

aufmerksam geworden ist [dank einer Selbstkorrektur von C. S. Lewis]), vom „kleinsten gemeinsamen Nenner“ zu reden, wo der größte Teiler gemeint ist, der nun gegenüber dem ausgeblendeten Reichtum tatsächlich jämmerlich klein ist (das Minimum wird beim gemeinsamen Vielfachen gesucht; engl.: H. C. F., L. C. M.). Das Fremde nicht verraten (wie?)? Gewiss; doch am wenigsten jenes, das konkret uns zugesagt worden ist (273); und liegt inzwischen nicht hier, auch und gerade in der Katechetik, die drängendere Gefahr? – Auf dies Unterscheidende geht abschließend *Michael Schneider SJ* ein: „Wenn ihr betet ...“ (Mt 6,7). Christliche Gotteserfahrung ist Jesus Christus – als Erfahrung seiner, zunächst im Genitivus obiectivus (siehe oben Joh 14,9), tiefer dann jedoch – enteignend – subiectivus (Gal 2,9f.) Am schwersten lastet hierbei das Schweigen, und tiefer als die eigene Sprachlosigkeit das Schweigen Gottes. Hat dies schon die Inkarnation nicht gebrochen [gegen Ignatius v. Antiochien, Ad Magn. 8], so nimmt es zu bis zum Kreuzesgeschehen, da Jesu Schrei in es hinein verstummt (282f.); und daraus geht der Geist hervor (19,30), der nicht spricht, sondern ergießt. Daher meint Gebet eigentlich, statt „Gespräch“, ein schweigendes Mit-Sein. Und dieses Mit ist wesentlich trinitarisch, Teilnahme am innertrinitarischen Mit-Eins. Verdankt aber wird dies Jesus Christus; darum ist seither, anders als im Deutschen Idealismus von Kant an, statt ewiger Wahrheiten die Geschichte entscheidend. Und geht es ebenso wenig um Selbstversenkung ins Ich wie um Entselbstung, vielmehr um Eingang in eine Gemeinschaft; Gebet ist communal, geschwisterlich. „Das Blut der Kirche ist das gegenseitige Gebet (297, A. St. Chomjakov). Dabei kann man nicht über die Leiden „hinwegmeditieren“, sondern muss in sie hinabsteigen, zur Auferstehung (301). „Glaube, Gebet und geistliches Leben allein machen den Menschen nicht ‚besser‘ und ‚vollkommener‘. Ist er aber bereit, sich und sein Leben zu erleiden, wird er jenes ‚In-Bild‘ entdecken, das allem zugrunde liegt [...] in Angleichung an den Menschensohn“ (302f.). J. SPLETT

#### 4. Praktische Theologie

OSTHEIMER, JOCHEN, *Zeichen der Zeit lesen*. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse (Praktische Theologie heute; 92). Stuttgart: Kohlhammer 2008. 353 S., ISBN 978-3-17-020357-0.

Der zentrale Beitrag der fachlich kompetenten Studie von Jochen Ostheimer (= O.) besteht in der methodologischen Vergewisserung der Pastoraltheologie. Eine ihrer wesentlichen Aufgaben ist das Lesen der Zeichen der Zeit. Diese Aufgabe, die Kairologie epistemologisch auf ihre Bedingungen hin zu untersuchen, ist das zentrale Forschungsinteresse von O., womit er eine große Lücke in der wissenschaftlichen Grundlegung der Pastoraltheologie schließt. Seine These dabei lautet, dass die Pastoraltheologie in kairologischer Hinsicht eine Wissenschaft unter den epistemologischen Voraussetzungen der Kontingenz ist (35f.). Damit entwickelt der Autor Zulehners Definition von „Kairologie“ dahingehend weiter, diese nicht nur als zentrale Aufgabe der Pastoraltheologie anzusehen, sondern als deren epistemologische Grunddimension. Kairologie bedeutet demnach für O. nicht nur die Vergewisserung der „vom Evangelium vorgegebenen Ziele“ unter den Bedingungen der „aktuelle[n] Situation“ (33), sondern jene „Beobachtung zweiter Ordnung [...] unter Rückgriff auf differenzphilosophische Ansätze“ (37), welche es erst erlaubt, sich dieser zentralen Aufgabe der Pastoraltheologie in ihrer zentralen Dimension der Kontingenz bewusst zu werden. Diese Aufgabe wird seit dem II. Vatikanischen Konzil unter dem Stichwort des Erkennens der „Zeichen der Zeit“ im Lichte des Evangeliums behandelt und im methodologischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ ausbuchstabiert (26–30). Nur eine epistemologische Vergewisserung dieser Aufgabe der Pastoraltheologie vermag es, diese als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu begründen, die sich nicht darauf beschränkt, „Anwendungsdisziplin [...] für dogmatische und moraltheologische Lehrsätze“ zu sein (95).

