

Hermann  
Steinkamp

## Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissen- schaft

### 0.1 Die Auseinander- setzung ...

... scheint zu Ende

*Im folgenden Beitrag wird das Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften in vier beispielhaften Modellen in der Weise entwickelt, daß zugleich einige Perspektiven für die Frage nach dem Verhältnis von fachlicher und personaler (kommunikativer) Kompetenz des „Sozial-Arbeiters“ in einem weiten Sinn, also des Pfarrers, Pastoralassistenten, Beraters, Pädagogen, Psychologen usw. aufgezeigt wird. Der Seelsorger kann daraus lernen, was ihm in den einzelnen Modellen an Hilfe aus den Humanwissenschaften geboten werden kann und wo deren Grenzen sind\*.* red

Seit Aufklärung und neuzeitliche Wissenschaft der Theologie das Monopol für die Erkenntnistheorie aus der Hand geschlagen und gleichsam als Waffe gegen sie gekehrt haben, gibt es eine Geschichte der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und den übrigen Wissenschaften, wie sie vorher als Frage der Beziehung der „artes liberales“ zueinander so nicht bestand.

Die neuere Wissenschaftstheorie hat diese Frage gewöhnlich in der Argumentationsfigur der „Besonderheit“ der Theologie unter den (vor allem empirischen) Wissenschaften thematisiert. Je mehr dabei die Theologie auf ihrem Sonderstatus als einer „Wissenschaft“ bestand, die bestimmte normative Voraussetzungen („Offenbarung“, „ewige Wahrheiten“) nicht zur Disposition empirischer Erkenntnisbedingungen stellen könne, um so mehr provozierte sie die Antwort, dann sei sie dadurch eben nicht mehr als Wissenschaft zu bezeichnen.

Die Phase der Auseinandersetzung, die durch dieses Argumentations-Schema gekennzeichnet war, scheint zu Ende, seit der Menschheit und den Wissenschaftlern bewußt zu werden beginnt, daß die Wissenschaft nicht mehr nur fragen darf, was sie alles machen kann, sondern auch, was sie machen darf<sup>1</sup>. Der drohende atomare Holocaust verdankt ja seine Möglichkeit nicht nur dem immensen Fortschritt der Wissenschaft in unserem Jahrhundert, sondern ebenso jener Ausblendung des Faktors „Verantwortlichkeit“, die offenbar mit dem Maß der Spezialisierung und Differenzierung der Wissenschaft zunimmt. Angesichts dieser Situation könnte der Theologie eine neue (alte) Funktion zuwachsen: etwas zu den „Inhalten“ jener notwendigen Verantwortung beizutragen, ohne daß dadurch eine falsche Arbeitsteilung

\* In etwas erweiterter Fassung wird der Beitrag auch erscheinen in: N. Mette — H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1984 (Patmos).

<sup>1</sup> G. Picht, Mut zur Utopie, München 1964, 103.

geschaffen würde: die Theologie kann nicht die Verantwortung für den Faktor „Verantwortung“ übernehmen (und den anderen Wissenschaften allein die Verantwortung für den Faktor „Wissensproduktion“ überlassen). Aber sie kann und muß in dieser Situation des gigantischen Anwachsens von Wissensbeständen jeglicher Art die alte Geschichte vom Turmbau zu Babel neu erzählen: Das Sprachengewirr unter den Wissenschaftlern hat dazu geführt, daß die meisten vor der Aufgabe der Verständigung resignieren. Ebenso scheint die Frage suspendiert, die der Mythos aufwirft: Was steckt eigentlich hinter dem menschlichen Antrieb, einen Turm zu bauen, der an „den Himmel rühren“ soll?

## 0.2 Aus der Perspektive der „Praktischen Theologie“

Das Verhältnis der Theologie zu den Humanwissenschaften soll im folgenden aus der Perspektive der „Praktischen Theologie“ bedacht werden. Das entspricht insofern dem gegenwärtigen Selbstverständnis von Theologie, als sie den geschichtlichen Prozeß der Differenzierung, d. h. Arbeitsteilung der Wissenschaft als Norm akzeptiert hat<sup>2</sup>.

