

Saskia Wendel

## **Zum Zusammenspiel von systematischer und praktischer Theologie**

Ein Impuls für theologisches Nach-Denken

### **Herausforderungen an die Theologie im Blick auf das gegenwärtige religiöse Feld**

Drei Entwicklungen im religiösen Feld fordern die Theologie heute in besonderer Art und Weise heraus. Diese Entwicklungen sind:

Erstens die Individualisierung und Pluralisierung von Religion, die nicht notwendigerweise zur Privatisierung von Religion führen muss, wie manche Kritiker dieser Tendenz befürchten, aber durchaus auch zur Privatisierung führt. Gleichzeitig zur Individualisierungstendenz mit Drift hin zur Privatisierung von Religion ist jedoch auch eine De-Privatisierung von Religion zu verzeichnen, insbesondere im Blick auf die mediale Präsenz von Religiosität und Religion in der Öffentlichkeit. Diese Präsenz in der Öffentlichkeit impliziert allerdings nicht notwendigerweise per se schon eine politische Bedeutung von individualisierter Religion (vgl. Casanova 1994).

Zweitens das Gefährdungspotenzial religiöser Fundamentalismen bzw. die wachsende Furcht vor religiösen Fundamentalismen, insbesondere im Gefolge des 11. September 2001. Das Thema „Religion und Gewalt“ wird deshalb zu einem wichtigen Thema der öffentlichen Diskussion. Dabei wird auch wieder verstärkt eine Kritik der Religion artikuliert, insbesondere einer Kritik monotheistischer Religionen, denen qua monotheistischem Bekenntnis eine strukturelle Nähe zur Gewalt unterstellt wird (vgl. Assmann <sup>2</sup>2000 und 2003; Marquard 1987; Sloterdijk 2001).

Drittens der Versuch, das Aufkommen von Religion naturalistisch zu erklären als notwendiges Epiphänomen neuronaler Prozesse (vgl. D'Aquili/Newberg 1999). Damit wird religiösen Überzeugungen jedoch letztlich ihr Geltungsanspruch auf Wahrheit abgesprochen, denn wenn beispielsweise die Gottesidee durch Hirnprozesse erzeugt wird, referiert diese Idee nicht mehr auf eine extramentale Realität, sondern nur auf ein Konstrukt, das der

Mensch selbst erzeugt bzw. hervorgebracht hat. Naturalistische Erklärungen von Religion könnte man so als empirisch abgestützte Version der These Nietzsches interpretieren, dass etwa der Gottesgedanke nichts anderes ist als eine notwendige Illusion der Vernunft, die nicht anders kann als diesen Gedanken zu denken, sich dabei aber immer schon in den Täuschungsquellen ihrer selbst verstrickt.

### **Aktuelle Aufgaben systematischer Theologie angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation**

Die systematische Theologie hat nun meines Erachtens die Aufgabe, in folgender Art und Weise die skizzierte Herausforderung anzunehmen und in ihr eigenes Reflektieren aufzunehmen:

Zunächst hat sie erstens in methodischer Hinsicht die Ergebnisse empirischer Forschung bzgl. des religiösen Feldes, insbesondere auch die Ergebnisse religionssoziologischer Forschung anzuerkennen und zum Ausgangspunkt ihres eigenen Reflektierens etwa über Religiosität und Religion zu machen. Sie hat sich also mit der gelebten Religion in unserem gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext zu konfrontieren und auseinanderzusetzen, denn nur so vermag sie ja ihrer Aufgabe nachzukommen, Reflexion gelebten Glaubens zu sein. Dabei hat sie die Individualisierung und Pluralisierung von Religion auch nicht nur als Krisenphänomen, sondern auch als Chance wahrzunehmen, eben als Ausdruck und Gestalt von Religion unter den Bedingungen der späten bzw. reflexiven Moderne, und diese Gestalt ist nicht per se schon als Verfallserscheinung zu interpretieren. Das gerade im Kontext der Säkularisierungsthese häufig geäußerte Motto „Je mehr Moderne, desto weniger Religion“ entstammt meiner Ansicht nach einem ebenso klischierten Begriff von Moderne (und hier insbesondere einem verzerrten Verständnis von Autonomie) und beruht auf einem verengten Begriff von Religiosität und Religion (vgl. Wendel 2006, 201–207).