Nach einer theologischen Einführung in das Konzept „Zeichen der Zeit“ (1. Kap., 15–38) macht O. zunächst deutlich, was diese metatheoretische Fundamentalreflexion

auf die Pastoraltheologie als Kairologie konkret bedeutet: (1) die epistemologische Reflexion auf die Tatsache, dass die Wahrnehmung der Wirklichkeit immer davon abhängt, wie beobachtet wird, d.h., dass sie von den theoretischen Vorausbedingungen und Implikationen der jeweiligen Beobachtung abhängt (47–52). (2) Das Bedenken dieser Voraussetzungen macht ferner deutlich, welches die jeweiligen gleichzeitig erzeugten und unvermeidbaren „blinden Flecken“ des gewählten Wirklichkeitszugangs sind (52–56). In der Herausstellung dieser beiden epistemologischen Grundreflexionen der Pastoraltheologie – wie sie im ersten Kap. (15–38) entwickelt wird – besteht die metatheoretische Untersuchung O.s, der damit zu erklären beansprucht, „wie die Kairologie funktioniert“ (35). Diese Formulierung bringt dabei den konstruktivistischen Ansatz zum Ausdruck, den O. der Untersuchung zugrunde legt. Die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung scheint dem Verf. besonders geeignet, sich an die Kontingenz des beobachtungstheoretischen Standpunkts sowie die damit gegebenen „blinden Flecken“ annähern zu können (56). Entsprechend liegen der Untersuchung methodologisch die funktionale Analyse N. Luhmanns und die Differenzphilosophie der Postmoderne zugrunde. Deren theoretische Vorzüge und mithin die Begründung dieser Wahl werden im zweiten Kap. dargestellt, das damit den ersten Teil der eigentlich theoretischen Aufgabe der Arbeit darstellt (39–115).

Knapp umrissen, erlauben es die Systemtheorie Luhmanns einerseits sowie die (meist französischen) Differenzphilosophen andererseits, die „unhintergehbare Beobachter- bzw. Beobachtungsabhängigkeit“, mithin die Kontingenz aller Wahrnehmung, theoretisch zu reflektieren: Nur eine Theorie, die weder ontologisch-metaphysisch noch subjektivitätstheoretisch rück- und letztbegründet ist, kann „in autologischer Weise ihre eigene Konstruiertheit“ anerkennen und damit das Programm einer Kairologie als Kontingenzwissenschaft einlösen (55, 81, 94). Ist es der bislang üblichen Wissenschaftstheorie bzw. -sprache anzulasten, aufgrund ihrer zugrundeliegenden binären Logik notwendigerweise Wirklichkeitsbereiche auszuschließen und dieses Manko nicht einmal reflexiv einholen zu können, vermag gerade der systemtheoretische, mit der Differenzphilosophie vermittelte Ansatz der Pastoraltheologie eine angemessene epistemologische Begründung zu geben (59f.). Dabei werden verschiedene Theiestücke durchaus differenziert betrachtet, wie beispielsweise das lyotardsche Diktum vom Ende der großen Erzählungen, was O. zufolge nicht besagen kann, dass in Zukunft keine großen Erzählungen mehr entstehen, wohl aber, dass sie nicht mehr mit „universaler Plausibilität und Zustimmung rechnen können“ (67).