Das in vier Typen gegliederte Schema kann sowohl als geschichtliches Modell betrachtet werden, insofern es aufeinanderfolgende Phasen beschreibt, wie auch als idealtypisches Analyse-Schema, insofern die vier Phasen historisch nicht trennscharf zu unterscheiden sind, d. h. jede von ihnen auch heute noch „vorkommt“.

### 1. Das „ancilla“-Paradigma

Dieses Modell des Verhältnisses der Theologie zu (den) anderen Wissenschaften wurzelt in einer jahrhundertalten Tradition und wurde insbesondere auf die Beziehung zur scholastischen Philosophie hin formuliert: diese sei die Magd der Theologie. — Das Paradigma existiert in der traditionellen „Erkenntnis“-Variante und in einer zeitgenössischen „Methoden“-Variante.

#### 1.1 Die Erkenntnis-Variante

Aus einer Zeit, als sich die Theologie noch als eine Art Super-Wissenschaft begriff, d. h. ähnlich wie die Philosophie den Anspruch erhob, das „Ganze“ der Wirklichkeit (und im Gegensatz zur Philosophie auch noch der über-natürlichen) als ihren Erkenntnisgegenstand zu haben, stammt die Vorstellung, alle Erkenntnisse anderer Wissenschaften müßten der Wahrheitssuche der Theologie nutzbar gemacht werden.

In diesem Modell verhalten sich Glaube und Offenbarung formal analog zu dem, was Habermas „Erkenntnis-

<sup>2</sup> Theologie begreift sich nicht mehr als „übergreifend“ in dem Sinne, als könne sie die vorhandenen Wissensbestände anderer Wissenschaften integrieren (was nicht bedeutet: Verzicht auf die spezifische Funktion, das „Ganze“ des Menschen, der Welt, der Geschichte, der Wirklichkeit „im Auge zu haben“). Wo eine systematische Sektion der Theologie — traditionell die sog. „Dogmatik“ — einen solchen Anspruch aufrechterhält, diskreditiert sie sich selbst.

Interesse“ nennt: als apriori, das zwar (möglicherweise) durch die nachfolgend gewonnene Erkenntnis modifizierbar erscheint, dieser gleichwohl ontologisch und zeitlich „vorgeordnet“ ist. Alle Erkenntnisse der Humanwissenschaften werden aus der Interessens-Perspektive des Dogmas ausgewählt: das theologische Vorverständnis (über die „Wahrheit“ eines Sachverhalts) entscheidet darüber, welche humanwissenschaftlichen Erkenntnisse nützlich, welche schädlich sind<sup>3</sup>.

## 1.2 Die Methoden-Variante

Vor allem im Bereich der Praktischen Theologie findet sich eine durchaus zeitgenössische Variante des ancilla-Paradigmas in dem Sinne, daß sog. „Methoden“ aus den Humanwissenschaften übernommen und für theologische bzw. kirchliche Zwecke „nutzbar gemacht“ werden: von der Psychoanalyse über klient-zentrierte Gesprächsführung, TZI, Gruppendynamik bis hin zur Zen-Meditation. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, daß einzelne Methoden, z. B. TZI, eine niedrigere Rezeptions-Schwelle zu überwinden hatten als andere, wie z. B. verhaltenstherapeutische Modelle oder Encounter-Gruppen. Die Erklärung dafür liegt auf der Hand: je besser diese humanwissenschaftlichen Methoden mit kirchlichen Zielen und Werten vereinbar erscheinen, um so freudiger werden sie für kirchliche Zwecke verwendet. (So meint man z. B. bei TZI, über den Es-Pol Traditionsgehalte, kirchliche Dogmen, Werte usw. leichter vermitteln zu können.) Auch bei vielen professionell arbeitenden Pastoralpsychologen (Eheberatern, Krankenhaus-Seelsorgern u. ä.) findet sich eine entsprechende Bewußtseinsform, daß sie für ihre pastoralen Zwecke „psychologische Methoden“ verwenden: die Theologie, die Seelsorge, die kirchliche Aufgabe liefern die „Ziele“, die Human- und Sozialwissenschaften die Methoden.

