

A. EINFÜHRUNG

„Man soll die Dinge nicht komplizierter, aber auch nicht einfacher machen, als sie sind.“¹

Jeder Beitrag dieses Buches folgt den Spuren einer Frage. Am Anfang steht jeweils eine pastoraltheologische Intuition, der von unterschiedlichen Praxisfeldern und Diskursarchiven her nachgegangen wird. Dabei werden heterogene Elemente aus Vergangenheit und Gegenwart themenbezogen so miteinander konstelliert, dass die daraus entstehenden Kontraste weiterführende Erkenntnisse ermöglichen. Jeder pastoraltheologische Einzelbeitrag stellt somit eine ganz eigene Konstellation her. Und die Summe dieser verschiedenen Beiträge ergibt möglicherweise das, was man dann auch eine *Konstellative Pastoraltheologie*² nennen kann. Gemeinsam ist allen Texten, dass sie konstellative Diskurse zur Verfügung stellen – ohne diese mit konkreten Handlungsanweisungen zu verbinden. Diskursgenealogisch setzt dieses Vorgehen bei bereits vorliegenden Versuchen einer „dekonstruktiven Pastoraltheologie“³ an und möchte eine Antwort auf die sich daraus ergebende Folgefrage geben: Was kommt nach der Dekonstruktion? Nach der dekonstruktiven Zerlegung unserer Welt entlang ihrer inhärenten Differenzen sind die verbleibenden Einzelelemente in freier Rekonstruktion zu neuen Konstellationen zusammenzusetzen. Auf jede pastoraltheologische Dekonstruktion folgt somit eine erneute Konstruktion, welche die Welt in der unabsließbaren Permanenz von Dekonstruktion und Rekonstruktion dauerhaft offenhält. Denn auch eine konstellativ verfahrende Pastoraltheologie hat nichts sicher im Griff. Auch sie muss ihre theologischen Diskurse vielmehr immer wieder aus der Hand geben, den Erfahrungen des menschlichen Lebens aussetzen – und sie im Extremfall sogar davon zerbrechen lassen⁴. Sie rekonstruiert die Welt nämlich in einer stets neu zu dekonstruierenden Weise. In jedem Fall kann sie nicht nicht konstellieren. Der Soziologe Heinz Bude benennt entsprechend

¹ Rahner: Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip, 311.

² In ähnlicher Weise konstellierte, um nur katholischerseits einige Anknüpfungspunkte in jüngeren pastoraltheologischen Habilitationsschriften zu nennen, auch Doris Nauer heterogene Pastoralmodelle (vgl. Nauer: Seelsorgekonzepte im Widerstreit), Maria Widl sprach von einem konstellativen „Paradigmenpluralismus“ (vgl. Widl: Pastorale Weltentheologie, 103-148) und Reinhard Feiter entschied sich gar für ein offenes Ende in Form einer Konstellation von pastoraltheologischen Miniaturen („Minima practica“): „An die Stelle systematischer Entfaltung treten das Fragment und die Episode, und an die Stelle von Prinzipien treten das Zitat, der Einfall und der Kommentar – und deren Reihung.“ (Feiter: Antwortendes Handeln, 289f). Auch als Fachganzes lässt sich die Pastoraltheologie als eine konstellative Disziplin begreifen, in der empirisch, kritisch und praktisch ausgerichtete Ansätze (vgl. Bauer: Ortswechsel der Theologie, 803-813) eine pluriforme Diskursgesamtheit bilden. Für einen entsprechenden Überblick über die katholische Pastoraltheologie siehe die Ausgaben 2000/2 und 2015/2 der *Pastoraltheologischen Informationen* („Pluralität im eigenen Haus“ bzw. „Wissenschaftstheorie“) sowie die Ausgabe 2011/1 der *Lebendigen Seelsorge* („Next generation“) und die Ausgabe 2016/2 der *Salzburger Theologischen Zeitschrift* („Pastoraltheologie der Gegenwart“). Ein verstärkter ökumenischer Austausch vor allem mit der evangelischen Praktischen Theologie über entsprechende Grundfragen ist ein bleibendes Desiderat!

³ Vgl. Schüßler: Mit Gott neu beginnen, 57.

⁴ Vgl. expl. Fuchs: Der zerrissene Gott.

