

**Heinrich Schäfer**

# **Praxis – Theologie – Religion**

**Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie  
im Anschluss an Pierre Bourdieu**

**Lembeck**

Heinrich Schäfer

**Praxis – Theologie – Religion**  
**Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie**  
**im Anschluss an Pierre Bourdieu**

Verlag Otto Lembeck  
Frankfurt am Main:  
2004

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten  
Sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 Otto Lembeck, Frankfurt am Main  
Gesamtherstellung: Druckerei Verlag Otto Lembeck  
Frankfurt am Main und Butzbach  
ISBN: 3-87476-445-1

...sola autem experientia facit theologum  
Martin Luther (*WA TR* 1,16,13)

Verstehen heißt zunächst das Feld zu verstehen,  
mit dem und gegen das man sich entwickelt.  
Pierre Bourdieu (*Selbstversuch*)

Für Konrad Raiser  
in langjähriger Verbundenheit und  
zum Abschied aus seiner  
Tätigkeit im ÖRK

Der Autor dankt für die  
freundliche Unterstützung der  
Drucklegung durch den  
Ökumenischen Forschungsfonds des  
Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der  
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	11
Einleitung	
I. Erfahrung . . . . .	15
Erster Teil	
II. Theologische Praxis . . . . .	41
A. Kontextenthobene Theologie? . . . . .	45
1. <i>Voraussetzungslosigkeit theologischen Denkens?</i>	45
2. <i>Metaphysische Garantie für Wahrheit?</i>	53
3. <i>Kontextualisierung?</i>	66
4. <i>Zwischenbilanz: Probleme und Perspektiven</i>	68
B. Ansätze kontextueller Theologie . . . . .	71
1. <i>Interkulturelle Erfahrungsfelder</i>	72
2. <i>Modelle kontextueller Theologie</i>	77
3. <i>Methoden kontextueller Beschreibung: Robert Schreier</i>	81
C. Praxeologie und Wissenschaft . . . . .	87
1. <i>Ökumene: zur Verwendung des Kulturbegriffs</i>	88
2. <i>Dogmatik: Liberale Theologie, dialektische Theologie und Praxeologie</i>	93
3. <i>Hermeneutik: Hervorbringen und Verstehen von Sinn im Kontext</i>	103
4. <i>Sozialwissenschaft: Grundzüge des praxeologischen Vokabulars</i>	127
D. Wissenschaftlich theologische Praxis 1: Hermeneutische Rahmenbedingungen . . . . .	142
1. <i>Theologie im Kontext: Praxis</i>	142
2. <i>Theologie und praktische Logik: Gebrauch, Differenz und Metaphorik</i>	148
3. <i>Theologie und sinnlich menschliche Tätigkeit: Habitus und Feld</i>	190
4. <i>Theologie im Widerstreit der Interessen: Strategie, Kapital, Delegation</i>	204

E. Wissenschaftlich theologische Praxis 2:	
Exemplarische Themenfelder materialer Theologie . . . . .	217
1. <i>Themenfindung in kontextueller Theologie</i>	218
2. <i>Interkulturelle Hermeneutik</i>	228
3. <i>Anthropologie und Glaubenslehre</i>	229
4. <i>Christologie und Pneumatologie</i>	234
5. <i>Ekklesiologie</i>	240
6. <i>Globalisierung und topische Ethik</i>	243
7. <i>Ökumene, Dialog und Kooperation</i>	247
8. <i>Theologische Ausbildung</i>	250
F. Kontextbewusste Theologie als Wissenschaft: Relativität und Wahrheit . . . . .	252
1. <i>Offene Fragen zur theologischen Produktion</i>	252
2. <i>„Voraussetzungslose Erkenntnis“ und Relativität der Vernunft</i>	253
3. <i>„Objektive Begründung“ und Relativität der Wahrheit</i>	255
4. <i>Praxeologische Offenheit</i>	258

Zweiter Teil

III. Religiöse Praxis . . . . .	261
A. Religion und Wissenschaft . . . . .	265
1. <i>Definition von Religion</i>	265
2. <i>Dialektische Theologie</i>	267
3. <i>Zum Verhältnis von Kultur und Religion</i>	268
4. <i>Religion als Praxis</i>	271
B. Begründung von Religion? . . . . .	272
1. <i>Der objektivistische Diskurs über Religion: Gegebensein</i>	272
2. <i>Der subjektivistische Diskurs über Religion: Erscheinen</i>	277
3. <i>Sprache und Metaphysik</i>	281
4. <i>Westlicher Begründungsdiskurs und andere Traditionen</i>	290
C. Religion als praktische Logik . . . . .	294
1. <i>Kontextualität und Metaphorik</i>	295
2. <i>Kontingenzerfahrung und Generalisierung</i>	299
3. <i>Das Ganze im praktischen Sinne</i>	307
D. Interreligiöse Perspektiven . . . . .	332
1. <i>Theologie der Religionen, Transzendenzverweis und Bekennen</i>	332
2. <i>Interreligiöser Dialog</i>	351

Schluss

IV. Netzwerk-Rationalität . . . . . 359

Anhang

Globalisierung und topische Ethik: zur interkulturellen  
Plausibilisierung universaler Humanität . . . . . 369

Literaturverzeichnis 403  
Namenregister 437  
Sachregister 441  
Liste der Exkurse 443  
Autor 445



## Vorwort

Theologie und Kirche leiden seit geraumer Zeit unter einer Legitimationskrise. In demokratischen Gesellschaften legitimieren sich Institutionen über ihre Relevanz für die Öffentlichkeit. Diese Kondition der zeitgenössischen Moderne kristallisiert sich für wissenschaftliche Theologie in zwei Überlebensfragen hermeneutischer Art. Wird theologische Lehrbildung, genauer: wissenschaftliche Dogmatik und Ethik, bewusst und kontrolliert im Bezug zu ihren gesellschaftlichen Bedingungen betrieben? Und was ist nötig, damit Systematische Theologie und (theologische) Religionswissenschaft in bewusster Auseinandersetzung mit ihrem gesellschaftlichen und religiösen Kontext hervorgebracht werden können?

Im vorliegenden Buch werden einige Überlegungen zu diesen Fragen vorgetragen, die aus einer langjährigen Forschungsarbeit zu religiöser Identität auf der Grundlage der Sozialtheorie Pierre Bourdieus hervorgegangen sind. In diesen Forschungen hat sich Bourdieus Soziologie als äußerst fruchtbar erwiesen, um religiöse und theologische Diskurse und Identitäten aus ihren gesellschaftlichen Kontexten heraus zu beschreiben und zu verstehen. Daraus kann man auch Konsequenzen für die theologische Arbeit ziehen. Bourdieus sozialwissenschaftlicher und philosophischer Ansatz erlaubt, Grundprobleme des Theologietreibens und religiöser Praxis aus der Perspektive der Relevanzproblematik in den Blick zu nehmen. Dazu wird hier freilich keine Bourdieu-Exegese vorgelegt, sondern ein lockerer Anschluss an seinen Denkstil gesucht – ein in Bourdieus eigenem Sinne legitimes Verfahren. Im übrigen ist der Autor durch langjährige Arbeit auf der Grundlage von Bourdieus Denken ohnehin so stark von diesem beeinflusst, dass er das eigentliche Verdienst der vorliegenden Überlegungen – wenn es denn eines gibt – dankbar an Bourdieu weiterreicht. Die Chiffre „Praxis“ im Titel der Arbeit steht für den Versuch, Religion und Theologie im Anschluss an Bourdieu als unterschiedlich spezifische praktische Logiken aufzufassen, durch die symbolische und gesellschaftliche Beziehungen pragmatisch miteinander vermittelt sind. Damit kann der Gesellschaftsbezug als selbstverständliches Element religiöser Praxis und theologischer Produktion behandelt werden.

Natürlich hat dieser Blickwinkel auch Konsequenzen für erkenntnistheoretische bzw. ontologische Voraussetzungen theologischen Denkens. In diesem Sinne verortet sich die vorliegende Arbeit im Strom eines von Eberhard Jüngel (*Antwort* 68) diagnostizierten Paradigmenwechsels zu nach-metaphysischem, relationsorientiertem Denken, jenseits der Alterna-

tive theistischer oder atheistischer Verfassung. Der Denkansatz bei Bourdieu „Praxeologie“ entspricht somit der heutigen Vorstellungswelt: Nicht eine Kosmologie hierarchisch geordneter Substanzen bestimmt zeitgenössisches Denken. Vielmehr scheint die geistige Vorstellung von dem, „was die Welt zusammenhält“, immer mehr mit dem Bild vielfältiger, netzwerkartiger Beziehungsgeflechte zu operieren und eine Multiperspektivität als gegeben zu betrachten, ähnlich wie sie mit Picassos Malerei die Zentralperspektive abgelöst hat; auf ein und dasselbe Ding sind im selben Moment am selben Ort viele Perspektiven möglich. Wahrheit hat viele Gesichter.

Theologie und Religion von bourdieuscher Praxeologie her zu denken, ist aber kein leichthändiges *aggiornamento*. Meine bisherigen Forschungs- und Lehrerfahrungen lassen mich vielmehr hoffen, dass der Ansatz ein wenig dazu beiträgt, theologisches Arbeiten besser im Kontext einer globalisierten Moderne mit multiethnischen und multireligiösen Gesellschaften zu verorten sowie lokal und global sprachfähiger zu machen. Dies wird hier versucht mit der Darstellung einiger weniger Grundlinien von Theologie- und Religionstheorie.

Die Skizze zur Theologietheorie entsteht im Dialog mit der ökumenischen Diskussion um kontextuelle Theologie, mit der philosophischen Hermeneutik und der klassischen Dogmatik. Der Ansatz ist hier verortet im breiten Traditionsstrom liberaler Theologie, freilich mit einem dialektisch geschärften Begriff von Offenbarung – keineswegs also ein nahtloses Anknüpfen an das 19. Jahrhundert. Theologie wird als religiöser Expertendiskurs mit Bezug auf unterschiedliche Praxisfelder entworfen, der aus der Relation zwischen Schrift und gesellschaftlichen Bedingungen seine Gestalt gewinnt und in der Dynamik gesellschaftlicher Interessengegensätze positioniert ist. Auf dieser Grundlage entsteht eine selbstkritische Wahrnehmungs-, Urteils- und Dialogkompetenz von Theologie im Kontext der zeitgenössischen Moderne.

Die religionstheoretischen Überlegungen stellen die Theologie in den weiteren Zusammenhang des religiösen Feldes. In Auseinandersetzung mit subjektivistischen und objektivistischen Religionstheorien wird ein Begriff von Religion als praktischer Logik entworfen. Der pragmatische Zugang zur Religion eröffnet so auch der Theologie einen von metaphysischen Annahmen unbelasteten Zugang zum Dialog der Religionen.

Im Schlusskapitel werden Überlegungen für eine Weiterführung des Denkansatzes in einem Netzwerk-Modell skizziert. Ein Anhang reflektiert Möglichkeiten für die Ethik.

Dieses Buch ist während meiner Lehrtätigkeit in Lateinamerika und im Kontext der ökumenischen Praxis des Weltkirchenrates entstanden. Es gibt also, trotz aller Auseinandersetzung mit deutscher Theologie, eine Außenperspektive wider. Die Arbeiten am Thema gehen zurück auf eine religionssoziologische Feldforschung zur Pfingstbewegung in den Bürgerkriegen Mittelamerikas (1983, 1985 und 1986) auf der Grundlage bourdieuscher Sozialtheorie.<sup>1</sup> Dort operationalisierte ich die Konzepte des Habitus und der praktischen Logik in einer Forschungsmethode zur interkulturellen Rekonstruktion religiöser und theologischer Diskurse und Identitäten. Eine 600-seitige empirische Studie war für eine theologische Dissertation „zu soziologisch“ und verweilt seither in der Schublade. Sie ist allerdings Ansatzpunkt für eine methodologische und theoretische Arbeit zur kollektiven Identität religiöser Bewegungen geworden. (Schäfer: *Theorie*) Vor allem aber sind diese Forschungen auf der Grundlage bourdieuscher Theorie in meine Tätigkeit als Dozent für Systematische Theologie und Sozialwissenschaften in Lateinamerika (1995 bis 2003) eingeflossen. Mit Studierenden fast aller christlichen Konfessionen, vor allem aber mit Mitgliedern von Pfingstkirchen selbst, konnte ich die Ergebnisse meiner Arbeiten reflektieren und die Methoden anwenden. Diese Christen fanden sich in den Ergebnissen wieder und wandten die Methode zur Selbstanalyse an. Außerdem konnten auf praxeologischer Grundlage auch theologische Diskurse konstruiert werden. Dieser Arbeitszusammenhang bestätigte mir klar, dass die Methode und Theorie brauchbar waren und sind, um eine fremde religiöse Praxis zu verstehen und auch theologische Diskurse zu entwerfen. Das hat mich schließlich dazu ermutigt, auch in weiterer ökumenischer Perspektive über einen möglichen Nutzen des praxeologischen Ansatzes für Theologie und Religionswissenschaft nachzudenken und einige Überlegungen dazu im vorliegenden Buch öffentlich zur Diskussion zu stellen.

Hier ist noch eine kurze technische Anmerkung zu machen. Gelegentlich zitiere ich aus Interviews und religiösen Reden, die in der o.g. Feldforschung mitgeschnitten worden sind und deren Transkription vom Weltkir-

---

1 Frühere Arbeiten zur Pfingstbewegung (Kliwer: *Pfingstler*, Blatezki: *Sprache*, Hollenweger: *Christentum*, Löschke: *Religion*) hatten mit Methoden und Theorien gearbeitet, die mir in verschiedener Hinsicht nicht hinreichend erschienen sind. Hiermit soll keineswegs gesagt sein, dass diese Arbeiten unzulänglich sind. Sie führen die von ihnen gestellten Aufgaben in ihrem theoretischen Rahmen glänzend aus und kommen zu interessanten Ergebnissen. Weniger überzeugend sind die *methodischen* und *theoretischen* Ansätze selbst, auf die diese Arbeiten zurückgreifen.

chenrat gefördert wurde. Die Zitate sind mit den entsprechenden Nummern des Forschungsarchivs gekennzeichnet (zum Beispiel Rede 112 oder Interview 56). Der spanischsprachige Originaltext kann eingesehen werden. Eigene Zusätze zu Zitaten mache ich mit dem Kürzel „HS“ (= Heinrich Schäfer) kenntlich.

Die vorliegende Arbeit ist 2001 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie angenommen worden.

Ich danke Prof. Dr. Konrad Raiser herzlich für die Zeit, die er sich zur Förderung des Projektes und zur Ermutigung des Autors genommen hat, trotz seiner aufreibenden Tätigkeit als Generalsekretär des Weltkirchenrates. Ebenso danke ich Herrn Prof. Dr. Erich Geldbach für seine wertvolle Unterstützung. Herrn Prof. Dr. Wolfgang Nethöfel und Herrn Prof. Dr. Dietrich Ritschl danke ich für wichtige Hinweise und Ansporn. Frau Angelika Hoppe möchte ich herzlich danken für die Mühen, denen sie sich beim Korrekturlesen der ersten Fassung unterzogen hat.

Meiner Mutter danke ich für die große Anzahl von Büchern, die sie nach Costa Rica geschickt hat, und für die Hilfe beim Halten logistischer Verbindungen nach Deutschland.

Einen ungewöhnlichen Dank möchte ich Prof. Dr. Schöndube aussprechen. Manchmal ist das kenntnisreiche technische Alltagshandeln des einen von ultimativer Bedeutung für einen anderen und kann sogar religiöse Dimensionen erlangen – ohne eine solche Absicht sondern einfach, weil Religion eine praktische und ziemlich unberechenbare Angelegenheit ist.

Ein ganz besonderer Dank aber gilt meiner Frau Kirstin und unseren Kindern Jan und Julia. Was es da zu sagen gibt, ist viel zu viel für dieses Vorwort und kann besser zuhause gesagt werden.

Warburg, Juli 2004

Heinrich Schäfer

# Einleitung

## I. Erfahrung

*Je leidenschaftlicher der Gedanke  
gegen sein Bedingtsein sich abdichtet  
um des Unbedingten willen,  
um so bewusstloser, und damit verhängnisvoller,  
fällt er der Welt zu.*  
(Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*)

Theologie und Kirche in fortgeschrittenen Industriegesellschaften stehen seit geraumer Zeit unter Druck. Mitgliederschwund und politischer Relevanzverlust kontrastieren mit dem gleichzeitigen Aufschwung religiöser Bewegungen und nicht-europäischer Religionen.<sup>1</sup> Kirchenleitungen und Fakultäten könnten angesichts dieser Lage versucht sein, die Bedrohung der Institutionen lediglich mit Strategien institutioneller Absicherung zu beantworten: konfessionalistische Theologien und „Abschmelzen“ der Apparate bei Festschreibung institutioneller Strukturen, eventuell gepaart mit populistischen Werbeoffensiven. Es ist fraglich, ob diese Strategien dem geistlichen Kernauftrag relevanter Verkündigung entsprechen, und wahrscheinlich, dass sie Legitimationsprobleme und Relevanzverlust eher noch vergrößern dürften.<sup>2</sup>

Wissenschaftliche Theologie hat unter diesen Vorzeichen wenig Alternativen. Ein Rückzug in den Elfenbeinturm ist kaum zu empfehlen, denn diesem Gebäude droht die Abrissbirne – aufgrund von Relevanzverlust.

---

1 Beckford: *Movements* 233. Für das Christentum wird „believing without belonging“ zu einem wichtigen Verhaltensmodell, so die britische Soziologin Grace Davie (*Believing*).

2 Der Religionssoziologe und Mitarbeiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) Volkhard Krech stellt fest, dass die christlichen Großkirchen zunehmend an Legitimation verlieren, „weil in ihnen nicht (mehr) der Funktionsprimat im Vordergrund zu stehen scheint, ‚geistliche Kommunikation‘ zu üben sowie religiöse Interaktion zu ermöglichen und zu fördern, sondern Macht- und Geldfragen sowie Probleme der organisatorischen Selbsterhaltung dominieren (oder jedenfalls – zumal während finanzieller Krisen – als dominant wahrgenommen werden)“. Krech: *Religionssoziologie* 56.

Andererseits würde eine Popularisierung wissenschaftlicher Theologie oder ihre gänzliche Unterordnung unter kirchliche Reproduktionsinteressen das kritische Potential der Wissenschaftlichkeit herabsetzen und die gesellschaftliche Sprachfähigkeit von Theologie und Kirchen zusätzlich gefährden. Es scheint mir nützlich, sich zunächst daran zu erinnern, dass man Religion und Theologie nicht *ausschließlich* als Institutionen sehen muss. Man kann sie auch, vorrangig, als spezifische kulturelle Kompetenzen begreifen, als Kapazität von Akteuren, das Leben befriedigend zu deuten und adäquat zu handeln. Dies ist genau das, was die nicht-institutionelle Religiosität religiöser Bewegungen virtuos leistet; allerdings mit dem Manko, dass sie in öffentlichen Angelegenheiten nicht klar artikuliert ist. Für wissenschaftliche Theologie scheint mir der goldene Mittelweg darin zu liegen, an ihrer Kompetenz zur Deutung des Lebens im Kontext von Religion, Politik und Gesellschaft zu arbeiten, kurz: Theologien bewusst von den gesellschaftlichen Spannungsfeldern her zu entwerfen. Damit stellt sie gesellschaftliche Relevanz her und erfüllt zugleich eine wichtige Bedingung für ihre eigene institutionelle Legitimität in der Moderne.

In modernen demokratischen Gesellschaften legitimieren sich Institutionen durch ihre **Relevanz für die Öffentlichkeit**. Wenn wissenschaftliche Theologie auf wissenschaftliche Weise an ihrer gesellschaftlichen Relevanz arbeiten will, reicht es nicht, an Ethik zu denken. Es greift zu kurz, dogmatische Überzeugungen in ethische Maximen zu transformieren und auf öffentliche Debatten anzuwenden. Vielmehr wird schon jene vorausliegende Frage wichtig, ob die *dogmatische* Reflexion als solche überhaupt von relevanten Problemstellungen ausgeht.<sup>3</sup>

So wichtig die ethische Diskussion aktueller Themen für die Theologie auch ist, mir scheint es unabdingbar, die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Theologie hervorgebracht wird, hermeneutisch in den Blick zu nehmen. Abstrakt formuliert heißt das: eine theologische Theologie- und Religionstheorie in gesellschaftlicher Perspektive zu entwerfen, welche Theologie als Praxis im Kontext von Kirche, Religion und Gesellschaft beschreibt. Eine solche Theorie müsste keineswegs im Gegensatz zu religionssoziologischen oder religionswissenschaftlichen Theorien formuliert werden. Sie kann sogar sehr weitgehend darauf aufbauen. Allerdings müsste sie sich an der Frage der Offenbarung als theologische Theorie

---

3 Ähnliches gilt *cum grano salis* auch für die historischen Disziplinen.

profilieren. Und selbstverständlich müsste sie sich im Kontext der aktuellen Entwicklung theologischen Denkens verorten.

So viel zur Formulierung eines *Desiderates*, dessen Erfüllung die Möglichkeiten der vorliegenden Überlegungen bei weitem übersteigt. Immerhin aber hat sich in meiner bisherigen theologischen Arbeit der Denkstil Pierre Bourdieus in hermeneutischer Hinsicht als fruchtbar erwiesen.<sup>4</sup> Er ist geeignet, einige der mit diesem Desiderat verbundenen Problemstellungen genauer zu fokussieren, insbesondere die Vermittlung von gesellschaftlichen Positionen und Diskursen in der praktischen Logik von Theologie. Bourdieusche Sozialwissenschaft und Philosophie – von Bourdieu selbst gelegentlich als „Praxeologie“<sup>5</sup> bezeichnet – geben nicht nur deskriptive Mittel an die Hand, um theologische Praxis im gesellschaftlichen Kontext besser zu verstehen. Sie erweisen sich auch als nützlich zur – normativen – Konstruktion von Theologie. Indem das praxeologische Vokabular Theologie und Religion als menschliche Praxis zu beschreiben erlaubt, eignet es sich dazu, einige Aspekte theologischen Denkens angesichts der zeitgenössischen Relevanzproblematik stärker zu profilieren. Mehr soll im vorliegenden Buch nicht angestrebt werden. Damit erfolgt freilich auch eine Verortung der Überlegungen in einer breiteren Denktradition. Durch seinen relationalen und pragmatischen Charakter sowie seinen philosophiegeschichtlichen Hintergrund befindet sich Bourdieus Denkstil mitten in einem metaphysikkritischen Strom zeitgenössischen Denkens, der sich auch in der Theologie seit geraumer Zeit bemerkbar macht.

Eberhard Jüngel weist auf diesen Vorgang und seine Konsequenzen für theologische Sprache hin: „Ein entscheidender Paradigmenwechsel übergreifender Art ist der in der Neuzeit vollzogene Übergang von der *Substanz-Metaphysik* zu einer an *Ereignis*, *Subjekt* (Vergewisserung und Sicherstellung durch das Subjekt) und *Relation* (deum quaerendum esse non en predicamento substantiae sed relationis) orientierten *Ontologie* und einer ihr korrespondierenden *überlieferungskritischen Methode* geschichtlichen Verstehens. Ich merke ausdrücklich an, dass die Substanz-Metaphysik (seit Aristoteles) *theistisch* verfaßt ist, während das neue Paradigma weder theistisch noch atheistisch verfaßt ist, sondern ein Denken *jenseits* Theismus und Atheismus möglich macht. ... Eine späte Folge dieses Paradigmen-

---

4 Vgl. im Vorwort zum Forschungshintergrund des vorliegenden Buches und unten, S. 29, zum Denkstil Bourdieus.

5 Es gibt eine Tradition von wissenschaftlicher Praxeologie, die allerdings sehr peripher war und auf die ich mich hier nicht beziehe. Vgl. dazu Maluschke: *Praxeologie*.

wechsels ist die hermeneutische Aufwertung der metaphorischen Rede-weise und des Anthropomorphismus in der Exegese und in der Dogmatik, kurz: die Ablösung der Signifikationshermeneutik.<sup>6</sup> Dieser Paradigmenwechsel hat sich in der zeitgenössischen Moderne stark beschleunigt. Im ökumenischen Kontext ist ein weiteres Indiz für diesen Wandel in den „impliziten Axiomen“<sup>7</sup> und expliziten Diskursen der von Konrad Raiser diagnostizierte Übergang vom christozentrischen Universalismus zu einem neuen, bisher noch nicht klar beschreibbaren (vielleicht pneumatologischen?) Paradigma.<sup>8</sup>

Man kann die Renaissance als den Einsatzzpunkt der Entwicklung von der Substanz- zur Relationsorientierung betrachten. Die Entstehung der Zentralperspektive in der Malerei macht sie augenfällig. Jene Metaphysik, die in Hierarchien von Substanzen denkt, erlebt philosophisch durch Descartes und theologisch durch Luther eine Erschütterung ihrer Grundfesten. Machiavelli und der Absolutismus gießen das philosophische Subjekt in politische Form: absolut nach innen und strategisch relativ nach außen. Parallel dazu suchen Vico und später Lessing in der Tradition philosophischer Rhetorik die Gewinne diskursiver und historischer Relativität zu sichern. Doch Subjekt und Substanz fanden im deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel, ihre neue Metaphysik, wenn auch jetzt im Mantel der Geschichte. Seit der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert allerdings begann relationales Denken gegen Substanzorientierung und die Idee eines unhintergehbaren Subjekts erkennbar an Boden zu gewinnen, mit Nietzsche, mit den Marburger Neukantianern um Cassirer und Natorp, mit dem französischen Strukturalismus um Saussure und Lévi-Strauss und mit der Sprachphilosophie der zweiten Periode Wittgensteins. In der Kunst brach Picasso die subjektorientierte Zentralperspektive durch eine neue Multi-Perspektivität. In der Politik setzte sich die Demokratie gegen die Monarchie gänzlich durch. Heute ist die Entwicklung zu relationsorientiertem Denken in eine breite philosophische Diskussion eingemün-

---

6 Jüngel: *Antwort* 68. Die Rolle des Subjekts ist allerdings ambivalent. Wie wir noch sehen werden, ist es zugleich Teil des Problems und Teil der Lösung. Zur Bedeutung des relationalen Wirklichkeitsverständnisses vgl. auch Raiser: *Ernstfall* 53.

7 Vgl. Ritschl: *Theologie*, passim, bes. 138 ff., Huber/Petzold/Sundermeier: *Axiome*, Ritschl: *Axiome*.

8 Vgl. Raiser: *Übergang*, und zur neueren Situation Raiser: *Ernstfall*, sowie kurz Raiser: *Bewährungsprobe*. Manche reden eher von der Krise oder dem drohenden Ende der ökumenischen Bewegung. So etwa Weinrich: *Ökumene*, allerdings mit engagierter Absicht. Ähnlich Rüegger: *Ökumene*, und Ritschl/Fuisz: *Theologie*.

det, die nicht nur unter dem Emblem „Postmoderne“ geführt wird, wenn gleich Autoren wie Lyotard, Derrida, Foucault oder Rorty eine wichtige Rolle darin spielen. In Politik und Gesellschaft gewinnen jüngst netzwerkartige Organisations- und Legitimationsformen (zum Beispiel NROs) immer mehr an Bedeutung. Auch in den Sozialwissenschaften wird die Linie relationalen Denkens in der Theorie explizit und stark gemacht, nicht zuletzt durch Pierre Bourdieu: „Das relationale (und eben – weil enger – nicht ‚strukturalistische‘) Denken ist, wie Cassirer in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* nachgewiesen hat, das eigentliche Merkmal der modernen Wissenschaft, und man könnte zeigen, dass man es in anscheinend so unterschiedlichen wissenschaftlichen Unternehmungen wiederfindet wie dem des russischen Formalisten Tynjanow, des Sozialpsychologen Kurt Lewin, im Werk von Norbert Elias oder bei den Pionieren des Strukturalismus in der Anthropologie, Sprachwissenschaft und Geschichte, von Sapir und Jakobson bis Dumézil und Lévi-Strauss. (Lewin beruft sich ausdrücklich auf Cassirer, um über den aristotelischen Substantialismus hinauszukommen, von dem das ganze Denken über die soziale Welt spontan geprägt ist.) In Abwandlung einer berühmten Formulierung Hegels könnte ich auch sagen, *das Wirkliche ist relational*: Was in der sozialen Welt existiert, sind Relationen – nicht Interaktionen oder intersubjektive Beziehungen zwischen Akteuren, sondern objektive Relationen, die ‚unabhängig vom Bewusstsein und Willen der Individuen‘ bestehen, wie Marx gesagt hat.“ (Bourdieu/Wacquant: *Anthropologie* 126 f.)

Ein entscheidender Begleitumstand dieses philosophischen Paradigmenwechsels in der westlichen Moderne<sup>9</sup> ist der, dass Relationen als *gesellschaftliche* Relationen präzisiert wurden. So löste sich etwa Legitimität im politischen Feld aus dem Gottesgnadentum und wurde abhängig vom

---

9 Als „Moderne“ bezeichne ich die Epoche seit der Aufklärung, deren für uns wichtigsten Charakteristiken Reflexivität, Selbstkorrektur, prozedurale Legitimation, Pluralität gleichrangiger Rationalitäten, Demokratie, Öffentlichkeit, sowie die Ideen der Autonomie, der Gestaltbarkeit von Zukunft und der Revolution sind. Die Kehrseite der Moderne ist die Bedeutung instrumenteller Vernunft. Ein Bruch und Wandel innerhalb der Moderne dürfte sich mit der Ablösung der Zentralperspektive durch Multiperspektivität ereignet haben, in der Malerei seit Picasso, in der Philosophie etwa beginnend mit Nietzsche bis hin zur so genannten Postmoderne. Wenn ich hier versuche, dieser Entwicklung kritisch zu entsprechen, so folgt daraus nicht, dass ich einen, dem geläufigen Sprachgebrauch nach, „postmodernen“ Ansatz vertrete. Vielmehr verorte ich mich in einer vermittelnden Position, die in philosophischer Hinsicht durch das Konzept der „transversalen Vernunft“ von Wolfgang Welsch (*Vernunft*) markiert ist: ein durch die postmoderne Kritik um nicht zu legitimierende Universalitätsansprüche bereinigter moderner Vernunftbegriff.

institutionalisierten demokratischem Konflikt. *Nolens volens* werden so die gesellschaftlichen Bedingungen nationaler und weltweiter Art zu einem entscheidenden Angelpunkt der Legitimation von gesellschaftlichen Praxisformen und somit auch von Theologie. War im Mittelalter die Existenz von Theologie unzweifelhaft *per se* gerechtfertigt, so hängt in der Moderne ihre Legitimität und vielleicht gar ihre Existenz zunehmend von ihrer öffentlichen Relevanz ab. Theologie wird – wie die Politik oder die Juristerei – zunehmend als menschliche Praxis begriffen. Selbst wenn eine Theologin oder ein Theologe behaupten sollten, für ihre oder seine Theologie träfe diese Kategorisierung nicht zu, so würde gerade auch diese Aussage wiederum als interessenbedingte menschliche Praxis aufgefasst werden. Kurz: Systematische Theologie heute wird ihre vorgängige gesellschaftliche Einbindung wissenschaftlich reflektieren müssen.

Gesellschaftliche Beziehungen sind in der Moderne immer auch gekennzeichnet durch das Gegenüber von unterschiedlichen Gesellschaften. Der Nationalstaat definiert sich für seine Bevölkerungen im Gegenüber zu anderen Nationalstaaten. Kolonialismus und Mission konstruierten die Identitäten der Industrieländer im Gegenüber zu abhängigen Gesellschaften mit fremden Kulturen und leiteten die Globalisierung ein. Die Revolution der Kommunikations- und Verkehrsmittel im 20. Jahrhundert intensivierte diesen Prozess und lässt heute die Begegnung verschiedenster Kulturen und Religionen zu einer alltäglichen Erfahrung werden. In diesem Sinne wird Systematische Theologie heute ökumenisch offene Theologie sein, insofern als die Ökumene seit jeher das Christentum in weltweiten und interkulturellen Relationen reflektiert und verantwortet.

Will die Theologie ihren Anspruch aufrecht halten, etwas Besonderes und Bedeutsames zu sagen, so wird es für sie heute immer wichtiger, den ohnehin sich vollziehenden Paradigmenwechsel kontrolliert und begrenzt mit zu vollziehen und sich im ökumenischen Rahmen über die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer eigenen Hervorbringung Rechenschaft abzulegen. Mit anderen Worten, ein erster Schritt wäre eine gesellschaftsbezogene und interkulturell kompetente Theologie- und Religionstheorie.

Der Versuch, einige Grundlinien einer solchen Theorie ausgehend von Bourdieu zu skizzieren, muss sich im Rahmen der theologischen Diskussion angesichts des Paradigmenwechsels verorten. Deshalb folgen zunächst einige Beobachtungen zu residualem vor-modernen Vokabular und zu aktuellen theologischen Ansätzen in fundamentaltheologischer bzw. hermeneutischer Perspektive.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass *vor-modernes Vokabular* in der alten, traditionsreichen Wissenschaft der Theologie eine große Rolle spielt. Griechisch-substanzontologisches Denken ist mit hebräischem Denken schon seit Paulus in unterschiedlicher Weise gemischt worden, ebenso wie spätere, neuzeitliche Vokabulare sich mit biblischen Traditionsbeständen amalgamiert haben. Heute ereignet sich lediglich weitere Amalgamierung. Gleichwohl markieren bekannterweise die erkenntnistheoretische Wende mit der Philosophie Kants und deren Übersetzung in die sozialen Beziehungen seit Marx (Erkenntnis hat auch *soziale* Bedingungen) entscheidende Einschnitte für die metaphysische Denktradition. Auch wenn man die Tradition der Metaphysik fortführen möchte, kann man dies dennoch nicht so tun, als sei nichts geschehen. Sie steht in einem neuen Kontext, der sie auf eine bisher nicht gekannte Weise herausfordert.

Mit dieser Situation kann man auf dreierlei Weisen umgehen. Zum einen kann man negativ reagieren und versuchen, in vermeintlich sichere Häfen „begründeter Wahrheiten“ (Stackhouse) zurück zu navigieren. Unten (Kap. II.A.2) setze ich mich mit einem solchen Versuch auseinander. Zum anderen kann man modernes Vokabular kreativ nutzen. Das tun viele Theologen seit geraumer Zeit und es wird auch in der vorliegenden Arbeit versucht. Drittens kann man so tun, als sei nichts geschehen. Dann ist man allerdings besonders anfällig dafür, dass ein semantischer Restplatonismus mehr oder weniger unbemerkt in den impliziten Axiomen des theologischen Gebrauchsvokabulars sein Wesen treibt und sogar auf grundsätzliche Verstehensblockaden gegenüber relationalem Denken hinauslaufen kann.<sup>10</sup> Für die erste und die dritte Umgangsweise sind bestimmte Denkfiguren symptomatisch, die ich in den folgenden Zeilen ganz kurz skizziere.

Ein häufiges Problem ist das – nach Hans Blumenberg – allgemeinste der Metaphysik: Man nimmt Metaphern wörtlich. Das Denken springt „vom sprachlichen Subjekt zur verdinglichten Substanz“ (Bourdieu); man sucht nach dem „Wesen“ von etwas wie nach einer dem Gegenstand eingelagerten Sache; man beansprucht, universal gültige Satz Wahrheiten finden und vertreten zu können; oder man identifiziert das Wahre mit dem (ideell) Einen. Hiermit verbindet sich oft die Meinung, nicht-relative Begründungen für die eigenen Positionen finden zu können, so dass das Eine

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu kurz unten, S. 31.

und Wahre schließlich auch immer das Eigene ist. Hermeneutik, endlich, wird in Konsequenz dessen auf eine Art Anwendungslehre geschrumpft.

Erkenntnistheoretisch folgt aus dem Restplatonismus eine Abbildtheorie des Erkennens. Trotz einer ersten (vorwissenschaftlichen) Evidenz, ist auch diese recht problematisch. Setzt sich die stillschweigende Voraussetzung, man könne die Welt im Bewusstsein korrekt abbilden, erst einmal als Überzeugung fest, verwandeln sich für die Akteure mehr oder weniger zufällige Wahrnehmungen wie selbstverständlich in „Erkenntnisse“ mit universalem Geltungsanspruch.

Als in der Neuzeit die Metaphysik sich mit dem Subjekt vermählte, ging mit der Zeit aus dieser Verbindung das Gegensatzpaar von Subjektivismus und Objektivismus hervor – ein Folgeproblem der Metaphysik. Wenn auch die klassische Metaphysik durch die Orientierung auf das Subjekt abgelöst wurde, so hat sich dann doch das Subjekt selbst zur (quasi-) metaphysischen Instanz, zum *fundamentum inconcussum*, aufgebläht. Abstrakte Subjektivität à la Descartes ist das Gegenteil von personalem, menschlichem Leben und religiösem Glauben. Letztere sind nicht ohne handelnde und leidende Menschen denkbar, und Menschen wiederum sind nicht ohne ihre Geschichte und die gesellschaftlichen Bedingungen ihres Lebens vorstellbar. Umgekehrt erklärt auch der Objektivismus herzlich wenig vom menschlichen Glauben und Handeln, wenn er es als determiniert von objektiven „Systemen“ beschreibt, deren Logik „der Wissenschaftler“ objektiv entschlüsselt. Es gibt keine Systeme unabhängig von menschlichem Handeln, und schließlich sind die analysierenden und erklärenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler auch nur Menschen.

Es sei hier noch angemerkt, dass in der vorliegenden Untersuchung ein enger *Metaphysikbegriff* zugrunde gelegt wird. Hält man schon Annahmen über die Bedingungen menschlichen Erkennens und Agierens im Allgemeinen für Metaphysik, so ist der Begriff zu weit gefasst und verliert Prägnanz. Dann könnte man schon Praxeologie als „Sozialmetaphysik“ bezeichnen. Eine nützlichere Definition kann von der Beobachtung her entworfen werden, dass Metaphysik traditionell nach dem Urgrund, der *arché*, hinter den Dingen sucht. Dies hat sie in der Geschichte zu besonderen Geltungsansprüchen geführt. Sie behauptet – mit Kants Vokabular gesprochen – synthetische Aussagen a priori mit universaler Geltung. Der universale Geltungsanspruch ist *per se* Bestandteil einer jeden Metaphysik, sei sie theologisch oder philosophisch verfasst. Er bringt Probleme für plurale Gesellschaftsordnungen und das friedliche Zusammenleben von Religionsgemeinschaften mit sich. Das A-priori scheint mir für die spezi-

fisch theologische Fragestellung weniger wichtig, denn im Zweifel werden Theologen immer wieder auf den (empirischen) Schriftbezug ihrer Aussagen zurückkommen. Die Annahme allerdings, dass über Gott, die Trinität usw. synthetische Aussagen gemacht werden können, scheint mir das wirkliche Problem zu sein. Eine solche Aussage beansprucht Wahrheit ja nicht nur aufgrund innerer Schlüssigkeit, Kohärenz und Plausibilität, sondern auch aufgrund eines korrekten Sachbezuges. Damit wird für diese Art Theologie Gott zum Gegenstand einer bezeichnenden (im Unterschied zur metaphorischen) Seinsaussage. Das ist insbesondere in wissenschaftlichen Aussagezusammenhängen problematisch. Im Kontext einer lebensweltlichen „Alltagsmetaphysik“ religiösen Glaubens dagegen werden ständig Seinsaussagen über Gott gemacht und universale Geltungsansprüche artikuliert; dies allerdings in den *modi* des Bekennens und der Metapher sowie in konkreten Interaktionszusammenhängen, welche nicht die Wahrheitsbehauptung als solche zum Gegenstand haben. Eine wissenschaftlich gehaltene theologische Metaphysik müsste Seinsaussagen über den Gegenstand Gott als wahr, rational begründbar und universal gültig behaupten. Ein solcher Versuch fällt ziemlich zwangsläufig in einen erkenntnistheoretischen Realismus zurück.<sup>11</sup> Insbesondere bei Theologen US-amerikanisch-evangelikaler Prägung ist diese Tendenz zu beobachten.<sup>12</sup>

Im vorliegenden Buch gehe ich von einem eng gefassten Metaphysik-Begriff aus. Ob es einen Sinn hat, aus praxeologischer Perspektive eventuell mit einem weiten Begriff von Metaphysik zu operieren und damit Anschluss an laufende theologische Diskussionen zu suchen, oder ob es besser ist, mit Luther oder Kierkegaard die Metaphysik zu begraben, sei vorerst dahingestellt. Jedenfalls ist eines nicht zu entscheiden: ob Platon sich geirrt hat, oder nicht. Im Rahmen dieser Untersuchung sei in diesem Sinne – mit Popper – festgehalten, dass es keinen Sinn hat, Metaphysik zu

---

11 ... und aktiviert sofort die ockamsche Gegenposition, dass Metaphysik nämlich gar keinen Gegenstand habe.

12 Mit einem solchen Versuch werde ich mich ausführlich im ersten Teil auseinandersetzen: Max Stackhouse will die klassische Position eines erkenntnistheoretischen Realismus wieder starkmachen und verortet sich explizit im Widerspruch gegen „Nominalismus“. Er liegt damit – im Strom des *revivals* systematischer Theologie (vgl. Fakre: *Revival*) – auf der Linie neuerer evangelikaler Theologie. Schon die von Fakre (*Revival* 231 ff.) zitierten Titel der Werke sprechen für sich: Carl Henry: *God, Revelation and Authority*; Donald Bloesch: *Essentials of Evangelical Theology* und *Christian Foundations* in sieben Bänden (bisher 1. *A Theology of Word and Spirit: Authority and Method*, und 2. *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*); Dale Moody: *A Word of Truth*; sowie einige geschlossene systematische Theologien.

bestreiten. Ihre Aussagen sind nicht falsifizierbar. Aber verifizierbar sind sie erst recht nicht. Also macht es Sinn, die Behauptungen von Verifizierbarkeit und die Geltungsansprüche metaphysisch abgeleiteter Begründungen zu bestreiten. Aus praxeologischer Perspektive kommt Metaphysik als *soziale* Tatsache in den Blick. Es gibt eben Akteure, die mit ihr operieren. Sie mögen mit Metaphysik ein Bedürfnis nach existenzieller Sicherheit befriedigen, gesellschaftliche Übel bekämpfen, moralische Orientierung konstruieren oder eine Legitimation ihrer eigenen Positionen herstellen: Das alles sind soziale Praktiken, die mit Metaphysik operieren können. In diesem Sinne spielt Metaphysik als soziale Tatsache für die Praxeologie eine interessante Rolle in der Produktion von Theologie im gesellschaftlichen Kontext sowie in den vielfältigen Dialogen und Kämpfen zwischen Konfessionen und Religionen – genau so wie auch Metaphysikkritik, nicht-metaphysisches Denken und natürlich auch Praxeologie selbst in diese gesellschaftlichen Relationen eingebunden sind und dort operieren.

**Neuere Ansätze von Theologie** berücksichtigen vielfach die Metaphysikkritik oder auch – meist unter ethischen Vorentscheidungen – die Kontextorientierung von Theologie. Die Einen arbeiten an Termini wie „Glaube“, „Doxologie“, „Glaubwürdigkeit“, oder suchen pluralistische Zugänge zu einer als offen begriffenen Systematik; die Anderen orientieren sich an den Verlierern gesellschaftlicher Prozesse und formulieren Projekte der Befreiung und Gerechtigkeit. Wieder Andere suchen soziologische Analysen und Theorien zum Verständnis von Wirklichkeitserfahrung auf.<sup>13</sup> Im Folgenden nehme ich nur kurz Bezug auf einige Aspekte der für unsere Fragestellung relevanten neueren Diskussion, um die Verortung des praxeologischen Ansatzes weiter zu präzisieren.

---

13 Vgl. auch hierzu Fakre: *Revival* 233 ff. Ich bin nicht ganz einverstanden mit Fakres Zuordnung von bestimmten Autoren (zum Beispiel Kaufman und Hodgson oder auch Gutiérrez und Moltmann) und einigen Ausführungen über die „erfahrungsbezogene Systematik“. Aber ein Blick auf die Titel der Werke ist auch hier aufschlussreich für eine Ausrichtung, die sich von der konservativen, am Systemgedanken und ontologischen Voraussetzungen orientierten Positionen deutlich unterscheidet. Unter „ökumenische Systematik“ reiht Fakre u.a. folgende Titel ein: Hedrikus Berkhof: *Christian Faith*; Jan Milic Lochman: *The Faith we Confess*; Owen Thomas: *Theological Questions*; Geoffrey Wainwright: *Doxology* und *The Christian Story*; Hugh Montefiore: *Credible Christianity*. Unter „erfahrungsbezogene Systematik“ reiht Fakre Titel ein wie Rosemary Radford-Ruether: *Sexism and God-Talk*; Dorothee Soelle: *Thinking about God*, James Cone: *A Black Theology of Liberation*; aber auch Ansätze mit dem Schwerpunkt auf Pluralismus (im Gegensatz zum alten Systemgedanken) wie Gordon Kaufman: *In the Face of Mystery: A Constructive Theology*, oder Peter Hodgson: *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology*.

Distanzierung von *Substanzontologie und Abbildtheorie* des Erkennens ist in Europa mittlerweile keine Seltenheit mehr. Gerhard Ebeling hat Relationsontologie im Rekurs auf alttestamentliches Denken und die Reformation favorisiert.<sup>14</sup> Eberhard Jüngel (*Antwort* 68) stellt gar einen Paradigmenwechsel von der Substanzmetaphysik hin zu Ereignis, Subjekt und Relation fest. Mit dieser Aufwertung von Relationen geht ein gesteigertes Interesse am Erfahrungsbezug von Theologie einher. Es kann auf eine lange Tradition zurückblicken. Im Protestantismus reicht sie zurück auf Luthers kongenialen Erfahrungsbezug. Nach einer eher frömmigkeitsorientierten Wertschätzung von Erfahrung im Pietismus greift Schleiermacher das theologische Erfahrungsproblem systematisch auf. „Die Ethik ist unmittelbar bedingt durch die Physik“ (Schleiermacher: *Ethik* 9) und muss deshalb auf der Grundlage von Überlegungen zur Kultur entfaltet werden.<sup>15</sup> Adolph von Harnack stellt die Entstehung kirchlicher Dogmen explizit in den Kontext einer großen Zahl nicht-theologischer Faktoren, wie zum Beispiel „politische und sociale Verhältnisse“<sup>16</sup>. Ähnlich greifen auch andere liberale Theologen und die religiösen Sozialisten kulturelle bzw. gesellschaftliche Phänomene als Bezugsgröße für Theologie auf.

Im zwanzigsten Jahrhundert gewinnt die Frage des Erfahrungsbezuges von Theologie einen immer breiteren Raum und wird – vor allem mit Vertretern der dialektischen Theologie – sehr kontrovers diskutiert. Was die theologischen Ansätze mit Erfahrungsbezug angeht, so kann man zwischen solchen mit subjekttheoretischem, zeichentheoretischem und gesellschaftstheoretischem Schwerpunkt unterscheiden.

Programmatisch wird der *subjekttheoretische Zugang* im zwanzigsten Jahrhundert von der hermeneutischen Theologie um Bultmann<sup>17</sup> und

---

14 Vgl. Ebeling: *Dogmatik* I 351 ff., 222. Ebeling ist aber doch noch so im essenzialistischen Vokabular verwurzelt, dass er etwa eine „Wesensbestimmung der Religion“ vornehmen kann, *Dogmatik* I 116 ff.

15 Denn zum Beispiel ist „die Persönlichkeit nicht für sich gegeben, sondern mit ihrer Art zu werden, nemlich der Geschlechtsdifferenz, zugleich, und in der bestimmten Form der Race und die Nationalität“. (Schleiermacher: *Ethik* 80). Freilich kann man sich fragen, warum seine Glaubenslehre (Schleiermacher: *Glaube*) über das „Gemüth“ als Bezugspunkt des Glaubens hinaus nicht auch die Kultur als Kontext des Glaubens reflektiert.

16 Harnack: *Dogmengeschichte* 15, vgl. auch unten II.C.2.

17 Vgl. vor allem Bultmann: *Hermeneutik*, Bultmann: *Exegese*, und Bultmann: *Mythologie*.

Ebeling<sup>18</sup> – mit philosophischem Bezug zu Gadamer (*Wahrheit*) – entwickelt. Problematisch ist hier die Abstraktion („der moderne Mensch“) und die subjektivistische Reduktion des Erfahrungszusammenhangs und damit des (impliziten) Praxisbegriffs. Im Gegensatz dazu tendiert Eilert Herms‘ (*Theologie*) Versuch, Theologie als Erfahrungswissenschaft zu interpretieren, zu einem objektivistischen Erfahrungsbegriff. Das Resultat ist allerdings ähnlich: Auch er verliert die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Theologen und Theologinnen Theologie treiben, aus dem Blick.

Als eine praktische und erfahrungs offene Wissenschaft wird die Theologie – aus eher *zeichentheoretischer Perspektive* – in verschiedenen neueren Arbeiten behandelt, die sich von der analytischen Philosophie inspirieren lassen, wie zum Beispiel Ritschl, Lindbeck und Dalferth.<sup>19</sup> Sehr interessant scheinen mir hier vor allem die Möglichkeiten, Theologie als Methode und Regelsystem zu begreifen. In ähnlicher Richtung arbeiten Ansätze, die Theologie als offenes System und Frucht des Dialogs verstehen sowie postmoderne Kritik berücksichtigen.<sup>20</sup> Nicht sehr ausgearbeitet ist allerdings auch hier die Vermittlung mit der gesellschaftlichen Praxis, die vor allem als Kommunikation gedacht wird.

In eine ähnliche Richtung zielt der Vorschlag, Theologie als symbolisches System im Sinne Ernst Cassirers zu begreifen. (Korsch/Rudolph: *Religion*) Klaus Tanner (*Theologie* 96 f.) zufolge soll Theologie im Rahmen der Kulturwissenschaften betrieben und das Theologietreiben als menschliche Praxis begriffen werden. Die Arbeit von Theologie an religiösen Symbolisierungsvorgängen eröffnet hier die Perspektive auf Zusammenhänge zwischen Gesellschaft und Theologie. Wenn der Ansatz allerdings bei Cassirer stehen bleibt, kommt er über die zeichentheoretische Perspektive kaum hinaus. Denn ein Problem des cassirerschen Vorschlags (Cassirer: *Philosophie*) liegt genau darin, die Bedeutung der *gesellschaftlichen*

---

18 Vgl. vor allem die programmatische Forderung in Ebeling: *Erfahrungsdefizit*, und als eigene Antwort darauf Ebeling: *Dogmatik* I, 41 f., 51 ff., 59 f., sowie immer wieder in der *Dogmatik*, wenn zu dogmatischen Aussagen entsprechende Erfahrungen genannt werden, zum Beispiel 356 ff. und öfter in den beiden weiteren Bänden. Ebenfalls in lutherischer Tradition und mit ähnlichen Fragestellungen Bayer: *Autorität*.

19 Vgl. Ritschl: *Theologie*, Lindbeck: *Lehre*, und Dalferth: *Theologie*.

20 Bei aller sonstigen Unterschiedlichkeit Kaufman: *Mystery*, Lonergan: *Method*, Nethöfel: *Hermeneutik*, und, noch einmal sehr verschieden: Hodgson: *Winds*. Die Idee der Unabschließbarkeit und Offenheit liegt auch zugrunde, wenn man Theologie als Gespräch begreift (Tracy: *Gespräch*) oder sie als solches produziert wie Buri/Lochman/Ott: *Dogmatik*.

Bedingungen für symbolische Systeme zwar zu betonen, die Art der Verflechtung von beidem in den Prozessen von Praxis aber auf die Weise der Philosophen und – aus sozialwissenschaftlicher Sicht beurteilt – nur recht undifferenziert wahrzunehmen. An genau dieser Stelle kann man mit einem Ansatz bei Bourdieus „Soziologie der symbolischen Formen“ – in der Cassirers Position aufgearbeitet ist – deutlich weiter kommen. (Bourdieu: *Formen*)

Die Einsicht in einen allgemeinen Erfahrungsbezug von Theologie scheint mittlerweile einen recht breiten Konsens zu genießen.<sup>21</sup> Martin Marty berichtet etwa vom Tübinger Kolloquium zum Paradigmenwechsel, dass sich das „Wechselspiel von Theorie und Praxis“ unter den Konferenzteilnehmern von selbst verstanden habe.<sup>22</sup> Allerdings lässt Marty Formulierung selbst einen problematischen Praxisbegriff erkennen. Die Entgegensetzung von Theorie und Praxis fasst Theorie nicht als Praxisform. Damit bleibt Theoriearbeit streng genommen wiederum unberührt von ihrem eigenen Kontext.

Die Einbindung von Theologie in gesellschaftliche Klassenverhältnisse wird von *gesellschaftstheoretisch orientierten Theologietheorien* seit den siebziger Jahren programmatisch behandelt. Es gilt hier zunächst, die Zusammenhänge zwischen Theologie und Klassenbewusstsein aufzudecken, um zu vermeiden, dass die Theologie unreflektiert lediglich eine bestimmte gesellschaftliche Position reproduziert. (Schulz: *Bewusstsein* 294 f.) George Casalis (*Ideen*) wendet diesen zunächst „theologiehhygienischen“ Ansatz ins Positive und formuliert das Programm einer induktiven Theologie, die die gesellschaftlichen Bedingungen mit in den Blick nimmt und zu theologischer Militanz in Befreiungskämpfen anleitet. Im emphatischen Sinne „kontextuelle Theologien“ in der Dritten Welt, wie etwa die Befreiungstheologie in Lateinamerika, interpretieren den Ansatz beim Erfahrungsbezug von einer theologisch-ethischen Vorentscheidung für „die Armen“ oder „die Unterdrückten“ her.<sup>23</sup> Ein solcher Ansatz schützt freilich nicht vor der Wiederholung alter Probleme unter neuen Vorzeichen, wie etwa einer

---

21 Dem entspricht auch das gesteigerte Interesse an Religion seitens neuerer protestantischer Theologie. Vgl. etwa Ulrich Barth: *Religion*, Korsch: *Stil*, oder Korsch/Rudolph: *Religion*.

22 Marty: *Modelle* 222. Vgl. auch Tracy: *Gedanken* 234, und, mit demselben Problem des Praxisbegriffes, Jeanrond: *Orientierungskrise*.

23 Dazu klassisch Gutiérrez: *Theologie*, und als vorzüglichen Überblick bei Bevans: *Models*. Siehe unten II.B.

Ontologisierung sozialer Akteure (zum Beispiel „die Armen“ als vermeintliches Kollektivsubjekt). Gleichwohl haben die genannten Ansätze mit großer Dringlichkeit auf die Notwendigkeit einer soziologischen Vermittlung theologischen Denkens aufmerksam gemacht. Dazu gibt es in der deutschen Diskussion einige Vorschläge.

Ein wichtiger, der Soziologie naher Ansatz ist auf dem Hintergrund der Theorie kommunikativen Handelns (Habermas und Apel) von der „theologischen Handlungstheorie“ um Helmut Peukert entwickelt worden.<sup>24</sup> Gemäß dem soziologischen Orientierungspunkt konzentriert sich dieser Ansatz auf die Logik rationaler Kommunikation und auf Normativität. Das Erbe der Frankfurter Schule mündet in eine Theologie des prophetischen Bruchs mit einer schlechten Realität, wobei freilich die Theologie selbst und ihre Produktionsbedingungen wiederum weitgehend aus dem Blick geraten. Bei einem Zugang im bourdieuschen Sinne versucht man dagegen, die Einbettung der praktischen Logik von Theologie in Alltagsvollzüge, Leiblichkeit und gesellschaftliche Machtbeziehungen zu sehen sowie Norm und Beschreibung schärfer zu unterscheiden.

Eine Theologie mit dem Vokabular luhmannscher Systemtheorie treibt Michael Welker. Auch dies setzt neue Akzente. Zum Beispiel vermag der Ansatz interessante kommunikationstheoretische Aspekte der Pneumatologie zu eröffnen. (Welker: *Geist*) Dennoch ist die systemtheoretische Perspektive an einem wichtigen Punkt wenig befriedigend. Sie erfasst Macht- und Herrschaftsverhältnisse nur sehr unzureichend. Diese sind aber für die Theologie wichtig – schon aufgrund ihres normativen Gewichts in der Bibel. Mit einem praxeologischen Ansatz treten Machtverhältnisse auch in der Theorie in den Vordergrund.

Die Strukturierungstheorie von Anthony Giddens bildet die Grundlage für einen soziologisch qualifizierten Kontextbegriff in der Untersuchung über das „Theologiestudium im Kontext“ von Torsten Meireis (*Theologiestudium*). Insbesondere der Abschnitt über die Studieneingangsphase in Frankfurt am Main (S. 352) kommt zu Schlussfolgerungen, die mit einem Ansatz bei Bourdieu sehr ähnlich ausgefallen wären. Giddens‘ Strukturierungstheorie greift allerdings dann zu kurz, wenn es um die kontextorientierte Analyse und Konstruktion von symbolischen Systemen

---

24 Vgl. Peukert: *Wissenschaftstheorie*, sowie die Beiträge in den Bänden Arens: *Gottesrede*, und Brachel/Mette: *Kommunikation*. In ähnlicher Stoßrichtung vgl. auch Christen für den Sozialismus: *Kultur*, und dort insbesondere Päschke: *Praxis*.

geht – ein zentrales Anliegen der Theologie und sehr gut zu leisten mit praxeologischem Werkzeug.

Im Zusammenhang sozialwissenschaftlicher Ansätze in der Theologie sollte auch die sozialgeschichtliche Exegese genannt werden. Spätestens seit Theißens Ansatz<sup>25</sup> bei der Wissenssoziologie und dem symbolischen Interaktionismus von Berger und Luckmann hat sie ein stabiles soziologisches Fundament. Im Übrigen beruht sie ja auf der Grundannahme, dass Theologie im Feld der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen hervorgebracht wird und ihre „Aussagen verwoben sind mit der jeweiligen Wirklichkeitserfahrung“ (Wengst: *Pax* 169), welche wiederum von unterschiedlichen Interessen geprägt ist.<sup>26</sup>

Die sozial- bzw. kulturwissenschaftliche Präzisierung des Erfahrungsbezuges in der Theologie ist mittlerweile mit verschiedenen Vorschlägen recht weit vorangeschritten. Gleichwohl wären bessere Möglichkeiten der Vermittlung wünschenswert, insbesondere in zwei Feldern: der Relation zwischen gesellschaftlichen Strukturen und „symbolischen Formen“ sowie der Problematik gesellschaftlicher Machtstrukturen, nicht zuletzt in ihrer verinnerlichten, Leib und religiöse Praxis gewordenen Form. Dies lässt sich mit der Sozialtheorie Pierre Bourdieus leisten.

Der *praxeologische Denkstil* Bourdieus eignet sich meines Erachtens vorzüglich, um Theologie als eine erfahrungsbezogene Wissenschaft zu profilieren.<sup>27</sup> Allerdings dürfte Gerhard Wegner mit seinem Urteil Recht haben, dass die „Theorie Bourdieus in der Theologie noch nicht ‚angekommen‘“ (Wegner: *Bach* 46) ist. In der Kirchen- und Religionssoziologie Deutschlands gibt es meines Wissens bisher nur zwei größere Arbeiten auf der Grundlage von Bourdieu: Gerhard Wegners Dissertation über Arbeiter und Kirche (Wegner: *Distanz*) und eine kürzlich vorgelegte Studie der Evangelischen Akademie Loccum in Zusammenarbeit mit der Universität Hannover über *Soziale Milieus und Kirche* (Vögele/Bremer/Vester: *Milieus*). Besonders Letztere hat das Interesse an Bourdieus Soziologie für theologische Fragestellungen geweckt. Wolfgang Vögele etwa zieht in einem Vortrag (Vögele: *Habitus*) einige Linien zur Theologie, insbesondere zum Verhältnis von Habitus und Glaube. In der Abschlusstagung des genann-

---

25 Theißens: *Jesusbewegung*, Theißens: *Studien*.

26 Vgl. auch in grundsätzlicher Absicht Berger: *Hermeneutik*, und – in Auseinandersetzung mit der postmodernen Hermeneutik-Diskussion – Brüggemann: *Theology*.

27 Eine knappe und sehr konzise Einführung findet sich in Müller: *Sozialstruktur*.

ten Loccumer Projektes wurde die Möglichkeit milieuspezifischer Theologien und ein Anschluss an ökumenische kontextuelle Theologie diskutiert. (Anhelm: *Kirche* 22) Das entscheidende an dieser Rezeption ist, dass die Gesellschaft nicht mehr nur als Anwendungsfeld theologischer Arbeitsergebnisse gesehen wird. Vielmehr kommen die gesellschaftlichen Verhältnisse konstitutiv als strukturgebende Bedingungen religiösen Lebens und theologischen Reflektierens in den Blick. Wie diese Tatsache in der theologischen Arbeit produktiv genutzt werden kann, lässt sich mit Bourdieus Sozialtheorie besonders gut entwickeln.

Zu diesem Zweck führe ich in der vorliegenden Untersuchung kurz in Bourdieus Denkstil ein; dies allerdings nur so weit, wie es für die Erörterung der jeweiligen Fragestellungen relevant ist. Ich stelle also weder ein Kompendium bourdieuscher Theorie zur Verfügung noch betreibe ich Bourdieu-Exegese.<sup>28</sup> Ebenso wenig trete ich in kritische Auseinandersetzung mit Bourdieu ein. Vielmehr werde ich meine eigene starke Prägung durch Bourdieus Denkstil dazu nutzen, Grundlagenprobleme des Theologietreibens in diesem Stil anzugehen. Deshalb greife ich auch nicht primär auf Bourdieus religionstheoretische Schriften zurück,<sup>29</sup> sondern arbeite vorwiegend mit dem Konzept der praktischen Logik, das Bourdieu andernorts entwickelt hat.<sup>30</sup> Mit praxeologischem Vokabular verbindet sich darüber hinaus nicht der Anspruch, etwas völlig Neuartiges oder in sich Geschlossenes vorzulegen. Auch Begriffe anderer, älterer Vokabulare verwende ich weiter, allerdings in einem veränderten theoretischen Kontext und Gebrauch.<sup>31</sup> Praxis ist nicht abzuschließen; Theorie als eine Praxisform ist es auch nicht.

Den Begriff des *Vokabulars* entlehne ich bei Richard Rorty. (Rorty: *Kontingenz* 21 ff., bes. 35 ff.) Ein Vokabular ist offen, es kann ergänzt und verändert werden. Auch ist es nicht gänzlich widerspruchsfrei. Gewiss

---

28 Zur Einführung in Bourdieus Theorie, unten II.C.4. und Bourdieu: *Selbstversuch*.

29 Zur Religionstheorie vgl. neuerdings auf deutsch vor allem Bourdieu: *Heilsgeschehen*, mit älteren Beiträgen. Der Beitrag zur Genese des religiösen Feldes in dem Band stammt aus einer Schaffensperiode, in der der Gedanke der praktischen Logik noch nicht weit genug entwickelt war. Der Aufsatz über Webers Akteurstypen des religiösen Feldes trifft nicht die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung.

30 Zur praktischen Logik vgl. vor allem Bourdieu: *Entwurf*, Bourdieu: *Sinn*, Bourdieu: *Unterschiede*.

31 Das ist übrigens nicht einmal bei einem wirklichen „neuen Paradigma“ anders. Auch ein solches enthält altes Vokabular, es wird nur anders gebraucht. Vgl. Kuhn: *Revolutionen* 160.

benötigen Vokabulare aller Art ein gewisses Maß an Widerspruchsfreiheit; human- und geisteswissenschaftliche Terminologien mehr als etwa die Vokabulare der Märchen. Absolute Widerspruchsfreiheit ist aber auch für Erstere illusorisch – insbesondere für theologische Vokabulare, in denen ja auch das Paradox seinen Ort hat. Aber ein Vokabular sollte dennoch verlässlich sein und Erwartungen nicht enttäuschen, was Kohärenz und praktische Entsprechung zum Handeln erfordert. Ein Vokabular kann man sich als ein für den Gebrauch hinreichend strukturiertes Netz von praktischen Operatoren vorstellen, die durch logische Relationen miteinander verbunden sind. Es muss in bestimmten Kontexten nützlich sein. Aber es kann nicht zu einer geschlossenen und widerspruchsfreien Theorie verschweißt werden. Mit Bourdieus Worten könnte man alternativ auch von einem „Denkstil“ sprechen.

*Bourdieu* entwickelt seinen Denkstil in expliziter Abgrenzung gegen eine Reihe von verbreiteten Traditionen. Er ersetzt etwa substanzontologische Züge abendländischen Denkens durch eine Orientierung an Relationen. Ebenso überwindet er solche Zeichen- und Sozialtheorien, die von den (impliziten) Grundunterscheidungen zwischen Ding versus Abbild sowie Subjekt versus System oder Subjekt versus Objekt bestimmt sind. Mit seiner Theorie vom Habitus hat Bourdieu die Grenze zwischen den am Subjekt und seinen Entscheidungen ausgerichteten Handlungstheorien und den an der Objektivität der gesellschaftlichen oder symbolischen Systeme ausgerichteten Struktur- bzw. Systemtheorien geöffnet und die „praxeologische Erkenntnisweise“ (Bourdieu) in der human- und sozialwissenschaftlichen Forschung entscheidend gefördert.<sup>32</sup>

In philosophischer und sozialwissenschaftlicher Hinsicht ist der Angelpunkt seines Ansatzes die radikale Absage an Substanzontologie und Hinwendung zu den *Relationen*. Gesellschaft wird nicht mehr gedacht als Summe von Individuen und Gruppen mit substanzbedingten Eigenschaften, sondern als Kraftfeld zwischen Positionen, die durch ihre Relation untereinander bestimmt sind. Ein Anhänger des Substanz-Vokabulars wird

---

32 Bourdieu steht mit seiner zwischen Struktur- und Handlungstheorie vermittelnden Position im Feld der ethnologischen und soziologischen Theoriebildung keineswegs allein. Andere „Praxistheoretiker“ (vor allem Marshall Sahlins: *Vernunft*) oder auch die objektive Hermeneutik und Deutungsmusteranalyse (vgl. etwa Ulrich Oevermann: *Hermeneutik*, und Ulf Matthiesen: *Konopkeä*) befinden sich mit anderem analytischem Instrumentarium ebenso auf dem Weg heraus aus der Entgegensetzung von symbolischer Repräsentation und gesellschaftlicher Wirklichkeit sowie menschlichem Handeln und gesellschaftlichen Strukturbedingungen.

vielleicht entgegen, das sei nichts Besonderes, denn schon in der Kategorienlehre des Aristoteles seien die Relationen berücksichtigt, und zwar als Verhältnisse zwischen in sich selbst bereits bestimmten *relata*. Im Blick auf Aristoteles ist das richtig, im Blick auf relationales Denken aber nicht. Aristoteles denkt von Substanzen her. Die Dinge, „die in Bezug auf etwas anderes sind“ (*ta pros ti*) werden in der Tat nicht verändert, wenn sie in Relation mit anderen treten oder wenn die Relationen aufgehoben werden. Die *relata* bleiben durch sich selbst bestimmt. (Erler: *Relation* 580) Genau dies ist im relationalen Denken aber gerade nicht der Fall. Gewiss sind Relationen Verbindungen zwischen *relata*, aber sie *bestimmen* die *relata*. Ernst Cassirer legt ausführlich einen relationalen Denkansatz dar und gibt dem Relationsbegriff Priorität. Für ihn ist klar, dass man *nur* über die Kategorie der Relation zu der der Substanz gelangen kann. (Cassirer: *Substanzbegriff* 407) Die Mathematik entfaltet mit der Relationenlogik einen Denkansatz in expliziter Abgrenzung gegen die Prädikatenlogik. Das gesamte strukturalistische Denken funktioniert nicht anders, wenn in Modellen binärer, homologer oder isomorpher Strukturen die Eigenschaften der *relata* durch die Relation (und nicht aus sich selbst heraus) erzeugt werden. Der Theologie ist ein relationaler Ansatz auch nicht fremd; alttestamentliches Denken operiert tendenziell relational ebenso wie die Rechtfertigungslehre der Reformation. Gegenüber substanzorientiertem Denken hat sich spätestens in der Gegenwart die Perspektive um 180 Grad gedreht: Die Relation, nicht die Substanz, bestimmt die *relata*. Im Falle des praxeologischen Denkens handelt es sich bei diesen Relationen nicht um Verknüpfungen zwischen den Termen formaler Kalküle oder zwischen bloßen sprachlichen Zeichen, sondern um Operationen praktischer Logik.

Der praxeologische Denkstil reflektiert auf *Praxis*, das heißt zunächst einmal auf die Gesamtheit menschlichen Lebens, vergleichbar dem aristotelischen „*bios*“ (Aristoteles: *Eth.Nic.* 1095 b 14 ff.). Im Sinne von Marx' erster Feuerbachthese ist für Bourdieu Praxis nicht mehr „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt“, sondern als „sinnlich-menschliche Tätigkeit“ begriffen (Marx: *Feuerbach* 5). Dem Idealismus ist so, wie Bourdieu bemerkt, die tätige Seite der menschlichen Erkenntnis abgetrotzt, „die ihm der Materialismus zumal mit der ‚Widerspiegelungstheorie‘ überlassen hatte. Mit dem Begriff des Habitus als einem System erworbener Schemata, die im praktischen Zustand als Anschauungs- und Wertungskategorien bzw. als Klassifizierungsprinzipien so gut wie als Organisationsprinzipien des Handelns fungieren, war der soziale Akteur in

seiner Wahrheit konstituiert, als derjenige, der die Konstruktion von Gegenständen praktisch vollzieht.“ (Bourdieu: *Fieldwork* 31) Mit der Praxistheorie wird es also möglich, Zeichen (-systeme) auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen zu untersuchen und sie dabei als Produkte und als Werkzeuge (Wittgenstein!) der menschlichen Gestaltung aufzufassen. Umgekehrt kann man auch die Praktiken und Institutionen als Produkte sinnlich menschlicher Tätigkeit begreifen sowie als Bedingungen, menschliche Praxis zu orientieren und zu begrenzen. In bourdieuscher Diktion geredet: Man kann von der Beschreibung eines Systems von Zeichen als einem *opus operatum*, die weiterhin möglich und gewünscht ist, auch zur Beschreibung des *modus operandi* übergehen, wodurch die Akteure und die in der Produktion von Bedeutung wirksamen Faktoren als *operatores* einen systematischen Ort bekommen.

Zeichen können auf diese Weise als Operatoren einer *praktischen Logik* aufgefasst werden. Letztere reguliert die Prozesse, die sich in verschiedenen Praxisfeldern ereignen. Sie fungiert aber nicht wie ein objektives Regelsystem, das es zu befolgen gälte. Vielmehr ist sie zum einen den Akteuren inkorporiert. Im sozialisatorisch erworbenen Habitus der Akteure ist die praktische Logik präsent in Gestalt von Dispositionen der Wahrnehmung, des Denkens und des Handelns, und zwar kognitiv, affektiv und leiblich. Diese Dispositionen sind keineswegs voll bewusst, sondern meistens implizit wirksam. Die Dispositionen des Habitus sind also gemäß einer praktischen Logik organisiert und funktionieren deshalb als praktische Operatoren. Zum anderen ist praktische Logik auch objektiviert im Ablauf der Prozesse, die das Leben ausmachen, und in der Beschaffenheit der Dinge, die uns umgeben. Ein Buch zum Beispiel schlägt man in den abendländischen Kulturen von rechts nach links auf, und man liest von links nach rechts. Das Buch ist so beschaffen, und man tut es so, weil man es eben tut. Das Wissen um die praktische Logik des Buches ist abgesunken und existiert vor allem als Gruppe praktischer Dispositionen, die erst dann bewusst werden, wenn man etwa die hebräische Bibel anders herum aufschlagen muss.

Die praktischen Dispositionen sind der Logik von *Praxisfeldern* angepasst. Deshalb sind sie wirksam. Sie sind in Schemata von Zeichen organisiert, welche Wahrnehmung, Urteil und Handeln gemäß den Anforderungen der Felder organisieren. (Es hat zum Beispiel normalerweise wenig Sinn, mit einer Kuchengabel in ein Buch zu stechen; und nur kleine Kinder muss man auf so etwas hinweisen.) Auf diese Weise wird Erkennen und Handeln aus dem Zusammenspiel von Habitus und Praxisfeldern hervor-

gebracht. Die entsprechenden Operationen verlaufen somit „objektiv ‚geregelt‘ und ‚regelmäßig‘..., ohne irgendwie das Ergebnis der Einhaltung von Regeln zu sein, und (die) genau deswegen kollektiv aufeinander abgestimmt sind, ohne aus dem ordnenden Handeln eines Dirigenten hervorgegangen zu sein.“ (Bourdieu: *Sinn* 98 f.) Aus dieser Regelmäßigkeit leitet Bourdieu seinen Begriff der Strategie als objektives (!) Organisationsprinzip des Handelns ab. Dieses entwickelt sich implizit an den Orientierungen und Begrenzungen der Praxisfelder entlang und richtet sich an den Spieleinsätzen der Akteure in den Feldern aus. Strategien bilden sich heraus, wenn es um etwas geht, wenn Interesse im Spiel ist. Dabei kommt es darauf an, die durch Macht bzw. Herrschaft geprägten Relationen im Auge zu behalten, denn alle Praxisfelder sind durch die ungleiche Verteilung von Chancen und Vermögen (Kapital) im gesellschaftlichen Raum strukturiert.

Obwohl Bourdieu aus der Tradition des französischen Strukturalismus und seiner Zeichentheorie stammt, ist doch ein deutlich *pragmatischer Zug* in seiner Sozialtheorie erkennbar. Bourdieu selbst sieht sich durchaus in einer – zunächst nicht beabsichtigten – Nähe zu Dewey. (Bourdieu/Waquant: *Anthropologie* 155) Diese Kombination von Strukturalismus und Pragmatik ist für die deutsche Diskussion ungewöhnlich, in Lateinamerika aufgrund einer anderen Wissenschaftstradition aber durchaus eingespielt. Wie sich in den Forschungen des Autors herausgestellt hat, hat sie eine starke Erklärungskompetenz und ist für die vorliegenden Überlegungen durchaus nützlich.

Soweit die knappe Darstellung einiger Elemente bourdieuschen Denkens, die im vorliegenden Buch eine Rolle spielen werden. Für die *Theologie* ist hieran (zunächst einmal) vor allem dies interessant: Die kognitiven Dispositionen des religiösen Habitus lassen sich als Zeichensysteme explizit machen und darstellen. Damit kann man religiöse und theologische Denkweisen und -systeme als Operatoren praktischer Logik verstehen und als offene Netze kognitiver Dispositionen darstellen.<sup>33</sup> Dieser Ansatz hat meines Erachtens weitreichende Konsequenzen für die Theologie sowie für den ökumenischen und interreligiösen Dialog, insbesondere wenn man ihn mit dem Konzept der „transversalen Vernunft“ von Wolfgang Welsch

---

33 Dies habe ich in einer breit angelegten Feld- und Theoriestudie über die Pfingstbewegung in Mittelamerika durchgeführt. Eine weiter entwickelte Anwendung dieses Ansatzes auf Identitätstheorie in Schäfer: *Theorie*.