Für die Frage des Verhältnisses von Persönlichkeit und Fachkompetenz ergibt sich in diesem Modell folgerichtig: Die Theologie ist zuständig für den Faktor Persönlichkeit und versteht darunter in der Regel das sog. „christliche Menschenbild“ oder jeweils zeitgemäße (und sehr unterschiedliche!) Ausprägungen einer biblischen Anthropologie.

## 2. Das „Fremdprophetie“-Paradigma

Dieses Paradigma verhält sich in gewisser Weise komplementär zum ancilla-Denkmodell: die Theologie rezipiert fasziniert ein ganzes Theoriegebäude, eine Handlungs-

<sup>3</sup> Vgl. A. Exeler — N. Mette, *Pastoraltheologie*, in: SKT 3, 92. — Eine subtile Variante dieser Denkfigur bringt P. M. Zulehner auf den Begriff der „Entscheidungshilfe“: die Soziologie (z. B.) leiste der Pastoraltheologie eine „unersetzliche Entscheidungshilfe“ (vgl. P. M. Zulehner, *Soziologie und Pastoral*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. V, 532.)

methode, einen Wissensbestand aus einer anderen Wissenschaft samt den ihnen impliziten Werten, Grundannahmen, Menschenbildern. „Fremdprophetie“ besagt, daß die Theologie in den Werten des fremden Wissensbestandes vergessene Bestandteile ihrer eigenen jüdisch-christlichen Tradition wiederentdeckt oder einfach auf Ideale stößt, die sie als Bereicherung, als „neue“ Wahrheit, als „Offenbarung“ sieht <sup>4</sup>.

Neuentdeckung  
christlicher  
Grundhaltungen

Prophetie also im klassischen Sinn, nur daß sie von „außen“, von „Fremden“ kommt. Beispiele solcher Fremdprophetie sind etwa die Rezeption der Psychoanalyse in der evangelischen Pastoralpsychologie <sup>5</sup> oder der Einfluß der modernen Klinischen Psychologie auf die sog. Nordamerikanische Seelsorgebewegung (Pastoral counseling u. ä.). In der BRD bietet die Übernahme von Konzepten und Methoden der Humanistischen Psychologie, zumal durch die kirchlichen Beratungsdienste, ein anschauliches Beispiel <sup>6</sup>. Zumal die Seelsorge-Lehre, aber auch theologische Erwachsenenbildung, kirchliche Jugend- und Sozialarbeit entdecken in solchen Konzepten wichtige normative und spirituelle Gegenakzente zu einer jahrhundertlang einseitigen Kasuistik und moralisierenden kirchlichen Pädagogik, auf die die heutigen Menschen dankbar reagieren. Die sog. „Therapeuten-Variablen“ (Empathie, bedingungsloses Akzeptieren, Selbstkongruenz) werden zu neuen Kardinaltugenden von Seelsorgern und kirchlichen Mitarbeitern, die darin originär christliche Grundhaltungen zu leben überzeugt sind; Theologen zögern nicht, im bedingungslosen Annehmen des Ratsuchenden ein Abbild der den Menschen unbedingt bejahenden Liebe Gottes zu entdecken.

Wo nicht prinzipieller Anti-Modernismus ohnehin zur Ablehnung alles Neuen führt, artikulieren aufgeschlossene Theologen nur sehr zaghafte kritische Anfragen, z. B. an den Optimismus des Rogers'schen Menschenbildes.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Theologie ob ihrer Begeisterung für die neuen „Heilslehren“ ihre Identität und ihr kritisches Potential zu verlieren droht, wie dies neuerlich angesichts des Psycho-Booms, der Meditationsbewegungen und neo-religiösen Subkulturen offenkundig wird.

