS Georg Hilger. München 2005, 64-77.
- ENGLERT, RUDOLF: Auffälligkeiten und Tendenzen in der religionsdidaktischen Entwicklung, in: Bizer, Christoph u. a. (Hrsg.): Jahrbuch der Religionspädagogik 18. Neukirchen-Vluyn 2002, 233-248.
- ENGLERT, RUDOLF: Bloß Moden oder mehr? Ein systematisierender Überblick über die Konzeptionen des Religionsunterrichts der vergangenen Jahre. KatBl 136 (2011), 296-303.

- ENGLERT, RUDOLF: Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens. Tradition, Konfession und Institution in einem lebensweltorientierten Religionsunterricht. KatBL 123 (1998), 4-12.
- ENGLERT, RUDOLF: Dimensionen religiöser Pluralität, in: Schweitzer, Friedrich u. a. (Hrsg.): Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 1. Gütersloh 2002, 17-50.
- ENGLERT, RUDOLF: Hilfe, ich bin ein »Gegenwärtigkeits-Chauvinist«! Eine Replik auf Linus Hauser und Martin Rothgangel. KatBL 123 (1998), 398-400.
- ENGLERT, RUDOLF: Kerncurriculum? Was ist das nun wieder? Brauchen wir das?, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen? Jahrbuch der Religionspädagogik 27. Neukirchen-Vluyn 2011, 164-174.
- ENGLERT, RUDOLF: Konfessioneller Religionsunterricht – zehn Thesen zum besseren Verständnis, in: Schröder, Bernd (Hrsg.): Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur. Neukirchen-Vluyn 2014, 155-161.
- ENGLERT, RUDOLF: Posttraditionaler Umgang mit Traditionen – was soll das heißen?, in: Büttner, Georg u. a. (Hrsg.): Ethik. Religion lernen – Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 4. Hannover 2013, 47-60.
- ENGLERT, RUDOLF: Religionsdidaktik wohin? – Versuch einer Bilanz, in: Grümme, Bernhard/ Lenhard, Hartmut/ Pirner, Manfred L. (Hrsg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Religionspädagogik innovativ 1. Stuttgart 2012, 247-258.
- ENGLERT, RUDOLF: Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung. Stuttgart ²2008.
- ENGLERT, RUDOLF: Religiöse Bildung in Zeiten individualisierter Religiosität, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff. Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 17. Freiburg 2012, 175-192.
- ENGLERT, RUDOLF: Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, in: Schweitzer, Friedrich u. a. (Hrsg.): Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 1. Gütersloh 2002, 89-106.
- ENGLERT, RUDOLF: Vom Umgang mit Tradition im Zeichen religiöser Pluralität. Ein katholischer Beitrag. ZPT 55 (2003/ 2), 137-150.
- ENGLERT, RUDOLF: Warum konfessioneller Religionsunterricht? KatBl 139 (2014), 368-375.
- ENGLERT, RUDOLF: Wie kommen Schüler/innen ins Gespräch mit religiösen Traditionen? Eine Untersuchung religionsdidaktischer Inszenierungsstrategien, in: Riegel, Ulrich/ Macha, Klaas (Hrsg.): Videobasierte Kompetenzforschung in den Fachdidaktiken. Fachdidaktische Forschungen 4. Münster 2013, 249-265.
- ENGLERT, RUDOLF: Wird aus der Religionsdidaktik eine Sachkunde »Religion«? Eine auffällige Tendenz in der Entwicklung des Religionsunterrichts, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Religionspädagogik in der Transformationskrise. Ausblick auf die Zukunft religiöser Bildung. Jahrbuch der Religionspädagogik 30. Neukirchen-Vluyn 2014, 207-217.
- ENGLERT, RUDOLF: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Bitter, Gottfried/ Miller, Gabriele (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe 2. München 1986, 424-432.
- ENGLERT, RUDOLF: Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Ziebertz, Hans-Georg/ Simon, Werner (Hrsg.): Bilanz der Religionspädagogik. Düsseldorf 1995, 147-174.
- ERLL, ASTRID: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. Stuttgart ³2017.

FAILING, WOLF-ECKART/HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Gelebte Religion wahrnehmen – Auf dem Wege zu einer methodologischen Neuorientierung Praktischer Theologie, in: Beuscher, Bernd/ Schroeter, Harald/ Siermann, Rolf (Hrsg.): Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik. FS Dietrich Zilleßen. Passagen Philosophie. Wien 1996, 159-181.

FAILING, WOLF-ECKART/HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion. Problemhorizonte und Leitbegriffe, in: Dies./ Lotz, Thomas A. (Hrsg.): Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt. Theologische Bibliothek Töpelmann 111. Berlin/ New York 2001, 15-45.

FAILING, WOLF-ECKART/HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, in: Dies.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 275-294.

FAILING, WOLF-ECKART/LOTZ, THOMAS A.: Einführung, in: Dies./ Heimbrock, Hans-Günter (Hrsg.): Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt. Theologische Bibliothek Töpelmann 111. Berlin/ New York 2001, 1-11.

FAILING, WOLF-ECKART: Die eingeräumte Welt und die Transendenzen Gottes, in: Ders./ Heimbrock, Hans-Günter: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 91-122.

FAILING, WOLF-ECKART: Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn, in: Ders./ Heimbrock, Hans-Günter: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 200-232.

FAILING, WOLF-ECKART: Geist und Bewegung – Bewegtheit durch Geist, in: Ders./ Heimbrock, Hans-Günter: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 37-68.

FAILING, WOLF-ECKART: Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie, in: Ders./ Heimbrock, Hans-Günter: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 145-176.

FAILING, WOLF-ECKART/HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998.

FEBVRE, LUCIEN: Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais. Mit einem Nachwort von Kurt Flasch. Aus dem Französischen von Gerda Kurz/ Siglinde Summerer. Stuttgart 2002.

FEBVRE, LUCIEN: Ein Historiker prüft sein Gewissen. Antrittsvorlesung am Collège de France 1933, in: Ders.: Das Gewissen des Historikers. Hrsg. und aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Fischer Wissenschaft 1980. Frankfurt am Main 1990, 9-22.

FEBVRE, LUCIEN: Geschichte und Psychologie, in: Ders.: Das Gewissen des Historikers. Hrsg. und aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Fischer Wissenschaft 1980. Frankfurt am Main 1990, 79-90.

FEBVRE, LUCIEN: Le problème de l'incroyance au 16^e siècle. La religion de Rabelais. L'évolution de l'humanité 9. Paris 1975.

FEBVRE, LUCIEN: Marc Bloch, in: Ders.: Das Gewissen des Historikers. Hrsg. und aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Fischer Wissenschaft 1980. Frankfurt am Main 1990, 223-233.

FEBVRE, LUCIEN: Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen. Aus dem Französischen von Claudia Honegger, in: Honegger, Claudia (Hrsg.): M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. – Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Edition Suhrkamp 814. Frankfurt am Main 1977, 313-334.

FECHTNER, KRISTIAN: Art. Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie III – Praktisch-theologisch. TRE 36. Berlin/ New York 2004, 209-216.

FECHTNER, KRISTIAN: Sehhilfen. Zur Bedeutung soziologischer Einsichten für die neuere praktisch-theologische Kasualtheorie, in: Wegner, Gerhard (Hrsg.): Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Religion in der Gesellschaft 32. Würzburg 2012, 199-214.

FEIGE, ANDREAS: Empirische Daten zur gegenwärtigen biographischen Rolle von Religion, in: Sparn, Walter (Hrsg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Gütersloh 1990, 63-78.

FEITER, REINHARD: Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie. Theologie und Praxis 14. Münster 2002; zugleich: Bonn, Univ. Habil.-Schr. 2001.

FERMOR, GOTTHARD: EKSTASIS. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche. Praktische Theologie heute 46. Stuttgart 1999; zugleich: Bonn, Univ. Diss. 1999.

FEYERABEND, PAUL K.: Probleme des Empirismus. Schriften zur Theorie der Erklärung, der Quantentheorie und der Wissenschaftsgeschichte. Ausgewählte Schriften 2. Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 17. Braunschweig 1981.

FISCHER, DIETLIND/ SCHÖLL, ALBRECHT: Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster. Gütersloh ²1998.

FLICK, UWE: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Rowohlt's Enzyklopädie 55694. Reinbek bei Hamburg ²2009.

FLINK, UTE: Rock, Pop – Amen?! Christlicher Glaube und zeitgenössische Musik. Internationale Hochschulschriften 466. Münster 2006; zugleich: Köln, Univ. Diss. 2005.

FOUCAULT, MICHEL: Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main 1973.

FRANÇOIS, ÉTIENNE/ SCHULZE, HAGEN (Hrsg.): Deutsche Erinnerungsorte. Bde. 1-3. München 2001.

FRANKE, EDITH/ MATTHIAE, GISELA/ SOMMER, REGINA (Hrsg.): Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Eine Veröffentlichung in Kooperation mit dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Gelnhausen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002.

FRANKE, EDITH: Objektive Zahlen versus subjektive Eindrücke? Erfahrungen mit quantitativen und qualitativen Vorgehensweisen bei der Untersuchung veränderter religiöser Vorstellungen von Frauen, in: Dies./ Matthiae, Gisela/ Sommer, Regina (Hrsg.): Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Eine Veröffentlichung in Kooperation mit dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Gelnhausen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002, 137-158.

FRANZMANN, MANUEL/ GÄRTNER, CHRISTEL/ KÖCK, NICOLE (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 11. Wiesbaden 2006.

FRANZMANN, MANUEL/ GÄRTNER, CHRISTEL/ KÖCK, NICOLE: Einleitung – Religiosität in der säkularisierten Welt, in: Dies. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 11. Wiesbaden 2006, 11-35.

FREYER, THOMAS: Das »Ich als Ich, das alles Leid der Welt auf sich nimmt«. Theologische Notizen zur gegenwärtigen philosophischen Debatte um menschliche Subjektivität, in: Riße, Günter/ Sonnemans, Heino/ Theß, Burkhard (Hrsg.): Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Unter Mitarbeit von Anne Thillosen. FS Hans Waldenfels. Paderborn 1996, 111-124.

- FREYER, THOMAS: Menschliche Subjektivität und die Andersheit des anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte. ThG 40 (1997), 2-19.
- FRIEDRICHS, JÜRGEN (Hrsg.): Die Individualisierungs-These. Opladen 1998.
- FRIEDRICHS, JÜRGEN: Die Individualisierungs-These. Eine Explikation im Rahmen der Rational-Choice Theorie, in: Ders. (Hrsg.): Die Individualisierungs-These. Opladen 1998, 33-48.
- FRIEDRICHS, JÜRGEN: Einleitung: »Im Flugsand der Individualisierung«?, in: Ders. (Hrsg.): Die Individualisierungs-These. Opladen 1998, 7-11.
- FRIEDRICHS, LUTZ: Autobiographie und Religion der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit. Praktische Theologie heute 40. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1999; zugleich: Marburg, Univ. Diss. 1997.
- FROHNE-HAGEMANN, ISABELLE (Hrsg.): Rezeptive Musiktherapie. Theorie und Praxis. Zeitpunkt Musik. Wiesbaden 2004.
- FUCHS, OTTMAR: Art. Volksfrömmigkeit. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 2181-2184.
- FUCHS, OTTMAR: Die Zeichen der Zeit deuten, in: Fürst, Walter (Hrsg.): Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. Unter Mitarbeit von Andreas Wittrahm/ Ulrich Feeser-Lichterfeld. Quaestiones Disputatae 199. Freiburg/ Basel/ Wien 2002, 103-118.
- FUCHS, OTTMAR: Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Ders./ Boschki, Reinhold/ Frede-Wenger, Britta (Hrsg.): Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 5. Münster 2001, 309-345.
- FUCHS, OTTMAR: Gott ist kein Hampelmann: Das Geheimnis der größeren Ehre Gottes, in: Bauer, Christian/ Schüßler, Michael: Jeder Fluss hat seine Strudel. Praktisch-theologische Interventionen von Ottmar Fuchs. Ostfildern 2010, 129-132.
- FUCHS, OTTMAR: Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird? PThI 18 (1998/ 1), 115-150.
- FURET, FRANÇOIS: Die quantitative Geschichte und die Konstruktion der historischen Tatsache. Aus dem Französischen von Ingolf Diener, in: Honegger, Claudia (Hrsg.): M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. – Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Edition Suhrkamp 814. Frankfurt am Main 1977, 86-107.
- FÜRST, WALTER (Hrsg.): Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. Unter Mitarbeit von Andreas Wittrahm/ Ulrich Feeser-Lichterfeld. Quaestiones Disputatae 199. Freiburg/ Basel/ Wien 2002.
- FÜRST, WALTER: Die Geschichte der »Praktischen Theologie« und der kulturelle Wandlungsprozess in Deutschland vor dem II. Vatikanum, in: Wolf, Hubert (Hrsg.): Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug. Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3. Paderborn u. a. 1999, 263-289.
- FÜRST, WALTER: Karl Barth, in: Vorgrimler, Herbert/ van der Gucht, Robert (Hrsg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt 4. Freiburg im Breisgau 1970, 29-42.
- FÜRST, WALTER: Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. Studien zur Praktischen Theologie 32. Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1986.

FÜRST, WALTER: Sensus fidelium – Sensus fidei – Sentire cum ecclesia. Pastoraltheologische Überlegungen zu einem innerkirchlichen Spannungsfeld als Beitrag zur Frage nach dem »Common Sense« in Kirche und Gesellschaft. PThl 22 (2002/ 1 u. 2), 52-71.

FÜRST, WALTER: Was veranlasst Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben?, in: Ders. (Hrsg.): Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. Unter Mitarbeit von Andreas Wittrahm/ Ulrich Feeser-Lichterfeld. Quaestiones Disputatae 199. Freiburg/ Basel/ Wien 2002, 31-54.

GABRIEL, KARL (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS 1. Gütersloh 1996.

GABRIEL, KARL/ GÄRTNER, CHRISTEL/ POLLACK, DETLEF (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin ²2014.

GABRIEL, KARL: Art. Tradierungskrise. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 2137-2139.

GABRIEL, KARL: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Quaestiones Disputatae 141. Freiburg im Breisgau/ Basel/ Wien 1992.

GABRIEL, KARL: Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchliche Entwicklungen?, in: Ders./ Gärtner, Christel/ Pollack, Detlef (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin ²2014, 417-438.

GABRIEL, KARL: Einleitung – Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, in: Ders. (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS 1. Gütersloh 1996, 9-13.

GABRIEL, KARL: Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, in: Wiederkehr, Dietrich (Hrsg.): Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche. Quaestiones Disputatae 133. Freiburg/ Basel/ Wien 1991, 69-88.

GABRIEL, KARL: Wandel des Religiösen. Forschungsjournal NSB 6: Die herausgeforderten Kirchen – Religiosität in Bewegung (1993/ 3-4), 28-36.

GADAMER, HANS-GEORG: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen ⁴1975.

GARHAMMER, ERICH: Die Frage nach den Kriterien, in: Haslinger, Herbert u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 304-317.

GÄRTNER, CHRISTEL/ POLLACK, DETLEF/ WOHLRAB-SAHR, MONIKA (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10. Opladen 2003.

GÄRTNER, STEFAN/ METTE, NORBERT: Unübersichtlichkeit als Charakteristikum der pastoraltheologischen Landschaft. Acht Thesen und eine Vorbemerkung zum Selbstverständnis der Disziplin. PThI 35 (2015/ 2), 35-40.

GÄRTNER, STEFAN: Was ist das Praktische der Theologie? Praktisch-theologische Anmerkungen zum Handlungsbegriff. PThI 19 (1999), 147-159.