(*Vernunft*) kombiniert. Auf Letzteres werde ich allerdings erst im Schluss und im Anhang kurz eingehen können.

***Dieses Buch*** skizziert Möglichkeiten, bourdieusches Denken für die Theologie sowie für den theologischen und religionswissenschaftlichen Diskurs über Religion fruchtbar zu machen. Auf praxeologischem Theoriediskurs kann Theologie als eine spezifische Form religiöser Praxis begriffen werden: eine wissenschaftlich verfahrenende Reflexion religiöser Praxis in normativer Absicht; ein religiöser Expertendiskurs, der im religiösen Feld und den weiteren gesellschaftlichen Lebensbedingungen eingebettet ist. Hieraus ergibt sich der Aufbau des vorliegenden Buches. Zunächst soll die spezifische Praxis der Theologie als Expertendiskurs über religiösen Glauben und später die weniger spezifische Praxis der Religion untersucht werden. Beide, Theologie und Religion, können so als praktische Logiken besonderer Felder begriffen werden: des religiösen Feldes im Allgemeinen (Religion) und des wissenschaftlich-religiösen Feldes im Besonderen (Theologie). Ziel des Buches ist es also, einen praxeologischen Begriff von Theologie und Religion zu skizzieren; oder anders gesagt: fundamentaltheologisch und aus praxeologischer Perspektive über Theologie und Religion zu reflektieren. Dies erfolgt durch eine soziologische Präzisierung dessen, was häufig als „Erfahrungsbezug“ von Theologie und Religion bezeichnet wird. Die Überlegungen konzentrieren sich folglich auf Fragestellungen theologischer Hermeneutik; materiale theologische Probleme werden nur am Rande angesprochen.

Im Vergleich zu anderen Ansätzen, das theologische Geschäft kultur- bzw. sozialwissenschaftlich zu interpretieren, bietet die bourdieusche Praxeologie wichtige Vorteile. Insbesondere ermöglicht sie, sozialstrukturelle Bedingungen und Zeichensysteme über den Begriff der praktischen Logik in enger Bezogenheit aufeinander zu beschreiben; das heißt: Theologie als praktische Logik zu denken. Auf diese Weise kommen die in der zeitgenössischen Moderne für die Legitimation jeglicher Praxis immer wichtiger werdenden gesellschaftlichen Beziehungen in ihrer unmittelbaren Relevanz für die Theologie in den Blick.

Die aktuellen Herausforderungen durch multikulturelle und sich globalisierende Lebenswelten legen bei einem solchen Unternehmen Offenheit für theologische Ansätze in anderen Kulturen und für ökume-

nische Theologie nahe.<sup>34</sup> Die Ausblendung des globalen *oikos* erscheint als wenig fruchtbar. Dem Interesse des vorliegenden Buches kommt es sehr entgegen, dass in ökumenischem Rahmen schon viel Arbeit zu kontextueller und interkultureller Theologie sowie zum interreligiösen Dialog geleistet wurde. Dem entsprechend wird die ökumenische Diskussion den wichtigsten Referenzrahmen der Überlegungen bilden. Das ökumenische Feld wird als spezifisches Praxisfeld interkultureller Begegnungen und theologischer Debatten über globale Problematiken Berücksichtigung finden – als ein Feld, in dem Theologie für eine globalisierte Moderne relevant wird.

Ökumenische Orientierung bezieht ganz selbstverständlich auch den Religionsbegriff in die theologische Theoriebildung ein. Das Insistieren auf den Erfahrungsbezug von Theologie sieht den theologischen Diskurs in religiöser Praxis verankert. Es versteht sich somit – in sehr weitem Sinne – aus der Tradition liberaler protestantischer Theologie. Damit ergibt sich einerseits eine theologische Notwendigkeit: Die Einwände der dialektischen Theologie müssen berücksichtigt werden, insbesondere im Blick auf einen modifizierten Offenbarungsbegriff. Sodann wird der Religionsbegriff aus theologischem Blickwinkel theoretisch zu fassen sein. Er muss mit dem Theologiebegriff vermittelt werden. Aus theologischer Perspektive hat die theoretische Bestimmung von Theologie den sachlichen Vorrang. Deshalb wird sie in der vorliegenden Untersuchung zuerst diskutiert. Der Religionsbegriff legt sich gewissermaßen als zweiter konzentrischer Kreis um den der Theologie. So kann Religion als eine praktische Logik verstanden werden, aus der sich Theologie als Expertendiskurs herausbildet, als eine spezifischere praktische Logik mit einem qualifizierten Begriff von Offenbarung.

Die beiden Hauptteile des Buches, über Theologie und Religion, sind gleichwohl auch unabhängig voneinander lesbar. Das ist so beabsichtigt. Ich möchte damit unterstreichen, dass ein praxeologischer Denkstil nicht auf geschlossene Theorien hinausläuft. Er liefert ganz entschiedenermaßen Beiträge zu Diskussionen. Im Falle dieses Buches ist dies schwerpunktmäßig die ökumenische Diskussion.

*Erster Teil: Theologie.* Jede Theologie ist kontextuell. Eines jeden Menschen Wahrnehmungen, Urteile und Handlungsperspektiven sind orientiert und begrenzt von Lebensumständen. Dennoch gibt es Vertreter so

---

34 So auch Anhelm (*Kirche* 22) über die theologischen Konsequenzen aus dem Loccumer Forschungsprojekt zu sozialen Milieus und Kirche.

genannter „klassischer“ Theologien, die dies gelegentlich in Frage stellen und darauf pochen, dass die Voraussetzungen des Denkens im Denken selbst lägen oder dass ein objektives Erkennen und propositionales Formulieren von allgemeingültiger Wahrheit möglich sei. Das andere Extrem bilden emphatisch kontextuelle Theologien. Deren Vertreter gehen nicht selten von ethischen Vorentscheidungen über die Beschaffenheit der sozialen Beziehungen aus, auf die hin sie ihre Theologien dann als „kontextuelle“ Theologien entwerfen. Beides erregt den Verdacht einer *petitio principii*. Theologie aus praxeologischer Sicht ist keine emphatisch kontextuelle Theologie; sie ist radikal kontextuell. Dies in dem Sinne, dass sie das Verstehen fremder Theologien und die Hervorbringung eigener Theologie in reflektierter Weise von den Akteuren her versteht. Die impliziten Axiome, die die theologischen Diskurse orientieren und begrenzen, sind die im Habitus als Dispositionen inkorporierten Lebensbedingungen.

Theologien entsprechen somit den praktischen Logiken verschiedener Praxisfelder, nicht zuletzt des kirchlichen und des akademischen Feldes. Deren Strukturen, Machtpositionen und Interessengefälle fließen somit in die Theologien ein; und zwar nicht als Resultate böser Absichten von machthungrigen Individuen oder als Widerspiegelung „des Systems“ im Denken. Vielmehr strukturieren die gesellschaftlichen Verhältnisse über die objektiv angepassten Strategien der praktischen Logik die religiösen Diskurse konkreter Akteure. Es liegt in der Logik einer jeden Position im gesellschaftlichen Raum, also auch in der Logik von Kirchen und Theologen, sich selbst zu reproduzieren und zu bekräftigen. Wenn kein Bewusstsein für eine nur *relative* Legitimität der Bemühung um Selbstbekräftigung vorhanden ist, tendiert die theologische Position zu Konfessionalismus oder gar Fundamentalismus; sie verliert die kritische Distanz zu sich selbst. Wenn kein Bewusstsein für die *relative Legitimität* dieses Bemühens existiert, tendiert die Position zu naivem voluntaristischem Relativismus; sie verliert die kritische Distanz zu Anderen.

Jede theologische Arbeit steht – wie alle anderen Praxisformen auch – in einer dichten Wechselbeziehung zu ihren gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen und ist zugleich relativ gegenüber allen anderen Positionen. Und selbst eine Orientierung theologischen Schaffens an globalen Zusammenhängen (statt an lokalen Kontexten beispielsweise) deutet auch nur wieder auf die Bedingungen der Globalisierung als einem spezifischen Kontext von Theologie. Dies verweist darauf, dass die kritische Reflexion auf die eigene Kontextbindung, eine entsprechende Veränderung der theologischen Arbeitsweise und der Dialog mit anderen

Positionen zu zentralen Elementen theologischen Arbeitens werden, um wenigstens ein gewisses Maß an Objektivität und praktischer Gangbarkeit der eigenen Position zu erreichen und sich nicht in endlosen Positionskämpfen aufzureiben. Zugleich kommt es darauf an, den präzisierten Erfahrungsbezug mit einem qualifizierten Begriff von Offenbarung zu vermitteln. Es liegt auf der Hand, dass kontextuelle Theologie nicht von Offenbarungspositivismus – inklusive ethischer Vorentscheidungen – ausgehen kann. Aber sie sollte ebenfalls nicht in kulturprotestantische Identifizierung von Offenbarung und Geschichte abgleiten. Fasst man allerdings „Offenbarung als Unterbrechung“ (Jüngel) auf, so lässt sich durchaus ein qualifizierter theologischer Bezug zwischen Offenbarung und Kontext herstellen.

Das praxeologische Vokabular ermöglicht, theologisches Arbeiten auf die praktischen Logiken verschiedenster Praxisfelder zu beziehen. Es bietet Möglichkeiten, sogar implizite Axiome dieser Praxisformen für die theologische Arbeit fruchtbar zu machen und die metaphorische Struktur theologischer Sprache für praktische Transformationen zu nutzen. Es erlaubt, die unterschiedlichen konfessionellen Identitäten von Kirchen gerade in ihrer Unterschiedlichkeit als Wurzelboden der Themen theologischer Produktion wahrzunehmen und zugleich in ihrer wechselseitigen Relativität ernstzunehmen. Und es erlaubt – gerade im Blick auf wissenschaftliche Theologie – eine dauerhafte selbstkritische Kontrolle der theologischen Arbeit. Kurze Skizzen materialer theologischer Themenfelder (wie etwa Glaubenslehre, Ekklesiologie und Ethik) exemplifizieren dies.

*Teil 2: Religion.* Hier wird der Religionsbegriff aus theologischer und religionswissenschaftlicher Perspektive zum Gegenstand der Überlegungen. Der Begriff der Religion hat seit einiger Zeit in der theologischen Diskussion an Bedeutung gewonnen. Klarheit über seinen Gebrauch ist nicht nur aus praktischen Gründen, etwa für den interreligiösen Dialog, wichtig. Sie hat auch Konsequenzen für die Selbstbestimmung von Christentum und Theologie sowie für die theologische Wahrheitsfrage. Daher die verbreitete Tendenz in der Theologie und Teilen der Religionswissenschaft, Religion als etwas (von Gott) „Gegebenes“ anzusehen. Ganz gleich, ob dies etwa in einer objektivistischen Argumentation hegelianischer Provenienz vorgetragen wird oder von einem eher subjektivistischen phänomenologischen Ansatz her, als Theologin und Theologe ist man versucht, über die metaphysische *Begründung* von Religion im Allgemeinen das Christentum gleich mit zu begründen. Das Problem dieser Versuche liegt letztlich in einer Verkennung der Geschichtlichkeit und Endlichkeit

von Sprache. Man begeht den Irrtum aller Metaphysik und meint, Metaphern bezeichneten Dinge. Das mag den jeweiligen Autoren ein Gefühl der Sicherheit geben. Angesichts der heutigen Anforderungen an praktische Dialogfähigkeit aber ist dieses Vorgehen meines Erachtens wenig hilfreich. Ein solcher Umgang mit Religion stellt für eine eher praxeologische (und damit auch pragmatische) Perspektive auf Religion vielmehr das entscheidende *Problem* dar. Insofern liegt der Fokus des zweiten Teils zunächst auf einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Problematik (nicht aber auf einer Darstellung der gesamten theologischen Diskussion über Religion).

Aus praxeologischer Sicht setzt man bei einer zentralen Funktion von Religion an: der soteriologischen. Diese wird nun aber nicht im Blick auf so etwas wie ihre objektive Wirklichkeit hin untersucht, sondern im Blick auf ihre Bedeutung für religiöse Akteure. Und auch in dieser Perspektive wird sie nicht in absoluten Termini entfaltet, etwa über den Gegensatz von Leben und Tod. Die errettende Funktion von Religionen wird von religiösen Akteuren ja vielmehr in „kleiner Münze“ erfahren: in den Krisen des Alltags, gegenüber verschiedensten Bedrohungen, in den Erfahrungen von Kontingenz.

Bei „Erdbeben, Kriegen und Seuchen“ lässt Religion, entgegen allem Augenschein, Haltungen von gläubigem Vertrauen entstehen. In ruhigen Zeiten interpretiert sie die Kontinuität des Alltags in diesem Sinne. Erst von der Alltagserfahrung aus (und nicht etwa unter der neurotischen Spannung einer vermeintlich alltäglich erfahrenen existentiellen Todesbedrohung oder eines Geworfenseins ins Nichts) leistet Religion interpretative Generalisierungen auf Leben und Tod sowie auf dasjenige hin, was uns „unbedingt angeht“ (Tillich). Religion schafft auf diese Weise einen praktischen Sinn für das Leben und erlaubt eine spezifische Verortung der Gläubigen in ihren Praxiszusammenhängen. Hier fungiert sie als praktische Kompetenz, indem sie hilft, die Anforderungen des Lebens zu meistern.

Folglich setzt ein praxeologischer Begriff von Religion bei den religiösen Praktiken der Akteure an. Damit ist auch im Blick auf Religion die Legitimität unterschiedlicher Praxis anerkannt und zugleich Dialogoffenheit etabliert. Die Sprache der Selbstdefinition von religiösen Akteuren ist damit nicht mehr die der Begründung, das heißt des objektiven, wissenschaftlichen Wahrheitsanspruchs, sondern die des Bekennens – was freilich auch nicht ohne Wahrheitsanspruch einhergeht, aber in ein anderes Sprach- und somit Praxisgenre gefasst ist. Damit sind auch Grundfragen einer Theologie der Religionen angesprochen.

*Schluss:* Abschließend werden einige Überlegungen angestellt zur Weiterentwicklung des hier skizzierten Ansatzes theologischen Arbeitens durch ein Netzwerk-Modell religiöser Rationalität sowie zu den Grenzen des Ansatzes als einer partikularen Rationalität in einem Netzwerk vieler anderer, ebenfalls partikularer Rationalitäten (Welsch).

*Anhang:* Der Anhang enthält ein Beispiel praxeologischer Arbeit in der Ethik. Hier wird die Möglichkeit einer interkulturellen Plausibilisierung von universaler Humanität mittels praxeologisch verstandener topischer Ethik diskutiert.

## Erster Teil

### II. Theologische Praxis

*Man kann über Gott nicht reden wie über eine Kuh.*  
(Meister Eckhart)

Theologie reflektiert auf die Praxis des Glaubens. Das kann auf sehr unterschiedliche Weise geschehen. Bei christlicher Theologie ist immer ein normativer Bezug zur Bibel im Spiel. Dieser ist in der Theologieggeschichte Gegenstand ausführlichster Analyse geworden. Der **Kontextbezug** ist ein zweiter entscheidender Produktionsfaktor von Theologie sowie Quelle von Beobachtungs- und Urteilkriterien. Er ist bisher in weitaus geringerem Maße Gegenstand theologischen Nachdenkens gewesen, obwohl der Kontext einen erheblichen Einfluss auf theologisches Schaffen ausübt und zuweilen auch für Irritationen sorgt.

Als die koreanische Theologin Chung Hyung-Kyung vor der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Canberra tanzte, gerieten die Gemüter in Wallung. Dies so sehr, dass das, was die Koreanerin nach dem Tanz sagte,<sup>1</sup> nicht mehr allzu genau gehört wurde und heftige Reaktionen vor allem seitens orthodoxer und evangelikaler Mitglieder der Vollversammlung die Folge waren. Konrad Raiser<sup>2</sup> interpretierte den allseits bekannten Konflikt als ein Aufeinander-Treffen verschiedener Hermeneutiken: einer kontextuellen auf Seiten Frau Chungs mit einer Hermeneutik der Tradition auf Seiten ihrer schärfsten Kritiker. Chung Hyung-Kyung vertraute darauf, dass ihr Ansatz beim kulturellen Kontext Koreas „authentische Antworten aus anderen Kontexten hervorrufen werde, trotz der radikalen Unterschiedenheit der Sprachen“ (Raiser: *Jenseits* 428). Die orthodoxe Erklärung zu ihrem Vortrag „berief sich auf eine Hermeneutik der Tradition, welche die Tradition des apostolischen Glaubens... als normatives Kriterium für ökumenische Kommunikation akzeptiert“ (Raiser: *Jenseits* 428). Der daraus entstandene Konflikt wirft eine Reihe wichtiger Fragen auf, wie etwa jene nach der Bedeutung von Dialog und Tradition für die Kriterien theologi-

---

1 Vgl. Müller-Römheld: *Canberra* 47 ff.

2 Vgl. Raiser: *Jenseits* 426 ff. und Raiser: *Hermeneutik* 153 ff. Zum Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene vgl. auch Brandt: *Synkretismus*.

scher Wahrheit. Das entscheidende hermeneutische Problem lässt sich allerdings vom Kontextbegriff her in den Blick bekommen.

Auf den genannten Konflikt kann man zwei verschiedene Begriffe von Kontext anwenden. Das Vorgehen von Frau Chung deutet auf ein klares Bewusstsein der eigenen Kontextualität hin; das ihrer Kritiker lässt kein Bewusstsein eigener Kontextabhängigkeit erkennen. Hat man einen *engen*, oder emphatischen, Kontextbegriff, so orientiert man sich an der Selbsteinschätzung der jeweiligen Theologen: Frau Chung wäre somit eine kontextuelle Theologin, ihre Gegner nicht. Hat man dagegen einen *weiten* Kontextbegriff, so betont man – den engen Begriff einschließend –, dass *jede* Theologie kontextabhängig ist, ganz gleich ob ein Bewusstsein von dieser Kontextabhängigkeit vorhanden ist oder nicht. Dann wären auch die Kritiker kontextabhängig. Ich operiere meist mit dem weiten Begriff und spezifiziere gelegentlich mit dem engeren. Allerdings: ist der weite Kontextbegriff nicht banal?

Im Anschluss an den Konflikt um die Darbietung Frau Chungs in Canberra empfahl der Ausschuss für Programmrichtlinien der Vollversammlung Folgendes: Im Zusammenhang mit der „Entwicklung einer lebendigen und kohärenten Theologie“ müsse „ein Dialog zwischen den kontextuellen und den ‚klassischen‘ Theologien beginnen, um eine ökumenische Art und Weise zu entwickeln, Theologie zu treiben“<sup>3</sup>, die gleichzeitig dem apostolischen Glauben treu bleibe und die lokalen Kulturen beachte. Diese Empfehlung weist auf eine dringende Notwendigkeit, leidet allerdings unter dem Anschein, dass sie den engen Kontextbegriff voraussetzt. Dies ist auf dem Hintergrund der ökumenischen Diskussion sogar recht wahrscheinlich. Denn seitdem der Kontextbegriff Anfang der siebziger Jahre in die ökumenische Diskussion eingeführt wurde, hängen ihm zwei Probleme an: Zum einen ist der Unterschied zwischen Kontextualisierung und Kontextualität nicht hinreichend deutlich. Zum anderen – und in diesem Zusammenhang wichtiger – litt der methodenbezogene Diskurs über kontextuelle Theologie unter einer gewissen politischen Überfrachtung durch implizite Axiome<sup>4</sup> von Befreiungstheologien und seine Bin

---

3 Müller-Römheld: *Canberra* 187 f. Zur Interpretation vgl. Raiser: *Jenseits*, S. 429 f.

4 Ich verwende diesen Begriff nach Dietrich Ritschl. „Implizite Axiome sind Konstrukte des menschlichen Geistes unter den Bedingungen der Natur. Sie sind verdichtete Erfahrungen mit dem Leben und mit Gott im Leben. Sie sagen uns – salopp ausgedrückt – ‚Ja, so geht es‘, ‚so gelingt das Leben.‘“ Ritschl: *Axiome* 161; vgl. ebenso Ritschl: *Theologie*. Vgl. auch die Diskussion über das Konzept in Huber/Petzold/Sundermeier: *Axiome*. Von einem Ansatz bei der bourdieuschen Theorie der Dispositionen des Habitus aus kann man

dung an anticolonialistische Befreiungskämpfe.<sup>5</sup> Beides trug dazu bei, dass sich die Ansicht hartnäckig festgesetzt hat, kontextuelle Theologie sei eine Art Spezialität von Theologen der Dritten Welt<sup>6</sup>. In einem solchen engen Kontextbegriff wurzelt die Zweideutigkeit der Empfehlung des Programmausschusses in Canberra. Da sie einen engen Begriff von kontextueller Theologie zugrunde legt, setzt sie implizit voraus, dass die „klassischen“ Theologien nicht kontextuell und damit voraussetzungsfrei seien. Das wiederum heißt: Kontextuelle Theologien sind eben kontextuell und somit lokal beschränkt; „klassische“ Theologien sind dies nicht und somit potentiell universal. Erst wenn man einen weiten Kontextbegriff verwendet, kann man zu der wirklich wichtigen Erkenntnis gelangen, dass Theologie auf konkrete Nachfragen nach Sinn antwortet. Wiederum mit Konrad Raisers Worten: „Entscheidend wird nun vielmehr die Frage, wo und wie sich in dem jeweiligen Kontext das Verlangen nach Heil, Befreiung, Heilung oder Fülle des Lebens ausdrückt, so dass die Botschaft des Evangeliums als gute Nachricht gehört und empfangen werden kann.“ (Raiser: *Jenseits* 430)

Ein weiter Kontextbegriff ist also keineswegs trivial. Die *generelle* Kontextbindung des theologischen Arbeitens ist vielmehr, so Michael Weinrich, ein „Schlüsselproblem“<sup>7</sup> ökumenischer Theologie. Und es ist lange nicht damit getan, Kontextbindung zu konstatieren. Der Hinweis auf Nachfrage nach Sinn und deren Bedeutung für theologische Produktion deutet auf die wirkliche Schwierigkeit: zu erklären, wie sich diese Nachfrage und die Erzeugung von Theologie miteinander vermitteln. In diesen

---

gut mit dem ritschlschen Konzept arbeiten und es in den Rahmen einer allgemeinen Gesellschaftstheorie stellen. Eine detaillierte Auseinandersetzung wäre interessant, ist aber hier nicht vordringlich.

5 Überfrachtung deshalb, weil Wahrnehmung des Kontexts häufig mit einem Engagement für Befreiung gleichgesetzt wurde. („Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einläßt.“ Ecumenical Association of Third World Theologians: *Schlusßerklärung* 137.) Auf der einen Seite war diese Entschiedenheit ein wichtiger Impuls für die Diskussion. Auf der anderen Seite zeigt sich nach den Erfahrungen der letzten zwanzig Jahre, dass auch diese Position die Wahrnehmung einengen und sich selbst in eine Orthodoxie verwandeln kann.

6 Vgl. zum Beispiel das Kapitel VII in Frieling: *Weg*.

7 Weinrich: *Ökumene* 48. Ähnlich stellt Pieter Holtrop: *Contextuality*, das Problem der Kontextualität als die gegenwärtig wichtigste theologische Herausforderung des Reformierten Weltbundes dar. Auch die Kritiker des ökumenischen Kontextbewusstseins sehen die Frage als wichtig an, vgl. Röder: *Canberra*, und Slenczka: *Forum*.

Fragezusammenhang gehört natürlich auch die Ausrichtung an theologischer Tradition. Auch die Orientierung an Tradition hat mit einer spezifischen Nachfrage zu tun. In diesem Sinne ist auch eine Hermeneutik der Tradition ihrerseits kontextabhängig und auf konkrete Nachfrage bezogen.

Die Frage nach den gesellschaftlichen (also auch kulturellen und individuellen) Produktionsbedingungen von Theologie ist für die theologische Arbeit höchst relevant. Ihre Bedeutung für ökumenische Hermeneutik liegt auf der Hand. „Nicht-theologische Faktoren“ theologischer Arbeit wurden etwa in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung schon vor geraumer Zeit diskutiert. Außerdem gibt es direkte und weitreichende Implikationen für die ökumenische Diskussion über *Gospel and Culture* sowie *Gospel and Identity*.

Allerdings: „Kaum ein Argument wird in der ökumenischen Arbeit so gern genannt wie der Hinweis auf die Kontextualität aller Theologie, und kaum ein Bereich ist nach meiner Kenntnis zugleich so unbearbeitet geblieben wie eben dieser.“ (Weinrich: *Ökumene* 47)

In den **folgenden Überlegungen** gehe ich selbst von einem *weiten Kontextbegriff* aus, wenn es darum geht, eine beliebige Theologie von ihrem Kontext her zu verstehen. Unter dem Kontext einer Theologie verstehe ich die Gesamtheit aller auf diese (mehr oder weniger stark) wirkenden und von ihr (mehr oder weniger stark) affizierten Praxisfelder mit ihren Beziehungen, Logiken, Gütern, Institutionen und Machtgefällen. Wenn es um die Hervorbringung von Theologie geht, bei der der Kontext explizit berücksichtigt wird, so lege ich selbstverständlich den *engen Kontextbegriff* zugrunde.

Aus dieser Sicht möchte ich die Diskussion um kontextuelle Theologie aufgreifen und einen eigenen Vorschlag zu ihrer praxeologischen Vertiefung machen. Dazu werde ich meine eigene Position in der Diskussion verorten und an bereits vorliegende Ergebnisse anschließen. Angesichts der Literaturfülle werde ich mich allerdings auf einige Beispiele beschränken und einen großen Teil der Diskussion in Exkurse verlegen. Ich arbeite in drei Schritten. Zum *scheinbar kontextenthebenden Vokabular*: Hier werde ich an zwei Debatten über kontextuelle Theologie zwei meines Erachtens grundlegende Probleme so genannter „klassischer“ Theologie erörtern. Zum *neuen kontextsensiblen Vokabular* werde ich einige zentrale Aspekte von neueren Vorschlägen kontextueller Theologie (Beavans, Schreiter) prüfen. Schließlich werde ich *eigene Überlegungen* aus praxeologischer Perspektive vorstellen.

## A. Kontextenthobene Theologie?

„Kontextuelle“ versus „klassische“ Theologien, so lautete die Frontstellung vieler Debatten während der siebziger und achtziger Jahre. In diesem Kapitel werde ich zwei dieser Debatten unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgreifen: der vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit theologischen Denkens und einer metaphysischen (oder erkenntnistheoretisch-„realistischen“) Sicht auf theologische Wahrheit. Sodann werde ich noch einen kurzen Blick auf obsoletes Vokabular im explizit ökumenischen Diskurs werfen und dazu den Begriff der Kontextualisierung beleuchten.

### 1. Voraussetzungslosigkeit theologischen Denkens?

Eine wichtige Debatte über kontextuelle Theologie entspann sich in Deutschland zwischen der missionstheologischen Schule Jochen Margull in Hamburg und den Münchener Theologen Trutz Rendtorff und Wolfhart Pannenberg.<sup>8</sup>

Der lateinamerikanische Befreiungstheologe Jon Sobrino hatte in einem für diese Debatte wichtigen Text über *unterschiedliche Wahrnehmung* in europäischer und lateinamerikanischer Theologie (Sobrino: *Erkennen*) die gesellschaftliche und politische Konkretion kontextueller Theologie gegen das „ideengeschichtliche“ Vorgehen der klassischen Theologien herausgearbeitet. Darin wurde die gesellschaftliche Position derjenigen, die Theologie treiben, als relevant für deren Theologie beschrieben. Diese Feststellung ist allenfalls der Auftakt zu einer Suche nach Vermittlungsmethoden zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und theologischer Produktion. Der Text Sobrinos und die Äußerungen vieler anderer Befreiungstheologen haben die Frage nach Kontextualität aufgeworfen und besagte Debatte vorangebracht.

---

<sup>8</sup> Vgl. Margull: *Christenheit*, Kamphausen/Usdorf: *Zuspitzung*, Kamphausen/Löffler/Usdorf: *Theologie*, Rütli: *Identität*, für die „kontextuelle“ Theologie und für die „europäische“ Rendtorff: *Kontextualität*, Rendtorff: *Europäismus*, Pannenberg: *Inkulturation*. Zur kontextuellen Theologie als Herausforderung an die Dogmatik vgl. Sauter: *Herausforderung*. Zum Hintergrund der Entwicklung kontextueller Theologien und der missionstheologischen Debatte Collet: *Theologien*.

Trutz Rendtorff dagegen gab eine „europäische“ Stellungnahme“ in der Debatte ab, um den Standpunkt der so genannten klassischen Theologie zu markieren. Rendtorff löst hier mit dem Verdünnungsmittel essenziellistischen Vokabulars jede harte Konkretion befreiungstheologischer Kritik in theologischen Wohlgefallen auf.<sup>9</sup> Insbesondere fällt auf, dass Rendtorff von „der Theologie“ redet wie von einem sich selbst gänzlich bewussten und souveränen Subjekt, dessen Vernunft die Wirklichkeit auf deren Wahrheit hin zu durchschauen vermag.<sup>10</sup> Selbst wenn dies auch in der „Begegnung mit der lebendigen Wirklichkeit“ (Rendtorff: *Kontextualität* 246) geschieht, so vermag ein solcher rationalistischer Subjektivismus nicht davon ausgehen, dass die theologische Reflexion selbst sehr wohl voraussetzungsvoll ist und von ihrem Kontext orientiert und begrenzt wird. Schon um überhaupt die Idee haben zu können, Theologie könne die „Wahrheit des Kulturkreises aufsuchen“ (Rendtorff), muss man ja entsprechende Bildungsvoraussetzungen haben. Man kann die Argumentation Rendtorffs in diesem Sinne als exemplarisch für einen akademischen Subjektivismus mit Objektivitätsanspruch ansehen.

Ein rationales Subjekt findet, nach „klassischer“ Auffassung, die **Voraussetzungen seines Denkens im Denken** selbst – so denkt es sich das Subjekt jedenfalls. Nimmt ein solcher Denker dann noch (mit einer fragwürdigen Parmenides-Interpretation) an, dass das Denken und das Sein Eines seien, braucht er sich über ein festes Fundament seiner Position keine Sorgen mehr zu machen: Das Fundament wird mit Zauberhand aus der eigenen Position hervorgebracht. Selbst wenn man eine solche Begründung *extra nos*, in der Offenbarung Gottes etwa, verortet und wenn der Fundamentalismus „weich“<sup>11</sup> ist, entsteht kein Problem für den Denker; denn die denkerische Erfassung dieser Offenbarung ist wiederum Werk des voraussetzungslosen Denkens eben dieses Subjekts. Als ein wichtiges jüngeres Beispiel für die Annahme der Einheit von Denken und Sein kann

---

9 Zum Beispiel wird die Kritik an *ökonomischer* und *sozialer* Abhängigkeit mit folgenden Worten beschieden: „Es ist wahr, die Erfahrung der Abhängigkeit ist die *tiefst*e, weil primäre und *fundamentale* Erfahrung von Wirklichkeit. Sie ist eine *genuin religiöse* Erfahrung, denn sie ist die Erfahrung, daß der Mensch nicht allein aus sich selbst heraus leben und existieren kann.“ Rendtorff: *Kontextualität* S. 249 (Hervorh. HS).

10 „Es ist die Aufgabe jeder Theologie, die Wahrheit [sic!] des Kulturkreises aufzusuchen, in dem sie sich entfaltet.“ Rendtorff: *Kontextualität* S. 246.

11 Zum Begriff des „weichen Fundamentalismus“ in theologischen Begründungsoperationen vgl. Schüssler-Fiorenza: *Theologie* 268.

man die Philosophie Martin Heideggers ansehen; als ein Beispiel für das theologische Pendant, der Annahme einer Einheit von Denken und Gott, mag die Theologie Walter Künneths gelten. Beide Arten zu denken laufen darauf hinaus, die eigene Position als voraussetzungslos zu etablieren und sie damit letztlich gegen Kritik und Dialog zu immunisieren.<sup>12</sup>

---

***Exkurs: Zur Frage, ob voraussetzungsloses Denken möglich sei:  
Martin Heidegger und Walther Künneth***

In diesem Exkurs möchte ich die oben geäußerten Feststellungen einer Prüfung unterziehen. Martin Heidegger und Walter Künneth dienen dabei als Beispiele für Intellektuelle, deren Behauptung eines voraussetzungsfreien Denkens durch einen geschichtlichen Umschwung auf eine harte Probe gestellt wurde. Als Philosoph bzw. Theologe erlebten beide das Ende des Dritten Reiches als Krise der eigenen intellektuellen Positionen. Durchgehalten hat freilich die Behauptung der Freiheit des Denkens von äußeren Voraussetzungen. Ein Vergleich ihrer Positionen vor und nach 1945 ist höchst aufschlussreich im Blick auf die Voraussetzungen der Voraussetzungslosigkeit. In diesem Sinne zielt der Exkurs darauf, die Operationen zu verdeutlichen, mit der die Illusion intellektueller Voraussetzungslosigkeit erzeugt wird.

In beiden Fällen stelle ich nicht eigene Forschungen vor, sondern referiere und kommentiere Studien über die genannten Autoren.

In die Kontroverse um die Frage, ob **Heidegger** ein Nazi gewesen sei oder nicht, hat Pierre Bourdieu mit einer Studie eingegriffen, die den außer-wissenschaftlichen Einflüssen auf Heideggers philosophische Theoriebildung nachgeht.<sup>13</sup> Heidegger selbst macht sich gerade dafür stark, dass Philosophie erst beginnt mit dem „Schritt-zurück“ der Trennung, der *Epoché* des Denkens von der alltagsweltlichen und philosophischen Doxa, dem Meinen des Alltagsverstandes und einer seins-

---

12 Nicht einmal im Gegenüber zu anderen Positionen desselben Feldes, sei es Philosophie oder Theologie, erfolgt eine wirkliche Relativierung. Denn solange man das Denken als Kombinatorik von Zeichen versteht, ohne seinen gesellschaftlichen Gebrauch als konstitutive Bedingung zu berücksichtigen, ereignet sich kaum mehr als ein bloßes Gegenüber von Positionen. Kontroverstheologische Begriffskombinatorik ist ein Beispiel dafür. Auch ist die Frage, ob nicht sogar neuere theologische Entwürfe wie etwa Dalferth: *Theologie*, Lindbeck: *Lehre*, Kaufmann: *Mystery*, oder auch Tracy: *Gespräch*, in der Wahrnehmung des *gesellschaftlichen* Gebrauchs der Zeichen zu kurz greifen.

13 Bourdieu: *Heidegger*. Vgl. zur Heidegger-Kontroverse Altwegg: *Heidegger*, und zu Konsequenzen daraus den Aufsatz von Maaser: *Ethik*. Vgl. auch Leaman: *Heidegger*. Die Frage nach den außer-philosophischen Einflüssen auf die Philosophie unterscheidet sich kaum von der nach außer-theologischen Einflüssen auf die Theologie.

vergessenen, metaphysischen Philosophie, die „die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht nur nicht stellt, sondern verbaut“ (Heidegger: *Humanismus* 31); und dass das Denken, das wirkliche Denken, nicht unter der Herrschaft des gesellschaftlichen „Man“ (Heidegger: *Sein* § 27 u. 36) geknechtet und am technischen Vollbringen orientiert, sondern einzig und allein am Sein orientiert ist, aus ihm hervorgehend und allein ihm verpflichtet.<sup>14</sup> Die Behauptung dieser kategorialen Differenz zwischen dem bloßen Meinen, das dem „Man“ und der seinsvergesenen Metaphysik verpflichtet ist, und dem wirklichen Denken – so kann man nach der bourdieuschen Analyse des heideggerschen Denkens im Kontext sagen – markiert zweierlei: einen Bruch im Denken Heideggers selbst sowie die Verschleierung einer über diesen Bruch hinweg bestehenden Kontinuität. Bruch und Kontinuität bestehen beide darin, dass das heideggersche Denken die alltagsweltlichen und politischen Vorgaben des „revolutionären Konservatismus“ seiner Zeit in das Feld der Philosophie *übertrug*. Dabei folgte er zwar der Differenz zwischen politischem und philosophischem Feld. Aber die Strukturen des politischen Denkens kamen im Feld der Philosophie wieder zum Vorschein.

„Wie die mathematische, wenn sie Geschwindigkeit in eine abgeleitete Funktion verwandelt oder Fläche in ein Integral, wie die juristische, wenn sie einen Streit oder Konflikt in einen Prozeß verwandelt, so bildet auch die philosophische Alchimie eine *metabasis eis allo genos*, den Übergang in eine andere Ordnung (im Sinne Pascals)...“ (Bourdieu: *Heidegger* 51), bei der die Begriffe sich ändern, die Aussagen aber Gleiches bedeuten. Zugleich erreicht man aber durch die Änderung der Begrifflichkeit und den Wechsel in ein anderes Bezugssystem bzw. Feld eine tendenzielle Unkenntlichkeit dieser Bedeutungen aus der Perspektive des ersten Feldes. „Philosophische Formgebung, das heißt politische Entschärfung; und so läßt die Transformation, die bei der Übertragung von einem sozialen – und untrennbar damit mentalen – Raum in einen anderen Voraussetzung ist, den Zusammenhang zwischen dem Endprodukt und den ihm zugrundeliegenden sozialen Determinanten tendenziell unkenntlich werden – eine philosophische Stellungnahme ist (bis auf das System) nie etwas anderes als das Homolog einer ‚naiven‘ ethisch-politischen Stellungnahme.“ (Bourdieu: *Heidegger* 58) Dabei muss man allerdings beachten, dass die Spielregeln des wissenschaftlichen (hier auch: philosophischen) Feldes nicht genau dieselben sind, wie die des politischen. Die vom Habitus unbewusst übertragenen Schemata unterliegen zum Beispiel den „bewußten Systematisierungsstrategien“ (Bourdieu: *Heidegger* 58), die in der wissenschaftlichen Tradition gelten.

Für den Heidegger vor der „Kehre“ heißt dies konkret: „Als praktischer Operator der zwischen einer philosophischen und einer politischen Position sich

---

14 „Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist.“ Heidegger: *Humanismus* 7.

herstellenden Homologie (auf der Grundlage jener von philosophischem und politischem Feld) fungiert der spezifische Habitus dieses ‚ordentlichen Philosophen‘, der, ländlichen Kleinbürgerkreisen entstammend, Politik nicht anders denken und formulieren kann als mit den Schemata und Worten der Ontologie – so dass ihm eine Rede als nationalsozialistischer Rektor notwendig zu einem metaphysischen Glaubensbekenntnis geraten muß.“ (Bourdieu: *Heidegger* 63) Die Kehre führt „Heidegger II“ (Bourdieu) lediglich dazu, auf dem Wege der Selbstinterpretation, aber ohne Bruch, „die stilistischen und heuristischen *praktischen Schemata* von Heidegger I in eine Methode zu verwandeln und als explizite Theorie zu entfalten“ (Bourdieu: *Heidegger* 128). Er kommt aber nicht dazu, sein eigenes Denken angesichts der an ihn gerichteten *politischen* Fragen seinerseits zu objektivieren und einer Kritik zu unterziehen. Vermutlich war er – wie es jedem droht, der mehr oder weniger nichtentfremdet produziert – zu sehr identifiziert mit den Produkten seiner geistigen Anstrengungen, um eine kritische Wendung auf sich selbst riskieren zu können. Es drohte die Gefahr des Absturzes von seiner aus dem Denken des Seins selbst gewonnenen absoluten Position in die Niederungen der Relativität. Heidegger hätte erkennen müssen, zeigt Bourdieu, dass es gerade die Illusion der Allmacht des „wesentlichen Denkens“ und der Absolutheit des Denkers sowie die Verkennung der eigenen Relativität sind, die den Denker zum Objekt der Wirkung des „gesellschaftlichen Ungedachten“ machen (*Heidegger* 133). Wird die Verkennung der eigenen Position durch die in sie investierte Arbeit erst einmal identitätsstiftend, so ist die Freiheit zur Kritik an der eigenen Position nur über eine Identitätskrise zu erreichen. Diese aber entsteht nicht aus dem wissenschaftlichen Akteur selbst oder den von ihm konstruierten vermeintlich objektiven Modellen der Wirklichkeit; zumal dann nicht, wenn die der Verkennung zugrunde liegenden Dispositionen der Wahrnehmung und des Denkens eine stabile gesellschaftliche Position reproduzieren. Eine Identitätskrise entsteht nur von außen, *extra nos*, durch objektive, gesellschaftliche Prozesse oder – theologisch gesprochen, aber sehr präzisierungsbedürftig: – durch eine Erfahrung des Eingreifens Gottes bzw. des „Evangeliums als Unterbrechung“ (Eberhard Jüngel).

Dass auch Theologen, die noch einmal ein anderes, gewissermaßen intimeres, Verhältnis zum Absoluten haben als Philosophen, gegen die Wirkung gesellschaftlich geprägter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata nicht gefeit sind, zeigt Wolfgang Maaser (*Identität*) überzeugend am Beispiel der politischen Ethik (leider nicht der Dogmatik!) Walter **Künne**ths. Maaser geht dabei aus von den Grundannahmen wissenssoziologischer (Berger/Luckmann) und phänomenologischer (Schütz, Waldenfels) Forschung über die soziale Konstruktion menschlichen Wissens und arbeitet sich mit Hilfe der neueren politischen Kulturforschung, der Biographiehermeneutik und des adornoschen Autoritarismus-Konzepts durch die Biographie und die Literatur Künne

biographischen Bedingungen, so weist Maaser nach, wirken als „Rezeptionskriterien vorfindlicher politischer Deutungsmuster, so wie Künneth sie in seiner theologisch-politischen Ethik entfaltet“ (*Identität* 289). Dabei sind keineswegs nur inhaltliche Präferenzen – zum Beispiel für einen starken Staat – vorgegeben. In der Analyse Maasers wird vielmehr deutlich, dass durch die Sozialisation erworbene Wahrnehmungs- und Denkschemata die Theologie Künneths grundlegend bestimmen. „Der Autoritarismus besteht bei ihm eben nicht bloß in der Favorisierung eines materialen Gehorsamsbegriffs, sondern er ist selbst eine *Form der Reflexion*, die sich in alle materialen Formen politischer Orientierungsmuster einzeichnet. ... Im Hinblick auf die empirische Wirklichkeit zeigte sich immer ein und dieselbe Denkstruktur: das, was ist, soll innerlich gewollt und bejaht werden.“ (*Identität*, 292) Das theologische Motiv der (Erhaltungs-) Ordnung wirkt hier, wenn man es mit den Worten Bourdieus formulieren will, als praktischer Operator des Habitus zwischen den Feldern der persönlichen, ansozialisierten Denk- und Verhaltensweisen und dem theologischen Denken. Auch in der Analyse Maasers sind Effekte der positionsbedingten Denkmuster auf die Theologie Künneths erkennbar, die freilich auf dem Hintergrund der Habitus Theorie Bourdieus klarer hätten dargestellt werden können.

Es geht Künneth also nicht anders als Heidegger; es geht ihm sogar schlechter: Ein Philosoph sieht sich immerhin mehr oder weniger genötigt, sich den Einzelwissenschaften und somit in gewissem Sinne auch der Erfahrung gegenüber zu erklären. Theologen hingegen können ihre Position vermittels des Postulats der Offenbarung auf einen Apriorismus des Eigenen zurückziehen und sich vermittels einer postulierten Objektivität absolut setzen. Dies tut auch Künneth: „Die umfangreichen theologischen Begründungsgänge legitimieren die Kriterien nicht nur, sondern versuchen sie auch als spezifische, in der Offenbarung begründete Kriterien zu erweisen. Insofern dienen die theologischen Argumente auch der Stabilisierung des Künnethschen Einstellungssystems und verhindern einen expliziten Selbstkonflikt.“ (Maaser: *Identität* 289)

Man müßte die Theologie Künneths (oder eines anderen Theologen) noch einmal mit praxeologischer Methode untersuchen, um *beweisen* zu können, dass die zur Stabilisierung bzw. Absolutsetzung der eigenen Position herangezogenen theologischen Motivgruppen *homolog* sind zu den Strukturen seiner gesellschaftlich generierten Voreinstellungen. Es spricht aber schon nach Maasers nichtstrukturaler Analyse vieles dafür.

Interessant ist in diesem Zusammenhang besonders der Prozess der (im doppelten Sinne) dogmatischen Versteinerung seiner Theologie, mit der Künneth – auch hierin Heidegger ähnlich – um eine wirkliche, selbstkritische „*Kehre*“ nach dem Ende des Nationalsozialismus herumkommt. Dieser Prozess ist zudem auch im Hinblick auf eine Erweiterung des Blickwinkels der maaserschen Analyse von Bedeutung, denn er verdeutlicht: Nicht nur die politische Ethik, sondern auch die *Dogmatik* untersteht den Orientierungen und Begrenzungen durch die Dispositionen des Habitus. Künneth entwirft nämlich, gewissermaßen als Kehre, zur

späten Auseinandersetzung mit dem Faschismus und der eigenen Einstimmung auf die Demokratie eine objektivistische Geschichtstheologie. (Maaser: *Identität* 229 ff.) Diese sichert ihm, dem objektiv(istisch) analysierenden und theoretisierenden Theologen, durch die „geschichtstheologische Schau“ (230) einen Zuschauerplatz gegenüber jener Wirklichkeit, an deren Entstehen er jedoch selbst beteiligt war; die *theoria* entbindet ihn in klassischer Weise vom Blick auf seine subjektive und objektive Verwicklung in die Entstehung des Gegenstandes. In der „Schau“ liegen die Geschehnisse der Vergangenheit und der Zukunft vor ihm, und er selbst – in Wirklichkeit Akteur während der vergangenen Naziherrschaft und der bundesrepublikanischen Zukunft – genießt das Privileg, aus dem Blickwinkel Gottes heraus urteilen zu können. Der Theologe objektiviert sich selbst weg von seiner eigenen Praxis, indem er das erkennende Subjekt Walther Künneht von dessen Geschichte und gesellschaftlicher Involviertheit abspaltet. Diese Logik der Abspaltung bestimmt auch die Grundopposition zwischen Christlichem und Dämonischem als geschichtstreibenden Mächten, die die materiale Geschichtstheologie strukturiert; und sie hilft, die damit einhergehende „Koinzidenz von Humanum und Christlichem“ (Maaser: *Identität* 235) als Gegenbegriff zum Dämonischen zu konstruieren. Es erübrigt sich fast zu erwähnen, dass auf der Seite des Dämonischen die Äquivalenzreihe „Hitler, Emporkömmling, Erzdilletant, Vermassung, Unaristokratisches, Plebejisches, Vulgäres, Inferiores, Schein-Elite, Entchristlichung, Säkularisierung, Liberalismus“ etc. zu verzeichnen ist, die auf der anderen Seite die entsprechenden Gegenbegriffe zu bilden erlaubt: „Christentum, nationale Gesinnung, wahre Elite, Ordnung“ etc. Künneht nimmt auf diese Weise implizit die Position der positiv bewerteten Äquivalenzklasse für sich ein und vollzieht so die auf dem wissenschaftstheoretischen Feld vollzogene Teilung des Raumes und Abspaltung der geschichtlichen Ereignisse vom eigenen Handeln vermittelt einer entsprechenden Transformation auch auf dem Feld der materialen Theologie.<sup>15</sup> Letztlich aber ist in dieser Grundstruktur der Ausgrenzung des Anderen der von Maaser aufgezeigte, durch Sozialisation erworbene und verhärtete Autoritarismus wirksam, der Anderem bzw. Fremdem eben nur mit Ausgrenzung begegnen kann und der damit dem Widerspruchsverbot, welches die logische Grundlage des objektivistischen Intellektualismus der Theorie darstellt, zu einer unverkennbaren

---

15 Der objektivistischen Neigung der gesamten Theorie entsprechen in der materialen Theologie Sichtweisen politischer Prozesse, die den „geschichtlichen ‚Oberflächenerscheinungen‘ einen naturwüchsig-mechanischen Status verleihen. Häufig ist die Rede vom ‚Pendelschlag‘ der Geschichte, vom ‚Wettersturz‘, von Stürmen, Fluten und reißenden Sturzbächen“ (Maaser: *Identität*, 234). Und um nur ja den leisesten Anschein von eigener Verantwortung zu vermeiden greift Künneht für die „Interpretation der mentalen Innenseite jener Prozesse... auf das Reservoir medizinischer Metaphern zurück“ (ebd.): „moderne Weltkrankheiten“, Infektionen, Ansteckungsgefahr, Vergiftung konnotieren Allgegenwart der Gefahren – denen, so möchte ich folgern, nicht anders denn durch die Quarantäne, die Ausgrenzung der schon Angesteckten begegnet werden kann: mit dem bewährten autoritären Mittel der Ausgrenzung des Anderen also.

praktischen Gestalt verhilft. Auf diese Weise wird durch die Analyse Maasers eine in der Sozialisation erworbene Persönlichkeitsstruktur (die harte Abgrenzung des rigiden und gepanzerten autoritären Eigenen/Innen gegen ein als Nicht-Ich/Gefahr erfahrenes Außen) sichtbar als ein wichtiges Strukturprinzip der künneethischen Theologie; ein Strukturprinzip, welches sich über die Grenzen zwischen den verschiedensten Feldern der Praxis, Reflexion und Metareflexion hinweg als homologe Struktur in immer neuen Begriffen immer wieder erscheint.

Maaser resümiert: „Man kann davon ausgehen, dass Theologenbiographien zeigen, wie verschiedene Formen der Erfahrungsverarbeitung mit theologischen Konzepten in Verbindung stehen, und zwar selbst dann, wenn der systematische Entwurf sich als ‚erfahrungskritisch‘ präsentiert.“ Bei genereller Zustimmung müßte man meines Erachtens hier dennoch schärfer zuspitzen: nicht: „und zwar selbst dann“, sondern: und zwar *gerade* dann... Nach allem, was Maaser über Künneeth herausgearbeitet hat, zeigt sich doch u.a. dies: Es ist gerade der objektivistische Anspruch einer distanzierenden, erfahrungsunabhängigen und normativen Geschichtsschau, der zugleich Künneeths Position einer – von der geschichtlichen Erfahrung des Dritten Reiches her zu entwerfenden – Kritik enthebt und seiner autoritären Persönlichkeitsstruktur auf dem Felde der wissenschaftstheoretischen Verortung seines theologischen Ansatzes homolog entspricht. Ein erfahrungsdistanzierter theologischer Entwurf – der seine materialen Aussagen aus objektivistischen Operationen herleitet, die sich ja bewusst von der Erfahrung der Akteure distanzieren – steht meines Erachtens immer eher in der Gefahr, von den stillschweigenden Voraussetzungen des eigenen Denkens eingeholt zu werden, als ein Entwurf, der auf Erfahrung kritisch reflektiert; und zwar weil jener, wie Bourdieu sagen würde, die „Objektivierung nicht objektiviert“, also das Verhältnis des Theologen zum entworfenen System nicht zum Gegenstand der (hermeneutischen) Reflexion macht. Damit bleiben die Theologen als erfahrende und handelnde, vor allem aber als Theologie produzierende Akteure außerhalb des Blickfeldes. Das befreit natürlich von zusätzlicher Reflexionsarbeit und ermöglicht zugleich, den „theologischen Ort“ des christlichen Subjekts, und damit des Theologen selbst, deduktiv als einen idealen Ort, frei von jeglicher kontextueller Unreinheit aus der Logik des entworfenen Systems heraus zu bestimmen. Bei Künneeth liest sich das so: „Als freier Mensch muß ‚die christliche Persönlichkeit bezeichnet werden, in der sich die Theonomie als Begründung der innersten Freiheit durchgesetzt hat.“<sup>16</sup> So zaubert sich der Denker mit demselben Kunstgriff, mit dem er sich selbst hinter dem blickdichten Vorhang des objektivierten Systems ewiger Wahrheiten verschwinden lässt, alsbald auch wieder hervor: verwandelt in ein absolutes, ein freies Subjekt, dessen Absolutheit in der „Theonomie“, der normativen Absolutheit des Systems selbst, begründet ist. Ein solcher Anspruch auf

---

16 Künneeth: *Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum*. Hamburg 1947, S. 117, zit. nach Maaser: *Identität* 235.

Begründung des eigenen Standpunktes in der „Theonomie“ ordnet Gott dem eigenen Standpunkt unter; er bricht mit dem Bilderverbot und ist letztlich blasphemisch.<sup>17</sup>

---

Aus praxeologischer Sicht wird man die **Unmöglichkeit voraussetzungs-freien Denkens** betonen. Gewiss, es liegt im Interesse von Intellektuellen, dass die Allgemeinheit und auch die Intellektuellen selbst glauben, das Denken der Intellektuellen sei nur auf sich selbst, bzw. den Intellekt, gegründet und könne von dort aus „unvoreingenommen“ und „vorurteilsfrei“ die Welt betrachten (*theorin*). Doch vermeintlich voraussetzungsloses Denken ist keineswegs voraussetzungslos. Das Subjekt ist weder frei noch kann es sich aus seinen Bedingungen hinaus-reflektieren, um so eine objektive „Schau“ der Dinge zu erlangen. Gerade im Streben nach Absolutheit der Erkenntnis sitzt man einem stillschweigenden objektiven Interesse des Wissenschaftsfeldes auf: sich gegenüber der restlichen Gesellschaft absolut zu setzen.

## 2. Metaphysische Garantie für Wahrheit?

In der kurz skizzierten europäischen Debatte sind die Argumente der Kritik an kontextueller Theologie eher nach subjektivistischem Muster „gewoben“. Dagegen arbeitet ein kompetenter US-amerikanischer Kritiker, Max Stackhouse,<sup>18</sup> stark objektivistisch, und zwar in der Tradition des erkenntnistheoretischen Realismus<sup>19</sup>. Bei näherem Hinsehen wird man

---

17 Dass Wolfgang Maaser – wie er in einem Gespräch mit dem Autor berichtete – mit seiner sehr sachlichen und gänzlich unpolemischen Arbeit in das Schussfeld der Kritik von theologischen Fachkollegen kommt, die ihm vorwerfen, Theologie als solche und Küneth als Person zu destruieren, macht nur die Hartnäckigkeit der Denkfigur deutlich, die vom Versuch, das Absolute zu denken, auf die Absolutheit des Denkers schließt; es zeigt mit anderen Worten nur, wie nötig Maasers Arbeit ist.

18 Vgl. Stackhouse: *Apologia*, und, kurzgefasst, Stackhouse: *Contextuality*. Die Tradition des erkenntnistheoretischen Realismus spielt eine erhebliche Rolle in der Entstehung des US-amerikanischen Fundamentalismus im 19. Jahrhundert (vgl. Schäfer: *Power*). Durch seine starke Ausrichtung auf einen supranaturalistischen Ansatz rückt sich Stackhouse in die Nähe dieser Tradition. Blaser: *Volksideologie*, zitiert Stackhouse gelegentlich, und einige Argumente ähneln sich sehr. Stackhouse bezieht sich aber auf einen ungleich weiteren Diskussionshintergrund. Außerdem ist die programmatische Gegenüberstellung von Barmer Erklärung und kontextuellen Theologien bei Blaser allenfalls auf den allerersten Blick konsistent. An gegebener Stelle im Exkurs werde ich mich kurz auch auf Blaser beziehen.

bemerken, dass es sich sozusagen um dasselbe „Stück Stoff“ mit demselben Webmuster handelt, nur von der anderen Seite her betrachtet.

Stackhouse ist Professor für christliche Ethik am Princeton Theological Seminary. Das Interesse des konservativen Theologen liegt nicht zuletzt darin, ethische Werte und Urteile – zum Beispiel im Zusammenhang der Menschenrechte – in objektiven theologischen Wahrheiten zu begründen, um ihnen so besser Geltung zu verschaffen. In diesem Sinne begreift er etwa die Prozesse von Säkularisierung und Globalisierung vor allem als degenerative Veränderungen an der Verankerung sozialer Institutionen in christlichen Werten.<sup>19</sup>

Geleitet vom Interesse an unbezweifelbaren universalen Werten hat sich Stackhouse in den 1980er Jahren auch mit kontextueller Theologie beschäftigt. In seinem Buch *Apologia* verhandelt er einen Studienprozess über kontextuelle Theologie am Andover Newton Theological Seminary<sup>20</sup> sowie vorangegangene Diskussionsprozesse<sup>21</sup> und wichtige Literatur zum Thema. Er setzt sich eingehend mit verschiedenen Strömungen kontextueller Theologie auseinander und geht dabei von einem engen Kontextbegriff aus. Daher ergibt sich vom Ansatz her schon der Gegensatz zwischen emphatisch kontextuellen Theologien und „klassischer“ Theologie mit universalem Wahrheitsanspruch.

---

**Exkurs: Zur objektivistischen Apologie der Vernunft bei Max Stackhouse**

**Stackhouses Position:** Max Stackhouse greift in seinem Buch *Apologia* im Laufe der Ausführungen drei Entwicklungsströmungen der modernen Geistes- und Sozialwissenschaften auf und reflektiert über deren Auswirkungen auf die Theologie. Zunächst widmet er sich dem Begriff der Praxis (Aufklärung, Hegel, Marx bis amerikanischem Pragmatismus). Sodann diskutiert er kurz Impulse für die Theologie aus der Linguistik und Semiotik (Propp, Barthes, Kristeva, Geertz, Douglas, Turner). In einem weiteren Durchgang greift er theologische Ansätze auf, die in

---

19 Vgl. etwa drei Bände über „God and Globalization“ Stackhouse/Paris: *Powers*, Stackhouse/Browning: *Spirit*, und Stackhouse/Obenchaine: *Dominions*.

20 ...unter Beteiligung u. a. von Nantawan Booprasat-Lewis (Thailand), J.G.F. Collison (Indien), Lamin Saneh (Gambia).

21 Zurück bis zur „Division of Overseas Ministries Assembly“ 1968 unter Beteiligung von M.M. Thomas (Bangalore); „Global Solidarity in Theological Education“, 1981 in Toronto (publiziert beim ÖRK von Sapsezian/Amirtham/Kinsler).

Phänomenologie und Hermeneutik wurzeln. Zur Systematisierung bedient sich Stackhouse der aristotelischen Begriffstrios von *theoria*, *praxis* und *poiesis*. Schließlich macht er einen eigenen Vorschlag, in dem er allerdings diese Systematik nicht durchhält. Vor allem auf Stackhouses Vorschlag werde ich mich im Folgenden beziehen.

Stackhouse hat das Anliegen, theologische Urteile in einem „*normativen*“ theologischen und ethischen *Diskurs*“ (Stackhouse: *Apologia* 7) zu begründen. Als Resultat wünscht er sich „some reliable criteria whereby we can know what is and what is not divine, true and just“ (9). Dazu sei es nötig, dass „*Kontextualisierung*“ scharf von „*Kontextualismus*“ unterschieden werde. Letzterer relativiere die Wahrheit. Erstere könne sie verbreiten. Dementsprechend versteht er Mission: „It will have to be based on those things that can be shown to be universally true and just; and this requires, among other things, a warranted general theory of the relation of religion to societies and cultures, and of theology to philosophy and the world religions.“ (10 f.)

Ganz sicher markiert die Frage nach Kriterien für Wahrheit und Gerechtigkeit eines der schwierigsten und wichtigsten Probleme der ökumenischen Bewegung und der Theologie überhaupt. Mehr als fraglich ist allerdings, ob da eine „warranted general theory“ welcher Art auch immer zum Ziel führt.

Stackhouse greift in diesem Zusammenhang das Problem der **ethischen Vorentscheidung** in der theologischen Hermeneutik auf, wie sie von Befreiungstheologen propagiert wird. Er kritisiert die theologische Forderung Matthew Lambs nach einer grundsätzlichen Solidarität mit den Opfern. (Lamb: *Solidarity*) Es gebe keinen vernünftigen Grund, diese Forderung als evangeliumsgemäß und normativ anzusehen.

Damit ist eine Frage angesprochen, die in der Diskussion um die *befreiungstheologische Hermeneutik* eine wichtige Rolle spielt.<sup>22</sup> Worin besteht das theologische und hermeneutische Recht, Theologie von den „Armen“ oder von den „Opfern“ aus zu betreiben? Das kann man sich in der Tat fragen. Die Diskussionen zum Thema greifen meist sofort auf die Bibel (insbesondere Propheten und Synopti-

---

22 Zu dieser Diskussion vgl. Greinacher: *Konflikt*, Prien: *Kirche*, Frieling: *Befreiungstheologien*. Eine einfache Einführung in die Methode der Befreiungstheologie findet sich im Werkbuch Boff/Kern/Müller: *Theologie*. Vgl. zum Ausgang beim Engagement für die Armen u.v.a. Greinacher: *Leidenschaft*, Goldstein: *Selig*, Päsche: *Befreiung*. Interessant ist in diesem Zusammenhang ebenfalls, dass auf diese Herausforderung immer wieder der Synkretismusvorwurf gegen die Theologien der Dritten Welt laut wird (vgl. kritisch hierzu Brandt: *Synkretismus* 155 ff.). Eine andere Variante der Kritik ist die, den kontextuellen Theologien die These 1 der Barmer Erklärung zur Warnung entgegenzuhalten. Blaser: *Volksideologie*, zum Beispiel baut das gesamte Buch auf dieses Argument, so als sei nicht gerade die Barmer Erklärung ein Beispiel für eminent kontextuelle Theologie. Vgl. zu dem ähnlich gelagerten Vorwurf der Vermischung von Offenbarung und Geschichte auch Kamphausen/Löffler/Ustorff: *Theologie* 76.

ker) zurück und suchen nach materialen Argumenten, um eine solche Entscheidung zu begründen. Damit hätte man schon eine „normative“ Begründung – nur die wäre als Resultat von Exegese ja weiterhin strittig. Stackhouse geht es um mehr Sicherheit.

Er will **Metaphysik**. Dies wird deutlich in seinen Ausführungen zu dem auf Phänomenologie aufbauenden Ansatz von Edward Farley. Hier beklagt Stackhouse einen Mangel an Solidarität. „Nowhere does Farley speak of the demand for sacrificial love and solidarity in praxis.“ (132). Darin liegt nur auf den ersten Blick ein Widerspruch zu seinen Ausführungen über Befreiungstheologie. Solidarität oder Nicht-Solidarität ist für seine Argumentationsstrategie aber letztlich gleichgültig. Stackhouses Interesse ist ein „metaphysisch“ definierter Punkt der theologischen Sicherheit außerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit; so wie er ihn in der Kritik an Lamb einklagt: „Orthopraxie“ nehme keinerlei „recourse to any religious, traditional, metaphysical, or moral standards that are beyond human self-realization in history“ (100).

Genau darauf zielt dann auch die Kritik an der dritten Strömung, mit der er sich auseinandersetzt. Robert Schreier: *Theologies*, liefere lediglich deskriptive Instrumente, „but the decisive issues always turn out to be normative“ (118).

Stackhouses gesamte Auseinandersetzung mit Ansätzen kontextueller Theologie läuft auf ein Ziel hinaus: die Vorstellung, es gäbe einen metaphysisch fundierten *Punkt Null* der Hermeneutik, an dem die materialen Wahrheiten der Theologie gewissermassen mit Händen zu greifen sind.

Wo kommen diese Wahrheiten her? Max **Stackhouses eigener Vorschlag** (139 ff.) setzt ein mit einer Kritik der Einbeziehung der Gesellschaftswissenschaften in die Theologie, weil die Theologie sich auf diese Weise dazu verführen ließe, Religion als ein bloßes Epiphänomen von etwas Anderem – der Psyche, der Gesellschaft etc. – anzusehen (143 ff.).

Theologie müsse demgegenüber Folgendes festhalten: „Religion is based on a fundamental presupposition that there is a *metaphysical-moral realm that is real*, transcendent to the empirical world, and simultaneously sufficiently present to human reflection and experience that it can be taken as the decisive point of reference for the understanding and guidance of empirical life and historical existence. Further, religion (all religions) presuppose that this metaphysical-moral reality has been sufficiently unveiled (that is, either revealed or discovered) so that humans can know something about it with enough clarity and security to take it as the foundation for belief and action without intellectual fraud and ethical duplicity.“ (143)

Eine Art *Common sense realism* (alter schottischer Tradition), rationalistische Metaphysik, metaphysischer Positivismus, soll also weiterhelfen. Stackhouse entwickelt diesen supranaturalistischen Ansatz ziemlich konsequent, wodurch man

eine große Anzahl Probleme metaphysischen Vokabulars in einer Reihe vorfinden kann.

Die *Vernunft* könne die göttlichen Geheimnisse mit „relativer Klarheit“ einsehen und daraus ihre Schlüsse ziehen. Damit gerät Stackhouses „Doxology“ (209 ff.) vor allem zum Loblied der Vernunft und zur Forderung der Demut gegenüber dem „metaphysical-moral realm“<sup>23</sup>, über dessen Beschaffenheit natürlich einzig die Vernunft Auskunft geben könne. Zentrale Schwierigkeit hier ist die *Abbildtheorie des Erkennens*. Diese ist schon höchst problematisch, wenn es um Erkenntnis der *Welt* geht.<sup>24</sup> Stackhouse aber nimmt an, man könne sogar metaphysische Gegenstände mit relativer Klarheit im Bewusstsein abbilden und grenzt sich strikt gegen „Nominalismus“ ab (23 ff.). Daraus ergeben sich die üblichen Konsequenzen:

Die Erkenntnisse der theologischen Vernunft gelten somit als objektiv. *Bekennen des Glaubens* kommt entsprechend in den Geruch von bloßem „unwarranted fideism“ (99).<sup>25</sup> Die herkömmliche Begleiterscheinung des rationalistischen Objektivismus, die *Autonomie* des erkennenden Subjekts, erscheint in der theologischen Vermummung als *Theonomie*.<sup>26</sup> In der Relation zwischen *Religion und Gesellschaft* stellt sich folglich die Frage, ob Religion ein bloßes Epiphänomen der Gesellschaft sei oder aber von ihr unabhängig. Dem Logozentrismus entspricht eine starke Betonung *logischer* Widerspruchsfreiheit.<sup>27</sup> Dem metaphysischen Realismus entsprechen Kataloge *materialer Werte* für Dogmatik<sup>28</sup> und Ethik<sup>29</sup>. *Ethik* – „Praxiologie“ (184 ff.) – ist somit universale Anwendung der materialen Werte. In der Ethik versteht Stackhouse bestimmte Elemente eines gegebenen Ethos als eingegebene Erkenntnis *naturrechtlicher Normen*. (203 f.). Und *Kontextualisierung* ist die Aktion der globalen Verbreitung theologischer und moralischer Werte (9 f., 182 f.).

---

23 ... und zur Warnung vor „irrational forces of the psyche“ und deren „demonic capacities to induce anti-rational feelings and behaviours“ (213) – übrigens Befürchtungen, die klassische Fundamentalisten zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts auch der Pfingstbewegung entgegenbrachten!

24 Vgl. Rorty: *Spiegel*, und das Motto des zweiten Hauptteils dieses Buches.

25 Vgl. auch die Gegenüberstellung von „...reliable knowledge“ versus „preferred confession“ (63).

26 „Beyond heteronomy and autonomy stands the possibility of theonomy. And that is the fundamental clue to justice.“ (188)

27 ... „atheistic and non-logical positions“ (149).

28 Sünde, Erlösung nach biblischer Façon, Trinität, Jesus Christus (170). Weitere „Sub-Doktrinen“ sind möglich.

29 Wahrhaftigkeit, Versprechen einhalten, Menschenrechte respektieren, Schutz der Unschuldigen, Benevolenz (207).

Damit ist, jedenfalls aus der Sicht von Max Stackhouse, eine sichere Position begründet, um universal gültige Wahrheiten zu besitzen und nicht dem „Kontextualismus“ anheim zu fallen.

**Kritik:** Aus praxeologischer Sicht ist die von Stackhouse vertretene Position ein sehr gutes Beispiel für ein obsoletes Vokabular. Dazu einige Beobachtungen.

Stackhouse vertritt einen objektivistischen Rationalismus, für den die Unterscheidung von *theoretischer Anschauung und Praxis als Anwendung* grundlegend ist. Diese Position basiert auf einer Abbildtheorie der Erkenntnis, die sich sogar auf das „metaphysische Reich“ erstreckt. Es wäre aber meines Erachtens wünschenswert, genau jene Unterscheidung zu überwinden.

*Theologisch* gesehen erliegt der Offenbarungspositivismus dieser Position einer alten Versuchung. Er durchbricht die kategoriale Differenz zwischen Gott und Welt. Indem die Vernunft so vom Baum der Erkenntnis nascht, setzt sie sich an die Stelle Gottes. Der Rest ist bekannt.

Darüber hinaus hat der Ansatz ein schwerwiegendes *erkenntnistheoretisches Problem*. Die Forderung nach objektivistisch konstruierten Lehrsystemen folgt mit dem Anspruch auf logische Widerspruchsfreiheit der Operationsweise der theoretischen Logik oder, wie Bourdieu sagt, der „logischen Logik“. Das System erscheint so als ein fertiges Produkt der Erkenntnis, das es „in der Praxis“ anzuwenden gilt. Praxis wird damit zur Anwendung von etwas, das nicht Praxis ist. Das bereitet solange kein Problem, als man von der philosophischen Voraussetzung ausgeht, dass allem Seienden eine einheitliche logische und ontologische Struktur zugrunde liegt. Die Logik der (formalen) Logik aber ist sehr verschieden von praktischer Logik. Und die Annahme der allgemeinen ontologischen Struktur verkennt vollkommen den entscheidenden Unterschied zwischen „logischer Logik“ und praktischer Logik: das Verhältnis zur Zeit. Die logische Logik stellt im System des Erkannten (methodisch oder prinzipiell, je nach dem) die Zeit still. Außerdem ist sie selbst unveränderlich. Praktische Logik aber erkennt und gestaltet Praktiken, und sie transformiert sich selbst – beides im Fluss der Zeit.

Der Irrtum des theologischen Objektivismus‘ besteht somit in der Übertragung der Logik des (metaphysischen) Systems auf das Feld des Glaubens und Lebens. Dieses aber gehorcht einer inkohärenten und teilweise sogar widersprüchlichen praktischen Logik – sonst wäre Glaube nicht Glaube und Leben nicht Leben. Genau diese Übertragung unsachgemäßer Logik auf Praxis steht auch hinter dem Postulat der Transparenz von Sachlagen, das wir bei Stackhouse beobachtet haben.

Der stackhousesche Objektivismus „schluckt“ *per definitionem* die Akteure, welche *Theologie treiben*. Er macht es unmöglich, Theologie als die Tätigkeit von *wirklichen Menschen* zu begreifen. Diese verschwinden vielmehr hinter ihren Systemen objektiver Wahrheiten. Und zugleich verschaffen sich die objektivistischen Theologen (in der Theorie) auf diese Weise einen Standpunkt außerhalb der Praxis

des Glaubens und deren Bedingungen, u.a. eben auch der Sünde. Theologie erscheint somit nicht mehr als ein Tun wirklicher Menschen, sondern als ein geheimnisvoller Prozess der Übertragung von Wahrheit. Reinhard Slenzka, der von einem sehr verwandten Denken herkommt, spricht in diesem Zusammenhang von „pneumatischer Identität“.<sup>30</sup> Derlei Behauptungen haben viele Vorteile für ihre Verfechter, besonders wenn Andere sie für bare Münze nehmen. Sie verbieten aber, sich über die Bedingungen des eigenen Denkens und Handelns ernsthaft Gedanken zu machen.

Auch die *Machtfrage* kommt nicht genügend in den Blick. Ein Beispiel für die Konsequenzen des von Stackhouse verfochtenen Objektivismus<sup>31</sup> ist Blasers Gegenüberstellung von Barmer Erklärung und Befreiungstheologien (Blaser: *Volksideologie*). Ich teile Blasers Kritik an heilsgeschichtlicher Glorifizierung von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und viele andere Beobachtungen. Diese Glorifizierung aber ist gerade keine (reflexive und kritische) Kontextualität. Und es scheint mir verfehlt, wenn man Befreiungstheologien in die Nähe des Glaubenssatzes „von der Prädestination des Deutschen Volkes“ rückt. (Blaser: *Volksideologie* 30). Der bloße Vergleich von Lehraussagen täuscht, denn man verkennt die unterschiedlichen Positionen von Akteuren in den gesellschaftlichen Machtbeziehungen und vergleicht schließlich Äpfel mit Birnen. Liest man aber kontextuell, so stellt man fest: Die Barmer Theologen sind den Befreiungstheologen homolog bezüglich ihrer gesellschaftlichen Position. Zudem kritisieren beide Theologien die Position der gesellschaftlich Mächtigen, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten. Als Totalitarismuskritik ist die Barmer Theologische Erklärung eine eminent kontextuelle Theologie – geradezu plakativ. Barmen I geht von einer Kontextanalyse aus („Mächte, Gestalten, Ereignisse“) und formuliert vom Evangelium her *entsprechende* kritische Abgrenzungen. Soziologisch geredet: Auf den totalitären Machtanspruch des Staates wird mit einem totalen Machtanspruch der Religion geantwortet;<sup>31</sup> ganz ähnlich wie Befreiungstheologien ebenfalls aus einer Position der Machtlosigkeit die wirtschaftliche Ausbeutung und Unterdrückung der Schwachen kritisieren. Der Ansbacher Ratschlag ist dagegen nicht kontextuelle Theologie, sondern ein religiöser Legitimationsdiskurs politischer Macht.<sup>32</sup>

---

30 ... die freilich nicht für geistesgeschichtlich ausgerichtete Theologie, sondern nur für den „geistlichen Vollzug kirchlicher Lehrentscheidungen“ gelte; vgl. Slenzka: *Bekenntnis* 110 und öfter.

31 Vgl. die Einleitung mit der expliziten Positionierung gegen die deutschen Christen; „Jesus als das *eine* Wort Gottes“, Barmen I; „Gottes kräftiger Anspruch auf unser *ganzes* Leben“, Barmen II. Vgl. in Burgsmüller/Weth: *Erklärung*.

32 Der Ansbacher Ratschlag (vgl. Schmidt: *Bekenntnisse* 102 ff.) stellt gerade keine explizite Relation zwischen Kontext und Evangelium her. „Evangelium“ bleibt eine sehr abstrakte dogmatische Formel (§ 2). Was man Kontext nennen könnte, wird mit dem Begriff „Gesetz“ belegt. Dieser gewinnt den Charakter von gottgewollter natürlicher Ordnung, die

Nimmt man implizit an, die *Akteure seien autonom* (oder „theonom“), stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von *Religion und Gesellschaft* unter der Alternative von Freiheit und Determination. Die Fragestellung, ob Religion ein „Epiphänomen“ von Gesellschaft sei oder nicht, ist genau so obsolet wie die Gegenüberstellung von Realismus und Nominalismus. Zeichen sind nicht einfach Verweise auf Sachen oder Namen für Sachen. Genauso wenig ist Religion einfach ein völlig determiniertes Abbild (Widerspiegelung) der Gesellschaft, noch ist sie vollkommen unabhängig von ihr. Die Vermittlung von beidem muss man verstehen.