,nachpostmoderne⁵ Zeichen unserer Zeit, die auf einen „anderen Sinn für das Offenlegen und Zusammenfügen“⁶ dekonstruierter Weltpartikel hinweisen und gegenwartsanalytisch als „Anzeichen für das Aufkommen einer neuen Stimmung“⁷ zu lesen sind:

„Ein lange nicht vernommenes romantisches Motiv der [...] Rekonstruktion der verstreuten Bruchstücke ist [...] unverkennbar. [...] Man will nicht mehr nur [...] denunzieren, sondern mit etwas beginnen, etwas versuchen, etwas zusammenbringen.“⁸

Konstellative Pastoraltheologie stellt im ‚nachdekonstruktiven‘ Möglichkeitsraum einer „auf neue Weise offenen Welt“⁹ zu einem bestimmten Thema optionengeleitet die unterschiedlichsten Elemente zusammen¹⁰: Zeitungsartikel, Fachzitate, Sportergebnisse, Bibelverse, Filmausschnitte, Gedichtzeilen, Architekturtheorien, Erzählfragmente, Statistikmaterial, Liedtexte, Dogmengeschichte, Übersichtsgrafiken, Rechtsfiguren, Fluchtwege, Spiritualitätsorte und vieles mehr. Es gilt daher, einen entsprechend weiten Begriff dessen zu gewinnen, was Pastoraltheologie als theologische Disziplin ausmacht – und besser zu verstehen, was der spezifische Charakter ihrer Diskursprodukte ist. Dabei kann man an dem noch immer weithin anerkannten Dreischritt SEHEN – URTEILEN – HANDELN¹¹ ansetzen, der in den 1920er Jahren in der Christlichen Arbeiterjugend entstanden ist und sich auf dem Umweg über die lateinamerikanische Theologie der Befreiung zur praxistheologischen Referenzmethode¹² auch der hiesigen Pastoraltheologie entwickelte. Während der erste Schritt des ‚Sehens‘ als teilnehmende Beobachtung des Praxisfeldes *ethnographisch*¹³ gefasst werden kann und der zweite Schritt des ‚Urteilens‘ als solidarische Gegenwartskritik im Licht des Evangeliums *konzilstheologisch*¹⁴, lässt sich der dritte Schritt des ‚Handelns‘ als diskursive Produktion von Pastoraltheologie im Sinne dieser Einführung *konstellativ* ansetzen. Schon das ‚Sehen‘ trägt in diesem Zusammenhang konstellative Züge. Dabei

⁵ Vgl. Hardt/Stosch: Für eine schwache Vernunft? („Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne“).

⁶ Bude: Das Gefühl der Welt, 26.

⁷ Bude: Das Gefühl der Welt, 27.

⁸ Bude: Das Gefühl der Welt, 26; 28. Mit Verweis auf Bruno Latour spricht Bude von einer entsprechenden „Kunst der Bezogenheit, des Versammelns und der Lebendigkeit die Rede“ (ebd., 28).

⁹ Chenu: Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin, 14.

¹⁰ Bernhard Körner spricht von einer „sachgerechten“ (Körner: Orte des Glaubens, 171) wie auch „anlassbezogenen Auswahl“ (ebd.) von theologischen Orten.

¹¹ Dazu einführend Haslinger: Pastoraltheologie, 476-488 sowie Klein: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, 53-94.

¹² Sehen – Urteilen – Handeln gehört eigentlich zur ‚popularen‘ bzw. ‚pastoralen‘ Theologie, erst sekundär wird er zur diskursprägenden Methode auch der ‚professionellen‘ Theologie (zur Terminologie dieser Unterscheidung siehe Boff: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung).

¹³ Vgl. Bauer: Schwache Empirie. Gegenwärtig erprobe ich diesen Ansatz in Kooperation mit der Europäischen ethnologie der Universität Innsbruck in Lehrveranstaltungen zu den Themen *Fußballreligion*, *Rechtspopulismus* und *Evangelisch in Tirol*. Auch mein ursprüngliches Habilitationsprojekt, eine gemeindetheologische Feldforschung in Dortmund-Scharnhorst („Montailou der Nachkonzilszeit“), ist in seinen methodologischen wie forschungspraktischen Anteilen entsprechend ausgerichtet.

¹⁴ Vgl. expl. Bauer: Ortswechsel der Theologie.

können „von der aufmerksamen Rezeption fiktionaler Literatur und Kunst bis zur unmittelbaren Wahrnehmung der Erfahrungen des Volkes Gottes durch teilnehmende Beobachtung“¹⁵ alle möglichen Formen der empirischen Felderschließung miteinander konstelliert werden:

„Teilnehmende Beobachtung ist eine Feldstrategie, die auf simultane Weise [also: konstellativ] die Analyse von Dokumenten, Interviews mit Gesprächspartnern und Informanten, direkte Partizipation und Observation sowie Selbstbeobachtung miteinander kombiniert.“¹⁶

Diese ethnographische Methodenkonstellation führt zu einer Generierung von unterschiedlichsten empirischen Felddaten:

„Der Normalfall der Ethnografie ist [...] die Kombination unterschiedlicher Datentypen: Protokolle, Tagebücher, Interviewtranskripte, Konversationsmitschnitte, Genealogien, Videotakes können sich in einem Datenkorpus finden. [...] Indem der Ethnograf verschiedene Datentypen nutzt, erhöht er die Komplexität des Phänomens, da er es mit unterschiedlichen Blicken auf das Feld zu tun bekommt. Hier bewährt es sich, [...] sie so zu arrangieren, dass sie sich wechselseitig kommentieren und ergänzen können.“¹⁷

Auch der zweite Methodenschritt des ‚Urteilens‘ ist konstellativ verfasst: Wahrnehmungen des pastoralen Praxisfeldes werden mit Erkenntnissen des theologischen Diskursarchivs kontrastiert. Im Falle einer konzilstheologischen, daher jesusbewegten und zugleich spätmodernen Grundoption¹⁸ führt das zu einer wechselseitig kritischen Relektüre von Evangelium und Gegenwart, die beide im Licht des jeweils anderen betrachtet werden. Die sich daraus ergebende Neukonstellierung von Dogma und Pastoral ist charakteristisch für das Zweite Vatikanum als dem lehramtlichen Versuch einer diskursiv-praktischen Aktualisierung des Evangeliums in der Gegenwart. Das vorliegende Buch fokussiert jedoch vor allem auf den dritten Methodenschritt des praktischen ‚Handelns‘. Es möchte ihn diskurstheoretisch rekonstruieren und stellt sich daher der eingangs aufgeworfenen Frage, was Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen eigentlich *tun*, wenn sie pastoraltheologisch arbeiten. Ihr praktisches Handeln (im herstellenden Sinne von *poiēsis*) ist ein primär diskursives. Denn sie schreiben Artikel und Bücher, halten Vorträge und Seminare, gestalten Workshops und Lehrgänge – kurz: sie erstellen konstellative Theorieprodukte, die ihre unmittelbare Existenz zwar dem pastoralen Praxisfeld verdanken, selbst aber nur mittelbar praktische Folgen zeitigen. Ein entsprechend weitgefasster Gesamtbegriff des Fachs vom eigenen Tun führt über gängige pastoraltheologische Dekonstruktionen und Rekonstruktions-

¹⁵ Bucher: Über Stärken und Grenzen der ‚Empirischen Theologie‘, 146f (siehe auch den Sammelband Kalthoff/ Horschauer/Lindemann: Theoretische Empirie, der einen soziologischen Versuch darstellt, kritisch-spekulative Diskurse mit empirisch-sozialwissenschaftlichen zu konstellieren).

¹⁶ Norman K. Denzin (zit. nach Flick: Triangulation, 51).

¹⁷ Breidenstein u. a.: Ethnografie, 34f. Auch dieser konstellative Plural muss *optionengeleitet* zu einem „begrenzten Datenkorpus“ (ebd., 35) gefasst werden: „Aber auch wenn nur einzelne solcher Abschöpfungsverfahren eingesetzt werden, ist das, was sie zur Ethnografie macht, ihre Einbettung in eine zeitlich andauernde teilnehmende Beobachtung. Was dieser Kontext vor allem leisten muss, ist der unausweichlichen Reduktion multipler Erfahrungsmöglichkeiten [...] eine Orientierung zu geben [...].“ (ebd.)

¹⁸ Siehe unten, Kapitel 1. 3 („Jesusbewegt, konzilsinspiriert und spätmodern“).

onen hinaus, denn er nimmt auch dessen nichtwissenschaftliche Produktions- und Rezeptionsbedingungen in den Blick¹⁹. Sichtbar werden epistemische Zusammenhänge, wie sie Clodovis Boff im Vorwort zu seinem Buch *Mit den Füßen am Boden* beschreibt:

„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.“²⁰

Einen entsprechend diskursiv erweiterten, in seinem praktischen Anspruch jedoch depotenzierten Begriff von Pastoraltheologie gilt es, in die Theoriebildung des Fachs zu integrieren. Versucht man, es in diesem Sinne theologisch zu ‚ermächtigen‘ und gleichzeitig pastoral zu ‚entmächtigen‘, dann rücken epistemologische Aspekte ins Blickfeld, die bislang eher unterbelichtet waren. Es zeigen sich „offene Kunstwerke“²¹ der Wissenschaft, die als solche auch „weiterführende Handlungsmöglichkeiten“²² erschließen können und mit Blick auf ihre jeweilige praktische Rezeption prinzipiell deutungsoffen sind²³. Damit bieten sie einen konstellativen Freiraum für Eigenes²⁴: eigene Ideen im eigenen Kontext. Keinesfalls geht es dabei darum, pastoralen Praktikerinnen und Praktikern ungefragt ins Handwerk zu pfuschen²⁵, indem man theologische Kopiervorlagen verteilt oder gar bevormundende Handlungsrezepte ausstellt. Stattdessen gilt wie bei allen Kunstwerken: Pastoraltheologie soll zunächst einmal für sich selbst stehen. Und sie darf auch schön sein und sogar Spaß machen! Die vorliegende *Konstellative Pastoraltheologie* jedenfalls erprobt diesen ‚künstlerischen‘ Ansatz exemplarisch anhand von gelegenheitsbezogenen Einzelstudien²⁶, deren epistemologischer Hintergrund mit

