

Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der Spätmoderne

Antrittsvorlesung

Angefangen hat alles irgendwann nach dem Jahrtausendwechsel. Damals stellten die ersten Clubs in der Berliner Kastanienallee Secondhand-Möbel vor die Tür. Nicht für den Sperrmüll, sondern als Sitzgelegenheit. Junge Leute mit wenig Geld und einem Kopf voller Ideen machten aus ihrer Geldnot damals eine Tugend zeitgenössischer Lebenskunst. Ein paar alte Stühle vors Haus, Sitzkissen auf die Fensterbrüstung – und fertig war ein lebenswerter, freundlicher Ort. Die Botschaft war: Feiern kann man überall. Und zwar ganz egal, wie kaputt das Kopfsteinpflaster und wie schäbig der Hausputz ist. Der berühmte Berlin-Style war entstanden: Arm, aber sexy. Darin erschließt sich etwas vom Lebensgefühl einer struppigen Gegenwart, der die großen Utopien abhanden gekommen sind und in der ein kleines Glück dennoch zu finden ist – nur eben punktuell und situativ. In der Zeitenwende unserer Gegenwart wird von vielen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen längst schon der neue Existentialismus eines „als ob“¹ kultiviert, den Giorgio Agamben bei Paulus herausstellt: Weinen, *als ob* man nicht weinte. Ästhetisch gewendet: Feiern, *als ob* man an einem schönen Ort wäre. Und politisch: Sich engagieren, *als ob* man durch seinen Einsatz die ganze Welt verändern könnte. Die Suche nach dem kleinen Glück in dieser Zeit, das zugleich ein gutes Leben für möglichst viele bedeutet, führt mitten hinein in die Paradoxien unserer Gegenwart und fordert allen Beteiligten eine gehörige Portion Dilemmakompetenz ab. Diesem ambivalenzfähigen *als ob* möchte ich mit Ihnen gerne in den nächsten fünfundvierzig Minuten auf die Spur kommen. Denn christliche Zeitgenossenschaft heißt: In der eigenen Gegenwart zu leben und zugleich „Zeitgenosse Christi“² zu sein. Und das bedeutet auch: So im 21. Jahrhundert zuhause zu sein, *als ob* man gleichzeitig im Evangelium leben würde.

* Eine Aufzeichnung der Vorlesung findet sich auf der Homepage der Universität Innsbruck:
http://streaming.uibk.ac.at/medien/c102/c1021081/ch_bauer/index.html.

¹ Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M. 2006, 35.

² Chenu, M.-Dominique: Une école de theologie: Le Saulchoir, Paris 1985, 136.

Diese in sich paradoxe Nachfolge Jesu³ auf den Straßen der eigenen Zeit ist ein doppeltes Abenteuer, dem sich auch eine interkulturell ausgerichtete Pastoraltheologie zu stellen hat – insbesondere dann, wenn sie in grundlegender Weise auf das *aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils bezogen ist. *Aggiornamento* heißt entsprechend seiner Herkunft aus der italienischen Buchhaltersprache: die eigenen Bücher auf den Stand des jeweiligen Tages bringen. Als ein zeitgenössisches *update* von Schrift und Tradition ist das Zweite Vatikanum nicht anderes als das Evangelium selbst im Stand des 20. Jahrhunderts. Darauf zielt auch der Untertitel dieser Vorlesung: *Pastoraltheologie in den Abenteuern der Spätmoderne* – das meint „Kirche in der Welt von heute“⁴, und zwar im Spezialfall ihrer pastoraltheologischen Selbsterfassung. Im Folgenden geht es um eine gegenwartssensible Pastoraltheologie⁵, die ihre mögliche Kreativität aus der Differenz von Christlichkeit und Zeitgenossenschaft gewinnt⁶ – und zwar zunächst von ihrer Gefährtschaft mit der eigenen Zeit und dann von ihrer Gefährtschaft mit Jesus her. Daher nun:

1. Zeitgenossenschaft im Widerstreit der Gegenwart

Seit meinem geschätzten Vorgänger Franz Weber heißt die Innsbrucker Pastoraltheologie Interkulturelle Pastoraltheologie. Im Zuge der Regelung seiner Nachfolge ist die Missionswissenschaft still und heimlich aus dem Namen des Fachbereichs verschwunden. Sie wird aber dennoch – das sei Dir, lieber Franz, versichert – weiter vorkommen: in der grundlegenden Option für eine „zur Welt hin offenen Kirche“⁷, so die schöne Kurzfassung des Missionsbegriffs von Ottmar Fuchs. Die interkulturellen Differenzen unserer Welt haben sich jedenfalls bleibend in den Namen des hiesigen Fachbereichs eingeschrieben. Damit stehen wir vor der Frage, wie sich christliche Zeitgenossenschaft in der Öffnung zu dieser Welt auf den Begriff bringen lässt. Mangels besserer Alternativen wird im Folgenden der Begriff der Spätmo-

³ Vgl. Bauer, Christian: Spuren in die Nachfolge? Zukunft aus dem jesuanischen Wandercharisma, in *Pastoraltheologische Informationen* 32 (2013), 13-34 sowie bereits Ders.: „Zurück nach Galiläa...“. Praktiken spätmoderner Nachfolge Christi auf den Spuren des Markusevangeliums, in Kügler, Joachim/Onomo Souga, Eric/Feder, Stephanie (Hg): *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg*, Münster 2011, 13-35.

⁴ Vgl. den offiziellen Titel der Pastoralkonstitution: *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo hodierno*.

⁵ Dazu bereits Bauer, Christian: Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen, in *Lebendige Seelsorge* 62 (2011), 30-35 sowie Ders.: Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in Bauer, Christian/Hözl, Michael (Hg): *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181-216 und Ders.: Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bde.), Münster 2010, 51-80; 791-835.

⁶ Vgl. expl. Bauer, Christian: Wann kommt die Flut? Spuren säkularer Eschatologie in der Popmusik, in *Lebendige Seelsorge* (2013), 181-185.

⁷ Fuchs, Ottmar: Die zur Welt hin offene Kirche, in Weber, Franz: *Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum*, Frankfurt/M. 1999, 13-29.

derne⁸ zur näherungsweisen Bestimmung der eigenen Gegenwart vorgeschlagen. Spätmoderne, das ist die Gegenwart im Versuch ihrer begrifflichen Erfassung. Gegenüber der landläufigen Rede von der Postmoderne hat dieser arbeitstechnische Hilfsbegriff jedenfalls den Vorzug, dass er weit weniger vermeidbare Missverständnisse provoziert (Stichwort: konturlose Beliebigkeit). In jedem Fall aber legt er kein zeitliches Nacheinander nahe, welches das Projekt der Moderne als ein längst überholtes erscheinen lässt. Die Spätmoderne steht in gebrochener Kontinuität zu einer Moderne, die sich im Erschrecken über die Shoa ihrer eigenen, inhärenten Ambivalenzen bewusst wurde und nun in assoziativer Nähe zum Begriff des ‚Spätwerks‘ selbst überschreitet: abgeklärt, gereift, verdichtet und experimentierfreudig. Der entscheidende Unterschied zwischen Postmoderne und Spätmoderne besteht im Kontrast von Pluralität und Differenz. Unsere Gegenwart ist keine *postmoderne* Blümchenwiese kunterbunter Vielfalt, sondern vielmehr ein *spätmoderner* Kampfplatz stahlharter Vielheiten, die eigene Positionierungen herausfordern.