GEIGER, THEODOR: Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage. Soziologische Gegenwartsfragen 1. Stuttgart 1967.

GESER, HANS: Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Krüggeler, Michael/ Gabriel, Karl/ Gebhardt, Winfried

(Hrsg.): Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Veröffentlichungen der Sektion »Religionssoziologie« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2. Opladen 1999, 39-70.

GIDDENS, ANTHONY: Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft. Aus dem Englischen von Edmund Jacoby, in: Beck, Ulrich/ Ders./ Lash, Scott: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Edition Suhrkamp 1705. Frankfurt am Main 1996, 113-194.

GILCHER-HOLTEY, INGRID: Plädoyer für eine dynamische Mentalitätsgeschichte. GG 24 (1998), 476-497.

GLOY, KAREN: Art. Identität – Philosophisch 1. TRE 16. Berlin/ New York 1987, 25-28.

GMAINER-PRANZL, FRANZ: Glaube und Geschichte – Erfahrung von Gnade oder Auslegung des Wortes? Ein Blick auf Karl Rahner und Gerhard Ebeling, in: Siebenrock, Roman A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbrucker theologische Studien 56. Innsbruck 2001, 189-201.

GOERTZ, HANS-JÜRGEN: Umgang mit Geschichte: Eine Einführung in die Geschichtstheorie. Rowohlt's Enzyklopädie 555. Reinbek bei Hamburg 1995.

GOERTZ, HANS-JÜRGEN: Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität. Universal-Bibliothek 17035. Stuttgart 2001.

GÖTZ VON OLENHUSEN, IRMTRAUD (Hrsg): Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn u. a. 1995.

GÖTZ VON OLENHUSEN, IRMTRAUD: Die neue Religionsgeschichte, in: Cornelißen, Christoph (Hrsg.): Geschichtswissenschaften. Eine Einführung. Frankfurt am Main 2009, 271-281.

GRÄB, WILHELM u. a. (Hrsg.): »Irgendwie fühl ich mich wie Frodo...!« Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion. Religion – Ästhetik – Medien 1. Frankfurt am Main 2006.

GRÄB, WILHELM/ WEYEL, BIRGIT (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie. Gütersloh 2007.

GRÄB, WILHELM: Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion. Gütersloh 1998.

GRÄB, WILHELM: Praktische Theologie als empirisch gehaltvolle Deutung gelebter Religion. Thesen zu den theologiebegrifflichen Bedingungen der empirischen Religionsforschung in der Praktischen Theologie, in: Weyel, Birgit/ Heimbrock, Hans-Günter/ Ders. (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39. Leipzig 2013, 143-156.

GRÄB, WILHELM: Praktische Theologie als Kulturhermeneutik kirchlicher Religionspraxis, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005, 83-90.

GRÄB, WILHELM: Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik. Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion, in: Hauschildt, Eberhard/ Laube, Martin/ Roth, Ursula (Hrsg.): Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension. FS Wolfgang Steck. Hermeneutica 10. Rheinbach 2000, 86-110.

GRÄB, WILHELM: Praktisch-theologische Wahrnehmung und Theorie gelebter Religion, in: Lämmelin, Georg/ Scholpp, Stefan (Hrsg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Uni-Taschenbücher 2213. Tübingen/ Basel 2001, 239-255.

GRÄB, WILHELM: Wahrnehmen und Deuten, in: Grözingen, Albrecht/ Pfeiderer, Georg (Hrsg.): »Gelebte Religion« als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie. Christentum und Kultur 1. Zürich 2002, 43-63.

- GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004.
- GRAUS, FRANTIŠEK: Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, in: Ders. (Hrsg.): Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. Vorträge und Forschungen 35. Sigmaringen 1987, 9-48.
- GREINER, ULRIKE: Das Kommunikative und die Leere: Zwischen Narration, Dramatik und Diskursivität, in: Hilberath, Bernd Jochen/ Kraml, Martina/ Scharer, Matthias (Hrsg.): Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation. Unter Mitarbeit von Teresa Peter. Kommunikative Theologie 4. Mainz 2003, 211-213.
- GREINER, ULRIKE: Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Beiträge zur mimetischen Theorie 11. Münster 2000; zugleich: Innsbruck, Univ. Diss. 1998/ 1999.
- GREINER, ULRIKE: Junge Erwachsene: Schlüsselfiguren religiöser Bildung, in: Englert, Rudolf/ Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 6. Gütersloh 2005, 136-150.
- GREINER-KEMPTNER, ULRIKE/ RIESINGER, ROBERT F. (Hrsg.): Neue Mythographien. Gegenwartsmythen in der interdisziplinären Debatte. Nachbarschaften – Humanwissenschaftliche Studien 5. Wien u. a. 1995.
- GREINER-KEMPTNER, ULRIKE: Subjekt und Fragment: Aspekte einer Literatur der Postmoderne, in: Berger, Albert u. a. (Hrsg.): Jenseits des Diskurses. Literatur und Sprache in der Postmoderne. Passagen Literatur. Wien 1994, 251-274.
- GREINER-KEMPTNER, ULRIKE: Subjekt und Fragment: Textpraxis in der (Post-)Moderne. Aphoristische Strukturen in Texten von Peter Handke, Notho Strauss, Jürgen Becker, Thomas Bernhard Wolfgang Hildesheimer, Felix Ph. Ingold und André V. Helz. Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 240. Stuttgart 1990; zugleich: Salzburg, Univ. Diss. 1988.
- GRESCHAT, HANS-JÜRGEN: Art. Frömmigkeit I – Religionsgeschichtlich. TRE 11. Berlin/ New York 1983, 671-674.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN/ MEYER-BLANCK, MICHAEL (Hrsg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker. Arbeiten zur Praktischen Theologie 12. Leipzig 1999.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN/ MEYER-BLANCK, MICHAEL: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker. Arbeiten zur Praktischen Theologie 12. Leipzig 1999, 1-65.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN/ SCHWIER, HELMUT (Hrsg.): Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. Arbeiten zur Praktischen Theologie 33. Leipzig 2007.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN/ SCHWIER, HELMUT: Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie und ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften, in: Dies. (Hrsg.): Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. Arbeiten zur Praktischen Theologie 33. Leipzig 2007, 1-5.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN: Katholische Pastoraltheologie – überwältigend vielfältig und merkwürdig konfessionell. PThI 35 (2015/ 2), 129-135.
- GRIES, RAINER/ ILGEN, VOLKER/ SCHINDELBECK, DIRK (Hrsg.): »Ins Gehirn der Massen kriechen!«. Werbung und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 1995.
- GRIESL, GOTTFRIED: Praktische Theologie als Lehre vom Selbstvollzug der Kirche, in: Klostermann, Ferdinand/ Zerfuß, Rolf (Hrsg.): Praktische Theologie heute. München 1974, 141-149.

GRIPP-HAGELSTANGE, HELGA: Niklas Luhmann. Eine erkenntnistheoretische Einführung. Uni-Taschenbücher 1876. München 1995.

GRONOVER, MATTHIAS: Die Unruhe der Religionspädagogik. Religionspädagogik als Glaubenskommunikation systemtheoretisch aufgeschlüsselt, in: Boschki, Reinhold/ Ders. (Hrsg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007, 48-66.

GRONOVER, MATTHIAS: Religionspädagogik mit Luhmann. Wissenschaftstheoretische, systemtheoretische Zugänge zur Theologie und Pragmatik des Fachs. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 24. Berlin 2006; zugleich: Tübingen, Univ. Diss. 2004.

GROSS, PETER: Bastelmentalität: Ein »postmoderner« Schwebezustand, in: Schmid, Thomas (Hrsg.): Das pfeifende Schwein. Über weitergehende Interessen der Linken. Wagenbachs Taschenbücherei 126. Berlin 1985, 63-84.

GROSSE, SVEN: Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frömmigkeitstheologie. ZKG 105 (1994/ 3), 178-190.

GRÖZINGER, ALBRECHT/ LUTHER, HENNING (Hrsg.): Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion. FS Gert Otto. München 1987.

GRÖZINGER, ALBRECHT: Gelebte Religion als Thema der Systematischen und Praktischen Theologie, in: Ders./ Pfeleiderer, Georg (Hrsg.): »Gelebte Religion« als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie. Christentum und Kultur 1. Zürich 2002, 13-21.

GRÖZINGER, ALBRECHT: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung. Gütersloh 1995.

GRÖZINGER, ALBRECHT: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, in: Ders./ Lott, Jürgen (Hrsg.): Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. FS Gert Otto. Hermeneutica 6. Rheinbach-Merzbach 1997, 311-328.

GRÜMME, BERNHARD/ LENHARD, HARTMUT/ PIRNER, MANFRED L. (Hrsg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch. Religionspädagogik innovativ 1. Stuttgart 2012.

GRÜMME, BERNHARD: Altes im Neuen entdecken, Neues im Alten finden? Zur brisanten Spannung zwischen Innovation und Tradition im Religionsunterricht, in: Damberg, Wilhelm/ Sellmann, Matthias (Hrsg.): Die Theologie und »das Neue«. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition. Freiburg 2015, 257-275.

GRÜMME, BERNHARD: Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung. Religionspädagogik innovativ 7. Stuttgart 2014.

GRÜMME, BERNHARD: Differenz denken? Überlegungen zu einer alteritätstheoretischen Dialogizität, in: Englert, Rudolf u. a. (Hrsg.): Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff. Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 17. Freiburg im Breisgau 2012, 158-169.

GRÜMME, BERNHARD: Fremdheit und Differenz als gefährliches Problem. Replik auf Lothar Kulds Kritik des Alteritätstheorems, in: Englert, Rudolf u. a. (Hrsg.): Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff. Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 17. Freiburg im Breisgau 2012, 156-157.

GRÜMME, BERNHARD: Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine. Freiburg 2017.

- GRÜMME, BERNHARD: Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie. Grundlagen Theologie. Freiburg 2012.
- GRÜMME, BERNHARD: Offenbarung als unabgeschlossene Herablassung Gottes? FZPhTh 47 (2000), 438-462.
- GRÜMME, BERNHARD: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten. Religionspädagogik innovativ 9. Stuttgart 2015.
- GRÜMME, BERNHARD: Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts. Stuttgart 2009.
- GRÜMME, BERNHARD: Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 10. Gütersloh 2007; teilw. zugleich: Münster, Univ. Habil.-Schr. 2005/ 2006.
- GRÜMME, BERNHARD: Was ist der Mensch ohne den Anderen? Überlegungen zur theologischen Debatte um das Subjekt. FZPhTh 45 (1998), 506-523.
- GURJEWITSCH, AARON J.: Mittelalterliche Volkskultur. Aus dem Russischen von Matthias Springer. München ²1992.
- GURJEWITSCH, AARON J.: Stimmen des Mittelalters – Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog. Mit einem Nachwort und aus dem Russischen von Alexandre Métraux. Edition Pandora 17. Frankfurt am Main/ New York 1993.
- HABERMAS, JÜRGEN: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Edition Suhrkamp 1321. Frankfurt am Main 1985.
- HAINZ, MICHAEL/ PICKEL, GERT/ POLLACK, DETLEF (Hrsg.): Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich. Veröffentlichung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden 2014.
- HALBFAS, HUBERTUS. Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße. Schriften zur Religionspädagogik 1. Düsseldorf ⁷1997.
- HALBWACHS, MAURICE: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Aus dem Französischen von Lutz Geldsetzer. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 538. Berlin 1985.
- HALBWACHS, MAURICE: Das kollektive Gedächtnis. Fischer-Taschenbücher 7359. Frankfurt am Main ⁴1991.
- HALL, STUART GEORGE: Art. Tradition IV – Alte Kirche. TRE 33. Berlin/ New York 2002, 705-708.
- HASENHÜTTL, GOTTHOLD: Erfahrung als Ort der Theologie, in: Klostermann, Ferdinand/ Zerfaß, Rolf (Hrsg.): Praktische Theologie heute. München 1974, 624-637.
- HASLBECK, BARBARA: Sexueller Missbrauch und Religiosität. Wenn Frauen das Schweigen brechen: eine empirische Studie. Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft 6. Berlin 2007; zugleich: Passau, Univ. Diss. 2005.
- HASLINGER, HERBERT u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie. 2 Bde. Mainz 1999/ 2000.
- HASLINGER, HERBERT u. a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 19-36.
- HASLINGER, HERBERT u. a.: Praktische Theologie – eine Begriffsbestimmung in Thesen, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 386-397.
- HASLINGER, HERBERT: Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 102-121.

- HASLINGER, HERBERT: Ein Modell zur Strukturierung praktisch-theologischer Inhalte, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 2. Durchführungen. Mainz 2000, 21-33.
- HASLINGER, HERBERT: Pastoraltheologie. Uni-Taschenbücher 8519. Paderborn 2015.
- HASLINGER, HERBERT: Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie. PThI 17 (1997), 333-354.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER: Art. Tradition V – Mittelalter bis Neuzeit. TRE 33. Berlin/ New York 2002, 708-718.
- HAUSCHILDT, EBERHARD/ LAUBE, MARTIN/ ROTH, URSULA (Hrsg.): Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension. FS Wolfgang Steck. Hermeneutica 10. Rheinbach 2000.
- HAUSCHILDT, EBERHARD/ LAUBE, MARTIN/ ROTH, URSULA: Einleitung der Herausgeber, in: Dies. (Hrsg.): Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension. FS Wolfgang Steck. Hermeneutica 10. Rheinbach 2000, 11-32.
- HEIDENREICH, HARTMUT u. a. (Hrsg.): Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext. PThI (1998/ 1), 1-227.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER (Hrsg.): Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt. Forum zu Pädagogik und Didaktik der Religion 15. Weinheim 1998.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER/ SCHOLTZ, CHRISTOPHER P.: Von der Verwunderung im Alltag zum Forschungsdesign, in: Dinter, Astrid/ Heimbrock, Hans-Günter/ Söderblom, Kerstin (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007, 84-100.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: »Modo religioso«. Klang und religiöse Bedürfnisse, in: Failing, Wolf-Eckart/ Ders.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 69-90.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Einleitung, in: Ders. (Hrsg.): Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt. Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion 15. Weinheim 1998, 8-14.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Empirie, Methode und Theologie, in: Dinter, Astrid/ Ders./ Söderblom, Kerstin (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007, 42-59.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie, in: van der Ven, Johannes A./ Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie. Theologie und Empirie 13. Weinheim/ Kampen 1993, 49-67.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Empirische Theologie als Erforschung Gelebter Religion, in: Dinter, Astrid/ Ders./ Söderblom, Kerstin (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007, 72-83.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Feier des Unscheinbaren. Überlegungen zu Gottesdienst und Predigt, in: Failing, Wolf-Eckart/ Ders.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 177-199.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Frömmigkeit als Problem der Praktischen Theologie. WPKG 71 (1982), 18-32.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Gelebte Religion im Klassenzimmer, in: Failing, Wolf-Eckart/ Ders.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 233-255.

- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Gott im Auge. Über Ansehen und Sehen, in: Failing, Wolf-Eckart/ Ders.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 123-144.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Heilung als Re-Konstruktion von Wirklichkeit. Kulturelle Aspekte eines Problems moderner Seelsorgelehre, in: Failing, Wolf-Eckart/ Ders.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 256-274.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Leben – Praktische Theologie als Theorie »Gelebter Religion« und der Begriff der Erfahrung, in: Weyel, Birgit/ Ders./ Gräb, Wilhelm (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39. Leipzig 2013, 121-142.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Öffnung zum Leben. Ein Forschungsbericht zur Phänomenologie in der neueren Praktischen Theologie. IJPT 4 (2000), 253-283.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Rekonstruktion gelebter Erfahrung als Aufgabe empirischer Theologie, in: Petzoldt, Matthias (Hrsg.): Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 35. Leipzig 2012, 118-143.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Von der »Lebensnähe« zur »Lebenswelt«. Forschungsgeschichtliche Durchblicke zur »Empirischen Theologie«, in: Weyel, Birgit/ Ders./ Gräb, Wilhelm (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39. Leipzig 2013, 100-117.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Wahr-Nehmen der Gestalten von Religion. Ansatzpunkte, Interessen und Umriss einer Praktischen Theologie auf phänomenologischer Basis, in: Lämmlein, Georg/ Scholpp, Stefan (Hrsg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Uni-Taschenbücher 2213. Tübingen/ Basel 2001, 218-237.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Wahrnehmung als Element der Wahr-Nehmung, in: Grözing, Albrecht/ Pfleiderer, Georg (Hrsg.): »Gelebte Religion« als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie. Christentum und Kultur 1. Zürich 2002, 65-90.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft, in: Failing, Wolf-Eckart/ Ders. (Hrsg.): Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998, 11-36.
- HEINRICH, MARTIN/ GREINER, ULRICH (Hrsg.): Schauen, was 'rauskommt. Kompetenzförderung, Evaluation und Systemsteuerung im Bildungswesen. Österreichische Beiträge zur Bildungsforschung 3. Wien 2007.
- HELD, KLAUS/ SÖDING, THOMAS (Hrsg.): Phänomenologie und Theologie. Quaestiones Disputatae 227. Freiburg im Breisgau 2009.
- HELD, KLAUS: Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt, in: Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie. Neuzeit und Gegenwart – Philosophische Studien 1. Bonn 1991, 79-113.
- HELD, KLAUS: Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses, in: Ders./ Söding, Thomas (Hrsg.): Phänomenologie und Theologie. Quaestiones Disputatae 227. Freiburg 2009, 9-27.
- HEMEL, ULRICH: Art. Religiosität. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 1839-1844.
- HEMMERLE, KLAUS: Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit, in: Fraling, Bernhard/ Hoping, Helmut/ Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. FS Peter Hünermann. Freiburg u. a. 1994, 339-354.

- HEMMERLE, KLAUS: Der Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen. Überlegungen zum Korrelationsprinzip. KatBl 119 (1994/ 5), 304-311.
- HENECKA, HANS PETER: Grundkurs Soziologie. Uni-Taschenbücher 1323. Konstanz ⁹2009.
- HENKE, THOMAS: Art. Lebenswelt. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 1175-1177.
- HERMANS, CHRIS A. M./ SCHERER-RATH, MICHAEL: Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie. Epistemologische Grundfragen einer hermeneutisch-empirischen Begründung der Praktischen Theologie. PThI 24 (2004/ 2), 154-181.
- HERMS, EILERT: Art. Erfahrung II – Philosophisch. TRE 10. Berlin/ New York 1982, 89-109.
- HERMS, EILERT: Art. Offenbarung V – Theologiegeschichte und Dogmatik. TRE 25. Berlin/ New York 1995, 146-210.
- HERMS, EILERT: Theologie – eine Erfahrungswissenschaft. Theologische Existenz heute 199. München 1978.
- HERRMANN, JÖRG: Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film. Praktische Theologie und Kultur 4. Gütersloh 2001; zugleich: Bochum, Univ. Diss. 1999/ 2000.
- HERZFELD, FRIEDRICH: Das Lexikon der Musik. Mit 4500 Stichwörtern, 600 Notenbeispielen, 1000 Abbildungen und 32 Tafelseiten. Stuttgart/ Hamburg/ München 1976.
- HEYEN, HEYE: Biographiefaktor Höllenglaube. Eine qualitativ-empirische Studie aus religionspädagogischer Perspektive. Religion und Biographie 10. Münster 2003; zugleich: Oldenburg, Univ. Habil.-Schr. 2003.
- HILBERATH, BERND JOCHEN: Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Theologische Profile. Mainz 1995.
- HITZLER, RONALD/ HONER, ANNE: Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung, in: Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Edition Suhrkamp 1816. Frankfurt am Main ⁸2012, 307-315.
- HITZLER, RONALD: Ulrich Beck, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne. Beck'sche Reihe 1648. München 2005, 267-285.
- HITZLER, RONALD: Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten. Ein phänomenologischer Weg in soziologische Gegenwartsfragen, in: Raab, Jürgen u. a. (Hrsg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden 2008, 131-140.
- HOBBSWAM, ERIC J./ RANGER, TERENCE: The Invention of Tradition. Cambridge 1996.
- HOBBSWAM, ERIC J.: Das Erfinden von Traditionen, in: Conrad, Christoph/ Kessel, Martina (Hrsg.): Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Universal-Bibliothek 9638. Stuttgart 1998, 97-118.
- HOFF, GREGOR MARIA: Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Paderborn 2001; zugleich: Bonn, Univ. Habil.-Schr. 1999.
- HOFF, GREGOR MARIA: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. Salzburger Theologische Studien 25. Innsbruck 2005.
- HOHEISEL, KARL: Art. Volksfrömmigkeit I – Religionswissenschaftlich. TRE 35. Berlin/ New York 2003, 214-218.
- HÖHN, HANS-JOACHIM: »Ansichtssache«. Ästhetik zwischen Zeitdiagnose und Sozialanalyse, in: Fürst, Walter (Hrsg.): Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. Unter

Mitarbeit von Andreas Wittrahm/ Ulrich Feeser-Lichterfeld. *Quaestiones disputatae* 199. Freiburg/ Basel/ Wien 2002, 75-90.

HÖHN, HANS-JOACHIM: »Vor und mit Gott leben wir ohne Gott«. Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne, in: Riße, Günter/ Sonnemans, Heino/ Theß, Burkhard (Hrsg.): *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS Hans Waldenfels. Paderborn 1996, 97-109.

HÖLSCHER, ANDREAS/ MIDDELBECK-VARWICK, ANJA (Hrsg.): *Frömmigkeit. Eine verlorene Kunst. Theologie der Spiritualität* 8. Münster 2004.

HOLZBRECHER, ALFRED/ OVER, ULF (Hrsg.): *Handbuch Interkulturelle Schulentwicklung*. Weinheim 2015.

HOLZEM, ANDREAS: *Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des »geglauten Gottes«*, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*. FS Ottmar Fuchs. *Praktische Theologie heute* 74. Stuttgart 2005, 388-397.

HONEGGER, CLAUDIA: *Geschichte im Entstehen. Notizen zum Werdegang der Annales*, in: Dies. (Hrsg.): M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. – *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*. Edition Suhrkamp 814. Frankfurt am Main 1977, 7-44.

HONEGGER, CLAUDIA: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. – *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*. Edition Suhrkamp 814. Frankfurt am Main 1977.

HONNEFELDER, LUDGER: *Art. Identität – Philosophisch I*. LThK 5. Freiburg u. a. 1996, 397-399.

HUININK, JOHANNES/ WAGNER, MICHAEL: *Individualisierung und die Pluralisierung von Lebensformen*, in: Friedrichs, Jürgen (Hrsg.): *Die Individualisierungs-These*. Opladen 1998, 85-106.

HÜNERMANN, PETER: *Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*, in: Wiederkehr, Dietrich (Hrsg.): *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*. *Quaestiones Disputatae* 133. Freiburg/ Basel/ Wien 1991, 45-68.

HUTTON, PATRICK H.: *Die Geschichte der Mentalitäten. Eine andere Landkarte der Kulturgeschichte*, in: Raulff, Ulrich (Hrsg.): *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*. Berlin 1986, 103-131.

JAGODZINSKI, WOLFGANG/ KLEIN, MARKUS: *Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive. Ein erster Versuch, in das Dickicht der Individualisierungskonzepte einzudringen*, in: Friedrichs, Jürgen (Hrsg.): *Die Individualisierungs-These*. Opladen 1998, 13-31.

JAKUBOWSKI-TIESSEN, MANFRED (Hrsg.): *Geistliche Lebenswelten. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Geistlichen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. *Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins* 37. Neumünster 2005.

JOAS, HANS: *Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung*, in: Gabriel, Karl/ Gärtner, Christel/ Pollack, Detlef (Hrsg.): *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin ²2014, 603-622.

JORDAN, STEFAN: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Orientierung Geschichte*. Uni-Taschenbücher 3104. Paderborn ²2013.

JOSUTTIS, MANFRED: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*. Gütersloh 1996.

- JOSUTTIS, MANFRED: Seelsorge und Phänomenologie. Zu einigen Veröffentlichungen des Philosophen H. Schmitz. *Pastoraltheologie* 82 (1993), 533-541.
- JOSUTTIS, MANFRED: Wege zur Wahrnehmung des Heiligen, in: Lämmlin, Georg/ Scholpp, Stefan (Hrsg.): *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Uni-Taschenbücher 2213. Tübingen/ Basel 2001, 21-29.
- JÜNGEL, EBERHARD: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. Beiträge zur evangelischen Theologie – Theologische Abhandlungen* 61. München 1972.
- JÜTTE, ROBERT: *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München 2000.
- KÄBISCH, DAVID: *Erfahrungsbezogener Religionsunterricht. Eine religionspädagogische Programmformel in historischer und systematischer Perspektive. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart* 6. Tübingen 2009; zugleich: Jena, Univ. Diss. 2008.
- KALBHEIM, BORIS: *Grundlagen und Entwicklung empirischer Theologie*, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): *Praktische Theologie – empirisch. Methoden, Ergebnisse und Nutzen. Empirische Theologie* 24. Berlin 2011, 263-272.
- KAMPLING, RAINER: Tradition, in: Eicher, Peter (Hrsg.): *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* 4. München 1985, 221-235.
- KARLE, ISOLDE: *Schule der Wahrnehmung – Professionstheoretische Perspektiven praktisch-theologischer Ausbildung*. *PThI* 22 (2002/ 1 u. 2), 186-197.
- KARRER, LEO: »Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext«, *PThI* 19 (1999), 5-13.
- KARRER, LEO: *Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie*, in: Haslinger, Herbert u. a. (Hrsg.): *Handbuch Praktische Theologie* 1. Grundlagen. Mainz 1999, 199-219.
- KASCHUBA, WOLFGANG: *Forschungsberichte und Rezensionen zu Raulff, Ulrich: Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. *AFS* 29 (1989). Berlin 1987, 678-682.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER: *Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive*, in: Wiederkehr, Dietrich (Hrsg.): *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Quaestiones Disputatae* 151. Freiburg/ Basel/ Wien 1994, 132-160.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER: *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Breisgau³ 2011.
- KAUPP, ANGELA: *Der (empirisch-)biografische Blick: Welche Bedeutung hat der Einzelfall für die Religionspädagogik?*, in: Boschi, Reinhold/ Gronover, Matthias (Hrsg.): *Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik* 31. Berlin 2007, 176-192.
- KAUPP, ANGELA: *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen*. *Zeitzeichen* 18. Ostfildern 2005; zugleich: Freiburg im Breisgau, Univ. Diss. 2003/ 2004.
- KAUPPERT, MICHAEL: *Wie erschließt sich der Erfahrungsraum? Zur Transformation des Lebenswelttheorems*, in: Raab, Jürgen u. a. (Hrsg.): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden 2008, 243-252.
- KELLE, UDO: *Säkularisierung, Individualisierung oder religiöse Marktwirtschaft? Die vergebliche Suche nach einem Leitparadigma in der Religionssoziologie*, in: Wegner, Gerhard (Hrsg.): *Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Religion in der Gesellschaft* 32. Würzburg 2012, 65-103.

- KESSEL, MARTINA: Mentalitätengeschichte, in: Cornelißen, Christoph (Hrsg.): Geschichtswissenschaften. Eine Einführung. Frankfurt am Main ⁴2009, 235-246.
- KEUPP, HEINER: Ambivalenzen postmoderner Identität, in: Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Edition Suhrkamp 1816. Frankfurt am Main ⁸2012, 336-350.
- KIEBLING, KLAUS: Interdisziplinarität als Konstitutivum einer nachkonziliaren Praktischen Theologie, in: Boschki, Reinhold/ Gronover, Matthias (Hrsg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007, 67-87.
- KIEBLING, KLAUS: Praktische Theologie als empirische Wissenschaft?, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie 74. Stuttgart 2005, 120-127.
- KIMMERLE, HEINZ: Philosophien der Differenz. Eine Einführung. Schriften zur Philosophie der Differenz 9. Würzburg 2000.
- KIPPELE, FLAVIA: Was heißt Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker. Opladen 1998; zugleich: Zürich, Univ. Diss 1997.
- KIRCHHOFF, KLAUS: Das gewisse Etwas. Phänomenologische Ansätze in der Religionspädagogik. Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 2. Berlin 2007; zugleich: Bonn, Univ. Diss. 2007.
- KIRSNER, INGE/ SEYDEL, OLAF/ SCHROETER-WITKE, HARALD (Hrsg.): Überzeichnet – Religion in Comics. Populäre Kultur und Theologie 9. Jena 2011.
- KLEIN, CHRISTIAN (Hrsg.): Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart 2009.
- KLEIN, NIKOLAUS: Aggiornamento und »Zeichen der Zeit«. Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI., in: Fuchs, Gotthard/ Lienkamp, Andreas (Hrsg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 36. Münster 1997, 27-50.
- KLEIN, RICHARD/ MAHNKOPF, CLAUS-STEFFEN (Hrsg.): Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1378. Frankfurt am Main 1998.
- KLEIN, STEPHANIE: Art. Biografie/ Biografieforschung, in: Gössmann, Elisabeth u. a. (Hrsg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie. Gütersloh ²2002, 84-88.
- KLEIN, STEPHANIE: Art. Biografieforschung. LexRP 1. Neukirchen-Vluyn 2001, 201-204.
- KLEIN, STEPHANIE: Der Alltag als theologiegenerativer Ort, in: Haslinger, Herbert u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 60-67.
- KLEIN, STEPHANIE: Erfahrung – (auch) eine kritische Kategorie der Praktischen Theologie, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005, 128-135.
- KLEIN, STEPHANIE: Erfahrung, Sinn und Erkenntnis. Wissenschaftstheoretische Beiträge aus der Phänomenologie zu einer erfahrungsorientierten Praktischen Theologie, in: Boschki, Reinhold/ Gronover, Matthias (Hrsg.): Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007, 107-120.
- KLEIN, STEPHANIE: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. Stuttgart 2005; zugleich: Mainz, Univ. Habil.-Schr. 2002.
- KLEIN, STEPHANIE: Theologie im Kontext der Lebensgeschichte. Diakonia 26 (1995/ 1), 30-36.

KLEIN, STEPHANIE: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie. Praktische Theologie heute 19. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1994; zugleich: Würzburg, Univ. Diss. 1993.

KLIE, THOMAS u. a. (Hrsg.): Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 9. Berlin/ New York 2011.

KLIE, THOMAS: Alltagsreligion – Sonntagskultur. Das praktisch-theologische Interesse an den Oberflächen, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 9. Berlin/ New York 2011, 149-161.

KNEER, GEORG/ NASSEHI, ARMIN/ SCHROER, MARKUS (Hrsg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. Uni-Taschenbücher 1961. München 1997.

KNOBLAUCH, HUBERT/ RAAB, JÜRGEN/ SCHNETTLER, BERNT: Einleitung – Wissen und Gesellschaft. Grundzüge der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Thomas Luckmanns, in: Luckmann, Thomas: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002. Eingeleitet und teilweise aus dem Amerikanischen von Hubert Knoblauch/ Jürgen Raab/ Bernt Schnettler. Erfahrung – Wissen – Imagination 1. Konstanz 2002, 9-39.