<sup>4</sup> Vgl. J. Scharfenberg, *Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion*, in E. Becher (Hrsg.), *Seelsorgeausbildung*, 38.

<sup>5</sup> Durch die Schule O. Haendlers (Thilo, Scharfenberg, Stollberg, Winkler).

<sup>6</sup> Für manche ist nicht nur die Prophetie, sondern sind auch einzelne Propheten benennbar: C. Rogers, R. Cohn, F. Perls usw. Daß in anderen theologischen Teildisziplinen ähnliche Rezeptions-Mechanismen am Werk sind, etwa die prophetische Funktion von Marx, Benjamin, Habermas u. a. für die sog. politische Theologie, sei hier nur angemerkt, um zu zeigen, daß es sich keineswegs um ein ausschließlich praktisch-theologisches Rezeptions-Muster handelt.

Es dürfte bezeichnend sein, daß innerhalb dieses Paradigmas auch die „Fremd“-Norm bezüglich des Verhältnisses von fachlicher und kommunikativer Kompetenz einfach übernommen wird, wie sie sich in Maximen von der Art niederschlägt: „Der Therapeut ist seine beste Methode“ oder auch im Konzept der Authentizität (als Basiskompetenz des groupworkers, Gruppendynamikers). In christlich-theologischer Sprache: Der Berater, Seelsorger, Sozialarbeiter, der seine Liebesfähigkeit entfaltet hat — jenseits von narzißtischen Störungen und Helfersyndrom —, entfaltet gerade auch darin berufliche Kompetenz.

Drei Zwischenfazits

1) Kein zeitloses christliches Menschenbild

An dieser Stelle legen sich drei Zwischenfazits nahe:

Es gibt nicht *das* zeitlose christliche Menschenbild, so daß die Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften von vornherein die Kompetenz für den Faktor „Persönlichkeit/Werte“ reklamieren könnte.

2) Vertiefung christlicher Wahrheiten durch Fremdprophetie

In der Konfrontation mit den Fremdprophetien der Psychoanalyse, der Humanistischen Psychologie u. a. hat die Theologie in vertiefter Weise die „Wahrheit“ des christlichen Liebesgebots und der Samariter-Idee entdeckt.

3) Praxis als Ort der Wahrheitserkenntnis

Die christliche Praxis (von Sozialarbeit, Seelsorge etc.) ist ein originärer theologischer Ort der Wahrheitserkenntnis (Orthopraxis). Auch daraus ergibt sich, daß das Verhältnis von Fachkompetenz und Persönlichkeit/Werten nie statisch gedacht werden kann.

3. Das Paradigma der konvergierenden Optionen

Dieses Modell der Interaktion zwischen Humanwissenschaften und Theologie trägt zwei wissenschaftstheoretischen Grundsätzen Rechnung — und ist eben daran kenntlich:

— daß jeder Erkenntnis- und Forschungsprozeß von Interessen bzw. Optionen geleitet ist (im Sinne der Habermas'schen Dialektik von Erkenntnis und Interesse);

— daß die abstrakte Redeweise, von den Humanwissenschaften und *der* Theologie zu sprechen, wenig Erkenntnisgewinn erbringt.

In der Konsequenz dieser Einsichten ergeben sich zwei weitere:

— daß sich die Wissenschaftler bei der Konstruktion interdisziplinärer Wissensbestände der beiderseitigen erkenntnisleitenden Interessen vergewissern;

— daß die Selektion des „fremden“ Wissensbestandes auf der Basis gleicher, zumindest kompatibler (= konvergierender) Optionen erfolgt <sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Das setzt freilich nicht nur die Kenntnis und Aneignung von Wissensbeständen einer anderen Wissenschaftsdisziplin voraus, sondern die Kenntnis von deren innerer Struktur, d. h. der dort bestehenden