Den wohl leistungsfähigsten Gesamtbegriff der Spätmoderne hat der französische Philosoph Jean-François Lyotard geprägt: *le différend*, der Widerstreit. Im universalen Widerstreit der Spätmoderne gibt es keine übergeordnete Schlichtungsinstanz, an die man gegen den Tatbestand appellieren könnte, dass es sich eben um einen Widerstreit ohne schlichtende Metainstanz handelt. Sich beispielsweise für die Universalität der Menschenrechte einzusetzen, ist auf diesem Kampfplatz nur ein Geltungsanspruch unter vielen – wenn auch eine unbedingt anzustrebender. Das zu negieren, ist selbst wiederum nur eine Strategie im universalen Widerstreit der Gegenwart. Man könnte gegen diese Position nun den klassischen Einwand von Jürgen Habermas vorbringen, sie beanspruche selbst einen quasi olympischen Metastandpunkt – doch gerade diese Kritik ist ein Beleg für die Stärke der These. Zeigt sie doch, dass auch der Geltungsanspruch dieser Position nicht universal anerkannt wird. Auch sie kann keine Metaposition beanspruchen – und ist in der unaufhebbaren Differenz von Geltungsanspruch und realer Durchsetzbarkeit dennoch mehr als nachvollziehbar. Idealtypisch personalisiert: Lyotard hat recht, aber Habermas ist wünschenswert und anzustreben. Letztlich ist es absurd: Im Widerstreit universal uneinlösbarer Geltungsansprüche hat man nur die Mittel Lyotards, um Habermas durchzusetzen.

Dieses Paradox ist nun aber das genaue Gegenteil von postmoderner Beliebigkeit. Es bedeutet nämlich, dass man sich für die eigenen Überzeugungen in unvertretbarer Weise einsetzen muss – und zwar im vollen Wissen um ihre prinzipielle universale Undurchsetzbarkeit. Von dieser „notwendigen Unmöglichkeit“⁹ aus ist es nicht mehr weit bis zu Albert Camus’ säkula-

⁸ Dazu demnächst Bauer, Christian: Differenzen der Spätmoderne? Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart, in Gärtner, Stefan/Kläden, Tobias/Spielberg, Bernhard (Hg): Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen, Regensburg 2013.

⁹ „Das Notwendige, unwahrscheinlich geworden, ist in der Tat das Unmögliche.“ (Certeau, Michel de: La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle, Paris 1982, 9). Certeau spielt hier indirekt auf Maurice Blondels berühmte Defini-

ren Heiligen, die im Stresstest unseres Alltags mit einer bewundernswerten „Unbedingtheit jenseits des Erforderlichen“ für ihre Überzeugungen eintreten und dabei – so Karl Rahner mit existenzialtheologischem Pathos – „mehr in die Bank des Lebens einzahlen als herausbekommen“¹⁰. Mit Tapferkeit und Lebenswitz rollen diese Heldinnen und Helden des Unmöglichen den Felsbrocken ihrer eigenen Optionen immer wieder einen Berg globaler Absurditäten hinauf – und empfinden darin vielleicht sogar so etwas wie Glück: Zeitgenossenschaft als kontrafaktisch durchgehaltener Lebensmut eines nichtzynischen Realismus. Ein junger französischer Essayist schreibt:

„Der Zynismus ist tot [...]. [...] Wir [...] öffnen die Welt wieder, nachdem sie lange geschlossen war. [...] Wir sind Romantiker der offenen Augen. [...] Romantik ist eine Sehnsucht [...], die die Menschen zerreißt, die für sie kämpfen [...]. Anders geht es gar nicht! [...] [Und der Autor folgert:] Wir sollten wieder mehr Camus lesen.“¹¹

Sie werden es schon gemerkt haben. Ich zitiere häufig Autoren, die an unserer Fakultät bisher noch kaum Heimatrecht haben: französische Vertreter einer spätmodernen *nouvelle philosophie*. Mit der „philosophischen Frage nach der Gegenwart“¹² benennt Michel Foucault die entscheidende gemeinsame Herausforderung. Im deutsch-französischen Erbfolgestreit um die Zukunft der Aufklärung schreibt er mit Blick auf Kants berühmte *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*:

„Er zielt damit [...] auf die Umriss des, was man eine Haltung der Moderne nennen könnte. Ich weiß, dass man die Moderne oft als eine Epoche bezeichnet [...], der eine [...] archaische Vormoderne vorausgehe [...] und eine enigmatische [...] Postmoderne nachfolge. [...] Mit Blick auf Kants Text frage ich mich jedoch, ob man die Moderne nicht eher als eine Haltung [...] ansehen kann, als eine bestimmte Weise der Beziehung zur eigenen Aktualität [...]. Statt vormoderne oder postmoderne Epochen von der Moderne zu unterscheiden, sollte man [...] lieber untersuchen, wie diese Haltung [...] mit den Haltungen der Gegen-Moderne im Kampf liegt.“¹³

Genau darum geht es: um einen gegenwartsbezogenen Widerstreit zwischen Moderne und Anti-Moderne. Dieser führt in paradoxe Situationen, die man nicht intellektuell auflösen kann, sondern existenziell bestehen muss. Es braucht also in der Tat mehr Camus, einen neuen Existenzialismus, der eine ähnliche Dilemmakompetenz an den Tag legt wie Barack Obama mit seiner Nobelpreisrede 2009:

„Ja, die Mittel des Krieges spielen eine Rolle in der Erhaltung des Friedens. Und doch muss diese Wahrheit neben einer anderen bestehen – dass nämlich Kriege menschliche Tragödien bedeuten, wie gerechtfertigt sie auch immer sein mögen. [...] Wir können zugeben, dass es immer Unterdrückung ge-

tion des Übernatürlichen an: „Absolut unmöglich und absolut notwendig“ (Blondel, Maurice: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1993, 388).

¹⁰ Rahner, Karl: Die Verantwortung des Christen für die Kirche nach dem Konzil, in Ders.: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg/Br. 1968, 199-215, 215.

¹¹ Toledo, Camille de: Archimondain, Jolipunk. *Confessions d'un jeune homme à contretemps*, Paris 2002, 155f; 160.

¹² Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et Écrits II (1976-1988)*, Paris 2001, 1381-1397, 1383.

¹³ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et Écrits II (1976-1988)*, Paris 2001, 1381-1397, 1387.

ben wird und dennoch um Gerechtigkeit kämpfen. Wir können die Unauflösbarkeit von Armut eingestehen und uns dennoch um Würde bemühen. Und wir können verstehen, dass es immer Krieg geben wird und uns dennoch für Frieden einsetzen.“¹⁴

Etwas undramatischer als US-Präsident Obama bringt es folgende Stimme aus der jüngeren Generation zum Ausdruck:

„Wir [...] verdienen relativ wenig Geld, hören relativ coole Musik, sind oft dagegen (Turbokapitalismus), hin und wieder dafür (Bio-Essen, Homo-Ehe). Prinzipiell sind wir [...] uns der Ambivalenzen gesellschaftlicher Modernisierung bewusst.“¹⁵

Vielleicht müssen wir Adorno ja umkehren. Dann hieße es nicht mehr: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“¹⁶. Sondern vielmehr: Es gibt ein richtiges Leben nur im falschen – denn ein anderes haben wir nicht. Alles andere wäre eine hoffnungslose Utopie. In den kulturellen Differenzen unserer Gegenwart gibt bereits jede Menge spätmoderne Romantiker eines wahren Lebens im falschen. Freidenkerinnen und Freibeuter, die inspirierende Orte mit einem kulturellen Sexappeal schaffen, das auch auf anderen sozialen Feldern virulent wird. Auch eine theologische Fakultät kann ein solcher Ort der Kreativität sich wechselseitig intensivierender Freiheiten sein. „Diese Leute“ so war letzthin in der Zeitung zu lesen „brauchen keine Parteien für ihre Revolution. Sie verhalten sich einfach so, als hätte sie bereits stattgefunden.“¹⁷ Auch hier wieder ein *als ob*: so leben, *als ob* eine andere Welt möglich wäre. Nichts anderes als genau dieses trotzige, nichtzynische *als ob* meint auch der altkirchliche Brief an Diognet, wenn er – sicherlich apologetisch idealisierend – von den ersten Christen sagt, sie seien die „Seele der Welt“¹⁸:

„Die Christen [...] bewohnen keine eigenen Städte, sie sprechen keine abweichende Sprache und führen auch kein absonderliches Leben. [...] Sie weilen auf Erden, aber sie wandeln im Himmel [man könnte auch sagen: Sie weilen hier auf Erden, *als ob* bereits sie im Himmel lebten]. Sie gehorchen den Gesetzen des Staates und überbieten sie doch [...]. Man tötet sie und bringt sie dadurch zum Leben. Sie sind arm und machen doch viele reich [...].“

Bei diesem frühchristlichen *als ob* sollte man mit Dietrich Bonhoeffer stets mitbedenken, dass „die Christen, die nur mit einem Bein auf der Erde zu stehen wagen, auch nur mit einem Bein im Himmel stehen“¹⁹. Ist diese Bodenhaftung jedoch gewahrt, entsteht eine komplexe Form christlicher Zeitgenossenschaft:

„[Dabei geht es um ein] [...] Spannungsverhältnis zwischen Präsenz und Distanz, zwischen Beteiligung und Zurückgezogenheit, zwischen Sympathie und Konfrontation. Wir müssen diese Ambivalenz stets

¹⁴ Zit. nach http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2009/obama-lecture_en.html.