KNOBLAUCH, HUBERT/ SCHNETTLER, BERNT: Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«. Wissenschaft aktuell – Theologie 4. Münster 2004, 5-14.

KNOBLAUCH, HUBERT: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main 2009.

KNOBLAUCH, HUBERT: Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Uni-Taschenbücher 2409. Paderborn 2003.

KNOBLAUCH, HUBERT: Religionssoziologie. Sammlung Götschen 2094. Berlin/ New York 1999.

KNOBLOCH, STEFAN: Nahe beim Menschen. Zur Grundperspektive der Praktischen Theologie und ihren Implikationen, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005, 136-141.

KNOBLOCH, STEFAN: Was ist Praktische Theologie? Praktische Theologie im Dialog 11. Freiburg 1995.

KNOCH, WENDELIN: Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift, Tradition. Amateca Lehrbücher zur katholischen Theologie 4. Paderborn 1997.

KOLLER, HANS-CHRISTOPH/ CASALE, RITA/ RICKEN, NORBERT (Hrsg.): Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts. Schriftenreihe der Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie in der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Paderborn 2014.

KOLLMORGEN, RAJ/ MERKEL, WOLFGANG: Pluralismus und Kombinatorik transformationstheoretischer Ansätze, in: Dies./ Wagener, Hans-Jürgen (Hrsg.): Handbuch Transformationsforschung. Unter Mitarbeit von Gudrun Mouna. Wiesbaden 2015, 207-218.

KÖNEMANN, JUDITH: »Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub‘ ich.« Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 8. Opladen 2002; zugleich: Münster, Univ. Diss. 2002.

KONERSMANN, RALF (Hrsg.): Kritik des Sehens. Reclam-Bibliothek 1610. Leipzig ²1999.

KÖPF, ULRICH: Art. Erfahrung III/ 1 – Theologiegeschichtlich. Mittelalter und Reformationszeit. TRE 10. Berlin/ New York 1982, 109-116.

KÖRTNER, ULRICH H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik. Einführung Theologie. Darmstadt 2006.

KOSCHORKE, ALBRECHT: »Säkularisierung« und »Wiederkehr der Religion«. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: Willems, Ulrich/ Pollack, Detlef/ Basu, Helene (Hrsg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld 2013, 237-260.

KOSELLECK, REINHART: Wie neu ist die Neuzeit? HZ 251 (1990), 539-553.

KOSELLECK, REINHART: Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1656. Frankfurt am Main 2003.

KRAUL, MARGRET: Biographieforschung und Frauenforschung, in: Krüger, Heinz-Hermann/ Marotzki, Winfried (Hrsg.): Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Wiesbaden ²2006, 483-497.

KRAUSE, ANDREAS/ STEINBECK, WOLFRAM: Die Unvollendete, in: Dürr, Walther/ Krause, Andreas (Hrsg.): Schubert-Handbuch. Kassel 1997, 632-642.

KRON, THOMAS (Hrsg.): Individualisierung und soziologische Theorie. Wiesbaden 2000.

KRON, THOMAS: Individualisierung – allgemeine Tendenzen und der deutsche Sonderweg, in: Schimank, Uwe/ Volkmann, Ute (Hrsg.): Soziologische Gegenwartsdiagnosen – Vergleichende Sekundäranalysen. Soziologische Gegenwartsdiagnosen 2. Uni-Taschenbücher 2349. Opladen 2006, 257-290.

KROTH, JÜRGEN: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie. PThI 35 (2015/ 2), 67-74.

KRÜGER, MARLIS: Methodologische und wissenschaftstheoretische Reflexionen. Über eine feministische Soziologie und Sozialforschung, in: Diezinger, Angelika u .a. (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Forum Frauenforschung 8. Freiburg im Breisgau 1994, 69-84.

KRÜGGELER, MICHAEL/ GABRIEL, KARL/ GEBHARDT, WINFRIED (Hrsg.): Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Veröffentlichungen der Sektion »Religionssoziologie« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2. Opladen 1999.

KRÜGGELER, MICHAEL: »Ein weites Feld...«. Religiöse Individualisierung als Forschungsthema, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS 1. Gütersloh 1996, 215-235.

KRÜGGELER, MICHAEL: Noch immer (k)ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«. Wissenschaft aktuell – Theologie 4. Münster 2004, 101-110.

KUBIK, ANDREAS (Hrsg.): Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 66. Göttingen 2011.

KUBIK, ANDREAS: Einleitung: Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit, in: Ders. (Hrsg.): Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 66. Göttingen 2011, 7-21.

KUBIK, ANDREAS: Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe. Anzeige einer Baustelle, in: Klie, Thomas u. a. (Hrsg.): Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 9. Berlin/ New York 2011, 113-145.

- KUHLEMAN, FRANK-MICHAEL: Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wehler, Hans-Ulrich/ Hardtwig, Wolfgang (Hrsg.): Kulturgeschichte Heute. Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft. Sonderheft 16. Göttingen 1996, 182-211.
- KUHN, THOMAS SAMUEL: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Aus dem Englischen von Hermann Vetter. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 25. Frankfurt am Main ²1976.
- KUHN, THOMAS SAMUEL: Logik der Forschung oder Psychologie der wissenschaftlichen Arbeit, in: Lakatos, Imre/ Musgrave, Alan (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Aus dem Englischen übersetzt von Paul Karl Feyerabend. Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 9. Braunschweig 1974, 1-23.
- KULD, LOTHAR: Das Verschwinden des Subjekts im Anderen. Anmerkung zu einem Problem theologischer Alteritätsdidaktik, in: Englert, Rudolf u. a. (Hrsg.): Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff. Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 17. Freiburg im Breisgau 2012, 149-155.
- KULD, LOTHAR: Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1997; teilw. zugleich: Freiburg im Breisgau, Univ. Habil.-Schr. 1995.
- KULD, LOTHAR: Lebensgeschichte(n) – Glaubensgeschichte(n), in: Bitter, Gottfried u. a. (Hrsg.): Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. München ²2009, 176-179.
- KUNSTMANN, JOACHIM/ REUTER, INGO (Hrsg.): Sinnspiegel. Theologische Hermeneutik Populärer Kultur. Paderborn 2009.
- KURT, RONALD: Vom Sinn des Sehens. Phänomenologie und Hermeneutik als Methoden visueller Erkenntnis, in: Raab, Jürgen u. a. (Hrsg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden 2008, 369-378.
- LÄMMLIN, GEORG/ SCHOLPP, STEFAN (Hrsg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Uni-Taschenbücher 2213. Tübingen/ Basel 2001.
- LÄMMLIN, GEORG/ SCHOLPP, STEFAN: Die »sanften Auen der Praktischen Theologie«. Ein Landschaftsportrait, in: Dies. (Hrsg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Uni-Taschenbücher 2213. Tübingen/ Basel 2001, 1-21.
- LANGEMEYER, GEORG: Art. Anthropozentrik I – Anthropozentrik und Theozentrik. LThK 1. Freiburg u. a. ³1993, 741-743.
- LARBIG, TORSTEN/ WIEDENHOFER, SIEGFRIED (Hrsg.): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse. Studien zur Traditionstheorie 1. Münster 2005.
- LARBIG, TORSTEN/ WIEDENHOFER, SIEGFRIED (Hrsg.): Tradition and Tradition Theories. An International Discussion. Studien zur Traditionstheorie 2. Berlin 2006.
- LAUBE, MARTIN: Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus systematisch-theologischer Sicht, in: Grethlein, Christian/ Schwier, Helmut (Hrsg.): Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. Arbeiten zur Praktischen Theologie 33. Leipzig 2007, 61-136.
- LAUMER, AUGUST: Karl Rahners Impulse für die Praktische Theologie. LS 64 (2013/ 6), 382-387.
- LAUMER, AUGUST: Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen. Regensburg 2015.
- LE GOFF, JACQUES: Die Geburt des Fegefeuers. Aus dem Französischen von Ariane Forkel. Stuttgart 1984.
- LE GOFF, JACQUES: Eine mehrdeutige Geschichte, in: Raulff, Ulrich (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Wagenbachs Taschenbücherei 152. Berlin 1987, 18-32.

- LE GOFF, JACQUES: Geschichte und Gedächtnis. Aus dem Französischen von Elisabeth Hartfelder. Historische Studien 6. Frankfurt am Main/ New York 1992.
- LE GOFF, JACQUES: Neue Geschichtswissenschaft, in: Ders./ Chartier, Roger/ Revel, Jacques (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt am Main 1990, 11-61.
- LE GOFF, JACQUES: Vorwort, in: Bloch, Marc: Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff. Aus dem Französischen von Claudia Märkl. München 1998, 9-44.
- LE ROY LADURIE, EMMANUELE: Montailhou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294 bis 1324. Aus dem Französischen von Peter Hahlbrock. Ullstein-Buch 34114. Frankfurt am Main 1983.
- LEHMANN, KARL: Art. Erfahrung, in: Rahner, Karl (Hrsg.): Herders Theologisches Taschenlexikon 2. Herderbücherei 452. Freiburg im Breisgau 1972, 164-168.
- LEHMANN, KARL: Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: Klostermann, Ferdinand/ Zerfuß, Rolf (Hrsg.): Praktische Theologie heute. München 1974, 81-102.
- LEHMANN, KARL: Einführung: Karl Rahner. Ein Porträt, in: Ders./ Raffelt, Albert (Hrsg.): Karl Rahner-Lesebuch. Freiburg ²2004, 13-56.
- LEHMANN, KARL: Karl Rahner und die Kirche, in: Ders. (Hrsg.): Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. FS Karl Rahner. Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. München ²1984, 120-135.
- LEHMANN, KARL: Karl Rahner, in: Vorgrimler, Herbert/ van der Gucht, Robert (Hrsg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt 4. Freiburg im Breisgau 1970, 143-181.
- LEHMANN, KARL: Tradition und Innovation aus der Sicht des systematischen Theologen, in: Geerlings, Wilhelm/ Meyer zu Schlochtern, Josef (Hrsg.): Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie. Paderborner Theologische Studien 33. Paderborn 2003, 119-132.
- LEIMGRUBER, STEPHAN/ HILGER, GEORG/ KROPAČ, ULRICH: Konzeptionelle Entwicklungslinien der Religionsdidaktik, in: Hilger, Georg/ Leimgruber, Stephan/ Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München ²2012, 41-69.
- LEPENIES, WOLF: Vortrag zum Thema »Mentalitätengeschichte« am Institut für die Wissenschaft vom Menschen (IWM) Wien. Wien 1997; *nicht eingesehen*.
- LEVINAS, EMMANUEL: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zu Phänomenologie und Sozialphilosophie. Eingeleitet und aus dem Französischen von Wolfgang Nikolaus Krewani. Alber-Broschur Philosophie. München 1999.
- LIENKAMP, CHRISTOPH: Der/ die/ das Andere bzw. Fremde im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart – Eine Herausforderung der theologischen Sozialethik. Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 35 (1994), 150-166.
- LOTZ, THOMAS A.: Phänomenologie als methodologische Grundlage für empirische Praktische Theologie, in: Dinter, Astrid/ Heimbrock, Hans-Günter/ Söderblom, Kerstin (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007, 60-72.
- LÜBBE, HERMANN: Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Alber-Broschur Rechts- und Sozialwissenschaft. Freiburg/ München ²1975.

- LUCKMANN, THOMAS: Die religiöse Situation in Europa, in: Ders.: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002. Hrsg., eingeleitet und teilweise aus dem Amerikanischen von Hubert Knoblauch/ Raab Jürgen/ Bernt Schnettler. Erfahrungen – Wissen – Imagination 1. Konstanz 2002, 131-137.
- LUCKMANN, THOMAS: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 947. Frankfurt am Main ⁷2014.
- LUCKMANN, THOMAS: Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm?, in: Ders.: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002. Hrsg., eingeleitet und teilweise aus dem Amerikanischen von Hubert Knoblauch/ Jürgen Raab/ Bernt Schnettler. Erfahrung – Wissen – Imagination 1. Konstanz 2002, 45-53.
- LUCKMANN, THOMAS: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS 1. Gütersloh 1996, 17-28.
- LUHMANN, NIKLAS: Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral, in: Bechmann, Gotthard (Hrsg.): Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung. Opladen 1993, 327-338.
- LUTHER, HENNING: Die Zwiespältigkeit des Alltags. Perspektiven der neueren Diskussion zu »Alltag« und »Lebenswelt«: ein Literaturbericht, in: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 184-211.
- LUTHER, HENNING: Praktische Theologie des Subjekts, in: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 9-21.
- LUTHER, HENNING: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992.
- LUTHER, HENNING: Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls. München 1984; *nicht eingesehen*.
- LUTHER, HENNING: Theologie und Biographie, in: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 37-44.
- LUTTERBACH, HUBERTUS: Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals. Freiburg/ Basel/ Wien 2003.
- LUTTERBACH, HUBERTUS: Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart. Stuttgart 2010.
- LUTTERBACH, HUBERTUS: Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte. Münster 1995; zugleich: Münster, Univ. Diss. 1991.
- LUTTERBACH, HUBERTUS: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43. Köln/ Weimar/ Wien 1999; zugleich: Münster, Univ. Habil.-Schr. 1999.
- LUTTERBACH, HUBERTUS: Tot und Heilig? Personenkult um »Gottesmenschen« in Mittelalter und Gegenwart. Darmstadt 2008.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hrsg. und aus dem Französischen von Peter Engelmann. Edition Passagen 7. Wien ⁵2005.

- MAABEN, MONIKA: Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie Erfahrung. FrauenForschung 2. Münster 1993; zugleich: Münster, Univ. Diss. 1993.
- MAABEN, MONIKA: Feministisch-theologische Biographieforschung. Eine neue Methode? Schlangenbrut 8 (1985), 24-28.
- MANEMANN, JÜRGEN: »In Geschichten verstrickt« (W. Schapp). Theologische Reflexionen über Geschichte im Zeitalter der Posttraditionalität, in: Fuchs, Ottmar/ Boschki, Reinhold/ Frede-Wenger, Britta (Hrsg.): Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungsarbeit. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 5. Münster 2001, 167-182.
- MAREK, KRISTIN u. a. (Hrsg.): Bild und Körper im Mittelalter. München ²2008.
- MARTIN, DAVID: »Towards eliminating the concept of secularisation«, in: Gould, Julius (Hrsg.): Penguin Survey of the Social Sciences. Baltimore 1965, 169-185.
- MARX, KARL: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Ders.: Politische Schriften 1. Werke – Schriften III/ I. Hrsg. Hans-Joachim Lieber. Darmstadt ²1971, 268-387.
- MARX, KARL: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Ders./ Engels, Friedrich: Werke 1. Hrsg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Berlin ¹⁶2006, 378-391.
- MATTHES, JOACHIM: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie 1. Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 279. Reinbek bei Hamburg 1967.
- MATTHIAE, GISELA: Der befreite Gott. Die Untersuchung neuer Gottesvorstellungen von Frauen mit der Methode der »Kollektiven Erinnerungsarbeit« (Frigga Haug), in: Franke, Edith/ Dies./ Sommer, Regina (Hrsg.): Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Eine Veröffentlichung in Kooperation mit dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Gelnhausen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002, 59-81.
- MAYER, VERENA: Edmund Husserl. Beck'sche Reihe 579. München 2009.
- MENDL, HANS: Art. Paul, Eugen. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 1479-1481.
- MENDL, HANS: Hinweise zum wissenschaftlichen Nachlass von Eugen Paul. RpB 40 (1997), 11-12.
- MENDL, HANS: Religionsdidaktik kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf. München 2011.
- METTE, NORBERT: Die Praktische Theologie im Verständnis Karl Rahners – in Nähe zur und in Abgrenzung von der Systematischen Theologie. PThI 24 (2004/ 2), 142-145.
- METTE, NORBERT: Einführung in die katholische Praktische Theologie. Darmstadt 2005.
- METTE, NORBERT: Institutionalisierung der »Religionspädagogik« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, in: Schröder, Bernd (Hrsg.): Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 8. Tübingen 2009, 367-386.
- METTE, NORBERT: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, in: Grethlein, Christian/ Meyer-Blanck, Michael (Hrsg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker. Arbeiten zur Praktischen Theologie 12. Leipzig 1999, 531-563.
- METTE, NORBERT: Praktische Theologie, in: Bitter, Gottfried/ Miller Gabriele (Hrsg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe 2. München 1986, 552-560.
- METTE, NORBERT: Praktisch-theologische Erkundungen. Theologie und Praxis 1. Münster 1998.