Beispiele solcher konvergierender Optionen lassen sich auf verschiedenen Ebenen finden. So zeichnet sich z. B. die Entwicklung einer interdisziplinären Handlungstheorie ab, für die seitens der Theologie die Arbeiten H. Peuckerts einen wichtigen Beitrag leisten. Ein anderes Beispiel wäre ein erkenntnisleitendes Interesse, das sich um den Begriff und die Option für das Subjekt gruppiert, und zwar einer Option im nicht-subjektivistischen Sinne (die gerade auch die Subjekthaftigkeit, das Subjektsein von Kollektiven einschließt: Minderheiten, sog. „Klientensysteme“, Gruppen, Gemeinden usw.). Andere Optionen wären „Befreiung“, „Friede als Gerechtigkeit“ u. ä.

Die gemeinsame Option erfüllt dabei verschiedene Funktionen: sie selektiert aus der potentiellen Komplexität sinnvoll Wissen; sie leitet zu gemeinsamen, d. h. interdisziplinären Suchbewegungen an, sie produziert vor allem problembezogenes und Problemlösungs-Wissen. — Am Beispiel der Option für das Subjekt-Sein der Menschen soll dies näher erläutert werden.

Zweifellos verdankt die Metz'sche Fundamentaltheologie viele Impulse der kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Umgekehrt benötigt Habermas zur Konstruktion seiner Theorie kollektiver Identität ein wichtiges Element aus der Theologie bzw. Religionsgeschichte, nämlich das, was Metz „gefährliche Erinnerung“ nennt, d. h. die erinnernde Aneignung von von Vergessenheit bedrohten Traditionen, wie sie in Religionsgemeinschaften aufbewahrt werden, als Garant für kollektive Subjekthaftigkeit und Identität<sup>8</sup>.

Für die Praktische Theologie legt die Option für das Subjekt-Sein nicht nur bestimmte methodische Verfahren — etwa im Prozeß der Gemeindebildung — nahe wie Aktionsforschung, community self survey, Gruppendiskussion u. ä.<sup>9</sup>, sie schließt auch andere als mit der Option unvereinbar aus, z. B. Planungs-Verfahren auf der Basis von Daten, wie sie die herkömmliche empirische Sozialforschung bereitstellt. — Ähnliches ließe sich an Hand-

Schulen, Denkrichtungen, wissenschaftstheoretischen und methodologischen Kontroversen etc. Nur dadurch kann überhaupt jene willkürliche Selektion „außertheologischen“ Wissens vermieden werden, wie sie für das „ancilla-“ und das „Fremdprophetie“-Modell kennzeichnend ist.

Dieser Typus interdisziplinärer Arbeit setzt in der Regel voraus, daß — sieht man einmal vom Idealmodus der Teamforschung ab — z. B. ein Theologe gleichzeitig eine humanwissenschaftliche Disziplin studiert hat. Soll jedoch aus dieser Zwei-Fächer-Kompetenz nicht gleichzeitig eine als Omnipotenzanspruch kaschierte Inkompetenz resultieren, ist beim heutigen Stand der Spezialisierung nur eine solche möglich, die aus beiden Fächern „Ausschnitte“ kombiniert — und zwar auf der Basis „konvergierender Optionen“.

<sup>8</sup> Vgl. J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: *Ders.*, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 117–121.

<sup>9</sup> Vgl. G. Lämmermann, Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? München 1981, 137 ff.

#### 4. Praktische Theologie als Human-/Sozial- wissenschaft

lungs-Grundformen wie Supervision oder Gemeindeberatung zeigen.

In der Konsequenz dieser Option liegt letztlich eine Praxis der Befreiung, wie sie in Basisgemeinden Lateinamerikas existiert und dort die „Theologie der Befreiung“ inspiriert hat, die ihrerseits ein Modell für eine neuartige Verschränkung von theologischen und sozialwissenschaftlichen Wissensbeständen darstellt.