Nur in den Dimensionen der Unverfügbarkeit seiner Aktualisierung kann das Ereignis in den Blick kommen: „Kontingenz ist ein Anti-Grund“ (81). Es wird damit nicht durch einen substanzialistischen Ansatz erfasst, sondern nur in einer „funktionalen Perspektive“, welche die „neuzeitlich-moderne[] Wende von Substanz- zu Funktionsbegriffen“ realisiert (85). Dies führt mit Welsch zu einem transversalen Vernunftbegriff (91), den sich dem Verf. zufolge die praktische Theologie aneignen sollte, da dieser in ihrem methodischen Grundprogramm „Sehen – Urteilen – Handeln“ bereits angelegt sei. Diese epistemologische Grundreflexion führt am Ende des ersten Teils mit konzeptioneller Folgerichtigkeit zu einer immer positiveren Auseinandersetzung des Autors mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (97–115), damit zu einer durch die kairologische Dimension ermöglichten Zusammenschau der funktionalistisch-differenzphilosophischen Grundlegung und der in der Befreiungstheologie realisierten, dem christlichen Glauben entnommenen Grundoption für die Armen (110).

Der zweite Teil der eigentlich theoretischen Aufgabe der Studie expliziert die „[k]ontingente[n] Bedingungen der praktisch-theologischen Kairologie“ (117–291). Das einführende dritte Kap. entfaltet knapp die „[t]heoretische[n] Grundlagen“ (119–122). „In den folgenden vier Kapiteln werden exemplarisch kardinale Bedingungen der praktisch-theologischen Kairologie untersucht“ (119): die Ekklesiologie (v.a. die Bestimmung der Kirche als „Heilssakrament“), die Praktische Theologie selbst (v.a. in ihrer Ausrichtung als „Sozialpastoral“), ihre Bezugswissenschaften (mit Schwerpunkt auf „soziologischen Gesellschaftstheorien“ und dem Konzept der „Zivilgesellschaft“) sowie die zentralen Sozialgestalten der Kirche (Kap. 4–7, 123–291). Die Durchführung dieses Projekts mittels dieser vier pastoraltheologischen Eckpunkte erfolgt akribisch

und methodologisch differenziert; deren eingehende Diskussion muss gleichwohl innerhalb der Fachliteratur stattfinden.

Wie O. herausstellt, bedeutet „Kontingenz“ dabei keinen epistemologischen Mangel, sondern beschreibt die Methode der epistemologischen Grundlagenreflexion gemäß Funktionalität und Differenz selbst (120). Damit wird die Kontingenz zentral in die pastoraltheologische Reflexion eingeschrieben und bleibt kein Außenphänomen, wenngleich ein bestimmendes. Dies bedeutet aber auch, dass der methodologische Ansatz die Kontingenz selbst nicht überwindet, sondern seine eigene Bedingtheit reflektiert. Dies ist für O. nochmals ein Erweis für die Stichhaltigkeit des funktionalistisch-differenzphilosophischen Ansatzes im Vergleich zu ontologisch-metaphysischen bzw. letztbegründend argumentierenden Ansätzen: Damit erweise sich seine Methode ihrerseits als „zwar kontingent, aber nicht unbegründet“ (120). Die für das vorgeschlagene Programm mithin notwendige Reflexion auf die „Grenzen der Beobachtbarkeit“, d. h. auf die Kontingenz des epistemologisch-methodologischen Ansatzes selbst, wird hier nur angedeutet, um schließlich im dritten Teil ausgeführt zu werden („Die Grenzen der Beobachtbarkeit“, 8. Kap., 293–319). Hier wird zudem nicht nur der bisherige Gedankengang resümierend zusammengefasst (295–301), sondern auch als Ergebnis ein deutliches Plädoyer für die Vielfalt der Ansätze in der Pastoraltheologie und gegen die ‚Gewalt‘ ihrer Uniformierung formuliert: „Trotz möglicher Universalität ist ein jeder Ansatz immer nur singular und partikulär“. Gleichwohl möchte O. nicht verschweigen, dass „derartige Pluralisierungs- und Differenzierungsprozesse die Kirche verändern und neue pastorale Probleme und Chancen mit sich bringen“ (301).