So sehr er auch auf universale Geltung seiner eigenen Wertekataloge pocht, so deutlich ist doch **Stackhouses Kontextabhängigkeit**. Nur legt er sich darüber keine Rechenschaft ab. Denn Stackhouse kritisiert zwar die Abhängigkeit der untersuchten Ansätze von Philosophie und Soziologie; aber er scheint selbst nicht einmal zu merken, dass seine eigenen Hauptargumente nicht theologischer Art sind, sondern philosophischer. Die angeblich universalen Werte zum Beispiel und das gesamte Vorgehen zeigen kaum mehr als einen US-amerikanischen, evangelikal-kalen *common sense*.

Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit wird auch in seiner Auseinandersetzung mit der *feministischen Theologie* (199 ff.) deutlich. Er erledigt ihre *gravamina* als männlicher Theologe mit dem Verweis auf die schlechte Orthopraxis feministischer Theologinnen. In der Veränderung der Frauenrolle sieht Stackhouse nicht eine neue Herausforderung, sich über die Kontextbindung theologischen Schaffens und damit über die Hervorbringung von Theologie Gedanken zu machen. Vielmehr wechselt er gleich in den normativen Diskurs und stellt fest, dass die Frauendiskriminierung in der Kirche fundamentale Prinzipien der Gerechtigkeit verletzt und damit über die Jahrhunderte hinweg ein „basic mistake“ (199) in der kirchlichen Lehre und Praxis gewesen sei. Ihre „grounded *scientia*“ und „warranted wisdom“ hätten die Kirche nicht vor diesem „Fehler“ bewahren können. Aber Stackhouse fordert nur eine Vertiefung der Orthodoxie und eine Korrektur bis hin zu einer „non-sexist Christology“ (200). Worthülsen oder hilflose Kontextabhängigkeit? Der wichtige Zusammenhang zwischen kulturell bedingter männlicher Herrschaft in der Kirche und der Produktion theologischer Diskurse kommt bei ihm überhaupt nicht in den Blick.

---

sich auch in kultureller und staatlicher Organisation zum Ausdruck bringt: „Blutzusammenhang“, „Volk“, „Rasse“, „Obrigkeit“, „Führer“ – alles ist von Gott eingesetzt und entspricht Gottes Willen (§§ 3-5). Damit wird Politik zu Natur und Natur wird zu Gnade. Ein kritischer Bezug zwischen Evangelium und „Naturordnung“ ist deshalb nicht mehr nötig. Dort, wo er hergestellt werden müsste, fehlt er deshalb auch. Der „Maßstab“ kirchlichen Handelns (§ 7) erklärt sich vom Auftrag des Herrn her. Dieser aber hat keine andere inhaltliche Definition als die o.g. Einheit von Natur und Gnade in den Ordnungen des Gesetzes. Die Kirche passt sich also an den natürlich-göttlichen Staat an und kann seine Segnungen still genießen. Das hat weder etwas mit kontextueller noch mit Befreiungstheologie zu tun.

Die *Tugend- und Lasterkataloge* stackhousescher Ethik ließen sich beliebig erweitern. Sie sind durchaus nicht widerspruchsfrei und ihre „Anwendung“ ist keineswegs problemlos. Die Äußerung zum Beispiel, Demokratie sei „the most likely structural manifestation (sic!) of God’s justice“, lässt die Leser sogleich neugierig darauf werden, ob im himmlischen Ratschlag ein Zwei-Kammer-Modell mit oder ohne Präsidialsystem gemeint ist, ein Rätemodell oder gar eine *Commune*.

Stackhouse hat ein berechtigtes Interesse daran, das theologische **Kriterienproblem** zu lösen. Das gelingt ihm nicht. Vielmehr bietet er ein deutliches Beispiel dafür, wie das Kriterienproblem durch Wahrheitsbehauptungen gerade *verschärft* wird. Ich frage mich, ob dieser Autor ernsthaft verneinen möchte, dass Wissen – auch Metareflexion<sup>33</sup> – kontextabhängig ist. Er scheint vielmehr eine grundlegendere Beschäftigung mit dem Problem umgehen zu wollen mit dem Interesse, die eigenen Kriterien des Wahren und des Guten in einem Raum jenseits des Zugriffs menschlicher Geschichtlichkeit und Relativität, aber diesseits des Zugriffs der menschlichen, theologisch operierenden Vernunft zu verankern. Das gibt nur trügerische positionelle Sicherheit, löst das Problem theologischer Wahrheitskriterien aber nicht.

Mit der Forderung nach objektiven Normen ist für das Kriterienproblem nichts gewonnen. Im Blick auf die theologische Ethik zumindest hat Wolfgang Maaser<sup>34</sup> überzeugend nachgewiesen, dass es keine Norm ohne Beschreibung geben kann, dass also die Kontextanalyse für die Normativität der ethischen Aussage unverzichtbar ist. Dasselbe behaupte ich in der vorliegenden Studie auch über dogmatische Aussagen. Der erste Beweis dafür ist die wechselvolle Theologiegeschichte selbst.<sup>35</sup> Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob Normen überhaupt ein geeignetes Mittel sind, um verantwortliche Handlungsorientierungen zu gewinnen. Vielleicht sollte man besser nach Regeln fragen und Reziprozität berücksichtigen.

Es müsste auch klar sein, dass Kriterien in *Konfliktfällen* oder jedenfalls in ungewohnten Situationen relevant werden. Und in solchen Fällen kommt es auf Kenntnis der Sachlage und der involvierten Standpunkte an. Theologische Reflexion sollte also in der Lage sein, die Standpunkte von ihren Kontexten her zu verstehen. Das heißt auch, theologischen Diskurs als Praxisform verstehen zu können und gesellschaftliche Praxis als sinnrelevant für den Diskurs.

Stackhouse selbst gibt einen wichtigen Hinweis für die Validität dessen, was wir von Gott sagen (können): Es muss der Situation der verantwortlichen und verantwortbaren *Predigt* standhalten. (Stackhouse: *Apologia* 9) Das heißt aber

---

33 Vgl. Herms: *Theologie* 49, der sogar metaphysische Begriffe für erfahrungsabhängig falsifizierbar hält.

34 Vgl. Maaser: *Identität*, und oben, den Exkurs zu Walter Küneth.

35 Vgl. für die Christologie etwa Ohlig: *Fundamentalchristologie*.

nichts Anderes, als dass die Wahrheit im sinnerzeugenden *Prozess zwischen* Prediger und Hörern entsteht. Wer predigt, hat sich hoffentlich mit dem Kontext seiner Hörer, mit seinen eigenen habituellen Überzeugungen, der Schrift und der Predigt-situation auseinandergesetzt. Ob er oder sie aber in der Predigt etwas theologisch Wahres sagen, also Wort Gottes, wird im hermeneutischen Prozess *zwischen* Predigern und Hörern entschieden. Theologische Wahrheit ist nicht kodifiziert. Sie *ereignet* sich in der *Relation* zwischen Sprecherin und Hörern, und zwar für beide unverfügbar. Darum ist sie Frucht der Präsenz des Heiligen Geistes, weil *extra nos* und ist Wort Gottes; darum kommt der Glaube, wie Paulus sagt, „aus dem Hören“. Wenn dies so ist, stellt sich das Kriterienproblem eben nicht kontextfrei, wie Stackhouse es präsentiert, sondern im Kontext des Dialogs und des Streites.

Wenn es um *Dialog* geht, werden die Probleme des objektivistischen Ansatzes besonders deutlich. Bei Stackhouse ist Verstehen des Anderen ein Wiedererkennen des Eigenen: „Apologia“ beinhaltet die Bereitschaft „to enter into the thought forms“ der Anderen sowie die, „to hear and evaluate on their merits any alternative perspectives that are opposed to our own“; dies gemeinsam mit der Bereitschaft, jene als falsch zurückzuweisen. Solche Operationen unterliegen bei Stackhouse aber der Voraussetzung, dass Wahrheit als ein festes Sinngefüge bekannt ist und der Erkenntnisprozess darin besteht, „to recognize it (die Wahrheit, HS) in views held by others“ (9). Setzt man nun voraus, dass jedes Denken durch seine kulturellen Voraussetzungen geprägt ist, so kann es a) nicht genügen, sich in die *Gedanken*-Formen der Anderen hineinzuversetzen, sondern es gilt, den Sinn der Denkweisen im Kontext zu erkennen, sie als Elemente einer praktischen Logik wahrzunehmen; und b) ist es nötig, der eigenen Kontextualität im Dialog Rechnung zu tragen. Ich will nicht in Abrede stellen, dass Stackhouse einen ehrlichen, offenen und fairen interkulturellen Dialog intendiert. Nur, sein theologischer Denkansatz steht ihm dabei im Wege.

Das ist mit Händen zu greifen, wenn er südlichen Kritikern des okzidentalen Logozentrismus einfach andere Stimmen aus der Dritten Welt entgegenhält, welche „are not opposed to reasonable discourse, appeals to universal principles of justice, careful thought, or common canons of logic in regard to basic criteria“. (Stackhouse: *Apologia* 12 f.) – so als wenn „reasonable discouse“ und „careful thought“ nur im Rahmen westlicher Logiktraditionen möglich seien und als wenn dieser Rahmen der einzig gültige sei, um wahre und der Gerechtigkeit entsprechende theologische Aussagen zu machen.

Probleme für das interkulturelle Verstehen werden schließlich auch deutlich, wenn Stackhouse den Begriff der *Kontextualisierung* im Sinne des alten, funktionalisti-

schen Übertragungsmodells<sup>36</sup> versteht.<sup>37</sup> Mission ist bei Stackhouse einfach Ausbreitung des Eigenen; Kontextualisierung ist eine entsprechende Technik, und Globalisierung ist nicht Handlungsbedingung sondern ein bloßer Imperativ zur Aktion.

---

Das *Hauptinteresse von Max Stackhouse* konzentriert sich darauf, verlässlich wissen zu können, was „göttlich, wahr und gerecht ist“<sup>38</sup>. Damit thematisiert Stackhouse eine sehr wichtige Frage der Theologie generell und besonders einer solchen Theologie, die für ökumenische, interkulturelle und interreligiöse Bewegungen offen ist. Seine Antworten vermögen indes nicht zu überzeugen.

*Exegese* als Möglichkeit, christlich-theologisch verbindliche Kriterien einzugrenzen, ist Stackhouse zu wenig. Ihm geht es um *Metaphysik*, um einen festen Punkt außerhalb der irdischen Wirklichkeit, welcher aber der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Dazu postuliert er zunächst die Existenz eines „metaphysisch-moralischen Reiches, das zugleich real ist und transzendent zur empirischen Welt“ (143). In der Tradition des schottischen *common sense realism* richtet er sich so gewissermaßen ein Kabinett mit einer Vielzahl metaphysischer Realitäten ein, in dem vermeintlich alle notwendigen Wahrheiten versammelt sind. Besucht man es mit praxeologischem Interesse, kann man sehr viele Probleme eines obsoleten metaphysischen Vokabulars beisammen studieren.

Schlüsselfunktion hat ein naiv rationalistisches Konzept von *Vernunft*. Gemäß alter Tradition geht damit eine Abbildtheorie des Erkennens einher. Die Vernunft könne – so Stackhouse in expliziter Abgrenzung vom „Nominalismus“ – göttliche Geheimnisse, metaphysische Gegenstände, mit relativer Klarheit im Bewusstsein abbilden. Die Erkenntnisse der theologischen Vernunft seien somit *objektiv* wahr. Auf dieser Grundlage spulen sich dann folgerichtig allseits bekannte Konsequenzen ab:

- Das *Bekennen des Glaubens* erscheint als bloßer Fideismus.
- Das für den naiven Rationalismus zentrale Postulat der Autonomie des erkennenden Subjekts verummmt sich als *Theonomie*.
- *Religion* wird als ein von der *Gesellschaft* unabhängiges Phänomen betrachtet.

---

36 Schreiter: *Abschied* 23 ff., 78 ff., kritisiert dieses Modell scharf.

37 ... anstatt ihn etwa als „Re-Kontextualisierung“ (Croatto: *Bibel* 92) zu begreifen.

38 Stackhouse: *Apologia* 7, diese und weitere Übersetzungen vom Autor.

- *Formal logische* Argumentation und logische *Widerspruchsfreiheit* erlangen zentralen Stellenwert in der Theoriebildung.
- Aus den Quellen des metaphysischen Realismus werden Kataloge *materialer Werte* für Dogmatik und Ethik abgeleitet.
- Ethik bekommt *naturrechtlich normative* Gestalt, und ethische Praxis wird zur universalen *Anwendung* vorgegebener materialer Werte.
- *Kontextualisierung* – explizit abgegrenzt gegen „Kontextualismus“ – meint die globale Verbreitung dieser theologischen und moralischen Werte.

Aus der Sicht von Max Stackhouse ist damit eine sichere Position begründet, um universal gültige Wahrheiten zu besitzen.

Aus *praxeologischer Sicht* ist diese Medizin vielmehr die Ursache der Krankheit. Auf den Punkt gebracht: Der *rationalistische Objektivismus* Stackhouses, insbesondere mit seinem *metaphysischen Einschlag*, gaukelt Klarheit gesellschaftlicher und der theologischer Sachverhalte vor. Einfache Wahrheiten gerinnen der Tendenz nach zu inadäquaten und dann autoritären Strategien. Autoritär müssen sie werden, weil es eben nur *eine* immer richtige Antwort gibt. Inadäquat sind sie in zweifacher Hinsicht: Zunächst entspringen sie auf eine nicht reflektierte Weise dem Kontext des Autors. Sodann werden sie ebenso unreflektiert überall sonst implementiert. Dabei ist die Erzeugung der Wahrheiten problematischer als deren Anwendung. Der ganze Ansatz ist so angelegt, dass er auf neue Fragen alte Antworten gibt und theologischen Dogmatismus<sup>39</sup> *par excellence* reproduziert.

Dies zeigt sich vor allem in Folgendem: Stackhouse unterscheidet theoretische Anschauung von Praxis als Anwendung. Dem liegt der naive *abbildtheoretische Zeichenbegriff* mit all seinen Folgeproblemen zugrunde. Zeichen sind allerdings nicht einfach Abbildungen von Sachen. Nach all den hermeneutischen, zeichentheoretischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen der vergangenen zwei Jahrhunderte kann man dem Zeichenbegriff von Max Stackhouse meines Erachtens nicht mehr folgen.

*Theologisch* wird dieser Ansatz höchst problematisch, wenn er auf das „metaphysische Reich“ ausgedehnt wird. Der naive Rationalismus durch-

---

39 Über die Frage wie sich Theologen durch „Dogmatismus“ ihrer Kontextgebundenheit zu entwinden suchen vgl. die groß angelegte Studie zur beruflichen Sozialisation von Theologen, Daiber/Josuttis: *Dogmatismus*. Tröstlich – und wohl der Hermeneutik geschuldet – ist immerhin, dass Theologen „in Einstellung und Sprachverhalten nicht so dogmatisch strukturiert (sind), wie man das nach dem gängigen Vorurteil erwarten sollte“ (Josuttis: *Zwischenbilanz* 199).

bricht hier die kategoriale Differenz zwischen Mensch und Gott. Die Vernunft greift zum *Baum der Erkenntnis* und setzt sich an die Stelle Gottes.

Erkenntnistheoretisch stellt sich ein entscheidendes Problem mit der *Übertragung formaler Logik auf Praxis*. Mit den Instrumenten des objektivistischen Rationalismus konstruieren Theologen fertige Systeme, die sich vor allem Anderen durch logische Widerspruchsfreiheit auszeichnen. Die sollen dann auf die Praxis *angewendet* werden. Dies kann man aber nur solange für angemessen halten, als man davon ausgeht, dass allem Seienden eine allgemeine logische und ontologische Struktur zugrunde liege, die man als Intellektueller auch kennt – ein fataler Irrtum und eine offenkundige intellektualistische Selbstüberschätzung.

Diese Identifikation von Intellektuellen mit der objektiven Wahrheit der Wirklichkeit führt natürlich dazu, dass sie selbst als handelnde Personen, als Menschen, einfach aus dem Blickfeld verschwinden. Die objektivistischen Theologinnen und Theologen verschaffen sich (der Theorie nach) auf diese Weise eine *Position außerhalb* der Bedingungen des Lebens im Glauben. Sie entziehen die theologische Produktion damit auch den Bedingungen der Sünde; das heißt – wiederum – sie durchbrechen die kategoriale Differenz zwischen Gott und Mensch. Wenn unter dem Vorzeichen einer naiv rationalistischen Theologie also Autonomie in Theonomie verwandelt werden soll, sollte man vielleicht besser von *Theogonie* sprechen: denn aus den Theologen werden Götter.

Es liegt auf der Hand, dass bei einem solchen Ansatz auch die gesellschaftlichen *Machtverhältnisse* sich allenfalls als irrelevant für die theologische Produktion erweisen. Indem aber der theologische Objektivismus seine völlige Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Machtbeziehungen behauptet und seine „Werte“ darstellt als direkte Ableitungen aus dem metaphysischen Reich, erliegt er nach bekanntem Muster gerade diesen Machtverhältnissen.

Dementsprechend sind die *Tugend- und Lasterkataloge* stackhousescher Produktion weder widerspruchsfrei noch notwendig. Es fällt schwer, etwa die nicht näher bestimmte „Demokratie“ schlankweg und mit universalem Geltungsanspruch für die „getreueste strukturelle Manifestation göttlicher Gerechtigkeit“ zu halten und *Frauediskriminierung* durch die Kirche nur als einen Jahrhunderte dauernden „Fehler“ im Gegensatz zum eigentlichen Wahrheitsschatz der Kirche zu kennzeichnen. Die normativen und „ewigen“ ethischen Werte bei Stackhouse erscheinen eher als eine leicht gereinigte Reproduktion der Meinungen eines christlich-konservativen *com-*

*mon sense* in den USA. Als solche wären sie verständlich und diskutabel, als „ewige“ Werte nicht.

Der unkritische rationalistische Objektivismus kann natürlich auch das Problem der *theologischen Wahrheitskriterien* nicht lösen. Er verschärft es vielmehr durch Behauptungen, die er keineswegs objektiv begründen kann. Im Blick auf theologische Ethik mindestens ist klar, dass es keine Norm ohne Beschreibung gibt. Meines Erachtens gilt das auch für dogmatische Aussagen, wie die Theologiegeschichte selbst es nahelegt. Es müsste Stackhouse eigentlich klar sein, dass Kriterien gerade in Konfliktfällen und ungewohnten Situationen relevant werden. Genau dann aber ist vorsichtige Kontextanalyse eine wichtige Voraussetzung für das Meistern der Lage. Das bloße Aufeinander-Treffen von Behauptungen hat meistens symbolische, institutionelle oder auch physische Gewalt zur Konsequenz. Wenn schließlich Stackhouse die Predigt als Validitätskriterium für die Wahrheit des Wortes aufführt, so entzieht er damit seinem eigenen Ansatz selbst den Boden. Denn im hermeneutischen Prozess des Hörens spielt die Situation, der Kontext der Hörer, eine *entscheidende* Rolle. Predigt kann nur deshalb Wort Gottes werden, weil sich die Wahrheit im hermeneutischen Prozess *zwischen* Predigenden und Hörenden ereignen kann. Deshalb kann man sagen, der Geist schaffe Glauben aus dem Hören. Damit *erzignet* sich Wahrheit zwar, bleibt aber gerade so objektiv unverfügbar und strittig.

Am Thema des *Dialogs* werden die Probleme des stackhouseschen Objektivismus‘ flagrant. *Verstehen* ist hier einfach nur das Wiedererkennen des Eigenen im Anderen. Man müsse zwar, so Stackhouse, in die „Gedankenformen“ des Anderen eindringen (*wie* das geschehen soll, verschweigt der Autor freilich); aber dies geschehe nur, um sie am Maßstab des Eigenen zu bewerten. Gut und wahr ist demnach einfach das, was dem eigenen Logozentrismus und den eigenen Wertvorstellungen entspricht.

Konsequenterweise ist schließlich auch die von Stackhouse geforderte „Kontextualisierung“ der christlichen Botschaft nur eine Verbreitung eigener Vorstellungen.

Aus praxeologischer Sicht ist ein solcher rationalistischer Objektivismus wenig nützlich für die Theologie.

### **3. Kontextualisierung?**

Problematisches Vokabular ist nun keineswegs nur auf Diskurse „klassischer“ Theologie beschränkt. Es hält sich auch dort im ökumenischen

Diskurs, wo bereits wichtige theologische Umwandlungen stattgefunden haben. Der Begriff der *Kontextualisierung* markiert das Problem.

Der Terminus „Kontext“ ist in den frühen siebziger Jahren von seiten des *Theological Education Fund*<sup>40</sup> in die ökumenische Diskussion um Ausbildung und Mission eingeführt worden. Neben dem bereits angesprochenen Problem der Reichweite des Kontextbegriffs scheint es, dass von Beginn an eine gewisse Unklarheit in der Verwendung der Termini „Kontextualität“ und „Kontextualisierung“ herrschte.<sup>41</sup> Diese durchzieht weiterhin die Literatur zum Thema. Im Begriff der „Kontextualisierung“ schwingen die Problematik von Evangelium und Kultur<sup>42</sup> sowie die alte missionswissenschaftliche Idee von der „Inkulturation“ oder „Einheimischmachung“ des Evangeliums mit:<sup>43</sup> das Evangelium als „Samenkorn“, wie das II. Vatikanische Konzil es formulierte<sup>44</sup>.

Der entscheidende Unterschied zwischen der Rede von *Kontextualisierung* (bzw. Inkulturation) und der von *Kontextualität* scheint mir in einer unterschiedlichen Wahrnehmung der Welt zu liegen. Es handelt sich um verschiedene Vokabulare, die auch eine unterschiedliche Auffassung von „Evangelium“ hervorbringen.

---

40 Vgl. grundlegend *Theological Education Fund: Context*, und die vorzügliche Einführung in die damalige Diskussion im ÖRK von Werner: *Mission* 34 ff.

41 Hier ein älteres Beispiel für Unklarheit und mangelnde Beachtung der hermeneutischen Dimension des Kontextbegriffs: „By *contextuality* (Hervorh. HS) we mean the wrestling with God's word in such a way that the power of incarnation, which is the divine form of *contextualization* (Hervorh. HS), can enable us to follow his steps to contextualize.“ (Shoki Coe, einer der ökumenischen Protagonisten des Ansatzes, zit. nach Pobee: *Theology* 985) Ein jüngeres Beispiel: Die letzte Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia stand bekanntlich unter dem Thema „Zu einer Hoffnung berufen: Das Evangelium in verschiedenen Kulturen“. Der deutsche Beitrag (Evangelisches Missionswerk: *Gott*) diskutiert in der Einleitung den Begriff der Kontextualisierung an (7 f.), greift aber dann die meines Erachtens zu formalistische und wenig hilfreiche Typologie H. Richard Niebuhrs (Niebuhr: *Christ*) zum Verhältnis von Evangelium und Kultur auf (24 f.) und endet schließlich bei der „Inkulturation“ des Evangeliums (28 ff.). Es wird zwar von „Interaktion von Evangelium und Kultur“ geschrieben; das aber reicht bei weitem nicht aus, um einer konsequent kontextuellen Hermeneutik Rechnung zu tragen. Auch die sehr gute Einführung in die ökumenische Diskussion über Kontextualität von Werner: *Mission* 34 ff., 55 ff. unterscheidet hier nicht klar.

42 Dies insbesondere in der Vorbereitung der Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia (vgl. Duraisingh: *Hope*). Hierzu unter vielem Anderen: *International Review of Mission: Salvador*, *International Review of Mission: Faith*, oder auch Concilium: *Kulturen*.

43 Vgl. unter der Flut von Literatur die vorzügliche Einführung in die Diskussion von Collet: *Theologien*.

44 Vgl. Rahner/Vorgrimmler: *Konzilskompendium* 635 (*Ad Gentes* 22).

Das Vokabular der *Kontextualisierung* ist *substanzontologisch*. Das Evangelium hat einen „Kern“ oder ist selbst der „Kern“ christlichen Glaubens und Bekenntnisses. Dieser wird zwar „im Gewande der kulturellen Überlieferungen weitergegeben“ (Pannenberg: *Inkulturation* 152) – aber eben als ein in sich ruhender Kern in einer ihm fremden Hülle. Ein solcher „Kern“ wird im Allgemeinen als eine Art Substanz verstanden; man schreibt ihm ein unveränderliches „Wesen“ sowie akzidentelle Eigenschaften zu.<sup>45</sup> Diese metaphysische Sprachtradition ist in Europa auch in der Alltagssprache tief verankert. Sie vollzieht den Übergang vom grammatischen Subjekt zur ontologischen Substanz, so als gäbe es nichts Selbstverständlicheres. Und damit eignet sie sich vorzüglich dazu, hinter den Worten, Handlungen und Dingen Anderes, Tieferes, ihr „Wesen“ zu postulieren. Denkt man in diesem Vokabular, wird man vermutlich annehmen, dass so etwas wie ein „innerster Wesenskern“ des Evangeliums existiere, an den sich im Prozeß der Kontextualisierung kulturelle Akzidenzien anheften.

Damit ist der substanzontologisch unterlegte Begriff der Kontextualisierung in doppelter Weise einem obsoleten Vokabular verpflichtet. Erstens setzt er implizit immer noch voraus, Mission sei eine „Einbahnstraße“ zwischen Sendern und Empfängern – eine Vorstellung, die weit an der Wirklichkeit der einheimischen Kirchen in der Dritten Welt und der dortigen Theologieproduktion vorbeigeht. Zweitens verkennt er die historische Dimension der Schrifthermeneutik. Was soll denn der „Kern“ sein? Dies selbst wird doch faktisch in immer neuen Auseinandersetzungen fortwährend neu festgelegt – und zwar in immer neuen Kontexten und unter deren wechselnden Bedingungen. Der Begriff der *Kontextualisierung* ist eine obsolete Vokabel. Er trägt eher zur Verwirrung als zur Klärung bei.

#### **4. Zwischenbilanz: Probleme und Perspektiven**

Zunächst fällt auf, dass die meisten beobachteten Probleme nicht material theologisch sind, sondern eher auf der Ebene der impliziten Axiome theologischen Denkens liegen. Ich werde sie auch so behandeln und eigene Vorschläge vor allem auf dieser Ebene formulieren.

---

<sup>45</sup> Bertsch: *Theologien* 12 f., weist darauf hin, dass diese Auffassung allenfalls eine Vulgärrezeption des aristotelischen Hylemorphismus ist.

**Absolutheitsanspruch und Geschichtlichkeit** stehen aus der Sicht der hermeneutischen Diskussion im Gegensatz zueinander.<sup>46</sup> Geschichtlichkeit und Endlichkeit lassen die Konstruktion eines metaphysischen Aussichtspunktes „draußen“, außerhalb der Welt und ihrer Relationen nicht zu. Was aber heißt es, ganz „drinnen“ zu sein bzw. anzunehmen, dass es gar keinen (realisierbaren) Unterschied zwischen drinnen und draußen gibt? Wer praxeologisch denkt, begreift Geschichtlichkeit als Gesellschaftlichkeit. Dem entsprechend wird der Kontextbegriff auszuarbeiten sein.

Die Rede von Kontextualisierung setzt eine andere *Ontologie* voraus als die relationale. Also: Wo liegen die Fallen der Substanzontologie? Und vor allem: Wie stellt sich gesellschaftsbezogene *relationale Ontologie* für das Verstehen und das Produzieren von Theologie dar?

Befreiungstheologien heben die Relevanz der Marginalisierten für die Theologie hervor. Wenn dieser Ansatz freilich in Sozial-Metaphysik überführt wird, geht seine Handlungsrelevanz verloren. Der praxeologische Ansatz hingegen behält das Interesse an den Schwachen in Theorie und Methode an zentraler Stelle des Ansatzes bei. Gesellschaftliche Beziehungen werden als Herrschaftsbeziehungen aufgefasst – und das nicht nur in politischer und ökonomischer Hinsicht, sondern auch in kultureller, religiöser und symbolischer. Das Hauptinteresse liegt aber nicht auf Anklage, sondern auf Erkenntnis.

Die Tradition des rationalistischen Objektivismus<sup>47</sup> der Erkenntnis stellt kontextuelle Theologie vor verschiedene Probleme im Bereich der **Theoriebildung**

Vor allem paart sich der Objektivismus unauffällig mit einem subtilen *Subjektivismus*. Die Schauenden (*theorin*) verwandeln sich in gottgleiche Gestalten. Für praxeologische Theorie hingegen ist Erkennen immer feldabhängig.

Das rationalistische Theoriekonzept begreift Theorie als „Schau“ (*theoria*) und *Praxis als Anwendung*. Für die praxeologische Sicht setzt sich Praxis aus Theorie und Praktiken zusammen. Auch Theorie ist menschliche *Tätigkeit* im ganz engen Sinne.

Den ethischen Katalogen materialer Werte und Prinzipien setzt der praxeologische Ansatz topisches Denken entgegen sowie die Arbeitsweise

---

46 ... sofern man sich nicht auf die Alternative einer Geschichtsmetaphysik einlässt.

transversaler Vernunft, welche auf die Ermöglichung von Dialog und Kooperation gerichtet ist.<sup>47</sup>

Logozentrismus impliziert ein striktes logisches Widerspruchsverbot für theologisches Denken. Theologie aus praxeologischer Sicht hingegen arbeitet mit einer Theorie praktischer Logik, um Theologie, Glaube und Leben miteinander zu vermitteln.

Eines der zentralen Probleme obsoleten Vokabulars ist die *Abbildtheorie* des Erkennens. Sie suggeriert objektives Erkennen im Sinne vom getreuer Abbildung der Welt im Bewusstsein. Man kann sich so der Wirklichkeit und Wahrheit sicher sein. Aber prompt entsteht nichts als Streit zwischen den sich sicheren Positionen. Praxeologische Erkenntnistheorie hingegen folgt in ihrer Kritik der Abbildtheorie nicht einfach dem subjektivistischen Konstruktivismus und leugnet äußere Wirklichkeit. Sie fragt vielmehr nach anderen Kriterien der Erkenntnis, wie zum Beispiel praktischer Viabilität, dem Passen von Erkenntnissen auf praktische Prozesse und der Bedeutung des Dialogs für Erkenntnis.

Theoriebildung mit metaphysischem Vokabular impliziert die Immunisierung der Theoretiker. Betreibt man Theologie mit praxeologischem Vokabular, so wird man auch die Produktionsfelder von Theologie und damit die Theologinnen und Theologen in die Theoriebildung mit einbeziehen.

Die Frage nach **Kriterien** für Wahrheit wird in der so genannten „klassischen“ Theologie hoch bewertet. Sie ist unzweifelhaft ein wichtiges Anliegen.

Aus praxeologischer Perspektive fragt man sich allerdings zunächst einmal nach dem Feld, auf dem diese Frage gestellt wird, und den beteiligten Akteuren. Damit kommen Verfahrensregeln, Reziprozität (als Form gegenseitiger Anerkennung) und praktische Viabilität von Strategien in den Blick. Die Kriterienfrage bleibt zwar in Kraft, aber sie verändert sich.

Praktische Prozesse und Verhältnisse können als Orte bzw. Zeiten des sich *Ereignens von Wahrheit* aufgefasst werden – ohne in natürliche Theologie abgleiten zu müssen, da der Offenbarungsbegriff entsprechend profiliert ist.

---

47 Vgl. dazu den Anhang.

Das *Bekennen* des Glaubens steht auf diese Weise nicht mehr (als Fideismus) in einer sterilen Alternative zu einem (vermeintlich) objektiven Wissen. Bekennen stellt, aus praxeologischer Sicht, gerade durch seine konstitutive Einbindung in die Praxis des Glaubens einen religiösen Sinnzusammenhang gesellschaftlicher Praxis her, der diese durchaus *kritisch* begleitet. Der Kontext des Bekennens ist konstitutiv für dessen Wahrheit; wenn auch nicht *allein* konstitutiv. Praxeologie konzentriert sich auf die Vermittlung zwischen Kontext, Bekennen und Sinn als konkretem Ereignis von Wahrheit.

Das *Verstehen des Fremden* wird nicht als ein Wiedererkennen des Eigenen aufgefasst. Aus praxeologischer Perspektive geht es zunächst darum, die Position der Anderen ausgehend von deren eigenen Kontextbedingungen zu interpretieren. Dieser kontrollierte Beschreibungsansatz ist eingebunden in einen Prozess gegenseitiger Beobachtung, der Kommunikation und des Handelns, in dem sich – unter Wahrung von Distanz – Auffassungen und Gewohnheiten *aller* Beteiligten verändern.

In der Auseinandersetzung mit meines Erachtens problematischem Vokabular sind bereits einige Elemente praxeologischen Arbeitens sichtbar geworden. Im nächsten Schritt möchte ich den praxeologischen Denkstil unter verschiedenen bereits ausgearbeiteten Ansätzen kontextbewusster Theologie verorten.

## **B. Ansätze kontextueller Theologie**

Im Blick auf kontextbewusste Theologie ist so viel wahrscheinlich unstrittig: Ihre Vertreter gehen davon aus, dass nichttheologische, gesellschaftliche Faktoren die Produktion von Theologie orientieren und begrenzen. Wenn man damit ernst macht, hat das weitreichende Konsequenzen für die gesamte Theologie. Programmatische Ansätze zu einer solchen Sicht der Dinge gibt es auf verschiedenen Feldern der Theologie und in praktisch allen Kulturen.

## 1. Interkulturelle Erfahrungsfelder

*Interkulturelle und kontextuelle Theologie* sind eng miteinander verknüpft. Die Begegnung mit fremden, ungewohnten theologischen Ansätzen macht die eigene Relativität bewusst und entwickelt Sensibilität für die Voraussetzungen fremden und eigenen Denkens. Insbesondere unter den Bedingungen kultureller Globalisierung beeinflusst schon der bloße interkulturelle Kontakt (ob gewollt oder nicht) die Wahrnehmung des Eigenen. Vor allem die eigene Kontextabhängigkeit und Relativität werden deutlich. Für die Hervorbringung von Theologie wird dies in doppelter Weise relevant: explizit in der interkulturellen Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Theologien; implizit in der jeweiligen Bestimmtheit durch unbemerkt wirksames kulturelles Erbe oder auch durch stillschweigendes Misstrauen. Im Blick auf das Verstehen fremder Theologien ist es der fremde Kontext, der überhaupt erst einen Ansatz für das Verstehen bietet. Alles in allem wird es in diesem Rahmen schnell plausibel, dass die Berücksichtigung des gesellschaftlichen bzw. kulturellen Kontexts für die Wahrnehmung und die Produktion von Theologie wichtig ist.

---

### *Exkurs: Zur Literatur aus der Diskussion um interkulturelle und kontextuelle Theologien*

Im folgenden Literaturbericht werde ich das Gewicht auf kontextuelle Theologie in interkultureller Perspektive legen. Allerdings haben auch vermeintlich rein „lokale“ Theologien eine passive und/ oder aktive interkulturelle Dimension. Jede Theologie im „globalen Dorf“ oder im „Haushalt“ der *oikumene* ist immer auch durch Andere schon mitbestimmt.

Vgl. zur regen **Diskussion** um interkulturelle und kontextuelle Theologie Collet: *Theologien*, Collet: *Bemerkungen*, Gern: *Bausteine*, Gern/Ustorf: *Europa*, oder auch den an Jochen Margull: *Überseeische Christenheit I* und *II*, anknüpfenden Forschungsbericht *Überseeische Christenheit III* mit Beiträgen von Brandt, Dehn, Dockhorn, Kamphausen, Lienemann-Perrin, Löffler und Ustorf. Die Arbeit des Evangelischen Missionswerkes e.V. in Hamburg (zum Beispiel Evangelisches Missionswerk: *Theologie*, mit Beiträgen von Blaser, Lenkersdorf, Dussel, Cone, u.a.) fördert die Diskussion um kontextuelle Theologie ebenso wie die des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V. in Aachen; vgl. Missio: *Jahrbuch*, seit 1993 und die Bibliographie zur kontextuellen Theologie weltweit in Missio: *Kontext*, seit 1979. Zum Dialog mit der Dritten Welt vgl. Metz/Rottländer: *Lateinamerika*. Eine sehr

spezifische, aber signifikante Auseinandersetzung zwischen deutscher Diskursethik und Befreiungsethik findet sich dokumentiert u.a. in Fornet-Betancourt: *Ethik*, Fornet-Betancourt: *Diskursethik*, und Fornet-Betancourt: *Kritik*. Blaser: *Volksideologie*, diskutiert kontextuelle Theologie kontrovers in Gegenüberstellung zur Barmer Theologischen Erklärung; ähnlich Sauter: *Kontext*. Zu dieser Diskussion auch Evangelisches Missionswerk: *Barmen*. Ebenfalls sei verwiesen auf viele der laufenden Forschungen, die von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (vgl. Werner: *Arbeitsgemeinschaft* und die jährlich folgenden Berichte in der *Ökumenischen Rundschau*) durchgeführt werden. Eine wichtige Arbeit zu den ethnopsychologischen Voraussetzungen interkultureller und kontextueller Wahrnehmung liegt vor mit Kayales: *Gottesbilder*. Mittlerweile gibt es auch einschlägige Lexikonartikel, wie zum Beispiel Schreiner: *Theologie*, Pobee: *Theology*, Waldenfels: *Theologie*, Friedli: *Theologie* und Löffler: *Theologie*. In der deutschen theologischen Diskussion wird – als Folge des Stichwortes der „Tertiarität des Christentums“ (Margull) – Kontextualität häufig als Spezifikum der Theologien der Dritten Welt und als Herausforderung an uns thematisiert (vgl. Kamphausen/Löffler/Ustorf: *Theologie*). Hans Waldenfels: *Fundamentalthologie*, hat diese Herausforderung mit einem eigenen Entwurf kontextueller Theologie aufgenommen.

In der **angelsächsischen Literatur** über kontextuelle Theologie ist generell eine engere Verbindung zum missionarischen und apologetischen Interesse spürbar. Inkulturation, Indigenisierung und Kontextualisierung sind unterschiedliche Weisen, die Propagierung des Evangeliums zu betreiben. Die Rolle von Kultur (und damit Kulturwissenschaft) für die Missionierung wurde bereits von Eugene Nida in den fünfziger Jahren programmatisch vertreten (vgl. zum Beispiel Nida: *Mission*, Nida: *Relationships*, oder Nida: *Selection*). Methodische Aspekte diskutiert die Fuller-Dissertation von Halebian: *Contextualization*, oder auch der Band von Hesselgrave/Rommen: *Contextualization*. Ein interessanter Diskussionsband liegt vor mit dem zweiten Band der *Boston Theological Institute Annual Series* von Ruy O. Costa: *Faith*, der Beiträge zu verschiedensten Aspekten kontextueller Theologie versammelt; im Großen und Ganzen bleibt aber auch diese Diskussion bei Kontextualisierung als einer besonderen Form der Anwendung stehen, vgl. etwa Costa: *Inculturation*. Max Stackhouse: *Apologia*, setzt sich auf der Grundlage eines Diskussionsprozesses kritisch mit kontextuellen Theologien auseinander. Stephen Bevans: *Models*, stellt verschiedenste Ansätze kontextueller Theologie vor und diskutiert sie kritisch. Robert Schreiter: *Theologies* (dt. Schreiter: *Abschied*) legt eine systematische Reflexion über Kontextualität von Theologie vor. Die beiden letztgenannten Werke gehen weit über den apologetischen Rahmen hinaus.

Aus der **Perspektive der Dritten Welt** möchte ich hier zunächst hinweisen auf die Arbeit der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT). Dokumente der Arbeit finden sich auf deutsch u.a. in Bertsch: *Herausgefordert*, Tor-

res/Fabella/Appiah-Kubi: *Evangelium*. Sitzungsberichte auf englisch in Torres/Eagleson: *Americas*, Abraham: *World*, Appiah-Kubi: *Africa*, Fabella: *Asia*, Fabella/Torres: *Doing*, Torres/Eagleson: *Challenge*, Torres/Fabella: *Gospel*; und Sekundärliteratur zur Arbeit von EATWOT in Dussel: *Theologien*, Evers: *Europa*, Luchetti: *Bekehrung*, Oduyuye: *Passion*, Okure: *Oaxtepec*, Torres: *Konferenz*.

Ein exzellenter Überblick über **theologische Positionen der Dritten Welt** findet sich in *Theologien der Dritten Welt (Concilium, 1988, 5)* mit Beiträgen von Boff, Mveng, Balasuriya, Santa Ana, Cone, Rayan, Luchetti Bingemer, Torres, Foliard, Richard, Chung u.a. Ähnlich auch International Review of Mission: *Context*. Vgl. auch den Reader von Diane: *Theologies*. Biographien von Befreiungstheologen finden sich in Waldenfels: *Theologen*. Zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie vgl. in deutscher Sprache die Dokumente der Bischofskonferenz in Medellín in Adveniat: *Medellín*, und u.a. die folgenden Werke: Gutiérrez: *Theologie*, Míguez Bonino: *Theologie*, Clodovis Boff: *Praxis*, Croatto: *Bibel*, Dussel: *Herrschaft*, Collet: *Christus*, und zur ökonomistischen Strömung Assmann/Hinkelammert: *Götze*. Zu Asien allgemein vgl. Pieris: *Asien*, Pieris: *Liebe*, und Balasuriya: *Befreiungstheologie*; Battung: *Theologie*, und Beltran: *Theologie*, zu den Philippinen; Ahn: *Tor*, Moltmann: *Minjung*, zu Korea; Song: *Theologie* aus chinesischer Perspektive; M.M. Thomas: *Christus*, aus indischer. Link-Wieczorek: *Reden*, zu Afrika und Asien im Vergleich. Zu Afrika vgl. Bujo: *Theologie*; auch Rücker: *Theologie*, bei dem Unterschiede zur Befreiungstheologie deutlich werden, und Mveng: *Befreiungstheologie*, der diesen Akzent für Afrika setzt. May: *Christus*, als ein Entwurf aus dem pazifischen Raum. Zu verschiedenen Christologien von Frauen in der Dritten Welt vgl. Strahm: *Rand* und zu den Gottesbildern Kayales: *Gottesbilder*.

Aber auch in den **USA und Europa** haben sich kontextuelle Theologien entwickelt. Zu Befreiungstheologien in den USA vgl. Cone: *Gott*, und Folliard: *Literatur*. Zu Europa vgl. Casalis: *Ideen*, Dirks: *Gefahr*, Eicher/Mette: *Seite*, Schottroff/Schottroff: *Gott*, und aus lutherischer Perspektive Becker: *Kontext*, mit Beiträgen von Jürgen Becker, Gerhard Sauter, Roman Roessler, Michael Trowitzsch, Friedrich Hauschildt und Walter Altmann. Eine kontextuelle Barth-Interpretation legte Klappert: *Versöhnung*, vor. Eine ökumenische Missionstheologie in kontextueller Perspektive bietet Werner: *Mission*. Klaus Koschorke: *Kontextualität*, zieht Konsequenzen aus der Diskussion für die Kirchengeschichtsschreibung, Norbert Mette: *Theologie*, für die praktische Theologie, allerdings beschränkt auf die Perspektive des Befreiungsmodells. Besonders unterstreichen möchte ich als Beiträge besonderer Art den hervorragenden Artikel von Hollenweger: *Kontext*, sowie seine Trilogie Hollenweger: *Leibhaftigkeit*, Hollenweger: *Mythen*, und Hollenweger: *Geist*. Und schließlich kann auch feministische Theologie als kontextuelle und Befreiungstheologie aufgefasst werden, vgl. Jost/Kubera: *Farben*, Kassel: *Theologie*, und Fabella/Lee: *Dream*.

Was die **inhaltliche Ausrichtung** der verschiedenen Theologien angeht, so sind die Einflüsse der verschiedenen Kontexte sehr deutlich. Ein kurzer Überblick auf der Grundlage von Gern: *Bausteine*, und Gern/Ustorf: *Europa*, mag das verdeutlichen.

In *Asien* hat die philippinische Befreiungstheologie viel Ähnlichkeit mit der lateinamerikanischen. Der politische Kontext steht im Vordergrund, zum Beispiel in der Theologie aus jesuanischer Perspektive von *Carlos Abesamis*: Analyse des Leidens des Volkes, die Bibel als Dokument des Befreiungshandelns Gottes, das Volk als Subjekt von Theologie und die Nachfolge als Teilnahme an der Befreiung. Dieser Ansatz wird noch zugespitzt in der Theologie des Kampfes bei *Edicio de la Torre*. Koreanische Minjung Theologie, etwa von *Ahn Byung-mu*, hat ebenfalls einen stark politischen Blickwinkel; der Begriff des Volkes (*ochlos*) und seiner Leiden ist zentral; der Tod Jesu ist Beginn der Befreiungsgeschichte. Ganz anders setzt der Chinese *Choan Seng Song* an, wenn er das kulturelle Erbe des Volkes aufnimmt, um Erfahrungen und Hoffnungen des gedemütigten Volkes auf Christus zu beziehen. *Tissa Balasuriya* aus Sri Lanka setzt dem westlichen Universalitätsanspruch eine planetarische Theologie auf dem Hintergrund der asiatischen Tradition des religiösen Pluralismus entgegen. Sein Landsmann *Aloysius Pieris* greift ebenfalls asiatische, genauer: buddhistische, Tradition auf und kombiniert sie mit einer jesuanisch begründeten Christologie der Armut und des Kampfes mit den Armen, die explizit im Einklang steht mit buddhistischer Lehre. *M.M. Thomas* aus Indien stellt in seinen Arbeiten ebenfalls immer wieder die Frage nach einer möglichen Verbindung des asketischen Ideals Indiens mit dem Christentum. In buddhistischer (nicht shintoistischer) Tradition arbeitet der Japaner *Katsumi Takizawa* über Transzendenzproblematik im Gespräch mit der Dialektischen Theologie; und *Seichi Yagi* stellt grundlegende onto-theologische Reflexionen über Gott und Wahrheit an.

In *Afrika* zeigt sich ebenfalls eine deutliche Differenz zwischen politisch und kulturell orientierten Theologien. Die südafrikanischen Theologien, zum Beispiel von *Allan Boesak* und *Frank Chicane* sind von der politischen Frontstellung gegen die Apartheid gekennzeichnet und haben einen starken Akzent auf Befreiung. Akzent auf den Befreiungskampf legt auch *Teresa Okure* aus Nigeria. *Canaan Banana* (Zimbabwe) stellt auf diesem Hintergrund methodologische Reflexionen an, die Verortung der Reflexion in der Praxis fordern. Kulturelle Praxis in Afrika ist stark von der Ahnenverehrung durchdrungen. Vor allem westafrikanische Theologen setzten einen Schwerpunkt auf diese Frage. *Jean Marc Ela* sucht die Sprache des Glaubens bei den Bauern und den Armen; dazu gehört, die Gemeinschaft mit den Ahnen in die Gemeinschaft der Heiligen mit einzuschließen. Für *Benezet Bujo* ist Christus der „Proto-Ahn“. *O. Bimwengi-Kweshi* arbeitet in erkenntnistheoretischen Überlegungen die Tradition als grundlegenden Parameter afrikanischen Denkens heraus. Das Denken selbst sei dialogisch, symbolisch, auf Konkretes bezogen. Auf jeden Fall beansprucht es einen eigenständigen afrikanischen Weg zur christlichen Theologie.

In *Lateinamerika* setzt man in der Theologie einen starken politischen und ekklesiologischen Schwerpunkt. Erst in jüngerer Zeit kommen Fragen kultureller Identität zur Sprache. *Gustavo Gutiérrez* hat nach seinem Grundlagenwerk mit stark politischem Fokus stärker auf die Frage der Evangelisation abgehoben. Für *Leonardo Boff* war neben der politischen Dimension der Befreiung die ekklesiologische Dimension in der Auseinandersetzung mit dem Vatikan von besonderer Bedeutung. *Jon Sobrino* konzentriert sich auf die Verankerung der Ekklesiologie bei den Armen und eine Zivilisation der Armut als Waffe gegen die Verzweiflung. Eine wichtige Tendenz ist die Verschränkung von Ökonomie und Theologie, für die vor allem *Franz Hinkelammert*, *Hugo Assmann* und *Enrique Dussel* stehen. Aus dieser Perspektive spielt die Kapitalismuskritik – etwa über den Idolatrie-Begriff – eine zentrale Rolle. Der Fokus ist das „System“, welches die Armen (bzw. neuerdings „das Subjekt“) erdrückt. Sehr nahe an diesem Ansatz entwickelt die Methodistin *Elsa Tamez* eine Befreiungstheologie aus feministischer Perspektive; ähnlich, aber stärker an kulturellen Fragen orientiert, *Ivonne Gebara* in Brasilien. Christologie und Martyrium spielen in der lateinamerikanischen Theologie eine wichtige Rolle, besonders ausgearbeitet durch den Jesuiten *Jon Sobrino*. In neuerer Zeit zuerst wohl von *José Comblín*, wird der Pneumatologie mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Der Brasilianer *Paulo Sness* steht für die Perspektive auf Kultur: Inkulturation des Evangeliums ist nötig mit Respekt vor den einheimischen Kulturen, aber mit Ausrichtung auf Befreiung.

Ansätze kontextueller Theologie in *Europa* findet Wolfgang Gern u.a. bei *Ulrich Duchrow* in der Kritik am Weltwirtschaftssystem, bei *Konrad Raiser* aus der Praxis der Ökumene heraus, bei *Walter Hollenweger* mit seinem Programm narrativer und interkultureller Theologie, bei *Georges Casalis*, der eine induktive Theologie aus der Nachfolgepraxis vorschlägt sowie *Hans Waldenfels* mit seiner kontextuellen Fundamentaltheologie, die Kontext vom „Sitz im Leben“ her versteht.<sup>48</sup>

Bei Gern und Ustorf findet sich noch kein Hinweis auf die Theologie des pazifischen Raumes, zum Beispiel *John D'Arcy May* oder *Dick Avi* mit ihrer Betonung der Schöpfungstheologie.

---

Die enge Verknüpfung interkultureller und kontextueller Theologie ist in ***theoriegeschichtlicher und systematischer Hinsicht*** interessant. Interkulturelle Theologie widmet sich zunächst dem Verstehen einer anderen, in einem fremden Kontext entstandenen Theologie. Ähnlich wie in der Ethnologie, nur später, entwickelte sich so auch in der Theologie ein Bewusstsein der eignen Relativität und kulturellen Bedingtheit durch den Kontakt mit Fremdem auf gleicher Ebene; genauer: mit fremden Christen,

---

48 Vgl. auch die Sektion über neuere Ansätze in der Einleitung.

die anders Theologie treiben. Der Versuch, interkulturell zu verstehen, bildet damit theoriegeschichtlich sowie hermeneutisch und methodologisch eine Vorstufe zu einem kontextsensiblen Selbstverständnis von Theologen und einer kontextbewussten Hervorbringung von Theologie. Die Methoden interkulturellen Verstehens sind somit unmittelbar relevant für das Verstehen eigener Theologie und gehen in die Entwicklung von Methoden zur kontextbewussten Produktion von Theologie über.

## 2. Modelle kontextueller Theologie

Die Ansätze kontextueller Theologie sind höchst verschieden. Das verwundert nicht, sie sind ja kontextbezogen. Ihre wichtigste **Gemeinsamkeit** ist der explizite Bezug auf den gesellschaftlichen bzw. kulturellen Kontext. In Anlehnung an eine Definition aus hermeneutisch-theologischer Tradition kann man kontextuelle Theologie als eine explizit kontextorientiert verfahrenende Rechenschaft über den christlichen Glauben definieren.<sup>49</sup> Die Gemeinsamkeit in der Vielfalt ist vor allem allgemein hermeneutischer (bzw. fundamentaltheologischer) Art.

Mit Stephen Bevans und Robert Schreiter lassen sich aus der großen Anzahl von Ansätzen verschiedene untergeordnete **Modelle kontextueller Theologie** herausfiltern.<sup>50</sup> Bevans unterscheidet ein „anthropologisches Modell“, ein „synthetisches Modell“, ein „transzendentes Modell“ und ein „Praxismodell“. Letzteres differenziert Schreiter in „ethnographische“ und „an Befreiung orientierte“ Strömungen. Unser praxeologisches Vokabular orientiert sich nun keineswegs bevorzugt an dem, was beide Autoren das „Praxismodell“ nennen. Vielmehr sind aus praxeologischer Perspektive verschiedene Elemente der unterschiedlichen Modelle interessant.

---

49 Vgl. Ebeling: *Dogmatik* I,11, über Dogmatik, als „systematisch verfahrenende(r) Rechenschaft über den christlichen Glauben“.

50 Vgl. hierzu vor allem Bevans: *Models*, und Schreiter: *Abschied* 23 ff. Irrelevant für unsere Diskussion ist das „translation model“. (Was Schreiter: *Theologies* 9 ff., „adaptation model“ nennt, rechne ich auch dazu.) Im Mittelpunkt des „Übersetzungsmodells“ steht die Übertragung des Evangeliums in eine nichtwestliche Kultur; das soziologische Werkzeug ist funktionalistisch. Dieses Modell habe ich schon unter dem Stichwort der „Kontextualisierung“ kritisiert.

---

### **Exkurs: Zu verschiedenen Modellen kontextueller Theologie**

Es werden hier nicht die Modelle als solche dargestellt, sondern lediglich kurz die für uns interessanten Inhalte zur Sprache gebracht, um den praxeologischen Ansatz in der laufenden Diskussion zu verorten.

Die *Bedürfnisse* in einer Kultur und die aus ihnen erwachsende *Nachfrage* nach religiöser Orientierung im weitesten Sinne, spielen beim ethnographischen bzw. **anthropologischen Modell** eine wichtige Rolle.<sup>51</sup> Die Fragen der Betroffenen stehen am Anfang des theologischen Nachdenkens; sowohl in der Beschreibung wie in der Konstruktion von Theologie. Die Nachfrage nach Sinn eröffnet den Zugang zur „Erschließung einer Kultur“ und zur „Entstehung der Themen“ (Schreiter: *Abschied* 52 ff). Ich halte diesen Ansatz für zentral, um fremde Theologien aus ihrem Kontext heraus zu verstehen und relevante Theologie zu produzieren. Dies keineswegs in dem Sinne, dass kontextuelle Theologie lediglich derlei Nachfrage entspricht und Interessen legitimiert. Kultureller Romantizismus ist aus praxeologischer Perspektive nicht angesagt. Dass Kulturen – vor allem nicht-westliche – im wesentlichen gut seien,<sup>52</sup> scheint mir ein theologisch problematisches und methodisch irrelevantes Urteil. Die Nachfrage nach Sinn ist lediglich in methodischer Hinsicht ein Ansatz, um die Anderen von deren eigenen Fragen her zu verstehen und um Theologie nicht an kirchlichen und gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen vorbei zu formulieren.<sup>53</sup> In dieser Hinsicht aber spielt sie aus praxeologischer Sicht eine wichtige Rolle.

Die **Befreiungstheologien** haben die Frage von *Macht und Herrschaft* in die Diskussion gebracht. Das ist wichtig. Wenn man allerdings statt der Nachfrage der Betroffenen lediglich den Einsatz für eine, vorher bereits definierte, *Befreiung* der *Armen* fordert, verspielt man den methodischen Gewinn des hermeneutischen Zirkels von „Sehen, Urteilen, Handeln“ zugunsten inhaltlicher Festlegungen. Die Befreiungstheologien waren somit, in „ihrer“ Zeit einmal kontextuelle Theologien; sie sind es allerdings nur noch in dem Maße, als sie die Ontologisierung des Begriffs der „Armen“ und die Festlegung zugunsten politischer „Befreiung“, Avantgarde-Theorien, universalistischer Ethik usw. durch andere Elemente ersetzen. Dann sind sie allerdings vermutlich keine Theologien der *Befreiung* mehr, sondern andere Genitiv-Theologien, etwa Theologien „des Lebens“. Es wird das jeweilig relevante Element kontextueller Nachfrage in die Benennung eingehen. Aus praxeologischer Sicht läuft die Machtproblematik *methodisch* auf eine offene Frage nach Herrschaftsbeziehungen im Rahmen einer relational konzipierten

---

51 Bevens: *Models* 53, und Schreiter: *Abschied* 32 f.

52 Vgl. Bevens: *Models* 50, zu einer verbreiteten Auffassung.

53 Vgl. als Beispiel die an der „Stewardship“ orientierte Theologie von Douglas J. Hall, in Bevens: *Models* 72 ff.

Soziologie hinaus, und zwar ohne vorherige inhaltliche Festlegungen. Der Zirkel von „*Sehen, Urteilen, Handeln*“ ist ein wichtiges Element der befreiungstheologischen und dann auch kontextuell theologischen Hermeneutik. Er formuliert auf eine sehr einfache Weise Elemente von höchst komplexen Prozessen. Damit verbunden ist die Gefahr einer unzulänglichen Simplifizierung. Praxeologische Theorie ermöglicht es, diesen hermeneutischen Zirkel in vielfacher Weise zu vertiefen. Vor allem stellt sie die sozialen Akteure ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Zum einen erlaubt Praxeologie in der Beschreibung die gesellschaftliche Praxis der jeweiligen Akteure von deren Dispositionen des Wahrnehmens, Urteilen und Handelns her zu begreifen; zum anderen versteht sie sowohl die Beobachtung selbst als auch die konstruktive theologische Arbeit auf diesem Hintergrund. Hierbei ist es wichtig zu betonen, dass ein praxeologischer Ansatz *nicht* der makrosoziologischen ökonomistischen Reduktion verfällt. Die Konzentration auf die Akteure verhindert dies.

Das **transzendente Modell** (Bevans: *Models* 97 ff.) thematisiert die gesellschaftlich geprägte religiöse Erfahrung im Blick auf ihre Wirkungen für das *Subjekt* dieser Erfahrung. Allerdings bleibt es – im Urteil Bevans’ – sehr abstrakt. Die Frage nach der Strukturierung von Erfahrung ist meines Erachtens zentral. Aber sie kann nicht losgelöst vom strukturierenden Handeln der Akteure und dessen Wechselwirkungen mit den gesellschaftlichen Institutionen gesehen werden. Sonst drohen mindestens zwei Gefahren: Erfahrung nur vermittels der Analyse entsprechender *Zeichensysteme* zu bearbeiten und sie *subjektivistisch* zu reduzieren. Das praxeologische Konzept des Habitus konzentriert den Fokus der Sozialtheorie auf die Akteure. Dabei fasst es diese (und ihre religiöse Erfahrung) gleichzeitig individuell *und* gesellschaftlich sowie in dreifacher Perspektive: kognitiv, affektiv und leiblich. Damit fällt der Ansatz beim Habitus also auch nicht auf der *objektivistischen* Seite vom Pferd: Makrosoziologische Reduktion und Ökonomismus sind ebenso wenig möglich. Und nach beiden Seiten gilt: Die gebräuchlichen Gegensätze von System und Subjekt, Determinismus und Freiheit sind für Praxeologie irrelevant.

Der *Dialog* ist im **synthetischen Modell** (Bevans: *Models* 81 ff.) zentral. Die Ablehnung der Abbildtheorie und damit der Korrespondenztheorie der Wahrheit sind dabei eine wichtige Voraussetzung. Auch der praxeologische Ansatz läuft in unterschiedlicher Weise auf Dialog hinaus. Zum einen teilt er die genannte Voraussetzung. Zum anderen werden Forschungsergebnisse praxeologischer Analyse nicht als objektiv begriffen; sie sind also in ihrer Geltung wiederum abhängig vom Dialog mit den Betroffenen. Darüber hinaus bietet Praxeologie durch das (empirisch operationalisierbare) Modell des Netzes der Dispositionen eine Möglichkeit, den Dialog selbst methodisch und theoretisch zu klären; dies läuft auf veränderte Strategien, Zielsetzungen und Selbstverortungen der Dialogpartner hinaus.

---

Es gibt wichtige **Anschlüsse** zwischen dem praxeologischen Ansatz und den meisten Modellen aktueller kontextueller Theologie. Folgende möchte ich hervorheben:

- *Nachfrage* nach religiöser Orientierung im Leben wird im anthropologischen Modell unterstrichen; dem entspricht der kritische analytische Bezug auf die Nachfrage nach Sinn seitens der Praxeologie.
- Die *Machtproblematik* aus den Befreiungstheologien wird im praxeologischen Denkstil mit einer relational konzipierten Soziologie der Herrschaftsbeziehungen auf analytische Weise aufgenommen.
- Den klassischen *hermeneutischen Zirkel* von „Sehen, Urteilen und Handeln“ verfeinert Praxeologie erheblich in theoretischer und methodischer Hinsicht, indem sie u.a. die Dispositionen der Akteure für Wahrnehmen, Urteilen und Handeln – also ihren Habitus – berücksichtigt
- Auf diese Weise re-interpretiert sie die *Erfahrungsproblematik* des transzendentalen Ansatzes. Erfahrung wird in die Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Beziehungen, Zeichensystemen und Handlungen eingebaut und in Hinsicht auf kognitive, affektive und körperliche Komponenten hin unterschieden.
- Praxeologie schließt an die Betonung des *Dialogs* im synthetischen Modell und an dessen Ablehnung der Abbildtheorie der Erkenntnis an. Dabei bindet sie den Dialog zum einen in die Methode des Verstehens fremder Theologien ein und zum anderen versteht sie ihn als einen entscheidenden Operator in der Erzeugung emergenter Felder theologischer, kirchlicher und ökumenischer Praxis.

Dies alles heißt nun nicht, dass Praxeologie alle anderen Modelle in einem quasi hegelianischen Handstreich „aufheben“ würde. Praxeologie ist lediglich anschlussfähig an die laufende Debatte und kann mit den entsprechenden Anregungen auf spezifische Weise weiter arbeiten.

Entscheidend ist, wie gut sie sich als Verfahren zur Beschreibung von fremden Theologien in deren Kontexten eignet. Dies ist der erste Schritt zur Erarbeitung einer Methode, mit der eigene Theologie vom eigenen Kontext her entworfen werden kann. Auf Ersterem liegt der Hauptakzent dieses Buches; Letzteres bleibt Ausblick. Zur Verortung der analytischen Kompetenz des praxeologischen Ansatzes werde ich deshalb zunächst einen kurzen Blick auf den, meines Wissens, derzeit am weitesten entwickelten Ansatz zur kontextuell-theologischen Analyse werfen.

### 3. Methoden kontextueller Beschreibung: Robert Schreiter

In dem Maße, wie Theologen die Relevanz unterschiedlichster religiöser Praxisformen für die Hervorbringung von Theologie realisieren, weitet sich der **Gegenstandsbereich** von Theologie aus. Man berücksichtigt etwa „Theologien des Volkes“, welche die Traditionsströme bilden, aus denen die Entwürfe der Theologen entstehen.<sup>54</sup> Man beachtet auch mündliche Äußerungen<sup>55</sup>, „Basisliteratur“<sup>56</sup> und Rituale<sup>57</sup> als forschungs- und dialogrelevant. Entscheidend ist: die kulturellen Bedingungen der Hervorbringung von Theologie generell gelten als *sinnstiftende Relationen*. Kontextuelle Theologien versuchen folglich, die impliziten Axiome eigenen und fremden Denkens für die Konstruktion eigener und die Rekonstruktion fremder theologischer Praxis zu berücksichtigen. In der westlich-wissenschaftlichen Theologie werden damit kultur- und sozialwissenschaftliche Methoden relevant. Aber Theologen werden auch daran erinnert, dass die Hervorbringung von Theologie in der Frömmigkeitspraxis, im Leben der Gemeinden, im Alltag der Christen, in kulturellen Traditionen und Gewohnheiten und dergleichen mehr wurzelt. Westliche Wissenschaft stellt eine große Zahl von Methoden und Theorien zur Erfassung dieses wirkmächtigen Hintergrundes theologischer Produktion. Robert Schreiter hat wichtige kulturalanalytische Ansätze auf kontextuelle Theologie bezogen.

---

54 Dies ist die umgekehrte, aber darin durchaus gültige Folgerung aus der folgenden religionswissenschaftlichen Erkenntnis. Bei der Untersuchung fremder religiöser Praxis sollte man sich über Folgendes klar sein: „Deutungsmonopole und Deutungsinteressen binden auch die Tätigkeiten jener religiösen Spezialisten an einen, ihren historischen Kontext, sie liegen auf der gleichen *Objektebene* wie etwa die Logik einer Ritualsequenz. Anders ausgedrückt: Auch die jeweiligen Theologien sind ‚Eingeborenen-Modelle‘ im Sinne der ethnologischen Forschung und *Teil* des zu erforschenden Symbolsystems.“ (Gladigow: *Religionswissenschaft* 36) Dies gilt selbstverständlich nicht nur für fremde sondern auch für eigene Theologie.

55 Vgl. etwa Löschke: *Religion*, der mit den Mitteln der Oral History über die Basisgemeinden in Nicaragua gearbeitet hat. Vgl. auch Schäfer: *Protestantismus*. Zur theologischen Produktion aus dieser Perspektive vgl. Amirtham/Pobee: *People*.

56 Vgl. Brandt: *Basisliteratur*, über brasilianische Basisgemeinden, Brandt: *Straße*, über religiöse Aufschriften auf brasilianischen Lastwagen, und Brandt: *Gegenwart*. Kliever: *Pfingstler*, hat u.a. auf diese Literaturgattung zur Untersuchung brasilianischer Pfingstler zurückgegriffen.

57 Vgl. etwa Binyon: *Demon*, zur Dämonenaustreibung, Hollenweger: *Situation*, Hollenweger: *Christentum*, und Poloma: *Movement*, zu verschiedenen Aspekten. Ähnliches bestätigen auch meine eigenen (bisher unveröffentlichten) Studien zum Gottesdienst und anderen rituellen Praktiken bei pfingstlichen und neopfungstlichen Kirchen in Guatemala im Rahmen meiner Feldforschung.

Schreiter stellt in einem Kapitel seines wegweisenden Buches Überlegungen zur **Analyse von Kultur** an. (Schreiter: *Abschied* 68 ff.) Diese enthalten wichtige Impulse für ökumenisch ausgerichtete Theologen, denen es darum geht, die christliche Praxis ihrer Partner aus deren Kontext heraus zu verstehen. Es geht also zunächst um die Beschreibung von Theologien in ihren kulturellen Umfeldern. Allerdings braucht auch die Produktion einer kontextbewussten Theologie eine kompetente Beschreibungsmethode ihres Kontextes.

Für die Leistungsfähigkeit eines solchen Beschreibungsinstrumentariums gibt Schreiter drei Kriterien vor (73 ff.). Eine Analyse muss 1) „ganzheitlich“ ausfallen. Das heißt, sie soll nicht bestimmte Bereiche gesellschaftlichen Lebens auf andere reduzieren und als deren „Ausdruck“ betrachten. Sie soll Religion folglich als „Lebensweise“ behandeln und sich nicht nur auf religiösen Diskurs beschränken. 2) Die Analyse soll die identitätsbildenden Kräfte herausarbeiten im Blick auf Gruppenbildung und die Entstehung einer Weltanschauung. 3) Und schließlich soll der gesellschaftliche Wandel und dessen Bedeutung für die Theologien im Blick sein.

Auf den folgenden Seiten werde ich kurz die einflussreichen Vorschläge Schreiters mit dem Ziel erörtern, den eigenen Ansatz auch hinsichtlich der Methode besser zu verorten und auf Anschlussmöglichkeiten zu prüfen. Ich werde mich dabei auf das analytische Handwerkszeug konzentrieren.

---

### ***Exkurs: Zu den zentralen Feldern kontextueller Analyse***

Wo es um Methoden von Analyse und Beschreibung geht, richtet sich Robert Schreiters Aufmerksamkeit mehr auf fremde Kulturen als auf fremde christliche Praxen. Dies hat meines Erachtens mit einer impliziten Begrenzung seiner Sichtweise zu tun. Wenn man diese kennt, kann man freilich auf Schreiters Impulse mit erheblichem Nutzen zurückgreifen. Deshalb zunächst eine kurze kritische Anmerkung.

Bei der Lektüre von Schreiters Buch bin ich den Eindruck nicht losgeworden, dass der Autor das **Anpassungsmodell** nicht wirklich verlassen hat. Analyse der Kultur erfolgt, um den Einheimischen zu helfen, eine kontextuelle Theologie zu produzieren. Das kann sicher eine mögliche Arbeitsperspektive sein; ich selbst arbeite als theologischer Lehrer in Lateinamerika ähnlich. Das Problem bei Schreiter wird freilich dann deutlich, wenn er von *außen* induzierte theologische Entwick-

lungen als Anfangspunkt einer kontextuellen Theologie begreift (48, 50). Das ist die Situation der klassischen Heidenmission. Dies ist aber nicht der Fall, wenn schon christliche Praxis „vor Ort“ existiert, welche neue Impulse von außen transformiert. Die „paradoxen, verwirrenden und auch schmerzvollen Konsequenzen“ (50) einer Kontextualisierung kommen doch gerade dadurch zustande, dass eine lokale Praxis *gut* verankert ist, den Interessen der Akteure entspricht und die von außen kommenden Impulse wirksam verändert. Schreiters Programm scheint mir hingegen die planvolle Kontextualisierung durch den „Seelsorger“ und die Verbindung der Ortskirche zur (katholischen) Universalkirche zu verfolgen. Ist diese Begrenzung klar, kann man die Impulse Schreiters für kontextuelle Arbeit gewinnbringend aufnehmen.

Entscheidend an Schreiters Ansatz und meines Erachtens der wichtigste Anknüpfungspunkt ist das Bemühen, eine **fremde Kultur von innen her**, mit deren eigenen Augen (69) sehen zu wollen; dies aber nicht durch die Zauberkraft von Intuition und Empathie, sondern methodisch kontrolliert. Mit anderen Worten: Es ist klar, dass hier ein akademischer, „westlicher“ Theologe explizit mit seinen Mitteln zu verstehen sucht. Das bürgt für Redlichkeit und das Ernstnehmen der eigenen kontextuellen Bedingtheit. Es geht ihm u.a. darum, die wichtigsten „Themen“ einer Kultur und deren Entstehung zu finden. Was die *Theologie* im Besonderen angeht, so beschränkt er sich nicht auf schriftliche oder gar akademische Produktion. Theologen können Viele sein: Propheten, Dichter, Weise, Priester, Gemeinden und auch Professionelle (36 ff.). Die Sprache der Theologie ist vielfältig: schriftliche Abhandlungen, Gedichte, Riten, Mythen, Erzählungen, Tänze, Filme usw.

Wenn man diese Vielfalt vom Ausgangspunkt akademisch fundierter Theologie her betrachtet und sie gemäß dem schreiterschen Kriterium der **Ganzheitlichkeit** interpretieren will, stellt sie erhebliche methodische Anforderungen.

Nach einer Kritik von funktionalistischen, ökologischen und materialistischen sowie strukturalistischen Ansätzen der Kulturwissenschaft entscheidet sich Schreiter für *Semiotik* – und damit für alle entsprechenden Probleme. Die Semiotik als Wissenschaftszweig ist recht diffus und eben vor allem auf *Zeichensysteme* gerichtet. Die soziale Dimension wird durch Kombination mit anderen Wissenschaften eingeführt. Schreiter nimmt dementsprechend vielerlei Anstöße unterschiedlicher Schulen auf.<sup>58</sup> Auf diese Weise bleiben viele Ansätze recht unverbunden nebeneinander stehen und man fragt sich, wie das in einer Untersuchung

---

58 Auf diese Weise stehen zum Beispiel Geertz' Theorie von Bedeutungsnetzen und Kurt Lewins Feldtheorie recht unverbunden nebeneinander (90) und neben verschiedenen Schulen der Semiotik, ohne dass die Ansätze vertieft oder miteinander integriert würden. Beide können dadurch nicht genutzt werden und haben somit eher assoziativen Charakter.

operationalisiert werden soll. Nichts desto weniger gelingt es Schreiter unter jedem seiner Kriterien interessante theoretische Impulse aus der Semiotik aufzunehmen.

Dem Kriterium der Ganzheitlichkeit einer Analyse sucht Schreiter vor allem durch das Konzept der „semiotic domains“<sup>59</sup> zu entsprechen. Diskurse bestimmter Lebensbereiche bilden solche *domains*; zum Beispiel Politik, Wirtschaft, Familie etc. Jeder semiotische Bereich ist von einer (oder mehreren?) besonders starken Metapher beherrscht, der „root metaphor“ (Victor Turner); zum Beispiel „Markt“ im Bereich der Wirtschaft. Eine solche *root metaphor* ist etwas, das jeder versteht, der mit dem entsprechenden semiotischen Bereich vertraut ist.

Ich halte insbesondere die Idee der *root metaphor* für sehr fruchtbar im Blick auf die Relationierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Felder und die Binnenstrukturierung eines jeden. Leider fehlt bei Schreiter aber eine Methode zur Entzifferung der Zeichensysteme und zur Verbindung der *domains* untereinander. Dafür ist der Bezug auf Einzelmetaphern als Bindeglieder zu zufällig. Allerdings sind die Begriffe der Metapher oder des Symbols operationalisierbar, wenn Zeichen und Handlungen besser miteinander vermittelt werden. Dazu bräuchte man aber eine handlungsorientierte Feldtheorie (zum Beispiel die von Bourdieu), welche Zeichen *als* Handlungsweisen, genauer: Operatoren, integriert.

Schreiters *Identitätsbegriff* kommt nicht aus der Semiotik. Das macht die Verbindung zu den anderen Theorieelementen schwierig. Dementsprechend arbeitet der Autor mit zwei Ansätzen mehr oder weniger parallel. Einerseits versteht er Identitätsbestimmung von den Grenzziehungen her, im Sinne einer Unterscheidung von innen versus außen: ein sozialer Prozess. Andererseits gehören bestimmte *semiotic domains* zum Innenfeld einer Identität und beschreiben sie: eine semiotische Struktur. Das ist von der grundlegenden Idee her eine interessante Kombination von zwei unterschiedlichen Ansätzen. Allerdings sind die Ansätze meines Erachtens zu wenig miteinander vermittelt.

Man kann dagegen – praxeologisch gedacht – Identität auch von *innen* her bestimmen. Dazu fasst man *semiotic domains* als implizit und gemäß bestimmten gesellschaftlichen Praxisfeldern organisierte praktische Logiken von Akteuren auf und analysiert sie im Detail. Dann können die Grenzbestimmungen organisch von der praktischen Logik gesellschaftlicher Akteure her vorgenommen werden. Die Innen-Außen-Differenz ist so nicht einfach nur theoretisch vorgegeben, sondern empirisch als inhaltlich bestimmte Differenz zwischen Akteuren benennbar. Mit anderen Worten: Ein Baptist ist sicher nicht zunächst deshalb ein Baptist, weil er nicht Katholik sein will, sondern weil ihm am Baptistsein etwas gefällt. Bourdieus Theorie, die Feld, Habitus und praktische Logik integriert, hilft mit einer ent-

---

59 Schreiter: *Theologies* 62, 69 f.; vgl. deutsch Schreiter: *Abschied* 103, 113 f. Die Übersetzung von *domaine* mit „Domäne“ ist ungeeignet, wie man vor allem auf S. 103 der Übersetzung feststellen kann. Ich werde „Bereich“ sagen.

sprechenden methodischen Operationalisierung in der Identitätsproblematik meines Erachtens wesentlich weiter. (Vgl. Schäfer: *Theorie*)

**Wandel** (114 ff.) kommt bei Schreiter vor allem als Transformation von Zeichensystemen in den Blick. Das ist unter der Voraussetzung eines semiotischen Ansatzes zu erwarten. Schreiter blickt von außen auf Kulturen als Ganzes; er geht nicht weiter zur Innenperspektive. Brauchbare Operationalisierungen fehlen also auch hier. Der Hinweis, man solle auf Metaphern achten, die den Wandel *benennen* (116) zeigt nur die Außenperspektive. Es kommt auf die Metaphern an, mit denen bzw. durch die sich der Wandel *ereignet*.