Für die Frage des Verhältnisses von „Persönlichkeit“ und „Fachlichkeit“ kommt hier eine neue Perspektive in den Blick:

— Was bedeutet die „Subjekt“-Option als Konsequenz für eine „christliche Persönlichkeit“ (auch in Gegensatz und Ergänzung zum „liebessfähigen Menschen“ im Modell 2)? — Jemanden, der leidenschaftlich am Subjektsein seines jeweiligen Partners, Gegenübers, „Klienten“, Ratsuchenden etc. interessiert ist.

— In bezug auf die Fachkompetenz eines solchen Mitarbeiters hätte es z. B. die Konsequenz der „Parteilichkeit“ (vgl. Probleme „parteilicher Beratung“ u. ä.).

Dieser 4. Typus existiert in der Gestalt einzelner Spezialdisziplinen der Praktischen Theologie wie Religions- und Pastoralpsychologie (bzw. -soziologie). Wie Modell 3 reagiert es auf Aporien der beiden ersten Paradigmata. Man könnte es auch als eine „praktische“ Variante des Modells 3 verstehen, insofern die Selektion der innerhalb einer solchen wissenschaftlichen Teildisziplin ver- und erarbeiteten Wissensbestände über Optionen erfolgt: daß ein Pastoralpsychologe mit dem Instrumentarium der Psychoanalyse arbeitet, ist Folge einer solchen Option.

Dieser 4. Typus interdisziplinärer „Theologie“ ist im Zuge der ständigen Differenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften entstanden, im Grenzgebiet zwischen Theologie und Human-/Sozialwissenschaften, ähnlich neueren Forschungsgebieten wie z. B. Medizin-Soziologie, die die herkömmlichen Systemgrenzen der Universitätsdisziplinen sprengen<sup>10</sup>.

Einzelne dieser Fächer (bzw. ihrer Fachvertreter) verstehen sich ausdrücklich als empirische Humanwissenschaften, so daß eine Antwort auf die allgemeine Frage nach dem gegenwärtigen Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften lautet: Es gibt Teildisziplinen der Praktischen Theologie, die sich als Humanwissenschaft verstehen<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Daß solche „Grenzfächer“ in der Theologie kein Novum sind und auch im Grenzgebiet zu anderen Wissenschaften entstanden (z. B. Kirchengeschichte — Geschichtswissenschaft; Kirchenrecht — Jurisprudenz etc.), kann hier nur erwähnt werden.

<sup>11</sup> Vgl. K. Winkler, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und

Freilich lassen sich beim gegenwärtigen Entwicklungsstand wissenschaftstheoretischer Kriterien einige Bedingungen angeben, unter denen eine solche Zuschreibung allein zu rechtfertigen ist:

— Negativ ausgesagt: Wo eine Pastoralpsychologie einfachhin Erkenntnisse der Humanwissenschaften, hier der Psychologie, auf pastorale Handlungsfelder anwendet, ist sie damit noch nicht selbst Humanwissenschaft, sondern praktiziert das ancilla-Modell.

— Erst wenn sie etwa mit Hilfe der psychoanalytischen Narzißmus-Theorie bestimmte frühkindliche Prägungen des religiösen Bewußtseins untersucht und dabei gleichzeitig (mindestens der Möglichkeit nach) auch einen Beitrag zur Fortschreibung der Narzißmus-Theorie leistet, kann sie den genannten Anspruch erheben. Praktische Theologie ist also dadurch Humanwissenschaft, daß sie (zusammen mit anderen Humanwissenschaften) das empirische Phänomen des Religiösen untersucht, insofern dies ein zum Menschen gehörendes Grundphänomen ist. Pastoralpsychologie und -soziologie sind (erst) dann Human- bzw. Sozialwissenschaften, wenn sie sich zunächst als Religionspsychologie bzw. Religionssoziologie verstehen. Einen kritischen Religionsbegriff — der es z. B. erlaubt, eine frühkindliche „Gottesvergiftung“ (T. Moser) zu diagnostizieren — gewinnt die Pastoralpsychologie dabei einerseits durch die Aneignung der allgemeinen religionspsychologischen Erkenntnisse, andererseits im Kontakt mit der systematischen Theologie, insofern diese ihrerseits die Ambivalenz des religiösen Faktors (etwa im Sinne K. Barths) thematisiert<sup>12</sup>.