METTE, NORBERT: Trends in der Gegenwartsgesellschaft, in: Haslinger, Herbert u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 75-90.

METTE, NORBERT: Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen? PThI 18 (1998/ 1), 15-30.

METTE, NORBERT: Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – zum handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie. PThI 22 (2002/ 1 u. 2), 138-155.

METZ, JOHANN BAPTIST: Fehlt uns Karl Rahner? oder: Wer retten will, muss wagen, in: Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe. Neuausgabe mit einer Einführung von Johann Baptist Metz. Freiburg 1989, 9-24.

METZ, JOHANN BAPTIST: Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute. Conc 12 (1976), 305-316.

MEYER, PETER: Glossar, in: Dinter, Astrid/ Heimbrock, Hans-Günter/ Söderblom, Kerstin (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007, 341-356.

MEYER, PETER: Typen Empirischer Theologie – Forschungsansätze, Kontroversen und Erträge. Ein forschungsgeschichtlicher Exkurs, in: Dinter, Astrid/ Heimbrock, Hans-Günter/ Söderblom, Kerstin (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Uni-Taschenbücher 2888. Göttingen 2007, 26-42.

MEYER-BLANCK, MICHAEL: Semiotik und Praktische Theologie. IJPT 5 (2001), 94-133.

MICZEK, NADJA: Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität. Religion und Medien 2. Bielefeld 2013; teilw. zugleich: Heidelberg, Univ. Diss. 2010.

MIDDELL, MATTHIAS/ SAMMLER, STEFFEN (Hrsg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay von Peter Schöttler. Leipzig 1994.

MIDDELL, MATTHIAS/ SAMMLER, STEFFEN: Wagen wir den Versuch. Aus dem Französischen von Matthias Middell/ Steffen Sammler, in: Dies. (Hrsg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay von Peter Schöttler. Leipzig 1994, 109-120.

MIDDELL, MATTHIAS: Die unendliche Geschichte, in: Ders./ Sammler, Steffen (Hrsg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay von Peter Schöttler. Leipzig 1994, 7-39.

MIETH, DIETMAR: Was ist Erfahrung?, in: Betz, Otto (Hrsg.): Zugänge zur religiösen Erfahrung. Düsseldorf 1980, 9-25.

MIGGELBRINK, RALF: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes, in: Ders. (Hrsg.): Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Theologie – Forschung und Wissenschaft 29. Berlin 2009, 149-182.

MINK, PETER-JOSEF: Die Religiosität von Männern. Eine qualitativ-empirische Untersuchung von Männern der Jahrgänge 1945-1955. Religion und Biographie 19. Berlin 2009.

MITTELSTRAß, JÜRGEN: Art. Wissenschaft/ Wissenschaftsgeschichte/ Wissenschaftstheorie I – Philosophisch. TRE 36. Berlin/ New York 2004, 184-200.

MITTELSTRAß, JÜRGEN: Das lebensweltliche Apriori, in: Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie. Neuzeit und Gegenwart – Philosophische Studien 1. Bonn 1991, 114-142.

- MOLITOR, HANSGEORG: Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem, in: Rabe, Horst/ Ders./ Rublack, Hans-Christoph (Hrsg.): Festgabe für Ernst Walter Zeeden. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 2. Münster 1976, 1-20.
- MÖLLER, CHRISTIAN: Einführung in die Praktische Theologie. Uni-Taschenbücher 2529. Tübingen/ Basel 2004.
- MORGENTHALER, CHRISTOPH: Methodenintegrative empirische Religionsforschung, in: Weyel, Birgit/ Heimbrock, Hans-Günter/ Gräb, Wilhelm (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39. Leipzig 2013, 209-219.
- MOXTER, MICHAEL: Die Phänomene der Phänomenologie, in: Failing, Wolf-Eckart/ Heimbrock, Hans-Günter/ Lotz, Thomas A. (Hrsg.): Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt. Theologische Bibliothek Töpelmann 111. Berlin/ New York 2001, 85-95.
- MÜLLER, HADWIG: Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie. PThI 19 (1999/ 1), 161-177.
- MÜLLER, HADWIG: Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie. Plädoyer für die Weiterführung einer Debatte, in: Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V. (Hrsg.): Jahrbuch für kontextuelle Theologien 6. Frankfurt am Main 1998, 136-154.
- MÜLLER, KLAUS E.: Die feste Burg. Eine ethnologische Traditionstheorie, in: Larbig, Torsten/ Wiedenhofer, Siegfried (Hrsg.): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse. Studien zur Traditionstheorie 1. Münster 2005, 92-123.
- MÜLLER, URSULA: Feminismus in der empirischen Forschung: Eine methodologische Bestandsaufnahme, in: Diezinger, Angelika u. a. (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Forum Frauenforschung 8. Freiburg 1994, 31-68.
- MÜLLER-FUNK, WOLFGANG: Theorien des Fremden. Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Johanna Chovanec. Uni-Taschenbücher 4569. Tübingen 2016.
- NASSEHI, ARMIN: Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS 1. Gütersloh 1996, 41-56.
- NASSEHI, ARMIN: Risikogesellschaft, in: Kneer, Georg/ Ders./ Schroer, Markus (Hrsg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen. Uni-Taschenbücher 1961. München 1997, 252-279.
- NAUER, DORIS/ BUCHER, RAINER/ WEBER, FRANZ (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005.
- NEUHAUS, GERD: Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie. Themen und Thesen der Theologie. Düsseldorf 1982; zugleich: Bochum, Univ. Diss. 1981.
- NORA, PIERRE: Les lieux de mémoire. Bde. 1-3 (1984-1992). Paris 1997.
- OEVERMANN, ULRICH: Soziologische Überlegungen zum Prozess der Tradierung und zur Funktion von Traditionen, in: Larbig, Torsten/ Wiedenhofer, Siegfried (Hrsg.): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse. Studien zur Traditionstheorie 1. Münster 2005, 11-36.

OEXLE, OTTO GERHARD: Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. Bestandteil des Quellenwerkes Societas et Fraternitas. Münstersche Mittelalter-Schriften. München 1978; zugleich teilw.: Münster, Univ. Habil.-Schr. 1973.

OEXLE, OTTO GERHARD: Neue Historische Literatur – Die »Wirklichkeit« und das »Wissen«. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby. HZ 232 (1981/ 1), 61-91.

OSTHEIMER, JOCHEN: Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse. Praktische Theologie heute 92. Stuttgart 2008; zugleich: Benediktbeuren, Univ. Diss. 2006.

PANNENBERG, WOLFHART: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main 1973.

PAUL, EUGEN/ SONNTAG, FRANZ PETER: Kirchengeschichtsunterricht. Unterweisen und Verkünden 14. Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1971.

PAUL, EUGEN: »Katechese« heute. Zur Problematik einer Begriffsbildung, in: Ders./ Stock, Alex (Hrsg.): Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik. FS Günter Stachel. Mainz 1987, 33-46.

PAUL, EUGEN: Bibliographie zur historischen Religionspädagogik. RpB 33 (1994), 105-125.

PAUL, EUGEN: Der Katechismus im Gesamt der Glaubensverkündigung. Zur Entstehung und Entwicklung bis zum »Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands« (1955), in: Ders./ Stachel, Günter/ Langer, Wolfgang (Hrsg.): Katechismus – Ja? Nein? Wie? Drei Diskussionsbeiträge. Vorträge einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern. Studien zur Praktischen Theologie 25. Einsiedeln 1982, 7-29.

PAUL, EUGEN: Didaktische Grundlegung, in: Ders./ Sonntag, Franz Peter: Kirchengeschichtsunterricht. Unterweisen und Verkünden 14. Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1971, 9-78.

PAUL, EUGEN: Geschichte der christlichen Erziehung. 2 Bde. Freiburg u. a. 1993/ 1995.

PAUL, EUGEN: Historische Religionspädagogik, in: Ziebertz, Hans-Georg/ Simon, Werner (Hrsg.): Bilanz der Religionspädagogik. Düsseldorf 1995, 79-85.

PAUL, EUGEN: Historische Religionspädagogik: Leerfelder der Forschung und Darstellung. RpB 23 (1989), 186-188.

PAUL, EUGEN: Schriftenverzeichnis. RpB 40 (1997), 3-9.

PAUL, EUGEN: Zur historischen Dimension religionspädagogischer Forschung. RpB 17 (1986), 2-11.

PEKRULL, WIEBKE: Religiosität und Identität. Identitätsbildung in den neuen Bundesländern. Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum-Verlag 61. Marburg 2014; zugleich: Marburg, Univ. Diss. 2013.

PEMSEL-MAIER, SABINE: Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes, in: Wiederkehr, Dietrich (Hrsg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Quaestiones Disputatae 151. Freiburg/ Basel/ Wien 1994, 161-181.

PETHES, NICOLAS: Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung. Zur Einführung 356. Hamburg 2013.

PFADENHAUER, MICHAELA: Peter L. Berger. Klassiker der Wissenssoziologie 17. Konstanz 2010.

PICKEL, GERT/ MÜLLER OLAF: Ostdeutschland – entkirchlicht, entchristlicht oder säkularisiert?, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«. Wissenschaft aktuell – Theologie 4. Münster 2004, 57-69.

PICKEL, GERT: Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen, in: Gärtner, Christel/ Pollack, Detlef/ Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10. Wiesbaden 2003, 247-269.

PICKEL, GERT: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2011.

POHL-PATALONG, UTA: Pastoraltheologie, in: Grethlein, Christian/ Schwier, Helmut (Hrsg.): Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. Arbeiten zur Praktischen Theologie 33. Leipzig 2007, 515-574.

POHL-PATALONG, UTA: Wer – was – mit welchem Ziel – für wen? Beobachtungen und Perspektiven der Praktischen Theologie, in: Nauer, Doris/ Bucher, Rainer/ Weber, Franz (Hrsg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs. Praktische Theologie heute 74. Stuttgart 2005, 190-197.

POLLACK, DETLEF/ GERGELEY, ROSTA: Religion in der Moderne: ein internationaler Vergleich. Schriftenreihe Religion und Moderne 1. Frankfurt am Main 2015.

POLLACK, DETLEF/ PICKEL, GERT (Hrsg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 3. Opladen 2000.

POLLACK, DETLEF: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS 1. Gütersloh 1996, 57-85.

POLLACK, DETLEF: Religiöser Wandel in Deutschland: Muster und Zugänge, in: Hainz, Michael/ Pickel, Gert/ Ders. (Hrsg.): Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich. Veröffentlichung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden 2014, 19-30.

POLLACK, DETLEF: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen 2009.

POLLACK, DETLEF: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa I. Tübingen 2003.

POMIAN, KRZYSZTOF: Die Geschichte der Strukturen, in: Le Goff, Jacques/ Chartier, Roger/ Revel, Jacques (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt am Main 1990, 166-200.

POPPER, KARL RAIMUND: Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung. Campe-Paperback. Hamburg 1994.

POPPER, KARL RAIMUND: Die Gefahren der Normalwissenschaft, in: Lakatos, Imre/ Musgrave, Alan (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Aus dem Englischen übersetzt von Paul Karl Feyerabend. Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 9. Braunschweig 1974, 51-58.

POPPER, KARL RAIMUND: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. Aus dem Englischen von Paul Karl Feyerabend. Uni-Taschenbücher 473. München ⁴1975.

POPPER, KARL RAIMUND: Logik der Forschung. Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften – Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 4. Tübingen ⁶1976.

POPPER, KARL RAIMUND: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Aus dem Englischen von Herman Vetter. Hamburg ⁴1984.

- POTTMEYER, HERMANN JOSEF: Die Konstitution »Dei filius« des 1. Vatikanischen Konzils zwischen Abwehr und Rezeption der Moderne, in: Riße, Günther/ Sonnemans, Heino/ Theß, Burkhard (Hrsg.): Wege der Theologie – an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS Hans Waldenfels. Paderborn 1996, 73-86.
- POTTMEYER, HERMANN JOSEF: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: Wiederkehr, Dietrich (Hrsg.): Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche. Quaestiones Disputatae 133. Freiburg/ Basel/ Wien 1991, 89-110.
- POTTMEYER, HERMANN JOSEF: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Kern, Walter/ Ders./ Seckler, Max (Hrsg.): Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Uni-Taschenbücher 8173. Tübingen/ Basel ²2000, 85-108.
- PUNTEL, L. BRUNO: Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, in: Vorgrimler, Herbert (Hrsg.): Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. FS Karl Rahner. Freiburg 1979, 189-198.
- QUELQUEJEU, BERNARD/ JOSSUA, JEAN-PIERRE: Erfahrung. Aus dem Französischen von Marie-Theres Wacker, in: Eicher, Peter (Hrsg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 1. München 1984, 230-241.
- RAAB, JÜRGEN u. a.: Phänomenologie und Soziologie. Grenzbestimmung eines Verhältnisses, in: Ders. u. a. (Hrsg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden 2008, 11-29.
- RAFFELT, ALBERT/ VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Karl Rahner. Beck'sche Reihe 541. München 1997.
- RAHNER, KARL/ RATZINGER, JOSEPH: Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae 25. Freiburg 1965.
- RAHNER, KARL: Art. Pastoraltheologie – Wissenschaftstheoretisch, in: Klostermann, Ferdinand u. a. (Hrsg.): Lexikon der Pastoraltheologie. Handbuch der Pastoraltheologie 5. Freiburg/ Basel/ Wien 1972, 393-395.
- RAHNER, KARL: Art. Selbstmitteilung Gottes. Herders Theologisches Taschenlexikon 7. Herderbücherei 457. Freiburg 1973, 35-38.
- RAHNER, KARL: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Ders./ Ratzinger, Joseph: Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae 25. Freiburg/ Basel/ Wien 1965, 11-24.
- RAHNER, KARL: Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte. Hrsg. von Albert Raffelt. Freiburg 1987.
- RAHNER, KARL: Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: Arnold, Franz-Xaver u. a. (Hrsg.): Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart 2.1. Freiburg ²1971, 256-276.
- RAHNER, KARL: Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Ders.: Schriften zur Theologie 8. Einsiedeln/ Zürich/ Köln 1967, 133-149.
- RAHNER, KARL: Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Ders.: Schriften zur Theologie 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes. Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1975, 387-406.
- RAHNER, KARL: Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Lehmann, Karl (Hrsg.): Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. FS Karl Rahner. München 1984, 105-119.
- RAHNER, KARL: Grundentwurf einer theologischen Anthropologie, in: Arnold, Franz-Xaver u. a. (Hrsg.): Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart 2.1. Freiburg ²1971, 20-38.
- RAHNER, KARL: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg ³1976.