Wandel kann natürlich als Transformation von *Zeichensystemen* beschrieben werden. Das hat seinen guten Sinn und ist wichtig für die Theologie. Aber erstens braucht man eine bessere Operationalisierung für die empirische Arbeit. Und zweitens hat Wandel mit dem Handeln von Akteuren, ihren Interessen, ihren Strategien und (symbolischen und materiellen) Einsätzen sowie mit ihrer Macht in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu tun. Dieser Dynamik sind Zeichen *als* Handlungen unterworfen, denn Zeichen existieren nicht außerhalb sozialer Relationen. Das gilt natürlich auch und vor allem für Metaphern, die Wandel erzeugen.

Schreiter erwähnt die **Unbewusstheit der semiotischen Regelsysteme** (84 f.) im Rückgriff auf die russische Semiotik der Tartu-Schule. Für alle drei Kriterien – Ganzheitlichkeit, Identität und Wandel – scheint mir dies Theorem von besonderer Bedeutung. Laut Tartu-Schule befinden sich die semiotischen Regelsysteme als generative Strukturen im Gedächtnis der Akteure (93). Schreiter arbeitet diesen Gedanken allerdings nicht aus. Von dieser Annahme ausgehend hätte er jedoch alle drei zentralen Forschungsbereiche unter einer gemeinsamen theoretischen Voraussetzung angehen können.

Man hätte nämlich den engeren Bereich der Semiotik als Zeichentheorie verlassen und zu einer „Soziologie der symbolischen Formen“ (Bourdieu) übergehen können. Diese unbewussten generativen Strukturen können praxeologisch als Netze der zugleich individuellen wie kollektiven Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen von Akteuren aufgefasst werden, welche sich über die praktische Logik der gesellschaftlichen Felder direkt mit den Relationen des Handelns und der gesellschaftlichen (Macht-) Strukturen vermitteln lassen. Anders herum gesagt: die gesellschaftlichen Relationen erweisen sich so als direkt inhaltlich relevant für inkorporierte Zeichensysteme, auch theologische.

---

**Zusammenfassend** lässt sich sagen: Schreiters zentrale Forderung ist, eine fremde Kultur mit deren eigenen Augen zu sehen, und zwar methodisch reflektiert und nicht mit den Wundermitteln der Intuition. Für die

Validität von Beschreibungstheorien etabliert er die Kriterien Ganzheitlichkeit, Identität und Wandel.

Dem Kriterium der *Ganzheitlichkeit* versucht er durch die semiotischen Theorien der *semiotic domains* und der *root metaphors* zu entsprechen. Das recht unverbundene Nebeneinander von Zeichensystemen und Handeln in der Semiotik kann freilich durch diese Theorien nicht behoben werden. Aber diese Theorieelemente können leicht in die praxeologische *Feld- und Habitusstheorie* aufgenommen werden und dort die Relation von Zeichen und Handlungen präzisieren helfen (wenngleich Praxeologie auch ohne diese Elemente gut auskommt).

*Identität* beschreibt Schreiter auf zwei Weisen: über die Abgrenzungsfunktion und eine semiotisch gefasste inhaltliche Bestimmung. Diese bleiben wiederum unverbunden. Ausgehend von der Theorie der im Habitus abgelagerten Strukturen der praktischen Logik können Identitäten allerdings auf eine überzeugende Weise integral beschrieben werden, unter systematischer Einbeziehung sowohl von Identitätskonstruktion vermittels Zeichen als auch vermittels Abgrenzungen. Inhalte *und* Abgrenzung sind in ein und demselben praxeologischen Identitätsmodell leicht modellierbar.<sup>60</sup>

Den gesellschaftlichen *Wandel* fasst Schreiter als einen Wandel von Zeichensystemen auf. Aus praxeologischer Sicht kann Wandel dargestellt werden auf der Grundlage einer Beschreibung von Machtverhältnissen, Interessenlagen und Strategien der beteiligten Akteure – und zwar unter explizitem Bezug auf die Vermittlung des Wandels in den Zeichensystemen der praktischen Logik. Zeichen werden dabei selbst als „Handlungen“, genauer: Operatoren, begriffen, die in Prozessen des Wandels Wirkung zeigen.

Wenn man davon ausgeht, dass in Zeichen gefasste *Regelsysteme* gesellschaftlich erzeugt und implizit (unbewusst) in den Akteuren wirksam sind, hat man damit einen archimedischen Punkt, um Schreiters drei Kriterien für eine hinreichende Beschreibung zu erfüllen: Ganzheitlichkeit des methodischen Zugangs, Analyse von Identitätsbildung und Beschreibung von Wandel. Dies leistet eine in der Analyse von praktischer Logik operationalisierte Theorie des Habitus (der praktischen Logik, der gesellschaftlichen Praxisfelder und der Praxisformen) weit besser als jede Semiotik. Praxeologische Theorie ist in diesem Sinne ganzheitlich, interpretiert Identitäten und deutet Wandel. Und sie bleibt keineswegs bei einer kultur-

---

60 Vgl. Schäfer: *Theorie*, mit einem solchen Modell und entsprechender Theorie.

wissenschaftlichen Perspektive stehen, sondern vermittelt ihre Erkenntnisse mit der Theologie.

Robert Schreier hat für die kontextuelle Theologie eine sehr wichtige Arbeit geleistet. Er hat in die Theologie ein neues Vokabular eingeführt. Doch man kann immer noch ein bisschen mehr tun.

### C. Praxeologie und Wissenschaft

Im nun folgenden Teil möchte ich das praxeologische Denken im Wissenschaftsfeld verorten. Selbstverständlich kann ich dabei nicht einmal im Blick auf die Theologie Vollständigkeit anstreben. Ich werde mich auf jene Felder konzentrieren, die sich vom praktischen Kontext der vorliegenden Arbeit her nahelegen: Ihr Entstehungszusammenhang und wichtigster Referenzpunkt ist die ökumenische Diskussion; sie ist für den deutschen Sprachraum verfasst und ist als Habilitationsschrift in evangelischer Theologie angenommen worden; mein eigener Denkansatz kommt von der Hermeneutik her und lässt sich für theologische Leser am leichtesten von dorthin nachvollziehen; und schließlich geht der Ansatz auf den sozialwissenschaftlichen Denkstil von Pierre Bourdieu zurück.

Diesen Faktoren entsprechend werde ich die Überlegungen zunächst in der *ökumenischen Diskussion* verorten. Dazu werde ich kurz den ökumenischen Gebrauch des Kulturbegriffs beleuchten. Eine eigene Definition dieses Begriffs lege ich nicht vor,<sup>61</sup> wenngleich ich doch zwischen zwei Verwendungsweisen des Kulturbegriffes unterschieden möchte. Es geht vielmehr um Anschlussfähigkeit meiner Überlegungen an ökumenisches Allgemeingut. Die Arbeit mit dem Begriff der Kultur ist freilich theologisch nicht unbelastet. Deshalb werde ich meinen Ansatz kontextbewusster Theologie auch im Blick auf jenen Diskussionszusammenhang verorten, der für die Auseinandersetzung mit kontextueller Theologie in Deutschland (mindestens implizit) immer noch wichtige Axiome vorgibt: den Gegensatz zwischen *Liberalismus und dialektischer Theologie*. Hiermit ist die Klärung einiger wichtiger theologischer Fragen verbunden. Sodann werde ich einen theoriegeschichtlichen Blick auf die objektivistische und

---

61 Solch einen Versuch könnte ich natürlich unternehmen. Er würde sich jedoch nur in die lange Reihe von Kulturdefinitionen einordnen, die Kroeber/Kluckhohn: *Culture*, bereits vor Jahrzehnten zusammengestellt haben und die sicher noch stark angewachsen ist.

subjektivistische Tradition in den Kulturwissenschaften werfen und im Anschluss an die Hermeneutik Paul Ricoeurs einen für theologische Leserinnen und Leser leicht nachvollziehbaren Übergang zum praxeologischen Denken herstellen. Am Ende dieses Kapitels werde ich sehr knapp einige Grundzüge des Denkstils Bourdieus zusammenfassen, soweit sie mir für die wichtigsten Problemfelder einer kontextbewussten Theologie relevant erscheinen.

## 1. Ökumene: zur Verwendung des Kulturbegriffs

Explizit kontextuelle Theologie operiert mit der Relation von Theologie und Kultur. In der Ökumene hat die Arbeit mit und die Diskussion um den Kulturbegriff seit langem eine wichtige Stellung. Deshalb legt es sich nahe, dass ich meinen eigenen Ansatz kontextueller Theologie in dieser Diskussion verorte.

Allerdings: *Den* Kulturbegriff der Ökumene gibt es nicht. Aber es lässt sich vielleicht so etwas wie ein zentraler Bestand von Vorstellungen benennen, der sich in *ökumenischen Schlüsseltexten*<sup>62</sup> mit dem Begriff „Kultur“ verbindet.

Als Bezugsgrößen des Kulturbegriffs werden „Gesellschaft“, „Volk“ oder „ethnische Gruppe“ genannt. Man geht also davon aus, dass sich bestimmte Kulturen auf abgrenzbare „Räume“ beziehen. Faktisch werden diese *Binnenräume von Kulturen* in den Texten theoretisch konstruiert, je nach den vorherrschenden Erkenntnisinteressen. Deshalb sollte man nicht den Fehler begehen, diese Räume für ontologisch gegeben zu halten. Der Begriff der Kultur in den analysierten Texten bezieht sich also auf theoretisch konstruierte gesellschaftliche Räume und bezeichnet sie als ganze.

Bezogen auf diese *Räume* wird Kultur dementsprechend als „geschlossenes Ganzes“, „Sinnzusammenhang“, „System“ oder „Rahmen“ bezeichnet, der „Identität“ und „Überleben“ ermöglicht. Man unterstellt also, dass

---

62 Ich beziehe mich im Folgenden auf: Visser't Hooft: *Delhi* 108, Potter: *Bangkok* 195, Krüger/Müller-Römheld: *Nairobi* 47, Müller-Römheld: *Vancouver* 58, Wietzke: *Antonio* 179, Müller-Römheld: *Canberra* 106, Duraisingh: *Hope* 30 ff. (Salvador de Bahia). In den Dokumenten der VIII. Vollversammlung in Harare (unter <http://www.wcc-coe.org/>, 11.12.1999) habe ich keine Definition des Begriffes der Kultur gefunden. Dasselbe gilt übrigens für den Kontextbegriff, obwohl in Harare sehr viel von Kontext gesprochen wurde. In den folgenden Überlegungen geht es mir nicht darum, die Texte differentiell zu analysieren, sondern eine Synthese des Gemeinsamen zu erarbeiten.

Kultur dem gesellschaftlichen Raum eine *innere Strukturierung* verleiht, die es ermöglicht, die Relationen innerhalb dieses Raumes – jedenfalls annähernd – als Sinn Ganzes zu erfahren; mindestens aber unterstellt man, dass in einem solchen Raum eine einigermaßen folgerichtige Logik funktioniert. Diese Logik zielt auf praktische Effekte: „Identität“ und „Überleben“ der jeweiligen Bezugsgröße (Gesellschaft, Volk etc.). Entsprechend der praktischen Orientierung dieses Kulturbegriffs wird hervorgehoben, dass Kulturen historisch bedingt sind und sich in dauerndem Wandel befinden sowie im Austausch mit anderen Kulturen. Der Kulturbegriff bezieht also die Variabilität der inneren und äußeren Relationen ein, welche eine Kultur ausmachen.

Die *inneren Relationen* werden sehr vielfältig beschrieben. Alltagssprachlich (!) könnte man von folgenden Bereichen sprechen, die in den Definitionen immer wieder vorkommen: das Geistige (1), die Institutionen (2), die Lebensführung (3), verschiedene Felder des Kulturschaffens (4) sowie die Erstreckung von Kultur in der Zeit (5).

1) Im Raum einer Kultur spielen eine wichtige Rolle: „Ideen“, „Denkweisen“, „Wertvorstellungen“, „Weltanschauungen“, „Symbole“, „Sprache“.<sup>63</sup> Man geht also davon aus, dass gesellschaftlichen Akteuren kognitive und axiologische Strukturen inkorporiert sind, und zwar als deren spezifische Art und Weise, die Welt zu sehen. Über die Entstehung dieser kognitiven Strukturen wird nichts gesagt.

2) Des Weiteren werden „Institutionen“ und „soziale, politische und wirtschaftliche Strukturen“ genannt.<sup>64</sup> Man berücksichtigt also durchaus die gesellschaftliche Produktion und Verteilung von wirtschaftlichen Gütern, Macht und Einfluss, welche in Institutionen verschiedenster Art objektiviert sind. Über deren Verhältnis zu den Weisen des Wahrnehmens und Denkens gibt es indes keine Auskunft. Dies zeigt eine mangelnde Vermittlung von Zeichengebrauch, Handeln und Institutionen. Das wiederum lässt auf implizite Axiome des Denkens schließen, die älterem Vokabular entsprechen: geistig versus materiell, Abbildtheorie der Erkenntnis etc. Gerade die Vermittlung von Zeichen, Handeln und Institu-

---

63 Vgl. Duraisingh: *Hope* 31.

64 Dieser Bezug wurde in Neu Dehli 1961 und Bangkok 1973 hergestellt. In den späteren Texten wurden die Elemente gesellschaftlicher Güterproduktion und Institutionalität nicht mehr erwähnt. Nahm mit einer zunehmenden expliziten Politisierung der Diskussion auch der Idealismus wieder zu?

tionen ist aber für praxeologische Theorie und kontextuelle Theologie von zentraler Bedeutung.

3) Einen sehr hohen Stellenwert in den ökumenischen Definitionen von Kultur hat das menschliche Handeln und seine grundlegenden Strukturierungen. „Ethos“, „Lebensgewohnheiten“, „Konventionen“, „Sitten“, „Gebräuche“, „Riten“, „Lebensgestaltung“, „menschliche Beziehungen“ werden als zentrale Elemente von Kultur genannt. Dies markiert das Eindringen neuen Vokabulars in die ökumenische Rede von Kultur. Der Ansatz beim Ethos verhindert – im Gegensatz zur o.g. Tendenz – eine sterile Gegenüberstellung der „materiellen“ und „geistigen“ Strukturen nach Art der Abbildtheorie des Bewusstseins. Im Ethos der Akteure verbinden sich nämlich die inkorporierten und objektiven Strukturen der Gesellschaft in der Weise, dass das Ethos zugleich als strukturiert *und* strukturierend angesehen werden kann. Bourdieus Begriff des *Habitus* trifft genau dies.

4) Die Definitionen benennen immer wieder gesellschaftliche *Praxisfelder* wie „Religion“, „Kunst“, „Literatur“, „Erzählung“, „Technik“, „Musik“. Dabei ist in den ökumenischen Texten die Beziehung zwischen Institutionen, Handlungen und Zeichen nicht geklärt. Es liegt aber auf der Hand, dass in diesen Feldern die Akteure entsprechend zu ihrem Ethos oder Habitus und den objektiven Strukturen eben dieser Felder handeln. Auf diese Weise ergibt sich die Beziehung zwischen symbolischen und „materiellen“ Strukturen über die Praxis der Akteure. Die Benennung der Felder erfolgt dabei scheinbar willkürlich. Ebenso wie beim gesellschaftlichen Raum (1) ist diese scheinbare Willkür schlicht Ausdruck der legitimen Tatsache, dass diese Felder gemäß dem jeweiligen Erkenntnisinteresse konstruiert werden.

5) Kulturen erstrecken sich in der *Zeit* und wandeln sich. Demgemäß ist von „Traditionen“, „gemeinsamem Gedächtnis“, „Erbe“ und der Perspektive der „künftigen Generationen“ die Rede. Zeit ist eine unabdingbare Kategorie für das Verstehen menschlicher Praxis. Die ökumenischen Definitionen berücksichtigen auf ihre Weise die faktische Strukturierung des Ethos durch kollektive „Muster“ mittels des Prozesses der Sozialisation. Sie sind also anschlussfähig für eine Theorie, die mit einem Modell von zugleich kollektiven und individuellen Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns arbeitet. Darüber hinaus ist man aufmerksam auf die Bedeutung der Zukunftsprojektionen – also der wahrgenommenen Chancen und Begrenzungen des Handelns – für die Strukturierung gegenwärtiger Dispositionen.

Die Beschreibung des „Binnenraumes“ von Kulturen in den ökumenischen Definitionen reduziert sich somit auf die Benennung von Elementen. In ihrer Gesamtheit – und insbesondere durch die spezielle Stellung von Ethos und Zeit – erwecken die Texte nicht den Eindruck einer ontologischen Auffassung von Kultur als etwas Unveränderlichem und in feste Bereiche eingeteiltem. Vielmehr scheint mir in diesen Texten eine relationale Sicht der Gesellschaft bereits implizit, teilweise auch explizit, vorhanden zu sein. In diesem Sinne halte ich die relationale Sozialtheorie Bourdieus für anschlussfähig an die ökumenische Diskussion. Sie ist geeignet, wichtige Ansätze weiter zuzuspitzen.

Die Problematik von **Macht und Herrschaft** – aus der relationalen Sicht der Praxeologie von vornherein im Kulturbegriff berücksichtigt – spielt allerdings für die Wahrnehmung von Kultur in den ökumenischen Dokumenten eine bemerkenswert geringe Rolle.<sup>65</sup> Gleichwohl artikuliert die ökumenische Bewegung immerfort ein starkes Interesse an Machtverhältnissen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft.

Wenn es ihr offensichtlich noch schwerfällt, dieses Interesse in den Bereich der Kultur zu vermitteln, kann praxeologische Theorie die Verbindung unschwer herstellen. Die Beziehungen, die sowohl den Binnenraum einer Kultur hervorbringen als auch zwischen verschiedenen Kulturen existieren, sind asymmetrisch. Ungleichheit muss nicht immer Herrschaft bedeuten und schon gar nicht Machtausübung – sie kann es aber. Herrschaft und Macht werden im praxeologischen Vokabular nicht als Eigenschaften von (individuellen oder kollektiven) Subjekten verstanden, als *deposita* gewissermaßen. Die Begriffe qualifizieren Beziehungen zwischen Akteuren bzw. Positionen des gesellschaftlichen Raumes. Deshalb kann das praxeologische Vokabular *alle* Beziehungen – soziale, politische, religiöse, kulturelle usw. – in dieser Hinsicht zur Sprache bringen; bis hin zur symbolischen Herrschaft und Gewalt, die in den gesellschaftlichen Mechanismen der Anerkennung (Ehre) wirksam sein können.<sup>66</sup>

Die ökumenischen Texte, etwa der Bericht der Weltmissionskonferenz in San Antonio, sprechen von Kulturen als „sowohl gehorsame **Antworten**

---

65 Lediglich Nairobi (Krüger/Müller-Römheld: *Nairobi*) erwähnt für die Beziehung zwischen den Kulturen auch „Kulturimperialismus“.

66 Dazu im Zusammenhang mit Mission und Proselytismus vgl Schäfer: *Witness*, und verändert auf spanisch Schäfer: *Proselitismo*.

*auf den Willen Gottes* als auch *Ausdruck menschlicher Sünde* (Hervorh. HS)<sup>67</sup>. Damit wird explizit theologisch über Kultur geredet. Dazu an dieser Stelle nur so viel: Aus unserer Perspektive sind Kulturen immer *beides gleichzeitig*. Eine Überhöhung von Kultur durch natürliche Theologie ist somit ebenso ausgeschlossen wie ihre offenbarungspositivistische Verteufelung. Theologie aus praxeologischer Perspektive ist auch an diesem Punkt pragmatisch – und damit Luthers Zugang nicht unähnlich.

Im Blick auf die *Verwendung des Kulturbegriffs* muss allerdings noch folgendes differenziert werden. In den ökumenischen Texten bezieht sich der Begriff der Kultur auf so gut wie *alle* gesellschaftlichen Relationen. „Kultur“ schließt also die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit ein. Damit werden Kulturen tendenziell als Gesamtheiten gegenüber anderen Kulturen gesehen. Dies liegt vermutlich am globalen Blick ökumenischen Denkens. Kontextuelle Theologie aus praxeologischer Perspektive kann sich damit allerdings nicht zufriedengeben. Die Innenperspektive braucht genaue Unterscheidungen. Und hier gibt sowohl die Alltagssprache als auch die Sozialtheorie Bourdieus die Unterscheidung von Kultur versus Wirtschaft, Politik etc. vor; das heißt: Kultur als ein Praxisfeld versus andere Praxisfelder. Kultur ist auf dieser Sprachebene also *eines* von verschiedenen gesellschaftlichen Feldern. Beide Verwendungen des Kulturbegriffes scheinen mir sinnvoll und nützlich. Es hat außerdem keinen Sinn, hier eine Arbeitsdefinition vorzulegen, die sich im Gespräch über den vorliegenden Vorschlag und in der weiteren Verwendung des praxeologischen Vokabulars nicht durchhalten lässt. Ich verwende den Kulturbegriff deshalb auf beide Weisen:

1. In einer Verwendungsmöglichkeit meint „Kultur“ die Gesamtheit aller Traditionen, Praktiken, Diskurse, Institutionen usw. eines bestimmten Kollektivs im Unterschied zu einem anderen, zum Beispiel der japanischen Kultur im Vergleich zur lateinamerikanischen Kultur.

2. In der anderen Verwendung meint „Kultur“ ein bestimmtes Feld gesellschaftlicher Reproduktion (oder auch: Praxisfeld) im Unterschied zu anderen Feldern. Die Besonderheit des „kulturellen Feldes“ bestimmt sich somit im Unterschied etwa zum ökonomischen, zum politischen, zum rechtlichen usw. (Auch dies sind nur Konstruktionen gemäß dem Beobachtungsinteresse.) Damit ist Kultur ein abgegrenzter gesellschaftlicher

---

67 Wietzke: *Antonio* 179; ähnlich Duraisingh: *Hope* 31.

Praxisbereich, der etwa Theater, Schriftstellerei, Verlagswesen etc. einschließt. Die Besonderheit des kulturellen Feldes liegt damit *nicht* in „geistiger“ Produktion im Gegensatz zu „materieller“ Produktion in anderen Feldern. „Geistige“ Produktion existiert auch in Politik und Wirtschaft; andererseits werden in der Kunst auch ganz materielle Dinge wie etwa Statuen aus Bronzeguss hergestellt. Die Besonderheit des kulturellen Feldes liegt vielmehr in seiner Reflexivität. In kultureller Produktion (gemäß dieser zweiten Verwendung des Begriffs) richtet sich eine Gesellschaft auf sich selbst, auf die Gesamtheit ihrer inneren Beziehungen, sowie auf ihre Relation zu anderen Gesellschaften und Kulturen (jetzt in der ersten Verwendungsweise des Kulturbegriffs). Sprechen wir also vom „kulturellen Feld“, so meinen wir die gesellschaftlichen Elemente von Reproduktion (Akteure wie etwa Theatergruppen, Arbeit wie etwa Denken, Schreiben und Malen, Produkte wie etwa Bücher, Inkorporiertes wie etwa Denkmäler, Objektivierungen wie Titel, Institutionen wie zum Beispiel das Kino, die Oper, Verlage etc.), die einer Gesellschaft dienen, um über sich selbst zu reflektieren.

Keine der beiden Verwendungsweisen des Kulturbegriffs unterscheidet somit zwischen „geistig“ und „materiell“. Beide schließen Akteure, Arbeit, Institutionen usw. ein – nur eben in unterschiedlichen Hinsichten. Es kommt darauf an, den *Gebrauch* des Begriffs zu beachten.

Damit ist die Bedeutung von Kultur für das kontextbewusste Verstehen und Hervorbringen von Theologie freilich erst thematisiert. Es ist noch nichts über die Vermittlung von Kultur bzw. Kontext mit Theologie gesagt. Bevor ich darauf aber im Sinne einer praxeologisch orientierten kontextuellen Theologie eingehen kann, muss der Ansatz noch theologisch abgegrenzt und verortet werden.

## **2. Dogmatik: Liberale Theologie, dialektische Theologie und Praxeologie**

Der Umgang mit dem Verhältnis von Theologie und Kultur ist speziell im deutschen Protestantismus mit einem problematischen Erbe belastet: dem Konflikt zwischen der dialektischen Theologie und protestantischen „Kultur-Theologien“ wie denen der deutschen Christen oder des wilhelminischen Kulturprotestantismus‘ liberaler Prägung. Dieses Erbe trägt freilich auch zu wichtigen theologischen Klärungen bei. In diesem Sinne

möchte ich hier kurz den eigenen Ansatz zu jener Diskussion in Beziehung setzen.

Religion und auch christliche Theologie – Ethik und Dogmatik – haben zu tun mit dem ***Handeln und Denken lebendiger Menschen***. Diese Einsicht ist in der theologischen Tradition nicht neu. Adolph von Harnack spitzte sie in seiner 1890 fertiggestellten Dogmengeschichte auf die Dogmatik zu. Er richtete seinen Blick auch auf nichttheologische Faktoren, die auf die Herausbildung kodifizierter christlicher Lehre gewirkt haben. Von Harnack führt in seinem Text, der es verdient vollständig zitiert zu werden, ein wahres Florilegium von solchen Bedingungen auf:

„Zu allen Zeiten haben auf die Dogmenbildung die verschiedensten Factoren eingewirkt. Die wichtigsten mögen nach dem Bestreben, die Religionslehre nach dem *finis religionis, dem Heilsgute*, sicher zu bestimmen (innere Logik des Dogmas), folgende gewesen sein: 1) die in den kanonischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sprüche, 2) die aus der je früheren Epoche der Kirche stammende, oft nicht mehr verstandene Lehrtradition, 3) die Bedürfnisse des Cultus und der Verfassung, 4) das Bestreben, die Religionslehre mit herrschenden Lehrmeinungen auszugleichen, 5) politische und sociale Verhältnisse, 6) die wechselnden sittlichen Lebensideale, 7) die sog. logische Consequenz, d.h. die abstract analoge Behandlung eines Dogmas nach dem Schema eines anderen, 8) das Bestreben, verschiedene Richtungen und Gegensätze in der Kirche auszugleichen, 9) die Absicht, eine für irrthümlich gehaltene Lehre bestimmt abzuweisen, 10) die heiligende Macht blinder Gewohnheit. Die Methode, *alles* aus dem ‚Trieb des Dogmas, sich selbst zu expliciren‘, zu erklären, ist als ungenügend aufzugeben. (Anm. 1: Nicht die Methode als solche, sondern ihr Missbrauch soll verboten werden; unzweifelhaft kommt ihr ein bedeutender Spielraum zu.) In den einzelnen lebendigen Menschen hat das Dogma, obgleich ihm eine eigene innere Logik nicht fehlt (s.o.), seine Geschichte gehabt. Sobald man mit diesem Satz wirklich ernst macht, muss der *MALiche* Realismus schwinden, über den man sich oft so erhaben dünkt, während man sich doch noch mitten in ihm befindet. Statt die Bedingungen zu untersuchen, unter welchen die glaubenden und ererkennenden Menschen gestanden haben, construirt man ein Wesen des Christenthums, aus welchem man, wie aus einer Pandorabüchse, alle Lehren, die sich im Laufe der Zeiten gebildet haben, hervorholt und auf diese Weise als christlich legitimirt.“ (Harnack: *Dogmengeschichte* 15)

Hat man sich als Theologe also erst einmal von der „Scholastik und Mythologie der leeren Abstraktionen“<sup>68</sup> in der Dogmatik gelöst, bleibt die Forderung nach einer Wissenschaft die menschliches Handeln und Denken im Zusammenhang von Schrift, theologischer Tradition und gesellschaftlichen Umständen im umfassendsten Sinne berücksichtigt; man kann auch sagen: einer Wissenschaft, die Theologie als „sinnlich menschliche Tätigkeit“<sup>69</sup> begreift. Genau dazu ist ein praxeologisches Vokabular zu empfehlen.

Freilich stünde man in der Gefahr, die Fehler des Liberalismus und Kulturprotestantismus zu wiederholen, wollte man nicht die historische Entwicklung der Zwischenzeit beachten, vor allem die Auseinandersetzung zwischen *dialektischer Theologie und Liberalismus*. In der frühen Phase dieser Auseinandersetzung fasst Bultmann das Problem der liberalen Theologie wie folgt zusammen: „Überall hier ist dem Christentum sein *skándalon* genommen, d.h. es wird nicht gesehen, dass Gottes Anderssein, Gottes Jenseitigkeit die Durchstreichung des ganzen Menschen, seiner ganzen Geschichte bedeutet.“ (Bultmann: *Bewegung* 13) Dieser Satz nennt zugleich das Problem des Liberalismus *und* das der dialektischen Theologie.

Das entscheidende *Problem des Liberalismus* kann man darin erblicken, den christlichen Glauben in der Kultur aufgehen zu lassen und seinen Widerspruch zu den menschlichen Werken und zur menschlichen Sünde einzuebnen. Eine unkritische Haltung gegenüber der Kultur hat sicher zu jenem von Karl Barth mit Schrecken wahrgenommenen „schwarzen Tag“ Anfang August 1914 beigetragen, an dem „93 Intellektuelle mit einem Bekenntnis zur Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seiner Ratgeber an die Öffentlichkeit traten“ (Barth: *Jahrhundert* 574). Auch kann man sich nach Zusammenhängen fragen zwischen Harnacks liberaler Theologie, seiner recht affirmativen Haltung gegenüber den politischen Machtstrukturen seiner Zeit und seinen politischen Funktionen im akademischen Feld des wilhelminischen Reiches, zum Beispiel als Präsident der Kaiser Wilhelm-Gesellschaft.

Theologisch entscheidend ist, dass der liberalen Theologie mit einer *apologetischen* und die Kultur positiv *wertenden* Grundhaltung der kritische Widerspruch christlicher Offenbarung verloren gegangen ist. Aus zeitli-

---

68 ...so von Harnack in der englischen Ausgabe, Harnack: *History* 12.

69 Marx: *Feuerbach* 5, erste These gegen Feuerbach.

chem Abstand arbeitet Barth dieses Problem in seinen Überlegungen über *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* auf. „Das Problem aller ihrer Probleme war damit gegeben, dass sie sich entscheidend auf die *Auseinandersetzung* mit dem *Zeitalter* ... einstellen zu müssen meinte.“ (Barth: *Jahrhundert* 577) Durch die Art und Weise ihrer „Einstellung“ auf das Zeitalter wurde die liberale Theologie zur bloß reaktiven Apologetik. Die Kritik Barths gelangt zu folgender Feststellung: Das Problem der liberalen Theologen liege darin, dass „ihr Bemühen auf den Aufweis der Möglichkeit des Glaubens im Zusammenhang und unter den Bedingungen der für ihre Zeitgenossen und doch auf für sie selbst jeweils maßgebenden *Weltbilder* gerichtet waren (*sic!*), genauer gesagt: auf den Aufweis desjenigen Punktes in diesen Weltbildern, an welchem sich die freie Anerkennung der Gültigkeit der christlichen Botschaft und also der Glaube mit mehr oder weniger Dringlichkeit nahelegen...“ (Barth: *Jahrhundert* 580). Der Vorwurf läuft auf zweierlei hinaus: die Verdinglichung des christlichen Glaubens zu einer Sache, über die sich unter allgemein religiösen Termini verhandeln lasse, sowie implizite Anknüpfungstheologie.

Ein zweites wichtiges Problem des theologischen Liberalismus ist eng mit einem bedeutenden Verdienst verknüpft: die *Historisierung des christlichen Glaubens*. Barth erkennt ausdrücklich an, dass der Blick auf das Christentum als einer geschichtlichen Größe durchaus dem geschichtlichen Charakter des Glaubens an Jesus von Nazareth entspricht und wichtige Früchte für Bibelauslegung und Dogmengeschichte (Harnack!) gehabt habe. (Barth: *Jahrhundert* 586 ff.) Das Problem liege darin, dass der Glaube selbst zu einem historischen Phänomen gemacht werde. Dies führe dazu, als Theologe das Christentum in *der* Weise objektivieren zu müssen, dass man sich über es stelle und nicht mehr aus seiner Mitte heraus rede. Die Theologie des 19. Jahrhunderts hat deshalb allenfalls Glück gehabt, dass ihr „Gegenstand... mächtig genug war, um auch durch das problematische Transparent und Medium dieser (scil.: historisch-kritischen, HS) Forschung für sich selbst zu sprechen“ (Barth: *Jahrhundert* 588). Schon in der frühen Phase der Kritik spielt dieses Argument eine wichtige Rolle: Im Blick auf die Funktion historischer Kritik hebt Barth gegen Harnack hervor, es komme nicht darauf an, dass die Bibelwissenschaft Grundlagen bestätige, die keine sind (weil nicht „von Gott selbst gelegt“); vielmehr komme es darauf an, dass der „fleischliche Mensch“ sich durch die Botschaft gehörig „erschrecke“. Worauf es ankommt, ist der Bruch zum „fleischlich“ geleb-

ten Leben.<sup>70</sup> Der Glaube könne nicht (so Bultmann mit Bezug auf Barth) als ein „Zustand des Bewußtseins“ betrachtet werden, sondern es sei vielmehr so, dass „im Glauben die Infragestellung des ganzen Menschen durch Gott anerkannt und der Gerechtfertigte als der neue Mensch – eben geglaubt wird“ (Bultmann: *Bewegung* 22 f.).

Nun gibt es aber auch *Probleme der Dialektischen Theologie* in ihrer Kritik an der liberalen Tradition, besonders in der frühen Phase. Aus praxeologischer Sicht fällt auf, dass die starke Betonung auf Bruch, Krise und Negation durchaus einem Zeitphänomen im Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg entspricht; einer Generation eben, deren „Schicksal“ es war, dass sie „zwischen den Zeiten“ stand und die „bis in die Fingerspitzen hinein mißtrauisch geworden ... (war, HS) gegen alles, was irgendwie Menschenwerk ist“ (Gogarten: *Zeiten* 95, 98). Negation, Bruch, Diskontinuität als Grundstrukturen theologischer Lehrbildung entsprechen durchaus dem Zeitgeist nach 1918. Insofern ist die Betonung des Bruchs und der Negation gegenüber einem auf Kontinuität und Affirmation aufbauenden Kulturprotestantismus keineswegs (schlicht positivistisch) als Resultat von Offenbarung aufzufassen. Sie entspricht zunächst einmal selbst einer Zeitgeistströmung und ist ein Strategem in den Auseinandersetzungen im religiösen Feld – wengleich die dialektisch-theologische Gegenbewegung als Bruch mit der unheilvollen Kontinuität eines Bündnisses von Theologie und Macht prinzipiell Offenbarungscharakter haben *kann*.

Die Theologie Karl Barths war jedenfalls Zeit seines Lebens „aktuell“, wie immer wieder mit Recht gesagt wird. Man kann das auch eine selbstverständliche Kontextualität nennen. Diese dürfte auf Barths starkes Engagement in den politischen Zeitfragen zurück zu führen sein, seinem wachen Blick dafür, wo die Götzen stehen und wann sie wackeln. (Barth: *Götze*) Sein Verzicht darauf, die eigene Kontextualität explizit zu machen, ist sehr wahrscheinlich ebenfalls kontextbedingt zu verstehen: und zwar als theoretische Konsequenz seiner Opposition gegen den Kulturprotestantismus und die Nationalsozialisten. In dieser Frontstellung war der Ansatz einer Theologie „steil von oben“ – im Sinne des Grundschemas der Diskontinuität – kontextuell naheliegend.

Bultmann betont, dass der Liberalismus dem Christentum das „*skandalon*“ nehme. Worin besteht das *skandalon*? In „Gottes Anderssein, Gottes Jenseitigkeit“, der „Durchstreichung des ganzen Menschen, seiner ganzen

---

70 Vgl. Bultmann: *Bewegung* 3 f., der Auszüge aus der Kontroverse zwischen Harnack und Barth zitiert.

Geschichte“ (Bultmann: *Bewegung* 13). Das ist zu total, zu viel, und gerade darum zu wenig. „Gott“ als „die totale Aufhebung des Menschen, seine Verneinung, seine Infragestellung, das Gericht über den Menschen“ (Bultmann: *Bewegung* 18) ..., diese Auffassung betont emphatisch den Bruch zwischen Gott und Kultur in einer Zeit, in der auch viele Theologen mit der Kultur des wilhelminischen Reiches gebrochen hatten und sich „zwischen den Zeiten“ verorteten; einer Zeit, in der der Bruch mit dem Missbrauch des Christentums im Kaiserreich den Ausgangspunkt einer Neubesinnung christlicher Theologie markierte. Insofern ist die Behauptung der Absolutheit, Allgemeinheit und Radikalität theologischer Diskontinuitäten gerade ein Erweis dessen, dass diese Theologie präzise in die religiöse Nachfrage der Zeit traf. Das erklärt auch ihre rasche Ausbreitung unter der Pfarrerschaft. Sie war in kontextueller Hinsicht sehr präzise. Wenn aber, im Laufe der Zeit, die Logik absoluter Diskontinuitäten selbst zum Ausweis einer etablierten theologischen Position und Dogmatik wird, kann Negativität zur Pose werden. Die These des radikalen Bruchs und der Diskontinuität zwischen Gott und Welt wäre dann wiederum einer kritischen Gegenrede auszusetzen, wenn Theologie denn dialektisch bleiben soll. Dazu kommt, dass reine Negativität nicht präzise ist. Wie soll man als Christ oder Christin denn die „totale Aufhebung des Menschen“ im Glauben leben? Auch hier ist ein kritischer Wirklichkeitsbezug dialektischer Theologie auf ihre eigene Praxis gefordert, den sie freilich durchaus beweist. Selbstkritik und Wandlungsfähigkeit ist etwa bei Karl Barth durchaus zu beobachten, obwohl sich seine Theologie immer objektivistisch gebärdet.<sup>71</sup>

Der dialektisch-theologische Widerspruch gegen Anknüpfungstheologie allerdings scheint auch für einen praxeologischen Ansatz sehr bedeutsam. Distanz ist geboten gegenüber Formulierungen wie sie noch der junge Karl Barth selbst in einer Predigt verwendete: „In der *Erfahrung*, der lebendigen Erfahrung kommen wir dazu, Gott den Lebendigen zu sehen“.<sup>72</sup> Praxeologische Theologie ist vielmehr im Sinne einer kritischen

---

71 Vgl. dazu etwa im Jahre 1956 die selbstkritischen Akzente in Barth: *Menschlichkeit*. Vgl. auch Maaser: *Identität* 295, der diesen kritischen und selbstkritischen Wirklichkeitsbezug dialektischer Theologie hervorhebt. Bei Bultmann kann man auf seine Überlegungen zur Hermeneutik verweisen. Wer voraussetzungslose Exegese in Zweifel zieht (vgl. Bultmann: *Exegese*), kann schlecht eine Pose radikalen Bruchs behaupten oder weiterhin erklären, Exegeten müssten sich „von jedem für wissenschaftliche Erkenntnis möglichen Geschichtsbild frei“ machen (Bultmann: *Bewegung* 4).

72 *Predigten 1914* 23, zit. nach Frey: *Barth* 41.

Lehre von der Praxis des Glaubens zu verstehen, die bei den gesellschaftlichen Bedingungen religiöser Sprache einsetzt und theologisch die *kontextuellen* Bedingungen der „Erkenntnis Gottes im Glauben“ als einer „Erkenntnis Gottes *in seinen Werken*“ (Barth: *KD* II/1,17) zu umreißen sucht; wobei sie freilich von Fall zu Fall jene Behauptung einer kritischen Prüfung unterzieht, dass der Glaube (der immer an eine menschliche Sprache gebunden ist) „Gott durch das Mittel der von Gott *selbst* gewählten Gegenstände“ (Barth: *KD* II/1, 17) erkenne.

Praxeologische Theologie sollte meines Erachtens Bultmann beipflichten, wenn er sagt, dass der Glaube „sich nicht vom Menschen aus erheben kann“, sondern nur verstanden werden kann „als Gottes Schöpfung im Menschen“ (Bultmann: *Bewegung* 19 f.). Gleichwohl ist Glaube nicht nur Akt sondern auch Inhalt. Und da *Menschen* glauben, sind die Inhalte historisch und – vorgängig zu jedem Akt – mit sozialer Wirklichkeit vermittelt. Diese soziale Wirklichkeit des Glaubens sollte man nicht aufgrund einer Dogmatik des radikalen Bruchs in die abstrakte Vorstellung eines *bloßen*, inhaltslosen Aktes hinein aufsaugen. Derlei *abstracta* sind allenfalls Sache der Metaphysik, nicht aber der Glaubenslehre. Damit ist freilich überhaupt nicht gesagt, dass Offenbarung in Geschichte aufgeht. Offenbarung kann und sollte nach dem Modell des Bruchs aufgefasst werden – allerdings nicht im emphatisch existenzialistischen Sinne früher dialektischer Theologie. Offenbarung ereignet sich als präzise „Unterbrechung“ (Jüngel) konkreter Lebenszusammenhänge. Damit man als Theologin und Theologe die inhaltliche Qualität von Offenbarung in den Blick bekommt – andernfalls bliebe der Akt ja abstrakt und sinnlos! –, muss man sich auch um diese Lebenszusammenhänge, den Kontext, kümmern, in dem sich Offenbarung ereignet.<sup>73</sup>

Barths Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie in späteren Jahren hat vom Zeitgeist der zwanziger Jahre Abstand gewonnen. Dementsprechend gewinnt er aus einer Interpretation *in optimam partem* der Theologie des 19. Jahrhunderts einige interessante Hinweise zur Vermittlung. „Es gibt gewiß, sobald es sich nicht exklusiv gebärden und absolut setzen will, auch ein christlich legitimes Denken von unten nach oben, von dem von Gott ergriffenen Menschen zu dem ihn ergreifenden Gott hin.“ (Barth: *Jahrhundert* 583) In diesem Sinne könne man wohlwollend die Theologie des 19. Jahrhunderts als den Versuch einer Theologie des Heili-

---

73 Vgl. zum Offenbarungsbegriff unten, S. 180.

gen Geistes auffassen. Als solche hätte sie dann „einschärfen wollen, dass man von Gottes Verkehr mit den Menschen nicht reden kann, ohne sofort, ja ohne eben damit auch von des Menschen Verkehr mit Gott zu reden...“ (ibd.).

Mit diesen Feststellungen Karl Barths kann eine kontextbewusste Theologie aus praxeologischer Perspektive gut leben. Man kann sie sogar noch enger fassen. Anstatt der Erfahrung nun eine gewisse Tendenz in Richtung auf Vermittlung von Natur und Gnade zuzuschreiben, sollte man gerade dieser Tendenz aus hermeneutischer Perspektive entschieden einen Riegel vorschieben. Reden „von unten nach oben“ ist immer noch ein Stück problematischer als das Reden „von oben nach unten“, solange sich beide theologischen Redeweisen in den Gleisen der Signifikationshermeneutik bewegen anstatt zur metaphorischen Hermeneutik überzugehen. „Man kann von Gott nicht reden, wie von einer Kuh“ (Meister Eckart) – ganz gleich, ob „von oben“ oder „von unten“. Aus gutem Grund eignet sich das praxeologische Vokabular nicht für signifikationshermeneutische Vermittlungsversuche, weder zwischen Vernunft und Gott noch zwischen Natur und Gnade. Es dient vielmehr dazu, präzise und kritisch theologisch relevante Bezüge zwischen der Praxis des Glaubens und theologischer Arbeit (incl. der Schriftauslegung) herzustellen.

Solche Bezüge im Blick auf die Arbeit der Hervorbringung von Lehraussagen herzustellen, setzt voraus, dass man die Tätigkeit der Dogmatik vom Arbeitsprozess und nicht vom Resultat her betrachtet. Weiter oben habe ich kontextuelle Theologie in freier Anlehnung an Ebeling als explizit kontextorientiert verfahrenende Rechenschaft über den christlichen Glauben bezeichnet.<sup>74</sup> „Darum ist die Hauptaufgabe der Dogmatik, nicht bloße Lehrsätze zu vermitteln, sondern zu zeigen, wie Aussagen des Glaubens entstehen.“ (Ebeling: *Dogmatik* I,22). Dazu gehören konstitutiv auch das Verhältnis von Dogmatik und Sprache des Glaubens sowie ihr Verhältnis zu den weiteren praktischen Umständen des Lebens im Glauben und damit zur sozialen Entstehung von Glaubensaussagen. In genau diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick zurück auf Harnack.

Die **Aufgaben eines praxeologischen Vokabulars** in der Dogmatik sind in Harnacks Ausführungen bereits vorgezeichnet. Ein solches Vokabular sollte Theologen und Theologinnen in die Lage versetzen, Theologie

---

74 Vgl. oben S. 77, in Anlehnung an Ebeling: *Dogmatik* I,11.

zusammen zu sehen mit den Bedingungen, „unter welchen die glaubenden und erkennenden Menschen gestanden haben“ (Harnack: *Dogmengeschichte* 15) und stehen; und es sollte ihnen dazu nützen, sich als über den Glauben reflektierende und theoretisierende *Menschen* unter bestimmten Bedingungen zu begreifen, deren sinnlich menschliches Handeln neben (hoffentlich!) vielem Anderen auch Theologie hervorbringt.

Geht man zurück auf die Forderungen Harnacks, so heißt das (zunächst einmal) Folgendes. Zum einen sollte ein wissenschaftlich-theologisches Vokabular den Theologinnen und Theologen einen speziellen Blick auf die Quellen in Schrift und Tradition eröffnen und dabei auch das Verlorengelassen von Verständnis für frühere Theologien berücksichtigen helfen (Wirkungsgeschichte). Nicht alles Traditionsgut muss behalten werden; Anderes taucht immer wieder mal auf, ob man es behalten will oder nicht. Woran liegt das? Ein wissenschaftliches Vokabular sollte Theologen und Theologinnen helfen, die eigenen Operationsweisen kritisch in den Blick zu nehmen, zum Beispiel die Reichweite der Forderung nach logischer Widerspruchsfreiheit. Es sollte anleiten, die kirchlichen Bedingungen theologischer Produktion selbstkritisch zu beachten, wie etwa Gottesdienst und Kirchenverfassung, ebenso wie die Abgrenzung gegen andere Kirchen und Lehrmeinungen. Und es sollte helfen, die allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen der Hervorbringung von Theologie zu beachten. Dabei sollte aber das Augenmerk nicht nur auf die objektiven Verhältnisse, wie etwa wirtschaftliche und politische Institutionen und Praktiken, gelenkt werden. Diese sind vielmehr im Zusammenhang zu sehen mit den „wechselnden sittlichen Lebensidealen“ und sogar der „heiligenden Macht blinder Gewohnheit“ (Harnack) – das heißt also mit den in Fleisch und Blut übergegangenen Ansichten und Handlungsweisen der lebendigen Menschen.

Wenn man dieses kritische Anliegen mit einem praxeologischen Vokabular vorantreiben möchte, gilt es freilich auch, das Erbe der dialektischen Theologie nicht zu verlieren. Theologie hat mit Offenbarung zu tun; und Offenbarung erzeugt Unterbrechung, Bruch mit dem Bestehenden. Theologie darf nicht zu einem fertigen Ergebnis versteinern, welches mit kirchlichen und gesellschaftlichen Zuständen identifiziert ist, sondern muss sich eine kritische Distanz bewahren. Das heißt aber auch, dass der Akzent auf dem Bruch nicht selbst zu einer Position kirchlicher Wirklichkeit gerinnen darf. Um diesen kritischen Selbst- und Fremdbezug der Theologie aktiv zu halten, kontrolliert praxeologische Reflexion die theologische Arbeit immer sowohl auf Verlust von präzisiertem sachlichen Bezug (um

sterile Negativität zu vermeiden) als auch auf Verlust von kritischer Kompetenz (um affirmative Etablierung zu verhindern). Mit anderen Worten: als praxeologisch verfahrenende Theologin oder Theologe achtet man auf kontextuelle *Relevanz* von Theologie *als* Theologie.

Wenn es bei *kontextueller Theologie* darum geht, Theologien hervorzubringen, die relevant sind für Kirche und Gesellschaft und zugleich auf ihre Praxiseinbindung hin transparent, und wenn man auch andere Theologien von deren eigenem Praxisbezug her verstehen will, dann kommt es darauf an, *Kontext und Theologie* präzise, eng und zugleich unterscheidbar aufeinander zu beziehen. Gerade hier aber – in der „Bestimmung der Relation zwischen gedachter Ordnung und dem Denken vorgegebener sozialer und natürlicher Realität“ (Kippenberg: *Wege* 63) – haben nach dem Urteil von Hans Kippenberg die großen theoretischen Ansätze, die die Frage nach der symbolischen Repräsentation der gesellschaftlichen Bedingungen aufnehmen (Lévi-Strauss, Berger/Luckmann, Clifford Geertz, und meines Erachtens auch Cassirer sowie der größte Teil der Semiotik), ihre schwache Stelle. Nicht so hingegen der „generative Strukturalismus“ (Cancik/Mohr: *Religionsästhetik* 124) Pierre Bourdieus, der wie auch Lévi-Strauss und Geertz aus der empirischen Ethnologie kommt und in der Auseinandersetzung mit dem strukturalistischen Objektivismus und dem phänomenologischen Subjektivismus entwickelt wurde.<sup>75</sup> Dieser liefert mit seiner „Soziologie der symbolischen Formen“ einen sehr leistungsfähigen theoretischen Rahmen. Allerdings ist es nötig, diese Theorie im Blick auf die Analyse praktischer Logiken weiter auszubauen und methodisch zu operationalisieren. Eine solche Operationalisierung ist insbesondere dann wichtig, wenn man ein Beschreibungsvokabular für fremde Theologie im Kontext sowie – in letzter Instanz – auch ein Vokabular für die Konstruktion kontextueller Theologie anstrebt.<sup>76</sup> In beiden Fällen kommt es darauf an, etwas darüber zu wissen, wie Kontexte und Theologien miteinander verwoben sind, so dass theologischer bzw. religiöser Sinn entstehen kann – im Grunde eine hermeneutische Frage.

---

<sup>75</sup> Vgl. vor allem Bourdieu: *Sinn* 47 ff.; Bourdieu: *Entwurf* 146 ff.; Bourdieu: *Strukturalismus* 10 ff.

<sup>76</sup> Diese Operationalisierung unternehme ich im Detail allerdings nicht im vorliegenden Buch, sondern in der empirischen Analyse von enthusiastischem Christentum in Mittelamerika. Vgl. im Ansatz Schäfer: *Método*, und Schäfer: *Theorie*.

### 3. Hermeneutik: Hervorbringen und Verstehen von Sinn im Kontext

Theologien kann man ganz allgemein als mehr oder weniger systematisierte Diskurse bezeichnen, die religiöse Praktiken in bezug auf „Gott“ und „Welt“ deuten und zugleich gestalten. Dies entspricht einer Auffassung des Theologietreibens als einer kontextorientiert und (mehr oder weniger) systematisch verfahrenen Rechenschaft über den Glauben. Theologien sind deskriptiv und normativ zugleich. Entscheidend für beide Funktionen ist, dass es den jeweiligen Theologen gelingt, die Bedeutung ihrer Aussagen für bestimmte Akteure relevant zu machen. Diese Akteure leben in kulturellen Kontexten. Also muss die Theologie einen expliziten oder impliziten – immer aber relevanten – Sinnzusammenhang zwischen allgemein kultureller und spezifisch religiöser Praxis herstellen.

Diese Beobachtung ist noch nicht spezifisch praxeologisch. Es reicht dafür aus anzunehmen, dass theologische Symbolik etwas Relevantes repräsentiert. Zwar ist der Begriff einer repräsentierenden Symbolik problematisch. Aber man kann sich – wie europäische Hermeneutik oder US-amerikanische Pragmatik sowie die Semiotik dies tun – über die Analyse von Zeichensystemen und mit den Mitteln einer Hermeneutik der Symbole und Metaphern an erste Überlegungen zur Kontextrelevanz von Theologie machen. In diesem Falle bekommt man ein hoch entwickeltes Instrumentarium zum Verstehen der textlichen bzw. diskursiven Komponenten von Theologie an die Hand. Oder man kann den sinnerzeugenden Zusammenhang – wie es traditionelle Befreiungstheologien tun – von einer makrosoziologischen Analyse der Herrschaftsbedingungen aus mit den Mitteln der Ideologiekritik angehen. Dann gewinnt man eher allgemeine Kenntnisse über Makrokontexte und gesellschaftliche Funktionen von Theologie. Praxeologie schließt beide Hinsichten nicht nur ein, sondern verbindet sie miteinander in einer Theorie der Akteure, die die Hervorbringung objektiven und subjektiven sozialen Sinns umfasst. Sie führt damit beide Ansätze erheblich weiter.

Das Spezifikum einer praxeologischen Annäherung ist es, die „tätige Seite“ der Theologie – wie man in Anlehnung an Marx' erste Feuerbachthese sagen könnte – im Blick zu haben. Das heißt, theologischen Sinn nicht objektivistisch als Ding, als fertiges System, zu behandeln; aber seine Produktion auch nicht subjektivistisch einfach als die spontane Tat von kontextunabhängigen, freien Subjekten zu feiern.

In den folgenden Zeilen möchte ich mich an dieses Spezifikum annähern, indem ich den praxeologischen Ansatz in zwei Hinsichten verorte. Zunächst möchte ich ganz kurz eine Abgrenzung zu objektivistischen und subjektivistischen Denkansätzen vornehmen. Sodann möchte ich die Frage der kontextbezogenen Hervorbringung von Sinn und Bedeutung aufnehmen. Im Blick auf unser Interesse an kontextueller *Theologie* halte ich die Auseinandersetzung mit der spezifischen Problematik von Zeichen, insbesondere in ihrer Form der „Rede“ (Ricoeur), für wichtig.

Auch wenn man kontextbewusst Theologie treiben will, bleiben **Probleme von Objektivismus und Subjektivismus** als Risiken relevant. Es reicht bei weitem nicht, sich mit Emphase von der „klassischen Theologie“ loszusagen und sich an Sozialwissenschaften zu orientieren, denn diese sind von ähnlichen impliziten Axiomen bestimmt. Die Vorstellung, die man sich davon macht, in welcher Weise Zeichen, Kultur und Erkennen aufeinander bezogen sind, ist für die Theologie von großer Bedeutung, denn davon hängt auch ab, was man unter Wahrheit versteht. Die Differenz zwischen einer subjektivistischen und einer objektivistischen Sicht auf diese Zusammenhänge ist für die Verortung des praxeologischen Ansatzes wichtig.

„Objektivismus“ und „Subjektivismus“ zeichne ich hier in einer schematischen Weise, um nach beiden Seiten hin die Extrempole eines Kontinuums der Auffassungen deutlich zu machen. Dies ist von Bedeutung im Blick auf die Grundlinien eines praxeologischen Ansatzes für kontextbewusste Theologie. Denn Praxeologie verarbeitet Impulse aus verschiedenen Quellen beider Richtungen. Damit ist ein Blick auf die typischen Irrtumsanfälligkeiten beider Seiten eine heilsame Voraussetzung für die Herausbildung einer eigenen Position.

---

***Exkurs: Zur Entstehung von Sinn aus objektivistischer und subjektivistischer Sicht***

**Objektivismus:** Im Blick auf den Objektivismus sind es vor allem zwei Probleme, die uns beschäftigen werden: die Auffassung, der Sinn von Zeichen komme allein durch ihren Ort im Zeichensystem zustande, und die andere Meinung, der Sinn von Zeichen lasse sich als eine Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse in den Köpfen der Menschen hinreichend erklären.

Der *strukturalistische Objektivismus* betrachtet – in Anlehnung an die Konzeption Saussures vom System der Sprache – als zentrale Aufgabe der Wissenschaft vom Menschen im Allgemeinen, mindestens aber der Ethnologie, die aus der unbewussten Tätigkeit des Geistes hervorgehende, den menschlichen Lebensvollzügen vorausliegende und sie bestimmende allgemeine geistige Struktur herauszuarbeiten. Entsprechend zum marxischen oder durkheimschen Objektivismus behandelt auch der Strukturalismus soziale Tatbestände wie Dinge. (Durkheim: *Regeln* 115) Das läuft auf die Annahme hinaus, es gäbe „besondere Arten des Handelns, Denkens, Fühlens, deren wesentliche Eigentümlichkeit darin besteht, dass sie außerhalb des individuellen Bewußtseins existieren“<sup>77</sup>.

Für Lévi-Strauss in seiner einflussreichsten Schaffensperiode sind dies die objektiven und universalen Strukturen des menschlichen Geistes. „Wenn, wie wir meinen, die *unbewußte Tätigkeit des Geistes* darin besteht, einem Inhalt Formen aufzuzwingen, und wenn diese Formen im Grunde für alle Geister, die alten und die modernen, die primitiven und die zivilisierten dieselben sind – wie die Untersuchung der symbolischen Funktion, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommt, überzeugend nachweist –, ist es notwendig und ausreichend, die unbewußte Struktur, die jeder Institution oder jedem Brauch zugrunde liegt, zu finden, um ein Interpretationsprinzip zu bekommen, das für andere Institutionen und andere Bräuche gültig ist, vorausgesetzt natürlich, daß man die Analyse weit genug treibt.“ (Lévi-Strauss: *Anthropologie* 35) Texte, Rituale und Gegenstände sind als Zeichen in *Zeichensystemen* vor allem um ihrer Strukturen willen interessant, von denen man annimmt, dass sie *Homologien* zu gesellschaftlichen Strukturen aufweisen, welche eben darauf beruhen, dass „der menschliche Geist, wenn er bis in die Mythen hinein determiniert erscheint, es *a fortiori* überall sein muß“ (Lévi-Strauss: *Mythologica I* 24).

Unter einer solchen Voraussetzung erscheint *Handeln* als die Anwendung der als objektive, geistige Tatbestände existierenden Regeln des sozialen Lebens, etwa die der Verwandtschaftssysteme. Die subjektiven Faktoren des Handelns verschwinden nahezu ganz unter den Vorgaben der objektiven Regeln. Dies auch dann, wenn Lévi-Strauss unter explizitem Rückgriff auf Marx einen Vermittler zwischen der Praxis und den auf sie gerichteten Praktiken einsetzt. Denn dieser Vermittler ist „das Begriffssystem..., durch dessen Wirken eine Materie und eine Form, die beide jeder unabhängigen Existenz ermangeln, sich zu Strukturen ausbilden, d.h. zu empirischen und zugleich intelligiblen Wesen“ (Lévi-Strauss: *Denken* 154). Lévi-Strauss gesteht hier immerhin zu, „daß die Praxis vor den

---

<sup>77</sup> Durkheim: *Regeln* 106. Zu diesen sozialen Sachverhalten gehört etwa, dass es Pflichten gibt, die „außerhalb meiner Person und der Sphäre meines Willens im Recht und in der Sitte begründet sind“ (105). Die Übereinstimmung mit solchen objektiven Regeln leitet Durkheim aus der Sozialisation ab. Dies wird – trotz aller Kritik an Durkheims Objektivismus – in Zukunft ein wichtiger Anknüpfungspunkt auch für Theorien des Handelns bleiben, die die sozialen Akteure stärker einbeziehen als dies bei Durkheim der Fall ist.

Strukturen da ist“ (Ricoeur: *Hermeneutik* 69), und dass Letztere Überbau der Ersteren sind. Der spezifische Beitrag aber, den Lévi-Strauss zur marxischen Theorie des Überbaus geben möchte, liegt nun vor allem darin, den Überbau als ein System herauszuarbeiten. Dieses System baut auf konstitutive, paarweise gruppierte Einheiten auf und treibt die „Dialektik des Überbaus“ dadurch voran, dass es selbst (als System) „die Rolle des die Synthese zwischen Idee und Tatsache Vermittelnden spielen und die letztere wieder in ein Zeichen verwandeln wird. Der Geist geht auf diese Weise von der empirischen Vielfalt zur begrifflichen Einfachheit über, und dann von der begrifflichen Einfachheit zur bezeichnenden Synthese.“ (Lévi-Strauss: *Denken* 155) Indem in die Analyse dieses vermittelnden Systems von Zeichen das Erbe der strukturalistischen Linguistik einfließt und kreativ weiterentwickelt wird, kommt eine mit dem Zeichenbegriff, der Homologie, der Kommutation usw. virtuos operierende Analytik zustande, auf die auch Bourdieu zu analytischen Zwecken aufbaut – freilich auf der Grundlage einer vollständig anderen Vermittlung von Zeichen und Handeln.

Das *Problem dieses Ansatzes* liegt darin, dass Lévi-Strauss sich die Vermittlung von Praxis, Struktur und Praktiken als alleiniges Werk des *Geistes* denkt, *ohne* in die konkreten Bedingungen der Praxis eingebundene *Akteure*. Dass aber sogar die Person Claude Lévi-Strauss selbst sehr wohl in dieser Theorie vorkommt, wird deutlich in einem Gespräch mit Fritz Raddatz von *Die Zeit*. Hier nimmt der Strukturalist Stellung zu folgendem Zitat seiner selbst, das der Interviewer ihm vorlegt: „Jeder von uns ist eine Art Straßenkreuzung, auf der sich Verschiedenes ereignet. Die Straßenkreuzung selbst ist völlig passiv...“ (Raddatz/Lévi-Strauss: *Gespräch*) Das Subjekt, der Akteur fehlt demnach in der Theorie völlig. Lévi-Strauss bestätigt dies und begründet u.a. wie folgt: „Mein ganzes Denken ist geprägt vom Fehlen des Gefühls persönlicher Identität.“ (ibid.) Damit ist der Akteur Lévi-Strauss aber deutlich da, und zwar als jemand, dessen persönliche *affektive* Kapazität über die Gestalt einer vermeintlich allgemeingültigen Theorie entscheidet. So viel zum Akteur Lévi-Strauss.

Die philosophiegeschichtliche Positionsbestimmung seiner subjektlosen Systemtheorie der Zeichen nimmt Lévi-Strauss wie folgt vor: „Wir erkennen diesen Aspekt unseres Versuchs vortrefflich bei Paul Ricoeur wieder, wenn er ihn mit Recht als ‚Kantianismus ohne transzendentes Subjekt‘ qualifiziert. Weit entfernt jedoch, dass uns die Beschränkung eine Lücke zu signalisieren scheint, sehen wir darin, auf philosophischer Ebene, die unvermeidliche Konsequenz der Wahl, die wir mit einer ethnographischen Perspektive getroffen haben: da wir uns auf die Suche nach den Bedingungen begeben haben, in denen die Wahrheits-systeme wechselseitig umkehrbar und folglich für mehrere Subjekte gleichzeitig annehmbar werden können, gewinnt die Gesamtheit dieser Bedingungen den Objektcharakter, der mit einer eigenen Realität ausgestattet und unabhängig von jedem Subjekt ist. ... Wir behaupten also nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken.“ (Lévi-Strauss: *Mythologica I* 25, 26) Lévi-Strauss sieht die

Vermittlung zwischen gesellschaftlicher und symbolischer Struktur letztlich in einer, der Akteure nicht bedürfenden und dem Bewusstsein verborgenen „Tätigkeit des Geistes“, die sich de facto nicht zuletzt als eine „unbewußte Zweckmäßigkeit“<sup>78</sup> darstellt. Diese wiederum produziert, nach der Interpretation Bourdieus, jene „vernünftigen und offenbar gewollten Hervorbringungen ohne Hervorbringer, die der Strukturalismus vorwies, indem er die gesellschaftlichen Bedingungen von Produktion, Reproduktion und Gebrauch symbolischer Objekte mit derselben Handbewegung verschwinden ließ, mit der er ihre immanente Logik aufzeigte.“ (Bourdieu: *Sinn* 76)

Das Zaubermittel ist, nach Bourdieu, der Begriff des *Unbewussten*, der die Prinzipien der Wirksamkeit des Geistes der Erklärung entzieht und die Wirkungen anderer Faktoren ausschließt. Damit zerbricht, im Urteil Bourdieus, die ohne handelndes Subjekt konstruierte Beziehung zwischen Praxis, Struktur und Praktiken – auf die Lévi-Strauss jedenfalls in *Das Wilde Denken* Wert legt – vollends: „Unter der Maske eines radikalen Materialismus ist diese Philosophie der Natur eine Philosophie des Geistes, die auf eine Spielart des Idealismus hinausläuft“ (Bourdieu: *Sinn* 77), und zwar auf einen Idealismus ohne Subjekt.

Die *Lösung des Problems* kann nun nicht darin bestehen, nach Art des rationalistischen Subjektivismus das Subjekt zum allwissenden Gespenst seiner selbst zu machen; sie deutet sich vielmehr in Zugeständnissen von Lévi-Strauss selbst an. Diese laufen seinen prinzipiellen Positionen tendenziell zuwider: „Auch wenn wir nicht ausschließen wollen, daß die redenden Subjekte, die die Mythen hervorbringen und weitertragen, sich ihrer Struktur und Wirkungsweise bewusst zu werden vermögen, so kann dies doch nicht auf normale Weise geschehen, sondern höchstens auf partielle und sporadische.“ (Lévi-Strauss: *Mythologica* 25) Eine solche partielle und sporadische Bewusstwerdung geschieht etwa in der Manipulation des Schamanen an einem Mythos zum Zwecke seines medizinischen Gebrauchs bei einer schwierigen Entbindung (Lévi-Strauss: *Anthropologie* 204 ff., 220 f.). Die Bewusstwerdung und mit ihr die veränderte Form des Mythos erscheinen bei Lévi-Strauss aber lediglich als Ausnahme von der Regel der unbewussten Verwendung seiner „normalen“ Form, der objektiv festgelegten und in allen Teilen vollständigen Struktur des Dinges „Mythos“. Die Idee der Ausnahme von der Regel rettet so die Geschlossenheit und Objektivität der Struktur. Der Gebrauch, das heißt Praxis, bricht also auch bei Lévi-Strauss die artifizielle Ganzheit der unbewussten objektiven Strukturen des Geistes. Nur verbietet es die objektivistische Axiomatik dem Autor, die theoretischen Konsequenzen aus dieser Beobachtung zu ziehen. Lévi-Strauss kann seine Diktion nicht einfach dahingehend ändern, dass er schlicht von einer nur *teilweisen* Unbewusstheit und einer nur *relativen* Geschlos-

---

78 Lévi-Strauss, in Gurvich W./E. Moore: *La sociologie du XXe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, Bd. II, 527, zit. nach Bourdieu: *Sinn* 76.

senheit der symbolischen Systeme sprechen könnte – die theoretischen Konsequenzen wären zu weitreichend.

Aus dem Blickwinkel eines Objektivismus der *gesellschaftlichen* Strukturen wurde Lévi-Strauss der Vorwurf des Idealismus gemacht. Er wehrt diesen Vorwurf ab, indem er selbst auf Marx Bezug nimmt, und zwar auf die Passage in *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in der Marx die gesellschaftliche Wertzuweisung an Edelmetalle u.a. auf deren „ästhetische Eigenschaften“ zurückführt, auf deren Symbolfunktion also, die ihnen Überfluss und Reichtum konnotiert. Lévi-Strauss folgert: „Also fordert Marx selbst uns auf, symbolische Systeme festzulegen, die der Sprache und den Beziehungen, die der Mensch mit der Welt unterhält, *zugrundeliegen*“.<sup>79</sup>

Hier ergeben sich zwei Probleme: Das geringere ist dies, dass Marx vermutlich mit dem Wort „zugrundeliegen“ nicht einverstanden wäre, sondern Wert legen würde auf die Formulierung: „Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein.“ (Marx/Engels: *Ideologie* 27). Dies schon allein deshalb, weil die „deutschen Ideologen“, orientiert am „Fortgang des Begriffs“, die gesamte Anstrengung ihrer Reflexionsarbeit darauf verwendet haben, die Gedanken von den tatsächlich herrschenden Verhältnissen zu trennen und als unabhängige, in sich logische und geschlossene Systeme zu etablieren. (Marx/Engels: *Ideologie* 49) Wenn es auch für Marx und den Marxismus sicher zutrifft, dass sie dazu neigen, die Abstraktionen gesellschaftlicher Verhältnisse und Positionen, wie etwa Klassen oder Produktionsweisen, zu verdinglichen, (Bourdieu: *Sinn* 71) so spricht Marx aber doch gerade dem „Ideellen“ das objektive Sein als Ding ab und bezeichnet es als „das im Menschenkopf umgesetzte und über-setzte Materielle“ (Marx: *Kapital* 27), also als abhängig von der konkreten Erfahrung der gesellschaftlichen Widersprüche.

Allerdings ist man ebenfalls schlecht beraten, wenn man sich diese Umsetzung nach Art der orthodox marxistischen **Widerspiegelungstheorie** vorstellt; wenn man sich also die Spuren der „Entwicklung des Weltganzen“ im Geistigen nach Art eines „Spiegelbildes dieser Entwicklung in den Köpfen der Menschen“ (Engels: *Anti-Düring* 26) vorstellt. Es ist gewiss nicht von geringem Nutzen, sich Entsprechungen zwischen verschiedenen Praxisfeldern und ihnen zugeordneten Vorstellungskomplexen klarzumachen; Modelle von strukturellen Homologien können dabei sehr hilfreich sein. Aber die allzu physikalische Auffassung einer Spiegelung – eine „auf die Füße“ gestellte platonische Abbildtheorie – ist nicht geeignet, die im Produktionsprozess des Ideellen sich einschleichenden und oft nützlichen Verkennungen der materiellen Lebensbedingungen wahrzunehmen, denen die Akteure erliegen, in deren Köpfen sich die Vorstellungen bilden. Sie

---

79 Lévi-Strauss: *Anthropologie* 111. (Hervorh. HS) Lévi-Strauss zitiert Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, 1963, 161.

nimmt eben keine Logik der Praxis wahr. Damit verkennt eine Widerspiegelungstheorie letztlich auch die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse selbst. Sie ist nämlich nicht in der Lage, die Herrschaft der Verhältnisse über die geistigen Vorstellungen von den Verhältnissen wahrzunehmen und zu beschreiben, die ja gerade darin besteht, Herrschaft in Abrede zu stellen und im Bewusstsein des Knechtes die Vorstellung von Autonomie zu erzeugen. Und selbst wenn man ein „falsches Bewusstsein“ konstatiert, so ist dies doch zunächst nicht mehr als die negative Konsequenz der in der Widerspiegelungstheorie enthaltenen Auffassung, dass die geistigen Vorstellungen die materiellen Verhältnisse eben widerspiegeln müssten. Nun stecken aber auch hinter den „Charaktermasken“<sup>80</sup> der Kapitalisten Menschen. Und wenn man sich an Marx' Frühschriften hält, sieht man, dass Bewusstsein von konkreten Menschen in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen *produziert* wird: „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens.“ (Marx/ Engels: *Ideologie* 26) Und die sie produzierenden Menschen kann man eben nicht nur als „Gegenstand“ auffassen, sondern muss sie im Hinblick auf ihre „sinnliche Tätigkeit“ verstehen, und zwar in ihrem „gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange“ und den „vorliegenden Lebensbedingungen“ (Marx/Engels: *Ideologie* 44).

Wenn man sich also das von Lévi-Strauss formulierte Programm zu eigen machen will und sich anschickt „symbolische Systeme festzulegen, die der Sprache und den Beziehungen, die der Mensch mit der Welt unterhält, zugrundeliegen“ (Lévi-Strauss: *Anthropologie* 111), kommt man nicht darum herum, auch die gesellschaftlichen Verhältnisse zu berücksichtigen. Dies aber nicht nach Art der Widerspiegelungstheorie. Es kommt vielmehr entscheidend darauf an, die Dispositionen der Akteure und ihre Verortung in der Praxis des tätigen Lebens im Blick auf Struktur und Wandel dieser Systeme mit zu bedenken. Die Akteure sind darin als *gesellschaftliche* Wesen aufzufassen und nicht als isolierte Individuen; aber sie sind nicht der anonymen Objektivität symbolischer oder gesellschaftlicher Systeme zu opfern.

**Subjektivismus:** Die Idee der Hervorbringung der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus der intersubjektiven Beziehung sowie die Frage nach den subjektiven Sinn-

---

80 Marx geht es hier ja keineswegs um eine ontologische Aussage über *den* Menschen oder eine Wertung *des* Kapitalisten als Person, sondern um eine Bestimmung des Verhältnisses, unter dem sich die Teilhaber des ökonomischen Austauschprozesses „als Repräsentanten von Ware“ begegnen. Insofern sind die „ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse..., als deren Träger sie sich gegenüber treten“. (Marx: *Kapital* 100) Vgl. auch: „Zur Klärung von Mißverständnissen ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in einem rosigen Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen.“ (Marx: *Kapital* 16)

welten als Referenzpunkte für das soziale Verstehen stehen im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen.

Die *intersubjektive Beziehung* bildet den Fokus des Interesses phänomenologischer Soziologie. Der Ansatz der Phänomenologie beim subjektiven Bewusstsein prägt seit Alfred Schütz, über den symbolischen Interaktionismus, bis zur Ethnomethodologie, auch die gesellschaftswissenschaftlichen Ansichten darüber, was zu analysieren und zu verstehen sei: Gegenstand der Untersuchungen ist in erster Linie die Sinnwelt, die von Subjekten hervorgebracht wird, sowie die Wahrnehmung der Subjekte von den Sinnwelten und der Sozialwelt. Erst in zweiter Linie sind die materiellen gesellschaftlichen Strukturen bzw. Institutionen von Interesse, und dies vor allem als auf die Subjekte rückwirkende Objektivationen aus intersubjektiver Sinnsetzung. Gemäß der Orientierung der Phänomenologie am Geschehen der leibhaftig vermittelten Erfahrung der Subjekte, konzentriert sich ihr Blick auf die unmittelbare Lebenswelt der Subjekte, die diesen, nach phänomenologischer Ansicht, als eine „fraglos gegebene“ sich darbietet. Die Erfahrung der Subjekte und das aus ihr entspringende Wissen bauen als intersubjektive Geschehnisse selbst die Sozialwelt auf, und zwar – folgt man Schütz – gleichsam in konzentrischen Kreisen: a) ausgehend von der Erfahrung des „alter ego in der natürlichen Anschauung“ (Schütz: *Aufbau* 137), in der das Du als sinnhaftes Gegenüber allererst konstituiert wird; b) über die „soziale Umwelt und die Wirbeziehung“ (Schütz: *Aufbau* 227), welche sich wiederum über die Erfahrung des konkret leiblichen Gegenübers ergibt; c) bis zur Überschreitung der konkreten Leiblichkeit und Anschaulichkeit in der „Mitwelt“ und der idealtypischen „Ihr-Beziehung“ (Schütz: *Aufbau* 245).