¹⁵ Zit. nach Berendsen, Eva: Portland, Stadt der Hipster. Bart, aber herzlich, in <http://www.faz.net/aktuell/reise/fern/portland-stadt-der-hipster-bart-aber-herzlich-12125969.html> [Zugriff: 23. 3. 2013].

¹⁶ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. ²²1994, 19. Die Idee zu dieser Umkehrung stammt aus einem Gespräch mit Michael Schüßler.

¹⁷ Stephan, Felix: Im Garten der Gemeinschaft, in *Süddeutsche Zeitung* (22. Mai 2012), 11.

¹⁸ Brief an Diognet 5,1-5,13.

¹⁹ Bonhoeffer, Dietrich/Wedemeyer, Maria von: *Brautbriefe Zelle 92*. 1943-1945, München 1999, 38.

im Auge behalten, wenn wir das Alltagsleben der ersten Christen rekonstruieren wollen [...]. [...] Sie [...] wird die Christen inmitten ihrer Zeitgenossen zeigen, diesen verwandt und doch zugleich auch andersartig [...].“²⁰

2. Christentum im Risiko der Nachfolge

Ich erinnere mich an einen Gesprächskreis in Taizé, als wir in der Frühlingssonne von Burgund saßen und eine Jugendliche aus Norddeutschland sagte: „Ich möchte Christ sein und zugleich in die Disko gehen.“ Genau das wollte ich damals auch. Und darum geht es mir noch heute: Ganz Christ und ganz Zeitgenosse sein. Beides zugleich, ungetrennt und unvermischt. Man ist ja nicht zuerst Christ und dann irgendwie auch noch Zeitgenosse. Zeitgenossenschaft ist dabei nichts Additives, was dem ‚eigentlich‘ Christlichen äußerlich wäre. Das wäre ein pastoraler Docketismus. Vermutlich haben wir sogar mit einem Nichtchristen des 21. Jahrhunderts mindestens genauso viel gemeinsam wie mit einem Christen des 16. Jahrhunderts. Wir müssen also gar nicht erst krampfhaft versuchen, zeitgenössisch werden²¹, wir sind es bereits – den Unterschied macht nur die Art, wie wir damit umgehen. Denn man ist immer zuerst Zeitgenosse, ein in die jeweilige Gegenwart hineingeborener Mensch, und als solcher wird man dann auch zum Christen getauft. Das ist gar keine neue Erkenntnis „Fiunt non nascuntur Christiani“²², sagt bereits Tertullian: Zum Christen wird man nicht geboren, man wird es erst im Laufe seines Lebens.

Das damit verbundene Problem christlicher Zeitgenossenschaft ist ein relativ neues. In der christentümlichen Gesellschaft der Konstantinischen Ära hatte es den Anschein, als genüge es, einfach ein ganz normaler Zeitgenosse zu sein, um als Christ zu leben: Christentum und Zeitgenossenschaft waren eins. Oder sie wurden zumindest ineins gedacht. Heute, in einer nachkonstantinischen Zeit, in der sich unsere Kirche auch im ‚Hl. Land Tirol‘ auf dem Weg in die gesellschaftliche Minderheit befindet, geht das nicht mehr. Längst gibt es auch hier säkulare oder andersgläubige Zeitgenossen, die ihr Heil außerhalb des Christentums finden – und von denen wir doch einiges lernen können. Das Zweite Vatikanum war ein großangelegter

²⁰ Brief an Diognet 6,1. Mit Blick auf die Bettelorden spricht auch Chenu von einem „Paradox des Christen in der Welt“ (Chenu, M.-Dominique: *St Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris 1959, 17): „Bruch und Präsenz – das ist das Paradox des Evangeliums, erschütternd und verwirrend wie in den ersten Tagen.“ (ebd., 11). Und weiter: „Im Evangelium gibt es den Bruch nur um der Präsenz willen.“ (ebd., 17).

²¹ Dabei gilt noch immer, was der Karl Rahner zu Beginn der 1950er Jahre festgestellt hat: „Weil [...] das religiöse Leben und die Theologie [...] viel zu wenig eine lebendige Einheit bilden, [...] darum sehen unsere heutigen Schuldogmatiken heute so aus, wie sie auch vor 200 Jahren ausgesehen haben. Man darf bei der Wertung dieses Zustandes nicht meinen, der gewünschte Unterschied brauche [...] in einer nur [...] rhetorischen Adaption einer alten Dogmatik an unsere Zeit, in neuen ‚Anwendungen‘ [...] bestehen. In dieser Hinsicht gilt vielmehr: eine Dogmatik [...] soll sich bemühen, sachgemäß zu sein; dann kann sie es sich schenken, zeit-gemäß sein wollen [...]. Wenn sie nämlich in eindringlicherer Weise (als bisher) sachgemäß ist, dann wird sie von selbst zeitgemäß [...].“ (Rahner, Karl: *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in Ders.: *Schriften zur Theologie* (Band I), Einsiedeln – Zürich – Köln 1954, 9-47, 15).

²² Tertullian: *Apologeticum*, 18,4.

Versuch solcher christlicher Zeitgenossenschaft. Mit ihm gab die Kirche ein „feierliches Versprechen“²³ ab:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger [und wie wir heute ergänzen würden: der Jüngerinnen] Christi.“ (GS 1).

In diesem feierlichen Versprechen wird das Innen der Kirche über einen konziltheologisch bisher noch kaum beachteten Kirchenbegriff bestimmt: die Jüngerschaft. Es sind *discipuli* und *discipulae Christi*, die sich mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst ihrer Zeitgenossen verbünden. Es geht um „Nachfolge Christi unter den Bedingungen der eigenen Zeit“²⁴. Liest man *Ad gentes*, das Missionsdekret des Konzils, einmal nicht mit Blick auf ferne ‚Heidenländer‘, sondern als eine Ausführungsbestimmung zu *Gaudium et spes* für den eigenen Kontext, dann stößt man unter dem Stichwort ‚Christliches Zeugnis‘ auf ganz erstaunliche Textpassagen. Sie gehören zu meinen persönlichen Lieblingsstellen des Konzils und ich verwende sie immer wieder gerne zur Textarbeit mit Pfarrgemeinderäten oder anderen Gruppen. Sie geben der gerade zitierten Solidaritätserklärung einen pastoralen Ort und jesuanisches Profil. Das Zeugnis der Jünger Christi wird dabei gewissermaßen an den Küchentisch, an das Lagerfeuer oder an den Tresen einer Bar verlegt – an all jene Orte also, an denen man sich über die wahren Dinge des Seins austauscht:

„Wie Christus selbst den Menschen ins Herz geblickt und sie durch ein wahrhaft menschliches Gespräch zum [...] Licht geführt hat, so sollen auch seine Jünger [...] die Menschen kennen, unter denen sie leben, [...] um selbst in aufrichtigem [...] Zwiegespräch zu lernen, was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat und zugleich sollen sie sich bemühen, diese Reichtümer durch das Licht des Evangeliums zu erhellen. [...] Wie [...] Christus durch die Städte und Dörfer zog, um zum Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft alle Arten von Krankheit und Gebrechen zu heilen, so ist auch die Kirche [...] mit den Menschen jeden Standes verbunden, besonders aber mit den Armen und Leidenden [...]. Sie teilt ihre Freuden und Schmerzen, weiß um die Sehnsüchte und die Rätsel des Lebens und leidet mit in den Ängsten des Todes.“²⁵

Konziltheologisch besonders spannend ist hier die Aussage von den „Reichtümern, die der freigebige Gott unter die Völker verteilt hat“ (AG 11) und die es im Licht des Evangeliums zu deuten gilt. Eine Kirche des Konzils rechnet daher prinzipiell mit „Elementen der Heiligung“ (LG 8) auch außerhalb der Kirchenmauern, mit „Strahlen der Wahrheit“ (NA 2) auch in anderen Religionen und sogar mit dem „Wirken der Gnade“ (GS 22) in den Herzen aller Menschen guten Willens. Damit setzt sie bei den Stärken der eigenen Zeitgenossen an. Ressourcenorientiert würde man in der Sozialarbeitersprache sagen – und nicht defizitorientiert.