¹⁹ Für den naturwissenschaftlichen Diskurs siehe Latour/Woolgar: Laboratory life (Untertitel: The construction of scientific facts).

²⁰ Boff: Mit den Füßen am Boden, 9.

²¹ Vgl. Eco: Das offene Kunstwerk. Diese Wendung wird im Folgenden nicht in strengem Sinn begrifflich, sondern vielmehr metaphorisch verwendet: Pastoraltheologie *ist* kein offenes Kunstwerk, sie ist jedoch *wie ein* offenes Kunstwerk.

²² Sander: Glauben im Zeichen der Zeit, XII.

²³ Vgl. die durch Hans Robert Jauß, Wolfgang Iser und andere vertretene Rezeptionsästhetik.

²⁴ Pastoraltheologie ist auch in diesem Sinn eine „Mitspielerin in einem Freiheitsgeschehen“ (Feiter: Antwortendes Handeln, 33), das verschiedene Akteurinnen und Akteure kennt.

²⁵ Das heißt nicht, dass pastorale Praktikerinnen und Praktiker eine homogene Masse wären oder gar immer recht hätten. Auch unter ihnen gibt es, wie in der Theologie, bessere und schlechtere Optionen und Praktiken – und alle möglichen Mischformen dazwischen.

²⁶ Ein solches Vorgehen ist mit dem zweier ‚Jahrhunderttheologen‘ des 20. Jahrhunderts vergleichbar, die beide große Meister der kleinen Form waren und für die beide gilt, was der eine einmal über Thomas von Aquin sagte: „Sein Hauptwerk ist nicht die *Summa theologica*, sondern die lange Reihe seiner *Quaestiones disputatae*.“ (Chenu: St. Thomas d’Aquin et la théologie, 179). Das eigentliche Hauptwerk M.-Dominique Chenus ist genauso wenig *Une école de théologie* wie es für Karl Rahner der *Grundkurs des Glaubens* ist – sondern vielmehr die drei großen Sammelände *La foi dans l’intelligence, L’Évangile dans le temps* und *Peuple de Dieu dans le monde* (im Falle Chenus) bzw. die sechzehn Bände der *Schriften zur Theologie* (im Falle Rahners). Ähnliches gilt auch für die *Dits et écrits* von Michel Foucault oder für die *Philosophischen Texte* von Jürgen Habermas, der diesbezüglich von einer „pluralistischen Anlage“ (Habermas: Vorwort zur Studienausgabe, 7) spricht. Der Verfasser dieser Studie hält sich weder für Chenu oder Rahner noch für Foucault oder Habermas – meint aber, dass man von ihnen auch

Hilfe des Konstellationsbegriffs²⁷ erkenntnistheoretisch rekonstruiert wird. Dieser entwickelt sich gerade zu einem „Kristallisierungskern für die methodische Selbstreflexion“²⁸ der Kulturwissenschaften:

„Der Begriff Konstellation dient in der Regel zur Bezeichnung eines Ensembles unterschiedlicher kultureller, ökonomischer und politischer Faktoren, die in der Wahrnehmung der Forschung einen dynamischen Zusammenhang bilden. [...] Wie ist das Denkbild der Konstellation auf Situationen des Schreibens, des transtextuellen Verwebens und der Zirkulation der Texte zu übertragen? [...] Die Konstellation macht die Reflexion auf die Bedingung des Textes möglich und stellt die prozessuale Operation als optische Figur dar.“²⁹

Das gilt auch für die epistemischen Möglichkeitsbedingungen von pastoraltheologischen Diskursprodukten. Auch deren theoretische Rekonstruktion kann vom Konstellationsbegriff nur profitieren. Sie ist dabei zunächst einmal auf Theodor W. Adorno verwiesen, der ihn als einer der ersten in prominenter Weise als methodologische Grundkategorie für seine eigene Kulturphilosophie genutzt hat. Dabei geht es um ästhetische Konstellationen, deren disparate Elemente in gleichem Abstand um eine leere Mitte kreisen – so ähnlich wie theologischerseits im Falle der *Hl. Schrift*³⁰, deren Studium ja die „Seele der

pastoraltheologisch Grundlegendes über die immense Bedeutung der ‚Kleinform‘ von situativ verorteten Gelegenheitsschriften lernen kann.