Entsprechend der zentralen Stellung des subjektiven und intersubjektiv vermittelten *Wissens* und der leiblichen Vermittlung der konkreten, nahen lebensweltlichen Beziehungen ist der zentrale Gegenstand des Interesses für die in phänomenologischer Tradition stehende Sozialwissenschaft das „Alltagswissen“ oder „Allerweltswissen“ (Berger/Luckmann: *Konstruktion* 16) der Subjekte. Das aber bedeutet, dass der Gegenstand der Erforschung das Bild ist, das sich die Menschen von ihrer Welt machen.

Selbst wenn man weiterhin bei der Idee der Repräsentation bleibt, bereitet der Ansatz Schwierigkeiten. Es geht nämlich der Blick für die Wirksamkeit der gesellschaftlichen Praxis in den Repräsentationen der Sozialwelt verloren, wenn sich die Wissenschaft auf die Erstellung von „Konstruktionen zweiten Grades“ (Schütz) beschränkt, welche jene geistigen Konstruktionen nachzeichnen, in denen die Subjekte *ihre Welt* als Wissen von der Welt entwerfen. Diesen „symbolischen Sinnwelten“ wird folgende – vielfach kritisierte – Funktion zugeschrieben (Berger/Luckmann: *Konstruktion* 98 ff.): Sie überhöhen die von den Subjekten als selbstverständlich erlebte Alltagswelt; und sie legitimieren und integrieren die

Alltagswelt durch den „heiligen Baldachin“<sup>81</sup> der symbolischen Repräsentationen, ohne dabei die in diesen Sinnwelten ausgefochtenen Kämpfe zwischen objektiv gegensätzlichen Positionen zu beachten. Statt dessen lösen Berger und Luckmann mögliche gesellschaftliche Gegensätze in nebeneinander existierende „Teilsinnwelten“ (Berger/Luckmann: *Konstruktion* 133 f.) hinein auf, welche für moderne pluralistische Gesellschaften typisch seien. Man kann beides als das Ergebnis aus dem Zusammenspiel einer egozentrischen Auffassung von Subjektivität mit der Annahme der Selbstverständlichkeit des lebensweltlichen Erfahrens und Sinngebens auffassen.

Ich möchte die Theoreme keineswegs als gänzlich falsch bezeichnen. Auch steht außer Zweifel, dass subjektivistische Phänomenologie Vieles sehr genau in den Blick bekommt – nicht zuletzt die Zeitstruktur der subjektiven Erfahrung auf eine Weise, wie sie der strukturalistischen Analyse verborgen bleiben muss. Aber der Ansatz beim Subjekt greift zu kurz. Oder mit Horkheimer gesprochen: „Die bloße Beschreibung des bürgerlichen Selbstbewußtseins gibt also nicht schon die Wahrheit über diese Klasse. Auch die Systematisierung der Bewußtseinsinhalte des Proletariats vermöchte kein wahres Bild seines Daseins und seiner Interessen zu liefern.“ (Horkheimer: *Theorie* 34) Berger und Luckmann verweisen selbst auf eine gewisse Engführung des subjektivistischen Ansatzes, wenn sie zunächst feststellen: „Dieses Welterfassen ist nicht das Ergebnis selbstherrlicher Sinnsetzungen seitens isolierter Individuen, sondern es beginnt damit, daß der Einzelne eine Welt ‚übernimmt‘, in der Andere schon leben“ (Berger/Luckmann: *Konstruktion* 140); und zwar – wiederum subjektivistisch gedacht – durch die Beziehung zu einem „signifikanten Anderen“ (141) in der Primärsozialisation (das heißt also zu einer Zeit in der das Bewusstsein des Subjekts als eines selbstbewussten, rationalen und freien noch nicht in vollem Maße ausgebildet ist). Die Primär- und die Sekundärsozialisation finden „immer in einer gegebenen Gesellschaftsstruktur statt. ... Mit anderen Worten: mikrosoziologische oder sozialpsychologische Analysen der Internalisierungssphänomene müssen immer auf dem Hintergrunde eines makrosoziologischen Verständnisses ihrer strukturellen Aspekte vorgenommen werden“ (Berger/Luckmann: *Konstruktion* 174).

Mit dieser Problemstellung nähern sich Berger und Luckmann bereits einer Antwort auf die Frage nach der **Erfahrung der Alltagswelt** als einer evidenten und fraglosen an; auf die Frage also „nach der Deckungsgleichheit der analytischen Strukturen mit den einverlebten, welche die für das praktische Erfahren der vertrauten Welt typische Illusion unmittelbaren Verstehens verschafft und zugleich die Frage nach ihren eigenen Bedingungen der Möglichkeit ausschließt“ (Bourdieu: *Sinn* 50). Dennoch reicht die Beobachtung von Berger und Luckmann nicht weit genug. Denn die Forderung der beiden Autoren nach einer Berücksich-

---

81 Vgl. Berger: *The Sacred Canopy*, 1967; dt. Berger: *Dialektik*.

tigung der makrosoziologischen Perspektive bleibt so lange ohne signifikante Konsequenzen, wie das Verhältnis zwischen Sozialstruktur und Subjekt als ein Verhältnis der bloßen, sozialisatorisch erworbenen und in symbolischen Repräsentationen abgebildeten Entsprechungen gedacht wird, ohne sich bildende – weil sozialstrukturell angelegte – Widersprüche, Diskontinuitäten und Dissonanzen sowie die Veränderungen in der Zeit auch theoretisch und methodisch zu berücksichtigen.

Dazu aber ist es nötig, nicht nur das *Wissen* der Subjekte über ihre Welt in der Analyse zur Kenntnis zu nehmen, sondern auch (und in Abhebung vom Wissen selbst) die objektiven und implizit wirkenden Strukturen und die Herrschaftsweisen des gesellschaftlichen Lebens, die das Wissen strukturieren und in seinem So-Sein hervorbringen und verändern, sowie die Prozesse der Einverleibung, Transformation und Exteriorisierung dieses Wissens durch die Akteure. Die „Grundfrage der soziologischen Theorie“ sollte demnach nicht nur so gestellt werden: „Wie ist es möglich, daß subjektiv gemeinter Sinn zu objektiver Faktizität wird?“ (Berger/Luckmann: *Konstruktion* 20) Es wäre vielmehr hinzuzufügen (ohne damit eine zeitliche Abfolge zu implizieren): Wie ist es überdies möglich, dass objektive Faktizität gemeinten Sinn hervorbringt? Und wie arbeitet dieser Sinn in den Akteuren und wird von ihnen verarbeitet? Denn stillschweigend von der subjektiven Konstruktion der Wirklichkeit sowie der Fraglosigkeit und Legitimität des in der „Sinnwelt“ aufgehobenen Gegebenen *auszugehen*, läuft darauf hinaus, dass eine intersubjektiv orientierte wissenschaftliche Analyse von Praxisfeldern – also Kontexten – systematisch etwas Wichtiges übersieht: dass nämlich gerade die objektiven Strukturen des Gegebenen die Grenze ziehen zwischen dem, was ein Subjekt in einer bestimmten Position wahrnehmen *kann*, und dem, was es *nicht* wahrnehmen kann. Es ist aber vielfach gerade das von den Subjekten *nicht* Wahrgenommene (sowohl das ihnen Selbstverständliche, in Fleisch und Blut Übergegangene, als auch auf der anderen Seite das ihnen Unbekannte, einem Anderen aber Bekannte), was die gesellschaftlichen Unterschiede als Distinktionsmerkmale – u.U. gesellschaftlicher Herrschaft – hervortreten lässt. Wenn also ein Katholik sich beim Betreten einer evangelischen Kirche bekreuzigt oder wenn ein zum Essen in die Vorstandsetage eingeladenener „verdienter“ Arbeiter die Schneckenzange und ihre Funktion nicht kennt, dann ist es gerade das deplacierte Verharren im Bekannten bzw. das nicht Bekannte, das diese Personen in ihrer Position identifiziert und festlegt.

Das Selbstverständliche, das die Subjekte als ihr *gesellschaftlicher Hintergrund* zutiefst bestimmt, ist auch und gerade dann anwesend, wenn man meint, ein intersubjektives Verhältnis aufgebaut zu haben, „so als gäbe es die objektiven Verhältnisse gar nicht“ (Bourdieu: *Strukturalismus* 19). Zwar ist es der phänomenologischen Soziologie gelungen, wichtige Verhaltensstereotype herauszuarbeiten, die eine gewisse Allgemeinheit zumindest in abendländischen Gesellschaften beanspruchen können. Aber es scheint doch eine zu weit greifende Annahme, intersubjektive Beziehungen zwischen zwei Menschen verstehen zu können, ohne

deren objektiven Positionen im gesellschaftlichen Raum mit zu bedenken. Denn diese prägen die jeweiligen Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen sowie das Verhältnis zwischen den Kommunikationspartnern immer schon mit, noch bevor die Personen sich auch nur das erste Wort gesagt haben.

Sinn entsteht nur auf dem Hintergrund eines Kontexts in dessen je konkreter, gesellschaftlicher Gestalt; genauer: durch die Zusammenschau der Differenzen zwischen Kontext, Begegnung und Äußerungen. Deshalb ist die isolierte Betrachtung von Selbstdarstellungen sinnlos, und deshalb kann auch theologisches (Fremd-) Verstehen sich nicht einfach darauf beschränken, fremde *Symbolwelten* (lesend) nachvollziehen zu wollen.

Gewiss bleiben die subjektiven und intersubjektiv wirksamen „Sinnwelten“ auch weiterhin ein Gegenstand der Forschung; allerdings in ihrer wechselseitigen Beziehung zu den vorgegebenen objektiven Strukturen der Gesellschaft. Dies aber nicht in einem Gegensatz von Subjekt und System, sondern im Sinne einer praktischen Logik tätiger Menschen.

---

Die **objektivistische Wissenschaftstradition** behandelt gesellschaftliche Beziehungen als Dinge.

*Kontext* ist in diesem Sinne den Menschen objektiv vorgegeben; sei es als gesellschaftliche Strukturen wie etwa Produktionsverhältnisse im orthodoxen Marxismus, sei es als universale Strukturen des menschlichen Denkens wie etwa im klassischen Strukturalismus Lévi-Strauss'. Kontexte werden in diesem Sinne als Systeme verstanden, die unabhängig vom Handeln der Akteure existieren, die den Akteuren gewissermaßen als objektive Größen gegenüberstehen.

Die Handelnden erscheinen in dieser Sicht nicht selten als von den Systemen beherrscht oder *determiniert*. Eine Spitzenaussage von Lévi-Strauss in diesem Sinne (später vielfach relativiert) mag dies verdeutlichen: „Wir behaupten also nicht zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken.“ (Lévi-Strauss: *Mythologica I* 26) Lévi-Strauss sieht die Vermittlung zwischen gesellschaftlicher und symbolischer Struktur letztlich in der, die Subjekte nicht bedürfenden und dem Bewusstsein verborgenen „Tätigkeit des Geistes“, die sich de facto nicht zuletzt als eine „unbewußte Zweckmäßigkeit“<sup>82</sup> darstellt.

---

82 Lévi-Strauss, in Gurvich und W.E. Moore: *La sociologie du XXe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, Bd. II, 527, zit. nach Bourdieu: *Sinn* 76.

In ähnlicher Weise kann man sich die Menschen vorstellen als determiniert durch die Produktionsbedingungen. Die entsprechende Zeichentheorie läuft meist auf eine *Widerspiegelung* der Dinge im Bewusstsein hinaus. Dazu als Illustration eine Wendung von Friedrich Engels, die später in der marxistischen Orthodoxie zur Herausbildung einer generellen Widerspiegelungstheorie geführt hat; dass nämlich die „Entwicklung des Weltganzen“ nach Art eines „Spiegelbildes dieser Entwicklung in den Köpfen der Menschen“ (Engels: *Anti-Düring* 26) abgebildet sei.

Für die Theologie bringt diese Denktradition spezifische Risiken mit sich. Im Blick auf „klassische“ Theologie, die sich nicht als kontextuell begreift, lässt sich das Hauptrisiko mit dem Stichwort des Offenbarungspositivismus<sup>83</sup> bezeichnen. Oben habe ich mit Max Stackhouse ein Musterbeispiel für dieses Problem vorgestellt. Manche rechnen auch die Theologie Karl Barths mit unter diese Kategorie.

Ein anderes Beispiel für den objektivistischen Ansatz kann man in der Dogmatik Otto Webers sehen, die von „Gottes Selbsterschließung“ her entworfen ist.<sup>83</sup> Weber verliert die Theologie treibenden Menschen aus dem Blick. Dies wird besonders deutlich, wenn er behauptet, da Dogmatik es in der Offenbarung mit etwas schlechthin Besonderem zu tun habe, könne sie nur „in Abgrenzung gegen jedes vorgegebene Denkschema“ (Weber: *Dogmatik* I 62.) betrieben werden. Wie sollte das möglich sein?

Die lebenden Menschen bleiben selbst dann noch reduziert auf eine Rolle als *Anwender* von Lehre, wenn diese als „Grammatik des Glaubens“ (Lindbeck: *Lehre*) aufgefasst wird, ohne dass die Grammatiker ins Spiel kommen. Lindbeck kommt mit seiner Regeltheorie weit über ältere theologische Ansätze hinaus und leistet einen wichtigen Beitrag zur neueren Diskussion. Aber, obwohl er auf die Einbindung theologischer Theoriebildung in der Kultur hinweist, bleibt Lindbeck in einem Strukturrealismus theologischer Regelsysteme gefangen, der auf Anwendung als Regelbefolgung zielt.<sup>84</sup>

Theologie ist in objektivistischen Ansätzen die Formulierung weitgehend geschlossener Systeme von Wahrheiten, die „in der Praxis angewendet“ werden sollen. Glaube läuft dann auf die Anerkennung der Richtigkeit von „Glaubenswahrheiten“ durch die Individuen hinaus und auf die Befolgung von Regelsystemen. Der Fokus liegt auf dem Glaubensinhalt.

---

83 Vgl. Weber: *Dogmatik* I, 184 ff, 49 ff.

84 Vgl. vor allem seine postliberale theologische Regeltheorie ab S. 162.

*Kontextbewusste Theologie* ist zunächst einmal geschützt gegenüber dem Objektivismus der theologischen Systeme. Sie tritt ja gerade mit dem Anspruch an, sich vom Kontext statt von der Systemidee orientieren zu lassen. Diese Dynamik hält allerdings nur so lange vor, wie die entsprechenden Theologien noch nicht eigene Institutionen und eine eigene Orthodoxie hervorgebracht haben. Ist dies erst einmal der Fall, können wiederum Dogmatiken entstehen. Diese verwenden dann die ursprünglich aus der Kontextanalyse gewonnene Grundunterscheidung (zum Beispiel Befreiung versus Unterdrückung) zur Formulierung von theologischen Systemen. Auf diese Weise wird die einst in einer kontextorientierten Dynamik hervorgebrachte Unterscheidung zum leitenden Axiom eines Systems, welches durch die bloße Trägheit des Habitus<sup>85</sup> eine Veränderung der Umstände überdauert. Ein Mechanismus zur Absicherung einer solchen Systembildung besteht darin, den Kontextbezug (etwa im „hermeneutischen Zirkel“) selbst zu einem Bestandteil der Systematik zu erheben. Da allerdings das erkenntnisleitende Axiom dasselbe bleibt, ist die Kontextwahrnehmung von vornherein in die Bahnen des entsprechenden theologischen Systems gelenkt. Diese Art objektivistischer Transformation von ursprünglich explizit kontextorientierten Theologien zieht dann alle Leiden des Objektivismus nach sich: universalisierte Wahrheitsansprüche, Anwendungshermeneutik und -ethik, Dialogunfähigkeit und Anderes mehr.

Diese klassischen Probleme des Objektivismus können sogar im Rahmen einer explizit kontextuellen Theologie auftreten und vertieft werden, wenn die entsprechenden Theologen und Theologinnen Erkenntnis als Widerspiegelung behandeln. Dies auch dann, wenn sich die Widerspiegelungstheorie zwar nicht auf metaphysische Realien, sondern nur auf die gesellschaftlichen Verhältnisse erstreckt. Denn die Widerspiegelungstheorie produziert die Illusion objektiver und allgemeingültiger Erkenntnisse über die gesellschaftlichen Bedingungen, die alle anderen Sichtweisen als „ideologisch“ erscheinen lässt. Auf diese Weise kann dann der Wahrheits- und Universalitätsanspruch der eigenen theologischen Theorie auf

---

85 Bourdieu nennt dies den *Hysteresis*-Effekt des Habitus. Die Strukturen der inkorporierten Dispositionen von Wahrnehmung, Urteil und Handeln bleiben bestehen, obwohl sich die Bedingungen der Praxisfelder geändert haben. Natürlich ist das nicht nur ein Trägheitseffekt von Systemen und Institutionen, sondern hat auch mit dem persönlichen Empfinden von Krise und Sicherheit und Vielem mehr zu tun.

dem Umweg über die *gesellschaftlichen* (statt die „geistlichen“) Realien konstruiert werden.

Wenn Theologie unter objektivistischer Prämisse in einem *interkulturellen Rahmen* produziert oder in entsprechenden Foren diskutiert wird, ist mit verschiedenen Effekten zu rechnen. Zunächst wird der Dialog über die Universalitätsannahme des Eigenen erschwert. Sodann kann man damit rechnen, dass Konstrukte entworfen werden, die fremde Praktiken der eigenen Logik einverleiben sollen, etwa in einem inklusivistischen Herrschaftsdiskurs: „Gewiss haben die ‚x‘ ihre eigene Kultur, aber wir sind doch schließlich *alle* unterdrückt vom ‚System y‘...“. Außerdem ist zu vermuten, dass der Vergleich verschiedener theologischer Ansätze eher auf einen Abgleich der *Aussagesysteme* als der kontextuell orientierten Interessen der jeweiligen Theologien hinauslaufen wird, also eher der Logik von Kontroverstheologie folgt.

Verbindet sich die objektivistische Auffassung von gesellschaftlichen Systemen mit einer Theorie der unbewussten *Determinierung der Handelnden* durch die gesellschaftlichen Bedingungen, kann dies im Rahmen einer ursprünglich explizit kontextuellen Theologie eine spezifische Art von Freiheitsmetaphysik hervorbringen. Anders als der orthodoxe Marxismus in Bezug auf die Produktionsverhältnisse oder Lévi-Strauss in Bezug auf die universalen Strukturen des menschlichen Denkens ist die Theologie im Blick auf Determination ja nicht einfach kühl analytisch. Determination steht schon in der neuzeitlichen Philosophie als Bedingung der Natur im strikten Gegensatz zur Freiheit als Qualität des Geistes. Durch die Transformation in das theologische Feld wird dieser Gegensatz sogleich relevant im Sinne von „Gesetz versus Freiheit“. Aber schon auf der sozial-philosophischen Ebene sind die Schwierigkeiten groß genug. Vor allem vier Probleme stehen ins Haus:

Erstens wird Determination im starken Sinne als *vollständige* Bestimmung aufgefasst, wie auch Freiheit tendenziell als totale Freiheit verstanden wird. Der Freiheitsbegriff wird abstrakt. Damit geraten über den Gegensatz von totaler Determinierung und radikaler Freiheit die konkreten Handlungsbedingungen zur Verwirklichung von (relativer) Freiheit aus dem Blick.

Zweitens stellt man sich vor, dass unter der Determination durch die materiellen Reproduktionsbedingungen die Freiheit vermittels eines geistigen Aktes entsteht: durch die Reflexion auf das radikale Gegenteil der diagnostizierten Determinierung.

Drittens bedarf Reflexion des Bewusstseins. Dieses ist der Ort, an dem Freiheit gegenüber der Determinierung durch das gesellschaftliche „System“ entsteht. Bewusstsein und folglich Bewusstmachung erhalten damit den Stellenwert eines archimedischen Punktes für das Verständnis religiöser und theologischer Akteure.

Viertens konstituiert hier das Bewusstsein die Akteure, und zwar als „Subjekte“. In einem streng objektivistischen Ansatz kommen handelnde Menschen als Menschen nicht vor. Es erscheinen erst dort Subjekte – die ihre Objektivierung durch das System nicht mehr hinnehmen –, wenn sie aus der dem System eigenen Dialektik von Determination und Freiheit theoretisch hervorgebracht werden. Handeln kommt damit nicht von seinem konkreten Vollzug und seinen Kontexten her in den Blick. Vielmehr wird unterschieden zwischen einer Masse, die vollkommen vom System determiniert ist, und solchen Akteuren, die durch Reflexion Freiheit gegenüber der Determinierung errungen haben. Letztere sind dadurch zum „Subjekt“ geworden, welches seinen Willen gegen die Determinierung geltend macht. Radikaler Objektivismus läuft damit letztlich auf voluntaristischen Subjektivismus hinaus.

Die **subjektivistische Wissenschaftstradition** behandelt die sozialen Beziehungen als Produkte freier Individuen.

*Kontexte* entstehen in dieser Sichtweise durch intersubjektive Begegnungen, und zwar als situative Kontexte. Sei es phänomenologische Soziologie in der Tradition von Husserl und Schütz, sei es der ökonomische Modellmensch des *rational choice* oder sei es marxistischer Existentialismus auf der Linie von Sartre: Der Ausgangspunkt für die Entstehung von Kontext ist immer die voraussetzungsfreie Aktivität von individuellen oder auch kollektiven Subjekten, die sich zueinander in Beziehung setzen.

Das *subjektive Bewusstsein* der Handelnden und seine Analyse ist der Ausgangspunkt der Sozialtheorie etwa bei Alfred Schütz. In direkter Linie phänomenologischer Soziologie schrieben Peter Berger und Thomas Luckmann ihr einflussreiches Frühwerk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Auch hier nur eine Spitzenaussage: Aus der Intentionalität des Einzelbewusstseins in seiner Vis-a-vis-Beziehung zu anderen „Einzelbewusstseinen“ geht die soziale Welt hervor. „Die Vis-a-vis-Situation ist der Prototyp aller gesellschaftlichen Interaktion. Jede andere Interaktionsform ist von ihr abgeleitet.“ (Berger/Luckmann: *Konstruktion* 31)

Eine Variante subjektivistischer Sozialtheorie mit einer besonderen Betonung auf der *subjektiven Rationalität* liegt im *homo oeconomicus* des metho-

dologischen Individualismus vor. Dieser Modellmensch ist in der Lage, aufgrund seiner alles durchschauenden Vernunft rationale Wahlen zu treffen zwischen allen Möglichkeiten, die der Markt ihm anbietet. Eine weitere Variante des sozialtheoretisch relevanten Subjekts präsentiert Sartre: Es entwirft sich voraussetzungslos in seine Existenz hinein und dem System entgegen, lediglich kraft seines Willens. Wo das erstere Subjekt egoistisch kalkuliert, gebärdet sich das letztere heroisch; voraussetzungslos sind beide.

Auch die subjektivistische Denktradition bringt für die Theologie bestimmte Risiken mit sich. In „klassischen“ Theologien hat die subjektivistische Strömung freilich den Akzent ihres Schaffens für gewöhnlich weniger stark auf die Systembildung als auf den Situationsbezug gelegt. Historisch könnte man eine gewisse Tendenz zum Subjektivismus bei Luther einer eher objektivistischen bei Calvin gegenüberstellen. Während der Eine vor allem am Glauben interessiert war und theologische Probleme *ad hoc* diskutiert, interessierte sich der Andere mehr für Gottes objektives Handeln, wie etwa die Prädestination, und theologische Systembildung.

Neueren Datums lässt sich die Spur eines subjektivistischen Ansatzes besonders in der existentialistischen und hermeneutischen Theologie auffinden. Bultmanns „Entscheidung“ spricht diese Sprache ebenso wie sein Ansatz beim „modernen Menschen“. Entgegen einem ersten Eindruck, ist die existentialistische Orientierung an der Situation allerdings nicht wirklich kontextuell. Bultmanns moderner Mensch ist schlicht und einfach Bultmann selbst (ähnlich wie das soziologische „Ich“ bei Alfred Schütz auch der sich selbst beobachtende Schütz ist): der bürgerliche intellektuelle Mann der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Auf eine ähnliche Weise optiert Ebeling zwar für die Berücksichtigung von Erfahrung in der Theologie (Ebeling: *Erfahrungsdefizit*), entzieht sich aber tendenziell der Erfahrung als einem gesellschaftlich orientierten und begrenzten Phänomen. In den Überlegungen zur „situationalen Konkretion“ als einer Verfahrensweise von Dogmatik etwa erwähnt er, dass Menschen, die dogmatische Aussagen hervorbringen, natürlich dazu auch durch „bestimmte Lebensumstände instandgesetzt und genötigt“ (Ebeling: *Dogmatik* 52) sind. Er vertieft den Gedanken im Weiteren aber nicht nennenswert in Richtung auf die sozialen Bedingungen von Erfahrung. Menschen sind aber nicht nur „instandgesetzt und genötigt“, sondern auch orientiert und begrenzt durch ihre Lebensumstände. Gleichwohl ist Ebelings Ansatz anschlussfähig für eine praxeologische Konzeption christlicher Dogmatik. Dies insofern als das Gebet als eine grundlegende und tatsächlich all-

gemeine Praxis des Glaubens bezeichnet werden kann, in der sich der Glaube immer wieder neu konstituiert. Allerdings: Zur formalen Grundlegung der dogmatischen Denkbewegung mag es auch genügen, auf das Gebet als Grundrelation christlicher Existenz und dogmatischen Nachdenkens zu verweisen. Damit ist freilich der Subjektivismus keineswegs verlassen und zugleich eine stillschweigende Generalisierung des Selbstbildes des Wissenschaftlers eingeleitet. Denn hier wird nicht beachtet, *wer* genau da betet. Vielmehr erscheint der betende nordatlantische Wissenschaftler als der Standard-Beter, von dem her die materiale Dogmatik entworfen wird. Solange die objektiven Lebensverhältnisse, die konkreten Kontexte der Beter (also des Wissenschaftlers selbst und anderer Beter in anderen Kontexten) nicht Gegenstand der theologischen Reflexion und Grundlage der Formulierung materialer Dogmatik werden, führt der Schritt Ebelings nicht weit genug aus der subjektivistischen Engführung der Bultmann-Schule hinaus. Am konkreten Beispiel: Es ist theologisch von Belang, dass verarmte, militärisch unterdrückte Landarbeiter ohne Zukunftsperspektive in lateinamerikanischen Pfingstgemeinden typischerweise in kauender Stellung laut klagend beten, während kapitalkräftige, krisenbedrohte und politisch aktive Mitglieder neopfingstlicher Kirchen bei Jubelgesängen zum Geistempfang stehend die Arme zum Himmel öffnen, während wiederum gut situierte traditionsbewusste Mittelstandsprotestanten in stabilen mittel- und nordeuropäischen Gesellschaften ihre Bitt- und Dankgebete mit leicht geneigtem Haupt und gefalteten Hände aufrecht stehend vor Gott bringen.

Für die subjektivistischen Ansätze ist der Glaube als operatives Prinzip von Theologie zentral. Der Fokus liegt auf dem Glauben als Akt.

Für *kontextbewusste Theologie* ist der subjektivistische Ansatz zunächst einmal nützlich. Er erlaubt eine hermeneutische Sicht auf die Entstehung von Theologie und eröffnet Einsicht in die Geschichtlichkeit auch des theologischen Schaffens, die Relativität von Positionen, die Perspektivität von Wahrheit und einiges Andere. Außerdem ist der Ansatz leicht auszuweiten um die gesellschaftliche Perspektive. Man braucht das Subjekt nur von seinen gesellschaftlichen Relationen her zu begreifen. Aber dann ist der subjektivistische Ansatz kein solcher mehr; denn dann bewegt er sich auf eine Theorie der Praxis als menschlicher Tätigkeit zu. Worin aber liegen potentielle Gefahren des subjektivistischen Ansatzes für praxeologisch orientierte Theologie?

In der westlichen Philosophie und Sozialwissenschaft ist der Subjektivismus immer auch stark individualistisch. Dies ist besonders dann problematisch, wenn das *Individuum* stillschweigend die zentrale Bezugsinstanz für

die Hervorbringung von Theologie ist. Der Individualismus kann vor allem bei einem emanzipatorischen Grundansatz in einen Freiheitsenthusiasmus umschlagen, der die Vermittlungsfähigkeit des eigenen theologischen Ansatzes mit anderen – kulturell unterschiedlichen – nicht mehr in Erwägung zieht.

Wenn man das Subjekt (oder das Individuum) als den unhintergehbaren Ursprung der Gesellschaft ansieht, geschieht dies immer wieder mit der Emphase, seine „besondere Würde“ zu unterstreichen. Das Individuum bzw. Subjekt wird dann als letztgültiger Wert aller theologischen und ethischen Urteilsbildung hervorgehoben und, *ex negativo*, wird „Kollektivismus“ als menschenfeindliche Ideologie konnotiert. Auf den ersten Blick wirkt so eine Betonung der Würde des Subjekts bzw. des Individuums erfreulich. Doch ihr liegt die Vermischung von deskriptiver und normativer Perspektive zugrunde. Wenn man die Beschreibung der Zustände ausgehend vom Individuum vornimmt, garantiert das keineswegs seine Würde. Man praktiziert lediglich einen impliziten oder expliziten methodologischen Individualismus. Ganz scharf zugespitzt: Der *homo oeconomicus* hat keine Würde; er ist Funktion eines Modells, in dem Würde überhaupt keine Rolle spielt. Ein *homo theologicus* ohne Lebenskontext ist nicht weniger ein theoretisches Abstraktum. Wenn man umgekehrt die Beschreibung von den gesellschaftlichen Bedingungen menschlichen Lebens aus beginnt, heißt das noch lange nicht „Kollektivismus“. Vielmehr kann hier die Würde der Menschen in ihrer Entfaltung oder ihrer Vernichtung gerade erst in den Blick kommen. Welches ethische Urteil dann gefällt wird, obliegt wiederum nicht allein der Beschreibung. Für die christliche Theologie ergibt es sich aus den Aussagen der Bibel über Gott und die Menschen in Relation zum Beschriebenen. Kurz: die Annahme, das Subjekt sei der Ursprung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, tendiert vielmehr gerade dahin, zu verschleiern, wodurch geschichtlich gewordene objektive Umstände die Würde des Einzelnen unter konkreten Umständen verletzt wird und wo sie sich entfalten kann. Theologisch gesehen behindert ein individualistischer oder subjektivistischer Ansatz in der Beschreibung also eher die Erarbeitung relevanter theologischer Normen im Blick auf die Würde des Menschen.

Ein schwerwiegendes Problem liegt meines Erachtens auch im subjektivistischen *Voluntarismus*. Ist das Subjekt der Ursprung der Sozialwelt und überdies noch im Glauben befreit, so mag man geneigt sein, seine Freiheit als grenzenlos aufzufassen und seinen Willen eben darauf auszurichten. In freier Negation von konstatierten Missständen werden dann utopische

Gegenwelten auf der Grundlage der Phantasie entwickelt und der Wille zur Veränderung als hinreichende Bedingung für Veränderung aufgefasst. Dies läuft hinaus auf die Verkennung tatsächlicher Handlungsalternativen, das Vergeben von objektiven Chancen und die Überlastung der Akteure.

Mit dem Begriff des Subjekts geht die Auffassung von dessen *Autonomie* gegenüber Determinierungen aller Art einher. Wenn Autonomie eine nicht hintergehbare – weil in Wille oder Vernunft gegründete – Entscheidungsfreiheit des Subjekts meint, so wird dies zu allerlei (theoretisch formulierten) Wunschvorstellungen führen. Aber auch noch diese Wünsche selbst sind orientiert und begrenzt von den gesellschaftlich hervorgebrachten Dispositionen der Wahrnehmung und des Urteils, die eben diesem Subjekt inkorporiert sind, welches sich für autonom hält. Die Vorstellung der Autonomie entspringt einer sterilen Polarität zwischen Determination und Freiheit in der neuzeitlichen Philosophie. Als Zustandsbestimmung gesellschaftlicher und folglich auch theologischer Akteure ist sie gänzlich ungeeignet.

Ebenso wie im Handeln kann auch im Erkennen die voraussetzungs-freie *Spontaneität* zum Problem werden. Spontan „erkennt“ das freie Subjekt, was zum Beispiel mit Fremden der Fall ist. Deren Kontext braucht dazu nicht weiter bekannt zu sein; es genügt die intuitive Einfühlung. Dies läuft geradezu notwendig hinaus auf die Übertragung eigener Dispositionen auf Andere und die Verkennung von Sachlagen.

Der *Wahrheitsbegriff* des Objektivismus wird im Subjektivismus einfach umgekehrt. Wenn der Erstere nur eine gültige Wahrheit kannte (eben die von ihm formulierte), so kennt der Letztere – in extremen Ausprägungen – so viele Wahrheiten wie Subjekte existieren. Das muss nicht, aber es kann auf Beliebigkeit und Gleichgültigkeit herauslaufen. Auf jeden Fall aber kann man die Chancen der Pluralität nur dann wahrnehmen, wenn man Pluralität nicht mit Atomisierung der Gesellschaft in autonome Einzelsubjekte verwechselt. Pluralität existiert unter den Bedingungen objektiver gesellschaftlicher Relationalität. Das kann aber ein subjektivistischer Ansatz lange nicht so treffend darstellen wie ein praxeologischer.

Die Alternative zu System und Subjekt ist menschliche Praxis. In ihr finden sich objektive Kontexte und subjektive Sinnzuschreibungen miteinander vermittelt. In der Theologie ist ein philosophisch-hermeneutischer Ansatz recht breit rezipiert worden, der das Problem der Entstehung von Sinn aus Kontexten behandelt: die Hermeneutik Paul Ricoeurs. Ich werde hier kurz auf Ricoeur eingehen, denn das erleichtert theologischen Lese-

rinnen und Lesern wahrscheinlich den Einstieg in das praxeologische Denken und erhöht dessen Anschlussfähigkeit.

In ricoeurschem Vokabular gesprochen, kommt es für kontextbewusste Theologie darauf an, das Verhältnis von **Sinn und Kraft** besser zu verstehen. Praxeologisch präzisiert: die Hervorbringung religiösen und sonstigen Sinnes unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse und Kraftwirkungen.

Theologie produziert und untersucht *Zeichen* in Kontexten. Bisher haben wir die Frage des Kontexts betont. Jetzt möchte ich den Zusammenhang von Kontext und Zeichen aus der Perspektive der Zeichen betrachten. Dabei gilt es, den Gegensatz von Subjektivismus und Objektivismus zu überwinden, ohne aber die Perspektive auf Zeichenstrukturen und ihren Gebrauch zu verlieren. Paul Ricoeur hat einen Vorschlag vorgelegt, der sich zum Anschluss der später folgenden praxeologischen Überlegungen an allgemeineres theologisch-hermeneutisches Vokabular eignet.<sup>86</sup>

---

### **Exkurs: Zu Rede und Psyche bei Paul Ricoeur**

Die Rede (*langage*)<sup>87</sup> ist – Ricoeur folgend – die sprachliche Form, in der Struktur und Vollzug präsent sind.<sup>88</sup> In ihr fließen zwei Formen der Sinn- und Bedeutungskonstitution zusammen: die des semiotischen (oder linguistischen) Systems und die des Gebrauchs der Zeichen im Verweis auf das Wirkliche. Folglich kann eine Analyse der Rede nur dann hinreichen, wenn sie zunächst den Weg „über die

---

86 Bestimmte Strömungen der Symboltheorie bieten für Theologen auf diese Weise einen „weichen Einstieg“ in die Praxeologie. Besonders geeignet scheinen mir die Arbeiten Paul Ricoeurs über Symbol- und Metaphertheorie, vor allem im Zusammenhang mit der Subjektkonstitution. Ich stütze mich bei meinen eigenen Überlegungen vor allem auf Ricoeur: *Interpretation*, und Ricoeur: *Hermeneutik*. In der Theologie und Religionspädagogik wird dieser Ansatz besonders in der von Peter Biehl vertretenen Richtung der Symboldidaktik verfolgt; vgl. Biehl: *Symbole*, Biehl: *Metapher* und Biehl: *Ricoeur*. Wichtig ist freilich, den intentionalen und an der Subjektivität orientierten Sinnbegriff zugunsten des praxeologischen zu überwinden. Wenig nützlich für einen Anschluss zur Praxeologie scheinen mir hingegen die Symboltheorien Jungscher Prägung (vgl. etwa Halbfas: *Symboldidaktik*); von den substantialistischen gar nicht zu reden: die „mystische Teilhabe“ bei Buess: *Symbol* 541, oder das „Realsymbol“ bei Lurker: *Terminologie* 100 ff.

87 „Rede“ im Unterschied zu Sprechen (*parole*) und Sprachsystem (*langue*) gemäß saussure-schem Sprachgebrauch. Vgl. auch Ricoeur: *Wort* 110 ff. zum Konzept der Rede.

88 Ricoeur: *Subjekt* 155 ff.; alle weiteren Seitenangaben dieses Exkurses in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

strukturelle Analyse der taxonomischen Systeme“ (156) beschreitet, um dann die semantische Funktion, den Verweis auf das Wirkliche, zu untersuchen. So bringt die Analyse „System und Ereignis“ (157) zusammen<sup>89</sup> und zielt damit auf das „Verständnis eines *verborgenen* (Hervorh. HS) Sinns in einem offenkundigen Sinn“ (170). Diesen verborgenen Sinn versteht Ricoeur als die Wirksamkeit sprachlicher und psychischer Tiefenstrukturen. Die Suche nach Tiefenstrukturen ist zunächst nichts besonderes. Auch der klassische Strukturalismus hat das im Blick. Ricoeurs Hermeneutik der Rede bringt allerdings die Perspektive des tätigen Subjekts mit ins Spiel, verbindet also zentrale Elemente des semiologischen Objektivismus und des phänomenologischen Subjektivismus. Dabei ist wichtig, dass die Tiefenstrukturen aus der *psychischen* Konstitution der Subjekte herrühren und den Subjekten nicht bewusst sind, in der Rede aber als formende Kraft gegenwärtig sind. Die Analyse der Rede hat es also mit Tiefenstrukturen zu tun, die nicht Strukturen eines objektiven Zeichensystems sind. Vielmehr sind sie die Strukturen des Psychischen, die dem Reden (und Handeln) der Subjekte vorausliegen und dieses in einer Weise gestalten, die den Subjekten als solche nicht bewusst ist (oder sein muss).

Die Hervorbringung der Sprache (Rede, nicht Sprachstruktur) und die Kräfte der Psyche gehen bei Ricoeur als relevanter Kontext in die Frage nach dem Sinn mit ein. Die Sprache und die Psyche sind nicht einfach nur auf kognitiver Ebene bedeutungsrelevant. Ricoeur versteht besonders die Psyche vom Begriff der *Kraft* her.<sup>90</sup> Die Kräfte der Psyche sind nicht einfach motivationaler Natur, in dem Sinne, dass sie im Rahmen bereits festliegender Sinnstrukturen Handlungen motivieren. Vielmehr formen die libidinösen Kräfte der Psyche – das Wollen, das Wünschen, das triebhafte Begehren – die Sinn- und Bedeutungsstrukturen nach Art von Kraftfeldern. Die Bedeutungsstrukturen der Sprache orientieren die Kräfte der Psyche und werden zugleich von diesen geformt. In seinen Überlegungen zur „Hermeneutik des Ich-bin“ verweist Ricoeur auf diesen Zusammenhang: „Die Sinnbeziehungen sind auf diese Weise in Kräfteverhältnisse eingeschachtelt. Die gesamte Traumarbeit drückt sich in dieser gemischten Rede aus: Die Kräfteverhältnisse kündigen sich an und verbergen sich in Sinnbeziehungen, während die Sinnbeziehungen zugleich Kraftverhältnisse ausdrücken und darstellen.“ (169)

---

89 Insofern die Rede als Akt aufzufassen ist (Ricoeur: *Wort* 110) und das Wort „am Schnittpunkt von Sprache (*langue*) und Sprechen (*parole*), von Synchronie und Diachronie, von System und Prozeß steht“ (ebd.), markiert sie für die Analyse die kritische Trennungslinie von Geschichte und System. Die Rede ist zugleich abhängig vom System der Sprache und strukturierende Produktion eben dieses Systems. Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang von „Arbeit der Sprache“, die es notwendig mache, eher im Terminus der *Strukturierung* als in dem der *Struktur* zu denken. (Ricoeur: *Wort* 120)

90 Auch die Hervorbringung der Sprache kann als Kraft gedeutet werden, wenn man nicht wie Ricoeur von der semantischen Funktion als einem „Verweis auf die Wirklichkeit“ ausgeht, sondern als dem *Gebrauch* der Sprache. Hier ist Ricoeur noch zu sehr der Signifikation verhaftet.

Diese „gemischte Rede“ – die äquivok zu sein scheint, es aber nicht ist – läuft auf die „Semantik des Wunsches“ (ebd.) hinaus, die sich in der Philosophie, nach Ricoeur, in der engen Verbindung von Erkenntnis und Streben (bei Platon die Hierarchie der Liebe neben der der Ideen, der *conatus* bei Spinoza) und in Psychoanalyse im Verhältnis von Symbol und Libido (170) zum Ausdruck bringt.

Der entscheidende Gewinn dieses Ansatzes ist die Zusammenführung von Streben, Kraft und den dem Bewusstsein vorausliegenden Gestalten des Psychischen einerseits sowie der Formung der Sprache andererseits.

Allerdings hat der Ansatz auch seine *Probleme*. Ricoeur bleibt in seiner Hermeneutik des Ich-bin in einer subjektivistischen Perspektive gefangen, wenn er feststellt, dass die philosophische Anthropologie heute den in Heideggers *Sein und Zeit* vorgezeichneten Weg, ausgehend von der Vorgängigkeit des In-der-Welt-Seins, mit den Mitteln der *Linguistik*, der *Semiologie* und der *Psychoanalyse* nachzeichnen müsse: „Dann gibt es zunächst das In-der-Welt-sein, dann das Verstehen, dann das Auslegen und schließlich das Sagen.“ (172)

In diesem Zusammenhang legt es sich nahe, gegenüber Ricoeurs Auffassung vom transzendentalen Ursprung des Symbols auf Distanz zu gehen; einer Auffassung, die letztlich – in Analogie zur Theorie des Gesellschaftsvertrages als Ursprung der Gesellschaft – auf der idealistischen Seite des levi-strausschen Strukturalismus aufbaut (163). Ebenso problematisch erscheint mir, dass Ricoeur von der idealistischen Annahme der Selbst-Setzung des Subjekts (166) keinen Abschied zu nehmen vermag, obwohl er die psychoanalytisch festgemachten Bedingungen der Subjektivität breit entfaltet (138 ff.). Er unterscheidet dort zwar zwischen dem Dass und dem Wie des Subjekts, so dass man die Selbst-Setzung des Subjekts auf der Seite des Dass veranschlagen könnte. Aber er sagt doch immerhin im Rahmen der Überlegungen zum Strukturalismus, dass die Setzung des Ich in der Sprache vollzogen werden müsse und nicht neben ihr (161). Sie muss sich also in einem vorgängig mit Bedeutungen belegten Raum vollziehen, in der Geschichte, und ist somit semantisch und (mindestens) individuell-lebensweltlich, wenn nicht gesamtgesellschaftlich, (mit-) bestimmt. Das Subjekt setzt sich ja nicht in leeren Zeichen, sondern die semantische Funktion der sprachlichen Zeichen setzt eine vorgängige objektive Weltbeziehung, wenn denn die Selbstsetzung in einer tatsächlich gesprochenen Sprache erfolgen soll; das Wie und das Dass der Setzung sind somit allenfalls nominal voneinander zu unterscheiden, wobei diese Unterscheidung allerdings irreführend ist, da sie suggeriert, es gäbe vor- oder außer-weltliche bzw. außer-gesellschaftliche, eben transzendente Subjektivität. Auch das Gerichtet-Sein des Menschen geht ja nicht primär auf Selbstsetzung, sondern (wie die Psychoanalyse zeigt und Ricoeur selbst aufnimmt) auf Trieb bzw. Wunsch nach Sein zurück; und das Wirkliche als Gegenstand des Gerichtet-Seins vermittelt sich ja gerade durch die objektiv gegebenen Bedeutungen.

Man sollte wegen der Probleme meines Erachtens zwei Einschränkungen vornehmen. Erstens sollte sich der Begriff der Semantik nicht im *Verweis* auf das

Wirkliche erschöpfen. Semantik erklärt sich vielmehr, in einem weiteren Sinne, aus dem *Gebrauch* der Sprache in der gesellschaftlichen Praxis (welcher auch Verweiskfunktionen einschließt). Zweitens sollte man über Ricoeurs Konzentration auf das Psychische hinaus die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse mit beachten.

---

Paul Ricoeur orientiert seine Hermeneutik an der Sprachform der Rede, in welcher Struktur und Gebrauch zusammenfließen. Überdies seien in der Rede unter dem offenkundigen Sinn sprachliche und psychische Tiefenstrukturen wirksam. Sofern es sich bei den psychischen Tiefenstrukturen um die Kräfte des Begehrens, der Wünsche, handelt, kommen in der Rede Sinnbeziehungen und Kraftbeziehungen in einer „Semantik des Wunsches“ (Ricoeur: *Subjekt* 169) zusammen.

Der entscheidende Gewinn dieses Ansatzes ist die Zusammenführung von Streben, Kraft und den dem Bewusstsein vorausliegenden Gestalten des Psychischen einerseits sowie der Formung der Sprache andererseits.

An zwei Stellen sollte man allerdings über Ricoeur hinausgehen. Erstens reicht es nicht, nur die Tiefenstrukturen und Kraftwirkungen der Psyche zu bedenken. Auch Gesellschaft und Kultur kommen hier in Betracht. Dies besonders dann, wenn man berücksichtigt – wie dies in der Habitus-Theorie der Fall ist –, dass die gesellschaftlichen Klassen und Klassifizierungen, Orientierungen und Begrenzungen über die permanenten Prozesse der Sozialisation den Akteuren als kognitive und affektive Dispositionen inkorporiert sind und ebenfalls Kraftwirkungen erzeugen. Zweitens kommt man weiter, wenn man die semantische Funktion der Sprache nicht festlegt als „Verweis auf das Wirkliche“. Zum einen ist schon die Sprache selbst wirklich, und die symbolischen Trennungen in den Köpfen der Menschen sind oft derart wirklich, dass sie sogar das Aufstellen von Zäunen unnötig machen. Zum anderen liegt der Idee der Signifikation noch zu viel Abbildtheorie des Erkennens zugrunde und zu wenig Berücksichtigung dessen, dass sich die Bedeutung der Zeichen aus ihrem Gebrauch erschließt; dass Sprache in die objektiven und subjektiven Strategien, Interessen und gesellschaftlichen Kraftrelationen als Operator eingelassen ist.

Wenn man dies berücksichtigt, liegt das Bedeutende an Ricoeurs Ansatz darin aufzuzeigen, dass die Rede nicht Ausdruck von etwas Drittem ist (dem Subjekt oder dem System). In ihr fließen vielmehr Begehren und Zeichen, Kraftwirkungen und Bedeutungsstrukturen, zu einer Semantik zusammen, die vom „Wunsch“ geleitet ist. Zugleich, und aufgrund

eben dieser Verbindung zu den Kräften des Psychischen, ist die Rede durch Tiefenstrukturen geformt, die der Analyse bis zu einem gewissen Grade zugänglich sind.

Diesen Ansatz weiterführend kann man sagen: Die Rede ist nie um ihrer selbst willen oder zum bloßen Verweis da, sondern immer als soziale Praxis. Rede ist eine besondere Form von Handeln und eingebunden in die weiteren Konstellationen von Interessen und Strategien der Akteure, von Orientierungen und Begrenzungen durch die gesellschaftlichen Relationen. Insofern die Rede in ihren Tiefenstrukturen von diesen Strategien, Interessen und Verhältnissen geprägt ist, kann die Analyse der Rede darüber Auskunft geben. Damit sollte auch kontextuelle Theologie rechnen, sowohl in der Analyse als auch in der Hervorbringung theologischer Diskurse und Praktiken.

Sieht man den Zusammenhang von Sinn und Kraftwirkungen, so legt sich nahe, die Erzeugung von Sinn vermittelt einer nachfrageorientierten **Arbeit der Sprache** zu begreifen.

Sprache und Denken konstituieren Sinn, indem sie die in ihnen wirkenden Kräfte miteinander und mit anderen im Kontext wirksamen Kräften interpretierend in Beziehung setzen. Dies wird bewerkstelligt durch die Arbeit, die die Sprache vollführt in den Prozessen der Transformation von Bedeutungen zwischen verschiedenen Ebenen. Konnotation, Symbol, Metapher, Metonymie, Homologie, Mythos, die Bedeutung von Handlungen usw. sind solche Arbeitsweisen der Sprache. Im Gebrauch der Sprache sind dies die Operationen, die die Wirkungen der gesellschaftlichen und psychischen Kräfte, der Begierden, der impliziten und expliziten Interessen und Strategien artikulieren, sie zwischen den Praxisfeldern hin und her transformieren und ihnen so zur Wirksamkeit verhelfen.

Bourdieu stellt diese sinnverleihende (und überdeterminierende) Mehrfachbedeutung der Sprache und des Handelns in den Zusammenhang der Rede von „Interesse“ und „Strategie“, und zwar in der Verbindung von der Untersuchung der Homologien zwischen verschiedenen Feldern des Wirklichen mit der Analyse der Verteilung verschiedener Formen von Kapital auf die unterschiedlichen Positionen im Raum der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Auf diese Weise werden die von den Akteuren eingenommenen gesellschaftlichen Positionen und verfolgten Interessen und Strategien unmittelbar relevant für den Sinn ihrer Praxis. Menschen handeln und leiden in den vielen verschiedenen Feldern ihrer Praxis.

Sinn entsteht aus der Arbeit der Sprache und des Denken zwischen diesen Feldern.

Anders gesagt, Sinn entsteht nicht durch ein vorgegebenes Zeichensystem, eine fertige Systematik oder einen fertigen Mythos. Sinn entsteht ausgehend von einer konkreten *Nachfrage* nach Sinn, die durch Bedürfnisse und Interessen zustande kommt. Die schon zitierte Analyse eines indigenen Mythos durch Lévi-Strauss (*Anthropologie* 204 ff.) zeigt, wie das Bedürfnis nach therapeutisch wirksamem Sinn einen Mythos strukturell verändert (Lévi-Strauss: *Anthropologie* 220 f.) und ihm eine spezifische, kontextuelle Bedeutung gibt. Die mythische Erzählung vom Hinauf- und Hinabgehen wird in ihrem therapeutischen Gebrauch durch einen Schamanen zwecks Erleichterung eines schwierigen Geburtsvorganges zu einer Erzählung von einer phasenweisen Öffnung des Geburtskanals und entfaltet als *solche* ihre spezifische Wirkung auf die Gebärende. Der Mythos gewinnt hier seine Bedeutung, seine Wirkung im Kontext und damit seinen Sinn durch seinen Gebrauch gemäß einer spezifischen Nachfrage. Der praktische Sinn (hier verstanden als Sinn für die Praxis) arbeitet je „nachdem, „um was es geht“, also nach dem Prinzip der stillschweigenden und praktischen Relevanz“ (Bourdieu: *Sinn* 163). Er orientiert sich somit an einer wirksamen Nachfrage, um sinnhafte Zeichensysteme zu erarbeiten.

Das heißt für praxeologische Theologie, dass man wissen muss, „worum es geht“, wenn man sinnvolle Theologie treiben und andere Theologien hinreichend verstehen will. Für Theologie kommt es also darauf an, die praktische Arbeit der Sprache besser zu verstehen. Damit steht nun die praxeologische Kultursoziologie als ein Ansatzpunkt für kontextuelle Theologie im Mittelpunkt der Überlegungen.

#### **4. Sozialwissenschaft: Grundzüge des praxeologischen Vokabulars**

Im letzten Schritt zur Verortung des eigenen Ansatzes möchte ich einige Grundzüge des Denkstils Pierre Bourdieus vorstellen. Es wird schnell deutlich werden, dass hermeneutisches Denken mit Interesse an sozialwissenschaftlicher Vertiefung hier vorzügliche Anschlussmöglichkeiten findet.

### a. *Praxeologie im sozialwissenschaftlichen Feld*

Bourdieu's Denkstil repräsentiert eine Strömung innerhalb einer neueren Denkrichtung der Sozialwissenschaften, der *Praxistheorie*<sup>91</sup>. Dieser Begriff wird verwendet, um eine vorschnelle Ineins-Setzung der entsprechenden Theorieansätze mit der älteren Handlungstheorie Weberscher Prägung zu vermeiden, wenngleich die Praxistheorie auch Max Weber beerbt. Im angelsächsischen Sprachraum kann man dieser Richtung etwa Marshall Sahlins und, in Grenzen, Anthony Giddens zurechnen.<sup>92</sup> Im deutschen Sprachraum geht im Blick auf die Beschreibung von Praxis als Sinnerzeugung die objektive Hermeneutik und Deutungsmusteranalyse ähnliche Wege.<sup>93</sup>

Der Praxistheorie im Allgemeinen geht es um eine Vermittlung von Handeln mit materiellen, sozialen und symbolischen Systemen. Gegen die Verabsolutierung des „Systems“ durch die Tradition Saussures im Strukturalismus und die Tradition des parsonsschen Funktionalismus setzt die Praxistheorie die Aktivität und Kreativität der Akteure; gegen einen subjektivistischen Voluntarismus in weberscher oder phänomenologischer Tradition setzt sie die Einbindung der Handelnden in objektive gesellschaftliche Strukturen. Der Begriff der Praxis wird aus Marx' erster Feuerbachthese abgeleitet.<sup>94</sup> Ein solcher Praxisbegriff – in dem die Produktion von Sinn im Allgemeinen und die Theorieproduktion im Besonderen aufgehoben sind – eröffnet als forschungsleitendes Axiom auch eine neue Sicht auf das Verhältnis von materiellen Lebensbedingungen und symbolischen Systemen.

Vor allem ermöglicht er, von der Vorstellung einer starren Gegenüberstellung beider wegzukommen, die sich eingebürgert hat, seit Durkheim festgestellt hat, „daß zum mindesten gewisse Kategorien soziale Dinge sind. ... Nicht nur daß die Gesellschaft sie eingesetzt hat, vielmehr *bezeichnet ihr Inhalt* (Hervorh. HS.) verschiedene Aspekte des Sozialen: ... Der Raum, den die Gesellschaft einnimmt, hat den Stoff für die Kategorie des Raumes geliefert...“ (Durkheim: *Formen* 587 f.). Diese Beobachtung hat Einiges für

---

91 Zur Stellung der Praxistheorie in der Völkerkunde und Sozialwissenschaft vgl. den vorzüglichen Forschungsbericht von Sherry B. Ortner: *Theory*.

92 Vgl. Sahlins: *Vernunft*, Giddens: *Sociology* und Giddens: *Konstitution*.

93 Vgl. Oevermann: *Hermeneutik*, und Matthiesen: *Konopka*.

94 Dementsprechend findet der Praxisbegriff in der politischen Philosophie Antonio Gramscis einen Ausdruck, der dem Ansatz der Praxistheorie sehr nahe kommt.

sich; aber sie hat zugleich auch selbst Stoff für eine allgemeine Widerspiegelungstheorie geliefert. Letztere ist in so gut wie allen objektivistisch ausgerichteten Theorien beherrschend geblieben. So hat auch die Schule des strukturalistischen Marxismus, so gut wie nichts zur Überwindung dieser Position beigetragen,<sup>95</sup> obgleich der Marxismus mit der zentralen Stellung der Begriffe der Arbeit, der Ideologie und der Praxis der wissenschaftlichen Vorstellungskraft durchaus genug dynamische Momente dazu bereitstellt.

Auch gegenüber der *Symbolic Anthropology*, vertreten etwa durch Victor Turner (Turner: *Dramas*) und Clifford Geertz (Geertz: *Beschreibung*), stellt die Praxistheorie einen Fortschritt dar durch die Integration der symbolischen mit den materiellen „Bereichen“ mittels des Konzepts praktischer, „sinnlich-menschlicher Tätigkeit“ (Marx). Geertz formuliert noch als Aufgabenstellung seiner Methode der „Dichten Beschreibung“: „Sie besteht darin, *Vorstellungsstrukturen* (Hervorh. HS), die die Handlungen unserer Subjekte bestimmen – das ‚Gesagte‘ des sozialen Diskurses – aufzudecken...“ (Geertz: *Beschreibung* 39). Strukturen und Handeln sind hier noch einander gegenübergestellt, und Praxis ist Anwendung, nicht aber Produktion symbolischer Systeme. Die Praxistheorie vermittelt diese gedachte Gegenüberstellung später, ohne dadurch aber die Früchte der *Symbolic Anthropology* zu verlieren (etwa die Analysen der Metaphern durch Victor Turner und des Rituals durch Clifford Geertz).

Die Praxistheorie beendet die Vermittlung symbolischer und materieller Strukturen (und Inhalte) nach Art der Abbildung. Symbolische Systeme und gesellschaftliche Strukturen werden vielmehr zugleich als Produkte und Produktionsmittel sinnlich menschlicher Tätigkeit begriffen, die ineinander greifen. Mit bourdieuschem Vokabular geredet: Man kann von der Beschreibung eines symbolischen Systems als *opus operatum*, die weiterhin möglich und erwünscht ist, auch zur Beschreibung des *modus operandi* übergehen, wodurch – so kann man weiterführen – die Akteure und die in

---

95 Althusser etwa zementiert die Gegenüberstellung von materieller Basis und symbolischem Überbau vielmehr in der Verallgemeinerung des Ideologiebegriffs auf ein „System von Vorstellungen ... meistens Bilder, bisweilen Begriffe“ vor allem aber „Strukturen“ (Althusser: *Marx* 183). Dadurch eliminiert er den Prozess der symbolischen Arbeit zur Verschleierung von Wirklichkeit, der im klassisch-marxistischen Ideologiebegriff vorherrscht. Ebenso ergeht es bei Althusser dem Subjekt, das nach seiner Ansicht lediglich mittels der Interpelation („Anrufung“ und zugleich „Verhaftung“) durch eine anonyme Ideologie lediglich als Objekt eines ideologischen SUBJEKTS subjektiviert wird, nicht aber als Produzent von Ideologie in Betracht kommt. (Althusser: *Ideologie* 146 ff.)

der Produktion von Sinn wirksamen Faktoren der Praxis als *operatores* einen systematischen Ort bekommen.

Alles in allem zielt Bourdieus Kulturwissenschaft darauf ab, die Trennung zwischen materiellen und zeichenhaften gesellschaftlichen Prozessen, Theorie und Praxis sowie Subjektivismus und Objektivismus zu überwinden. In erkenntnistheoretischer Hinsicht läuft dies auf die Überwindung des Intellektualismus und des Grundsatzes der *adaequatio rei et intellectus* mittels der Widerspiegelung des Außen im Innen hinaus. Vor allem aber versteht sich die Theorie als ein Vokabular zur Konstruktion von Modellen und keinesfalls als Ansatz zu einer Sozialontologie.

Bourdieu unternimmt somit den Versuch, eine offene Theorie zur Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit jenseits des Gegensatzes von Produktions- (Hervorbringung im Sinne der Hegelschen Subjekt-Objekt Dialektik) und Kommunikationsansatz (symbolischer Interaktionismus, funktionalistische Handlungstheorie) zu konstruieren, ohne auf die hilfreichen Aspekte dieser Traditionen zu verzichten.

---

***Exkurs: Zu Bourdieu als Sozialwissenschaftler und Philosoph:  
„Fieldwork in Philosophy“***

Praxis schließt auch die Theorieproduktion mit ein. Der wissenschaftliche Lebenslauf Bourdieus gibt einen wichtigen Einblick in die Entwicklung und die Elemente seines Ansatzes.

Das Stichwort „Fieldwork in Philosophy“ (Bourdieu: *Fieldwork*) bezeichnet in scheinbar paradoxer Entgegensetzung die beiden Quellen bourdieuschen Denkens<sup>96</sup>: die ethnologische und soziologische Feldforschung, nicht nur an empirischen Daten, sondern mit lebendigen Menschen, sowie die philosophische Reflexion der Erkenntniswege der Human- und Gesellschaftswissenschaft. Die scheinbare Paradoxie der Gleichzeitigkeit von **Feldforschung und Philosophie** ist das kreative Element im Denken Bourdieus: Philosophie ist keine feldlose Wissenschaft des frei reflektierenden Subjekts; ebensowenig wie soziale Akteure frei sind von den durch die Philosophie reflektierten Bedingungen von Erkenntnis und Sein. Die an Kant erinnernden Untertitel zweier seiner Werke: *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft* und *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, bringen dies zum Ausdruck. Sie heben aber zugleich im Unterschied

---

<sup>96</sup> Bourdieu selbst reflektiert seinen eigenen wissenschaftlichen Weg in Bourdieu: *Sinn 7 ff., Fieldwork, Bezugspunkte, Macht und Regel*. Eine aufschlussreiche Darstellung aus zweiter Hand findet sich bei Schmeiser: *Bourdieu*; vgl. auch Arend-Schwarz: *Bourdieu*.

zu Kant hervor, dass für Bourdieu die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis nicht in der Subjektivität, sondern in der Sozialität des Menschen liegt. Der Schein des Paradoxen im *Fieldwork in Philosophy* ergibt sich freilich erst aus dem Blickwinkel aristotelischer Vereinheitlichung aller Wahrheit unter dem logischen Widerspruchsverbot; dadurch wird die Wahrheit der praktischen Logik eines Feldes wissenschaftlicher oder sonstiger menschlicher Praxis zum bloßen Schein degradiert. Bourdieu setzt hingegen bei der Praxis und ihrer in sich widersprüchlichen Logik an und fasst Praxis als Einheit von Theorie und Praktiken. Philosophie hat dergestalt ihren Akzent auf Erkenntnis- und Handlungstheorie, verwirft die Wesensmetaphysik und orientiert sich am Menschen als gesellschaftlichem Wesen; empirische Feldforschung hat den Akzent auf Theoretisierung der Praxis und verwirft den „pointilistischen Hyperempirismus“ (Bourdieu), der von der Auflistung der *petit faits* nicht loskommt.

Entscheidend an dieser doppelten und in sich spannungsvollen Festlegung scheint mir, dass Bourdieu, wie Lutz Raphael (Raphael: *Forschungskonzepte* 236 ff.) feststellt, trotz seiner hervorragenden philosophischen und wissenschaftsgeschichtlichen Kenntnisse keine begriffsorientierte „Großtheorie“ entwickelt. Er ist vielmehr vom Misstrauen gegen den „Fetischismus der Begriffe und der ‚Theorie‘“ (Raphael) geprägt und etabliert statt einer Theorie eher einen offenen Denkstil, der auf dem Bruch mit den Alltags-Gewissheiten und den Routinen des Fachs basiert. In diesem Zusammenhang beruft sich Bourdieu vor allem auf jene, „die wie Wittgenstein den heuristischen Wert offener Konzepte propagiert und den ‚Abschließungseffekt‘ allzu perfekt konstruierter Begriffe, ‚vorgängiger Definitionen‘ und anderer trügerischer Normen der positivistischen Methodologie angeprangert haben... Eine wirklich wissenschaftlich strenge Epistemologie könnte die Forscher vom Druck einer methodologischen Tradition befreien, die häufig von den mittelmäßigsten Wissenschaftlern ins Feld geführt werden (sic!), um – wie es bei Platon heißt – ‚die Krallen der Junglöwen zu stützen‘, will heißen, um das Schöpferische und Neue der wissenschaftlichen Einbildungskraft zu schmälern und niederzumachen.“ (Bourdieu: *Bezugspunkte* 57).

Bourdieus wissenschaftliches Unternehmen entwickelt sich analog zu seinem **persönlichen Weg in der Wissenschaft**. Nach einer Kindheit als Sohn eines Beamten im bäuerlichen Béarn im Südwesten Frankreichs, schließt er – bei gleichzeitiger Immatrikulation an der Faculté des Lettres – die Ausbildung an der Ecole Normale Supérieure mit einer Agrégation in Philosophie ab. Nach einer Anstellung als Gymnasiallehrer qualifiziert sich Bourdieu zwischen 1958 und 1960 als Assistent an der Faculté des Lettres in Algier für weitere wissenschaftliche Arbeit, die ihn über die Universität in Lille nach Paris führte, wo er am *Centre de Sociologie Européenne* lehrte, das den renommierten akademischen Institutionen *Collège de France* und *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* angeschlossen ist. „Sein Ausbildungsgang stellt einen am Beginn untypischen, im weiteren Verlauf jedoch für französische Verhältnisse als musterhaft zu bezeichnenden Weg zu den For-

schungsprofessuren dar.“ (Schmeiser: *Bourdieu* 167) Diesem Weg Bourdieus in die Wissenschaft entspricht die Reihenfolge seiner großen Untersuchungen: mit *Entwurf einer Theorie der Praxis* 1972 (Orig.) zunächst eine ethnologische Studie über die kabyllische Gesellschaft; mit *Die feinen Unterschiede* 1979 eine soziologische Untersuchung der französischen Gesellschaft; mit *Sozialer Sinn* 1980 eine Überarbeitung und Präzisierung der ethnologischen Studie von 1972 für die breitere wissenschaftliche Rezeption und vor allem mit Blick auf philosophische Fragestellungen; mit *Homo Academicus* 1984 die Rückwendung des Forschungsprofessors auf das akademische Feld, um die Objektivierenden (und damit auch sich selbst) zu objektivieren, sie gewissermaßen einer Kritik der Produktionsbedingungen der theoretischen Vernunft zu unterziehen und auf sein akademisches Arbeitsfeld dieselben analytischen Kategorien anzuwenden, wie er sie auf die weitere Gesellschaft anwendet; mit *Das Elend der Welt* ein weiteres großes Projekt, diesmal in Teamarbeit, welches auf der Grundlage von Interviews „Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft“ (Untertitel) vorstellt; und mit *Meditations pascaliennes* eine eher philosophische Abhandlung über die Bedingungen wissenschaftlichen Erkennens.<sup>97</sup>

In allen Untersuchungen, von der bäuerlichen Kabyllie bis zum akademischen Erkennen, ist die reflexive Distanz zur eigenen Denkmethode und ihren intellektuellen wie gesellschaftlichen Voraussetzungen gegenwärtig, eine Distanz die sich vermutlich vor allem drei Faktoren verdankt: dem biographischen Bruch durch den Wechsel von der bäuerlichen Provinz an die Pariser Akademie; der durch das Studium der Philosophie geschulten reflexiven Distanz zur Wissenschaft; und dem durch die eigene Feldforschung in Algerien und in Frankreich notwendig und bewusst gewordenen Bruch mit dem Strukturalismus Lévi-Strauss' ebenso wie mit der phänomenologischen Schule.

Das intellektuelle Klima der französischen Soziologie zur Zeit von Bourdieus Einstieg in die Wissenschaft war geprägt von der stark theorieorientierten Durkheim-Schule einerseits und von einer empiristisch-deskriptiven Soziologie angelsächsischer Prägung andererseits. Als neue, dritte Kraft profilierte sich gerade der Strukturalismus. Diesem wandte sich Bourdieu zunächst zu. In seinen Algerien-Studien erwies Bourdieu seine Meisterschaft als strukturalistischer Ethnologe, die gesellschaftlichen Fakten *relational* zu fassen, durch eine Untersuchung über das kabyllische Haus (aufgenommen in Bourdieu: *Entwurf* 48 ff.). In philosophischer Hinsicht lässt er durch den Ansatz beim Strukturalismus auch substanzorientierte Sozial-Ontologie hinter sich.

In der Genese seines Denkstils bricht Bourdieu – wie er nicht müde wird hervorzuheben – mit einer ganzen Phalanx von *human- und sozialwissenschaftlichen Traditionen*, die er selbst in etwas schematischer, aber doch aufschlussreicher Weise

---

97 Vgl. Bourdieu: *Entwurf*, Bourdieu: *Sinn*, Bourdieu: *Unterschiede*, Bourdieu: *Homo*, Bourdieu: *Elend*, und Bourdieu: *Meditationen*.

in einen subjektivistischen und einen objektivistischen Flügel einteilt. Etwas weniger dramatisch nehmen sich die Brüche aus, wenn man auch die Kontinuitäten berücksichtigt. Bourdieu selbst bewahrt in der analytischen Arbeit durch die Verwendung des saussureschen Wert- und Distinktionsbegriffes, durch die Arbeit mit binären Oppositionen, Homologien und entsprechenden Klassifikationsmethoden das strukturalistische Erbe; durch die Verwendung des Dispositions- und Legitimitätsbegriffs sowie durch die Neu-Interpretation des Begriffs der Statusgruppen und viele andere Rückbezüge orientiert er sich an Max Weber, „der Marx nicht etwa, wie gemeinhin geglaubt wird, eine idealistische Geschichtstheorie entgegenstellt, sondern die materialistische Denkweise auf Gebiete anwendet, die der Marxismus faktisch dem Idealismus überlies...“ (Bourdieu: *Sinn* 37); und letztlich verdankt sich der zentrale Begriff von Praxis „als sinnlich-menschlicher Tätigkeit“, wie schon gesagt, Marx' erster These gegen Feuerbach. Zudem steht Bourdieu mit seiner zwischen Struktur- und Handlungstheorie vermittelnden Position im Feld der ethnologischen und soziologischen Theoriebildung keineswegs allein; andere „Praxistheoretiker“<sup>98</sup> oder auch die objektive Hermeneutik und Deutungsmusteranalyse<sup>99</sup> befinden sich mit anderem analytischem Instrumentarium ebenso auf dem Weg heraus aus den bloßen Gegenüberstellungen von symbolischer Repräsentation und gesellschaftlicher Wirklichkeit oder menschlichem Handeln und gesellschaftlichen Strukturbedingungen. In der wissenschaftlichen Entwicklung der Ethnologie und Kultursoziologie bildet die Praxistheorie den vorläufig letzten Schritt in der Auseinandersetzung mit den Problemstellungen, die sich der kontextuellen Theologie und dem Verstehen schlechthin vom Gegenstand her aufdrängen und die durch einen Rückgriff auf die Semiotik allein nicht zu lösen sind.

***Bourdieu's Denkstil*** hat zwei grundsätzliche philosophische Entscheidungen bzw. Positionsbestimmungen zur Voraussetzung: Er distanziert sich von den substanztontologischen Voraussetzungen abendländischen Denkens zugunsten einer Ontologie der Relation; und er versucht die Entgegensetzung von subjektivistischen und objektivistischen Theorieansätzen zu überwinden.

Bourdieu hat sich in Algerien den durch den Kolonialismus hervorgerufenen Transformationen der dortigen Gesellschaft gewidmet.<sup>100</sup> Hieraus entstand die *Theorie des Habitus* bzw. der Dispositionen. Er stieß dabei in den Analysen zum ländlichen und städtischen Subproletariat fortwährend auf Widersprüche: einerseits das im Sinne des ökonomischen Rationalitätspostulats zu erwartende, für Anpassung oder Widerstand zweckmäßige bzw. rationale Handeln; und anderer-

---

98 Vor allem Sahlins: *Vernunft*.

99 Vor allem Oevermann: *Hermeneutik*, und Matthiesen: *Konopka*.

100 Vgl. Bourdieu: *Travail et tavailleur en Algerie* 1963, kurz gefasst auf portugiesisch Bourdieu: *Desencantamiento*; vgl. auch Schmeiser: *Bourdieu* 168 f.

seits das faktische Handeln der Akteure. Diese Widersprüche – übrigens denen in den zentralamerikanischen Gesellschaften sehr ähnlich – waren aus einer strukturalistischen oder struktural-marxistischen Theorie heraus nicht zu verstehen. Die diesen Ansätzen implizite Auffassung der Praktiken als Anwendung objektiver Regelsysteme erklärte weder Praktiken noch Widersprüche. Freilich reichten auch subjektivistische, am rationalen Handeln orientierte Theorien nicht aus, um dem Problem beizukommen. Methodologischer Individualismus etwa ist nicht in der Lage, die objektive Regelmäßigkeit eines Handelns zu erklären, welches rationalistischen Nutzenkalkülen zuwider läuft. Es kam also darauf an, Struktur- und Handlungstheorien miteinander zu vermitteln und das Problem ähnlich zu formulieren wie, nach der Darstellung von Schmeiser (*Bourdieu* 169), schon Werner Sombart und Max Weber den Ansatz von Karl Marx weitergeführt und ergänzt hatten. Weber fasst mit Marx die kapitalistische Wirtschaftsordnung als ein unabänderliches „Gehäuse“ (Weber) für das Handeln der Akteure und erklärt zugleich die Schwierigkeit der Durchsetzung des kapitalistischen Wirtschaftsmodells gegen das Prinzip der „traditionalen Bedarfsdeckung“ mit einem Mangel an subjektiver „Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung“<sup>101</sup>. Nun kann die Divergenz zwischen den objektiven Bedingungen und dem Handeln der Akteure daraus erklärt werden, dass die entsprechenden Dispositionen noch nicht vorliegen. Aus diesem Ansatz entwickelt Bourdieu, u.a. im Rückgriff auf die Arbeiten des Kunsthistorikers Erwin Panofsky über die gotische Architektur,<sup>102</sup> den Begriff des *Habitus* als Konzept, welches die zentrale Schaltstelle zwischen System und Handlung, Gesellschaft und Individuum, materiellen Lebensbedingungen und symbolischen Repräsentationen, Struktur und Transformation darstellt. Als das System der durch Sozialisation – will heißen: die unzähligen kleinen und großen Lernprozesse des Alltags, Erfahrung etc. – interiorisierten Exteriorität organisiert der Habitus die entsprechenden Wahrnehmungs-, Denk-, Wertungs- und Verhaltensschemata in einer mehr oder weniger (!) einheitlichen Weise. Die Habitus sind somit „Systeme dauerhafter *Dispositionen*, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen...“ (Bourdieu: *Entwurf* 165). Den Akteuren verhilft der Habitus somit dazu, in ihrem gewohnten gesellschaftlichen Raum diesem entsprechend zu handeln. In unbekanntem Situationen können sie aus ihren Dispositionen heraus Wissen und Handeln neu kombinieren – oder eben am Alten festhalten und so die besagte Divergenz von situationsgemäß

---

101 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: Mohr, 1972, 12, zitiert nach Schmeiser: *Bourdieu* 169.

102 Vgl. Bourdieu: *Habitus* 125 ff., ein Text, der ursprünglich als Nachwort zur französischen Übersetzung von Panofskys Buch über *Gothic Architecture and Scholasticism*. Latrobe, PA, 1951, verfasst wurde.

rationalem Handeln (das aus dem Blickwinkel subjektivistischer Theorien zu postulieren gewesen wäre) und faktischem Handeln erzeugen.