²³ Mündliche Aussage von Roman Siebenrock.

²⁴ Sander, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd-Jochen: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Bd. 4), Freiburg/Br. 2005, 581-886, 712.

²⁵ AG 11-12.

Dieser Grundansatz ist ein kirchenoffizieller Lehrstandpunkt des Konzils. Die ersten Worte der Pastorkonstitution waren in einen früheren Textentwurf nämlich zunächst überkreuz gestanden: Freude und Trauer, Hoffnung und Angst. In einem bewussten lehrmäßigen Akt entschied man sich, die beiden positiv besetzten Gefühlslagen („Freude und Hoffnung“) an den Anfang zu stellen – ohne die beiden negativ besetzen („Trauer und Angst“) zu verschweigen. Das Konzil verpflichtet damit höchstlehramtlich auf einen positiven, gleichwohl nicht unkritischen Gegenwartsbezug, der sich den Anderen mit einer prinzipiellen Gottesvermutung nähert. In diesem Zusammenhang empfiehlt es sich, mit Michel de Certeau einen bereits zitierten jesuitischen Doppelgänger Foucaults zu Wort kommen zu lassen, der schon spätmodern dachte, als alle anderen in Theologie und Kirche noch versuchten, überhaupt erst einmal modern zu sein:

„Die Kühnheit des Glaubens besteht in dem Willen, [...] bis an das Ende der Spannungen und Ambitionen einer bestimmten Zeit zu gehen [...]. Der Spirituelle ist ein Reisender, ein Wanderer. [...] Sein Gepäck ist nicht üppiger als das seiner Zeitgenossen. Was er [...] von ihnen empfängt und was er ihnen zurückgibt [...], das begreift er als eine Frage, die sich in jeder Begegnung immer neu stellt, als eine glückliche Wunde im Herzen jeder [...] Solidarität.“²⁶

Das wäre das entscheidende Moment jeder Pastoraltheologie auf dem Boden des Konzils: „bis an das Ende der Spannungen und Ambitionen“²⁷ der jeweiligen Gegenwart mitzugehen und in deren Risikozonen auf so manche Überraschung gefasst zu sein, die das eigene Evangelium besser zu verstehen helfen. Im konzilstheologischen Hintergrund dieser Überraschbarkeit steht eine Rückkehr zu den christlichen Quellen, die paradoxer Weise zugleich zum Zeitgenossen der eigenen Gegenwart macht:

„Je mehr ich in meiner Zeit präsent bin [so der Konzilstheologe Chenu], desto mehr bin ich auf die Ursprünge zurückverwiesen. Und je mehr ich mich meinen Ursprüngen zuwende, umso mehr bin ich in meiner Zeit präsent.“²⁸

Vor diesem konzilstheologischen Hintergrund lohnt nun ein Blick in die jesuanischen Ursprünge des Christentums. Den Beginn christlicher Versuche der Nachfolge markiert der Auftrag Jesu, beim Verkünden der Gottesherrschaft mit nichts im Gepäck loszuziehen als dem Gruß „Schalom diesem Haus“ (Q 10,5):

„Im Grunde wird hier die Grundüberzeugung Jesu in Alltagssprache übersetzt. Weil Gott seine Herrschaft auf Erden Schritt für Schritt durchsetzt, [...] kann tatsächlich ‚Schalom‘ gewünscht werden. [...] Die eigentliche Botschaft besteht im Lebensstil dieser Leute, die da an die Tür klopfen. [...] Man kann sie für total verrückt halten [...] oder man kann nachfragen, wie sie zu einem derart unsicheren [...] Leben[...] gekommen sind. Dann aber hat das Gespräch über Gott und seine Herrschaft bereits begonnen...“²⁹

²⁶ Certeau, Michel de: *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 46.

²⁷ Certeau: *La faiblesse de croire*, 40.

²⁸ Chenu, M.-Dominique: *Un théologien en liberté*. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, 63.

²⁹ Ebner, Martin: *Jesus von Nazaret in seiner Zeit*, Stuttgart 2003, 165ff.

Nachfolge Jesu heißt, sich dem punktuellen und situativen Aufleuchten der Gottesherrschaft anzuvertrauen. Wertvolle Anregungen dazu bietet ein kürzlich erschienenes Buch von John Caputo, einem Altmeister dekonstruktiver Theologie im Geiste Jacques Derridas, das den Untertitel *A theology of the event* trägt – für mich eines der besten theologischen Bücher der letzten Jahre. Caputo verortet Theologie und Kirche darin radikal zeitgenössisch im Ereignis der Gottesherrschaft. Er spricht von einem *Quotidianismus* christlicher Nachfolge, die auf eine „Poetik der Gabe, der Gabe des Tages“³⁰ ziele und gegen Heideggers „Hermeneutik der Sorge um das tägliche Brot“³¹ stehe:

„Betrachte die Lilien auf dem Feld [so paraphrasiert Caputo die Botschaft] [...]. Sie sorgen sich um nichts, denn heute ist Gottes Tag [...] und er wird für alles sorgen. [...] Lausche dem Wort der Lilien [...], ihrem ‚Ja‘, der *parole soufflée* [...]. Lebe wie sie, [...] sei ohne Sorge. Sie wiegen in der sanften Brise [...] jener *ruach* Gottes [...], die seit der Schöpfung die Zeiten durchweht [...]. [...] Ein Windhauch [...], der aus dem Paradies zu uns herüberweht.“³²

Besonders herausfordernd ist diese ‚reichgottesfroh‘ gottvertrauende Grundhaltung christlicher Nachfolge für meinen Berufsstand. Johann B. Metz hat das entsprechende „Dilemma eines bürgerlichen Theologieprofessors“³³ meisterhaft auf den Punkt gebracht, als er einmal von der paradoxen Existenz eines „verbeamteten Einweisers in die Nachfolge“³⁴ sprach. Auch wenn man mancherorts inzwischen schon gar mehr verbeamtet wird, bleibt ein Stachel – zumal wenn man wie ich selbst Laienmitglied eines Ordens ist, der die *vita apostolica* einer wörtlich verstandenen Nachfolge Jesu inmitten des Aufbruchs einer „auf neue Weise offenen Welt“³⁵ wiederbelebte:

„Es kamen [so Chenu] [...] neue Gemeinschaften auf, die evangelische Armut gelobten und mit aristokratischen Ökonomien und Spiritualitäten brachen [...]. [...] Die Armut der Bettelorden wurde [...] die wirtschaftliche Grundlage nicht nur für ein individuelles Apostolat von Wanderpredigern [...], sondern auch einer Gemeinschaft von ‚Brüdern‘, die sich fröhlich den Improvisationen der Vorsehung überließ.“^{36,37}

Nicht alle Christen können und müssen so leben. Aber innerhalb einer Kirche, die von Beginn an umherziehende Wanderapostel und zugleich auch ortsansässige Hausgemeinden kannte, braucht es doch immer wieder die „gefährliche Erinnerung“ an die eigenen jesusbewegten Anfänge:

„Ich weiß natürlich, daß es aus einer hochkomplexen Gesellschaft [...] keinen Weg zurück in die bäuerliche Welt von Galiläa oder Solentiname gibt. Aber ich möchte doch angesichts des wachsenden kirch-

³⁰ Caputo, John: *The Weakness of God. A theology of the event*, Bloomington 2006, 157.