- RAHNER, KARL: Lachen, in: Lehmann, Karl/ Raffelt, Albert (Hrsg.): Karl Rahner-Lesebuch. Freiburg ²2004, 87-90.
- RAHNER, KARL: Mystik des Alltags und Erfahrung des Heiligen Geistes, in: Lehmann, Karl/ Raffelt, Albert (Hrsg.): Karl Rahner-Lesebuch. Freiburg ²2004, 255-262.
- RAHNER, KARL: Theologie und Anthropologie, in: Ders.: Schriften zur Theologie 8. Einsiedeln/ Zürich/ Köln 1967, 43-65.
- RAHNER, KARL: Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Ders.: Schriften zur Theologie 1. Einsiedeln/ Zürich/ Köln ⁷1964, 323-345.
- RAHNER, KARL: Überlegungen zur Methode der Theologie, in: Ders.: Schriften zur Theologie 9. Einsiedeln/ Zürich/ Köln 1970, 79-126.
- RAHNER, KARL: Vom Gehen, in: Lehmann, Karl/ Raffelt, Albert (Hrsg.): Karl Rahner-Lesebuch. Freiburg ²2004, 91.
- RAMMSTEDT, OTTHEIN: Art. A priori, in: Fuchs-Heinritz, Werner u. a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. Wiesbaden ⁵2011, 44.
- RAPHAEL, LUTZ: Art. Annales, in: Jordan, Stefan (Hrsg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Universal-Bibliothek 503. Stuttgart 2002, 27-31.
- RAPHAEL, LUTZ: Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945-1980. Stuttgart 1994.
- RATZINGER, JOSEPH: Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Mit den Reden von Erzbischof Dermot J. Ryan (Dublin), Gotfried Kardinal Danneels (Mechlin/ Brüssel) und Franciszek Kardinal Macharski (Krakau). Kriterien 64. Einsiedeln 1983.
- RATZINGER, JOSEPH: Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: Rahner, Karl/ Ders.: Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae 25. Freiburg/ Basel/ Wien 1965, 25-69.
- RATZINGER, JOSEPH: Kommentar zum I. Kapitel – Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione »Dei Verbum«), in: Brechter, Heinrich Suso u. a. (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare. LThK² Erg.-Bd. II. Freiburg 2014, 504-514.
- RAULFF, ULRICH (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Wagenbachs Taschenbücherei 152. Berlin 1987.
- RAULFF, ULRICH: Der streitbare Prälat Lucien Febvre (1878-1956), in: Febvre, Lucien: Das Gewissen des Historikers. Hrsg. und aus dem Französischen von Ulrich Raulff. Fischer Wissenschaft 1980. Frankfurt am Main 1990, 235-255.
- RAULFF, ULRICH: Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten, in: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie. Weinheim 1986, 145-166.
- RAULFF, ULRICH: Die Geburt eines Begriffs. Reden von »Mentalität« zur Zeit der Affäre Dreyfus, in: Ders. (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Wagenbachs Taschenbücherei 152. Berlin 1987, 50-68.
- RECKWITZ, ANDREAS: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000; teilw. zugleich: Hamburg, Univ. Diss. 1999.
- REESE, ANNEGRET: Weiten und Grenzen religionspädagogischen Forschens. Kritische Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Religionspädagogik, in: Boschki, Reinhold/ Gronover, Matthias (Hrsg.): Junge

Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31. Berlin 2007, 88-106.

REESE-SCHNITKER, ANNEGRET: »Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört«. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität von Singlefrauen. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 8. Gütersloh 2006; zugleich teilw.: Bochum, Univ. Diss. 2005.

REICHARDT, ROLF: Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie. *Ethnologia Europaea: Journal of European ethnology* 11 (1980), 234-241.

RIEKS, ANNETTE: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen. *ZKG* 101 (1990/ 1), 58-79.

RIEKS, ANNETTE: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. *Münsteraner Theologische Abhandlungen* 2. Altenberge 1989.

RITTER, WERNER H./ ROTHGANGEL, MARTIN (Hrsg.): Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. FS Wilhelm Sturm. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998.

RITTER, WERNER H.: Der »Erfahrungsbegriff« – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie, in: Ders./ Rothgangel, Martin (Hrsg.): Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. FS Wilhelm Sturm. Stuttgart 1998, 149-166.

RITTER, WERNER H.: Erfahrungsbezogene Theologie – (Post-)Moderne Spiegelungen, in: Bahr, Matthias/ Kropač, Ulrich/ Schambeck, Mirjam (Hrsg.): Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt. FS Georg Hilger. München 2005, 78-88.

RITTER, WERNER H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Eine grundlegende Studie. *Arbeiten zur Religionspädagogik* 4. Göttingen 1989; zugleich: Regensburg, Univ. Habil.-Schr. 1985.

ROBERTSON, ROLAND: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. Aus dem Amerikanischen von Bettina Engels, in: Beck, Ulrich (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Edition Zweite Moderne. Frankfurt am Main 1998, 192-220.

ROGGENKAMP-KAUFMANN, ANTJE: Religionspädagogik als »Praktische Theologie«. Zur Entstehung der Religionspädagogik im Kaiserreich und Weimarer Republik. *Arbeiten zur Praktischen Theologie* 20. Leipzig 2001; zugleich: Göttingen, Univ. Habil.-Schr. 2000.

RÖNSCH, HORST DIETER: Art. Operationalisierung, in: Fuchs-Heinritz, Werner u. a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. Wiesbaden ⁵2011, 486.

ROSA, HARTMUT: Historischer Fortschritt oder leere Progression? Das Fortschreiten der Moderne als kulturelles Versprechen und struktureller Zwang, in: Willems, Ulrich/ Pollack, Detlef/ Basu, Helene (Hrsg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld 2013, 117-141.

RÖSEL, MARTIN: Art. Tradition I – Altes Testament. *TRE* 33. Berlin/ New York 2002, 689-693.

ROTHGANGEL, MARTIN/ THAIDIGSMANN, EDGAR (Hrsg.): Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs. Stuttgart 2005.

ROTHGANGEL, MARTIN: Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen. *Arbeiten zur Religionspädagogik* 15. Göttingen 1999; zugleich: Regensburg, Univ. Habil.-Schr. 1996.

ROTHGANGEL, MARTIN: Religionspädagogik im Dialog I. Disziplinäre und interdisziplinäre Grenzgänge. *Religionspädagogik innovativ* 3,1. Stuttgart 2014.

ROTHGANGEL, MARTIN: Was ist Religionspädagogik? Eine wissenschaftstheoretische Orientierung, in: Ders./ Adam, Gottfried/ Lachmann, Rainer (Hrsg.): Religionspädagogisches Kompendium. Wien/ Bamberg ⁷2012, 17-34.

RULANDS, PAUL: Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, in: Batlogg, Andreas R. u. a. (Hrsg.): Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven. Mainz 2003, 161-196.

RULANDS, PAUL: Zur Genese des Theologumenons vom »übernatürlichen Existential«. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners, in: Siebenrock, Roman A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbrucker theologische Studien 56. Innsbruck 2001, 225-246.

RUMPF, HORST: Wirklichkeit als Widerfahrnis. Über Sinnesaufmerksamkeit zwischen Religionslehre und allgemeiner Pädagogik, in: Bahr, Matthias/ Kropač, Ulrich/ Schambeck, Mirjam (Hrsg.): Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt. FS Georg Hilger. München 2005, 253-263.

RUPP, HORST F. (Hrsg.): Lebensweg und religiöse Erziehung und Bildung. Religionspädagogik als Autobiographie 4. Unter Mitarbeit von Susanne Schwarz. Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion. Würzburg 2011.

RÜSEN, JÖRN: Einleitung: Geschichtsbewusstsein thematisieren – Problemlagen und Analysestrategien, in: Ders. (Hrsg.): Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Beiträge zur Geschichtskultur 21. Köln u. a. 2001, 1-14.

RÜSEN, JÖRN: Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Forum Historisches Lernen. Köln ²2008.

RÜSEN, JÖRN: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Kleine Vandenhoeck Reihe 1489. Göttingen 1983.

RÜSEN, JÖRN: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens. Fischer Wissenschaft 1980. Frankfurt am Main 1990.

RUSTER, THOMAS/ REIS, OLIVER: Kann man Religion überhaupt lehren? Das trinitarische Lernprogramm des christlichen Glaubens. Herder Korrespondenz Spezial (2/ 2013), 14-18.

RUSTER, THOMAS: Beobachten lernen, wie Religion die Welt beobachtet. Warum Religionslehrer/innen eine theologische Ausbildung brauchen, in: Mette, Norbert/ Sellmann, Matthias (Hrsg.): Religionsunterricht als Ort der Theologie. Quaestiones Disputatae 247. Freiburg 2012, 243-261.

RUSTER, THOMAS: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. Quaestiones Disputatae 181. Freiburg/ Basel/ Wien 2000.

RUSTER, THOMAS: Die Welt verstehen gemäß den Schriften. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis. rhs 43 (2000), 189-203.

RUSTER, THOMAS: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, in: Miggelbrink, Ralf (Hrsg.): Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Theologie – Forschung und Wissenschaft 29. Münster 2007, 27-41.

RUSTER, THOMAS: Religiöse Pluralität schaffen – mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie, in: Englert, Rudolf u. a. (Hrsg.): Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 17. Freiburg/ Basel/ Wien 2012, 132-145.

RUSTER, THOMAS: Vom Monotheismus zur Trinität. Erkundungen zur Korrelation von Gottesbild und Gesellschaftsform, in: Büttner, Gerhard u. a. (Hrsg.): Glaubenswissen. Religion lernen – Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 6. Babenhausen 2015, 35-50.

SANDER, HANS-JOACHIM: Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Fuchs, Gotthard/ Lienkamp, Andreas (Hrsg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 36. Münster 1997, 85-102.

SANDLER, WILLIBALD: Die Kunst des Fragens. Versuch einer systematischen Rekonstruktion von Karl Rahners transzendental-phänomenologischer Methode, in: Siebenrock, Roman A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbrucker Theologische Studien 56. Innsbruck 2001, 247-267.

SASS, MARCELL: Praktische Theologie, Religionspädagogik und Diskurs. ZThK 111 (2014/ 2), 203-223.

SCHIEDER, ROLF: USA: Säkularer Staat mit Zivilreligion, in: von Braun, Christina/ Gräb, Wilhelm/ Zachhuber, Johannes (Hrsg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Religion – Staat – Kultur 5. Berlin 2007, 97-108.

SCHIEDER, WOLFGANG: Religion in der Sozialgeschichte, in: Ders./ Sellin, Volker (Hrsg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang 3: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Göttingen 1987, 9-31.

SCHILLEBEECKX, EDWARD: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf. Freiburg im Breisgau 1977.

SCHIMANK, UWE/ VOLKMANN, UTE (Hrsg.): Soziologische Gegenwartsdiagnosen – Eine Bestandsaufnahme. Soziologische Gegenwartsdiagnosen 1. Uni-Taschenbücher 2158. Opladen 2000.

SCHLEGEL, FRIEDRICH: Schriften aus dem Nachlass. Fragmente zur Poesie und Literatur 1. Hrsg. von Ernst Behler. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe 16. Paderborn 1981; *nicht eingesehen*.

SCHMÄLZLE, UDO: Eröffnung – Theologie aus pastoraler Leidenschaft. Karl Rahner und die Grundfragen der Praktischen Theologie. PThI 24 (2004/ 2), 10-13.

SCHMID, HARALD (Hrsg.): Geschichtspolitik und kollektives Gedächtnis. Erinnerungskulturen in Theorie und Praxis. Formen der Erinnerung 41. Göttingen 2009.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE: Die Geschichte der Außenseiter, in: Le Goff, Jacques/ Chartier, Roger/ Revel, Jacques (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt am Main 1990, 201-243.

SCHMOLLY, WALTER: Pastoral verantworten: Praktische Theologie, in: Batlogg, Andreas R. u. a. (Hrsg.): Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven. Mainz 2003, 242-261.

SCHNEIDER, BERNHARD: Vergessene Welt? Religion, Kirche und Frömmigkeit als Thema der deutschen Geschichtswissenschaft. Historiographische und methodologische Sondierungen, in: Fössel, Amalie/ Kampmann, Christoph (Hrsg.): Wozu Historie heute? Beiträge zu einer Standortbestimmung im fachübergreifenden Gespräch. Bayreuther Historische Kolloquien 10. Köln u. a. 1996, 45-79.

SCHNEIDER, REINHARD: Mittelalterliche Mentalitäten als Forschungsproblem. Eine skizzierende Zusammenfassung, in: Graus, František (Hrsg.): Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. Vorträge und Forschungen 35. Sigmaringen 1987, 319-332.

SCHNELL, IRMTRAUD (Hrsg.): Herausforderung Inklusion. Theoriebildung und Praxis. Bad Heilbrunn 2015.

SCHNETTLER, BERNT: Thomas Luckmann. Klassiker der Wissenssoziologie 1. Konstanz 2006.

SCHÖTTLER, PETER: Art. Mentalitäten, in: Jordan, Stefan (Hrsg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Universal-Bibliothek 503. Stuttgart 2002, 205-208.

SCHÖTTLER, PETER: Die »Annales«-Historiker und die deutsche Geschichtswissenschaft. Tübingen 2015.

- SCHÖTTLER, PETER: Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der »dritten Ebene«, in: Lüdtke, Alf (Hrsg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt am Main/ New York 1989, 85-136.
- SCHÖTTLER, PETER: Zur Geschichte der *Annales*-Rezeption in Deutschland (West), in: Middell, Matthias/ Sammler, Steffen (Hrsg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay von Peter Schöttler. Leipzig 1994, 40-60.
- SCHREINER, KLAUS (Hrsg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. In Zusammenarbeit mit Marc Müntz. München 2002.
- SCHREINER, KLAUS (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. Schriften des Historischen Kollegs – Kolloquien 20. München 1992.
- SCHREINER, KLAUS/ SCHNITZLER, NORBERT (Hrsg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992.
- SCHRÖDER, BERND (Hrsg.): Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 8. Tübingen 2009.
- SCHRÖDER, BERND: Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik? ZThK 95 (1998/ 2), 277-294.
- SCHRÖDER, BERND: Fides quaerens expressionem. Frömmigkeit als Thema der Praktischen Theologie. IJPT 6 (2002), 169-197.
- SCHRÖDER, BERND: Historische Religionspädagogik – Überlegungen zu Fokus und Funktion, in: Pfister, Stefanie/ Wermke, Michael (Hrsg.): Religiöse Bildung als Gegenstand historischer Forschung. Religiöse Bildung im Diskurs 2. Leipzig 2013, 13-45.
- SCHRÖDER, BERND: Historische Religionspädagogik. Ein Literaturbericht zur Ausdifferenzierung einer theologischen Disziplin seit Mitte der 1990er Jahre Teil 1/ 2. ThR 74 (2009), 290-308; 377-409.
- SCHRÖDER, BERND: In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin. ZThK 98 (2001), 101-130.
- SCHRÖDER, RICHARD: Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: von Braun, Christina/ Gräb, Wilhelm/ Zachhuber, Johannes (Hrsg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Religion – Staat – Kultur 5. Berlin 2007, 61-74.
- SCHRÖER, HENNING: Art. Praktische Theologie. TRE 27. Berlin/ New York 1997, 190-220.
- SCHRÖER, HENNING: Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie, in: Klostermann, Ferdinand/ Zerfuß, Rolf (Hrsg.): Praktische Theologie heute. München 1974, 206-224.
- SCHROER, MARKUS: Negative, positive und ambivalente Individualisierung – erwartbare und überraschende Allianzen, in: Kron, Thomas (Hrsg.): Individualisierung und soziologische Theorie. Wiesbaden 2000, 13-42.
- SCHROETER-WITTKE, HARALD (Hrsg.): Popkultur und Religion. Best of... Populäre Kultur und Theologie 1. Jena 2009.
- SCHROETER-WITTKE, HARALD: Hören. Theologische Hermeneutik populärer Hörwelten, in: Kunstmann, Joachim/ Reuter, Ingo (Hrsg.): Sinnspiegel. Theologische Hermeneutik Populärer Kultur. Paderborn 2009, 95-110.
- SCHULZ, CLAUDIA: Empirische Forschung als Praktische Theologie. Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 76. Göttingen 2013; zugleich: Bonn, Univ. Habil.-Schr. 2012.