O. gelingt es, auf überzeugende Weise die grundsätzlich kontingente Dimension der Kairologie als pastoralwissenschaftliche Grundaufgabe herauszustellen und darüber ihre epistemologischen Grundvoraussetzungen zu klären. Diese Grundlagenreflexion erweist sich als entscheidend für die sich mit immer größerer Dringlichkeit stellende Frage nach den Kriterien, „die die Wahl bzw. Bewertung von Referenzwissenschaften und -theorien leiten“ (57). Der Verf. macht dadurch für die Pastoraltheologie die gegenwärtigen philosophischen bzw. soziologischen Ansätze der funktionalen Analyse und der postmodernen Differenzphilosophie methodisch fruchtbar, indem er aufzeigt, inwiefern diese nicht die Wissenschaftlichkeit der Theologie in Frage stellen: Es gehe ihm in der postmodernen Würdigung der Vielfalt keinesfalls um die Relativierung und Beliebigkeit theologischer Aussagen, sondern um die Reflexion auf die „Perspektivität und Partikularität des eigenen Ansatzes“ (309). Es ist dem Verf. darin Recht zu geben, dass nicht bereits ein Theorieimport – in diesem Falle aus der funktionalen Analyse und der Differenzphilosophie – als theologisch bedenklich angesehen werden darf (86f.), zumal erkenntnistheoretische Rückbesinnungen zwei Jhdte. nach Kant nicht mehr als „Leugnung der Existenz Gottes“ verstanden werden sollten (91). Damit öffnet O. für die Pastoraltheologie zweifelsohne neue Dimensionen – und man könnte gar hinzufügen, dass die theologische Reflexion als solche aus seinen grundlegenden Überlegungen zumindest kritisch Profit schlagen sollte.

Gleichwohl wäre anzufragen, ob nicht die konsequente „Kontingentierung“ (Hafner, zit. 87) der von O. vorgeschlagenen methodologischen Arbeitsweise der Pastoraltheologie eine gewisse Einseitigkeit verrät. Die Grundfeststellung: „Die Kontingenz der Kairologie ist irreduzibel“ (319), welche sich durch die gesamte Studie zieht, wird als epistemologische Grunddimension vorausgesetzt. Aus dieser Kontingentierung, ihrerseits kairologisch abgesichert, werden dann die grundsätzliche Offenheit für Pluralität und die Legitimierung der soziologisch-philosophisch verwendeten Ansätze argumentativ abgeleitet (88): Vielheit, damit Anerkennung des Anderen und Gerechtigkeit, sei nur unter pluralistisch-heterogenen Voraussetzungen möglich, womit das „Scheitern“ der Letztbegründung als ausgemachte Sache gilt (67). Doch betrachtet das Christentum das „Heute“ der je präsentischen Wahrnehmung nicht nur unter der Kategorie der „Kontingenz“, sondern auch der „Heilsgeschichte“, nicht nur im Sinne der Zufälligkeit von Ereignissen, Wahrnehmungen und Blickverengungen, sondern auch der Antizipation der endzeitlichen Fülle. O. sucht diese Dimension tunlichst auf die Ebene der (rein epistemologisch verstandenen) Kontingenz zu transformieren und damit als Gegenargument auszuschalten (311f.), doch ist diese Antizipation im Sinne Pannenberg's mit einem geschichtlichen Ereignis – Tod und Auferstehung Christi – verknüpft,

welches alle Beobachtungskontingenz durchkreuzt. An diesem Ereignis muss sich, so O., die Stüchhaltigkeit der praktisch-theologischen Referenz auf die verschiedenen Bezugswissenschaften und Paradigmen entscheiden. Dafür, wie etwa für die Wahl der „Befreiungstheologie“, sind gute Gründe erforderlich, was auch O. annimmt (108). Der Frage nach diesen Gründen geht er nicht nochmals beobachtungstheoretisch auf den Grund, sondern postuliert stattdessen ihre Stimmigkeit. Damit verzichtet er aber auch auf jede Möglichkeit, die Befreiungstheologie selbst nochmals kritisch zu befragen und deren methodologische Voraussetzungen kritisch zu untersuchen. Was würde O. demjenigen antworten, der, wie der Rez., die befreiungstheologische Gesellschaftsanalyse nicht apriori als eine dem Evangelium entsprechende Analyse ansähe, stattdessen aber die von ihm abgelehnten „ordoliberalen Konzeptionen“ (108)? Das Fragen nach den guten Gründen der Theorie O.s bringt seinen methodologischen Ansatzpunkt bei den französischen Differenzphilosophen und bei der befreiungstheologischen Option für die Armen ins Wanken. Kontingenz als Heilsgeschichte und das Christusereignis als Antizipation fordern aber wesentlich ein solches Fragen nach guten Letztbegründungsgründen. Unter dieser Voraussetzung kehrt der Letztbegründungsanspruch – mit notwendigen Präzisierungen, wie sie O. auch für die Kairologie vornehmen musste – in die theologische Epistemologie zurück. An diesem Punkt begäbe freilich erst die Diskussion um die Studie O.s – und dies wäre zweifelsohne der beste und wünschenswerte Erfolg eines solchen hochwertigen Diskussionsbeitrags.