³¹ Caputo: *The Weakness of God*, 158.

³² Caputo: *The Weakness of God*, 161f.

³³ Metz, Johann B.: *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz 1980, 143.

³⁴ Metz: *Jenseits bürgerlicher Religion*, 143.

³⁵ Chenu: *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, 10.

³⁶ Chenu: *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, 7 ; 21.

³⁷ Chenu: *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, 17.

lichen Planungsapparats fragen dürfen, wie dieser mit jener Sorglosigkeit zusammengeht, die [...] zur Substanz der Nachfolge Jesu gehört. Ob Jesus nicht angesichts der ungeheuren kirchlichen Papierproduktion seufzen würde: ‚Um all das sorgen sich die Heiden. Euer Vater im Himmel weiß, daß ihr das braucht. Sorgt euch darum zuerst um das Reich Gottes [...], dann wird euch alles andere nachgeworfen‘ (Mt 6,33).³⁸

Im Sinne dieser ‚gefährlichen‘ Jesuserinnerung am Ursprung christlicher Zeitgenossenschaft finde ich es sehr schön, dass die architektonische Mitte unserer Fakultät eine Kirche ist. Sie hat damit eine geistliche Mitte, die ihre akademischen Diskurse zu Gott hin offenhält und auf die eigenen jesuanischen Ursprünge orientiert. Zur Erinnerung daran nehme ich auf dem Weg vom einem zum anderen Gebäudeflügel immer wieder gerne die Variante über die Empore der Jesuitenkirche. Mein Blick fällt dann stets auf das Jesusmonogramm („IHS“) über dem Hochaltar: *Jesum habemus socium* („Wir haben Jesus als Gefährten“). Und das heißt auch: Wir alle sind seine Gefährtinnen und Gefährten – mitten im 21. Jahrhundert und ganz im Sinne des Ordenscharismas der Jesuiten³⁹, der *Societas Jesu*. Dem Zweiten Vatikanum zufolge ist die Weggenossenschaft mit Jesus nichts exklusives Jesuitisches – und sogar nicht einmal etwas exklusiv Christliches. *Socii* und *sociae Jesu* – das sind nach der Lehre des Konzils letztlich alle Menschen:

„Dem österlichen Mysterium Christi hinzugesellt [consociatus], geht auch der Christ [...] der Auferstehung entgegen. Das gilt jedoch nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Allen Menschen ist [...] in einer allein Gott bekannten Weise [...] die Möglichkeit angeboten, dem österlichen Mysterium hinzugesellt zu werden [consocietur].“ (GS 22).

Damit komme ich zu meinem dritten Teil. Spätmoderne Zeitgenossenschaft und jesusbewegtes Christentum lassen sich nun verbinden zu einer:

3. Pastoraltheologie christlicher Zeitgenossenschaft

Von Jesus zurück in die Gegenwart. Die skizzierten Umriss einer Pastoraltheologie spätmoderner christlichen Zeitgenossenschaft erfordern diskursive Umstellungen des Fachs, die bereits an verschiedenen Orten im Gange sind. Lassen Sie mich diese Umstellungen nun abschließend nachzeichnen – zugegebenermaßen idealtypisch, und das heißt: in grober Vereinfachung und damit im Einzelfall sicherlich einseitig und ungerecht. Mit Blick auf die höchst komplexe Pluralität des Fachs lassen sich mindestens drei Grundansätze unterscheiden, die den von Foucault angesprochenen widerstreitenden Haltungen gegenüber dem Projekt der Aufklärung entsprechen. Einer vormodernen Pastoraltheologie stehen heute eine moderne und in zunehmendem Maße auch eine spätmoderne gegenüber – ohne dass man ihr Verhältnis

³⁸ Zerfaß, Rolf: Gemeinde als Ort der Hoffnung, in Bahr, Wolfgang/Hurka Hans-Peter (Hg): Basisgemeinden in Österreich, Wien 1986, 13–37, 34f.

³⁹

zueinander im Sinne eines linearen Fortschritts finalisieren könnte. Diesen unterschiedlichen Grundansätzen, die in diachroner Weise einander hinzutreten und nun in synchroner Weise widerstreiten, lassen sich entsprechende inhaltliche Schwerpunkte zuordnen. Eine vormoderne Pastoraltheologie sorgt sich vor allem um die Bildung zukünftiger Priester, eine moderne Pastoraltheologie hingegen nimmt das Handeln der Kirche insgesamt in den Blick und eine spätmoderne Pastoraltheologie⁴⁰ stellt den Fokus ganz weit: es geht ganz generell um menschliche Erfahrungen von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1).

Den Übergang vom einen zum anderen vorherrschenden Leitdiskurs im Widerstreit der genannten pastoraltheologischen Grundpositionen markiert jeweils das Erscheinen eines Handbuchs. Das von Karl Rahner 1964 bis 1972 herausgegebene *Handbuch der Pastoraltheologie* markiert den Übergang von einer vormodernen Priestertheologie zu einer modernen Kirchentheologie, das von Herbert Haslinger 1999 bis 2000 herausgegebene *Handbuch der Praktischen Theologie* den von einer modernen Kirchentheologie zu einer spätmodernen Erfahrungstheologie⁴¹, die zeitgenössische Existenzprobleme als Grundfragen der Pastoraltheologie begreift. Das alles erfordert nun aber diskursive Umstellungen, insbesondere in Bezug auf den heftig diskutierten und modifizierten, insgesamt aber immer noch weithin anerkannten Dreischritt der Pastoraltheologie: Sehen – Urteilen – Handeln. Was vor dem Konzil im Kontext der Christlichen Arbeiterjugend als Schritte einer gemeinsamen *révision de vie* begann und nach dem Konzil, vermittelt durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie, zur grundlegenden Methode der Pastoraltheologie wurde, ist heute auf dem Theorieniveau spätmoderner Gegenwartsdiskurse weiterzuentwickeln.

Zunächst das SEHEN. Pastoraltheologie ist etwas für Entdeckerinnen und Entdecker. Wie Robert E. Parks Stadtreporter⁴² oder Walter Benjamins Flaneur⁴³ verschreibt sie sich einem methodischen Herumstromern voller Neugier und Entdeckungsfreude, das gesellschaftlich Witterung aufnimmt und sich prinzipiell für alles interessiert, was gerade in der Luft liegt. Das ist ja gerade das Charmante des Fachs: Es gibt nichts, was nicht prinzipiell Gegenstand der Pastoraltheologie werden könnte. Da man nun aber nicht ungefiltert alles zugleich – und damit letztlich: nichts wirklich – wahrnehmen kann, braucht auch pastoraltheologisches Sehen einen Filter. Es stellt sich die Frage: Was ist sein primärer, aber nicht ausschließlicher Ge-

⁴⁰ Das heißt nicht, dass diese sich nicht auch um die Ausbildung von Priestern oder um das Handeln der Kirche bemüht; ebensowenig heißt es, dass eine vormoderne Pastoraltheologie nicht auch das Handeln der Kirche und die Erfahrungen von Menschen im Blick hätte oder eine moderne nicht auch die Ausbildung von Priestern und die genannten Erfahrungen – sondern eben nur, dass es um dominante, nicht aber ausschließliche Zuordnungen im Sinne von schematisierenden Idealtypen geht.

⁴¹ Vgl. Haslinger, Herbert (Hg): *Handbuch Praktische Theologie*. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 19-36, 386-397 sowie Ders. (Hg): *Handbuch Praktische Theologie*. Band 2: Durchführungen, Mainz 2000, 35-163.

⁴² Vgl. dazu Lindner, Rolf: *Die Entdeckung der Stadtkultur*. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage, Frankfurt/M. 1990.