SCHUMACHER, MARIA: Art. Apriori, historisches, in: Fuchs-Heinritz, Werner u. a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. Wiesbaden ⁵2011, 44.

SCHURZ, GERHARD: Einführung in die Wissenschaftstheorie. Darmstadt 2006.

SCHÜBLER, MICHAEL: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft. Praktische Theologie heute 134. Stuttgart 2013; zugleich: Graz, Univ. Habil.-Schr. 2012.

SCHÜBLER, MICHAEL: Praktische Theologie im Ereignis-Dispositiv. Positionen zwischen Dekonstruktion und Option. PThI 35 (2015/ 2), 97-103.

SCHÜTZ, ALFRED/ GURWITSCH, ARON: Briefwechsel 1939-1959. Hrsg. von Richard Grathoff/ Bernhard Waldenfels und mit einer Einleitung von Ludwig Landgrebe. Übergänge 4. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. München 1985.

SCHÜTZ, ALFRED/ LUCKMANN, THOMAS: Strukturen der Lebenswelt. Uni-Taschenbücher 2412. Konstanz 2003.

SCHÜTZ, ALFRED: Gesammelte Aufsätze 2: Studien zur soziologischen Theorie. Hrsg. von Arvid Brodersen. Den Haag 1972.

SCHWAB, ULRICH: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozess der Generationen. Praktische Theologie heute 23. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1995; zugleich: München, Univ. Habil.-Schr. 1994.

SCHWEITZER, FRIEDRICH u. a. (Hrsg.): Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 1. Freiburg 2002.

SCHWEITZER, FRIEDRICH u. a. (Hrsg.): Religionspädagogik als Wissenschaft. Transformationen der Disziplin im Spiegel ihrer Zeitschriften. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 15. Freiburg u. a. 2010.

SCHWEITZER, FRIEDRICH/ SIMOJOKI, HENRIK: Moderne Religionspädagogik. Ihre Entwicklung und Identität. Mit einem Beitrag von Werner Simon. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 5. Gütersloh/ Freiburg 2005.

SCHWEITZER, FRIEDRICH: Die Einheit der Praktischen Theologie und die Religionspädagogik – Überlegungen zu einer neueren Diskussion. EvErz 43 (1991), 606-619.

SCHWEITZER, FRIEDRICH: Praktische Theologie und Hermeneutik: Paradigma – Wissenschaftstheorie – Methodologie, in: van der Ven, Johannes A./ Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie. Theologie und Empirie 13. Weinheim/ Kampen 1993, 19-47.

SCHWEITZER, FRIEDRICH: Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung. Eine Skizze. PThI 12 (1992), 211-222.

SCHWEITZER, FRIEDRICH: Religionspädagogik im öffentlichen Diskurs – oder: Warum Religionspädagogik über sich selbst hinausdenken muss, in: Ders./ Schlag, Thomas (Hrsg.): Religionspädagogik im 21. Jahrhundert. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 4. Gütersloh/ Freiburg 2004, 36-52.

SEIBEL, MARC-ANSGAR: Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte. Paderborn 2005.

SEITZ, MANFRED: Art. Frömmigkeit II – Systematisch-theologisch. TRE 11. Berlin/ New York 1983, 674-683.

SELLIN, VOLKER: Mentalität und Mentalitätsgeschichte. HZ 241 (1985/ 3), 555-598.

SELLMANN, MATTHIAS: Pastoraltheologie als »Angewandte Pastoralforschung«. Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie. PThI 35 (2015/ 2), 105-116.

- SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (Hrsg.): Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch. Frankfurt am Main 2015.
- SHILS, EDWARD: Tradition. London 1981.
- SIEBENROCK, ROMAN A.: Einleitung – Karl Rahner in der Diskussion, in: Ders. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbrucker theologische Studien 56. Innsbruck 2001, 9-32.
- SILLER, HERMANN PIUS: Art. Rahner, Karl. LexRP 2. Neukirchen-Vluyn 2001, 1581-1586.
- SIMMEL, GEORG: Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie. Leipzig 1892; *nicht eingesehen*.
- SINUS MARKT- UND SOZIALFORSCHUNG GMBH/ CALMBACH, MARC u. a. (Hrsg.): Wie ticken Jugendliche? 2012: Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland. Die SINUS-Jugendstudie U18. Düsseldorf 2011.
- SLENCZKA, NOTGER: Phänomenologie. Lebenswelt/ Wirklichkeit/ Gott/ Religiöses Bewusstsein, in: Gräb, Wilhelm/ Weyel, Birgit (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie. Gütersloh 2007, 770-782.
- SÖDERBLOM, KERSTIN: Lesbische Frauen zwischen Hölle und Himmel. Zur notwendigen Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Deutungsmustern und deren individuellen Aneignungs- und Verarbeitungsformen anhand der Methode der strukturalen Hermeneutik, in: Franke, Edith/ Matthiae, Gisela/ Sommer, Regina (Hrsg.): Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Eine Veröffentlichung in Kooperation mit dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Gelnhausen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002, 39-57.
- SOMMER, REGINA: »Meine Spiritualität ist langsam gewachsen...« – Möglichkeiten feministisch-theologischer Biographieforschung, in: Franke, Edith/ Matthiae, Gisela/ Dies. (Hrsg.): Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Eine Veröffentlichung in Kooperation mit dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Gelnhausen. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2002, 15-37.
- SOMMER, REGINA: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung. Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998; zugleich: Marburg, Univ. Diss. 1997.
- SONNTAG, MICHAEL: Historische Psychologie gegen den psychologischen Anachronismus: Lucien Febvre, in: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): Wegbereiter der Psychologie. Der geisteswissenschaftliche Zugang von Leibniz bis Foucault. Weinheim ²1995, 479-490.
- SORGNER, STEFAN LORENZ/ FÜRBETH, OLIVER (Hrsg.): Musik in der deutschen Philosophie. Eine Einführung. Stuttgart 2003.
- SPARN, WALTER (Hrsg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh 1990.
- SPIEGEL, GABRIELLE M.: Geschichte, Historizität und die soziale Logik von mittelalterlichen Texten, in: Conrad, Christoph/ Kessel, Martina (Hrsg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Universal-Bibliothek 9318. Stuttgart 1994, 161-202.
- SPITZER, MICHAEL: Metaphor and Musical Thought. Chicago 2004.
- SPODE, HASSO: Was ist Mentalitätsgeschichte? Struktur und Entwicklung einer Forschungstradition, in: Hahn, Heinz (Hrsg.): Kulturunterschiede. Interdisziplinäre Konzepte zu kollektiven Identitäten und Mentalitäten. Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Analyse interkultureller Beziehungen 3. Frankfurt am Main 1999, 9-57.

- SPRANDEL, ROLF: Historische Anthropologie, in: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): Wegbereiter der Psychologie. Der geisteswissenschaftliche Zugang von Leibniz bis Foucault. Weinheim ²1995, 440-448.
- SRUBAR, ILJA: Die pragmatische Lebenswelttheorie, in: Raab, Jürgen u. a. (Hrsg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden 2008, 41-51.
- STARK, RODNEY: Secularization, R. I. P. Sociology of Religion 60 (1999/ 3), 249-273.
- STECK, WOLFGANG: Blick in die praktisch-theologische Theoriewerkstatt, in: Lämmlin, Georg/ Scholpp, Stefan (Hrsg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Uni-Taschenbücher 2213. Tübingen/ Basel 2001, 71-89.
- STECK, WOLFGANG: Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentums – Grundlagen, Gegenstandsbereich und Methodik eines praktisch-theologischen Theoriemodells. PThI 22 (2002/ 1 u. 2), 167-185.
- STECK, WOLFGANG: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt 1. Theologische Wissenschaft 15.1. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2000.
- STECKEL, SITA: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, in: Gabriel, Karl/ Gärtner, Christel/ Pollack, Detlef (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin ²2014, 134-175.
- STOCK, ALEX: Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bde. 1-3 (Orte, Namen, Bilder). Paderborn 2004-2007.
- STOCK, ALEX: Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik – Positionen der Moderne. Paderborn u. a. 1991.
- STORCH, KERSTEN: Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland, in: Gärtner, Christel/ Pollack, Detlef/ Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10. Wiesbaden 2003, 231-245.
- STRAUB, JÜRGEN: Temporale Orientierung und narrative Kompetenz. Zeit- und erzähltheoretische Grundlagen einer Psychologie biographischer und historischer Sinnbildung, in: Rüsen, Jörn (Hrsg.): Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Beiträge zur Geschichtskultur 21. Köln u. a. 2001, 15-44.
- STRAUB, JÜRGEN: Über das Bilden von Vergangenheit. Erzähltheoretische Überlegungen und eine exemplarische Analyse eines Gruppengesprächs über die »NS-Zeit«, in: Rüsen, Jörn (Hrsg.): Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Beiträge zur Geschichtskultur 21. Köln u. a. 2001, 45-113.
- STRUBE, CLAUDIUS: Art. Postmoderne I – Philosophisch. TRE 27. Berlin/ New York 1997, 82-87.
- STURM, GABRIELE: Wie forschen Frauen? Überlegungen zur Entscheidung für qualitatives oder quantifizierendes Vorgehen, in: Diezinger, Angelika u. a. (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Forum Frauenforschung 8. Freiburg 1994, 85-104.
- SUDBRACK, JOSEF: Frömmigkeit/ Spiritualität, in: Eicher, Peter (Hrsg.): Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe 2. München 1984, 7-16.
- TANZ, SABINE/ WERNER, ERNST: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen. Beiträge zur Mentalitätsgeschichte 1. Frankfurt am Main 1993.

- TELLENBACH, GERD: »Mentalität«, in: Ders. (Hrsg.): Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze 1. Stuttgart 1988, 82-104.
- THOMAS, MICHAEL: Lebenswelt, in: Kollmorgen, Raj/ Merkel, Wolfgang/ Wagener, Hans-Jürgen (Hrsg.): Handbuch Transformationsforschung. Unter Mitarbeit von Gudrun Mouna. Wiesbaden 2015, 593-598.
- TRACK, JOACHIM: Art. Erfahrung III/ 2 – Theologiegeschichtlich. Neuzeit. TRE 10. Berlin/ New York 1982, 116-128.
- TRACK, JOACHIM: Schrift, Bekenntnis und Erfahrung, in: Ders. (Hrsg.): Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis. Theologische Beiträge zur Beziehung von Schrift und Bekenntnis und zu ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche. Stuttgart 1980, 9-39.
- TYRELL, HARTMANN: Investiturstreit und gesellschaftliche Differenzierung – Überlegungen aus soziologischer Sicht, in: Gabriel, Karl/ Gärtner, Christel/ Pollack, Detlef (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin ²2014, 39-77.
- TYRELL, HARTMANN: Säkularisierung – eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit, in: Hainz, Michael/ Pickel, Gert/ Pollack, Detlef (Hrsg.): Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich. Veröffentlichung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden 2014, 51-66.
- TZSCHEETZSCH, WERNER: Haben die Kirchen ausgedient? Ein Blick in die 13. Shell-Jugendstudie, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«. Wissenschaft aktuell – Theologie 4. Münster 2004, 39-43.
- UMBACH, HELMUT: Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen. Göttingen 2005; zugleich: Göttingen, Univ. Habil.-Schr. 2005.
- ÜNLÜDAÇ, TÂNIA: Pioniertat oder Etikettenwechsel? Kritische Anmerkungen zu Peter Dinkelbachers »Europäische Mentalitätsgeschichte«. WW 44 (1994/ 3), 560-567.
- VAN DER VEN, JOHANNES A./ ZIEBERTZ, HANS-GEORG (Hrsg.): Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie. Theologie und Empirie 13. Weinheim/ Kampen 1993.
- VAN DER VEN, JOHANNES A.: Die quantitative Inhaltsanalyse, in: Ders./ Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie. Theologie und Empirie 13. Weinheim/ Kampen 1993, 69-111.
- VOLKMANN, UTE: Das schwierige Leben in der »Zweiten Moderne« – Ulrich Becks »Risikogesellschaft«, in: Schimank, Uwe/ Dies. (Hrsg.): Soziologische Gegenwartsdiagnosen – Eine Bestandsaufnahme. Soziologische Gegenwartsdiagnosen 1. Uni-Taschenbücher 2158. Opladen ²2007, 23-40.
- VON BORRIES, BODO: Geschichtsbewusstsein als System von Gleichgewichten und Transformationen. Unter Mitarbeit von Andreas Körber, in: Rüsen, Jörn (Hrsg.): Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Beiträge zur Geschichtskultur 21. Köln u. a. 2001, 239-281.
- VON BORRIES, BODO: Verknüpfung der Zeitebenen im Geschichtsbewusstsein? Zu Vergangenheitsdeutungen, Gegenwartswahrnehmungen und Zukunftserwartungen ost- und westdeutscher Jugendlicher 1992, in: Rüsen, Jörn (Hrsg.): Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Beiträge zur Geschichtskultur 21. Köln u. a. 2001, 281-315.
- VOBHENRICH, TOBIAS: AnthroPoTheologie. Überlegungen zu einer Theologie, die aus der Zeit ist. Paderborn 2007; zugleich: Salzburg, Univ. Diss. 2005.

VOVELLE, MICHEL: Die Geschichtswissenschaft und die »longue durée«, in: Le Goff, Jacques/ Chartier, Roger/ Revel, Jacques (Hrsg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser. Frankfurt am Main 1990, 103-136.

VOVELLE, MICHEL: Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments. Civilisations et mentalités. Paris 1973.

VOVELLE, MICHEL: Serielle Geschichte oder »case studies«: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?, in: Raulff, Ulrich (Hrsg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Wagenbachs Taschenbücherei 152. Berlin 1987, 114-126.

WALDENFELS, BERNHARD: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Ders./ Därmann, Iris (Hrsg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. Übergänge 32. München 1998, 35-49.

WALDENFELS, BERNHARD: Das Fremde denken. Zeithistorische Forschungen/ Studies in Contemporary History 4 (2007), 361-368.

WALDENFELS, BERNHARD: Der Stachel des Fremden. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 868. Frankfurt am Main 1990.

WALDENFELS, BERNHARD: Einführung in die Phänomenologie. Uni-Taschenbücher 1688. München 1992.

WALDENFELS, BERNHARD: Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: Failing, Wolf-Eckart/ Heimbrock, Hans-Günter/ Lotz, Thomas A. (Hrsg.): Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt. Theologische Bibliothek Töpelmann 111. Berlin/ New York 2001, 63-84.

WALDENFELS, BERNHARD: Studien zur Phänomenologie des Fremden. Bde. 1-4 (Topographie des Fremden, Grenzen der Normalisierung, Sinnesschwelen, Vielstimmigkeit der Rede). Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main 1997-1999.

WALDENFELS, HANS: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Uni-Taschenbücher 8025. Paderborn u. a. ³2000.

WARNER, R. STEPHEN: Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. AJS 98 (1993/ 5), 1044-1093.