Zweitens hat sich die systematische Theologie angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation vorrangig mit zwei Themenfeldern auseinanderzusetzen. Zum einen könnte sie im Blick auf die gelebte Religion der Gegenwart einen Beitrag dazu leisten, eine Kriteriologie dafür zu entwickeln, kulturelle Phänomene, Praxen, Denktraditionen als religiös zu bestimmen. Denn die Analyse der gelebten Religion bedarf – wie auch von religionssoziologischer Seite vermerkt wird – einer Bestimmung dessen, was als religiös gelten kann und was nicht, um religiöse von nichtreligiösen Phänomenen abgrenzen zu kön-

nen. Zum anderen hat sich die systematische Theologie einer Kritik der Religion zu widmen, die angesichts der aktuellen Renaissance des Religiösen geboten erscheint – eine Kritik der Religion nicht aus atheistischer, sondern aus theistischer, dezidiert christlicher Perspektive (vgl. Wendel 2006, 225–231). Denn wenn auch die Individualisierung und Pluralisierung von Religion eine Chance bedeuten kann, die nicht vorschnell ausgeblendet werden sollte, so ist es doch unbestreitbar, dass im religiösen Feld auch religiöse Praxen zu verzeichnen sind, die vom christlichen Standpunkt her als Phänomene privatisierter, „bürgerlicher“ Religion zu kritisieren sind: religiöse Praxen etwa, die vorrangig dadurch motiviert sind, dass sie „gute Gefühle“ bescheren sollen, dass sie einen berausenden „event“ setzen sollen; oder dadurch, dass sie allein als Techniken zur Selbstthematization und Selbstfindung dienen. Zentrale Motive der christlichen Botschaft – das so gar nicht marktförmige „Wort vom Kreuz“ sowie die Verheißung von Leben in Fülle für alle, insbesondere für die Armen und Schwachen, und die damit verbundene Bestimmung der Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Jesu auch und gerade in ihrer diakonischen Ausrichtung – drohen angesichts dieses Trends zur „wellness“-Religion in Vergessenheit zu geraten (vgl. Könemann 2006).

Diese Kritik der Religion bedarf einer systematischen Reflexion darüber, was denn die christliche Religiosität – den christlichen Glauben – bestimmt. Dies ist der Bezug auf den Gott Jesu Christi, der sich in Leben, Tod und Auferweckung Jesu ein für alle mal selbst mitgeteilt hat als unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe (vgl. Pröpper <sup>3</sup>1991 und 2001). Ein Gott der Geschichte, solidarisch mit den Opfern, nicht mit den Durchgekommenen der Geschichte. Ein Gott, der allen Heil, Befreiung, Versöhnung zugesagt hat und diese Heilszusage selbst schon in seiner Menschwerdung bezeugt und antizipiert hat. Ein Gott, der das Schicksal der Menschen auf sich genommen hat und teilt, der sich gleich gemacht hat mit den Leidenden, „der sich uns in allem gleich gemacht hat außer der Sünde“. Es bedarf also einer systematischen Reflexion darüber, auf was – oder besser auf wen – Christinnen und Christen ihr Vertrauen und ihre Hoffnung setzen: nicht auf ein apersonales Absolutes, einen alleinigen Urgrund des Universums oder Energiestrom, nicht auf ein anonymes „Etwas“, sondern auf einen „Jemand“, der uns anruft, sich selbst mitteilt, handelt, der sich bleibend zu uns in Beziehung setzt. Dieses personale Gottesverständnis kann jedoch nicht mehr selbstverständlich als Bestandteil gelebter Religion vorausgesetzt werden, wie die jüngsten empirischen Forschungen belegen. Es gilt also gerade angesichts aktueller Bestreitungen der Personalität Gottes diesen Glauben an den Gott Jesu Christi als

vernünftig zu erweisen. Dabei wird es im Übrigen auch wichtig sein, die Differenz zwischen einem personalen Gottesverständnis und einem kruden Anthropomorphismus herauszuarbeiten (vgl. Striet 2003 und 2005; Wendel 2007).