⁴³ Vgl. Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften V 1/2, Frankfurt/M. 1991.

genstand – sein empiriebezogenes Hauptaugenmerk? Hier kommt nun eine auf Foucault⁴⁴ zurückgehende Unterscheidung ins Spiel, auf die theologischerseits erstmals unter anderem Hans-Joachim Sander⁴⁵ aufmerksam gemacht hat. Es geht um die Unterscheidung von Utopien und Heterotopien, zu der ich im Folgenden gerne den Begriff der Atopien hinzunehmen möchte. Grob vereinfacht lässt sich sagen: Eine vormoderne Pastoraltheologie richtet ihre primäre Aufmerksamkeit vor allem auf Atopien (= Ortlosigkeiten): kontextuell nicht affizierte Prinzipien der Pastoral. Moderne Pastoraltheologie hingegen interessiert sich vor allem für Utopien (= Nichtorte): großformatige, in die Zukunft projizierte Kirchenträume. Der kürzlich verstorbene Innsbrucker Altbischof Reinhold Stecher hat die mit beidem Ausrichtungen verbundenen Probleme auf den Punkt gebracht:

„Der Traditionalist [bzw. Vormoderne] schaut mit nostalgisch-umflortem Blick in eine gute, alte Zeit, die es nie gab. Der Progressist [bzw. Moderne] erträumt sich ein utopisches Morgen, das es nie geben wird. Beide versäumen das Heute.“⁴⁶

Spätmoderne Pastoraltheologie versucht das zu vermeiden, in dem sie in Kirche und Welt nach *best-* oder zumindest *good-practice*-Orten fahndet, an denen inmitten der Gegenwart schon jetzt eine andere Ordnung der Dinge sichtbar wird. Nach real existierenden ‚Andersorten‘ eines gelingenden Lebens mitten im falschen, die man jedoch nicht zu neuen theologischen Utopien machen darf. Das Motto einer solchen Pastoraltheologie lautet: Heterotopien wirklicher Möglichkeiten statt Utopien möglicher Wirklichkeiten. Es geht darum, den pastoralen Möglichkeitssinn zu beflügeln, ohne den kirchlichen Wirklichkeitsrahmen zu übersehen. Träume sagen ohnehin meist mehr über die Vergangenheit des Träumenden aus als über seine Zukunft. Ich jedenfalls möchte, um Christ zu sein (oder es zumindest zu versuchen), nicht auf eine perfekte Kirche warten. Denn es gibt ja nicht bloß ein richtiges Leben nur im falschen, sondern auch Nachfolge Jesu immer nur in einer sündigen, unperfekten Kirche (Ordensgründer wie Dominikus oder Ignatius wissen ein Lied davon zu singen) – was *nicht* heißt, dass sich an ihr und an unserer Welt insgesamt nichts ändern müsste. Ich fasse zusammen: Im Gegensatz zu den Atopien einer vormodernen Pastoraltheologie, die in Perfekt und Imperativ von der ‚guten alten Zeit‘ redet, und zu den Utopien einer modernen Pastoraltheologie, die in Futur und Konjunktiv von einer ‚schönen neuen Welt‘ spricht, geht es einer spätmodern ausgerichteten Pastoraltheologie um eine situativ-ereignishaft Rede von Gott in den Sprachformen von Präsens und Indikativ⁴⁷, was mit Blick auf Vergangenheit und Zukunft allenfalls im Plusquamperfekt oder aber im Futur II zur Sprache gebracht werden kann. Das entspricht je-

⁴⁴ Foucault, Michel: *Des espaces autres*, in Ders.: *Dits et Écrits II* (1976-1988), Paris 2001, 1571-1581.

⁴⁵ Vgl. erstmals Bauer, Christian: *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in Ders./Hölzl, Michael (Hg): *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181-216 sowie Sander, Hans-Joachim: *Der ewige Gott hat Raum. Theologie im spatial turn*, in *Theologische Revue* (2013), 91-110, 103.

⁴⁶ Zit. nach Zulehner, Paul M.: *Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität*, Freiburg/Br. 1989, 47.

⁴⁷ Siehe bereits Fuchs, Ottmar: *Predigt als Gnadenerfahrung. Aspekte einer indikativen Homiletik*, in *Theologische Quartalschrift* 186 (2006), 313-335.

ner Frage, mit der die *Süddeutsche Zeitung* vor einiger Zeit ihr *Lexikon des 21. Jahrhunderts* beworben hat: Sprechen Sie Gegenwart? Das ist die Frage, auch für Theologie und Kirche: Sprechen wir Gegenwart?

Zu meinen nächsten Punkt, dem Methodenschritt des URTEILENS. Dabei geht es um die Verfahrenslogik, auf deren Weg die Pastoraltheologie zu ihren Urteilen kommt. Vormoderne Pastoraltheologie schließt primär *deduktiv* von abstrakten Allgemeingesetzen (z. B. der Amtstheologie) auf konkrete Einzelfälle, moderne Pastoraltheologie dagegen spiegelbildlich umgekehrt *induktiv* von konkreten Einzelfällen (z. B. bestimmten Modellgemeinden) auf abstrakte Allgemeingesetze – und eine spätmoderne Pastoraltheologie überschreitet diese beiden herkömmlichen Schlussarten in Richtung einer besonderen Logik, von der Charles Sanders Peirce in seinen berühmten Pragmatismus-Vorlesungen 1903 an der Harvard University sagte, sie sei die „einzige logische Operation, die irgendeine neue Idee einführt“⁴⁸ und auf die theologischerseits ebenfalls vor allem Hans-Joachim Sander aufmerksam gemacht hat: in Richtung der Abduktion. Abduktives Schließen bricht mit der verfahrenologischen Linearität von Deduktion und Induktion, die entweder in direkter Weise von einem Gesetz über eine Regel zu einem Fall oder aber von einem Fall über eine Regel zu einem Gesetz führt – zwingend und ohne Bruchkanten.

Abduktive Pastoraltheologie hingegen rechnet sowohl mit der Theologiegenerativität der Pastoral als auch mit der Problemlösungspotenz der Theologie und gewinnt ihre Regeln daher aus der Differenz von Fall und Gesetz. Man bringt also die jeweiligen Einstiegspunkte von Induktion und Deduktion in einen potenziell kreativen Kontrast, aus dem dann experimentelle Handlungsregeln gewonnen werden. Induktion und Deduktion verbleiben im Reich der Notwendigkeit. Abduktion jedoch verlässt den festen Grund zwingender Argumentation und begibt sich auf den wackeligen Boden einer Hypothese. Sie führt hinaus ins Weite. Und sie schickt auch die Pastoraltheologie auf immer neue Entdeckungsfahrten. Heraus aus dem theologische Diskursarchiv, hinein ins pastorale Praxisfeld – und umgekehrt. Pastoraltheologie geht daher ein höheres fachliches Risiko ein als andere theologische Disziplinen. Ihre Vertreter sind hochspezialisierte Allrounddilettanten eines notwendigerweise begründungsschwachen Fachs, das seit jeher unter einem besonderen methodologischen Rechtfertigungsdruck steht. Dieser riskante Charakterzug eines Spiels mit erhöhtem intellektuellem Einsatz macht seinen besonderen Reiz aus. Denn er macht das Fach Pastoraltheologie nicht nur so schwierig, sondern auch so ungemein spannend.

Damit bin ich nun auch schon bei meinem letzten Punkt, dem HANDELN. Zum besonderen Reiz des Fachs gehört nämlich auch der spezielle theologische Sprechakt, in dem dieser explizite Handlungsbezug hergestellt wird: das prinzipiell ereignisoffene Treffen von situativen Aussagen. In seiner Auseinandersetzung mit John Searle legt Jacques Derrida eine entspre-

⁴⁸ Peirce, Charles Sanders: Vorlesungen über Pragmatismus, Hamburg 1991, 115/123.

chende Diskursspur. Um sein Argument besser verstehen zu können, zunächst einmal Foucaults Kritik an einer sprachanalytischen Philosophie, die ohne konstitutiven Bezug zu ihrem kontextuellen Außen auszukommen meint:

„Mir kommt es [...] schon ein wenig begrenzt vor, dass sich diese Analysen [...] in einem Oxforder Salon bei einer Tasse Tee entfalten [...]. Es stellt sich das Problem, herauszufinden, ob wir die Strategien des Diskurses nicht in einem ungleich realeren historischen Kontext [...] von Praktiken studieren können, die von einer anderen Art sind als diese Salongespräche.“⁴⁹

Von dorther nun Derrida:

„Ich werde mich [...] auf Austins [= Lehrer Searles, Begründer der Sprechakttheorie] inzwischen klassische Unterscheidung von konstativen und performativen *speech acts* stützen. [...] So sehr ich die [...] Notwendigkeit dieser Unterscheidung [...] anerkenne, so oft war ich [...] gezwungen, [...] ihr eine kompliziertere Fassung zu geben [...], um [...] einen Ort zu bezeichnen, an dem sie scheitert und scheitern muss. Dieser Ort wird nichts anderes sein als das, was geschieht, worauf man stößt oder was einem zustößt, das Ereignis, die Stätte des Stattfindens – das sich um den Performativ [...] ebenso wenig schert wie um den Konstativ.“⁵⁰

Derrida spielt hier auf den Doppelsinn der französischen Wendung *avoir lieu*⁵¹ an, die sowohl „Stattfinden“⁵² (also: sich ereignen) als auch „Statt finden“⁵³ (im Sinne von: eine Stätte finden) bedeuten kann. Jedes Ereignis ist also auf einen konkreten Ort bezogen, der durch Interaktionen von Menschen in Raum und Zeit bestimmbar wird. Dieses ortshafte, in gängige Sprechakte hereinbrechende Ereignis möchte ich mit dem Begriff des Situativen verbinden, dessen Etymologie Chenu zufolge auf einen konkreten „physischen Ort“⁵⁴ (= *situs*) verweist – ein Zusammenhang, für den Thomas von Aquin das kaum übersetzbare Adjektiv „*situialis*“⁵⁵ verwendet. Spätmoderne Pastoraltheologie ist in diesem Sinne immer *theologia situialis* – hegelisierend gesprochen: „ihr Ort [*situs*] in Gedanken gefasst“⁵⁶. Sie denkt mit Foucault in „situativ definierten Begriffen“⁵⁷, mit Clodovis Boff „aus der Situation heraus [und auf sie hin]“⁵⁸ und bewegt sich somit in einem höchst zeitgenössischen Zusammenhang, der sich im Anschluss an Michael Schüßler als „Ereignisdispositiv“ beschreiben lässt. Pastoraltheologie

⁴⁹ Foucault, Michel: La vérité et les formes juridiques, in Ders.: Dits et Écrits I (1954-1975), Paris 2001, 1406-1514, 1499f

⁵⁰ Derrida, Jacques: Die unbedingte Universität, Frankfurt/M. 2001, 22f.

⁵¹ Vgl. Lyotard, Jean-François: Der Augenblick, Newman, in Ders.: Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, Berlin 1986, 7-23, 20f.

⁵² Vgl. Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989, 48.

⁵³ Vgl. Derrida: Wie nicht sprechen, 48.

⁵⁴ Chenu, M.-Dominique: Situation humaine. Corporalité et temporalité, in Ders.: L'évangile dans les temps. La parole de dieu II, Paris 1964, 411-436, 412.

⁵⁵ Chenu: Situation humaine, 412.

⁵⁶ Sloterdijk, Peter: Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, Frankfurt/M. 2005, 11. Sloterdijk spricht in diesem Zusammenhang auch von einem entsprechenden „*In-situ*-Prinzip“ der Philosophie (ebd., 404).

⁵⁷ Foucault, Michel/Trombadori, Ducio: Entretien avec Michel Foucault, in Ders.: Dits et Écrits II (1976-1988), Paris 2001, 860-914, 899.

⁵⁸ Boff, Clodovis: Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes, Düsseldorf 1986, 9.

ist dann *weder* die Lehrerin eines atopischen Konstativs („Ich setze Prinzipien, also bin und bleibe ich.“) *noch* die Träumerin eines utopischen Performativs („Ich verändere den Diskurs, also verändere ich die Pastoral“), sondern vielmehr eine relativ machtlose Zeugin von situativ verorteten Ereignissen in heterotopischen Zusammenhängen. Es geht um die ereignisbezogene Offenheit einer „Theologie im Risiko der Gegenwart“. Diese erfordert von Seiten der Handelnden „Mut zum Wagnis ins Offene der unübersichtbaren Zukunft“⁵⁹. Gegen den pastoralen Irrglauben, die Zukunft sei das „Ergebnis unseres Handelns“⁶⁰, muss man Rahner zufolge immer auch das „Moment des Unbekannten an der zu planenden Zukunft miteinkalkulieren und anerkennen“⁶¹:

„Und wirkliche ‚Praxis‘ [...] ist nicht die bloße Exekution des Geplanten [...], sondern [...] Wagnis des Ungeplanten [...]. Zumal dafür gesorgt ist, dass alle Planung, die notwendig und berechtigt ist, [...] das andrängende Ungeplante nicht vermindert [...], sondern vermehrt und schärfer als Ergebnis der Praxis selbst hervortreten lässt [...].“⁶²

Aus diesen Gründen empfiehlt sich mit Blick auf den dritten Methodenschritt der Pastoraltheologie, das Handeln, eine gewisse Bescheidenheit. Man kann sich guten Gewissens auf ihre beiden ersten Schritte konzentrieren. Sehen und Urteilen stehen für den konstitutiven Doppelbezug des Fachs auf das pastorale Praxisfeld einerseits und auf theologische oder andere Diskursarchive andererseits. Aus der Differenz beider ergibt sich ein Handeln, das man prinzipiell nicht mehr in der Hand hat. Denn Pastoraltheologie ist nicht nur Theologie der Pastoral, sondern auch selbst pastorale Theologie. Man muss sich den Ereignissen aussetzen, sich in sie hineinziehen lassen. Es gilt, vom professoralen Katheder herabzusteigen, den Hörsaal und den Seminarraum zu öffnen für nie ganz steuerbare Dynamiken. Pastoraltheologie ist keine diskursive Einbahnstraße. Auf prinzipieller Augenhöhe mit möglichst vielen Beteiligten und mit einer grundsätzlichen Lernvermutung wird sie in ihren pastoralen Feldkontakten dann auch ihre eigenen theologischen Archivrecherchen in die gemeinsame Suche nach dem besten Weg in die Zukunft einbringen.

Etwas anderes würden theologisch selbstbewusste Praktikerinnen und Praktiker ohnehin zurückweisen. Diese brauchen nämlich nichts weniger als Ratschläge von akademischen Helden

⁵⁹ Rahner; Karl: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg/Br. 1968, 83. Dieser Mut ist ein „bleibendes Existenzial“ (Rahner, Karl: Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik, in Ders.: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 519-540, 536) des Menschen. Dieser sei eine „Existenz in das Unvorhergesehene hinein“ (Rahner, Karl: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in Ders.: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 401-428, 413), herausgefordert durch die „unendliche Offenheit der Zukunft“ (Rahner, Karl: Gotteserfahrung heute, in Ders.: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 171-176, 167; 170), die vor dem „Horizont des Unbekannten“ (Rahner: Die Frage nach der Zukunft, 532) ein „entschlossenes Sicheinlassen auf das Ungeplante“ (ebd., 536) uns eine „verantwortliche Dosierung von Planung und Wagnis ins offene Dunkel der Zukunft“ (ebd., 539) hinein erfordere.

⁶⁰ Bucher, Rainer: „Dein Projekt liebt Dich“ Von der Rollensteuerung zur Projektsteuerung in der Pastoral, in *Lebendige Seelsorge* 59 (2008), 6-12, 8.

⁶¹ Rahner: Die Frage nach der Zukunft, 539.