Bislang liegen erst wenige überzeugende Beispiele für solche Forschungsergebnisse bzw. neue interdisziplinär gewonnene Wissensbestände vor. So werden von E. Guhr vorliegende Beratungskonzepte unter dem Gesichtspunkt geprüft und weiterentwickelt, ob und in welchem Maße sie die „Ganzheit“ des Menschen, sein „Ganz-“ Heil-Sein-Wollen im menschlichen und religiösen Sinn im Auge haben<sup>13</sup>. — Die gleichzeitig von theologischen wie psychologischen Interessen geleitete Symbolforschung Scharfenbergs leistet genau jenen Beitrag zum humanwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt, bei dem der Theologe seine unverwechselbare Kompetenz einbringt<sup>14</sup>.

Pastoraltheologie, in: R. Riess, Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 116 ff.

<sup>12</sup> Vgl. H. E. Bahr, Ohne Gewalt, ohne Tränen — Religion I, Religion II, in: D. Sölle u. a. (Hrsg.), Religionsgespräche, Neuwied 1975.

<sup>13</sup> E. Guhr, Personale Beratung, Göttingen 1981.

<sup>14</sup> Vgl. H. Kämpfer — J. Scharfenberg, Mit Symbolen leben, Olten — Freiburg 1980. — Als eine praktische Variante des hier zumindest als Leitvorstellung zugrundeliegenden originär theologisch-religiösen Beitrags zum humanwissenschaftlichen Fortschritt könnte man die

„Identität“ — ein  
fächerübergreifendes  
Wort-Symbol

Bevor abschließend ein Fazit unserer Überlegungen gezogen werden soll, noch eine Überlegung zum Faktor „Persönlichkeit“ im letzten (4.) Modell.

Eine Ziel-Kategorie, unter der in einigen Human- und Sozialwissenschaften seit geraumer Zeit Vorstellungen über „gelungene“ Sozialisationsprozesse bedacht werden, heißt „Identität“. Dabei stehen stärker psychologisch orientierte Denkmodelle nach Art des Entwicklungsstufen-Schemas E. Eriksons und soziologische Modelle, z. B. das derzeit meistdiskutierte der sog. „balancierenden Identität“ (L. Krappmann), noch relativ unvermittelt nebeneinander. Immerhin zeichnet sich in der boomhaft anwachsenden Literatur zu diesem Thema eine Art impliziter Konsens darüber ab, unter der Chiffre „Identität“ ein fächerübergreifendes Wort-Symbol zur Formulierung humaner Ziele gefunden zu haben.

Diesem Konsens schließen sich auch Theologen verschiedenster Teildisziplinen, zumal der Religionspädagogik, aber auch Religionssoziologen an. Unter letzteren hat F. X. Kaufmann mit seiner Empfehlung Aufmerksamkeit erregt, die Kirche solle ihre Pastoral im Schwerpunkt darauf ausrichten, den heutigen Menschen bei der schwierigen Aufgabe der Identitätsfindung zu helfen<sup>15</sup>. Daß Religion im Prozeß der Identitätsstiftung eine unverwechselbare Funktion im Sinne der „Sinn“-Vermittlung habe, ist ebenso evident wie die provozierende Frage des Religionssoziologen W. Fischer<sup>16</sup> vielen Theologen als Stachel im Fleisch sitzt, ob nicht mit dem gegenwärtigen Identitäts-Begriff das „Ende der Religion“ gekommen sei: insofern Sinn nicht mehr als „objektiv“ gegeben, sondern allenfalls über subjektive / inter-subjektive Aneignungsprozesse zu gewinnen sei, entfalle gerade die herkömmliche Funktion von Religion (als System von Sinn-Traditionen). Ob und wie Religion, zumal unter volkkirchlichen Bedingungen, in jenen notwendigen Prozessen individueller Identitätsfindung eine neue Funktion gewinnen kann, ist derzeit offen.