²⁷ Als vermutlich erster katholischer Pastoraltheologe hat Erich Garhammer diesen Begriff in einem programmatischen Sinn verwendet – wenn er ihn auch nicht eigens als einen solchen thematisiert. Garhammer spricht von einer „konstellativen Hermeneutik“ (Garhammer: Die Frage nach den Kriterien, 310), die nicht nur interdisziplinäre und intradisziplinäre Austauschbeziehungen ermögliche (ebd., 310-314), sondern auch eine „konfliktive Konstellation“ (ebd., 315) zwischen der „synchronen Solidarität“ (ebd.) des kommunikativen und der „diachronen Identität“ (ebd.) des kulturellen Gedächtnisses herstelle.

²⁸ Andrea Albrecht, zit. nach Lethen/Pelz/Rohrwasser: Vorwort, 7.

²⁹ Lethen/Pelz/Rohrwasser: Vorwort, 7ff. Der Konstellationsbegriff erfreut sich auch im systematisch-theologischen Diskurs wachsender Beliebtheit. So fordert beispielsweise Karlheinz Ruhstorfer unter der Zwischenüberschrift *Konstellationen des Denkens*, auch dort heterogene „epochale Denkkonstellationen“ (Ruhstorfer: Der Gott, den wir brauchen, 126) zusammenzubringen: „Wir brauchen ein [...] Verhältnis zu Gott, das die metaphysische Vernunft, moderne weltliche Erfahrungen und postmoderne Offenheit in neuer Weise verbindet – und zwar in einer globalen Öffnung.“ (ebd.).

³⁰ In ähnlicher Weise verhält es sich mit der kirchlichen Tradition, in der es dem Ersten Vatikanum zufolge einen „nexus mysteriorum inter se“ (DH 3016) gibt, der auf konstellative Weise das bleibend entzogene Geheimnis Gottes und des Menschen umkreist. Siehe dazu als Beispiel aus einer anderen theologischen Denktradition auch Sandler: Die offen zu haltende Mitte (zur eher von Karl Rahner ausgehenden Kritik dieses Ansatzes siehe vor allem die Beiträge von Hildegund Keul und Gregor Hoff im selben Band). In der herrlichkeitstheologischen Perspektive Hans Urs von Balthasars geht es darum, konstellative „Spannungen wahrzunehmen ohne sie aufzulösen“ (ebd., 155) und darin den Verweis „auf den je größeren Gott offenzuhalten“ (ebd.): „Die Unfassbarkeit der Mitte wird durch eine spannungsvolle Pluralität von auf diese Mitte hin verweisenden ‚Indizien‘ gesichert [...]. [...] Je umfassender die auf die Mitte verweisenden Indizien mit ihren Konvergenzen *und* ihren gegenseitigen Spannungen wahrgenommen werden, desto tiefer erschließt sich das Geheimnis der sich offenbarenden Gestalt. [...] [Es muss] [...] nicht zu einer systematischen Entspannung des geschichtlich Unversöhnlichen führen, wenn Balthasars Methode der offengehaltenen Mitte [...] durch Polyperspektivität offengehalten wird. Das aber ist eine Sache der rechten Balance zwischen einer affirmativen theologischen Synthese (im anzielenden Besprechen der letztlich unsagbaren Mitte) und einer Relativierung dieser Affirmation durch das Offenhalten der Spannungen zwischen den auf die Mitte verweisenden Indizien.“ (ebd., 155; 160). Balthasar selbst spricht auch von einer christologischen Konstellation um Jesus, der in einer „mitmenschlichen Konstellation“ (Balthasar: Der antirömische Affekt,

Theologie“ (DV 24) ist, höchst heterogene Elemente eine bleibend offene „Mitte des Kanons“ umkreisen: Narrative, Gesetzestexte, Psalmen, Liebespoesie, Genealogien, Rätselsprüche, Biographien, Kriegsszenarien, Prophetenworte... Gerät diese biblische Gesamtkonstellation in neue Kontexte von Geschichte und Gesellschaft, so lässt sich der für Theologie wie Pastoral gleichermaßen exemplarische³¹ Sprechakt der Predigt als eine konstellative Reinszenierung³² von Texten und Kontexten im Rahmen einer „unendlichen Semiose“³³ verstehen:

„Bedeutung ist [...] etwas, [...] das sich ereignet, indem unterschiedliche Sätze [...] aufeinanderstoßen, Texte in Kontexte geraten und *derart* allererst Bedeutung prozessuieren. [...] Da Texte in immer neue Kontexte [...] geraten [...], ist Interpretation eine ‚unendliche Aufgabe‘. [...] Spätmoderne Predigt versucht, biblische Texte in Szene zu setzen, in Szenen unseres Lebens zu versetzen. [...] Die spätmoderne Predigt [...] inszeniert den biblischen Text so, dass vielleicht [...] ‚Wahrheit‘ in dieser Konstellation [...] aufscheinen kann. [...].“³⁴

Bei Adorno ist dieser Konstellationsbegriff, wenn auch im Kontext kritischer Gesellschaftsanalyse, vornehmlich ästhetisch gefasst. Mit der Hilfe entsprechender Beiträge von Umberto Eco (1962), Michel Foucault (1977) und Bruno Latour (2005) lässt er sich überschreiten und pastoraltheologisch ‚nutzbar‘ machen:

- Eco konstellierte offene Kunstwerke, deren komplexer Gesamtsinn von den Rezipientinnen und Rezipienten entscheidend mitkonstituiert wird;
- Foucault konstellierte strategische Dispositive, deren heterogene Ensembles als dynamisches Ganzes einem bestimmten Zweck dienen;
- Latour konstellierte empirische Netzwerke, deren auch dinghafte Akteure einer ‚flachen‘ Welt auf soziale Innovationen verweisen.

Im Rahmen dieser heterogenen Diskurskonstellation wird Adorno in Richtung von Eco, Foucault und Latour überschritten. Alle vier Autoren werden im Folgenden auf ihren möglichen Beitrag für die philosophische Diskursivierung einer konstellativ verfahrenden Pastoraltheologie abgeklopft. Dieses eigendiskursive Erkenntnisinteresse ist ein ‚Parallelfilm‘, der bei der nachfolgenden Darstellung entsprechender Theoriezusammenhänge stets mitläuft. *Konstellative Pastoraltheologie* erweist sich dabei als disparat, kreisend und leermittig (von Adornos ästhetischen Konstellationen her), als unabgeschlossen, interpretationsbedürftig und freiheitsproduktiv (von Ecos offenen Kunstwerken her), als heterogen, dynamisch und nützlich (von Foucaults strategischen Dispositiven her) und als materiell, flach und innovatorisch (von Latours empirischen Netzwerken her). Der pastoraltheologische Kons-

³¹ 115) stehe – weshalb es auch unmöglich sei, ihn aus dieser „konstitutiven Menschengruppe herauszulösen“ (ebd.): „Der Täufer – die Mutter – die Zwölf, mit darin einerseits Petrus, andererseits Johannes – schließlich [...] Paulus [...]. Diese Gestalten mindestens gehören zur Konstellation Jesu und sind somit integrierende Teile der Christologie.“ (ebd., 116).

³² Vgl. Bauer: Predigt als Ereignis, 249-253.

³³ Vgl. Luther: Frech achtet die Liebe das Kleine sowie Nicol: Einander ins Bild setzen.

³⁴ Eco: Einführung in die Semiotik, 77.

³⁴ Luther: Frech achtet die Liebe das Kleine, 13; 15f.

tellationsbegriff, der in diesem Zusammenhang zur Anwendung kommt, geht zwar von Adornos vornehmlich ästhetischem Gebrauch aus, wird mit Eco jedoch rezeptionell geöffnet, mit Foucault strategisch ausgerichtet und mit Latour empirisch unterfüttert. Mit jedem Autorenwechsel geht eine unvermeidliche semantische Verschiebung des Begriffs einher. Es ergibt sich eine epistemische Gesamtkonstellation, deren Heterogenität als zentrierende Mitte ihres weitgespannten Diskurses die nun schon mehrfach genannte methoden-reflexive Grundfrage nach dem umkreist, was Pastoraltheologie eigentlich tut, wenn sie pastoraltheologisch arbeitet. Bei der angestrebten Beantwortung dieser Frage gilt es, Sinn und Bedeutung der Pastoraltheologie zusammenzubringen und so auch im Bereich der Methodik eine gewisse Performanz zu erreichen: Wovon die Rede ist, muss auch an der Art erkennbar sein, in der es zum Thema gemacht wird. Dabei angesichts des aktuellen „Philosophiebedarfs“³⁵ der Pastoraltheologie auf entsprechende Theorieressourcen zurückzugreifen, ist nicht selbstverständlich und bedarf einer eigenen Begründung. Die genannten Autoren haben in der Pastoraltheologie, zumindest in ihrem gegenwärtigen Mainstream, bislang nämlich noch kein Heimatrecht³⁶ – weder einzeln noch in der hier vorgenommenen Konstellation. Dem Folgenden eignet eine entsprechende epistemische Performanz. Auf abduktive Weise werden Denker, die auf den ersten Blick gar nicht zusammenpassen, zu einer erkenntnistheoretisch produktiven und daher auch pastoraltheologisch weiterführenden Konstellation von Heterogenem montiert:

„Es ist wahr, dass die verschiedenen Elemente der Hypothese zuvor in unserem Geist waren; aber die Idee, das zusammenzubringen, von dem wir nie geträumt hätten, es zusammenzubringen, lässt blitzartig die neue Vermutung in unserer Kontemplation aufleuchten.“³⁷

³⁵ Vgl. Bucher: In weiter Ferne so nah, Untertitel.

³⁶ Ausnahmen in jüngerer Zeit bilden (mit je eigenen Schwerpunktsetzungen): Ottmar Fuchs (in Bezug auf Theodor Adorno), Erich Garhammer und Heinz-Günther Schöttler (in Bezug auf Umberto Eco), Jörg Seipp, Michael Schüßler und Hermann Steinkamp (in Bezug auf Michel Foucault) oder auch der Religionspädagoge Stefan Altmeyer (in Bezug auf Bruno Latour).

³⁷ Peirce: Vorlesungen über Pragmatismus, 115f. Zur potenziellen Kreativität von entsprechenden Kontrasten in der Prozessphilosophie siehe Sander: Natur und Schöpfung, bes. 156-169; 401-407.

1. Pastoraltheologie

*Konstellative Pastoraltheologie*³⁸ folgt ihren abduktiven Vermutungen. Mit Adorno schafft sie ästhetische Konstellationen um ein leermittiges Zentrum, mit Eco gestaltet sie offene Kunstwerke einer konstitutiv beteiligten Rezeption, mit Foucault baut sie strategische Dispositive von Wissen, Macht und Selbst und mit Latour geht sie sozialen Netzwerken von Menschen und Dingen nach. Von jedem dieser so unterschiedlichen Autoren kann sie für ihre eigene wissenschaftstheoretische Grundlagendebatte etwas lernen – zumal eine entsprechende Theoriebildung schon immer ihre diskursive Achillesferse darstellt. Schon der Tübinger Pastoraltheologe Anton Graf hatte in seinem Buch *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie* (1841) gefragt:

„Besitzen wir eine wissenschaftlich angelegte und durchgeführte praktische Theologie? [...] [Lange war es so] [...], dass die theoretischen Theologen leicht den Blick in das Leben [...] verschmähen, die theoretische Theologie zu sehr von [...] dem praktischen Interesse entfernen und auf die praktische Theologie mit einer gewissen Geringschätzung herabblicken, dass hinwiederum die praktischen Theologen leicht das wissenschaftliche Interesse [...] fallen lassen und sich ganz und gar in das Leben und die Praxis versenken.“³⁹

Entsprechende theologische Ressentiments benennt auch Karl Rahner, der mit seinem *Handbuch der Pastoraltheologie* in den 1960er Jahren maßgeblich zu einer „zweiten Gründung des Fachs“⁴⁰ beigetragen hat:

„Meist werden Vertreter der anderen Disziplinen die praktische Theologie als ein Sammelsurium [...] betrachten, [...] als bloße Sammlung psychologischer, didaktischer, soziologischer Klugheitsregeln, die aus der einfachen Seelsorgepraxis unmittelbar gewonnen werden. Kein Wunder, dass man [...] an das [...] wissenschaftliche Niveau des praktischen Theologen [...] meist geringere Anforderungen stellen zu dürfen meint [...].“⁴¹

Im nachfolgenden konstellativen Theoriediskurs geht es daher keineswegs nur um die müßigen Spiegelfechtereien eines vermeintlich begründungsschwachen Fachs, das seit jeher unter methodologischem Rechtfertigungs-

³⁸ Zum Grundansatz des Fachs habe ich mich bereits verschiedentlich geäußert (vgl. Bauer: Indiana Jones in der Spätmoderne; Ders.: Denken in Konstellationen; Ders.: Ortswechsel der Theologie, 793-837 sowie demnächst auch Ders.: Gott am Kneipentresen und Ders.: Spuren in die Pastoraltheologie von morgen). Die Reflexionen dieser Einführung beschränken sich auf die *katholische Pastoraltheologie*, was sich allein schon am Gebrauch dieses Begriffs zeigt, der in der katholischen Fachkultur meist anstelle des evangelischerseits bevorzugten Begriffs der Praktischen Theologie verwendet wird – eine verstärkte interkonfessionelle Zusammenarbeit in der jüngeren Generation ist ein bleibendes Desiderat! Für den hier verwendeten konzilstheologisch entgrenzten Begriff von Pastoraltheologie siehe unter anderem auch Feiter: Von der pastoraltheologischen Engführung zur pastoraltheologischen Zuspitzung der Praktischen Theologie sowie Haslinger: Pastoraltheologie, 515-519. Zur Fachgeschichte siehe in der neueren Literatur Seip: Der weiße Raum, 51-218 (diskursanalytisch ausgerichtet) sowie Laumer: Pastoraltheologie (theologiehistorisch orientiert).