⁶² Rahner: Gnade als Freiheit, 150.

des Konjunktivs, die ihnen nach dem Motto ‚Wir könnten, müssten, sollten...‘ neunmalklug und bisweilen manchmal sogar ungefragt ins Handwerk pfuschen. Dabei geht es um Anstöße zur gemeinsamen Lösungsfindung – und gerade nicht darum, Pfarrgemeinderäten, Seelsorgeämtern oder Caritasmitarbeitern praktische Handlungsrezepte auszustellen. Pastoraltheologie liefert keine pastoralen Kopiervorlagen, sondern vielmehr theologische Inspirationen zu Eigenem – zu eigenen Lösungen für den eigenen Kontext. Als praxisnahe Bücherwürmer und Schreibtischtäter sind wir Dienstleister für zeitlich weniger privilegierte Menschen, die in „Last und Hitze des Tages“ (AG 27) kaum zum Lesen kommen. Wir geben Hilfestellungen zur theologischen Selbsthilfe: möglichst trennscharfe und passgenaue Metaphern, Geschichten und Unterscheidungen. Damit ist das Rad der Pastoraltheologie mit Sicherheit nicht neu erfunden – aber darum geht es ja auch gar nicht. Sondern vielmehr darum, das Fach in seinen spezifischen Stärken weiterzuentwickeln. – Aus dem bisher Gesagten ergibt sich in schematischer Übersicht folgendes Schaubild:

Vormoderne Priestertheologie:	Moderne Kirchentheologie:	Spätmoderne Erfahrungstheologie:
Atopien	Utopien	Heterotopien
Deduktion	Induktion	Abduktion
Konstativ	Performativ	Situativ
Übergang: Rahner-Handbuch		Übergang: Haslinger-Handbuch

Lassen Sie es mich zusammenfassend so definieren: Spätmoderne Pastoraltheologie, das ist ein theologischer Diskurs über menschliche Erfahrungen, der mit der möglichen Kreativität der Differenz von Praxisfeldern und Diskursarchiven rechnet – neugierig sehend, kritisch urteilend und bescheiden handelnd. Das Fach erweist sich genau darin als ein kontrastiver Mischdiskurs – und gerade nicht als ein undefinierbares Diskursmischmasch von vagen Intuitionen und Geschmacksurteilen. Eine entsprechend kontrastfreudige Pastoraltheologie lässt sich vor dem Hintergrund des Gesagten auf eine einfache Formel bringen. Es geht um ein dreifaches *ex*: *exploratives* Sehen von Heterotopien, *experimentelles* Urteilen in Abduktionen und *expositives* Handeln in Situationen – und das alles in tiefer Verbundenheit mit Pfarrgemeinden und anderen pastoralen Orten, mit Glaubenden, Zweifelnden und Nichtglaubenden hierzulande und weltweit. Besser noch als diese vielleicht doch etwas komplizierte Kurzfor-

mel bringt es der Befreiungstheologe Clodovis Boff im Vorwort zu seinem Buch *Mit den Füßen am Boden* auf den Punkt:

„Dieses Buch ist kein reiner Bericht über Feldarbeit. Aber ebensowenig bietet es systematische Theologien. [...] Du findest hier eine Theologie, die in einem genau definierten Rahmen entstanden ist. [...] Ich denke aus der Situation heraus. [...] Die Theologie, die du hier antreffen wirst, ist tief verwurzelt in dem Leben, aus dem sie erwächst.“⁶³

Ich komme zum Schluss – bitte gestatten Sie mir ein:

Persönliches Schlusswort

Antrittsvorlesungen sind theologische Ortsbestimmungen. Interkulturelle Pastoraltheologie möchte ich als spätmoderne Konzilstheologie betreiben. Theologische Optionen wie diese verdanken sich biographischen Kontexten. Die wichtigsten Stationen meines akademischen Werdegangs verbinden gleich drei Orte der Konzilstheologie miteinander: Studium in Würzburg, Promotion in Tübingen und Professur in Innsbruck. Aus einer lebendigen Stadtrandpfarre kommend, in der Studienstiftung Cusanuswerk interdisziplinär gefördert und in Berlin gegenwartsphilosophisch gefordert, durfte ich – flankiert von feldbezogenen Forschungsaufenthalten in Indien und archivorientierten Forschungsaufenthalten in Frankreich – an den genannten Orten ein eigenes theologisches Projekt entwickeln. Entsprechende Optionen habe ich im Gepäck, wenn ich nun mit Ihnen hier an einer interkulturellen Pastoraltheologie der christlichen Zeitgenossenschaft zu arbeiten beginne. Der Ort, von dem aus ich dabei gerade zu Ihnen spreche, ist ein recht privilegierter Ort. Mir persönlich stellt sich mit Blick darauf eine Frage, die vor kurzen auch einige Redakteure der Zeitschrift *neon* im Namen all derer stellten, deren Soundtrack zur Jugend Nirvanas ‚frühspätmoderne‘ Generationenhymne *Smells like teen spirit* war und die – wie ich – gerade an der Schwelle zu den Vierzigern stehen: „Was wird aus uns, wenn wir etwas geworden sind?“:

„Dies ist ein Heft [so schreiben sie weiter] [...] über den erwachsenen Teil des Lebens [...]. Wenn man wegen des Berufs die Stadt wechseln muss [...], wenn man nach Jahren der Sehnsucht danach, sich mit einem Beruf zu identifizieren, aufpassen muss, dass die Arbeit plötzlich nicht alles ist. [...] Wenn man sich fragt: Ist es das alles wert?“

Es stellt sich die umgekehrte IKEA-Frage: Lebst du noch oder wohnst du schon? Wie steht bei Ihnen und bei mir mit jenem Abenteuer⁶⁴ menschlicher Existenz, das der tschechische Schriftsteller Milan Kundera als die „Erregung eines als Freiheit begriffenen Lebens“⁶⁵ definiert hat? Keine Antwort, aber vielleicht einen Ort, an dem eine solche zu finden ist, bietet

⁶³ Boff, Clodovis: *Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes*, Düsseldorf 1986, 9.

⁶⁴ Siehe für den Abenteuerbegriff Simmel, Georg: *Das Abenteuer*, in Ders.: *Philosophische Kultur*, Frankfurt/M. 1996, 13-26 sowie Whitehead, Alfred N.: *Das Abenteuer der Ideen*, Frankfurt/M. 2000, bes. 475-491.

⁶⁵ Kundera, Milan: *Das verwaltete Schloss. Die Moderne, das ist die Bürokratisierung des sozialen Lebens*, in *Süddeutsche Zeitung* (23./24. Juli 2005), 16.

Reality bites, ein Film über die ersten Lektionen meiner Generation in der Schule des Lebens. „Was brauchen wir denn schon“, fragt ein junger Student darin, und er antwortet: „Einen Becher Kaffee, eine Packung Zigaretten und jemanden zum Reden.“⁶⁶ Recht hat er. Was brauchen wir dringender und was wollen wir mehr als: „jemanden zum Reden“? Zum Reden über Menschen und Mächte, über Gott und die Welt. Über das Leben und die Liebe und das kleine Glück in dieser Zeit. Über all die großen und doch eigentlich recht einfachen Fragen: Wovon leben wir – und wofür? In dieselbe Richtung fragt auch Fulbert Steffensky, der Ex-Benediktiner und Witwer von Dorothee Sölle: „Wo gehören wir hin? Was lieben wir und wem sind wir verpflichtet?“ Denn, so der kommunistische Architekt Oscar Niemeyer aus Brasilien: „Was wirklich zählt, sind das Leben und die Freunde und diese ungerechte Welt, die wir ändern müssen.“ Wo auch immer jene „vorübergehenden, kleinen und flüchtigen Prozesse der Freiheit und der Liebe“⁶⁷, von denen Ottmar Fuchs einmal beiläufig sprach, im Alltag zur Sprache kommen, öffnet sich dieser für ein transzendenzoffenes Mehr an Seinsdichte, Selbsthingabe und Lebensfreude. Dafür braucht es gar nicht viel. Manchmal sogar nur einen Becher Kaffee, eine Packung Zigaretten und jemanden zum Reden. Und mehr als das benötigt letztlich auch eine spätmodern ausgerichtete interkulturelle Pastoraltheologie der Nachfolge Jesu nicht, die sich in christlicher Zeitgenossenschaft im jeweiligen Ereignis ihrer Gegenwart verortet. Aber eben auch nicht weniger.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit – und, wie die Franzosen so schön sagen, Ihnen und Euch allen: Bon courage!

⁶⁶ Siehe auch das berühmte „Sakrament des Zigarettenstummels“ in Boff, Leonardo: Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf¹⁵1998.

⁶⁷ Fuchs, Ottmar: Umkehr zu einer mystagogischen und diakonischen Pastoral, in Bibel und Liturgie 61 (1988), 12-21, 15.