Damit hatte Bourdieu (zum Preis eines meines Erachtens ungerechtfertigten Determinismusvorwurfs) eine Brücke geschlagen zwischen den gängigen, am Subjekt und seinen Entscheidungen ausgerichteten Handlungstheorien und den an der Objektivität der gesellschaftlichen oder symbolischen Bedingungen ausgerichteten Strukturtheorien. Zudem hatte er seine „praxeologische Erkenntnisweise“ etabliert. Im Sinne der ersten Feuerbachthese (Marx: *Feuerbach* 5) ist jetzt *Praxis* nicht mehr „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt“, sondern als „sinnlich-menschliche Tätigkeit“. Dem Idealismus ist damit, wie Bourdieu bemerkt, die tätige Seite der menschlichen Erkenntnis abgetrotzt, „die ihm der Materialismus zumal mit der ‚Widerspiegelungstheorie‘ überlassen hatte. Mit dem Begriff des Habitus als einem System erworbener Schemata, die im praktischen Zustand als Anschauungs- und Wertungskategorien bzw. als Klassifizierungsprinzipien so gut wie als Organisationsprinzipien des Handelns fungieren, war der soziale Akteur in seiner Wahrheit konstituiert, als derjenige, der die Konstruktion von Gegenständen praktisch vollzieht.“ (Bourdieu: *Fieldwork* 31) In wissenschaftstheoretischer Hinsicht waren damit durch einen generativen Strukturalismus<sup>103</sup> Struktur- und Handlungstheorie miteinander verbunden.

**Weitere Theoriebildung** und wissenschaftstheoretische Reflexion waren nun unumgänglich. Vor allem geht es um das Verhältnis zwischen dem Habitus und den *Feldern*, in denen sich die entsprechenden Akteure befinden (und deren Produkt der Habitus ist). Felder fasst Bourdieu auf als abgegrenzte Bereiche von Relationen zwischen verschiedenen Positionen. Je nach Untersuchungshinsicht können verschiedene solcher Praxisfelder unterschieden werden: ökonomisches, politisches, religiöses Feld zum Beispiel. Diese partizipieren ihrerseits an einem relational aufgefassten „sozialen Raum“. Einer Position in einem Feld entspricht ein gewisser Akkumulationsgrad der verschiedenen in diesem Feld geltenden *Kapitalformen*, und sie wird bestimmt durch Unterscheidung von anderen Positionen. Positionen ergeben sich somit gemäß unterschiedlicher Praxisfelder und -formen sowie gemäß unterschiedlicher Kapitalformen.

Diese scharfe Abgrenzung vom ökonomistischen *Klassen*begriff des orthodoxen Marxismus läuft eher auf eine nach differentiellen Kriterien entworfene „logische Klasse“ (Bourdieu: *Antworten* 408) oder Merkmalsklasse hinaus (auf jeden Fall aber auf eine Klasse „auf dem Papier“ und nicht „in der Realität“).

Ebenso veränderte Bourdieu das Konzept des *Handelns*. Intensive Feldstudien über die Heiratspraktiken in der bäuerlichen kabyliischen Gesellschaft brachten

---

103 Gelegentlich wird auch in Anlehnung an die Bezeichnung für die Piaget-Schule der Begriff des „genetischen“ Strukturalismus auf Bourdieu angewandt; ich bleibe – nicht nur um falsche Identitäten zu vermeiden – beim Begriff der Generativität.

den Bruch mit der strukturalistischen Verwandtschaftstheorie (dem Kleinod des klassischen Strukturalismus). Bourdieu begriff die Heiratspraxis, genauer: die Partnerbestimmung, nun nicht mehr als die Anwendung von vorgegebenen Regeln, sondern als ein *strategisches Handeln*, welches sich gemäß Nützlichkeits-erwägungen an regulativen Elementen orientiert oder diese auch ignoriert oder verändert. Bourdieu beschreitet den Weg von den Regeln zu den Strategien (Bourdieu: *Regel*) und handelt sich damit u.a. den Vorwurf des Utilitarismus ein.

In den Arbeiten über die Bedeutung der Ehre unter den Kabylen führt Bourdieu zur Systematisierung des in der wechselseitigen Ehrerbietung enthaltenen Gabentauschmodells unter dem Gesichtspunkt der objektiven Konkurrenz zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Positionen das Konzept des *symbolischen Kapitals* ein. Er unterscheidet dieses als erworbene Anerkennung – in späteren Arbeiten über Frankreich detaillierter ausgearbeitete Konzept – vom kulturellen<sup>104</sup>, sozialen und ökonomischen Kapital. Alle Kapitalformen können auf je verschiedene Weise eingesetzt werden im gesellschaftlichen Spiel bzw. Kampf, dessen Gewinn Anerkennung und letztlich Macht ist.

In diesem gesellschaftlichen Spiel fungiert die *praktische Logik* als Organisationsweise. Sie ist in sich gerade nicht vollkommen logisch, sondern lässt unerwartete Alternativen offen und ist wandelbar. Sie ist den Akteuren mehr oder weniger gut inkorporiert, je nach ihrer Kenntnis des Feldes; sie ist ihr Sinn für das Spiel.

Somit unterliegt – wie Bourdieu in der kritischen Rückwendung seines Denkstils auf die Praxis der Wissenschaft zeigt – auch das *wissenschaftliche Arbeiten* spezifischen Bedingungen: den Spielregeln des Wissenschaftsfeldes, den entsprechenden Habitus und den Maximierungszwängen, welche für das kulturelle Kapital ebenso wie für das ökonomische gelten. All dies beeinflusst in nicht geringem Maße alles wissenschaftliche Arbeiten; auch die Feldforschungen und die Versuche, Andere zu verstehen.

---

### **b. Praxeologie kurzgefasst**

Theologie hat es vorwiegend mit Zeichen zu tun. Kontextorientierte Theologie versucht, Zeichen von ihren kulturellen Verwendungszusammenhängen her zu verstehen und relevante Diskurse zu produzieren. Wenn man nach dem Nutzen der Praxeologie für dieses Interesse fragt, sollte man bei der *praktischen Logik* ansetzen.

Gesellschaftliche Prozesse laufen nach bestimmten Logiken ab. Diese können in unterschiedlichen Praxisfeldern durchaus unterschiedlich sein,

---

104 Hier liegt ein an Bildung orientierter Kulturbegriff zugrunde.

wenngleich immer auch Übereinstimmungen zwischen verschiedenen Feldern existieren. Diese praktische Logik ist objektiv und subjektiv zugleich: objektiv in den Institutionen und tatsächlichen Geschehensabläufen, sozialen Mobilisierungen, Grenzen etc. in einer Kultur oder Gesellschaft; subjektiv als den Leibern der Einzelakteure vermittels Sozialisation und permanenter Praxis eingeschriebene kognitive, affektive und körperliche Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteils und des Handelns. Diese durch die Erfahrung der Verteilung von Gütern und Chancen, des Angemessenen und Undenkbaren, des Möglichen und Unmöglichen, des Nützlichen und Schädlichen usw. geformten Dispositionen sind als Habitus der Akteure abgelagert. Man kann sie sich vorstellen als Schemata zur Hervorbringung von Praktiken und Diskursen, die objektiv an diese Verhältnisse angepasst sind, ohne das Resultat subjektiver Entscheidungen oder Entwürfe zu sein. Und zugleich bilden sie ein unerschöpfliches – gleichwohl aber durch die objektiven Chancen und Grenzen orientiertes und begrenztes – Reservoir an Kombinationsmöglichkeiten, um aus der Wahrnehmung der Welt die *unterschiedlichsten* Urteile und Handlungen ableiten zu können. Die Habitus verhelfen folglich dazu, durch immer neue Kombination auf die Anforderungen unterschiedlichster Praxisfelder hin situationsadäquat, interessengerecht, gemeinschaftsorientiert (oder auch nicht), kreativ und zugleich auch beharrend wahrzunehmen, zu denken, zu fühlen und zu handeln. Anforderungen der Felder erwecken die Nachfrage nach Bewältigung. Die praktischen Schemata des Habitus – kognitive, affektive und auch leibliche – reagieren darauf. Sie kombinieren sich gemäß ihrer Möglichkeiten und bringen Urteile, Einstellungen, Gefühle, Bewegung, Praktiken und, schließlich, *Sinn* hervor, gemäß den Anforderungen der Felder oder auch über sie hinaus, die Felder selbst verändernd.

Dabei ist es wichtig, im Auge zu behalten, dass **Akteure** keineswegs Individuen sein müssen. Sie können als Individuen, Gruppen, ganze Völker, Institutionen, Teams und Anderes aufgefasst werden, je nach Untersuchungsinteresse. In jedem Fall lassen sich bestimmte Habitus herausarbeiten. Und in jedem Fall lassen sich Akteure durch ihre Relationen in verschiedenen Praxisfeldern und im Raum der gesellschaftlichen Verteilungen von materiellen, sozialen und kulturellen Gütern, von Chancen, von Macht und von Zukunftsperspektiven gegenüber anderen Akteuren positionieren. Akteure werden, genau genommen, gemäß dem Untersu-

chungsinteresse der Beschreibenden erst aufgrund ihrer Relationen in diesen Feldern und Räumen theoretisch konstruiert.

Im Raum der *ungleich verteilten Chancen* erlauben es die Dispositionen des Habitus den Akteuren, sich zu bewegen und zu positionieren, ihre Chancen wahrzunehmen oder auch nicht, ihren Interessen nachzugehen oder sie hintanzustellen. Dies hängt davon ab, welche Möglichkeiten sie im jeweiligen Praxisfeld haben, welche Erfahrung sie im dort gespielten Spiel schon haben und – vor allem – wie hoch ihre Einsätze in diesem Feld sind und welches die Konjunktur des Feldes ist (das heißt sein aktueller Zustand mit dessen wahrscheinlichen künftigen Entwicklungen). Es hängt also davon ab, worum es geht. Haben Akteure genügend Kapital (ökonomischer, sozialer, kultureller oder anderer Art), können sie es einsetzen. Geld, Bildung, Beziehungen usw. sind von Bedeutung für die Positionierung in einem machtförmigen Feld. Sie kommen Kapazitäten gleich. Fehlen sie bestimmten Akteuren, so sinken deren Chancen. Und wenn man in einem Feld nur noch verlieren kann, ist es wichtig, auf ein anderes umstellen zu können. Die praktische Logik muss Beweglichkeit zwischen den Feldern erlauben. Eine Weise, diese Mobilität zu erzeugen, ist es, die Felder durch praktische Metaphern zu verbinden, die Umstellungsstrategien erzeugen können.

In ihrem Handeln folgen die Akteure Strategien, die keineswegs explizit (oder bewusst) sein müssen; in den meisten Fällen sind sie es nicht. Strategien speisen sich vielmehr oft aus den im Habitus tief eingegrabenen<sup>105</sup> Wahrnehmungs- und Verhaltensschemata, die sich in bestimmten Lagen automatisch aktivieren und lange Zeiten (als „Grundeinstellungen“) überdauern können.

Die *kognitiven Dispositionen* des Habitus kann man sich als Schemata kombinierter Zeichen vorstellen. Sie unterscheiden hoch/ niedrig, Mann/ Frau, schwarz/weiß, wichtig/ gleichgültig etc. und sind zu einem weiten, offenen und in sich nicht komplett kohärenten Netzwerk verwoben, welches unzählige Kombinationen ermöglicht. Sie sind von der Logik der Praxisfelder strukturiert und sie strukturieren zugleich diese Logik, indem sie neue Kombinationen von Schemata hervorbringen und damit neue Handlungen und neue Diskurse, zum Beispiel religiöse oder theologische.

---

105 Mit dem psychologischen oder dem sozialwissenschaftlichen Vokabular, das sich am Bewusstsein orientiert, könnte man von „unbewusst“ oder „unterbewusst“ sprechen.

Die Diskurse interpretieren die Verhältnisse. Sie verbinden (mittels der metaphorischen Arbeit der Sprache, kann man mit Ricoeur ergänzen) verschiedene Praxisfelder und Logiken miteinander, schaffen neue Möglichkeiten und verschließen andere. Zeichen repräsentieren nicht in erster Linie etwas Drittes. Sie sind vor allem Operatoren in dem Sinne, dass sie im Gebrauch soziale Resultate hervorbringen; sie verändern. Erst in diesem Rahmen kommt ihre Repräsentationsfunktion in den Blick. Und nicht nur sprachliche Äußerungen und Handlungen haben Zeichenfunktion; auch materielle Güter nehmen als Zeichen der gesellschaftlichen Distinktionen teil an den Auseinandersetzungen um die allgemein für wahr gehaltenen Interpretationen der Welt. Die Konflikte um die „Welt“, ihre Chancen, ihre Güter und ihre legitime Interpretation, entscheiden sich zu einem sehr großen Teil an der Vorstellung, die man sich von ihr macht.

***Praxeologie ist reflexiv.*** Das Vokabular verhilft dazu, offene Modelle der Wirklichkeit zu konstruieren und deren Modellcharakter im Bewusstsein zu halten. Dabei gilt Kants „Als-Ob“, wenn auch in veränderter Weise: Alle sozialen und religiösen Prozesse, von denen hier die Rede ist, geschehen so, als ob die durch das praxeologische Vokabular beschriebenen Mechanismen wirklich wären; mehr nicht. Die Theorie fungiert so als ein Set „regulativer Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis“ (Kant: *KrV* B 699), das heißt hier: zum systematischen Verstehen der gesellschaftlichen Prozesse. Sie unterliegt dabei selbst den Orientierungen und Begrenzungen, die ihr durch das wissenschaftliche Praxisfeld auferlegt werden; und diese wiederum sind im gesellschaftlich generierten (wissenschaftlichen) Habitus als implizite Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns (in diesem Falle: Beschreibens) vorgegeben. Man kann so vermeiden, die Konzepte für das Sein selbst zu halten anstatt sie als regulative Prinzipien zu nutzen. Das heißt nicht, dass man auf die Bemühung um Sachhaltigkeit der Analysen und den Anspruch auf Geltung der Ergebnisse verzichtet, im Gegenteil: Gerade dadurch, dass das praxeologische Vokabular sich gut eignet, die eigene wissenschaftliche Produktion einer kritischen Reflexion zu unterziehen und sich selbst zu relativieren, kann es einen gewissen Grad an Objektivität erreichen: eine relative Objektivität.

Die Relativität der Ergebnisse und der Prozesse, die zu ihnen geführt haben, sowie die Selbstdistanz der Theorie laufen auf eine dialogische Haltung hinaus. Die Ergebnisse von Beschreibungen sind nichts, ohne zu einem erneuten Eintreten in die praktischen Beziehungen zu führen, was

Korrektur der Ergebnisse, neue Beschreibungen und wiederum neues Eintreten hervorbringt.

### **c. Zusammenfassung**

Die theoretische Verortung des praxeologischen Vokabulars möchte ich mit einer kurzen Zusammenfassung dessen abschließen, in welchen theoretischen Zusammenhängen es sich als besonders nützlich für kontextbewusstes theologisches Denken erweisen kann.

- Kontext impliziert *Handeln*; Handeln impliziert *Akteure*. Die objektivistische Perspektive lässt die *handelnden Akteure* aus dem Blick verschwinden. Es bleiben nur objektive Systeme und Strukturen. Genau umgekehrt verfährt der sozialwissenschaftliche Subjektivismus, der die Welt ausgehend von den Akten voraussetzungsloser Subjekte begreift. System versus Subjekt, Gesellschaft versus Individuum sind gängige Alternativen des Denkens. Objektivismus und Subjektivismus pflegen, jeder auf seine Weise, zudem die gängige Entgegensetzung von *Autonomie* (bzw. Theonomie) versus *Determination* oder auch, anders gewendet, von Heteronomie/Autonomie (des Sünders) vs. Theonomie (des Gerechten). Solche abstrakten Schemata gilt es zu vermeiden. Die Frage nach Akteuren in konkreten Handlungs- und Glaubenszusammenhängen ist entscheidend für kontextuelle Theologie.
- *Kontexte* sind nie nur situative Umstände oder nur sozialstrukturell vorgegebene Handlungsdeterminanten. Situationen und Strukturen bzw. Institutionen werden vielmehr miteinander immer über Dispositionen und Praktiken der betroffenen Akteure in konkreten Praxisfeldern und deren Konjunkturen vermittelt. Nur, indem sie Wahrnehmung, Urteil und Handeln orientieren und begrenzen, sind sie für Menschen relevant.
- *Sinn*, ob individuell oder kollektiv, wird einerseits immer wieder nur als Produkt der subjektiv intentionalen Setzung oder andererseits als determinierte Folgeerscheinung objektiv existenter unbewusster Strukturen aufgefasst. Die Habitustheorie berücksichtigt sowohl die Akteure als auch die (inkorporierten) sozialen Existenzbedingungen, und zwar als Dispositionen, welche Sinn erzeugen. Auf diese Weise verknüpft sie Sinn und *Identität*.
- Eine andere gängige Unterscheidung ist die von *materiellen Strukturen versus Zeichen* oder Symbolen. In der wissenschaftlichen Tradition hat sie sich als Gegensatz zwischen Materialismus und Semiologie (oder

Semiotik) niedergeschlagen. Dementsprechend wird Wandel in der Semiotik als Transformation von *Zeichensystemen* aufgefasst. Das ist zu kurz gegriffen. Praxeologie begreift Zeichen als Praxisformen und Praktiken als Zeichen. Im „Gebrauch“ (Wittgenstein) unter den Bedingungen der Praxisfelder, der Verteilung von Macht, dem Einfluss von Interessen und Strategien der Akteure ereignet sich die Vermittlung. Dies verweist kontextbewusste Theologie auf die Funktion der *praktischen Logik*.

- Im Blick auf die *Machtfrage* stehen sich funktionalistische Einebnung der Machtproblematik und die theoretische Überhöhung eines ökonomistisch konzipierten Klassengegensatzes gegenüber. Während Systemtheorie die Herrschaftsverhältnisse in der funktionalen Differenzierung auflöst und aus dem Blick verliert, reduziert spätmarxistisch-ökonomistische Orthodoxie die außerordentlich vielfältigen und verschiedenartigen Machtverhältnisse auf einen strukturellen ökonomischen Grundwiderspruch und verliert damit die sozialen Akteure aus dem Blick. Praxeologie bindet dagegen die Machtproblematik in die analytische Arbeit ein, und zwar als Frage nach Relationen zwischen beliebigen Akteuren, deren Stellung im gesellschaftlichen Raum, deren Verfügung über sehr unterschiedliche Arten von Kapital, deren Interessen und Strategien. Damit werden auch die Herrschaftsbeziehungen politischer, religiöser, kultureller, geschlechtsspezifischer, sozialer, lebensstilbezogener etc. Art berücksichtigt – weit über die bloß ökonomischen Beziehungen hinaus. Noch weitergehend kommen die Mechanismen symbolischer Herrschaft in den Blick, die auf den Tauschbeziehungen gesellschaftlicher Anerkennung beruhen.

Entscheidend für kontextbewusste *Theologie* ist, dass man nun Zeichen verstehen kann ausgehend von den in den Habitus abgelagerten kognitiven Dispositionen, welche wiederum praktischen Logiken entsprechen. Bei der Beschreibung von Theologien werden die Theologen und Theologinnen die kognitiven Dispositionen der jeweiligen Akteure als Ausgangspunkt für die Analyse einer Theologie im Kontext verwenden können. Bei der Produktion von Theologie vermag die Kenntnis der wichtigsten Dispositionen der praktischen Logik der betroffenen Akteure dazu verhelfen, relevante Theologie zu formulieren. Der konkrete Blick auf die eigenen Dispositionen ermöglicht den Theologie-Treibenden schließlich die wünschenswerte hermeneutische Distanz zur eigenen Position.

Die Selbstdistanz und Reflexivität des praxeologischen Ansatzes kann die Theologie davor bewahren, ihre Formulierungen über Andere und über den Glauben für „die Sache selbst“ zu halten. Und sie kann ihre Fähigkeit zum Dialog und zur Selbstveränderung erhöhen. Dazu gehört als erste Voraussetzung etwa für den Autor dieser Zeilen, im interkulturellen und ökumenischen Feld die eigene Weise Theologie zu treiben als eine nordatlantisch-wissenschaftliche zu identifizieren. Niemand kann etwas Anderes sein als das, was er oder sie ist.

## **D. Wissenschaftlich theologische Praxis 1: Hermeneutische Rahmenbedingungen**

Im Folgenden werde ich im Anschluss an das praxeologische Vokabular hermeneutische Grundlinien für eine kontextbewusste Systematische Theologie ziehen. Dazu werden zunächst einige grundsätzliche Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Kontext angestellt. Dann werde ich zentrale praxeologische Konzepte auf die theologische Arbeit hin auslegen. Im Mittelpunkt des Interesses stehen Struktur und Operationsweisen der praktischen Logik. Weitere Konzepte – wie zum Beispiel Habitus, Praxisfelder und Feldumstellung, Herrschaft und Kapital – sind für die Theologie ebenfalls wichtig, wenn auch nicht so zentral wie das Konzept der praktischen Logik. Sie werden deshalb etwas knapper behandelt.

Für die Interpretation praxeologischen Vokabulars im Blick auf die Arbeit der Theologie scheinen mir die folgenden drei Hinsichten wichtig: das Verstehen von Theologien ausgehend vom Kontext, das kontextbezogene Produzieren von Theologien und der Dialog zwischen Theologen (u.a. zur Reflexion der eigenen Tätigkeit). Diese Aspekte laufen in den folgenden Überlegungen mit und werden an gegebener Stelle immer wieder explizit diskutiert.

### **1. Theologie im Kontext: Praxis**

Theologie als eine Tätigkeit von Menschen ereignet sich immer in zwischenmenschlichen Bezügen, sozialen Prozessen und gesamtgesellschaftlichen Strukturen und Institutionen. Theologie als Praxisform steht nicht einem Ding namens „Kontext“ als ihrem Gegenstand gegenüber; sie

geschieht in ihrem Kontext als ein Prozess unter vielen anderen in diesem Feld. Mehr noch: der Kontext, als Praxisfeld verstanden, ist den Theologie treibenden Menschen über deren Habitus teilweise sogar inkorporiert. Er ist also „außen“ und „innen“. Praxis und Habitus greifen ineinander.

#### *a. Theologie als Praxis*

Aus praxeologischer Perspektive begreift man den sozialen Raum ausgehend von seinen **Relationen** als ein Netzwerk von Positionen; man geht nicht von sozialen Substanzen aus. Es gibt im praxeologischen Vokabular keinen Sprung vom grammatischen Subjekt zur ontologischen Substanz. So wird auch eine Gesamtheit von Akteuren nicht als „Substanz“ bzw. „Subjekt“ konstruiert, dem irgendwelche Eigenschaften „wesentlich“ zukommen.

Das heißt, als erstes sollte man sich von der Vorstellung lösen, *Theologie* sei so etwas wie eine geschlossene Einheit und stehe ihrem Kontext gegenüber. Theologie an sich gibt es gar nicht. Vielmehr treiben Menschen Theologie, das heißt, sie denken nach, reden miteinander, tragen vor und schreiben. Theologie ist folglich eine Weise menschlicher Praxis, eine „sinnlich menschliche Tätigkeit“ (Marx). Wenn Menschen Theologie treiben, gehen in diese Tätigkeit folglich andere Tätigkeiten, Leiden und Daseinsbedingungen auf sehr verschiedene Weise mit ein. Dies lässt sich wiederum auf sehr unterschiedliche Weise darstellen. Eine der Möglichkeiten ist die einer komplexen Vernetzung der theologischen Tätigkeit mit anderen Feldern menschlicher Praxis. Das Netz sollte man sich dann als ein Gewebe vorstellen mit dichten und weniger dichten Webstrukturen, mit unterschiedlich verlaufender Textur, losen Fäden, Rissen und Überlagerungen. Das Entscheidende an der Vorstellung ist, dass man hier von Relationen und Verflechtungen redet und nicht davon, dass eine quasi-Substanz anderen quasi-Substanzen gegenübersteht.

Wenn man ***Theologie als Praxisform*** begreift, sind alle anderen Formen menschlicher Praxis – mehr oder weniger mittelbar – ihr Kontext. Den Kontext einer Theologie bildet dann die Gesamtheit aller Praxisfelder mit ihren Logiken, ihren objektivierten und inkorporierten Normen, Regeln und Regelmäßigkeiten, den (subjektiven und objektiven) Interessen, Strategien und Praktiken der Akteure, ihren Institutionen, ihren Konjunkturen sowie der spezifischen Verteilung von Gütern, Chancen und Macht; und zwar insofern als diese Felder auf die Theologie treibenden (individuellen

und kollektiven) Akteure wirken und – umgekehrt – von diesen affiziert werden. Dabei hat das religiöse Feld im Allgemeinen eine größere Bedeutung für Theologie als andere Felder, etwa das der Ökonomie oder das des Sports. Der Kontext orientiert und begrenzt die Produktion von Theologie und das Verstehen fremder Theologien.

Als Teil des Netzes gesellschaftlicher Praxis ist theologische Arbeit also mit anderen Praxisformen verknüpft. Diese Verknüpfung ereignet sich durch praktische Beziehungen auf vielen Ebenen. Angefangen mit dem Status des Produktionsfeldes von Theologie in der jeweiligen Gesellschaft (akademisches Feld oder nicht?), über den Gebrauch von Theologien (Staatskirche, Freiwilligkeitskirche, „säkularisierte“ Gesellschaft?), über institutionelle oder politische Zwänge oder Chancen (politische Allianzen oder Kirchenverfolgung?), soziale Position der Kirchenglieder und der Theologen (welche soziale Klasse, welche Laufbahnperspektiven?), kulturelle Position (ethnisch definierte Kirche oder nicht, Position der Ethnie in der Gesamtgesellschaft?) bis hin zu den kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen derer, die Theologie treiben – das heißt der inkorporierten Form all der vorweg genannten Faktoren.

### ***b. Kontext***

Sehr wichtig am praxeologischen Vokabular ist, dass es uns ermöglicht, vom ***inkorporierten und wahrgenommenen Kontext*** zu reden.

Die Theorie des Habitus besagt, dass sich die in einer Kultur herrschenden Relationen über die gesamte Sozialisation den Menschen *inkorporieren*. Anders gesagt: das Gewebe der Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns eines Menschen (ausgedehnt auf Körper, Affekte und Denken) wird gemäß der gesellschaftlichen Wirklichkeit gestaltet, in der ein Mensch lebt. Ein Kontext ist somit nicht nur „außen“, sondern auch „innen“; er ist einverleibt. Mit andern Worten: das Netzwerk der Dispositionen des Habitus ist dem der jeweiligen praktischen Logik homolog. Wer also Theologie treibt, tut dies auf der Grundlage einer „inneren“, inkorporierten, zugleich subjektiven wie objektiven, teils impliziten und teils expliziten Übereinstimmung mit seinem Kontext.

Zugleich existiert ein Kontext für Theologie treibende Menschen nicht an sich, sondern als *wahrgenommener* Kontext. In der aktuellen Situation des Theologisierens orientieren und begrenzen die Dispositionen der Wahrnehmung die Möglichkeiten des Denkens. Manches sieht man eben und manches nicht. Die Wahrnehmung ist ihrerseits zunächst einmal von den

langfristig angelegten Dispositionen des Habitus orientiert und begrenzt. Sodann wirken aber auch mittel- und kurzfristige (wenngleich immer mit dem Habitus vermittelte) Faktoren wie zum Beispiel Handlungsbedarf durch Wandlungen des Feldes und Neudefinition von Grenzen und Chancen, Dissonanzen zwischen Feld und Habitus, Interessen, Bedürfnisse, Nachfragen und vieles mehr bis hin zu momentanen individuellen Stimmungen. All diese Faktoren orientieren und begrenzen die Wahrnehmung des Kontextes und damit die Vorstellungen, die man sich von ihm macht, die Urteile und die Handlungsoptionen. Aus diesen Wechselbeziehungen zwischen Praxisfeldern und Habitus entsteht somit die Nachfrage nach praktischen Problemlösungen ebenso wie die nach übergreifendem Sinn.

Wir haben uns dem Kontextbegriff unter den Voraussetzungen der bourdieuschen Feldtheorie genähert. Kontext kann folglich als Praxisfeld bezeichnet werden, allerdings in spezifischer Hinsicht. Ein *Kontext* ist ein von Akteuren oder Beobachtern in Funktion seiner Relevanz für eine bestimmte Praxisform wahrgenommenes Feld gesellschaftlicher Relationen. In unserem Falle ist die Praxisform das Hervorbringen von Theologien. Man kann einen Kontext also als ein Netz von dafür als relevant empfundenen Relationen beschreiben. Diese Relationen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren ereignen sich auf verschiedenen Praxisfeldern und regeln sich nach den objektiven Vorgaben, welche durch die Prozesslogiken der Felder mit ihren aktuellen Konjunkturen und durch die Dispositionen der beteiligten Akteure vorgegeben werden. Sie lassen sich in einem relationalen Modell verschiedener Positionen des gesellschaftlichen Raumes als Netzwerk beschreiben.

Es ist wichtig, nicht aus dem Blick zu verlieren, dass sich auch die Hervorbringung von ***Theologie selbst als Kontext*** konstituiert. Die Positionen und (Macht-) Relationen im Feld theologischer Produktion orientieren und begrenzen die Theologie-Treibenden in ihrer Tätigkeit. Wie Theologen das theologische Feld und die weiteren gesellschaftlichen Zusammenhänge wahrnehmen, hängt nicht zuletzt von ihrer Zugehörigkeit zum theologischen Feld und von ihrer Position darin ab. Beides strukturiert ihre Wahrnehmungsdispositionen. Im Zusammenhang der Wahrnehmung nicht-theologischer Kontexte stellt sich damit die Frage, ob und wie die theologiespezifische Vorstrukturierung der Wahrnehmungsdispositionen die Wahrnehmung und Beurteilung nicht-theologischer Kontexte spezifisch qualifiziert bzw. verzerrt. Im Zusammenhang des Verstehens fremder Theologien stellt sich die gleiche Frage in Bezug darauf, auf welche Weise

die eigene Position im theologischen Feld den Blick auf andere Feldpositionen beeinflusst. Und im Zusammenhang der Produktion von Theologie stellen sich beide Fragen erneut. Da voraussetzungsloses Verstehen bekanntlich unmöglich ist, läuft das Problem aus praxeologischer Sicht darauf hinaus, sowohl deskriptive wie normative theologische Arbeit als Konstruktion von wissenschaftlichen Modellen zu betreiben. Auf diese Weise können die theologischen Modelle unter direktem Bezug auf Kontextmodelle entwickelt werden. Außerdem hat die Arbeit mit Modellen theologiehygienische Wirkung.

Die systematisierende Arbeit mit Modellen ist bei einer Theologie als „sinnlich menschlicher Tätigkeit“ freilich eingebunden in den gleichzeitigen Dialog mit Andersdenkenden als einer wichtigen Quelle theologischer Kreativität und Selbstkritik.

### ***c. Verstehen, Hervorbringung und Dialog***

Verstehen, Hervorbringung und Dialog sind drei Bereiche, die für Überlegungen zur kontextuellen Theologie meines Erachtens besonders beachtet werden sollten. Sie sind sehr eng miteinander verflochten, unterliegen aber unterschiedlichen Bedingungen.

Das *Verstehen anderer Theologien* ist eine Grundbedingung für das Theologietreiben. Dies schon deshalb, weil jede Theologie eine Position im Feld aller Theologien ist und in diesem Sinne durch die Differenz von anderen Theologien bestimmt ist und im Gegenzug jene bestimmt. Die Selbstpositionierung in diesem Feld erfolgt in der Arbeit wissenschaftlicher Theologie kontinuierlich auf implizite und explizite Weise. Man beschreibt eine fremde Theologie, beschreibt die eigene und setzt beide zueinander in Beziehung. Die Tatsache, dass man sich (aufgrund langjähriger Arbeit in einem bestimmten Feld, etwa dem der asiatischen, der europäischen oder auch der lutherischen Theologie) an bestimmte Grundpositionen gewöhnt und Grenzziehungen eher implizit vollzieht, ändert nichts daran, dass das Ziehen von Grenzen eine Grundbedingung zur Konstitution einer eigenen Position ist. Diese Positionierung setzt zumindest einen gewissen Grad des Verstehens anderer Positionen voraus. Andere, fremde Theologien zumindest ansatzweise verstehen zu können, gehört also schon zu den Grundvoraussetzungen jedweden Theologisierens. Dies spitzt sich zu in Situationen interkultureller Begegnung mit ungewöhnlich fremden Theologien. Hier wird es dann auch plausibler, dass Verstehen nur ausgehend von den kontextuellen Bedingungen der Hervorbringung einer Theologie

erfolgen kann. Aber dieser Grundsatz gilt auch für weniger einander fremde, ähnliche Theologien. Eine fremde Theologie von ihrem Entstehungskontext her zu verstehen ist eine allgemein anerkannte Bedingung dafür, sie überhaupt auch nur annähernd zu verstehen. Zunächst erfolgt eine Beschreibung von ihrem eigenen Kontext her und dann die theologische Interpretation.

Die eigene Theologie auf dem Hintergrund des eigenen Kontextes zu verstehen, ist ebenso notwendig, denn es gibt keine Norm ohne Beschreibung. *Hervorbringung von Theologie* ist somit abhängig von einer Beschreibung des eigenen Kontextes und damit der Problematiken, von der das Theologisieren geprägt wird. Das heißt, der Kontextbezug sollte in seiner Bedeutung für die Gestalt der jeweiligen Theologie erkennbar sein. Dabei ist es gleichgültig, wie weit der jeweilige Kontext gefasst ist. Er kann durchaus global sein, wenn etwa Globalisierung von Interesse ist. Aber die Position, von der aus in diesem Kontext Theologie produziert wird, sollte in der wissenschaftlichen Konstruktion einer Theologie erkennbar sein. Das Produkt – ein theologischer Entwurf, etwa über den Heiligen Geist, Jesus Christus oder die Schöpfung – sollte erkennen lassen, woraus es gemacht ist. Eine als solche erkennbare Beschreibung des Bezugskontextes ist auf jeden Fall Grundlage für die Verfahren theologischer Interpretation und Urteilsfindung sowie für die Erschließung handlungsleitender Perspektiven, wenn man nicht den kontextbedingten Verkennungen und dem Irrtum einer (objektivistischen oder subjektivistischen) Universalisierung der eigenen Position aufsitzen will.

Schließlich scheint es mir wichtig, den kritischen Bezug auf die eigene Produktion zu bewahren durch die *Selbstbeschreibung* der eigenen Theologie in Beziehung zu ihrem Kontext. Die reflexive und selbstkritische Rückwendung auf die eigene Produktion von Theologie ist notwendig, aber nicht einfach zu bewerkstelligen. Die Selbstanalyse vermag recht weit voranzuschreiten. Aber die konstitutiven Grund-Unterscheidungen eigener theologischer Produktion vermag sie kaum zu erschließen.<sup>106</sup> Dies verweist auf die Notwendigkeit des *Dialogs* mit Anderen. Diese können durch die Sicht von außen entscheidende Beobachtungen beitragen.

---

106 Luhmann diskutiert dies als das Problem des „blinden Flecks“ einer jeden Beobachtung. Die den Beobachtern unbekannt Grundunterscheidungen des Erkennens sind der „blinde Fleck“ (Luhmann: *Sthenographie* 63), der die Beobachtung und die Klassifikation überhaupt erst ermöglicht. Man kann solche Grundunterscheidungen allenfalls dann zu Gesicht bekommen, wenn man den Gesichtspunkt der Beobachtung ändert, also von anderen Grundunterscheidungen aus und mit einem anderen blinden Fleck beobachtet.

Die drei Aspekte Verstehen, Hervorbringung und Dialog werden in den folgenden Ausführungen als innerer roter Faden mitlaufen.

## **2. Theologie und praktische Logik: Gebrauch, Differenz und Metaphorik**

Aus praxeologischer Perspektive versteht man Theologie als kritisch und kontextbewusst verfahrenende Rechenschaft über den Glauben. Sie hat es mit der praktischen Logik des Glaubens zu tun. Zugleich versteht man auch die Theologie selbst als Praxisform. Als solche ist sie von der praktischen Logik des Wissenschaftsfeldes geprägt. In diesem zweiten Sinne hat es Theologie auch mit sich selbst zu tun, mit ihrer eigenen Logik.<sup>107</sup> Diese Logik ist theoretisch, in sofern als sie reflexiv auf die Logik des Glaubens bezogen ist. Sie ist aber zugleich eine praktische Logik, in sofern sie dem Hervorbringen des theologischen Diskurses im wissenschaftlichen und kirchlichen Feld zugrunde liegt. Wenn Theologie auf kritische und kontextbezogene Weise Rechenschaft über den Glauben gibt, ist ihre eigene Logik auf die des Glaubens interpretierend bezogen und hält sich zugleich in reflexiver Distanz zu ihr. Die praktische Logik wissenschaftlicher Theologie verhält sich folglich teilweise homolog zur Logik des Glaubens, in sofern sie Ausdruck von Glauben ist; sie verhält sich teilweise aber auch gegensätzlich dazu, in sofern sie kritisch und normativ ist; und teilweise verhält sie sich einfach unterschiedlich, in sofern sie explizit reflexiv und am Wissenschaftsfeld orientiert ist. Die Operationsweise theologischer Logik ist, im Unterschied zu der des Glaubens, vor allem kognitiv und diskursiv.

Aus praxeologischer Sicht empfiehlt es sich, beim Begriff der praktischen Logik anzusetzen, um das „Geschäft“ der Theologie zu beschreiben. Die Modellvorstellung der praktischen Logik ist in gleicher Weise relevant für das Verstehen wie für das Hervorbringen von Theologie.

---

<sup>107</sup> Dietrich Ritschl: *Theologie*, etwa untersucht wissenschaftliche Theologie im Blick auf ihre Logik in meisterlicher Weise.

### a. *Verknüpfung und Gebrauch*

Zu Beginn sei noch einmal auf die Verbindung von **struktureller Verknüpfung** und Gebrauch in der praktischen Logik hingewiesen.<sup>108</sup> Bourdieu versteht praktische Logik in der Tradition des Strukturalismus als ein System von bedeutungsbildenden Gegensätzen, die als Klassifikations-schemata das Denken organisieren. Darin „sind alle für das System konstitutiven Gegensätze mit allen anderen verknüpft, allerdings über mehr oder weniger lange Wege... (wobei, HS) nicht alle Gegensätze im Netz der sie verknüpfenden Beziehungen dasselbe Gewicht haben, so daß man Nebengegensätze unterscheiden kann,... und zentrale Gegensätze..., die mit allen anderen durch logisch sehr verschiedene Beziehungen verknüpft sind...“ (Bourdieu: *Sinn* 466) Die strukturelle Verknüpfung von Elementen etwa einer theologischen Lehre<sup>109</sup> ist ein wichtiger Ausgangspunkt für analytische Verfahren ebenso wie für die Hervorbringung von Theologie. Gleichwohl kann die strukturelle Perspektive nur als heuristischer oder methodischer Zwischenschritt betrachtet werden und braucht eine pragmatische Ergänzung.

Man sollte nämlich berücksichtigen, dass die bedeutungsbildenden Gegensätze der praktischen Logik in ständigem „**Gebrauch**“ (Wittgenstein) sind. Sie existieren gar nicht außerhalb ihres Gebrauchs. Nicht einmal ein in einem Buch objektiviertes Zeichensystem existiert außerhalb seines Gebrauchs, denn nur wenn das Buch gelesen wird (die auf Papier gedruckten Zeichen also in einen hermeneutischen Transformationsprozess eintreten) ist das Zeichensystem da. Es ist aber nicht objektiv da, in seiner Gestalt als System, sondern nur als ein sich durch die Rezeption veränderndes System, ein System im Prozess also. Und zugleich ist das (Buch als) Zeichensystem im Gebrauch ein praktischer Operator, denn es stellen sich im Rezeptionsprozess objektiv praktische Wirkungen ein, sei es der Gang des Autors zum Schafott oder auch nur das Lächeln einer Leserin.

Die Verknüpfungen der praktischen Logik und ihr Gebrauch gehören unmittelbar zusammen. Denn nur im Gebrauch werden die Verknüpfungen wirklich, und ohne die Verknüpfungen gibt es keinen Gebrauch. Man

---

108 ...was den alten Gegensatz zwischen Struktur und Prozess überwindet.

109 Lindbeck: *Lehre*, und Dalferth: *Theologie*, betonen diesen Aspekt.

kann auch so sagen: Was man im Allgemeinen als strukturalen und performativen Aspekt der Sprache unterscheidet, gehört in der Praxis zusammen.

Äußerungen von Personen, Diskurse wie auch Riten usw. sind *keine* bloßen „Interpretationsverfahren“ (Bourdieu: *Sinn* 67), mit denen sich die Betroffenen ihre Welt interpretieren. Sie werden getan bzw. zelebriert unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, etwa sozialer Ungleichheit, und in bestimmten Situationen. Sie sind immer eingebunden in die praktischen Prozesse bestimmter Felder und deren Konjunkturen. Wenn man sie nur als Interpretation und nicht unter dem Aspekt der Strategie (oder mit Ricoeur: des Wunsches) auffasst, so wird man gerade ihren Gebrauchswert (im doppelten, strukturalistischen und vermittelt ökonomischen Sinne) verkennen. Dieser liegt darin, dass Äußerungen etc. unter ihren konkreten Umständen Wirkungen auf die Situationen und die diese bestimmenden (gesellschaftlichen, persönlichen, kollektiven etc.) weiteren Feldbedingungen haben und auch haben sollen.

Wenn man Diskurse und sonstige sprachliche Äußerungen lediglich als Interpretationen der Wirklichkeit auffasst, bleibt man meines Erachtens auch noch zu nahe an einer *Abbildtheorie des Bewusstseins*. Im Hintergrund des wissenschaftlichen Denkens läuft so noch tendenziell die Vorstellung mit, man könne sich ein irgendwie getreues Bild der Welt machen, und Theologie habe dies mit Akribie zu betreiben. Ein radikales Beispiel zeigt, dass nicht die Abbildung von Welt oder von Offenbarung die Aufgabe von Theologie sein kann, sondern vielmehr die Bewältigung der praktischen Anforderungen an den gelebten Glauben. Die von mir untersuchten pfingstkirchlichen Gemeinden in Guatemala und Nicaragua haben – ebenso wie die gesamte apokalyptische Tradition vor ihnen<sup>110</sup> – gerade *nicht* durch eine getreue Abbildung der Welt, sondern durch eine praktische *Verkennung* der Welt neue Handlungsmöglichkeiten erschlossen und sich zum Durchstehen von schwersten Lebens- und Glaubenskrisen geholfen. Apokalyptiker gingen immer und gehen noch heute davon aus, dass es nicht mehr weitergehen wird mit der Welt, weil es aus ihrer Perspektive eben nicht mehr weitergehen kann. Sie erwarten das nahe Ende der Welt und ein baldiges Kommen des Erlösers. Das macht sie stark und gibt

---

110 Vgl. Hellholm: *Apocalypticism*, als eine religionswissenschaftliche Grundlagenveröffentlichung, die immer noch *state of the art* repräsentiert. Im Blick auf das Verständnis der Entstehung alttestamentlicher Apokalyptik halte ich mich an Hanson: *Apokalyptik*, und Hanson: *Apocalyptic*. Zur Forschung in neutestamentlicher Apokalyptik vgl. den Bericht von Zager: *Apokalyptik*; zum sozialgeschichtlichen Hintergrund Wengst: *Offenbarung*. Vgl. auch Berger: *Hermeneutik* 411 ff. zur theologischen Interpretation.

ihnen Hoffnung. Wären die frühen Apokalyptiker in Smyrna, Laodicea und all den anderen Orten von einer Repräsentation der Welt ausgegangen, wie sie sich *ex post* als „korrekt“ erwiesen hat, hätten sie also um das Fortbestehen der Welt und den Fortgang all der Scheußlichkeiten bis hin zu Auschwitz, Vietnam und Bosnien gewusst – sie hätten wahrscheinlich ihren Glauben und ihre Hoffnung verloren. Und auf uns Heutige wäre wohl kaum die Johannes-Apokalypse überkommen und somit auch nicht dieser Hinweis darauf, wie man um des Glaubens und des Lebens willen die Welt ganz praktisch *verkennen* kann. Zugespitzt im Blick auf Offenbarung (vgl. S. 180) gesagt: Offenbarung ist hier gerade nicht Erkennen, sondern Verkennen der Welt. Für die Elenden der Apokalyptik ist sie Unterbrechung des bereits unterbrochenen Lebenszusammenhangs: Herstellung praktischer Kontinuität und Ermöglichung des Überlebens.

Die Orientierung am Gebrauch statt an der korrekten Abbildung gilt übrigens auch und gerade für religiöse Spitzenäußerungen wie zum Beispiel ***Bekenntnis und Verfluchung***.

Bourdieu greift einen Extremfall performativer Sprache auf: die *Verfluchung*. (Bourdieu: *Sinn* 176) Sie wird einerseits erzeugt und verstanden auf der Grundlage von den Strukturen geteilter religiöser Zeichensysteme. Aber was bleibt etwa von einer Verfluchung von Nachkommen ohne die folgenden drei Bedingungen: ohne den Willen der Vorfahren, ihre Macht über ihren Tod hinaus gegen den Willen von Nachkommen aufrecht halten zu wollen; ohne die subjektive Disposition der Verfluchten, die Verfluchung als wirksame Handlung zu akzeptieren; und ohne die Bestätigung ihrer Wirksamkeit durch die Entwicklung der faktischen Lebensbedingungen der Verfluchten? Findet eine Verfluchung keinen wahrnehmbaren Ausdruck im Verhalten der Verfluchenden, wird sie nicht gehört und nicht überliefert, und werden ihre Folgen nicht gefürchtet, wird sie also nicht „gebraucht“, wo bleibt dann ihre Wirkung?

Ähnliches gilt auch für *Bekenntnisse*. Die klassische theologische Theorie der Bekenntnisse berücksichtigt deren Gebrauch durchaus, und zwar als deren kerygmatische, abgrenzende (*anathema!*), gemeinschaftsbildende und auch doxologische Funktionen. Bekenntnisse sind demnach keineswegs in erster Linie objektive Zusammenfassungen der rechten Lehre und damit Handbücher über theologische Positionen der sie Formulierenden. In erster Linie sind sie auf *Wirkung* aus. Sie proklamieren bestimmte theologische Positionen und deren Ansprüche in einem Feld von konkurrierenden kirchlichen und (meist auch) politischen und anderen gesellschaftli-

chen Kräften. Sie wirken als Erwiderung und Selbstbegründung. Unter diesem Blickwinkel hat auch die trinitarische Struktur der meisten Bekenntnisse eine doppelte Bedeutung. Zum einen stellt sie Inhalte, auf die es den Bekennenden ankommt, in den interpretativen Rahmen der Trinität. Diese Inhalte kann man dann als Spezifika von unterschiedlichen Bekenntnissen fassen – etwa das *filioque* in der späten Fassung des Apostolikums im Unterschied zum Nicänum. Zum anderen dient die trinitarische Struktur als solche zur Proklamation der Legitimität positionsspezifischer Inhalte, indem sie für diese Inhalte eine Identität mit der allgemein gültigen Orthodoxie christlichen Glaubens reklamiert und die partikularen Inhalte so in einem Feld der Auseinandersetzungen gegen Andere behauptet. Im Blick auf die rein semantisch verstandenen Inhalte hebt ein Bekenntnis also die Orthodoxie und das Gemeinsame hervor: Die Inhalte stehen für die rechthabende Gemeinschaft. Betrachtet man aber den Gebrauch eines Bekenntnisses und seinen Gebrauchswert in den Auseinandersetzungen des theologischen Feldes, so liegt seine Bedeutung gerade in der Proklamation und Legitimation von Differenz: Die Gemeinschaft der Rechthabenden genießt natürlich Legitimität im Unterschied zu den Gemeinschaften der Irr- oder Ungläubigen. Diese Doppeldeutigkeit macht semantisch orientierte Vermittlungsversuche zwischen Bekenntnispositionen (wie etwa den von Moltmann in der neueren Debatte um das *filioque*)<sup>111</sup> zugleich interessant *und* setzt sie der Gefahr der Wirkungslosigkeit aus. Auf der Ebene der Zeichenbedeutungen eröffnet die Mehrdeutigkeit kommunikative Möglichkeiten, die aber nur dann wirksam werden, wenn man den Wert der durch die Bekenntnisse konstruierten Differenzen im Gebrauch auf den Feldern der theologischen und der weiteren gesellschaftlichen Auseinandersetzungen berücksichtigt. Dabei meint „Wert“ hier zugleich ihre Wirkung und ihre Bedeutung (die natürlich voneinander abhängen).

Eine derartige Orientierung am Gebrauch in einem gesellschaftlichen Kontext ist semiotischen Analysen, die nur auf die Relation der Zeichen im Zeichensystem achten, ebenso verschlossen, wie einer hermeneutischen Interpretation, die nur auf den individuellen Gebrauch bzw. die Funktion für das isolierte Subjekt achtet.

Ein **Modell der praktischen Logik** sollte beide Dimensionen beachten: die Struktur und den Gebrauch. Des weiteren gilt es zu sehen, dass prakti-

---

111 Vgl. Vischer: *Geist*, und darin Moltmann: *Vorschläge*.

sche Logiken immer zugleich individuell und kollektiv sind, und dass sie in ihrem ständigen Gebrauch alle Verknüpfungen und Transformationen innerhalb der Praxisfelder und zwischen ihnen erzeugen. Nur im Gebrauch gibt es „Arbeit der Sprache“ (Ricoeur). Im Gebrauch aber erzeugt die Arbeit der Sprache – etwa in Metaphern generell oder auch in einer „*root metaphor*“ (Turner) – einen übergreifenden *Sinn*, und zwar einen *praktischen Sinn*.<sup>112</sup> Der Gebrauch von Zeichen, insbesondere von religiösen Zeichen, verbindet durch deren metaphorische Funktion fortwährend unterschiedliche Praxisfelder miteinander.

Die Praxisfelder spielen somit eine wichtige Rolle für die Operationen praktischer Logik. Wenn man sich eine Modellvorstellung von praktischer Logik machen möchte, sollte man daher zwei wichtige Dimensionen beachten. Gemäß praktischer Logik werden Relationen *in* bestimmten Praxisfeldern erzeugt und wirken dort; und es werden Beziehungen *zwischen* verschiedenen Praxisfeldern hergestellt. Folgende Modellvorstellung möchte ich vorschlagen: Man kann sich die praktische Logik für jedes (theoretisch konstruierte!) Praxisfeld als ein Netz von bedeutungsbildenden Schemata von Zeichen vorstellen; als horizontales Gewebe gewissermaßen. Damit kann man sich die Vermittlung zwischen zwei Feldern als eine Verbindung zwischen diesen beiden Geweben denken; vertikal gewissermaßen. In der klassischen Linguistik und Semiotik entspricht dem die Unterscheidung zwischen Syntagma und Paradigma. „Syntagma“ steht für das Textgeflecht auf der Ebene der Denotation, also für die „horizontalen“ Relation zwischen Zeichen; „Paradigma“ für das Geflecht der dem Text als Konnotationen assoziierten Bedeutungen, also für die „vertikalen“ Relationen.

### ***b. Unterscheidung und Feldbezug***

Zunächst möchte ich kurz auf die syntagmatischen Relationen des Netzes eingehen.

Fasst man ***Erkennen als Unterscheiden*** auf, baut der kognitive Prozess auf grundlegenden Unterscheidungen auf. Rein theoretisch kann man dann eine Grundunterscheidung zwischen zwei Termen als Ausgangspunkt

---

112 Dieser ist zu unterscheiden vom intentionalen und am Bewusstsein orientierten Sinnbegriff der subjektivistischen Tradition (zum Beispiel Ricoeur) und vom abstrakt systemischen Sinnbegriff der objektivistischen Tradition (zum Beispiel Lévi-Strauss).

postulieren.<sup>113</sup> Davon ausgehend kann dann der kognitive Prozess als Konstruktion von bedeutungsbildenden Netzwerken aufgefasst werden. Das Netz der in sprachliche Zeichen gefassten kognitiven Dispositionen der Habitus besteht demnach aus Relationen zwischen Termen. Die kleinste Einheit wird durch eine einfache Unterscheidung hergestellt: etwa „Kirche versus Welt“. Es ist eine Relation zwischen zwei Termen. Die beiden Terme kommen aber nicht isoliert vor. Jeder Term ist vielmehr mehrfach verflochten mit anderen Termen bis hin zu einem weitgreifenden Netzwerk mit vielerlei Querverbindungen und homologen Entsprechungen.<sup>114</sup> Die Verbindung von zwei, drei oder (höchstens) vier Termen werde ich im Blick auf die praktische Logik „Schema“ nennen.

Der Ansatz bei einer relationalen Zeichentheorie orientiert sich einfach daran, dass Erkennen auf Unterscheiden beruht. „Make a difference, and you have created a universe“, lautet ein bekanntes Diktum von George Spencer Brown.<sup>115</sup> Grundlegende Unterscheidungen ermöglichen allererst Erkenntnis und dann weitere Differenzierungen in weitere Unterschiede. Die Terme der unzähligen Unterscheidungen, mit denen eine praktische Logik operiert, können miteinander zu einem weitreichenden Netz von Kombinationsmöglichkeiten verknüpft werden. Diese Netze von sozial verwendeten Zeichen orientieren und begrenzen die Operationen der praktischen Logik. Dies geschieht aber nicht ohne Akteure. Zeichen können nur dann sozial gebraucht werden, wenn sie in den Habitus einer zureichend großen Menge von Akteuren als Netzwerke von logisch miteinander verbundenen Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns präsent sind.

---

113 Dabei handelt es sich nicht um so etwas wie die Annahme eines „Ur-Grundes“ des Erkennens. Unterscheidungen konstituieren Felder des Erkennens, die je nach Hinsicht und praktischem Interesse heute so und morgen anders sein können; wenngleich sie auch nicht rein kontingent sind, sondern von den Habitus der Akteure ebenso orientiert und begrenzt werden wie von gesellschaftlichen Institutionen und Prozessen.

114 Der Ansatz bei einer relationalen Zeichentheorie ist keineswegs identisch mit einem sterilen „Binarismus“.

115 An dieser Stelle gibt es eine breite Übereinstimmung unserer Annäherung mit dem Programm von Niklas Luhmann. Auf George Spencer Brown fußend ist für Luhmann die Unterscheidung die Grundoperation zur Erzeugung von Sinn. Vgl. Luhmann: *Systeme* 92 ff. (bes. 100 f., und auch 316 über die „Sinnform der schematisierbaren Differenz“) und vor allem Luhmann: *Gesellschaft* 44 ff.; für Probleme der Beobachtung, Luhmann: *Sibonographie* 62 f.. Hier ist allerdings nicht der Ort, um Differenzen zu und Übereinstimmungen mit Luhmann zu diskutieren.

Diese vernetzten Dispositionen wirken als *Operatoren in Praxisfeldern*. Für den praxeologischen Ansatz ist es von zentraler Bedeutung, dass diese Netze nicht – im Sinne des Objektivismus – als abstrakte Zeichensysteme aufgefasst werden, sondern eben als eine Gesamtheit von strukturierten Operatoren, mit Hilfe derer Menschen wahrnehmen, denken und handeln. Und dies geschieht in Praxisfeldern. Praktische Logiken entsprechen folglich bestimmten Feldern menschlicher Praxis. In diesem Sinne kann man verschiedenen Feldern unterschiedliche praktische Logiken zuschreiben. Das wirtschaftliche, das politische, das familiäre Feld, das Feld der Mode, der Popmusik, des Straßenverkehrs, der Liturgik, der Seelsorge etc. – jedes hat auf diese Weise seine spezifische Logik (die immer auch Übereinstimmungen mit der Logik anderer Felder aufweist). Diese Logiken sind in den Funktionsweisen gesellschaftlicher Institutionen ebenso am Werk wie in den Dispositionen von Individuen.

Um sich eine Modellvorstellung von diesen Logiken zu machen, ist es nützlich davon auszugehen, dass jeder Bereich<sup>116</sup> (oder: jede Position) einer solchen feldspezifischen Logik durch eine Grundunterscheidung konstituiert wird. Diese strukturiert (mehr oder weniger) alle weiteren Unterscheidungen, die auf sie zurückgehen (je nach Nähe oder Distanz im Netz). Dabei ist es wichtig, eine Differenzierung im Auge zu behalten, wenngleich sie hier nicht ausgearbeitet werden kann: Eine *Grundunterscheidung* ist etwas Anderes als ein Unterschied. Unterscheidungen liegen (nach Luhmann: *Gesellschaft* 56) jeder Beobachtung zwangsläufig voraus. Ohne sie kommt Wahrnehmung und Klassifizierung überhaupt nicht zustande. Sie sind also implizit und werden (jetzt wieder nach Bourdieu) als Dispositionen des Habitus aus den praktischen Lebensbezügen der Akteure hervorgebracht.<sup>117</sup> Unterschiede hingegen werden explizit festgestellt. Sie unterliegen einer Vorstrukturierung durch implizite Unterscheidungen. In diesem Sinne können sie theoretisch von den Unterscheidungen unterschieden werden. Doch in den Operationen der praktischen Logik sind die Unterschiede ebenso wirksam; sie bringen weitere

---

116 Man könnte auch „Teilsystem“ sagen, würde sich dann aber die abträgliche Assoziation eines *geschlossenen* Systems einhandeln.

117 Dies sollte man im Auge behalten, denn sonst verfällt man in Diskussionen auf der Ebene von bloßen Zeichensystemen und fordert von der Theologie „dogmatische Arbeit“, ohne diese aber auf die Verwurzelung ihres Denkens im Boden der kulturellen und gesellschaftlichen Tatsachen zu verweisen. Vgl. Welker: *Axiome* 36, aus einer von Luhmann herkommenden Position in der Diskussion um den von Dietrich Ritschl in die Diskussion gebrachten Begriff der „impliziten Axiome“ theologischen Denkens.

Unterschiede hervor und wirken in der Erzeugung von Praktiken ebenso wie die Grundunterscheidungen.<sup>118</sup> Sie sind wichtige Elemente des hier vorgeschlagenen Modells eines Netzes von Dispositionen.<sup>119</sup>

Die empirische Arbeit mit den vernetzten Differenzen erlaubt zum Beispiel das *Verstehen von Theologien in ihren Kontextbezügen*. In diesem Sinne ist die konstituierende Unterscheidung in der praktischen Logik der pfingstlichen etablierten Religionsgemeinschaft<sup>120</sup> in Guatemala Mitte der achtziger Jahre die zwischen „Entrückung der Kirche versus Zeichen des nahen Endes“; und die der neopfungstlichen etablierten Religionsgemeinschaft, ebenfalls in Guatemala Mitte der achtziger Jahre, ist die Unterscheidung von „Macht des Heiligen Geistes versus Angriffe der Dämonen“. Rein hypothetisch und zum Zwecke der Verdeutlichung des Modells könnte man die konstituierende Unterscheidung lutherischer Theologie in der Differenz von Gesetz versus Evangelium sehen; reformierte Theologie mag eher auf einer Differenz zwischen „Reich Gottes“ und „Welt“ aufgebaut sein; die Befreiungstheologie auf der zwischen „Befreiung (Exodus)“ versus „Unterdrückung“.

Auf diese Terme aufbauend entwickeln sich dann die spezifischen Logiken durch die (nähere und dann fernere) Angliederung weiterer Terme. Zum Beispiel verbindet sich in der o.g. pfingstkirchlichen Logik mit dem eschatologischen und auf die ewige Errettung bezogenen Grundunterschied sehr eng die Differenz von „Gehorsam“ und „Sünde“, sowie auf der positiv bewerteten Achse der Zusammenhang von „Gehorsam“, „Vorbereitung auf die Entrückung“ und Teilnahme an der „Entrückung“ (was dem Errettetwerden gleichkommt). In der lutherischen Tradition mag man als weitere, der Differenz von „Gesetz versus Evangelium“ zugeordnete Terme „Sünde und Rechtfertigung des Sünders“, „Glaube und Werke“ usw. nennen.

---

118 Die Frage, was denn nun „bewusst“ und was „unbewusst“ sei, ist in der Praxeologie nachrangig.

119 Diese Unterscheidungen sowie die aus ihnen hervorgehenden feld- und positionsspezifischen Netze kognitiver Dispositionen können empirisch erforscht werden. In diesem Buch kommt es mir aber nicht auf die Operationalisierung des Vokabulars für die empirische Forschung an. Dies habe ich in meinen Feldforschungen durchgeführt; vgl. zum Ansatz Schäfer: *Método*, und Schäfer: *Theorie*.

120 Zur Typologie siehe Schäfer: *Protestantismus*.

Diese Terme sind Elemente eines Modells *praktischer Dispositionen* und keine objektiven Gegenstände.

Wie schon mehrfach betont, kommt für das theologische Selbst- und Fremdverstehen aus praxeologischer Sicht alles darauf an, solche konstruierten *Modelle* nicht objektivistisch als „Dinge“ zu begreifen. Man kann zum Beispiel nicht sagen, dass sie „vorliegen“. Als objektivierte Systeme wären sie nutzlos. Theologie als Kunst der Rechenschaft über den Glauben und der Argumentation dieser Rechenschaft in den Praxiszusammenhängen des Glaubens kann nicht in verdinglichte Zeichensysteme gerinnen. Die Modelle werden aus Analysen von Diskursen und Praktiken konstruiert und bilden nichts als Orientierungshilfen über die Relationen zwischen Dispositionen, welche wiederum Diskurse und Praktiken hervorbringen. Deshalb müssen die Modelle immer im Gebrauchskontext gelesen werden; erst der Gebrauch im Kontext erzeugt Sinn.

Ist dem so, muss man die als Beziehungen unter sprachlichen Zeichen konstruierten kognitiven Dispositionen als *praktische* Dispositionen behandeln. Sie produzieren Sinn eben nur im Verhältnis zu den Praxisfeldern.

Hierzu zwei *Beispiele aus pfingstlicher und lutherischer Tradition*, ein zeitgenössisches und eines aus der Theologiegeschichte:

Aus reformatorischer Sicht mag die (im Diskurs tatsächlich konditionale) Verbindung von „Gehorsam“ und „Errettung“ bei den traditionellen *Pfingstlern* als Gesetzlichkeit bzw. Arminianismus abgetan werden. Untersucht man diese Zeichenverbindung aber als eine Operation der praktischen Logik in ihrem Kontext, so stellt man etwas ganz Anderes fest. Sie ist Bedingung, um unter militärischer Repression und Guerillakrieg in Würde überleben zu können.<sup>121</sup> Wenn man dieses Ergebnis wieder in die Sprache des *Systems* der Oppositionen übertragen will, kann man sagen: die implizite und kontextuelle Grundunterscheidung dieser Theologie ist „Todesdrohung“ versus „Überleben in Würde“.

Betrachtet man die oben hypothetisch angenommen Strukturelemente *lutherischer Theologie* (Gesetz/Evangelium, Sünde/ Rechtfertigung, Glaube/Werke etc.) als praktische Operatoren im Entstehungskontext der Reformation, so kann man zu folgenden Ergebnissen kommen. In einer Situation der Spannungen zwischen dem Kaiser und den Reichsstädten

---

121 Vgl. Schäfer: *Método* 192 f., und Schäfer: *Theorie*.

sowie verschiedenen Fürstentümern, der Liberalisierungsinteressen des aufkommenden Kapitalismus und der Knechtung der „Laien“ unter der religiös-symbolischen Gewalt der Ablasspraxis bestand ein breites gesellschaftliches Interesse an Freiheit. Zugleich begann sich mit der Renaissance – zum Beispiel als Zentralperspektive in der Malerei – eine Konzentration auf das Individuum herauszubilden. Luther artikulierte im religiösen Feld gegen die Ablasspraxis die Rechtfertigung des Einzelnen allein aus dem Glauben und ohne die Werke des Gesetzes. Das Gewissen des Einzelnen wurde damit zu einer konstitutiven theologischen Kategorie. Diese Neu-Beschreibung der Verhältnisse im *religiösen* Feld entsprach (in transformierter Weise) weit verbreiteten Interessen in anderen gesellschaftlichen Praxisfeldern. Deshalb wurde sie dort sofort aufgenommen und – entsprechend umgewandelt – in den jeweiligen praktischen Logiken gebraucht. Weiterhin hypothetisch könnte man also sagen, dass die implizite und kontextuelle Grundunterscheidung dieser Theologie der Gegensatz zwischen „Freiheit des Einzelnen“ und „Determinierung durch Institutionen“ ist.

Die Schemata der konstruierten Netze kognitiver Dispositionen sollten also als praktische Operatoren verstanden werden. Dies beinhaltet **Offenheit und Wandelbarkeit**. Netze praktischer Operatoren sollte man sich weder als vollständig noch als geschlossen oder auch nur als komplett schlüssig vorstellen. Man sollte sie, im Gegenteil, als unvollständig, offen und nur partiell schlüssig ansehen. Die Offenheit ist dabei in zwei Hinsichten höchst wichtig: Einerseits erklärt sie die Umwandlungsfähigkeit von Netzen kognitiver Dispositionen auf der (syntagmatischen) Ebene *eines* Praxisfeldes. Das heißt, Theologie-immanente Argumentation und Diskussion haben ihren Ort im praxeologischen Vokabular. Sie entsprechen der Rationalität des theologischen Feldes und können dies durchaus verändern. So können etwa Meinungen und Praktiken (und schließlich auch Dispositionen) von Akteuren durch Argumentation beeinflusst und geändert werden, oder neue Ideen können weitreichende Entwicklungen auch im Bereich der Institutionen des Feldes auslösen. Diese Praxis ist aber immer orientiert und begrenzt durch die objektive Lage des jeweiligen Feldes sowie auch anderer Praxisfelder einer Gesellschaft. Denn es kommt nicht unwesentlich darauf an, ob eine Veränderung in einem Feld auf homologe Bedürfnisse oder Konjunkturen in den anderen Feldern trifft oder nicht. Weitreichende Veränderungen sind nicht vorstellbar, ohne die Verbindung zwischen den Feldern zu berücksichtigen. Die Reformation

war ja auch nicht nur eine theologische Angelegenheit. Was aber lösen – theologiespezifisch – solche Veränderungen aus?

Kontextuell entstandene Grundunterscheidungen strukturieren nicht nur die aus ihnen selbst hervorgebrachten praktischen Logiken und damit die Zeichensysteme. Sie generieren auch ***praxisbedingte Transformationen*** von Sinn. Sie passen bereits objektiviert vorliegende Zeichensysteme, wie etwa Texte, ihrer Logik an.

Dies geschieht zum Beispiel bei der *Auslegung von Bibeltexten*. Ob es sich hierbei um bloße Anpassung oder um einen kritischen Bezug zwischen Bibel und praktischer Logik handelt, ist für kontextuelle Theologie von entscheidender Bedeutung. Hieran hängt die kritische Kompetenz von Theologie. An dieser Stelle kommt es erst einmal darauf an zu zeigen, dass man sich mit praxeologischem Vokabular diesem Problem stellen kann.

Theologie erzeugt kritische Normativität im Allgemeinen durch Rückgriff auf *Bibeltexte*. Die Predigt ist ein typischer Ort für Auslegung von Texten mit dem Blick auf kritische Normativität. Betrachten wir also hier als Beispiel die Predigt eines Kirchenvorstehers – ein indianischer Tagelöhner aus einer ländlichen Gemeinde der o.g. pfingstlichen etablierten Religionsgemeinschaft. Dessen Dispositionen der Wahrnehmung und des Urteils sind strukturiert durch die o.g. praktische Logik apokalyptischer Art. Eine sehr wichtige sekundäre Unterscheidung in dieser Logik ist die zwischen Kirche und Welt. Diese ist – als Unterscheidung zwischen Christen und Nichtchristen – präsent in seiner Auslegung der Seligpreisungen und Weherufe der Bergpredigt (Lukas 6, 20-26), die er in einer Predigt vorträgt. Die Güter, so sagt der Prediger, die ein Reicher heute besitzt und die ihn glücklich machen, „werden ihn nicht retten, wenn er sich Christus nicht übereignet. (...) Auch die jungen Männer und die jungen Mädchen, Brüder! – kämpfen wir dafür, Jesus Christus zu dienen! (...) So werden wir dieses Geschenk sehen, diesen Ehrenpreis, den Gott für uns hat! (...) Und sorgen wir dafür, das zu tun, was er uns gelehrt hat: nicht den Blick auf den Menschen zu richten, dem es gut geht in seinem Leben, der Gott nicht dient. Richten wir unseren Blick nicht auf ihn oder auf sie, denn sie haben keine Entschädigung. Aber alle, die kämpfen, um Christus zu folgen, haben eine große Entschädigung.“ (Rede 8)

Mit der *Unterscheidung zwischen Christen und Nichtchristen* schafft der Prediger – gegenüber der Grunddifferenz im lukanischen Text – eine neue Logik in seiner Predigt. Er beseitigt, indem er eine neue Differenz setzt,

den religiös-sozialen Gegensatz zwischen armen und reichen Christen (Jüngern) bei Lukas und transformiert ihn in einen rein religiösen.

---

***Exkurs: Zur Auslegung von Lukas 6, 20-26 (Beispiel 1)***

Eine Schriftauslegung in praxeologischer Perspektive müsste noch entwickelt werden. Sie läge irgendwo zwischen strukturaler und sozialgeschichtlicher Exegese. Für meine Ausführungen an dieser Stelle reicht ein eher struktural orientierter Blick<sup>122</sup> auf den lukanischen Text.

Bei einer strukturalen Analyse des Textes wird man den Gegensatz zwischen reichen und armen *Jüngern* als die Grundunterscheidung der lukanischen Redaktion des Textes Lukas 6, 20-26 erkennen. Durch die Anrede an die Jünger in V. 20 wird die Isotopie JÜNGERSCHAFT für den Text gesetzt und unter den Klassen „reiche (Jünger)“ und „arme (Jünger)“ entfaltet.<sup>123</sup> Lukas geht es somit um die Bewertung der unterschiedlichen sozialen Positionen unter den Christen *sub specie aeternitatis*. Ein Gegenbild zu den reichen Christen der Weherufe, über deren Existenz im fortgeschrittenen Entwicklungsstadium der christlichen Gemeinden zur lukanischen Zeit sich die Exegese ja einig ist, wäre dann Zachäus (Lukas 19,2 ff.). Dieser wird Christ und gibt die Hälfte seines Vermögens den Armen. Im Gegensatz zu jenen trägt Zachäus zur Überwindung von Not bei, auf die (nach Wengst: *Pax* 84) auch die Aussageintention der jesuanischen Seligpreisungen zielt. Es gibt meines Erachtens keinen Grund, der von Schneider behaupteten spiritualisierenden Auffassung zuzustimmen (Schneider: *Lukas* 151), die Weherufe seien an die „außerhalb der Jünergemeinde Stehenden“ gerichtet.

Allerdings ist mein Auslegungsvorschlag nicht der einzige, der sich aus strukturaler Perspektive machen lässt. Er kommt dann zustande, wenn man den Text auf der lukanischen Redaktionsebene untersucht (auf der ihn ja auch der pfingstliche Pastor liest). Dabei muss man nur ernstnehmen, dass Lukas durch die Ange-redeten (die Jünger) eine einheitliche Ebene (Klassen-Basis) der Bedeutung setzen wollte (vgl. auch die Anredeformen in V. 20b und 24). Nichts spricht für eine andere Annahme.

---

122 Hier werde ich mich vor allem an Greimas orientieren. Vgl. Greimas: *Semantik*; zur Verwendung dieser Theorie in Bibelauslegungen vgl. Delorme: *Gleichnisse*. Es muss allerdings berücksichtigt werden, dass Greimas' Semiologie nur eine Wissenschaft von den Zeichen ist, nicht von der Praxis.

123 Diese Termini bei Greimas bedeuten knapp und umgangssprachlich gesagt Folgendes: Eine Isotopie ist das Leitthema eines Diskurses; Klasse und klassematische Kategorien sind Sub-Themen, denen gemäß das Leitthema sich entfaltet. Ersteres versteht sich von den Letzteren her und umgekehrt.

Dass man mit einer – ebenfalls auf Greimas zurückgehenden – aktantiellen Strukturanalyse zu einem anderen Ergebnis kommt (vgl. Fuchs: *Sprechen* 300 ff.), scheint mir keineswegs zwingend. Es ist nicht ersichtlich, warum Fuchs (303) in der Strukturliste bei Vers 24 einen Adressatenwechsel vornimmt, so dass plötzlich nicht mehr die Jünger, sondern die Nicht-Jünger (Minus-Adressaten) die Angeredeten sind. Folgte er der Isotopie des Textes, so müsste er die Jünger auf die Seite des Minus-Adressaten nehmen und könnte damit einen Bedeutungseffekt rekonstruieren, der die reichen Christen der lukanischen Gemeinden vermutlich hat aufhorchen lassen. Auch ergäben sich dann nicht die Erklärungsschwierigkeiten mit dem Verweis auf den Menschensohn (V. 22) und der Opposition von Propheten und falschen Propheten (V. 23b und 26), denen Fuchs sich in den Erklärungen 8 und 10 (S. 310 ff.) widmet. Fuchs qualifiziert aufgrund des parallelen Aufbaus der positiven und negativen Aussageklassen durch die Konjekture eines Menschensohnbezuges auf der negativen Seite die falschen Propheten als solche, die „nicht um des Menschensohnes willen verachtet, sondern gelobt“ (311) werden. Nun sind aber nicht alle Reichen und Gelobten, so Fuchs weiter, falsche Propheten, weshalb eben nur solche angesprochen werden, „die sich weigern um des Menschensohnes... willen die echten Propheten zu sein“. Es sind also in den Weherufen nur noch die Reichen angesprochen, die sich explizit dem Bekehrungsauftrag verweigern. Es bleibt die Frage, warum Leute, die sich der Botschaft ganz verweigern, überhaupt als Propheten angesprochen werden, genauer: als falsche Propheten und nicht als Nicht-Propheten.

Behält man dagegen – anders als Fuchs – die Festlegung der Grundebene der Bedeutung auf „Jünger“ (bzw. „Christen“, für die Hörer des Textes in den lukanischen Gemeinden) bei, so stellen sich diese Erläuterungszwänge erst gar nicht. Und man merkt denn auch, dass Fuchs an einer für die Erreichung seines Interpretationszieles entscheidenden Stelle der Tücke seiner konstruierten Negation erlegen ist: Die Aussage „verachtet um des Menschensohnes willen“ (V. 22) spricht von der „Bewertung der Jüngerschaft“; der Bedeutungseffekt des Wortes „verachtet“ ist folglich der „negativen Bewertung der Jüngerschaft“. Wenn man davon nun die Negation bildet, um in der negativen Aussageklasse die semantische Opposition zur ursprünglichen Aussage zu bekommen, so kann es sich dort nur um eine nicht negative Bewertung der Jüngerschaft handeln, nicht aber um eine positive Bewertung der Nicht-Jüngerschaft, wie es die Interpretation von Fuchs nahelegt. Kurz: es kann sich nur um Leute handeln, die trotz ihrer Zugehörigkeit zum Menschensohn nicht verachtet werden. Damit werden sie auch als Propheten angesprochen, aber eben als falsche, weil (Bedeutungsbildung durch das Klassen „reich“) sie im Unterschied zu den wahren Propheten durch ihren Reichtum daran gehindert werden, wahre Propheten zu sein. Sie praktizieren wohl eher – wie das dem Habitus der stärker in den herrschenden gesellschaftlichen Kontext eingegliederten Schichten entspricht – ein ihrer gesellschaftlichen Stellung zu angepasstes Christentum und verkehren so ihren kritischen prophetischen Auftrag

in Affirmation jener Verhältnisse, unter denen die armen (selig gepriesenen) Christen objektiv leiden.<sup>124</sup>

---

Der Prediger verwandelt den Gegensatz zwischen armen und reichen Christen bei Lukas in den *rein religiösen Gegensatz* zwischen Mitgliedschaft in der Kirche und Nichtmitgliedschaft. Man wird hier selig gepriesen, wenn man einer (pfingstlichen) Kirche angehört, ganz gleich ob man reich oder arm ist. Adressat der Drohworte wird man, wenn man kein Kirchenangehöriger ist. Dies ist nicht vergleichbar mit der Veränderung der Unterscheidung von arm versus reich im vermutlichen Jesus-Logion in die Unterscheidung von armen Christen versus reichen Christen bei Lukas (Lukas 6, 20b versus 24).<sup>125</sup> Der Prediger *ersetzt* vielmehr die *Grundunterscheidung* und passt damit den Text an eine der wichtigsten Unterscheidungen in der praktischen Logik seiner Kirche an (Bekehrte versus Nicht-Bekehrte). Dies jedenfalls ist, was man den „Grundtenor“ seiner Botschaft nennen könnte. Und genau so würde jede kirchenleitende Person aus der Hauptstadt die Predigt des armen Landpastors auch hören. Die sozialkritisch (wenn auch innerkirchlich) orientierte Tendenz des lukanischen Textes wäre bei einem solchen Verständnis verloren; der Text wäre eine bloße Bestätigung vorfindlicher Kirchlichkeit.