M. KRIENKE

YOUCAT (deutsch). *Jugendkatechismus der katholischen Kirche*. München: Pattloch 2011. 303 S., ISBN 978-3-629-02194-6.

Am 25. Juni 1992 approbierte Johannes Paul II. den „Katechismus der Katholischen Kirche“ (KKK), den er so einordnete: Er sei „eine Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre, wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt oder erleuchtet wird“. Er solle der kirchlichen Gemeinschaft dienen, indem er „die sichere Norm für die Lehre des Glaubens“ darbreite. Dieser KKK steht in einer bis in die frühen christlichen Jhdte. zurückreichenden Reihe katechetischer Darlegungen des christlichen Glaubens und bietet nun die Lehre der Kirche in der Gestalt an, die sie am Ende des 20. Jhdts. und also in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil gefunden hat. In vier großen Teilen, die in zahlreiche Abschnitte, sodann Kapitel und schließlich Artikel gegliedert sind, werden die entsprechenden Stoffe behandelt.

Mit „Youcat“ liegt nun ein Katechismus (cat) für die jungen Menschen (Anredeform: you) vor. Insofern er von der Österreichischen Bischofskonferenz mit Zustimmung der Deutschen und der Schweizer Bischofskonferenz herausgegeben wurde, kann er, in ähnlicher Weise wie der KKK, als verbindliche Darlegung der katholischen Lehre gelten. Dieser Rang wird dadurch unterstrichen, dass er durch einen Brief von Papst Benedikt XVI. an die Jugendlichen eröffnet wird. In einfacher und einladender Sprache ermutigt der Papst die jungen Menschen, sich der Welt des Glaubens und dem Leben der Kirche zu öffnen. In seiner theologischen Ausrichtung und auch in der Abfolge seiner Inhalte lehnt sich „Youcat“ eng an den KKK an.

Was macht das Besondere von „Youcat“ aus? Es ist zum einen die leicht zugängliche, jugendgemäße Sprache, in der die Lehren der Kirche dargestellt sind. Und es ist zum anderen die lebendige, auch farblich und bildlich phantasievoll geformte Präsentation der Inhalte. Wie der KKK, so ist auch „Youcat“ in vier Teile gegliedert: I. Was wir glauben; II. Wie wir die christlichen Mysterien feiern; III. Wie wir in Christus das Leben haben; IV. Wie wir beten sollen. In guter alter Manier werden die zahlreichen Einheiten im Schema „Frage und Antwort“ vorgelegt. Ein beliebig herausgegriffenes Beispiel lässt erkennen, was gemeint ist: „Frage 7: Warum musste Gott sich zeigen, damit wir wissen, wie er ist? Antwort: Der Mensch kann mit der Vernunft erkennen, dass es Gott gibt, nicht aber, wie Gott wirklich ist. Weil aber Gott gerne erkannt werden möchte, hat er sich geoffenbart.“ Im Anschluss folgt dann stets eine vertiefende Erläuterung. „Youcat“ umfasst insgesamt 527 derartige Einheiten. Sie machen den Kerntext des Katechismus aus. Bei jedem Artikel finden sich auch durch die Angabe von Ziffern die Verweise auf die entsprechenden Texte im KKK. Kennzeichnend für „Youcat“ ist es darüber hinaus, dass er von farbigen Foto-