Daß zumal die kirchlichen Beratungsdienste und Bildungseinrichtungen diese Frage intensiv bedenken, scheint unabdingbar. Ob ein christlicher „Berater“ sich gerade dadurch — „menschlich“ und „fachlich“ (!) — aus-

sog. „Initiatische Therapie“ (nach Dürckheim/Hippius) nennen, die freilich unter therapie-theoretischen Aspekten noch wenig beschrieben ist. Ob man *Andriessens* Buch „Pastorale Supervision“ (Mainz — München 1975) in diesem Zusammenhang nennt oder aber als klassisches Beispiel unter das ancilla-Modell subsumiert, dürfte eine interessante Streitfrage sein und gleichzeitig ein Testfall zur Validierung des hier präsentierten Analyse-Instruments.

<sup>15</sup> Vgl. *F. X. Kaufmann*, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 80, 156 f.

<sup>16</sup> *W. Fischer*, Identität — die Aufhebung der Religion? in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 65 (1976) 141—161.

zeichnen sollte, daß er Identität und Sinn für sein Leben gefunden hat, zumindest erkennbar auf der Suche danach ist, wäre eine abschließende offene Frage der hier vorgetragenen Überlegungen.

## 5. Fazit (Thesen)

1) Theologie und Kirche haben nach dem bisher Erörterten kein Monopol für die Frage nach dem „menschlichen“ Faktor, wo dieser etwa in Gegenüberstellung zur „Fachkompetenz“ zu bestimmen und inhaltlich zu beschreiben wäre. Der begonnene partnerschaftliche Dialog mit den Humanwissenschaften hat eher die Theologie diesbezüglich inspiriert und bereichert als umgekehrt.

2) Wenn sich in diesem Dialog eine unverwechselbare Aufgabe der Theologie abzeichnet, so die, daß sie diese Frage offen hält und gegenüber jedem Versuch, den „menschlichen Faktor“ für „erkannt“ und „bekannt“ zu halten, den eschatologischen Vorbehalt geltend macht, daß diese Frage auch erst mit dem „Ende der Zeit“ beantwortet sein wird: Die Theologie hat diese Frage offenzuhalten unter Hinweis auf die theologischen „Wahrheiten“ der Kreatürlichkeit, der Sündigkeit und des gleichwohl unbedingten Bejaht-Seins — und in alldem der Geheimnishaftigkeit und Unverfügbarkeit des Menschen als *imago Dei*.

3) Gleichwohl und gerade weil Theologie diese „Wahrheiten“ in das interdisziplinäre Gespräch mit den anderen Wissenschaften einzubringen hat, sollte sie sich ihrerseits vor voreiliger inhaltlicher Festschreibung dessen, was „Menschlichkeit“ ist, hüten. Sie hat allzuviel zeitbedingte Menschenbilder (Kreuzfahrer, Ketzler-Inquisitoren, Missions-Imperialisten u. ä.) geprägt und kann spätestens nach Auschwitz das bürgerlich-fromme Individuum nicht mehr „heiligsprechen“.

Im übrigen sollte die Theologie aus ihren jüngsten Erfahrungen im Kontakt mit den anderen Wissenschaften eines gelernt haben: Sie ist nicht die Gralshüterin jener — als „Wahrheit“ unaufgebbaren — Tradition der Propheten, und des Jesus von Nazareth, dessen Wirkungsgeschichte sie studiert und erforscht. Diese Funktion kann sie gelassen jener kosmischen Energie überlassen, die sie — sofern sie Theologie bleibt — gläubig stammelnd (und in jedem Falle fachlich unqualifiziert und unwissenschaftlich) als den Heiligen Geist Gottes bekennt (der bekanntlich „weht, wo er will“, z. B. auch in den Humanwissenschaften).