Diese zeichentheoretische Interpretation zeigt, wie schon auf der rein semiotischen Ebene Grundunterscheidungen umgewandelt werden können. Sie dringt aber noch nicht zu einem kontextbezogenen Verstehen des Textes vor. Praxeologische Interpretation geht noch ein Stück weiter, indem sie nach dem Gebrauch der Zeichen fragt. Um die Predigt praxeologisch zu verstehen, ist es zunächst nötig, sich über die Funktion von *praktischer* Schlüssigkeit und kreativer Unbestimmtheit für den Umgang mit Operatoren praktischer Logik klar zu werden. Danach werde ich das Beispiel der Predigt wieder aufgreifen.

---

124 Was das Jesusbild des Lukas angeht, reiht auch Hengel: *Eigentum* 31 ff., die Gegenüberstellung von Weherufen und Seligpreisungen in die „radikale Kritik am Eigentum“ ein und erkennt damit die Opposition von Armut versus Reichtum als Grundopposition der Seligpreisungen an.

125 ... übrigens eine häufige Operation der praktischen Logik, „wonach dasselbe Teilungsprinzip nicht nur auf das Ganze..., sondern auch auf jeden seiner Teile angewandt werden kann“ (Bourdieu: *Sinn* 458).

Wir reden nicht von Zeichen~~systemen~~ im strengen Sinne des Wortes, sondern von *praktischer* Logik. Diese ist in ständigem Gebrauch. Deshalb sollte man deren ***praktische Schlüssigkeit und kreative Unbestimmtheit*** besonders beachten.

Praktische Logik arbeitet mit *relativ wenigen Schemata*, um Praktiken und Diskurse zu organisieren. Wenn es um praktische Schlüssigkeit und Effizienz geht, ist es besser, mit wenigen Schemata operieren zu können. Dies ist gleichwohl nicht immer möglich. Aber nichts stellt den Wunsch nach gelingendem Handeln und durchschlagenden Diskursen vor größere Probleme als komplexe Begründungen, Ableitungen und Übertragungen – obwohl gerade ein umsichtiges Handeln und Reden mit mittel- und langfristiger Perspektive gerade ohne Komplexität nicht auskommt. Gleichwohl gilt: Komplexität verhindert schnelles und entschlossenes Handeln und eingängige Slogans. Dies ist besonders in Feldkonjunkturen von Bedeutung, in denen ausgeprägte Interessengegensätze aufeinander prallen und positionsspezifische Strategien wichtiger werden als solche, die am Gemeinwohl orientiert sind. Nicht einmal unpassendes Handeln aufgrund der Verkennung der Lage ist für positionelles Denken gefährlicher als Komplexität. Denn positionelles Denken berechnet – im Widerspruch zu seiner ständigen Beteuerung der Verpflichtung auf die Wahrheit schlechthin – seine *eigene* Wahrheit als Verbesserung der eigenen Position gegenüber anderen im Raum der sozialen, politischen oder religiösen Konkurrenz. Die einfachen Wahrheiten verhelfen im Streit der Positionen meist zu komparativen Vorteilen populistischer Art. Zusätzlich erzeugt die Tatsache, dass praktische Logik mit einfachen Schemata reibungsloser operieren kann, in der Wahrnehmung der Akteure die Illusion, dass das Simple als solches schon erstrebenswert sei. In ihrem „Klar und wahr!“ liegt der „*lex appeal*“ der Fundamentalismen.

Auch der o.g. Prediger arbeitet in seinen Ausführungen über Lukas mit einfachsten Schemata, die allen Hörerinnen und Hörern geläufig sind. Aber er führt sie nicht ganz schlüssig aus und konstruiert kein geschlossenes System. Zudem entsteht Sinn ja erst im Hören, also vermittelt aktivierter Dispositionen der Wahrnehmung. Der Gebrauch der Rede erzeugt Sinn; und zwar nicht zuletzt dadurch, dass er noch die kleinsten Unbestimmtheiten der Diskurse kreativ zum Improvisieren nutzt.

Im allgemeinen verfährt die praktische Logik in ihrer Arbeit mit den Schemata zwar *schlüssig*. Man sollte aber beachten, dass die Operationen der praktischen Logik nicht den Prinzipien der „logischen Logik“ (Bourdieu) der Wissenschaft unterliegen, sondern vielmehr den Orientierungen

und Begrenzungen menschlicher Praxis in konkreten Bedingungen. Praktische Schlüssigkeit kann in streng logischer Hinsicht also durchaus auch un schlüssig sein. In diesem Sinne bringt die praktische Logik bei neuen Anforderungen schon aus wenigen Schemata mehr oder weniger geregelte *Improvisationen* hervor, mit denen sie ihre eigenen Regeln durchbrechen und ihre Möglichkeiten erweitern kann.

Eine solche Improvisation aus wenigen Schemata mit den Mitteln der kreativen Unbestimmtheit findet sich im *Beispiel der Predigt*. Der Prediger ersetzt zwar die Grundunterscheidung<sup>126</sup> und ändert damit die bedeutungsbildenden Relationen im Zeichensystem, das der Predigt implizit ist. Aber im Diskurs verfährt er keineswegs konsequent und vollkommen schlüssig. Damit bleiben „logische Lücken“, die bei einer strengen Systematik im analytischen Modell als Brüche und Unstimmigkeiten sichtbar werden. Statt vollkommen konsequent zu verfahren, lässt der Prediger nebenbei und mit weniger Nachdruck zugleich einen zweiten – der Grunddifferenz entgegengesetzten – Unterschied mitlaufen. Dazu verwendet er Entgegensetzungen wie, beispielsweise, die von Leuten, welche Glasfenster haben, und solchen, die sich derartigen Luxus nicht leisten können. Im Hintergrund der Unterscheidung „Christen versus Nichtchristen“ läuft also die Differenz von „Kirche/arm“ versus „Nicht-Kirche/reich“ mit. Aus diesem Bezug resultiert für die praktische Logik des Predigers und der Gemeinde: *Diese* Gemeinde ist wahre Kirche und *zugleich* Kirche der Armen. *Draußen*, woanders ist nicht wahre Kirche. Und in jenem nur mittelbar qualifizierten und vage definierten Raum des Draußen befinden sich auch die Reichen; sie werden also verdammt werden. Auf diese Weise wird in dieser Predigt aus dem mitlaufenden Widerspruch für den unmittelbaren Handlungszusammenhang eine heilsbewusste Kirche der Armen konstruiert. Entscheidend für den Sinn der Predigt ist der Kontext, in dem sie unmittelbar relevant werden kann. Die religiöse Generalisierung in der allgemeinen Unterscheidung von „Christen versus Nichtchristen“ erhöht lediglich das unmittelbare Gewicht der Aussagen des Predigers; faktische Universalität ist gar nicht angestrebt. Das heißt auch, dass es dem Prediger und der Gemeinde gleichgültig sein kann, ob das theologische Urteil in der Predigt logisch so schlüssig und zu verallgemeinern ist, dass es auch einer Generalisierung auf fremde Kontexte standhielte. Für Gemeinde und Prediger ist entscheidend, was man sagen kann und was nicht in einem

---

126 ...oder, mit Greimas gesprochen, die Isotopie des Textes.

Kontext kruder militärischer Repression gegen jede oppositionelle Regung und soziale Kritik. Durch die kreative Unbestimmtheit der praktischen Logik funktioniert hier gerade der logische Widerspruch als praktischer Operator:<sup>127</sup> Er erzeugt zwischen den Zeilen einen Sinn, der nicht nur Rettung für die armen Christen verheißt, sondern auch Strafe für die Reichen; der also die Gerechtigkeit hochhält, wo es verboten ist, von Gerechtigkeit zu reden; der also durchaus der Tendenz nach lukanischen Normen entspricht.

In der Auslegung von Bibeltexten und ihrer Anpassung an naheliegende Verwertungsinteressen operiert die praktische Logik bekanntlich oft mit beachtlicher Kreativität und Freiheit. Praxeologische Kritik deckt Operationen auf, in denen normativer Gehalt der Schrift überangepasst wird; oder sie hilft – wie im Beispiel – kontextspezifischen Gebrauch besser zu verstehen. Praxeologie bringt nicht selbst kritisch-normative Inhalte in die Theologie ein. Sie trägt vielmehr methodisch dazu bei, aus dem Zusammenspiel von Schrift, Habitus und Feld normative theologische Gehalte kontrolliert hervorzubringen.

Wenn Praxeologie dazu beiträgt, die Hervorbringung von Theologie zu kontrollieren, hat sie es auch mit Geltungskriterien theologischer Aussagen zu tun. Dies sind zunächst inhaltliche Kriterien, die von den jeweiligen praktischen Logiken selbst vorgegeben werden. Sie können also sehr unterschiedlich sein: Kriterien des Lukas unterscheiden sich von denen des Matthäus, solche der Pfingstkirchen von denen der Lutheraner usw. Da es sich aber um praktische Kriterien handelt, kann man doch eine Gemeinsamkeit benennen: sie müssen sich bewährt haben, denn erst ihre Bewährung macht sie überhaupt zu akzeptierten Geltungskriterien. Dass sie aber in Theologien faktisch gelten, besagt noch nicht viel über ihre Wahrheit. Ein erster Schritt zur Kontrolle ist die kontextorientierte Analyse der Geltungsansprüche und der praktischen Wirkung der Kriterien.

Es ist deutlich geworden, dass das Konzept der praktischen Logik für die Beschreibung von Theologien brauchbar ist. Aber auch für die **Produktion von Theologien** in normativer Absicht dient es als Klärungshilfe.

Dogmen werden, wie Adolf von Harnack betont, von lebenden Menschen hervorgebracht. (Harnack: *History* 12) Das heißt eben auch, dass sie in theologischen Auseinandersetzungen *gebraucht* werden. Darüber besteht

---

127 ...ohne dass dies das Resultat einer langwierigen bewussten Planung gewesen sein müsste. Es ist vielmehr eine *praktische (implizite) Strategie*.

in der wissenschaftlichen Theologie kein Dissens. Ja selbst die Postulate der Objektivität und Universalität theologischer Aussagen oder der Positivität von Offenbarung sind, vor allem Anderen, eingebunden in das Wollen und Meinen der jeweiligen Theologen. Somit sind sie auch Strategien im Feld der theologischen Auseinandersetzungen, das selbst wiederum zum Raum der gesellschaftlichen Beziehungen zählt. Noch die erhabenste Ausrufung von Absolutheit ist in diesem Sinne zutiefst relativ und gehorcht der praktischen Logik einer Position des theologischen Feldes und des gesellschaftlichen Raumes.

Wenn Wissenschaftlichkeit von Theologie nun darin bestehen soll, Rechenschaft über die praktische Logik des Glaubens möglichst objektiv und kommunikabel zu gestalten, dann sind aus praxeologischer Perspektive zumindest zwei Minimalforderungen zu stellen. Diese liegen gar nicht weit entfernt von bereits gängigen Praktiken.

Erstens sollte ein theologisches Produkt (eine Rede, eine Vorlesung, ein Buch, ein Bekenntnis, ein Film, eine Predigt...) mit einem klaren *Bewusstsein über dessen Gebrauch* produziert werden. Wenn es sich um ein explizit wissenschaftliches Produkt handelt, wäre zu wünschen, dass die Konzeption der Autorin oder des Autors über den Gebrauchskontext auch explizit gemacht wird. Das heißt aus praxeologischer Sicht, dass das Produkt ausdrücklich situiert wird im Rahmen verschiedener Positionen des theologischen und des gesellschaftlichen Feldes sowie dass das eigene Interesse so weit wie möglich erkennbar wird. Dabei wäre es durchaus nicht von Nachteil, wenn auch die eigene Position in konfliktiven Relationen des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Feldes deutlich würde.

Zweitens sollte man sich und Anderen die eigene Relativität deutlich machen. Wenn der Kontext des Gebrauchs und das Interesse explizit gemacht werden, so ist damit auch sofort die eigene *Relativität* explizit. Wenn man seine eigene Produktion als interessengebunden und relativ anerkennt, ist das Zugeständnis der Relativität kein Verlust, sondern ein Gewinn. Es ist nämlich die Bedingung für Offenheit zum *Dialog*. Wenn der Dialog als das wichtigste Mittel in der Theologie verstanden wird, um aus positionellem Partikularismus wenigstens zu einer praktischen (und damit partiellen!) Universalität zu gelangen, hat die Offenheit für den Dialog einen praktischen Vorteil: Sie ermöglicht es, mit der Zeit Netze von Verständigung und Kooperation aufzubauen; und sie verringert die Gefahr der Eskalation von Missverständnissen in offene Konflikte. Aber zugleich haben das Eingeständnis der eigenen Relativität und die Offenheit zum Dialog einen praktischen Nachteil: Man wird leicht verwundbar durch

partikularistische Strategien im religiösen Feld, die auf populistische Effekte setzen. Hat man erst einmal öffentlich anerkannt, selbst die Wahrheit nicht zu besitzen, ist es für Andere nicht mehr schwierig, die Strategien der einfachen Wahrheiten und der steilen Absolutheitspostulate in Anschlag zu bringen.

Auf der anderen Seite bringt ein praxeologischer Ansatz auch *Chancen* für die theologische Produktion. Er vermehrt nämlich die Möglichkeiten, Theologie explizit und kreativ als praktische Wissenschaft zu betreiben, die sich nicht in die spanischen Stiefel formaler Logik zwängen muss.

Religion im Allgemeinen und Theologie im Besonderen arbeiten ja häufig mit einer gewissen begrifflichen Unbestimmtheit und unter Fortschreibung von Scheinproblemen.<sup>128</sup> Dies bringt – neben verschiedenen anderen – einen wichtigen Effekt hervor: Theologie und religiöse Lehre können auch dann noch aussagekräftig und relevant sein, wenn sie sich – unter der Lupe formal logischer Kriterien – schon längst eklatant selbst widersprochen haben. Eine größere Offenheit theologischer Produktion für die Unabgeschlossenheit praktischer Logik kommt der Tatsache entgegen, dass Gläubige in theologischen Aussagen Orientierung für ihr *Leben* finden wollen. Zugleich verhilft eine präzisere Beobachtung der Positionsgelundenheit theologischer Produktion und eine genauere Kenntnis der impliziten Wirksamkeit der Schemata praktischer Logik dazu, deren Drang zur allzu starken Vereinfachung zu widerstehen. Wissenschaftlich verantwortete kontextuell-theologische Produktion sollte gerade die Komplexität der Verhältnisse berücksichtigen.

In dieser Hinsicht gälte es, eine größere Bandbreite von Methoden zu erarbeiten und weitere, neue Ausdrucksformen von wissenschaftlicher Theologie zu fördern. Dies vor allem in einem doppelten Interesse: die theologische Produktion besser an den Bedingungen des Kontextes zu orientieren und ihre Struktur weg von der geschlossenen Systematik hin zur ergebnisoffenen Argumentation zu entwickeln.

---

128 Vgl. hierzu Ritschl: *Theologie* 107 ff., vor allem 117 ff. über die Nützlichkeit von Scheinproblemen und unbegründeten Idealen.

### *c. Theologische Metaphorik als Vermittlung zwischen Praxisfeldern*

Wie oben schon gesagt, kann man sich ein Netz praktischer Logik in zwei Dimensionen vorstellen: der syntagmatischen und der paradigmatischen. Während Erstere die Organisation der praktischen Logik *in* bestimmten Praxisfeldern untersucht, betrachtet man aus der letzteren Perspektive die Verbindungen *zwischen* verschiedenen Praxisfeldern. Für kontextuelle Theologie geht es hier vor allem um die Arbeit von Symbol und Metapher im Kontext der praktischen Strategien der Akteure.

Um dies genauer in den Blick zu bekommen, möchte ich zunächst das Verhältnis zwischen verschiedenen Praxisfeldern mit deren Logiken gemäß praxeologischem Vokabular näher beschreiben.

Die Logiken verschiedener Felder sind meist relativ selbständig. Zugleich entsprechen sie einander auch teilweise. Die Fertigkeit der praktischen Logik besteht u.a. darin, sowohl jedem Feld entsprechend zu wirken als auch eine **Übertragung praktischer Schemata** zwischen unterschiedlichen Praxisfeldern herzustellen, und zwar gemäß der Konjunkturen der Felder sowie der Interessen und Bedürfnisse der Akteure. Die praktische Logik nutzt partielle Übereinstimmungen und überträgt Klassifikations- und Bewertungsschemata. Sie schafft so homologe Weisen von Wahrnehmung, Urteil und Handlungsentwürfen in verschiedenen Praxisfeldern, ohne jedoch die Differenzen zwischen den Feldern dadurch zu gefährden. So wird etwa aus einer Forderung des Glaubensgehorsams gegen Gott auf eine Gehorsamsforderung gegen die Obrigkeit gefolgert, obwohl das religiöse und das politische Feld durchaus unterschiedliche Logiken haben können (zum Beispiel die sektäre Zersplitterung in einem Feld und politischer Zentralismus in einem anderen); mit anderen Worten, die Gehorsamsforderung im politischen Feld wird nicht durch dessen Klerikalisierung „begründet“, sondern durch die Übertragung eines praktischen Schemas evident gemacht bzw. nur nahegelegt.

Diese Übertragungen der praktischen Logik bedienen sich der *Polysemie der Sprache*; sie nutzen die konnotative Ökonomie von Symbol bzw. Metapher. „So verdankt die praktische Logik ihre Wirksamkeit der Tatsache, daß sie sich durch die Auswahl der von ihr angewandten Grundschemata und durch wohlbedachte Nutzung der von ihr verwandten Polysemie der Symbole jedesmal an die besondere Logik jedes Praxisbereiches anpaßt... Wie dasselbe Wort in jedem seiner großen Anwendungsgebiete einen

anderen Sinn erhält und doch in den Grenzen einer ‚Bedeutungsfamilie‘ bleibt, werden die Grundstrukturen in den Bedeutungen realisiert, die je nach Feld sehr verschieden sind, obwohl sie stets irgendein Merkmal mit mindestens einem anderen Element einer anderen Reihe und alle miteinander eine Art ‚Familienzug‘ gemein haben, der intuitiv sofort spürbar ist.“ (Bourdieu: *Sinn* 452)

Auch im Blick auf die Arbeit der praktischen Logik in homologen Schemata auf verschiedenen Praxisfeldern sollte man beachten, dass die metaphorische Arbeit der Sprache unter dem Druck des praktischen Gebrauchs stattfindet. Metapher, Symbol und Konnotation sind praktische Operatoren zur Vermittlung zwischen verschiedenen Bedeutungsebenen der Sprache und Feldern der Praxis. Aber ihr spezifischer Nutzen für die praktische Logik besteht nicht in einer platten, manipulativen Instrumentalität.<sup>129</sup> Vielmehr liegt der Nutzen der metaphorischen Funktion gerade darin, dass die metaphorische Arbeit der Sprache *neuen* Sinn zu erschließen hilft, neue Handlungsweisen ermöglicht und so u.a. auch „existenzintensivierend“<sup>130</sup> wirkt.

Zudem ist die metaphorische Arbeit der Vermittlung zwischen Praxisfeldern keineswegs kontemplativ oder „akademisch“. Sie steht – genauso wie die Kombination der Zeichen und praktischen Dispositionen im Blick auf ein einziges Feld – unter dem Druck praktischer Bedürfnisse und kann deshalb meist ebenso wenig Rücksichten auf systematische Feinheiten und logische Geschlossenheit nehmen. „Die praktische Logik hat nichts von einem logischen Kalkül als Selbstzweck an sich. Sie funktioniert in der Dringlichkeit und in Antwort auf Fragen von Leben und Tod. Das bedeutet, daß sie das Bemühen um logische Geschlossenheit unablässig dem Streben nach Effizienz opfert, wobei sie den größtmöglichen Nutzen aus Doppeldeutigkeiten und Zwieschlächtigkeiten zieht, die von Unbestimmtheit der Praktiken und Symbole gestattet werden.“ (Bourdieu: *Sinn* 454)

---

129 In diesem Sinne bräuchte es nicht zu der Disjunktive zwischen Gebrauch und Metaphorik kommen, wie Jüngel: *Wahrheit* 138, Anm. 86, sie mit Bezug auf Apel versus Wittgenstein darstellt.

130 Jüngel: *Wahrheit* 139. Von einem „Seinsgewinn“ sprechen, so wie Jüngel das in seinem vorzüglichen Aufsatz im Anschluss an Heidegger tut, möchte ich jedoch nicht. Allerdings hielte ich es für interessant, die Anschlussfähigkeit zwischen Jüngels Überlegungen und praxeologischer Denkweise genauer unter die Lupe zu nehmen. Denn auch in praxeologischer Sicht ist die Metapher ja nicht „uneigentliche“ Rede, sondern eine höchst wirksame und neue Wirklichkeit erzeugende Sprachform.

Wenn man ihre praktische Einbindung beachtet, kann die Arbeit der Übertragung von Zeichen zwischen verschiedenen Praxisfeldern und die durch sie geleistete Hervorbringung neuen Sinnes als eine der wichtigsten Operationsweisen der praktischen Logik im Zusammenhang mit Theologie angesehen werden. Im religiösen Diskurs, im Mythos und im Ritual ist diese Operationsweise perfektioniert. Sie arbeitet in den verschiedensten Kontexten – einer Abendmahlsfeier, Dämonenaustreibung, Synodalansprache oder einem theologischen Traktat –, indem sie bereits bekannte Übertragungen immer neu zelebriert und so weiter habitualisiert, oder auch (überraschend) neue Möglichkeiten der Übertragung von Bedeutungen erzeugt. Sie bestätigt Gewohntes oder bringt in Situationen von Dringlichkeit Neues hervor.

Das entscheidende Moment der metaphorischen Arbeit der Sprache und anderer Zeichen ist die Verbindung mehrerer Bedeutungsebenen (Codes) und Praxisfelder miteinander. Dies ermöglicht den (meist partiellen) Einsatz der Wahrnehmungs-, Bewertungs- oder Handlungsschemata des einen Feldes auf einem anderen. In solchen Übertragungen kann die praktische Logik alles nutzen, was sich ihr bietet, auch bildliche Ähnlichkeit.<sup>131</sup> Wichtig ist lediglich, dass eine Übertragung in ihrem Verwendungskontext auf der zweiten, dritten oder vierten Bedeutungsebene auch verstanden wird und Wirkung zeigt. In diesem Sinne funktionieren die Operatoren der praktischen Logik als „semantische Differentiale“<sup>132</sup>. In Anlehnung an das mechanische Differential, kann man die Arbeit von Metapher und Symbol als eine Kraftübertragung von einem Praxisfeld auf das andere verstehen. Das Differential überträgt Bewegung zwischen zwei Achsen unterschiedlicher Geschwindigkeit und gleicht sie miteinander aus. Ein Differential ist nur insofern Differential als es etwas Zweites und etwas Drittes miteinander vermittelt und dabei Kraft überträgt. Dieses Bild hat also den Vorteil, das vermittelnde Element immer in seinem Zusammenhang mit verschiedenen Feldern praktischer Logik und den Operationen gesellschaftlicher Kräfte wie etwa Kapital, Chancen, Begrenzungen etc. zu sehen.

Auf diese Weise kann etwa der Begriff der Freiheit im theologischen Diskurs das religiöse mit dem politischen Feld verbinden. Die durch Rechtfertigung geschenkte Freiheit von Obligationen gegenüber Gott kann

---

131 Wenn solche Ähnlichkeiten von der praktischen Logik verwendet werden, heißt das aber nicht, dass es die Ähnlichkeiten selbst sind, die Symbolik inhaltlich motivieren.

132 Vgl. etwa Osgood: *Language*, und Stockhammer: *Thesen*.

auf das politische Feld übertragen werden und dort eine beachtliche Handlungsdynamik entfalten. Es wird also – mit Ricoeur zu reden – nicht nur Sinn, sondern auch Kraft übertragen.

Die praxeologische Sicht auf die Übertragungsleistungen der Metaphern und Symbole zwischen den Feldern ist also nicht auf Bedeutungen beschränkt. Es geht auch für kontextbewusste Theologie um Zeichen im *Gebrauch*, und das heißt um Kraftwirkungen.

Für das wissenschaftliche Verstehen metaphorischer Arbeit der Sprache empfiehlt sich meines Erachtens der Ausgang beim strukturalen Modell der Konnotation. Die Verwendung der Begriffe von ***Symbol und Metapher*** orientiert sich also am strukturalen Zeichenbegriff.

Ob die klassische Definition des Mythos durch Lévi-Strauss, Barthes' Konnotationssystem, Greimas' Überlagerung isotoper Kontexte oder Ricoeurs Konzepte des Symbols und der Metapher – sie alle gehen davon aus, dass die *relationale Grundstruktur* des Zeichens der Ausgangspunkt für die Verbindung verschiedener Ebenen der Sprache ist. Symbole und Metaphern<sup>133</sup> sind damit nichts Anderes als Zeichen, die durch bestimmte Verhältnisse zusätzlich zu ihrer einfachen Bedeutungsfunktion (die Rose als eine Blume mit der und der Form etc.) einen übertragenen Sinn erzeugen (die Rose aus der Hand des Liebhabers...). „Symbole sind dort vorhanden, wo die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert...“ (Ricoeur: *Interpretation* 29) Metaphern bringen ebenfalls mehrere Ebenen der Rede und des Denkens (das heißt also auch der Praxisfelder) zusammen, operieren aber durch die Kombination mehrerer Elemente der Sprache an ungewohnter Stelle, welche (gerade nicht mit Ähnlichkeit, sondern mit Differenz arbeitend!) „eine Verwandtschaft aufscheinen lassen, wo das gewöhnliche Hinsehen keine gegenseitige Übereinkunft festzustellen

---

133 Es soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass durch eine feinere Unterscheidung zwischen Metapher und Symbol als die, die ich hier vornehme, detailliertere Beschreibungen religiöser Rede möglich sind. Man könnte etwa bei der Eingliedrigkeit des Symbols gegenüber der Mehrgliedrigkeit der Metapher ansetzen, und aus der stärkeren Angewiesenheit des Symbols auf einen funktionierenden Apparat kulturell vorgegebener Konnotationen gegenüber einer stärker an der Ebene des Syntagmas ausgerichteten Produktivität der mehrgliedrigen, aus der Ungewohntheit der Kombination heraus wirkenden Metapher methodische Konsequenzen ziehen. Oder man könnte an die immer wieder zu beobachtende Verschachtelung von Metapher und Symbol in einem einzigen Ausdruck für die Entwicklung analytischer Modelle anknüpfen: wenn etwa Ricoeur im Blick auf die christliche Symbolik vom „Licht des WORTES“ spricht, so kann man „Licht“ als ein in eine Metapher eingelassenes, genauer: sie erzeugendes, Symbol verstehen, usw.

vermöchte“<sup>134</sup>. Entscheidend dafür, verschiedene Praxisfelder miteinander zu verbinden, ist das Verhältnis der Zeichen zum Kontext. Der Satz „Dem König ist zu gehorchen“ etwa ist in den protokollarischen Regeln für höfische Lakaien in einer Monarchie kein metaphorischer Ausdruck; kann aber nur als solcher verstanden werden, wenn er sich in einer Glosse auf den Regierungschef eines demokratischen Staates bezieht. Oder die orthodoxe Metapher der „*theosis* des Menschen“ (Irenäus) ist ohne die dazugehörige religiöse Praxis aus der Perspektive anderer christlicher Positionen nichts oder allenfalls ein Ärgernis; im Dialog zwischen orthodoxem lutherischem Christentum aber erweist sich eine weitgehende Homologie zwischen den Metaphern der *theosis* und der Rechtfertigung.

Für die verstehende Arbeit der Theologie kann man die Struktur des Symbols sehr gut als *Konnotationssystem* operationalisieren. Roland Barthes<sup>135</sup> greift – Luis Hjelmslevs Konnotationssmiotik abwandelnd – die Struktur des Zeichens als Grundelement für die Konstruktion des Konnotationssystems auf. Dessen heuristischer Wert liegt in der Darstellung der Überlagerung der ersten Bedeutung eines Zeichens mit einer zweiten (dritten oder n-ten) Bedeutung, die durch den Kontext bestimmt ist. Das Konnotationssystem entspricht also formal der Struktur des Symbols: ein mit weiteren Bedeutungen belegtes Zeichen. Die Konnotationen stellen sich durch kontextuelle Bedingungen ein und bringen so die praktischen Relationen der Verwender bestimmter Zeichen als sinnrelevante Faktoren mit ins Spiel. Dabei bleibt das Zeichen als solches erhalten. Die weiteren Bedeutungen kommen zustande durch die *implizite* Äquivalenz des Zeichens zu anderen Zeichen, Praktiken, Erwartungen oder Feldkonjunkturen. Und diese implizite Äquivalenz ist wiederum nur von bestimmten gesellschaftlichen Positionen und Praxisfeldern und den ihnen entsprechenden Habitus her *wahrnehmbar*; eben nur dann, wenn man einen praktischen Sinn dafür hat. Auf diese Weise können bestimmte Zeichen in gesellschaftlich bedingten Transformationsprozessen von religiösen Symbolsystemen als praktische Operatoren wirken. Sie können sowohl etwaige Widersprüche dämpfen oder auch Umwandlungen ermöglichen und beschleunigen, wie etwa das Konstrukt der „Restauration“ der Kirche und (konnotativ:) das der Nation in der Eschatologie neopfingstlicher Kirchen.

---

134 Ricoeur: *Metapher* 48; vgl. auch Jüngel: *Wahrheit* 146 f.

135 Barthes: *Semiologie* 75 ff., und Barthes: *Mythen* 85 ff., bes. 93; man muss dort nur die Darstellung auf den Kopf stellen.

Die *restaurative Eschatologie* neopfingstlicher Kirchen im Guatemala der achtziger Jahre ist ein Paradebeispiel für die symbolische Arbeit zwischen religiösem und politischem Feld.

Mitte der achtziger Jahre ist die unter den dortigen Protestanten vorherrschende *Eschatologie* prätribulationistisch und prämillenaristisch. Die Kirchen gehören in ihrer Mehrzahl der Unterschicht und unteren Mittelschicht an und können mit diesen Eschatologien, die gesellschaftliches Engagement stark einschränken, gut leben. Der größte Teil des protestantischen Feldes in Guatemala verfißt diese Varianten der Eschatologie als absolute Wahrheit. Nicht so neopfingstliche Kirchen, die meist der oberen Mittelschicht und Oberschicht angehören.

Die von mir untersuchte Elim-Kirche war 1982 durch einen „Putsch“ in der Leitung auf neopfingstlichen Kurs gebracht und auf politisches Engagement ausgerichtet worden. Viele ihrer Mitglieder waren den Prämillenarismus gewohnt. Damit stand eine Transformation an (die vorher schon auch im Protestantismus in den USA stattgefunden hat)<sup>136</sup>: Man schiebt einfach zwischen die Gegenwart und die bald erwartete Entrückung der Kirche eine verzögernde Periode ein. Für diese Periode wird eine Restauration in Aussicht gestellt, welche die Einen als Restauration nur der Kirche, die Anderen aber – entsprechend ihrer gesellschaftlichen Handlungsperspektiven – auch als Restauration von Kirche *und* Nation verstehen können. Damit ist die Grundlage für ein religiös-politisches Konnotationssystem gelegt.

---

### ***Exkurs: Zur Eschatologie der Restauration (Beispiel 2)***

Zur Illustration des theologischen Zusammenhangs dieser Umwandlung sei hier anhand einer Sequenz aus einem Interview mit einem neopfingstlichen Kirchenfunktionär das empirische Szenario umrissen:

„Wir glauben, dass eine schwierige, eisige, schreckliche Epoche über die Welt kommen wird, Tribulation genannt. Wir glauben, dass diese Epoche sieben Jahre dauern wird. Wir nehmen an, es handelt sich um die siebzigste Woche von Daniels Prophezeiung der siebzig Wochen handelt. (Nach Dan. 9,20ff) Aber wir glauben auch, dass es, ebenso wie es sieben magere Kühe gibt, vorher auch sieben fette Kühe geben wird; und dass, bevor die Zeit der dünnen und versengten Ähren

---

136 Vgl. Schäfer: *Protestantismus* 82 ff. Ähnliches kennt man aus der Verarbeitung der Parousieverzögerung in der lukanischen Theologie.

kommt, sieben Jahre der Erneuerung kommen werden. Das heißt, wir glauben, dass die Kirche eine Restauration, eine Erneuerung erfahren wird vor der Tribulation. (...) ...es gibt einige biblische Sinnbilder, die darauf verweisen. Um zum Sinnbild der fetten Kühe und vollen Ähren zurückzukehren: Die Bibel sagt, dass bevor das erste Jahr des Hungers über die Erde kam, hat Joseph eine Heidin geheiratet, Asnath, die Tochter des Potiferas, des Priesters von On. (Nach Gen.41, 45) Wir glauben, dass der Herr sich mit seiner Kirche vermählen wird, bevor das erste Jahr des Hungers kommt. Zweitens, weil Jakob die Lea, die Zurückgesetzte, heiratete, sieben Jahre bevor er um Rahel diente. (Nach Gen.29) Weil er erst sieben Jahre um Lea und dann sieben Jahre um Rahel diente, glauben wir, dass der Herr zuerst dienen wird, gedient hat, um seine Kirche, und dass er danach die Arbeit um Israel machen wird. Wir glauben, dass dies einer der konfliktivsten Punkte der Eschatologie ist; es kommt zum Disput, wenn man durcheinander wirft, was für die Kirche, was für Israel und was für die Nationen bestimmt ist. Wir glauben, dass das völlig verschiedene Kapitel sind. Auf der anderen Seite glauben wir, dass einige andere Sinnbilder... Zum Beispiel Henoch, der hinweggenommen wurde, weil er den Tod nicht sehen sollte (nach Gen.5,24), ist Typus der Kirche, und Noah, der das Gericht der Sintflut durchschreiten mußte, (nach Gen.6 und 7) ist Typus Israels.“ (Interview 58, ein neopfingstlicher Kirchenfunktionär)

Wie im vorangegangenen Abschnitt schon ausgeführt, bricht allein die zeitliche Positionierung dieser Entwicklung zum Besseren mit der prätribulationistischen Katastrophenerwartung. Hierin liegt schon ein erster befreiender Akt im Hinblick auf den Tatendrang von Neopfingstlern aus der Ober- und Mittelschicht. Die von Jorge Serrano Elias – Präsidentschaftskandidat der Wahlen 1985 und bestallter „Prophet“ von *Elim* – 1985 ins Leben gerufene Wahlkampforganisation OCG (Organización Cívica Cristiana de Guatemala, Christlich bürgerliche Organisation von Guatemala) kann in diesem Sinne in einer Informationsschrift darauf hinweisen, dass ein „Katastrophenpessimismus“ keine angebrachte christliche Haltung gegenüber der Politik und ihren Möglichkeiten sei. Und es verwundert nicht, wenn in der *Elim*-Oberschichtsgemeinde Maranata David Wilkersons Buch „Die Vision“ (*La Vision*), das prätribulationistische und katastrophenorientierte Ansichten vertritt, nicht verkauft werden darf.

Von den *biblischen Bezügen* her gesehen handelt es sich bei der Restauration nach neopfingstlicher Auffassung um eine Wiederherstellung alttestamentlich-davidischer Tradition. Dies soll zunächst über die Etablierung machtzeugnender Frömmigkeitsformen wie dem Tanz im Geist und dem kultischen Lobpreis geschehen.

„David ergötzte sich im Herrn, als er tanzte. Das ist die Lade, die der Herr wiederherstellen wird. Er wird alle diese Dinge wiederherstellen, und er wird viele Dinge wiederherstellen, die zerfallen sind, denn er sagt, dass er sie für sein Volk wiederherstellen will.“ (Interview 64, Mitglied einer neopfingstlichen Kirche)

„Wir glauben, dass es eine Erneuerung, oder eine Restauration der Lade Davids geben wird. Ich weiß nicht, ob Sie davon schon etwas gehört haben. Nun, wir glauben an die Restauration der Lade Davids, aber wir nehmen an, dass es zwei Phasen gibt. Wir glauben, dass es eine buchstäbliche Restauration der Lade Davids in der Epoche des Reiches geben wird, das heißt bei der Einrichtung des Millenniums; und dass es eine nationale jüdische Konversion geben wird, beginnend mit der Wiederkunft des Herrn, und dass es eine Restauration der Lade Davids in diesem Sinne geben wird. Aber normalerweise geht im Panorama Gottes die Restauration der Kirche der Restauration Israels voraus. (...) Also glauben wir, dass es eine Restauration der Lade Davids gibt, die für die Kirche vorgesehen ist, und dass die Restauration der Lade Davids nichts Anderes ist als eine Erneuerung der Form des Lobpreises oder der Anbetung, so wie sie im Buch der Psalmen eingerichtet ist. Deshalb glauben wir zum Beispiel an den Tanz, glauben wir an den Gesang Jahwes, glauben wir an den Aufschrei, das Klatschen etc.“ (Interview 58)

Die Vorstellung macht sich fest zum einen daran, dass David als Autor der Psalmen, der biblischen Lobgesänge, erscheint; und zum anderen an den ekstatischen Elementen in der Erzählung vom Einzug der Lade nach Jerusalem (2. Sam. 6, 14 ff). Die Restauration greift die Orientierung der neuen gottesdienstlichen Praktiken an der individuellen Machtzueignung auf. Der individuellen religiösen Machtzueignung konnotiert sie über den Bezug auf die Grundlegung des Jerusalemer Königtums mittels der Ladeerzählung die politische Machtentfaltung israelitischer Theokratie: Es wird ja die Lade wiederhergestellt, und der Gestanz ist Zeichen dafür.

Der neopfungstliche Militärdiktator Efraín Ríos Montt wird als theokratischer Herrscher aufgefasst und im Gegenzug gelegentlich auch als „David“ apostrophiert, was die Stärke des konnotativen Zusammenhangs zwischen neopfungstlicher Herrschaft, davidischem Königtum und theokratischer Machtentfaltung unterstreicht. „Den Bruder Efraín Ríos Montt schätzen wir so ein wie den König David im Alten Testament; er ist der König des Neuen Testaments.“<sup>137</sup>

Eine konkrete politische Konnotation der Theorie von der Restauration legt sich zunächst einmal nahe durch die Tatsache, dass die Wiederherstellung der kirchlichen Macht eine homologe Position im symbolischen System einnimmt zu den gesellschaftlichen Zukunftsprojektionen der neopfungstlichen Kirchenmitglieder, diesen Projektionen also äquivalent ist im Bezug auf die Gestaltung der neopfungstlichen Zukunft. Wahrscheinlicher wird eine weite Verbreitung dieser Konnotation noch dadurch, dass ja die erhoffte gesellschaftliche Verbesserung durch Evangelisation der gesamten Gesellschaft hervorgebracht wird; durch eine extreme Zunahme des symbolischen Kapitals der Neopfungstler also, welche sie in

---

137 Interview US-amerikanischer Journalisten mit einem Pastor von El Verbo, zitiert nach Carrillo: *Guatemala* 56.

der guatemaltekischen Gesellschaft ähnlich nah mit der Macht verbinden soll wie die Priester der Jahwe-Religion es im Jerusalem der Königszeit waren. Die latente theokratische Kirchen- und Politikauffassung bei der Restaurationseschatologie wird manifest in Zeiten neopfingstlicher politischer Herrschaft. Ein US-amerikanischer Vordenker der guatemaltekischen Neopfingstler behauptet etwa, dass Christus durch den Diktator Rios Montt in Guatemala herrsche, wie es sich an der ökonomischen, sozialen und spirituellen „Restauration“ des Landes erkennen lasse. John Carrette gehört zum postmillenaristischen Flügel der Neopfingstler. Das Zitat zeigt deshalb besonders deutlich die praktische Stoßrichtung der Rede von der Restauration in den (noch) prämillenaristischen Kreisen.

„Der Friede kehrt jetzt schnell zurück (nach Guatemala), und unsere Wirtschaft ist auf dem Wege der Erholung. Man kann im Lande die Rückkehr der Dynamik spüren, die charakteristisch ist für ein fortschrittliches und gesundes Land. Christus regiert über Guatemala, und der Segen und die Frucht dieser Herrschaft wird greifbar in der Restauration und der Heilung der Nation in jeder Beziehung: wirtschaftlich, sozial und spirituell.“<sup>138</sup>

Die Herrschaft Christi zu geschichtlichen Zeiten ist für den traditionellen Prätribulationismus undenkbar. Dennoch wird sie auch schon vom Restaurationskonzept *Elims* eingeführt. Die Restauration wird nämlich – getreu den „Typen“ des AT Joseph und Asnath sowie Jakob und Lea (Interview 58) – als Hochzeit Christi mit seiner Kirche aufgefasst.

„Im Alten Testament haben wir eines unter vielen Sinnbildern: Als der Hunger überall verbreitet war, befand sich Asnath, die Gattin Josephs, im Palast. (Gen.41,45) Asnath ist Sinnbild der Kirche und Joseph ist Sinnbild Christi. Die Hochzeit fand statt vor den sieben Jahren der dünnen Kühe (Gen.41,1 ff.), welche die sieben Jahre der Tribulation sind. Die Kirche wird also vor den sieben Jahren der Tribulation heiraten.“ (Interview 64)

Die „Hochzeit des Lammes“ mit der Kirche ist für den Prätribulationismus der Ausdruck schlechthin für die außerweltliche Vereinigung der Kirche mit Christus, nicht aber ein eschatologischer Akt der Machtzueignung der Kirche in der Geschichte. Mit dieser Verlegung der Hochzeit des Lammes *in* die Geschichte ist die unendliche Barriere zwischen Geschichte und eschatologischem Eingreifen Gottes – die Entrückung – durchbrochen. Von hierher kann das symbolische System weiter in Richtung Postmillenarismus verändert werden.

Die Restaurationseschatologie motiviert somit zum Engagement in der Gesellschaft, indem sie Hoffnung auf eine Verbesserung der Verhältnisse im Laufe der Geschichte aufbaut. Damit steht sie freilich im Widerspruch zur pfingstlichen prätribulationistischen Welterklärung in der Unterschicht, die gerade durch ihr Postulat der Verschlechterung der Verhältnisse bis zur Entrückung für die unterdrückte Bevölkerung Plausibilität erzeugt. Ein großer Teil der Mitglieder

---

138 Carrette: *Salvador* 18.

*Elims* ist allerdings Mitte der Achtziger in derselben gesellschaftlichen Lage wie die Mitglieder der armen Pfingstkirchen. Für sie ist der prätribulationistische Prämillenarismus eher sinnvoll, und durch sie ist diese Form der Eschatologie zumindest in *Elim* in jener Zeit immer noch ein stark verfestigter Habitus. Dies lässt Konflikte vermuten.

Die Theorie der Restauration lässt sich freilich einigermaßen gut an die religiöse Nachfrage der Marginalisierten anpassen, da ja – anders als bei einem echten Postmillenarismus – die Verbindung zwischen der Restauration der Kirche und der der Gesellschaft locker und unbestimmt bleibt. Die Terme sind durch Äquivalenz verbunden, nicht aber durch Kausalität oder Konditionalität, und sie evozieren einander lediglich als Konnotationen. Das heißt, nur die betuchteren Mitglieder der neopfingstlichen Kirchen werden aufgrund ihrer durch ihre gesellschaftliche Stellung geprägten praktischen Logik der kirchlichen Restauration eine gesellschaftliche Konnotation; ihre objektive gesellschaftliche Stellung legt ihnen eben eine gesellschaftliche Handlungsperspektive nahe. Ein Marginalisierter ohne Handlungsperspektive wird der Restauration der Kirche schon um der eigenen Erfahrung und des eigenen Selbstwertgefühls willen eine gesellschaftliche Wiederherstellung nicht konnotieren.

---

In dem entsprechenden Konnotationssystem ist der Begriff der „Restauration“ in der Verbindung „Restauration der Kirche“ der Konnotator. Er wirkt als Metapher, mit der die praktische Logik ein Schema aus dem religiösen auf das politische Feld überträgt. „Restauration“ hat im politischen Feld Tradition und gewinnt im neopfingstlich-bürgerlichen Kontext die spezifische Bedeutung einer Wiederherstellung der alten Aufstiegsdynamik vor der Krise. Das Konnotationssystem gibt die Wahrnehmung der neopfingstlichen Christen aus dem aufsteigenden Bürgertum wieder. Deren politische Handlungsfähigkeit lädt sie dazu ein, die Ankündigung einer Restauration der Kirche nicht nur als einen Zuwachs symbolischen Kapitals ihrer Kirchen zu verstehen, sondern zugleich auch als die Ankündigung einer begleitenden gesellschaftlichen Restauration.

Dabei verbindet die Metapher nicht nur zwei verschiedene Felder miteinander. Sie löst vielmehr einen Wandel in der praktischen Logik beider Felder aus. Wird die Restauration auch gesellschaftlich verstanden, so setzt eine Kette von Transformationen sowohl in der religiösen als auch der politischen Logik der Kirchenmitglieder ein. Von einem eschatologischen Verständnis der ekstatischen Gottesdienstpraxis her wird zum Beispiel ein Übergang geschaffen zur homologen Vorstellung von einer eschatologischen Aufrichtung der gesellschaftlichen Macht neopfingst-

licher Christen. Das Grundmodell der Eschatologie wandelt sich zu einem theokratischen und handlungsmotivierenden Postmillenarismus, der seinerseits eine starke politische Konnotation hervorbringt: den anti-sozialistisch ausgerichteten christlichen Aufschwung im Rahmen des nordatlantischen (nicht latinischen) Kapitalismus.

Ebenso wie die Metapher als eingliedriger Operator können auch homologe Reihen als vielgliedrige Operatoren der praktischen Logik funktionieren. Diese methodische Vertiefung des Ansatzes würde hier allerdings den Rahmen sprengen.<sup>139</sup> An dieser Stelle ist es entscheidend, die metaphorische Übertragung zwischen Praxisfeldern als Operationsweise theologischer Logik festzumachen.

Ebenso wie bei der Verknüpfung logischer Relationen innerhalb eines Praxisfeldes, ist die praktische Logik bei der Übertragung zwischen verschiedenen Feldern auf eine relative Unbestimmtheit der Schemata angewiesen. Diese hat hier die Gestalt einer lockeren *Äquivalenz*.

Politisches und religiöses Feld sind in unserem Beispiel explizit nur durch eine äquivalente Verwendung des Terms „Restauration“ verbunden. Die Restauration der Gesellschaft ist ein Anliegen einflussreicher politischer Aktivisten, aber keineswegs eine offizielle kirchliche Lehrmeinung.<sup>140</sup> Gerade die scheinbare Beliebigkeit im Diskurs ermöglicht aber, dass sich die Konnotation einer politischen Restauration bei den Kirchengliedern aus der modernisierenden Oberschicht einstellt und bei denen aus den unteren Klassen eben nicht. Den Predigern in den Unterschichtsgemeinden der Elim-Kirche ist es ein Leichtes, die Restauration der Kirche – „den endzeitlichen Schmuck der Braut“ (Rede 42)<sup>141</sup> – etwa an die Notwendigkeit der „Heiligung“ der Mitglieder durch Disziplin zu binden, ohne auch nur im geringsten die Katastrophenerwartung für die Welt aufzugeben. In der Lesart der Restauration für die Marginalisierten werden Kirche und Welt voneinander getrennt. Die Welt und die materiellen Dinge können hier ruhig in die Katastrophe schlittern, während sich die Kirche durch Psalmen, Lobgesänge und Disziplin den Schmuck der Braut des Herrn

---

139 Vgl. aber Schäfer: *Theorie*.

140 Als Lehre im strengen Sinne kann die *gesellschaftliche* Restauration sogar vor entsprechendem Auditorium explizit in Abrede gestellt werden, wenn es sein muss. (Rede 112, in einem Armenviertel) Dort, wo sie es soll, bleibt die Äquivalenz trotzdem wirksam.

141 Die Predigt wurde am 12.1.1986 von einem der neopfingstlichen Interviewpartner in einer Elim-Gemeinde in einer armen Vorstadt von Guatemala-Stadt gehalten.

anlegt, um demnächst aus der Welt zur Hochzeit mit Christus in den Wolken entrückt zu werden.

Die praktische Logik ermöglicht somit durch die Geschmeidigkeit der Konnotation, die Wirkung der Zeit im Vergessen und die soziale sowie räumliche Entfernung der Akteure voneinander, innerhalb ein und derselben Kirche (von nur etwa 20.000 Mitgliedern) selbst bei einer großen Enge und Konkurrenz im religiösen Feld, einander widersprechende eschatologische Weisen der Wahrnehmung, des Urteils und des Handelns bestehen zu lassen. Entscheidend für das Verständnis der Metapher „Restauration“ ist gerade nicht ihre „lehramtliche“ Definition; wichtiger sind die gesellschaftlichen Perspektiven und Laufbahneffekte der sie wahrnehmenden Akteure. Diese gebrauchen je nach ihrer Position das Symbol in ihrem Sinne. Die Eschatologie der Restauration ist somit – im Gegensatz zum kompromisslosen Postmillenarismus – recht variabel in ihrem Gebrauch. Sie ist es aufgrund der Arbeit des praktischen Sinnes mit der lockeren Äquivalenz, und ihr Nutzen liegt in einer Neu-Beschreibung der Wirklichkeit.

Metaphern bringen eine neue Sicht der Dinge hervor. Die praktische Logik erzeugt durch sie Neu-Beschreibungen<sup>142</sup> der Verhältnisse, das heißt Veränderungen der Vokabulare, die Wahrnehmung, Urteil und Handeln strukturieren. **Neu-Beschreibung und Offenbarungskonzept** hängen eng miteinander zusammen.

Das *Neue* an Neu-Beschreibungen entsteht durch ungewohnte Verwendungen von Praktiken und Zeichen in einem vertrauten Kontext. Die metaphorisch verfahrenende praktische Logik kombiniert auf eine den Akteuren bis *dato* nicht geläufige Weise verschiedene Felder und deren Vokabulare miteinander.<sup>143</sup> Sie erzeugt so für die Akteure neue Möglich

---

142 Vgl. hierzu Rorty: *Kontingenz*, vor allem Teil 1, „Kontingenz“. Im übrigen herrscht weitgehend Einheit darüber, dass metaphorische Rede Neues hervorbringt.

143 Hier ist es nicht nur nötig, sich der Abbildtheorie der Zeichen zu entschlagen, sondern auch der neuzeitlichen Disjunktion von Determination (der Natur) versus Freiheit (des Vernunft-Subjekts). Wenn nicht, bleibt man in einem Restplatonismus gefangen: sei es, dass ein Strukturrealismus nichts Emergentes zu begreifen in der Lage ist, was nicht schon in den objektiven Strukturen und Begriffen des Geistes oder der Gesellschaft als solches vorgegeben ist; oder sei es, dass man Hegel folgend die „Diskontextualität, die in der platonischen Ideenlehre, und anderswo, das Diesseits vom Jenseits trennt, säkularisiert und in die Geschichte selbst hineinnimmt“, um so die Geschichte zu dem Medium zu machen, „in dem total Neues entsteht“ (G. Günther: „Die historische Kategorie des Neuen.“ In: W. R. Beyer: *Hegel-Jahrbuch 1970. 1971*, 48, zit. nach Rath: *Neu 729*). Ins-

keiten, sich selbst gegenüber den praktischen Anforderungen zu verstehen und anders zu handeln. Wenn man Neues unpathetisch als Neu-Beschreibung der Wirklichkeit durch Akteure auffasst, so wird man es weder als diskontextuell verstehen noch als völlig determiniert von alten Strukturen. Die „neue Schöpfung“ ist immer noch Schöpfung, der „neue Mensch“ ist noch Mensch, ebenso wie das „neue Gottesvolk“ noch Gottesvolk ist. Aus gutem Grund haben die Kirchenväter die gnostische Beschreibung des Neuen als des gänzlich Fremden abgelehnt. (Moltmann: *Neu* 726) Neu-Beschreibungen müssen mit dem Vorhandenen arbeiten. Aber sie wandeln es um und unterscheiden sich von ihm.<sup>144</sup> Die praktische Logik nutzt Brüche, Paradoxien und Unstimmigkeiten ebenso wie die Offenheit von Metaphern und Homologien zwischen verschiedenen Praxisfeldern, um bei Bedarf neue Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmöglichkeiten hervorzubringen. Aus praxeologischer Sicht kann man dementsprechend das Neue als das Resultat der unwahrscheinlichsten aller möglichen Kombinationen aus den vorhandenen subjektiven Dispositionen und objektiven Chancen bezeichnen – ähnlich wie Jazzmusiker in den Regeln der Kunst operieren und darin Improvisationen hervorbringen, deren Originalität in einer gleichfalls unerwarteten und doch möglichen Variation liegt.

Von dieser Auffassung des Neuen her legt sich ein bestimmter Begriff der *Offenbarung* des Evangeliums nahe. Die Besonderheit ist, dass er nicht dabei stehen bleibt zu sagen, dass uns das Neue Testament „*anredet, anruft*“, uns das von ihm Gesagte „*zusagt*“ (Barth: *KD* IV 2, 338). Dieser Offenbarungsbegriff klärt die Erfahrungsgrundlage der Zusage des Evangeliums. Von ihm her versteht man die Erfahrung sowohl als Bedingung der *Möglichkeit* von Zuspruch und Anspruch wie auch als Bedingung des spezifischen Gehalts von beidem. Diese Auffassung von Offenbarung hält also den barthschen Akzent auf der Externität von Offenbarung fest, vermeidet aber ein Abdriften in eine leere Offenbarungsmetaphysik, indem sie Offenbarung hermeneutisch versteht. Offenbarung ist – in dieser von Eberhard Jüngel erarbeiteten Auffassung – *Unterbrechung*, und zwar heilsa-

---

besondere für die Theologie und ihre Anfälligkeit für den Platonismus bieten beide Positionen wohlfeile Anknüpfungspunkte für die Besetzung des „Neuen“ mit „Gott“ bzw. „Offenbarung“. Solche Lösungen scheinen mir zu einfach.

144 Vgl. Rorty: *Kontingenz*, und ähnlich Kuhn: *Revolutionen*, oder aus phänomenologischer Sicht Waldenfels: *Logos* 95 ff., der ebenfalls betont, dass Neues nicht diskontextuell entsteht, aber dennoch als ein produktiver Akt begriffen werden kann.

me Unterbrechung. (Jünger: *Wahrheitserfahrung* 103 ff.) Unterbrechen kann man aber nur etwas, was schon da ist; und man kann es nur so tun, dass die Unterbrechung auch als solche wahrgenommen wird – also nicht durch absolute Negation des Bestehenden, sondern durch kritischen Bezug zu ihm. Im Unterschied zum Alten und Gewohnten und in seiner Umgestaltung, eröffnet das Evangelium neue Möglichkeiten.

Für den praxeologischen Gebrauch der Konzepte des Symbols und der Metapher ist entscheidend, dass die von diesen Konzepten bezeichnete Operationsweise der praktischen Logik durch Verbindung unterschiedlicher Praxisfelder in Sprache und Denken *Neu-Beschreibungen* von Praxis und damit auch Neukonzeption von Handeln erschließt.<sup>145</sup> Diese Neu-Beschreibungen bestehen nicht darin, dass sie den Akteuren ein besonders genaues Abbild der Welt „da draußen“ vermitteln. Sie ermöglichen den Akteuren unter dem Druck praktischer Anforderungen sinnvoll wahrzunehmen, zu klassifizieren und zu handeln. Der im doppelten Sinne praktische „Kategorienfehler“<sup>146</sup>, dessen sich die Metapher bedient, bringt durch die sprachliche (oder anders zeichenhafte) Verbindung verschiedener Praxisfelder neue *praktische* Möglichkeiten hervor: Legitimität, Mobilisierung, Macht oder auch nur Überlebensfähigkeit. Offenbarung bringt eben nicht nur neue Kenntnisse hervor – dies vielleicht am allerwenigsten –, sondern neues Leben, neue Möglichkeiten.

Aus praxeologischer Sicht sitzen auch Theologen nicht einfach nur da, kontemplieren, lassen die Metaphern arbeiten und den Seinsgewinn sich

---

145 Außerdem sollte man auch berücksichtigen, dass Symbole und Metaphern nicht nur Neues produzieren oder selbst neu sind. Sie veralten auch. Mit Ricoeur kann man vielmehr die „Leistungsfähigkeit von Symbolen“ in drei Gruppen zu unterscheiden: „sedimentierte Symbolik: Symbolgeröll, stereotyp und zerfallen...“, im Gebrauch befindliche, nützliche und benützte Symbole... (und) schließlich die prospektiven Symbole; es sind Sinnschöpfungen, welche, indem sie die traditionellen Symbole mit ihrer verfügbaren Polysemie aufgreifen, neue Bedeutungen fördern.“ (Ricoeur: *Interpretation* 516) Dabei kann die positive Wertung nicht bedingungslos auf den neuen Sinnschöpfungen liegen, denn in traditionellen Gesellschaften, die keiner irgendwie gearteten Krise ausgesetzt sind, besteht kein Grund (außer der Lust am Fabulieren) auf „prospektive“ Symbole und Metaphern den Ton zu legen; und unter den Bedingungen der kulturell durchgesetzten Fremdherrschaft gegen traditionale Gesellschaften kann gerade die Rückbesinnung auf „sedimentierte“ Metaphorik die Form einer kreativen Reaktion sein – wobei allerdings die gegenüber einer veränderten Lage mobilisierte sedimentierte Metaphorik selbst ja wieder neuen, nicht einfach traditionellen Sinn hervorbringt.

146 Vgl. Ricoeur: *Metapher* 48, mit Verweis auf Ryle und sein Konzept des logischen *category mistake*, der Verwechslung von Ebenen. Zum Kategorienfehler in der politischen Metaphorik Bourdieu: *Raum* 39.

ereignen. Die sinnerzeugende Arbeit von Symbol und Metapher ist von selbst schon in praktische Zusammenhänge und an wirkliches, leibliches Leben gebunden. Das ist an der Umkehrung leicht zu erkennen: Man kann Menschen einen Schmerz besonderer Art zufügen und sie demütigen, „wenn man ihnen mit Gewalt die besonderen Strukturen der Sprache und Überzeugung zerstört, in der sie sozialisiert wurden“ (Rorty: *Kontingenz* 287). Denn Sprache und Überzeugungen erzeugen einen Sinn, der das gesamte Dasein übergreift.

Ein **übergreifender Sinn** entsteht aus der Arbeit der praktischen Logik *zwischen* den Feldern mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln. Ein solcher Sinn ist gleichzeitig interpretativ und praktisch. Er ist spezifisch zur Position der Akteure im gesellschaftlichen Raum und übergreift zugleich alle (oder wenigstens die meisten) für diese Akteure relevanten Praxisfelder. Die Interpretationsleistung liegt darin, dass der „Sinn“ die Erfahrungen der jeweiligen Akteure gleichzeitig kognitiv, affektiv und auch leiblich zu einem mehr oder weniger stimmigen Ganzen integriert. Die praktische Leistung liegt darin, dass diese Integration nicht eine bloß kontemplative oder kognitive Bewusstseinslage ist, sondern in ihr der praktische Sinn der Akteure wirksam ist als ein Sinn *für* die angemessenen Praktiken, Wahrnehmungsweisen und Urteile in den verschiedenen Praxisfeldern und gemäß ihrer sozialen Position insgesamt; als die Fähigkeit, zum richtigen Zeitpunkt das Richtige zu tun und sich angemessen zu den Menschen und Dingen zu verstehen und zu verhalten, die einen umgeben. Der übergreifende, zugleich interpretative und praktische Sinn generiert somit zugleich Interpretation und Bewältigung von Welt, und zwar aufgrund seiner Einbindung in die fortwährenden Operationen der praktischen Logik in und zwischen den verschiedensten Praxisfeldern.

Wenn man annimmt, dass dieser übergreifende Sinn konstant generiert wird, kann man nicht davon ausgehen, dass es ihn „gibt“ wie ein Objekt. Jede beschreibende Annäherung muss deshalb strikt als Modell aufgefasst werden. Unter dieser Voraussetzung kann man übergreifende Sinnentwürfe etwa einer bestimmten gesellschaftlichen Position oder auch einer Kultur mit Hilfe einer Analyse praktischer Operatoren namhaft machen. Man bestimmt dazu den wichtigsten und allgemeinsten Operator, ähnlich wie es etwa von Victor Turner mit seinem Konzept der *root metaphor* vorgeschlagen wird. Diese zentralen Operatoren wirken auf einer großen Anzahl von Praxisfeldern gleichzeitig (u.U. in je verschiedener Weise) und verbinden somit die Felder untereinander. Sie wirken für die Akteure als

praktische Operatoren und für Beobachter als Schlüssel zum Verstehen der Praktiken und Diskurse.

Je nach analytischer Methode kann man diese zentralen Operatoren als zwei- oder mehrgliedrige Schemata auffassen. Meine Untersuchungen zu pfingstlichen und neopfungstlichen Kirchen in Guatemala und Nicaragua haben solche Schemata hervorgebracht (zentral waren „Wiederkunft Christi versus Zeichen der Endzeit“ oder „Macht des Heiligen Geistes versus Angriffe der Dämonen“). Mit anderen kontextbezogenen Analysemethoden kann man auch eingliedrige Zeichen benennen: den „Markt“ in kapitalistischen Gesellschaften, wie Schreiter bemerkt; „Befreiung“ bei den gleichnamigen Theologien; „Rechtfertigung“ bei Lutheranern.

Es hängt aber alles daran, Einzelsymbole nicht von ihrer Vernetzung in den Strukturen der praktischen Logik sowie den Praktiken und Kräfteverhältnissen der Felder zu lösen. Sie verbinden als Operatoren – als Differentiale, wenn man so will – verschiedene Felder gesellschaftlicher Kraftentfaltung. Und Kraftentfaltung ist real. Das läuft darauf hinaus, dass die praktische Logik religiöser Akteure sogar die Metaphern, mit denen sie arbeitet, als Ausdruck von Realitäten behandelt.

Die Arbeit von Metapher und Symbol zwischen den Praxisfeldern setzt voraus, dass Akteure im Allgemeinen eine **Realitätsannahme** (nicht: Absolutheitsannahme!) für die eigenen Vorstellungen von der Welt machen. Das hat praktischen Nutzen.

Wenn ein Neopfungstler sagt „Bruder Efraín ist König David“<sup>147</sup>, oder ein Pfingstler „Dieses Erdbeben ist ein Zeichen der Wiederkunft Christi“, so setzt das voraus, dass sie ernst meinen, was sie sagen. Das Alltagsverständnis solcher Aussagen setzt also eine Art praktische Metaphysik voraus, in deren Rahmen die Metapher wie ein Kategorienfehler operiert.<sup>148</sup>

---

147 „In Wirklichkeit“ ist Bruder Efraín der Militärdiktator Efraín Ríos Montt.

148 Dies hat aber mit der Frage nach einem eventuellen ontologischen Charakter der Kopula „ist“ gar nichts zu tun. Wer sich auf eine solche Diskussion einlässt, verwechselt den kontextuellen Sinn mit einer zugleich akademischen und metaphysischen Spekulation über den ontologischen Charakter der Kopula. Natürlich ist die metaphorische Identifikation des Militärdiktators mit König David im philosophischen Sinne keine Seinsaussage. Die Metapher funktioniert gerade dadurch, dass sie keine Seinsaussage macht, sondern eine ungewohnte Neupräzisierung. Als solche ist sie ontologisch relevant (aber nicht eine Aussage über ontologische Beschaffenheit), in sofern als sie mit einem „neuen Wort“ (Luther) ein neues Verhältnis von Menschen zu ihrem Dasein schafft – so könnte man vorsichtig im Anschluss an Jüngels Überlegungen zu Luthers Auffassung von Metaphorik formulieren, ohne gleich den (Metaphysik-verdächtigen) heideggerschen Begriff des Seins

Die praktische Logik nimmt die Metaphern einfach beim Wort und erzeugt sich so eine kleine Metaphysik für den Alltag.<sup>149</sup> Sie objektiviert die religiösen Zeichen und schafft sich heilige Räume und Dinge, über die die jeweiligen Akteure Macht ausüben.<sup>150</sup> Dies gehört zur Logik der gesellschaftlichen Kämpfe, welche auch religiöse Praxis nicht ausnimmt. Praxeologische Interpretation lässt sich vom Schein der Tiefe metaphysischer Behauptungen nicht beeindrucken; sie nimmt sie vielmehr beim metaphysischen Wort, nur dass sie dieses selbst von seinem Gebrauch her als praktische Strategie versteht.

Die implizite Realitätsannahme ist einfach eine Bedingung für die Mobilisierung von Menschen, deren Bewusstsein metaphysisch denkt. In den praktischen Logiken, aus denen religiöse und theologische Diskurse und Praktiken hervorgehen, geht es in erster Linie nicht um theoretische Annahmen, sondern um Fragen praktischer Dringlichkeit – wenn auch nicht immer gleich um Leben und Tod. Die Realitätsannahme geht als Wirkungsbedingung der Zeichen in die Auseinandersetzung mit anderen Positionen des gesellschaftlichen Raumes mit ein: Von ihr hängt die Wirkkraft praktischer Operatoren (wie etwa Metaphern) ab, wenn es etwa darum geht, Menschen für eine „Sache“ zu mobilisieren oder auch an politisches, religiöses oder ökonomisches Kapital zu kommen, einfach zu überleben oder auch „Schätze im Himmel zu sammeln“. Es ist deshalb vollkommen klar, dass religiöse Akteure nicht dazu neigen, die Kontingenz und Relativität ihrer eigenen Position wahrzunehmen und die spezifischen Operationsweisen der praktischen Logik zu erklären. Dies hieße ja, durch Objektivierung der Funktionsweisen der praktischen Logik ihr Funktionieren einzuschränken und sich etwaigen Konkurrenten gegenüber ohnmächtig zu machen. Theologie aber sollte mit dem Wissen um die Funktion der praktischen Realitätsannahmen selbstkritisch umgehen.

Die sinnerzeugende Arbeit der Metaphern scheint das Feld *par excellence* zu sein für die Hervorbringung von Theologie. Das ist zwar richtig, aber **theologische Selbstkontrolle** ist zu empfehlen. Gerade aufgrund der theologischen Produktivität der Metapher gebietet sich meines Erachtens eine besondere Vorsicht, um nicht den Versuchungen wohlfeiler Allegorie-

---

mit zu übernehmen. Vgl. Jünger: *Wahrheit* 136 f.

149 Metaphysik ist nach Hans Blumenberg „beim Wort genommene Metaphorik“ (zit. nach Weinrich: *Metapher* 1182).

150 Zu diesem Objektivierungsvorgang vgl. Ricoeur: *Interpretation* 541 f.

bildungen und Sprachkünsteleien zu erliegen und die Theologie zum Gegenstand von Kritikern zu machen, die ihren Spot richten auf den „typisch priesterlichen Geschmack für die verklärende Imitation und die verwirrende Ungenauigkeit, die willkürlichen Vieldeutigkeiten und die verfeinerte Ambiguität, die Äquivokation, die methodische Düsternis und die systematische Metapher, kurz: alle jene Wortspiele, die ... auf die Allegorie zurückgehen“.<sup>151</sup>

Ein wichtiger Gewinn der praxeologischen Sicht auf die Arbeit der Metapher zwischen verschiedenen Ebenen der Bedeutung liegt darin, die Ebenen der Bedeutung als Felder von Praxis zu begreifen. Das „Spiel des Sinnes“ (Ricoeur) ist somit kein Kinderspiel. Seine Spielzüge sind Operationen im Spiel der gesellschaftlichen Konkurrenz um knappe Güter und Chancen. Es geht um hohe Einsätze – manchmal tatsächlich um (Über-) Leben oder Tod – bei einer höchst ungleich verteilten Verfügungsgewalt über höchst verschiedene Formen von Kapital (das heißt über die Kapazitäten, seine eigenen Interessen u.U. gegen die Anderer durchzusetzen). In diesem Spiel um Lebenschancen ist die Fähigkeit, flexibel zwischen unterschiedlichen Teilfeldern zu springen und Kapazitäten von einem auf das andere zu übertragen, eine wichtige Bedingung für Erfolg. Die Arbeit der Metapher ist hierfür einer der wichtigsten Operatoren. Und in vielen Fällen garantiert gerade eine verschwommene Verwendung von Metaphern im Blick auf die Beziehung zwischen verschiedenen Feldern ihre Funktionalität für autoritär strukturierte Praxisformen.<sup>152</sup> Kreativität und Verschleierung sind die beiden Schneiden dieses zweischneidigen Operators.

Theologen können die Metapher – vorsichtig verwendet – sehr gut für ihre eigene Arbeit nutzen: Theologie kann doxologische Sprache für eine Dogmatik metaphorischen Redens von Gott fruchtbar machen, kann relevanter werden für ihre Kontexte, kann sich besser in die gesellschaftliche Diskussion einschalten, ethische Urteile besser zur Geltung bringen und vieles mehr. Durch eine umsichtige Arbeit mit Metaphorik kann man zugleich zwei Gefahren entgehen: Man vermeidet, dass sich geläufige Wahrnehmungs- und Urteilsschemata etwa aus dem politischen Feld stillschweigend und hinterrücks auf das theologische Denken übertragen und schon die theologische Problemwahrnehmung strukturieren bevor

---

151 Bourdieu: *Génese* 38 f., eigene Übersetzung.

152 Daran mag es liegen, dass jene theologischen Ansätze, die durch besonderen Dogmatismus auffallen, auch durch eine besondere Ferne zur Empirie ausgezeichnet sind. Vgl. Hennig/Sell: *Dogmatismus* 92 ff., und Lukatis: *Dogmatismus*, 187 f.

auch nur ein Urteil gefällt ist. Und man vermeidet die Gefahr, das Werkzeug „Metapher“ unbrauchbar werden zu lassen durch eine Flut wohlfeiler Unbestimmtheit, die das Nichts-Sagen zur höchsten praktischen Tugend der Theologie erhebt.

Umsichtige Arbeit mit Metaphorik meint zunächst einmal in einem ganz einfachen methodischen Sinne Selbstkontrolle. Es gilt herauszufinden, ob und wie die grundlegenden Wahrnehmungs- und Urteilsschemata des eigenen theologischen Denkens mit Schemata anderer gesellschaftlicher Praxisfelder und anderer Akteure korrespondieren. Wenn man das herausgefunden hat, kann man versuchen, die praktische Einbindung der anderen Schemata in ihren Feldern zu verstehen und Homologien sowie Differenzen zur Verwendung der ähnlichen oder gleichen Schemata (oder Metaphern) im religiösen und theologischen Feld zu überprüfen. Dann wird man etwas mehr über den Einfluss anderer Praxisfelder auf das eigene Denken wissen und kann sich begründet und gegenüber Anderen verantwortet entscheiden, ob man das so will oder nicht. Jedenfalls braucht man sich dann nicht mehr so selbstverständlich wie etwa Walter Künne<sup>153</sup> die eigenen ethischen Urteile durch ein bestimmtes politisches Vokabular diktieren zu lassen. Außerdem kann man mehr Klarheit über die Rezeptionsbedingungen des eigenen Diskurses sowie dessen mögliche Implikationen und Wirkungen erlangen. Und dies kann wiederum zu Veränderungen des eigenen Diskurses führen, wie zum Beispiel der Veränderung der zentralen Metapher der Befreiungstheologie von „Befreiung“ zu „Leben“. Erhöhte methodische Wachsamkeit verbessert die Qualität von theologischen Aussagen im Blick auf ihre sachliche Adäquatheit und Rezipierbarkeit. Der umsichtige Umgang mit dem Operator „Metapher“ hat aber noch weitere Implikationen für das theologische Arbeiten.

Die Operationsweise der Metapher (und des Symbols) haben Bedeutung für die Auffassung *theologischer Wahrheit*. Aus praxeologischer Sicht kann ich an dieser Stelle allerdings nur eine Problemanzeige machen. Es ist nützlich, die Frage nach theologischer Wahrheit über die Dekonstruktion einer alten Überzeugung anzugehen: dass nämlich „Welt“ oder „Gott“ Namen seien für etwas, das uns – wie etwa eine andere Person – unterscheidbar und greifbar gegenübersteht, und dass „Wahrheit“ dort draußen in der Welt und in Gott sei und man sie (kognitiv) entdecken und benen-

---

153 Vgl. dazu den Exkurs über Walter Künne, oben S. 49.

nen könne.<sup>154</sup> Wenn christliche Theologie sagt „Gott ist Wahrheit“, schließt sie derlei Auffassungen aus, denn niemand hat Gott je gesehen. Und wenn Jesus, nach Johannes, sagt „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, so heißt das kaum, dass wir die Wahrheit bereits hätten, sondern vielmehr, dass wir diesem so qualifizierten Jesus nachgehen können. Dann aber erschließt sich Wahrheit über *Erfahrung* und nicht über Benennung. Was christliche Wahrheit ist, erschließt sich folglich nicht, indem man ein Wort oder einen Satz dafür findet und ausspricht, zum Beispiel: „*christos kyrios*“. Sie erschließt sich vielmehr, indem man diesem Satz entsprechend lebt und *er-fährt*, was es heißt, diesen Satz für wahr zu halten. Man lernt ja auch Italien nicht dadurch kennen, dass man sagt „Italien ist schön“, sondern indem man es Goethe nachtut und eine „italienische Reise“ unternimmt.