Jene Reflexionen über das christliche Gottesverständnis machen es außerdem auch möglich, in der Diskussion über Religion und Gewalt den Kritikern des Monotheismus ein anderes, nicht gewaltförmiges Verständnis des Monotheismus entgegenzusetzen, in dem Gott nicht als absolute Einheit, sondern als Einheit in der Dreiheit gedacht wird, also als Einheit, die der Differenz, der Unterschiedenheit mächtig ist. Ein Gottesverständnis zudem, in dem Gott nicht als „Himmelskaiser“ oder Herrschergott gedacht wird, sondern als Gott der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, dessen Allmacht sich nicht als Willkürfreiheit, sondern als Liebe erweist, die das Geschöpf nicht unterwirft und auf einen Untertanenstatus reduziert, sondern zum Partner ermächtigt gerade auch im Geschenk der Freiheit und der Vernunft, die Bilder göttlicher Freiheit und göttlicher Vernunft sind (vgl. Wendel 2005). Ebenso kann solch eine Reflexion des Glaubens an einen personalen Gott den Naturalismen widerstreiten, die Gott mit einem bloßen Gefühl etwa der Alleinheit gleichsetzen, welches in neuronalen Prozessen aufkommt.

Diese Aufgaben leistet die systematische Theologie jedoch nicht aus purem Selbstzweck heraus, also aus reiner Lust an der Spekulation, sondern im Dienst der Glaubenspraxis. Die systematisch-theologische Aufgabe, vor dem Forum der Vernunft „Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die uns erfüllt“ (1 Petr 3,15), geschieht also aus einer Praxis heraus und auf diese Praxis hin. Dieser unhintergehbare Bezug zur Praxis christlichen Glaubens verbindet nun systematische und praktische Theologie, auch wenn das Thema, das Objekt ihrer Reflexionen unterschiedlich ist. Objekt der *praktischen* Theologie ist in erster Linie das Handeln, die Praxis selbst, die den Glauben bestimmt und bezeugt. Objekt der *systematischen* Theologie ist die vernünftige Rechtfertigung des Glaubens und seiner materialen Gehalte, der in der Glaubenspraxis zum Ausdruck kommt, bezeugt wird, und der durch diese Praxis bestimmt wird. Für diese Rechtfertigungsleistung muss die praktische Theologie nicht nochmals aufkommen, sie kann sie voraussetzen und sich dann auf ihre genuinen Reflexionen zur gelingenden Glaubenspraxis heute in ihren vielfältigen Gestalten konzentrieren.

Von dieser hier nur grob skizzierten Bestimmung des Verhältnisses von systematischer und praktischer Theologie ausgehend ist abschließend zu fragen,

inwiefern beide theologischen Disziplinen wechselseitig aufeinander verwiesen sind gerade im Hinblick auf die theologische Aufgabe einer Reaktion wie Reflexion der gegenwärtigen religiösen Situation.

### **Die wechselseitige Verwiesenheit von systematischer und praktischer Theologie**

Die *praktische* Theologie ist auf die systematische Theologie etwa hinsichtlich der Bestimmung des Religionsbegriffs und des Gottesverständnisses verwiesen, die nicht nochmals von der praktischen Theologie geleistet werden müssen. Beide Bestimmungen können ihr als Leitfaden zur Reflexion religiöser (christlicher) Identität in der Spätmoderne sowie zur Reflexion der Motive, Zielrichtung und Konkretion pastoralen Handelns in der gegenwärtigen religiösen Situation dienen. Insbesondere eine Pastoraltheologie, die sich am Modell einer Sozialpastoral bzw. diakonischen Pastoral orientiert, wie es etwa von Norbert Mette und Hermann Steinkamp vorgelegt wurde (vgl. Mette u. a. 1999; Steinkamp 1991 und 1994), kann sich auf systematische Überlegungen zu einer erneuerten Kritik bürgerlicher, privatisierter Religion beziehen sowie auf Überlegungen zu einem Gottesverständnis, in dessen Zentrum die „klassische“ Bestimmung Gottes als „Schöpfer, Erhalter und Voller der Welt“ steht.

Die *systematische* Theologie ist umgekehrt in mehrerer Hinsicht auf die praktische Theologie verwiesen:

Erstens hat sie wie bereits erwähnt empirische Studien zur religiösen Situation etwa aus dem Bereich der Pastoralsoziologie zur Kenntnis zu nehmen und in ihre eigene Reflexion aufzunehmen. Dies entspricht der Forderung, die Realität und damit die „Zeichen der Zeit“ anzuerkennen, die auch an die systematische Theologie ergeht. Bezöge sie sich nicht auf diese empirischen Studien, könnte sie nicht wirklich Reflexion der Glaubenspraxis sein, die sich ja nicht im luftleeren Raum vollzieht, sondern in einem konkreten religiösen „setting“.