³⁹ Graf: Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, 7; 304f.

⁴⁰ Bucher: Wer braucht Pastoraltheologie wozu, 184.

⁴¹ Rahner: Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, 139.

druck steht. Es geht vielmehr um den dogmatischen Stellenwert von pastoralen Orten überhaupt⁴², um ihre Würde als ein eigener *locus theologicus* – und damit auch um den wissenschaftlichen Stellenwert des auf konstitutive Weise damit verbundenen Fachs. Pastoraltheologie ist kein marginaler Anwendungsdiskurs am Rande der Wissenschaftlichkeit, der notorischer Weise zu epistemologischer Selbstverzerrung neigt. Wenn ihre konstellativen Angebote auf der Höhe der pastoralen Herausforderungen einer immer komplexeren Gegenwart operieren, kann sie sich durchaus an die Spitze einer diskurs-innovativen Avantgarde der Theologie setzen:

„Die Theologie ist [...] zur Zeit eher mit bilanzierenden Projekte beschäftigt [...] denn mit der Bearbeitung innovativer Themen [...], wie sie sich aus der Situation des Volkes Gottes [...] ergeben. [...] [Sie ist heute daher] [...] gegenüber der realen Problemlage des Volkes Gottes [...] in einen spezifischen Rückstand geraten [...]. [...] [Dieses führt nämlich längst ein eigenes] [...] Leben in den Pluralitätsstrudeln der Postmoderne [...].“⁴³

Um wieder auf die Höhe des übrigen Volkes Gottes zu kommen, braucht die Theologie insgesamt eine entschiedene Depotenzierung ihrer überkommenen Wissenschaftsvorstellungen. Mit Blick auf ihre alltäglichen Rezipientinnen und Rezipienten sind auch die konstellativen Diskursprodukte der Pastoraltheologie nicht mehr als wissenschaftliche Inspirationen zu etwas Eigenem, die mit einer gewissen theologischen Grundkompetenz aller Beteiligten rechnen muss. Im Sinne dieser epistemischen Selbstrelativierung könnte das Fach dann auch praktisch bescheidener und zugleich theoretisch anspruchsvoller werden. Konstellatives Arbeiten in der Theologie ist nämlich keine wohlfeile Ausrede für akademische Denkfaulheit. Denn es bedeutet nicht, auf unreflektierte Weise alle möglichen Elemente willkürlich zu konstellieren. *Konstellative Pastoraltheologie* ist zwar sowohl in ihrer diskursiven Produktion als auch in ihrer praktischen Rezeption radikal subjektiv, aber dennoch nicht beliebig. Die innere Kohärenz einer pastoraltheologischen Argumentation entsteht zwar über heterogene, vielleicht sogar kontradiktoriale Elemente, die im Horizont von subjektiv perspektivierten Grundoptionen zusammengestellt werden – sie muss aber zugleich auch immer wieder auf einen diskursiv vermittelbaren Mindestgrad an wissenschaftlicher Objektivität zielen. Wie contingent ihre Zusammenstellung von Heterogenem im Prozess ihrer jeweiligen Entstehung dann auch sein kann, zeigt das folgende Zitat von Teju Cole. Der afroamerikanische Intellektuelle erklärt darin, warum er in ein und demselben Essay Jacques Derrida, ein Fährungslück in Bangladesch, Beethovens Neunte, den letzten tasmanischen Tiger und einen nigerianischen Staatsstreich miteinander konstellierte:

„Ich konnte eines Nachts nicht schlafen. Plötzlich wollte ich unbedingt die Stimme von Jacques Derrida hören. Also habe ich Youtube angemacht. Und dann führte mich ein Film zum nächsten...“⁴⁴

Niemals kann es eine absolute wissenschaftliche Objektivität im Superlativ geben (und zwar nicht nur aus eschatologischen Gründen), sondern immer

⁴² Vgl. Bauer: *Pastorale Wende*.

⁴³ Bucher: *Die Theologie im Volk Gottes*, 30f; 35.

⁴⁴ Zit. nach Rühle: *Driften durch die Nacht*, 13.