WEBER, JOACHIM: Wahrnehmung und Wissenschaft, in: Zitt, Renate u. a. (Hrsg.): Wahrnehmen. Theologie und Soziale Wirklichkeit. Studium-Lehre-Praxis. Stuttgart 2013, 10-51.

WEBER, MAX: Wissenschaft als Beruf. Vortrag 1919, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen ⁵1973, 582-613.

WEGENAST, KLAUS: Art. Tradition VII – Praktisch-theologisch. TRE 33. Berlin/ New York 2002, 724-732.

WEGENAST, KLAUS: Tradition und Geist. Bemerkungen zum Verhältnis zwischen der Ur-Kunde des Glaubens und der modernen Lebenswelt als Problem der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik, in: Schweitzer, Friedrich/ Schlag, Thomas (Hrsg.): Religionspädagogik im 21. Jahrhundert. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 4. Gütersloh/ Freiburg 2004, 283-289.

WEGNER, GERHARD (Hrsg.): Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Religion in der Gesellschaft 32. Würzburg 2012.

WEGNER, GERHARD: Wirklichkeitsgewinn oder Säkularisierungseffekt? Zum Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Eine Einleitung, in: Ders. (Hrsg.): Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Religion in der Gesellschaft 32. Würzburg 2012, 7-23.

WELSCH, WOLFGANG (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Acta humaniora – Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie. Berlin ²1994.

WELSCH, WOLFGANG: Art. Postmoderne I – Philosophisch. LThK 8. Freiburg u. a. ³1998, 455-456.

WELSCH, WOLFGANG: Einleitung – Wege aus der Moderne, in: Ders. (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Acta humaniora – Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie. Berlin ²1994, 1-43.

WELSCH, WOLFGANG: Nach welcher Moderne? Klärungsversuche im Feld von Architektur und Philosophie, in: Koslowski, Peter/ Spaemann, Robert/ Löw, Reinhard (Hrsg.): Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters. CIVITAS Resultate 10. Weinheim 1986, 237-257.

WELSCH, WOLFGANG: Unsere postmoderne Moderne. Acta humaniora – Schriften zur Kunstgeschichte und Philosophie. Berlin ⁷2008.

WELTER, RÜDIGER: Die Lebenswelt als »Anfang« des methodischen Denkens in Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, in: Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie. Neuzeit und Gegenwart 1. Bonn 1991, 143-163.

WELZ, GISELA: Art. Tradition, in: Pethes, Nicolas/ Ruchatz, Jens (Hrsg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon. Rowolths Enzyklopädie. Reinbek bei Hamburg 2001, 587-590.

WELZER, HARALD (Hrsg.): Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg 2001.

WENDEL, SASKIA: »Die Einheit der Praktischen Theologie in der Vielfalt ihrer Stimmen«. Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive. PThI 35 (2015/ 2), 117-127.

WENZEL, KNUT: Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite, in: Müller, Klaus (Hrsg.): Fundamentalthologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg 1998, 151-175.

WERBICK, JÜRGEN: Art. Erfahrung II – Systematisch-theologisch. LThK 3. Freiburg u. a. 1995, 754-756.

WERBICK, JÜRGEN: Art. Offenbarung VI – Systematisch-theologisch. LThK 7. Freiburg u. a. ³1999, 993-995.

WEß, PAUL: Transzendente Geoffenbarkeit Gottes?, in: Miggelbrink, Ralf (Hrsg.): Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Theologie – Forschung und Wissenschaft 29. Berlin 2009, 43-76.

WEYEL, BIRGIT/ HEIMBROCK, HANS-GÜNTER/ GRÄB, WILHELM (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39. Leipzig 2013.

WEYEL, BIRGIT: »Kenntnis des wirklichen Lebens«. Von der Empirie in der Praktischen Theologie. Pastoraltheologie 97 (2008), 328-341.

WIEDEMANN, PETER MICHAEL: Alfred Schütz' Lebensweltansatz als Ausgangspunkt für die Historische Psychologie, in: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): Wegbereiter der Psychologie. Der geisteswissenschaftliche Zugang von Leibniz bis Foucault. Weinheim ²1995, 193-201.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Art. Tradition/ Traditionalismus. GG 6. Stuttgart 1990, 607-650.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs. ZKTh 112 (1990), 18-29.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Offenbarung, in: Eicher, Peter (Hrsg.): Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe 3. München 1985, 270-287.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Tradition – History – Memory. Why Do we Need a Complex Theory of Tradition?, in: Larbig, Torsten/ Ders. (Hrsg.): Tradition and Tradition Theories. An International Discussion. Studien zur Traditionstheorie 2. Berlin 2006, 375-398.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Traditionsbegriffe, in: Larbig, Torsten/ Ders. (Hrsg.): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse. Studien zur Traditionstheorie 1. Münster 2005, 253-279.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie. ThRv 93 (1997/ 6), 443-468.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED: Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen, in: Wiederkehr, Dietrich (Hrsg.): Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche. Quaestiones Disputatae 133. Freiburg/ Basel/ Wien 1991, 127-172.

WIEDERKEHR, DIETRICH (Hrsg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Quaestiones Disputatae 151. Freiburg/ Basel/ Wien 1994.

WIEDERKEHR, DIETRICH: Das Prinzip Überlieferung, in: Kern, Walter/ Pottmeyer, Hermann Josef/ Seckler, Max (Hrsg.): Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Uni-Taschenbücher 8173. Tübingen/ Basel ²2000, 65-84.

WIEDERKEHR, DIETRICH: Die Lok am Ende des Zuges – oder: von der angehängten und antreibenden Praktischen Theologie, in: Haslinger, Herbert u. a. (Hrsg.): Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlagen. Mainz 1999, 37-45.

WIEDERKEHR, DIETRICH: Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, in: Ders. (Hrsg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Quaestiones Disputatae 151. Freiburg/ Basel/ Wien 1994, 182-206.

WIEDERKEHR, DIETRICH: Vorwort – Wie geschieht Tradition?, in: Ders. (Hrsg.): Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche. Quaestiones Disputatae 133. Freiburg/ Basel/ Wien 1991, VII-X.

WIENOLD, HANNS: Art. Konstrukte, theoretische, in: Fuchs-Heinritz, Werner u. a. (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. Wiesbaden ⁵2011, 367.

WILDFEUER, ARMIN G.: Art. Identitätsphilosophie. LThK 5. Freiburg u. a. 1996, 402.

WILLEMS, ULRICH/ POLLACK, DETLEF/ BASU, HELENE (Hrsg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld 2013.

WIMMER, KLAUS-MICHAEL: Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung. Reihe Historische Anthropologie 4. Berlin 1988; zugleich: Berlin, Freie Univ. Diss. 1987.

WINTER, THOMAS ARNE: Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung. Philosophische Untersuchungen 42. Tübingen 2017; zugleich: Freiburg, Univ. Diss. 2015.

WINTZER, FRIEDRICH: Art. Frömmigkeit III – Praktisch-theologisch. TRE 11. Berlin/ New York 1983, 683-688.

WITTEKIND, FOLKART: Religion zwischen Objektivierbarkeit und Selbstbeschreibung. Methodisch-hermeneutische Überlegungen zum Religionsverständnis des Religionsmonitors, in: Petzoldt, Matthias (Hrsg.): Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 35. Leipzig 2012, 35-72.

WOHLMUTH, JOSEF (Hrsg.): Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie. Paderborn u. a. ²1999.

WOHLRAB-SAHR, MONIKA (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main 1995.

WOHLRAB-SAHR, MONIKA: Vom Fall zum Typus: Die Sehnsucht nach dem »Ganzen« und dem »Eigentlichen« – »Idealisierung« als biographische Konstruktion, in: Diezinger, Angelika u. a. (Hrsg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Forum Frauenforschung 8. Freiburg 1994, 269-299.

WUNDERLICH, REINHARD: Pluralität als religionspädagogische Herausforderung. Arbeiten zur Religionspädagogik 14. Göttingen 1997; zugleich: Bamberg, Univ. Habil.-Schr. 1996.

WÜSTEMEYER, MANFRED: Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte. Zur Raum-Zeit-Lehre der »Annales«, in: Ludz, Peter Christian (Hrsg.): Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 16. Opladen 1973, 566-583.

ZAHAVI, DAN: Phänomenologie für Einsteiger. Uni-Taschenbücher 2935. Paderborn 2007.

ZENGER, ERICH: »Gib deinem Knecht ein hörendes Herz«! Von der messianischen Kraft des rechten Hörens, in: Vogel, Thomas (Hrsg.): Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur. Tübingen 1996, 27-43.

ZERFAß, ROLF: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Klostermann, Ferdinand/ Ders. (Hrsg.): Praktische Theologie heute. München 1974, 164-177.

ZIEBERTZ, HANS-GEORG: Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. Beiträge zu Theorie und Forschungspraxis. Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion 8. Weinheim 1994.

ZIEBERTZ, HANS-GEORG/ RIEGEL, ULRICH/ KALBHEIM, BORIS: Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«. Wissenschaft aktuell – Theologie 4. Münster 2004, 71-86.

ZIEBERTZ, HANS-GEORG/ RIEGEL, ULRICH: Letzte Sicherheiten. Eine empirische Studie zu Weltbildern Jugendlicher. Unter Mitarbeit von Stefan Heil. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 11. Gütersloh 2008.

ZIEBERTZ, HANS-GEORG: Gesellschaftliche und jugendsoziologische Herausforderungen für die Religionsdidaktik, in: Hilger, Georg/ Leimgruber, Stephan/ Ders. (Hrsg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München ²2012, 76-105.

ZIEBERTZ, HANS-GEORG: Grenzen des Säkularisierungstheorems, in: Schweitzer, Friedrich u. a. (Hrsg.): Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 1. Gütersloh 2002, 51-74.

ZIMA, PETER V.: Moderne/ Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur. Uni-Taschenbücher 1967. Basel/ Tübingen ²2001.

ZITT, RENATE u. a. (Hrsg.): Wahrnehmen. Theologie und Soziale Wirklichkeit. Studium-Lehre-Praxis. Stuttgart 2013.

WEITERE LITERATUR (INTERNETQUELLEN)

BEISBART, CLAUS: Popper vs. Kuhn; <http://www.claus-beisbart.de/teaching/wi2011/popper/p12.pdf>; zuletzt eingesehen: 27.10.2016, 1-7.

- BUCHER, RAINER: Offizielle Homepage; <http://rainer-bucher.de>; zuletzt eingesehen: 01.06.2017.
- BUCHHOLZ, MICHAEL B.: Embodiment und Musik. PNL 47 (2006); <http://dgpt.de/fileadmin/download/psychonewsletters/PNL-47.pdf>; zuletzt eingesehen: 01.09.2016, 1-16.
- DECKERS, DANIEL: Deutsche Bischofskonferenz – Kirchengaustritte auf Rekordniveau. FAZ. Artikel vom 17.07.2015; <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/kirchengaustritte-auf-rekordniveau-13708307.html>; zuletzt eingesehen: 08.04.2016, 1.
- ENGLERT, RUDOLF: Offizielle Homepage; <https://www.uni-due.de/katheol/englert>; zuletzt eingesehen: 10.09.2017.
- FLORIN, CHRISTIANE: Was die Katholiken aus der Kirche treibt. ZEIT online. Artikel vom 18.07.2014; <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-07/kirchengaustritte-katholische-kirche>; zuletzt eingesehen: 08.04.2016, 1f.
- GABRIEL, KARL: Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter. APuZ 52 (2008); hier: <http://www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekularisierung-und-wiederkehr-der-goetter?p=all>; zuletzt eingesehen: 03.05.2016, 9-15.
- GENNERICH, CARSTEN/ RIEGEL, ULRICH: Art. Wissenschaftstheorie. WiReLex. Erstellt: Januar 2015; <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100001/>; zuletzt eingesehen: 27.07.2016, 1-8.
- GREINER, ULRIKE: Offizielle Homepage; <https://www.uni-salzburg.at/index.php?id=57561>; zuletzt eingesehen: 01.06.2017.
- GRÜMME, BERNHARD: Offizielle Homepage; <http://www.ruhr-uni-bochum.de/relipaed/mitarbeiter/grl.html.de>; zuletzt eingesehen: 01.06.2017.
- HEIMBROCK, HANS-GÜNTER: Praktische Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Manuskript März 2005; https://www.uni-frankfurt.de/40697828/heimbrock_aufsatz_4.pdf; zuletzt eingesehen: 02.02.2017, 1-13.
- HEINRICH, MICHAEL: Selbst die Kirchen in Bayern sind in der Krise. Die Welt. Artikel vom 28.12.2014; <http://www.welt.de/regionales/bayern/article135704083/Selbst-die-Kirchen-in-Bayern-sind-in-der-Krise.html>; zuletzt eingesehen: 08.04.2016, 1-3.
- KNOBLAUCH, HUBERT: Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft. APuZ 52 (2008); hier: <http://www.bpb.de/apuz/30759/die-populaere-religion-und-die-transformation-der-gesellschaft?p=all>; zuletzt eingesehen: 03.05.2016, 3-8.
- MEYER-BLANCK, MICHAEL: »...religiös unmusikalisches...?« Zum Nutzen theologischer Bildung in Wissenschaft und Beruf. Semestereröffnungsvortrag Universität Bonn 11.10.2004; <https://www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/dekanat/dekansreden/dekanatsrede-ws-2004-2005>; zuletzt eingesehen: 08.04.2016, 1-7.
- POLLACK, DETLEF: Säkularisierungstheorie, Version 1.0. Docupedia-Zeitgeschichte. Erstellt: 7.3.2013; <http://docupedia.de/zg/>; zuletzt eingesehen: 08.04.2016, 1-19.
- RIEGGER, MANFRED: Art. Erfahrung. WiReLex Februar 2016; <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100193/>; zuletzt eingesehen: 30.05.2017, 1-12.
- RUSTER, THOMAS: Offizielle Homepage; http://katheo.fk14.tu-dortmund.de/cms/katheo/de/personen/Professorinnen_und_Professoren/ruster.html; zuletzt eingesehen: 10.09.2017.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2014/ 2015. Arbeitshilfen 275. Bonn 2015; hier: <http://www.dbk.de>; zuletzt eingesehen: 08.04.2016, 1-56.

WALDENFELS, BERNHARD: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, in: Münkler, Herfried (Hrsg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin 1997; hier online: https://edoc.bbaw.de/files/282/25nzvtXxXJA_250.pdf; zuletzt eingesehen: 30.05.2017, 65-83.

WALDENFELS, HANS: »Religiös unmusikalisch?« Von Säkularisierung und Laizismus. Text 29/ 2010; <http://www.hans-waldenfels.de/download/text%2029-10.pdf>; zuletzt eingesehen: 08.04.2016, 1f.

WURZER, JÖRG: Karl Poppers Kübel- und Scheinwerfermodell der Erkenntnis. Bonn 1994; hier: http://www.wurzer.org/Homepage/Publikationen/Eintr%C3%A4ge/1994/5/1_Karl_Poppers_K%C3%BCbel_und_Scheinwerfermodell_der_Erkennntnis_files/kuebel_und_scheinwerfer.pdf; zuletzt eingesehen: 02.05.2015, 1-37.

www.aphorismen.de; zuletzt eingesehen: 09.09.2017.

www.lehrklaenge.de/Grafiken/FormSonatenhauptsatzGrafik.png; zuletzt eingesehen: 05.03.2017.

www.synonyme.woxikon.de/synonyme/tradition.php; zuletzt eingesehen: 09.09.2017.

www.traditionstheorie.de; zuletzt eingesehen: 09.09.2017.