Zweitens kann sich die systematische Theologie auf ein Verständnis des Handelns, insbesondere des Glaubenshandelns beziehen, welches von der praktischen Theologie als Handlungswissenschaft bedacht und bestimmt wird, und welches ihr, also der systematischen Theologie, als Ausgangspunkt ihrer eigenen Überlegungen zur Rechtfertigung des Glaubens im Sinne einer konkreten Praxis dienen kann.

Drittens können Überlegungen aus dem Bereich der Sozialpastoral zur „Orthopraxis“ auch für die systematischen Überlegungen zur Bestimmung des christlichen Gottesverständnisses leitend sein. Wir glauben an den Gott, der sich im Handeln Jesu als unbedingt für uns entschiedene Liebe bestimmt hat. Diese Praxis Jesu in ihrer Parteilichkeit für die Armen und Schwachen ist das Kriterium der christlichen Glaubenspraxis, und dies wiederum führt auch zum Kern des christlichen Gottesverständnisses – gemäß der christlichen Überzeugung, dass Gott kein namenloser, radikal abwesender, unerkennbarer und unnennbarer „deus absconditus“ ist, sondern ein Gott, der sich in seinem Offenbarungshandeln als „Ich bin der, der ich für Euch da sein werde“ bestimmt hat. Diese Überzeugung, bezogen auf das Zeugnis Jesu, getragen und überliefert durch das Zeugnis derer, die Jesu Zeugnis bezeugt haben und immer wieder bezeugen, hat sich auch der systematischen Überlegung darüber, was wir Christinnen und Christen meinen, wenn wir Gott sagen, einzuschreiben.

Auf diese Art und Weise vermeidet es die *systematische* Theologie, zum bloßen „arm chair thinking“ zu werden, und die *praktische* Theologie, zu einer bloßen „Anwendungswissenschaft“ zu werden, die sich im „Kleinklein“ der konkreten Umsetzung bestimmter pastoraler und religionspädagogischer Modelle und Leitlinien verliert. Ebenso vermeidet sie es, ausschließlich auf eine „empirische Theologie“ reduziert zu werden, die in ihrer Konzentration auf das Empirische der Theologie verlustig zu gehen droht.

Ich denke, dass auf der Basis dieser wechselseitigen Verwiesenheit von praktischer und systematischer Theologie ein fruchtbares und weiterführendes Gespräch zwischen beiden Disziplinen möglich ist, das sich durchaus auch in gemeinsamer Forschung niederschlagen kann. Denn nur vereint, nicht getrennt, können die verschiedenen theologischen Disziplinen, hier in erster Linie die systematischen und praktischen Disziplinen, fundiert den Herausforderungen begegnen, die vom gegenwärtigen religiösen Feld ausgehend an die Theologie ergehen.

## Literatur

- Assmann, J. (2000): *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a. M.
- Assmann, J. (2003): *Die Mosaische Unterscheidung. Über den Preis des Monotheismus*, München u. a.
- Casanova, J. (1994): *Public Religions in a modern world*, Chicago.
- D'Aquili, E. G./Newberg, A. B. (1999): *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis.
- Könemann, J. (2006): *Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem religiösen Trend*, in: *Diakonia* 37, 3, 209–215.
- Marquard, O. (1987): *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Poly-mythie*, in: Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart, 91–116.
- Mette, N. u. a. (Hg.) (1999): *Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik*, Münster.
- Pröpper, Th. (1991): *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, Münster.
- Pröpper, Th. (2001): *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br.
- Sloterdijk, P. (2001): *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt a. M.
- Steinkamp, H. (1991): *Sozialpastoral*, Freiburg i. Br.
- Steinkamp, H. (1994): *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz.
- Striet, M. (2003): *Monotheismus und Kreuz. Bemerkungen zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott*, in: *IKaZ* 5/6, 273–284.
- Striet, M. (2005): *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen*, in: Müller, K./Striet, M. (Hg.): *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*. Regensburg, 111–127.
- Wendel, S. (2005): *Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag*, in: Walter, P. (Hg.):

Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott. Freiburg i. Br., 117–130.

Wendel, S.: (2006): Die Renaissance des Religiösen und der Glaube an Gott, in: Hoff, G.M. (Hg.): Gott im Kommen. Innsbruck, 201–238.

Wendel, S.: (2007): „Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein“ (Cusanus). Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele, in: Arntz, K. (Hg.): Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht, Regensburg, 68–86.