Zwei Elemente sind für einen praxeologischen Wahrheitsbegriff wichtig: die metaphorische Struktur von Wahrheit und ihre Bindung an sinnlich menschliche Tätigkeit, das heißt an konkretes Leben mit allen seinen Chancen und Grenzen. Zum einen scheint es mir nützlich, von einer – wie Jüngel sagt – „positiven“ Interpretation der These Nietzsches auszugehen, Wahrheit sei ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen...“<sup>155</sup>. Dabei sollte man allerdings (im Unterschied zu Jüngel und Rorty) auch den zweiten Teil des Satzes von Nietzsche beachten: Wahrheit ist ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von *menschlichen Relationen*, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die *nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken*.“<sup>156</sup> Eine „positive“ Interpretation müsste also auch berücksichtigen, dass Metaphern auf einer Grundlage von in den Habitus abgesunkenen und als Dispositionen verfestigten Schemata entstehen. Die theologisch erschließende Wirkung kreativer Metaphern stellt sich folglich nur in der präzisen Differenz zu den verfestigten kognitiven, affektiven und körperlichen Dispositionen und Praktiken ein. Nach dieser Auffassung könnte man Wahrheit als unterbrechendes Ereignis verstehen, welches durch die unerwartete Arbeit der Metapher zustande kommt (etwa durch die Eröffnung der religiösen Dimension eines bestimmten Widerfahrnisses) und

---

154 Ich lehne mich hier an Rorty: *Kontingenz* 49, an.

155 Nietzsche: *Wahrheit* 314; zur „positiven“ Interpretation siehe Jüngel: *Wahrheit* 139 ff., sowie Rorty: *Kontingenz* 43 ff. und praktisch den gesamten ersten Teil des Buches.

156 Nietzsche: *Wahrheit* 314, Hervorhebung HS.

den betroffenen Menschen ein neues Verständnis ihrer selbst, der Welt und Gottes erschließt. Eine solche Wahrheitserfahrung ereignet sich in praktischen Lebenszusammenhängen, ist nur in ihnen und ausgehend von ihnen zu machen und gestaltet sie zugleich um. Sie erhöht die Fähigkeit, sinnvoll zu leben. In diesem Sinne wäre die von Jüngel hervorgehobene, das „Sein“ entdeckende und intensivierende Wirkung metaphorischer Wahrheit wirklich konkret. In Anlehnung an Jüngel<sup>157</sup> könnte man dann sagen: Die theologische Metapher christlicher Rede von Gott bindet die Botschaft von der Überwindung des Todes in der Auferstehung Christi so an menschliche Erfahrung, dass sie konkrete Möglichkeiten des Lebens erschließt; und dies impliziert (und setzt voraus), dass die Wirklichkeit von dieser Botschaft her schärfer (und eben nicht unklarer!) erfasst wird. Ein solcher Zugang erlaubt dann auch, die praktische Dimension christlicher Wahrheit nicht mehr von einer intellektualistischen Auffassung der *adaequatio rei et intellectus* her zu entwerfen, sondern vielmehr nach kontext- und gemeinschaftsadäquatem Handeln zu fragen.<sup>158</sup>

Versucht man ökumenische Theologie ausgehend von den Operationen der praktischen Logik zu beschreiben, gewinnt der **ökumenische Dialog** eine besondere Bedeutung. Zum einen benötigt theologische Arbeit unter diesen Bedingungen den Dialog, zum anderen fördert sie ihn. In beiden Hinsichten sollte man im Auge behalten, dass praktische Logik sowohl feld- als auch positionsspezifisch operiert. Das heißt, man kann sie untersuchen im Blick auf die für das theologische Feld spezifischen Operationsweisen (im Unterschied etwa zum ökonomischen Feld). Man kann sie aber auch betrachten in Hinsicht auf ihre Entfaltung in bestimmten theologischen Positionen, der lutherischen etwa im Unterschied zur orthodoxen oder methodistischen. Ihre Verankerung in den Dispositionen der Habitus ist in jedem Falle zentral.

Eine kontextuelle Auffassung von Theologie kommt ohne den ökumenischen Dialog nicht aus, weil Theologen die Grundunterscheidungen, die ihren eigenen Theologien zugrunde liegen, nicht selbst erkennen können. Es ist hier nützlich daran zu erinnern, dass Unterscheidungen zwangsläufig verwendet werden, um überhaupt wahrnehmen und klassifizieren zu können. Sie sind dem Erkennen implizit. Das Benennen von Unterschie-

---

157 Jüngel: *Wahrheit* 156, Thesen 22 und 23.

158 Hier könnte die von Rorty: *Kontingenz* 229 ff., entwickelte Auffassung von Solidarität und ihren Grundlagen einen weiteren Anstoß geben.

den hingegen ist ein expliziter Akt, mit dem ein Akteur Kommunikation dirigieren kann. Die Unterscheidungen sind Bedingungen von Kommunikation; Unterschiede machen ist ein kommunikativer Akt. Theologisches Selbst- und Fremdverstehen, als Prozess im Dialog, sollte beide Aspekte nicht aus dem Auge lassen, sondern vielmehr versuchen, implizit strukturierende Unterscheidungen herauszuarbeiten und für die Arbeit an explizit gesetzten Unterschieden zu nutzen. Da aber niemand seine eigenen impliziten Unterscheidungen erkennen kann (es sei denn ausgehend von einer anderen impliziten Unterscheidung) kommt dem Dialog mit Fremden, die auf anderen Unterscheidungen aufbauen (und deshalb andere Unterschiede setzen) eine besondere Bedeutung für theologisches Selbst-Verstehen und theologische Produktion zu. Im Dialog kann man also etwas Neues über sich selbst erfahren. Das ist Unterbrechung, und zwar meist „heilsame Unterbrechung“ (Jüngel). Allerdings möchte man oftmals gar nichts Neues über sich selbst hören, denn es beunruhigt und kann gespurte Strategien behindern. Deshalb ist diese aufklärende Funktion des Dialogs dem Dialog selbst nicht immer förderlich.

Anders verhält es sich mit der stillschweigenden Übertragung von Schemata und der Wirkung von Metaphern. Beides beugt sich nicht dem Gebot der Logik, die Sphären nicht zu verwechseln oder die Auswahlkriterien für die auf einem jeden Feld verwendeten klassifizierenden Kategorien zu nennen. In Dialogsituationen können auf diese Weise Metaphern verbindend wirken zwischen zwei Positionen, obgleich sie von allen Beteiligten unterschiedlich verstanden werden. Auf diese Weise verbindet etwa die Metapher „Einheit der Kirche“ schon lange Zeit die ökumenische Diskussion, zuweilen noch begleitet von „Einheit der Menschheit“.<sup>159</sup> Wichtig dabei ist, dass die jeweilige Metapher oder das Schema eine Zone der „Überlappung“, einen kleinen Bereich von Homologie zwischen den unterschiedlichen Netzen kognitiver Dispositionen der Beteiligten erzeugt. Dieser Bereich kann als Übereinstimmung aufgegriffen und ausgebaut werden. Im Dienste einer praktischen Schlüssigkeit der gewählten Metapher im (emergenten) Feld des Dialogs nimmt man die Bedeutungsunterschiede in den verschiedenen Positionen zunächst einmal in Kauf; man arbeitet also mit einer praktischen Unbestimmtheit. Dies geschieht mehr oder weniger bewusst mit dem Ziel, die Dialogsituation selbst als gelingende und eventuell vielversprechende Praxisform zu erweisen und ausbauen

---

159 Zur Geschichte dieser Kombination vgl. Rüppell: *Einheit*.

zu können. Hierin zeigt sich auch, dass insbesondere im ökumenischen Umfeld nicht nur Wörter und Sätze theologische Gehalte haben, sondern auch Praktiken als solche, wie etwa der Dialog selbst. Gelegentlich muss man also die Worte den Taten opfern und mit kreativer Unbestimmtheit arbeiten. In einem Vokabular, das sich an Signifikation der Worte und an Ontologie orientiert, ist dieses Opfer unbezahlbar, und man kann schlecht in aller Offenheit eingestehen, es gelegentlich zu erbringen. Meines Erachtens wäre es für ökumenische Dialogik interessanter, die Möglichkeiten praktischer Logik zu kreativer Ungenauigkeit besser zu verstehen und zu nutzen, anstatt sie zu leugnen. – Vielleicht muss man sie aber gerade leugnen, um sie nutzen zu können...!

Die bisherigen Überlegungen haben sich auf die Struktur und die Operationsweisen der praktischen Logik konzentriert. Dies scheint mir der unmittelbar wichtigste Aspekt praxeologischen Vokabulars für die Theologie zu sein. Aber die praktische Logik ist nichts ohne die Geschichte ihrer Hervorbringung durch lebendige Menschen in den gelebten Relationen ihrer Kulturen und Gesellschaften. Sie ist auf das Engste mit ihnen verflochten.

### **3. Theologie und sinnlich menschliche Tätigkeit: Habitus und Feld**

In welchem Verhältnis stehen Theologie und sinnlich menschliche Tätigkeit zueinander? Kann Theologie als sinnlich menschliche Tätigkeit verstanden werden?

Die Denkschemata der praktischen Logik, die in die Theologie einfließen, sind dauerhaft. Das resultiert daraus, dass sie in einem langen Prozess der Inkorporierung vermittle Erfahrung auf verschiedensten gesellschaftlichen Praxisfeldern herausgebildet werden. Deren Logiken und regelmäßig ablaufende Prozesse werden von den Akteuren verinnerlicht und habitualisiert, bilden unterschiedene Identitäten, wandeln sich und strukturieren ihrerseits wiederum die gesellschaftlichen Prozesse. Die Konzepte des Habitus und des Feldes sind für kontextbewusste Theologie von großer Bedeutung; sie bezeichnen den verinnerlichten und den äußeren Kontext.

### a. *Habitus*

Praktische Logik ohne ihre Bindung an den *Habitus der Akteure* bleibt ein abstraktes Konzept. Wenn man eine praktische Logik verstehen will, kann man nicht von denen absehen, die handeln; ebensowenig wie von den Umständen, aufgrund derer sie so handeln, wie sie handeln. Man kann eine praktische Logik nicht als fertiges Ding begreifen und vergessen, wie sie entsteht und sich wandelt. Allerdings: „Über den Mythos als konstituierte Realität den mythopoetischen Akt als konstituierendes Element wiedererfassen bedeutet nicht, wie der Idealismus meint, die Universal-kategorien der von Cassirer so bezeichneten ‚mythopoetischen Subjektivität‘ oder, in den Worten von Lévi-Strauss, die ‚Grundstrukturen des menschlichen Geistes‘, die angeblich unabhängig von den gesellschaftlichen Bedingungen alle empirisch realisierten Konstellationen regieren, im Bewußtsein zu suchen. Vielmehr läuft dies darauf hinaus, das gesellschaftlich konstituierte System der untrennbar zugleich kognitiven und wertenden Strukturen zu rekonstruieren, das die Wahrnehmung der Welt im Einklang mit den objektiven Strukturen eines bestimmten Zustandes der Sozialwelt ordnet...“ (Bourdieu: *Sinn* 172) ...und entsprechende Praktiken hervorbringt.

Die Hervorbringung und Organisation der zugleich wahrnehmenden und wertenden sowie zugleich kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen in den Akteuren beschreibt Bourdieu im Modell eines generativen Systems, dem *Habitus*. Der Habitus ist von den gesellschaftlichen Lebensbedingungen seiner Träger strukturiert und wirkt zugleich strukturierend auf diese Bedingungen zurück. „Gesellschaftliche Bedingungen“ verstehen sich dabei in einem sehr umfassenden Sinne als alles, was zur Reproduktion des Lebens dazugehört – also nicht nur klassisch als Produktionsbedingungen, sondern auch als gewöhnliches Alltagshandeln, Alltagsweisheiten, Lebensstile, Bildung, Gebräuche, Mythen (moderne und alte) und natürlich auch religiöse Traditionen und Geschichten von Gott. „Habitus“ meint die Gesamtheit aller „strukturierten und strukturierenden Dispositionen, innerhalb derer Denkschemata (und damit auch Handlungsentwürfe, HS) gebildet und verändert werden“ (Bourdieu: *Sinn* 77). Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass der Habitus nicht nur kognitive sondern auch affektive und leibliche Dispositionen umfasst. Da hier Theologie im Zentrum des Interesses steht, werde ich mich auf die kognitiven Dispositionen konzentrieren.

Der Habitus bringt also Wahrnehmung, Denken und Handeln hervor und strukturiert sie gleichzeitig. (Bourdieu: *Entwurf* 164 f.) Als einverlebte Erfahrung gesellschaftlicher Praxis orientiert und begrenzt der Habitus vermittelt der Strukturierung der kognitiven Dispositionen (oder: der praktischen Logik der Akteure) bereits die Wahrnehmung der Welt und die wertende Klassifizierung; er strukturiert Erfahrung, indem er die Grundunterscheidungen der Wahrnehmung bereitstellt. Und zugleich erzeugt der Habitus (implizit und meist ohne Beteiligung des Bewusstseins, aber auch unter explizitem Einbeziehen bewussten Kalküls) die Antwort der Akteure auf die von ihnen erfahrene Wirklichkeit, ihr Reden und Handeln, ihre Theologie.

Die Dispositionen des Habitus sind nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv und leiblich. Erkennen ist immer sofort mit Gefühlen und Körperzuständen verbunden.<sup>160</sup> Man sieht etwas Bestimmtes, bekommt eine „Gänsehaut“ und Ekel ergreift einen; man hört eine bestimmte Musik, der Körper entspannt sich mit einem Wohlgefühl und ein Lächeln tritt auf die Lippen. So wie die kognitiven Dispositionen des Habitus als ein Netz von Schemata aufgefasst werden können, kann man auch die affektiven und körperlichen Dispositionen in einem Modell darstellen. Als Netze von Schemata, die denen der Kognition weitgehend homolog sind, wenn auch nicht identisch. Für Theologie im engeren Sinne (nicht für Religion im Allgemeinen!) sind freilich die kognitiven Dispositionen stark vorrangig – allerdings immer unter der Voraussetzung, dass sie eng mit den affektiven und leiblichen verbunden sind. Von den kognitiven Dispositionen ausgehend kann man das Modell des Habitus nutzen, um auch das Theologie-Treiben als eine sinnlich menschliche Tätigkeit zu begreifen.

Zunächst gilt es allerdings, einem möglichen Missverständnis vorzubeugen. Für protestantische Ohren schwingt im Begriff des Habitus immer gleich die *scholastische Habitus-Theorie* und ihr Zusammenhang zur Gnadenlehre mit. Ich möchte hier klarstellen, dass es in anthropologischer Hinsicht allenfalls gewisse Ähnlichkeiten gibt, die freilich nicht sehr weit gehen. Zunächst einmal verfolgt der praxeologische Habitusbegriff keine ontologischen Absichten; er ist lediglich ein konstruiertes Modell zum besseren Verstehen sozialer und humaner Vorgänge. Der entscheidende Unterschied liegt aber im theologischen Feld: Der scholastische Habitus-

---

160 Mehr dazu in Schäfer: *Theorie* 371 ff. mit Bezug auf Antonio Damasio und Luc Ciompi.

begriff hat seinen Ort in der Gnadenlehre, wird mit dem abaelardschen *facere quod in se est* kombiniert und hebt auf einer allgemein menschlichen *dispositio* für den Empfang der Gnade ab. Ganz ähnlich kann er auch heute von einem existentialtheologischen Ansatz katholischer Theologie her gebraucht werden. (Schwemmer: *Habitus*) Luthers Kritik – etwa in der Disputation gegen die scholastische Theologie<sup>161</sup> – konzentriert sich auf diesen Punkt: die positive Ausrichtung des Menschen auf den Empfang der Gnade. Es geht um die Bedeutung einer *dispositio* zum Tun des Guten und zur Offenheit für den Gnadenempfang. Luther kritisiert zwar heftig die Idee von der Relevanz des Anlage-entsprechenden Tuns (*facere quod in se est*) für den Gnadenempfang; den Habitus-Begriff als ein anthropologisches Konstrukt aber erwähnt er in der Disputation nicht einmal. Bei aller Emphase in der Distanzierung gibt es der Sache nach sogar Anknüpfungspunkte zwischen Luther und einer Verwendung des Habitusbegriffs im Zusammenhang der Gnadenlehre. (Nickl: *Ordnung* 118 ff.) Diese beziehen zwar nicht auf den Gnadenempfang, aber immerhin doch auf das Handeln der Gläubigen (die Spontaneität im Tun des Guten).<sup>162</sup>

Was nun den praxeologischen Habitusbegriff angeht, so ist das Gottesverhältnis des Menschen als ein Feld, in dem sich etwas ereignet, überhaupt nicht im Blick. Es kommt nur zur Sprache in Gestalt der im Habitus abgelagerten Glaubensüberzeugungen und deren Auswirkungen auf Identität und Handeln; mit anderen Worten: im Rahmen einer Theologie *als* Glaubenslehre. Eine kontextuell-theologische Arbeit mit dem Begriff des Habitus kann also Menschen und ihr Handeln beschreiben und dennoch mit Paulus und Luther davon ausgehen, dass der *ganze* Mensch von Sünde oder von Gnade bestimmt ist. Was aus den Dispositionen des Habitus unter den jeweiligen Totalbestimmungen wird, hat nichts mit Prädisposition für Gnade zu tun – allenfalls etwas mit ihrer Wirkung.

An dieser Stelle geht es allerdings lediglich um die hermeneutische Funktion des Habitusbegriffs für eine kontextbewusste Theologie.

Das Theologie-Treiben der Theologinnen und Theologen ist notwendig in deren Habitus verankert. Damit ist **Theologie als sinnlich menschliche Tätigkeit** begriffen. Kontextbewusstes theologisches Arbeiten auf praxeologische Weise kann deshalb zwei Dinge nicht tun: Theologien als objekti-

---

161 Luther: *Scholasticam*, Thesen 4, 27, 28, 32, 35 und öfter.

162 Einige materiale theologische Aspekte dieser Sachlage werde ich unten, S. 217, kurz diskutieren.

ve Systeme offenbarer Wahrheiten behandeln oder Theologien ganz auf die sie entwerfenden Subjekte zurücknehmen.

Theologien werden vielmehr von Akteuren erzeugt, deren Kontexte ihnen zugleich „äußerlich“ als auch „innerlich“ sind. Ein Kontext ist den Akteuren äußerlich, insofern es sich etwa um gesellschaftliche Institutionen, um objektive Prozesse (etwa demokratische Prozeduren) oder um Gegenstände handelt. Zugleich ist ein gewohnter Kontext den Akteuren auch inkorporiert als ein Netz von entsprechenden Dispositionen, welche die Operationen der praktischen Logik orientieren und begrenzen. Diese Dispositionen sind sowohl dauerhaft als auch generativ: sie bewahren das Erfahrene und bringen aus seiner Verarbeitung Neues hervor.

Es gibt also gar keine Theologie, die nicht kontextuell wäre. Die Dispositionen der Akteure fließen immer in die Produktion ein. Demnach entsteht in der Regel auch eine objektive Angepasstheit theologischer Arbeit an die Bedingungen des Praxisfeldes und der gesellschaftlichen Position, aus denen sie hervorgebracht wird. Das gilt auch für Positionen intellektueller Produktion wie etwa Befreiungstheologie, die sich gegenüber Nachbarpositionen dadurch definieren, dass sie stellvertretend für Andere oder im Interesse von Anderen – etwa für die Armen – Theologie betreiben. Folglich ist es wichtig, die entsprechenden impliziten Axiome zu beachten und zu kontrollieren.

Umgekehrt ist es aber auch von Bedeutung, mit dieser objektiven Angepasstheit kreativ zu arbeiten. Denn sie ist – bis zu einem gewissen Grad natürlich – die Voraussetzung einer praktischen Allgemeinheit (nicht einer theoretischen Universalität) der theologischen Theorie. Sie schafft die Voraussetzungen für Plausibilität von Theologie und deren Urteilen in christlichen Gemeinden und über deren Grenzen hinaus, denn sie kann auf Sinnnachfragen in adäquater Weise reagieren. Dies gilt ebenso für dogmatische als auch für ethische Diskurse, wenngleich die ethischen in theologischer Hinsicht meist weniger spezifisch und damit leichter kommunikabel sind. Wichtig ist in jedem Falle, dass die objektive Entsprechung zwischen Wahrnehmungsdispositionen und Kontext Ausgangspunkt für die Entwicklung und Kommunikation neuer Handlungsweisen werden kann.

Dies ist etwa dann der Fall, wenn eine Pfarrerin und Gemeindeglieder im Ruhrgebiet die Türken in der Nachbarschaft – insbesondere deren Religion – als ungewöhnlich und fremd erfahren: Affektiv lehnt man sie ab. Die Pfarrerin teilt die Distanzerfahrung und die damit verbundene Wahrnehmungsdisposition. Aber sie verarbeitet diese Erfahrung theolo-

gisch über die Pneumatologie: „Auch ich bin manchmal befremdet... Aber der Heilige Geist ist in allen Religionen gegenwärtig“, sagt sie in der Predigt. Sie und ihre Gemeindeglieder haben so eine neue Möglichkeit gewonnen, ihre Erfahrungen der Befremdung zu verarbeiten. Die objektive Angepasstheit der Dispositionen von Pfarrerin und Gemeinde ist hier die Grundlage für die Einführung einer neuen Orientierung, welche Chancen hat, sich als Disposition abzulagern. Das Teilen des Kontexts führt zu derselben Befremdung. Die theologische Arbeit an diesem Problem führt zu einem neuen Urteil über die Erfahrung. Die Gegenprobe: ein Professor aus einer Universitätsstadt, der das „Ausländerproblem“ nicht aus der nachbarschaftlichen Nähe kennt, hätte wahrscheinlich schon das Befremden nicht mit vollziehen können.

Theologische Positionen sind keine von lebendigen Menschen losgelöste Abstracta. Sogar die Verbindung von *Kognition, Affekt und Leib* spielt eine wichtige Rolle. Sie mag aus einer intellektualistischen Perspektive für die Theologie irrelevant erscheinen, ihre Bedeutung ist allerdings heute kaum mehr von der Hand zu weisen. Betrachtet man etwa theologische Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus, so wird man feststellen, dass sie oft nicht kühl und distanziert, sondern durchaus mit Abscheu und Grauen vor den Taten der Nazis geführt worden sind; selbst eine Position wie die oben analysierte von Walter Künneth kann schlecht als intellektuell distanziert bezeichnet werden. Letzte Zweifel an der Bedeutung von Leib und Affekt für theologische Positionen werden heute von der feministischen Theologie zerstreut. Begreift man aber kognitive Dispositionen des Habitus als affektiv und leiblich verankert, so eröffnen sich für die theologische Analyse und Konstruktion neue Möglichkeiten, Leib, Gefühl und Vernunft miteinander zu verbinden.<sup>163</sup>

Damit ist es allerdings noch nicht getan. Ein ganzheitlicher Zugang in der Theologie muss vor allem berücksichtigen, dass sich leibliche, affektive und rationale Existenz von Menschen in gesellschaftlichen Zusammenhängen ereignet. Damit ist auch Kritikfähigkeit von Theologie gefordert.

Objektive Adäquatheit der Dispositionen des Habitus zu einer gesellschaftlichen oder theologischen Position eliminiert nicht *per se* die **theologische Kritik**. Dies insbesondere dann nicht, wenn normative Bezüge außerhalb des praktischen Kontextes existieren.

---

163 Dieser wichtige Aspekt eines praxeologischen Ansatzes kann hier freilich nicht weiter ausgearbeitet werden. Vgl. unten, S. 229, einige Notizen.

Genau dies ist für die Theologie der Fall mit dem *Schriftbezug*. Immer ist der Bezug auf das Andere die Möglichkeit zur Relativierung des Eigenen. Und eine Form des theologischen Anderen ist die Schrift. Gewiss, jeder Mensch liest den Text der Schrift verschieden. Aber die exegetischen Methoden haben der Willkür Grenzen gesetzt. Man kann sie deshalb als ein Mittel der Selbstbehauptung des Textes gegen die aktuellen Kontexte auffassen: ein Mittel zur Bewahrung der Fremdheit der Textes und der Relevanz von Theologie. Denn die Relevanz der Theologie besteht präzise darin, die Konjunkturen der Praxisfelder – unter Einschluss der Habitus der Akteure – mit dem Zeugnis der Schrift und der theologischen Tradition zu konfrontieren und daraus *Neues* hervorzubringen, das für das Praxisfeld in theologischer Weise von Bedeutung ist, also zum Beispiel die Rechtfertigung des Sünders, die *theosis* des Menschen oder die Wiederkunft Christi etc. aktuell zur Sprache bringt. Theologie ist mithin angewiesen auf die Erinnerung an Schrift und Tradition, aber im Zusammenhang aktueller Kontexte. Die Objektivität von Schrift und Tradition kann nicht aufgegeben werden. Die Kirchenväter und selbst geschlossene theologische Systeme wie Thomas von Aquins *Summa*, Calvins *Institutio* oder noch die Werke lutherischer und reformierter Orthodoxie können wichtige Bezugspunkte werden. Aber theologische Arbeit transformiert diesen Rückbezug gemäß der aktuellen Lage, wie diese in den Habitus der Theologinnen und Theologen inkorporiert ist. Theologietreiben ist sinnlich menschliche Tätigkeit, die orientiert und begrenzt ist von den Dispositionen der Habitus und die diese Dispositionen in der Auseinandersetzung mit der Tradition transformiert.

Aber nicht nur Fremdes gibt Impulse für kritische Auseinandersetzung mit den eigenen Kontexten. Auch die Kontexte selbst generieren solche Impulse; und zwar durchaus unter der Voraussetzung einer objektiven Angepasstheit der Dispositionen. Diese Impulse zur Kritik entstehen aus *Konflikten*, in die die Akteure einbezogen sind. Die Konflikte um ungleich verteilte Chancen und Grenzen, die Kämpfe, um zu überleben oder besser zu leben, Arbeitskämpfe, Stammesfehden – jede Art von Brüchen menschlicher Relationen, die die Fortführung gewohnter Weisen zu leben in Frage stellen, generieren Kritik an den Verhältnissen und Nachfrage nach anderen Handlungsperspektiven. Es bedarf also nicht einmal der Konfrontation mit der Tradition; die gesellschaftliche Gegnerschaft der konkurrierenden Gruppen reicht aus, um die objektiv angepassten Dispositionen der unterschiedlichen Akteure zu aktivieren und in der Auseinandersetzung mit eben dieser Konflikt- bzw. Konkurrenzsituation neue

Nachfragen und Antworten im Blick auf Handlungsmöglichkeiten hervorbringen zu lassen. Auch daran kann die theologische Arbeit anknüpfen. Nicht umsonst sind gesellschaftliche Konflikte immer schon ein besonders fruchtbares Betätigungsfeld der Theologie gewesen. Allerdings haben sie – wie etwa in Nordirland, Serbien und sonst vielerorts – die Theologie nicht selten dazu verleitet, aus positionsspezifisch angepassten Dispositionen Legitimationskonstrukte abzuleiten. An diesem Punkt greift praxeologische Kritik.

Darüber hinaus verweist die Versuchung zur bloßen Reproduktion von Partikularinteressen im theologischen Feld auf den *Dialog* als ein privilegiertes Medium theologischer Produktion. Theologie steht, eben wegen der objektiven Angepasstheit der Habitus ihrer Produzenten an deren Praxisfelder, immer in der Gefahr, dieser Anpassung zu erliegen und zur bloßen Konsekration gesellschaftlicher Unterschiede zu werden. Gerade der – für Theologie notwendige und spezifische – Zug zur Generalisierung läuft Gefahr, theologische Aussagen in bloße Verallgemeinerungen eigener, positionsspezifischer Interessen zu verwandeln und falsche Identitäten von Besonderem und Allgemeinem zu erzeugen. Um dies zu vermeiden, müsste man – ausgehend von der Habitus-Theorie – erst einmal feststellen, dass es nur „partikulares Allgemeines“ gibt. Die praktische Logik einer jeden theologischen Position drängt von ihrer eigenen Dynamik her auf Generalisierung. Je besser sie sich in ihrem Bereich darstellt, um so stärker wird diese Dynamik. Bei dem Versuch, das Eigene undifferenziert zu verallgemeinern, sind Konflikte vorprogrammiert. Allerdings bestehen aus praxeologischer Perspektive partikuläre Positionen mitsamt ihrer Logik der Generalisierung zu Recht. Das gilt auch für die praxeologische Position selbst; auch sie ist partikular und besitzt eine Dynamik der Generalisierung. Aus praxeologischer Sicht ist jede Generalisierungsdynamik einer Position ihrem Partikularinteresse geschuldet und somit gegenüber anderen Positionen relativ und gerade nicht allgemein gültig – als solche aber auch legitim. Aus diesem Grunde sieht sich praxeologisch verfahrenende Theologie angewiesen auf den Dialog der Positionen.

Positionen aber sind im gesellschaftlichen Raum und Praxisfeldern verankert.

## **b. Feld**

Konnten wir den Habitus als den in den Akteuren inkorporierten Kontext behandeln, so kann der ihnen äußerliche **Kontext als Feld** beschrieben werden. Die verschiedenen Habitus gesellschaftlicher Gruppen und Klassen entstehen und wirken, nach Bourdieu, auf Feldern gesellschaftlicher Praxis. Genauer: Habitus und Felder konstituieren einander gegenseitig in ständiger Wechselwirkung. Die Logiken und Strukturen der Felder lagern sich in den Habitus der Akteure ab, und diese gestalten ihrerseits wiederum die Strukturen und Logiken der Felder.

Die Felder sind in Analogie zu physikalischen Feldern als „Kraftfelder“ (Bourdieu: *Leçon 74*) gedacht, in und zu denen sich die verschiedenen Habitus auf je spezifische Weise verhalten. „Felder“ sind – genau wie „Habitus“ – *analytische Modelle*. Je nach Beobachtungsinteresse kann man vom ökonomischen oder politischen Feld, vom Feld der kulturellen Produktion, vom religiösen, vom familiären Feld, vom Feld der Mode oder der Touristik sprechen. Und im religiösen Feld kann man wiederum das der theologischen Produktion oder das ökumenische Feld ausdifferenzieren, wenn man möchte. Die Felder organisieren sich – ähnlich einem magnetischen Kraftfeld – gemäß der Kräfte, die von Positionen ausgehen. Das heißt, sie sind organisiert gemäß der mehr oder weniger starken Anhäufung von verschiedenen, im jeweiligen Feld geltenden objektiven und/oder inkorporierten Formen von Kapital, wie zum Beispiel Geld, Macht, Titeln, institutionelle Positionen, Wissen, Publikationsmöglichkeiten, praktische Kompetenz etc. Felder konstituieren sich von vorn herein als (theoretische) Gesamtheiten von differenzierten und Differenz schaffenden Beziehungen der Ungleichheit zwischen unterschiedlich gewichtigen Positionen. Und die Verteilung der Positionen in einem bestimmten Feld richtet sich nicht nur an den für dieses Feld spezifischen Kapitalformen aus. Sie wird auch bestimmt vom Hineinwirken anderer Kapitalformen und von den Strukturen anderer Felder.

Dies lässt sich unschwer an den Neopfingstlern im religiösen Feld Guatemalas sehen: Sie haben eine starke religiöse Position bei geringen Mitgliederzahlen, einfach weil ihre Mitglieder Geld, Medien und politischen Einfluss besitzen. Im religiösen Feld der Bundesrepublik Deutschland zum Beispiel kann man etwa die Positionen der Landeskirchen von denen verschiedener Freikirchen unterscheiden und im Blick auf die jeweiligen Ressourcen, Zugangsmöglichkeiten zur politischen Macht und Verfügbarkeit von Wissen gegeneinander ausdifferenzieren. Vermutlich dürfte

es nicht besonders schwerfallen, Situationen von Konkurrenz aufzuzeigen, in denen die Positionsdifferenz als Herrschaftsrelation wirksam wird. Derlei unterschiedliche Feldpositionen wirken selbstredend bis in die Formierung der entsprechenden Habitus hinein ebenso wie in die theologische Produktion, sei es an staatlichen Fakultäten oder an freikirchlichen Bibelschulen. Positionsunterschiede und Herrschaftsbeziehungen sind, wenn auch häufig implizit, im Ansatz praxeologischer Theorie schon über die Korrespondenz zwischen Feldern und Habitus von vorn herein mit einbezogen.

In jedem Feld und jeder Position regiert überdies ein stummer Konsens über die Verkehrsformen und das für wahr Gehaltene, die „*Doxa*“. Dabei handelt es sich nicht um eine bestimmte Lehre, sondern um die „stumme Erfahrung der Welt als einer selbstverständlichen“ (Bourdieu: Sinn 126), wozu wiederum eine bestimmte, dem Feld und der Position entsprechende Strukturierung der Dispositionen des Habitus notwendig ist. Es gibt Aufnahmebedingungen für Akteure, um in einem Feld mitzuspielen zu dürfen. Nach Bourdieu sind dies erstens der „Glaube“<sup>164</sup>, der Akt der Anerkennung der gültigen *Doxa* eines Feldes (durch Geburt oder „zweite Geburt“); und zweitens die sichtbare Investition in die Bildung symbolischen Kapitals und daraus folgendes Anerkanntsein in diesem Feld. Dasselbe gilt für unterschiedliche Positionen innerhalb eines bestimmten Feldes.

Um beim letzten Beispiel zu bleiben: Mitglieder von Freikirchen sind Akteure im deutschen religiösen Feld. Wollen sie aber in eine stärkere Position aufrücken, zum Beispiel in die eines landeskirchlichen Pastors mit Aufstiegschancen zur Kirchenleitung, müssen sie die Mühen einer „zweiten Geburt“ durchlaufen: Katechese, förmliche Konversion und ein gänzlich neues, der *Doxa* der landeskirchlichen Position entsprechendes Studium. Und noch dazu müssen sie für ihre Anerkennung als *wirklich* der Position zugehörige Akteure aktiv werben. Derlei Prozesse – die wie Initiationen strukturiert sind – dauern entweder geraume Zeit oder sind in psychologischer Hinsicht radikal. Denn es geht um die Umformung des Habitus. Nur wenn die inkorporierten Dispositionen an die *Doxa* des Feldes *und* an die Position weitgehend angepasst sind, kann erwartet werden, dass der Akteur *von selbst* das tut, „was getan werden muss“, und dies

---

164 Vgl. Bourdieu: *Sinn* 123 ff. Dieser soziologische Glaubensbegriff sollte in der theologischen Untersuchung durch den Begriff der „Anerkennung“ ersetzt werden, um Verwechslungen mit dem theologischen Glaubensbegriff zu vermeiden.

– aufgrund seiner Beherrschung der praktischen Logik des Feldes – auch richtig tut. Wer reformierte Theologie für eine reformierte Kirche will, wird diese am ehesten von einem „richtigen“ reformierten Theologen erwarten, einem mit reformierten Wurzeln, das heißt tief sitzenden Dispositionen – jedenfalls viel eher als von einem Konvertiten. Die Eignung von Bewerbern für eine Stelle (für eine „Position“ in einer Feldposition sozusagen) wird von den Angehörigen dieser Feldposition im Allgemeinen weniger nach formalen Qualifikationen und erwiesenen Fähigkeiten bestimmt als vielmehr nach der Übereinstimmung der praktischen Dispositionen des Bewerbers mit der Handlungslogik der Stelle; mit anderen Worten, nach seiner organischen und zeitlich ausgedehnten objektiven Nähe zur Stelle, mit der eine Entsprechung zur Doxa konfirmiert ist. Von Vorteil ist also weiterhin, wenn man den „richtigen Namen“ hat. Seiteneinsteiger bleiben die Ausnahmen.

Die objektive Anpassung von Habitus, Feld und Position bringt ein *geregeltes Handeln* hervor. Dieses ist *objektiv strategisch*, insofern es der praktischen Logik des Feldes und deren immanenten Wertsetzungen entspricht. Regelmäßigkeit und objektiv strategische Ausrichtung wären aber unzutreffend interpretiert, verstünde man sie einfach als Resultat von bewussten Wahlen (ähnlich den Vorstellungen des *rational choice*) oder als das willenslose Ausagieren gesellschaftlich vorgegebener Normen oder Rollen (ähnlich dem parsonsschen Funktionalismus). Erzeugt werden die Übereinstimmungen, die das objektiv strategische Handeln auszeichnen, im Habitus. Dieser wirkt „als Erzeugungs- und Strukturprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ‚geregelt‘ und ‚regelmäßig‘ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein; ...und die, ...kollektiv abgestimmt sein können, ohne das Werk der planenden Tätigkeit eines ‚Dirigenten‘ zu sein“ (Bourdieu: *Entwurf* 165). So agiert ein Mensch im Normalfall sinnvoll innerhalb der gesellschaftlichen Position, der er angehört, und hinsichtlich der Prämissen und Konventionen des Handelns und im Einklang mit anderen Personen desselben Praxisfeldes. Das wirksame Strukturprinzip des Denkens und Handelns bleibt normalerweise unbewusst, implizit.

In dieser Regelmäßigkeit der (scheinbar) subjektiven Wahlen reproduziert sich die gesellschaftliche Lage und Stellung<sup>165</sup> der Akteure in transfigurierter Weise. Das Netz der kognitiven, affektiven und leiblichen

---

165 Zum Unterschied zwischen Lage und Stellung bzw. Position vgl. Bourdieu: *Klassenstellung* 42ff.

Dispositionen bildet nicht die Sozialwelt ab; es ist keine „Repräsentation“ im engeren Sinne. Es ist nur gemäß der Logik der Sozialwelt (oder Kultur, wie man will) strukturiert. Seine Schemata ermöglichen aus sich selbst heraus das Denken des Denkmöglichen, nicht aber des Undenkbaren. Die Beziehungen unter den verschiedenen Schemata entscheiden über die Stärke oder Schwäche einer Disposition für eine bestimmte Einschätzung von Ereignissen (etwa eine apokalyptische Sicht der Welt) oder ein bestimmtes Handeln. Sie festigen oder verflüchtigen sich gemäß erfahrenen Geboten und Verboten, Erfolgen und Niederlagen, Chancen und Grenzen. Auf diese Weise, nicht aber als Abbild, ist das Kulturelle und Soziale im Denken präsent: als implizite Fähigkeit einzuschätzen, um was es geht, was man einsetzen und wie weit man gehen kann.

Diese Zusammenhänge sind für die theologische Produktion unmittelbar bedeutsam. Es ist unerlässlich, dass sich Theologen nach der sozialen Präformation des eigenen Denkens und nach den eigenen objektiven Interessen fragen, sollen diese nicht hinterrücks die theologischen Produkte strukturieren. Es ist nicht minder plausibel, dass man sich nach der aktuellen Dynamik in der kirchlichen Landschaft fragt, wenn man eine relevante Ekklesiologie entwerfen will, oder dass man das gängige moderne Selbstverständnis im Zusammenhang der gesellschaftlichen Lage (und nicht nur eine philosophische Theorie darüber) für eine Anthropologie oder eine Lehre des Glaubens berücksichtigt.

In einer besonderen Weise signifikant ist der Zusammenhang zwischen Feldern und theologischen Positionen allerdings für das ökumenische Feld. Es würde gar nicht existieren ohne feldbedingte theologische Positionsunterschiede.

***Ökumene und theologische Positionen*** bedingen einander. Gäbe es keine unterschiedlichen Kirchen und Theologien, gäbe es keine Ökumene im heutigen Sinne. Es gäbe aber auch keine andere Ökumene, wie etwa die einer einzigen institutionellen Weltkirche. Denn es ist *praktisch* nicht möglich, dass es nur eine Kirche oder gar nur eine Theologie gibt. Eine Vielfalt von Kirchen entspricht schlicht und einfach den vielfältigen Formen menschlichen Lebens. Institutionelle Einheit und/oder glaubensmäßige Einheitlichkeit sind aus praxeologischer Perspektive unmöglich.

Dass für jede Kirche und Theologie eine bestimmte „Doxa“ gilt, ist die Bedingung der Möglichkeit zwischenkirchlicher Beziehungen und zugleich deren Problem. Die Positionen im religiösen Feld verteilen sich nicht nach Gesichtspunkten der Menschenfreundlichkeit und Toleranz

oder nach der theologischen Ausrichtung als solcher. Sie werden stark mitbestimmt von der Stellung, die eine Kirche in ihrem gesellschaftlichen Kontext aufgrund verschiedenster gesellschaftlich anerkannter Kapitalformen genießt, sowie von dem differenziellen Wert, den diese Stellung als solche im System der objektiven globalen Verteilung von Gütern und Chancen genießt. Obwohl man sich freuen könnte, wenn es anders wäre: Es ist einfach nicht dasselbe, ein Lutheraner aus der schwedischen Kirchenleitung zu sein oder einer aus einem Dorf in der Zentralafrikanischen Republik. Dieser Unterschied ist objektiv und wird sich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlich auch in bestimmten theologischen Positionen der beiden Personen niederschlagen. Er geht zurück auf den Einfluss anderer gesellschaftlicher Praxisfelder auf die Organisation des religiösen Feldes. Diesem Einfluss setzt die Ökumene freilich die eigene Logik des ökumenischen Feldes entgegen, welche gerade darauf ausgerichtet ist, derlei Unterschiede zu überwinden.

Dennoch bleibt das Problem der kirchlichen und theologischen *Positionalität* im ökumenischen Feld; und dies in verschärfter Form. Denn die Theorie der objektiven Übereinstimmung von Feld, Doxa und Habitus hinsichtlich der Operationen der praktischen Logik erlaubt nicht den einfachen voluntaristischen Ausweg, dass es doch nur an Willen und Entscheidung der Subjekte hinge, ob Ökumene möglich sei oder nicht. Sie erklärt vielmehr zuerst einmal, warum immer wieder transkonfessionelle ökumenische Arbeit als Verrat an der eigenen Sache aufgefasst wird. Es besteht nämlich die Furcht, durch die Zusammenarbeit mit Anderen und eine stille Angleichung an fremde Positionen das eigene Profil zu verlieren. Und dies kann darauf hinauslaufen zu riskieren, dass das eigene kirchliche Handeln im heimischen Kontext irrelevant wird. Damit wiederum riskiert man das Bestehen der eigenen Institution. Die praktische Übereinstimmung von Feld, Doxa und Habitus sind Bedingungen kirchlichen Lebens in den jeweiligen Kontexten. Auch Positionalität ist nicht einfach Sache einer willentlichen Entscheidung; genauso wenig wie ihre Überwindung. Es kann etwa Veränderungen geben, angesichts derer es nützlicher erscheint, die Unterschiede aufzugeben und zum Beispiel eine Kirchenunion einzugehen. Aber solche Kontingenzen verändern die Tatsache bleibender und notwendiger Verschiedenheit nicht.

Aus praxeologischer Sicht ist es normal, mit Unterschieden zu leben. Es ist sogar wünschenswert. Allerdings sollte man die Differenzen nicht hypostasieren zu *Wesens*unterschieden. Es ist also hilfreich, wenn man auch die Kirchen nicht von ihrem „Wesen“ her zu verstehen sucht. Wenn man

das substanzontologische Vokabular beiseite lässt, kann man sich daran machen, Kirchen (auch die eigene) mit einem anderen Vokabular zu beschreiben. So kann man – mit dem Modell des Netzes von Dispositionen – von unterschiedlichen kirchlichen *Identitäten* sprechen. Diese Auffassung erlaubt viel eher eine differenzierte und erfolgversprechende Annäherung der Kirchen auf dem ökumenischen Feld.<sup>166</sup>

### c. *Identität von Kirchen*

Für kontextuelle Ekklesiologie kann das Konzept des Habitus eine wichtige Rolle bekommen. Denn aus der objektiven Übereinstimmung zwischen individuellen Dispositionen und der praktischen Logik von Praxisfeldern und Positionen lässt sich eine Theorie kirchlicher Identität entwickeln.<sup>167</sup> Dabei ist es zunächst einmal entscheidend, dass das Konzept des Habitus die traditionelle Trennung von Individuum versus Gesellschaft aufhebt. Ein Habitus ist immer *zugleich* individuell *und* kollektiv. Der religiöse Habitus eines einzelnen Gläubigen einer bestimmten Kirche stimmt demnach weitgehend (aber nicht gänzlich) mit denen von anderen Gläubigen, Theologen und Kirchenführern derselben Kirche überein; ebenso wie teilweise auch mit den in kirchlichen und theologischen Dokumenten objektivierten Gehalten praktischer Logik. Begreift man die Dispositionen der Habitus als Netzwerke von Schemata, so lässt sich immer ein bestimmtes Kontingenz von bleibend übereinstimmenden Schemata ausmachen: Überlappungen als Grundlage der Gemeinsamkeit.

Insofern der Habitus ein strukturiertes und strukturierendes Ganzes von kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns ist, generiert er *Identität* von Individuen, Gruppen, Klassen und ganzen Kulturen. In diesem Sinne kann man Identität als einen kollektiven Zustand verstehen, der aus der geschichtlichen Kumulierung von objektiven und inkorporierten Relationen hervorgeht. Der Kumulationsprozess weist dabei wohl Regelmäßigkeit auf, nicht aber Notwendigkeit. Deshalb kann man Identität frei nach Richard Rorty auffassen als kollektiv und individuell inkorporiertes „Netz aus

---

166 Vgl. zur Ekklesiologie S. 234, 240.

167 Sie ermöglicht den Zusammenhang von „Identität und Sozialität“, wie er von Konrad Raiser: *Identität*, für die theologische Anthropologie anhand George Herbert Meads schon vor langer Zeit entfaltet worden ist, *zugleich* für individuelle Akteure *und* ganze Kirchen zu explizieren.

kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt...“ (Rorty: *Kontingenz* 80, 83) und dessen Muster in diesem Leben nicht vollendet wird, sondern allenfalls beendet mit dem Tod der Individuen und/oder dem Verschwinden der Kollektive. Für religiöse Identität gilt das Gesagte auch; nur dass sie sich schwerpunktmäßig über die Relationen im religiösen Feld herausbildet. Kontextbezogene Theologie kann über das Modell des Netzes auf diese Weise religiöse und kulturelle Identität miteinander vermitteln, ohne sie miteinander zu vermischen oder zu verwechseln. Und sie kann die Besonderheiten bestimmter Kirchen als geschichtlich herausgebildete Identität begreifen. Die verschiedenen Formen Kirche zu sein, wären so als berechtigt und sinnvoll anerkannt. Aber das jeweilige So-Sein wäre nicht verstanden als notwendige Manifestation irgendeines „Wesens“. Unterschiede wären also nicht zwingend, genauso wenig wie Forderungen nach institutioneller Einheit zwingend gemacht werden könnten.

Das Modell des Netzes von Dispositionen hat darüber hinaus den Vorteil, dem Problem der Positionalität im *ökumenischen Feld* eine positive Wendung geben zu können. Die Positionen sind grundsätzlich in ihren Kontexten zunächst einmal berechtigt. Die Begegnung mit Anderen und der Dialog über die unterschiedlichen Theologien stellt sie nicht grundsätzlich in Frage. Vielmehr erlaubt das Modell des offenen Netzes, trotz bestehender Differenzen die vorhandenen Übereinstimmungen (Homologien zwischen den unterschiedlichen Netzen) als solche wahrzunehmen, weiter auszubauen und für die Entwicklung gemeinsamen Handelns zu nutzen.

Damit wäre schon einiges geleistet. Doch sollte man nicht zu früh aufhören, über die kontextuelle Einbindung des theologischen Dialogs nachzudenken. Denn allerspätestens unter der Perspektive gemeinsamen Handelns kommen die unterschiedlichen Feldpositionen wieder verstärkt ins Spiel, und zwar als Frage nach Interessen, Strategien und Kapitalien. Handeln ist in den seltensten Fällen zweckfrei; um irgendetwas geht es fast immer.

#### **4. Theologie im Widerstreit der Interessen: Strategie, Kapital, Delegation**

Praxis ist nicht ein nahtloses, funktionales Ineinandergreifen der Rädchen einer Mega-Maschinerie. Wahrnehmen, Denken und Handeln sind nicht neutral. Sie bewegen sich *zwischen* den verschiedensten Kräften und gehö-

ren selbst immer auch zu einer dieser Kräfte. Demnach sind sie, im striktesten Sinne des Wortes, *inter-essiert*. Auch Theologie entgeht dem nicht.

Schon der Begriff des Feldes selbst berücksichtigt die Auseinandersetzungen um Güter und Chancen. Man kann ihn, in Anlehnung an die Spieltheorie, von den Auseinandersetzungen um Einsätze her verstehen. Wer zu einem Feld dazugehört, spielt auf ihm mit. Er oder sie setzt etwas ein; ohne Einsatz würde nicht gespielt. Hat aber jemand etwas eingesetzt, ist er einbezogen, dabei, inter-essiert am Spielverlauf beteiligt. Um diese Dynamik besser zu beschreiben und dabei ihre Konfliktivität nicht aus dem Blick zu verlieren, bietet das praxeologische Vokabular drei weitere Termini: Strategien, Kapital und Delegation.

#### ***a. Praktische Strategien im religiösen Feld***

**Strategien** von Akteuren gehören zum Spiel um die Einsätze in den Praxisfeldern. Worum es geht auf einem Praxisfeld, kann man am besten sagen, wenn man selbst dazugehört. Man hat irgend einen Einsatz getätigt, auch wenn er klein ist, und will entweder sehen, was er austrägt oder hat sich entschieden, ihn abzuschreiben. Interesselos ist man im Normalfall nie; man verfolgt irgendeine Strategie.

Es wäre freilich ein Missverständnis, wollte man den bourdieuschen Begriff der Strategie aus dem bewussten Interessenkalkül der *rational choice*-Theorie<sup>168</sup> ableiten. Obwohl der Begriff das bewusste Kalkül nicht prinzipiell ausschließt, ist er wesentlich komplexer. Der vom Habitus her entworfene Strategiebegriff grenzt sich nach zwei Seiten ab: gegen die subjektivistische Illusion freier bewusster Wahlen und gegen die objektivistische Auffassung von Praxis als Anwendung vorgegebener Regeln oder Strukturen. Freie bewusste Wahlen und Anwendung von vorgegebenen Regeln sind lediglich Grenzfälle des Normalfalls „habitusorientierte Strategie“.

Handeln ist, wie gesagt, an bestimmten Einsätzen orientiert. Es ist damit meist in einem sehr einfachen und alltäglichen Sinne auf etwas gerichtet. Strategien sind dann Handlungsweisen, die vom Zusammenspiel zwischen Feld und Habitus so gebahnt sind, dass sie der praktischen Logik

---

168 Diese Theorie macht spezifische Voraussetzungen wie zum Beispiel volle Bewusstheit der Wahlen, Transparenz des Marktes, Orientierung der Subjekte am eigenen (meist materiellen) Vorteil. Der entsprechende Strategiebegriff ist abstrakt. Er beruht weniger auf einer Analyse praktischen Handelns als auf dem (in mathematische Modelle umgewandelten) Wunschbild eines idealen Marktes.

des Feldes im Blick auf die Handlungsrichtung entsprechen. Das muss keine reflektierten Wahlen einschließen, wohl aber die Beherrschung der Logik des Feldes. Ebenso musiziert ein Jazzmusiker strategisch im Rahmen eines Themas, wenn er Improvisationen hervorbringt, die das Thema oft sehr weitgehend variieren, ohne es jedoch zu verlassen. Die subjektiven Variationen sind orientiert, begrenzt und überhaupt erst ermöglicht durch die Beherrschung der in Fleisch und Blut übergegangenen Dispositionen der praktischen Logik. Strategien sind somit objektiv angepasst. Sie nehmen an Virtuosität nicht dadurch zu, dass ein rationales Subjekt möglichst viel bewusstes Nachdenken in das Pläneschmieden investiert, sondern dadurch, dass ein Akteur die Logik eines Feldes vollkommen selbstverständlich – in schlafwandlerischer Sicherheit – beherrscht. Umso selbstverständlicher (also ohne bewusste Anstrengung) Akteure eine bestimmte praktische Logik inkorporiert haben, umso wirkungsvoller können sie die Möglichkeiten der eigenen Dispositionen ausschöpfen und die Verhaltenserwartungen Anderer antizipieren. Auf diese Weise wirkt der Habitus als ein durch die Praxis geregeltes Regelungsprinzip der Praktiken, welches mit seinen Dispositionen das Repertoire der für die Meisterung bestimmter Anforderungen notwendigen Wahrnehmungs-, Urteils- und Verhaltensweisen hervorbringt. Damit gibt er die Neigung zu bestimmten und die Abneigung gegen andere Strategien vor. Darauf (aber erst darauf) kann sich die bewusste Reflexion für den Entwurf von Handlungsweisen beziehen.

Auf der anderen Seite begrenzt der Habitus die Möglichkeiten der Strategiebildung. Dies einfach deshalb, weil ein begrenztes Repertoire nicht alle Möglichkeiten bedenken kann. Andere Gruppen, Kulturen, Kirchen haben andere Möglichkeiten und entwickeln deshalb möglicherweise andere Strategien. Ist es zum Beispiel für einen mittelständischen Methodisten normal, bei Krankheit den Arzt aufzusuchen, so ist die Strategie eines armen Pfingstlers eher die, zu fasten und zu beten. Bei Konflikten neigen Mitglieder nordeuropäischer Kulturen möglicherweise eher dazu, sie offen, konfrontativ und heftig auszutragen; die meisten konfuzianisch geprägten Asiaten suchen vielleicht eher die Entscheidung einer Autorität, wenn sie die Existenz von Konflikten überhaupt eingestehen. Dies beinhaltet keineswegs eine Wertung a priori. Je nach Kultur – das heißt nach objektiven und inkorporierten, dauerhaft wirksamen gesellschaftlichen Praxen – können sich sehr unterschiedliche kollektive Strategien herausbilden, um das eine Ziel zu erreichen, einigermassen miteinander auszukommen. Und alle diese Strategien sind vor allem implizit angelegte –

nicht erst bewusst hergestellte – Weisen des Verhaltens, die aus den Dispositionen der Habitus geschöpft werden. Strategien sind also die angesichts von Anforderungen der Praxisfelder (von Fall zu Fall rational gefilterten und) in Handlungsweisen transformierten Dispositionen des Habitus.

Damit kann man auch von Strategien des Glaubens und von **theologischen Strategien** sprechen. Denn auch theologisches Verstehen und Produzieren geschieht gemäß den Dispositionen der jeweiligen Akteure in bestimmten Praxisfeldern. Ich möchte hier nur ganz knapp zwei Felder erwähnen.

*Theologische Produktion* gründet in positionsspezifischen Habitusformen und kann niemals frei von Interesse sein. Selbst wenn sich theologische Produktion aus dem Feld des kirchlichen Engagements in die rein akademische Reflexion zurückzieht, ist sie gezwungen, Einsätze zu machen und Interesse zu entwickeln – nun aber verstärkt im akademischen Feld und entsprechend dessen Logik.

Wenn man berücksichtigt, dass Strategien in die Zeit und die Konkurrenzsituationen der Felder ausgelegte Dispositionen praktischer Logik sind, so impliziert das auch eine spezifische Perspektive auf theologische Forschung. Strukturelemente von theologischen Systemen können so nämlich als Strategeme aufgefasst und unter bestimmten Feldbedingungen untersucht werden. Das kann Aufschluss über und für theologische Argumentation und ihre kontextuelle (und damit natürlich auch interkulturelle, interkonfessionelle und interreligiöse) Adäquatheit geben. Außerdem kann ein solcherart strategiebezogenes theologisches Denken auch besser auf die Wirkungen theologischer Argumentation achten, im Blick auf eine klare Zielplanung ebenso wie auf Risikoanalyse.

Im *ökumenischen Dialog* ist es sinnvoll, wenn man eigene und fremde Strategien besser versteht und sie sowohl aus den fremden theologischen Lehrsystemen (als Reservoiren von objektivierten Dispositionen) wie auch aus deren Kontexten (als konkreten Anforderungsprofilen) erklären kann.

### ***b. Akkumulation und Übertragung von Kompetenz***

Strategien können nicht frei entworfen werden. Sie müssen sich nach den Bedingungen der Felder richten, u.a. nach den Machtverhältnissen. Diese können als **Verteilung von Kapital** theoretisch konstruiert werden. Ein Gut wird dann Kapital, wenn es eingesetzt wird, um etwas Anderes damit

zu bekommen. Geld im Strumpf ist ein Gut; Geld auf der Bank ist Kapital: es erwirtschaftet Zinsen. Bourdieu hat den Begriff des Kapitals so erweitert, dass er erlaubt, das Erzeugen von Mehrwert in den verschiedensten gesellschaftlichen Beziehungen zu untersuchen. Alles, was dazu geeignet ist und eingesetzt wird, um irgendeinen Mehrwert zu erzeugen, kann über den Kapitalbegriff in die praxeologische Theorie aufgenommen werden: also nicht nur Geld, Produktionsmittel und Waren, sondern auch Wissen, soziale Beziehungen, besondere Fähigkeiten, politische Positionen und Vieles mehr. In diesem Sinne kann man „Kapital“ im bourdieuschen Sinne auch als „Kompetenz“ verstehen. (Eder: *Klassentheorie* 32 ff.) Und im Sinne von „Verfügungsgewalt über etwas“ läuft Kapitalbesitz auf *Macht* hinaus.

In unterschiedlichen *Praxisfeldern* gelten schwerpunktmäßig verschiedene *Kapitalsorten*. Je nach dem, worauf es in der entsprechenden Praxisform ankommt, zählt etwa kulturelles (zum Beispiel Bildung), religiöses (zum Beispiel Erlösungswissen), ökonomisches (zum Beispiel Geld) oder soziales (zum Beispiel Bekanntschaften) Kapital.<sup>169</sup> Manche Kapitalsorten, wie etwa das ökonomische (Geld), haben besonders ausgedehnte Geltung. Andere sind sehr eng begrenzt, wie zum Beispiel das fachliche Wissen eines Theologen. Geld lässt sich in vielen Praxisfeldern einsetzen und auch gegen feldspezifische Kapitalsorten leicht eintauschen. Hat man hundert Millionen Euro auf der Bank und möchte die ethische Bewertung einer Investition für eventuelle Partner, so kann man leicht an das spezifische Wissen eines Theologen kommen: man bezahlt ihm eine Expertise. Der Theologe aber kann mit seinem Wissen nicht so leicht an hundert Millionen Euro heran. Die Konvertibilität einer Kapitalsorte zwischen Praxisfeldern ist wichtig für ihren komparativen Wert. Die Konvertibilität ist allerdings sehr abhängig von den in verschiedenen Feldern geltenden Habitus sowie von den Bedingungen des gesellschaftlichen Raumes bzw. der Kultur insgesamt. Geld zum Beispiel verliert tendenziell seine Konvertibilität gegenüber religiösem Erlösungswissen in einer der Armut verpflichteten Ordensgemeinschaft; oder gegenüber sozialem Kapital (etwa der Position eines „Ältesten“) in einer geschlossenen traditionellen Kultur. Es kann sogar kontraproduktiv werden, wenn man beim Versuch seines illegitimen Einsatzes (etwa bei Bestechung) „an den Falschen“ gerät.

---

169 Vgl. etwa Bourdieu: *Raum* 10, und sonst öfter.

Im Verhältnis zwischen den Feldern funktioniert Kapital wie eine praktische Metapher, denn es ist in der Lage, Felder miteinander zu verbinden und Wechselbeziehungen herzustellen. Dies ist wichtig für Umstellungsstrategien, mit denen Menschen etwa in Krisen ihre Hauptaktivitäten von einem bestimmten Feld in ein anderes verlegen, um der Krise begegnen zu können. Wenn man etwa von einer religiösen Aktivität (zum Beispiel als Pastor einer freien Pfingstgemeinde in Rio de Janeiro) nicht mehr leben kann (weil etwa die eigenen Mitglieder zur Umbanda abwandern), muss man sich eben nach „etwas Anderem“ umsehen (und wäscht zum Beispiel Autos). Häufig verhilft auch umgekehrt das religiöse Feld zu einer ökonomischen Verbesserung. Wenn etwa in einem Slum in Manila ein Handwerker aufgrund einer ökonomischen Krise keine Arbeit findet, gerät er vielleicht in eine persönliche Krise. Diese löst er durch religiöse Konversion: er wird Pfingstler. Fortan geht er täglich zur Kirche und engagiert sich in religiösen Aktivitäten. Damit ist er in einem doppelten Sinne konvertiert: er hat einen neuen Glauben angenommen und er hat einen (wichtigen) Teil seiner Aktivitäten auf ein neues Praxisfeld verlegt. In der Kirche lernt er Menschen kennen, und die lernen ihn kennen als „Bruder“, als vertrauenswürdigen Menschen *und* als Handwerker. Auf diese Weise steigt objektiv seine Chance, über die neuen Beziehungen neue Arbeit zu finden. Sein religiöses Engagement wird Grundlage für Beziehungen im religiösen Feld, die ihm zu sozialem Kapital werden, und es ihm erlauben, im ökonomischen Feld wieder Güter erwirtschaften zu können. Hier haben *objektiv* (ohne bewusstes Kalkül!) mehrere Umwandlungen von Gütern in Kapital sowie Konversionen zwischen verschiedenen Kapitalsorten stattgefunden, die im ganzen zu einer Strategie der Feldumstellung beigetragen haben. Einsatz im religiösen Feld (Engagement), religiöses Wissen, soziale Beziehungen und fachliche Kenntnisse können auf diese Weise als Elemente einer objektiven (!) praktischen Strategie verstanden werden. Eine sehr ähnliche Umstellungsstrategie hat statt, wenn im theologischen Feld bei entsprechend günstiger Feldkonjunktur – einer Perspektive theologischer Intellektueller auf politischen Einfluss – typisch theologische Denkstrategien in das politische Feld übertragen werden. Dies ist etwa dann der Fall, wenn aus dem Reich Gottes-Begriff real-utopische politische Handlungsalternativen oder wenn aus dem Begriff der Schöpfungsordnung Gehorsam gegen die Obrigkeit abgeleitet werden sollen.

Für das Verstehen der Ökonomie des religiösen Feldes und theologischer Produktion ist insbesondere eine weitere Unterscheidung von Nutzen: Kapital kann *objektiviert* vorliegen oder auch *inkorporiert* sein. Eine

Theologin zum Beispiel kann ihre Kenntnis bestimmter theologiegeschichtlicher Daten im Gehirn gespeichert haben oder sie aus Nachschlagewerken beziehen, zu denen sie Zugang hat; in beiden Fällen kann sie die Kenntnisse einsetzen, um etwas Drittes zu erreichen. Für die religiöse Praxis sind beide Subsistenzweisen religiösen Kapitals wichtig. Die Verfügungsgewalt über und der Einsatz von heiligen Orten und Dingen – zum Beispiel „heiligen Pforten“, „heiligen Stiegen“ oder Wallfahrtsorten – kann eine wichtige Funktion in der Mobilisierung von Anhängern für eine Position des religiösen Feldes haben und damit für das relative Gewicht, welches diese Position im Feld gewinnt. Dasselbe gilt für die Sakralisierung von Handlungen. Im Blick auf die religiöse Nachfrage von bestimmten Gruppen – und damit wiederum für die Mobilisierung von Anhängern – kann es von großer Bedeutung sein, dass die Eucharistie *wirklich* (im sakramentalen Sinne) heilig ist und nicht nur eine „bloße“ Erinnerung; oder dass Dämonen *wirklich* sind und die Bibel ein heiliges Buch, dessen Berührung die Dämonen zum Ausfahren zwingt. Und natürlich sind auch verbrieft Rechte ein objektiviertes Kapital, wie zum Beispiel das Recht, Theologie an staatlichen Fakultäten unterrichten zu können. Mit allen diesen Praxen geht die Inkorporierung relevanten Wissens, affektiver Einstellungen und Weisen leiblichen Auftretens<sup>170</sup> der religiösen Spezialisten einher. Es bilden sich entsprechende Habitus aus, die wiederum in die Hervorbringung neuer Praxis münden und sogar dann noch überdauern können, wenn etwa heilige Orte schon durch bolschewikische Truppen geschleift worden sind. Das Vorhandensein objektiver religiöser Kapitalien geht so in die Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsweisen von Kirchenleuten und Theologen ein als die Orientierung und Begrenzung des Gedachten und des Denkbaren, des Erwünschten und des zu Verurteilenden; kurz: als implizite Regulative von religiösen und theologischen Strategien.

Der Einsatz religiöser Dinge und Handlungen sowie religiösen Wissens läuft auf den Erwerb *symbolischen Kapitals* hinaus. Für einen Pastor ist es bekanntermaßen günstig, möglichst viele Bibelstellen auswendig zu kennen und nicht erst nachschlagen zu müssen. Das steigert die Anerkennung, welche er als religiöser Experte genießt, bzw. sein symbolisches Kapital. Das symbolische Kapital ist eine ganz spezifische Kapitalform und hat für religiöse Praxis eine besondere Bedeutung. Anders als andere

---

170 Man stelle sich einen Metropoliten im Tennisdress oder einen Theologieprofessor mit Tiara vor!

Formen von Kapital wird es ausschließlich als soziale Relation konstituiert. Symbolisches Kapital ist die wahrgenommene und als legitim anerkannte Präsenz von anderen, „vorgenannten Kapitalien (gemeinhin als Prestige, Renommee, usw. bezeichnet)“ (Bourdieu: *Raum* 11). Symbolisches Kapital ist etwa die Anerkennung und die damit zugestandene Autorität, die ein Theologe aufgrund seiner Beherrschung religiösen Wissens und religiöser Praktiken von den Mitgliedern einer Kirche erwirbt – vorausgesetzt, die Kompetenz entspricht in den Grundzügen den für die entsprechende Position des religiösen Feldes maßgeblichen Habitusstrukturen. Die homiletische Binsenwahrheit, dass man „die Leute abholen“ muss, entspricht dieser Verwertungsbedingung religiösen Wissens: Symbolisches Kapital (Anerkennung, Legitimität, Autorität) lässt sich nur dann erwerben und wiederum verwerten, wenn die zu seiner Produktion investierten anderen Kapitalien auf dem jeweiligen Feld von den Akteuren verwendet werden können, wenn sie brauchbar sind für die Akteure. Dies impliziert u.a., dass man mit einer „orthodoxen“ Bestätigung und Verfestigung der in einer Position eines Feldes geltenden Doxa leichter zu einer beherrschenden Position im Feld aufsteigt, als mit einer heterodoxen Kritik. Zum Beispiel wird in der (europäischen) lutherischen Position des religiösen Feldes ein positiver Bezug auf die *Confessio Augustana* im Sinne der Doxa des Feldes wohlwollender zur Kenntnis genommen, als Versuche der „Kontextualisierung“ lutherischer Tradition (etwa in Brasilien) oder auch Kritiken an etablierten lutherischen Theologien. Symbolisches Kapital wird dadurch erworben, dass Andere bestimmte Leistungen von Akteuren anerkennen; es ist Anerkanntsein. Es impliziert dadurch meist auch konsensual begründete *Herrschaft* der Anerkannten über die Anerkennenden sowie die Verkenning dieser Tatsache durch die Beherrschten.

Ein weiteres analytisches Konzept, um die Machtproblematik in der Religion und dann auch in der Theologie in den Blick zu bekommen, ist das der *Delegation*. Die Zuschreibung von legitimer Autorität in den Akten der Delegation<sup>171</sup> ist für die praktische Logik kein bewusster Akt der Zuschreibung von Herrschaft. Sie ist vielmehr die Ermächtigung eines Repräsentanten zur stellvertretenden Erledigung von Aufgaben, die zu meistern die Akteure sich selbst nicht für fähig halten – sei es aufgrund einer realistischen Einschätzung ihrer Lage, sei es aufgrund eines habitualisierten

---

171 Vgl. Bourdieu: *Raum* 37 ff., und Bourdieu: *Delegation*.

Sinnes (Schüchternheit, Resignation) dafür, was ihnen an Handlungsmöglichkeiten nicht zukommt. Delegation kann explizit vonstatten gehen, wie etwa bei der demokratischen Wahl von Vertretern in einer Synode. Delegation kann aber auch implizit erfolgen. Letzteres ist viel häufiger der Fall und für religiöse Praxis von größerer Bedeutung. Eine erfolgreiche religiöse Delegation ist sogar häufig geradezu davon abhängig, dass die Anerkennenden den Akt der Investition von Anerkennung als solchen gar nicht wahrnehmen (oder vergessen) und die „Gabe“ des Ermächtigten als gottgegeben ansehen. Wer würde sich dem Urteil eines Exorzisten beugen und gehorsam eine Austreibung an sich selbst akzeptieren – sich also einem expliziten Akt von symbolischer Zwangsgewalt aussetzen –, wenn er nicht mit einem *anderen* als dem sozial produzierten Effekt rechnete, wenn er eben nicht mit einem göttlichen Eingreifen rechnete?<sup>172</sup> Wenn man folglich von außen her die Legitimität von Herrschaft in einer bestimmten Feldposition bestreitet, werden die Beherrschten nicht selten, aus Gründen des praktischen Nutzens, diese Kritik zurückweisen und geneigt sein, sie gerade als Ausdruck illegitimer *Konkurrenz* um Herrschaft aufzufassen.

### **c. Theologie und Macht**

Die Begriffe des Kapitals und der Delegation helfen, verschiedene Formen der Herausbildung und Ausübung von Herrschaft und Macht wahrnehmen und beschreiben zu können. Die uralte – auch biblische (Micha 3, 11) – Diskussion über den Zusammenhang von Theologie und Macht kann damit um einige Facetten bereichert werden. Hier nur wenige Impulse.

Praxeologie verändert den theologischen Blick auf den **Begriff der Macht** in charakteristischer Weise.

---

172 Nun kann man die Angelegenheit von vornherein aus einer anderen Perspektive betrachten und sagen: Die Übertragung von Kredit erfolgte ja nur aufgrund einer beobachteten *realen* Machtwirkung, die von einer anderen Macht als der der kollektiven Vorstellungen produziert wurde. Wollte man ein solches Argument *im analytischen Stadium* der kontextuell-theologischen Arbeit gelten lassen, so hieße das, dass man sich auf eine Diskussion einlassen müsste, deren Grundlage die Verwechslung einer Benennung mit einer Existenzaussage ist; man befände sich also noch im Bann des Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus, auf den Stackhouse (*Apologia*) meines Erachtens fälschlicherweise die Problematik kontextueller Theologie einschränken möchte.

Zunächst einmal ist es wichtig, dass durch das praxeologische Vokabular die Diskussion um Macht und Herrschaft<sup>173</sup> aus der *voluntaristischen Verengung befreit* wird. Macht und Herrschaft erscheinen in vielen theologischen Diskursen als Geschöpfe böswilliger Subjekte. Das macht die Sache einfach für die Theologie. Man braucht nur die Subjekte zu identifizieren, anzuklagen und zur Umkehr aufzufordern. Wenn man aber kein Subjekt identifizieren kann, bleibt die objektivistische Alternative: man klagt „das System“ an. Da man aber immer davon ausgeht, Machtausübung, Herrschaft und dann auch Unterdrückung hingen von willentlichen Entscheidungen und Machenschaften ab, kann man sich mit dem öffentlichen Aufruf begnügen und sich selbst auf die Seite der Guten schlagen. Damit hat man allerdings nur dazu beigetragen, das wirkliche Problem zu verdecken: die objektiven Herrschaftsverhältnisse und ihr intimes Verwobensein mit jeglicher Alltagspraxis und folglich auch mit der Theologie selbst.

Ein weiterer Gewinn des praxeologischen Vokabulars liegt meines Erachtens darin, Macht *nicht mehr substantialistisch* als eine Eigenschaft zu verstehen, die irgendjemandem zukommt. Es gibt keine Person und auch kein Amt, denen aus sich selbst heraus Macht zukommt und Herrschaft gebührt. Macht und Herrschaft sind keine Dinge, sondern Relationen. Ob eine Relation machtförmig ist, entscheidet sich aus den Positionen im gesellschaftlichen Raum, die durch diese Relation miteinander verbunden werden. Derselbe (kollektive oder individuelle) Akteur kann zur gleichen Zeit in einer bestimmten Relation mächtig sein und ohnmächtig in einer anderen.

Macht und Herrschaft sind *objektive gesellschaftliche Beziehungen*. Sie sind einfach da aufgrund der geschichtlichen Prozesse, von denen sie kontinuierlich hervorgebracht werden, und werden als differentielle Beziehungen der Akteure untereinander reproduziert. Es gibt keine Gesellschaften ohne Herrschaft; schon die Beziehung zwischen alt und jung in sonst „an-

---

173 Herrschaft setzt nach Max Weber „definitionsgemäß“ die Anerkennung durch die Beherrschten voraus, kann also auch als Autorität bezeichnet werden (Weber: *Wirtschaft* 122). Macht dagegen bedient sich der Mittel des Zwanges (vgl. Weber: *Wirtschaft* 28 und 544). Aus marxistischer Perspektive unterscheidet Antonio Gramsci sehr ähnlich Hegemonie und Zwangsgewalt (vgl. Portelli: *Gramsci* 65 ff.). Ich werde den Begriff der Herrschaft im Folgenden in diesem Verständnis verwenden: Herrschaft setzt Anerkennung und Einverständnis voraus. Macht ist die Fähigkeit zur Durchsetzung des eigenen Willens generell, sei es vermittels Anerkennung durch die Beherrschten (das heißt: durch Herrschaft) oder auch mit Zwangsmitteln. Da der Begriff der Herrschaft eine Bedeutungsvariante abdeckt, tendiert die Verwendung des Begriffes der Macht eher auf die Zwangsmittel.

archisch“ anmutenden traditionellen Gesellschaften hat mit Herrschaft zu tun. Und Anerkennung, Gefolgschaft und damit Herrschaft entwickeln sich schon aus der bloßen Differenz zwischen unterschiedlichen praktischen Fähigkeiten verschiedener Akteure. Die Idee einer herrschaftsfreien Gesellschaft ist folglich wenig sinnvoll. Eine ganz andere Sache ist die Frage nach unterschiedlichen Formen von Herrschaft und Machtausübung sowie nach deren Legitimität und Wünschbarkeit. Hier gilt es, analytisch genau zu sein und ethisch konsequent. Das praxeologische Vokabular verhilft zu einer hohen analytischen Wahrnehmungsfähigkeit und Genauigkeit gerade dadurch, dass es Macht- und Herrschaftsverhältnisse sogar dort erkennbar macht, wo man sie nicht unbedingt vermutet hätte: schon in den Orientierungen und Begrenzungen der Dispositionen von allen Menschen und ihren praktischen Verhaltensweisen, die sich objektiv angepasst (sei es kritisch oder affirmativ) verhalten zur objektiven Verteilung von Gütern, Chancen und Einflussmöglichkeiten. Sie zeigt, wie sogar der gute Wille am Vollbringen gehindert wird, weil er sich keine anderen Wege vorstellen kann als die beschränkten, die er kennt.

Güter, Wissen usw. sind in Praxisfeldern einfach da und werden für etwas eingesetzt. Die Wirkungsweise von Kapital gehört somit zu den selbstverständlichen Handlungsbedingungen jeder Praxis, auch der Theologie. Kirche und Theologie stehen der Gesellschaft nicht gegenüber (etwa als unterschiedene Substanzen). Sie sind selbst Gesellschaft und Kultur in bestimmter Hinsicht. Es bedarf deshalb keines Entschlusses, sich zu involvieren. Man ist immer schon involviert *und* interessiert. Folglich kann man nur über die Art des Involviertseins entscheiden. Implizite Vorentscheidungen in dieser Hinsicht, werden bereits durch die Unterscheidungen gefällt, die der Habitus stillschweigend setzt. Um die Existenz verschiedener Kapitalsorten und ihrer Wirkung, die Bedingungen ihres Einsatzes und die Grenzen ihres Nutzens ist in den Dispositionen der Akteure bereits ein stilles Wissen inkorporiert. Das heißt, die potentielle „Kapitalförmigkeit“ von Wissen und Dingen bestimmt auf doppelte Weise auch die Theologie: gewissermaßen von *innen* heraus als Dispositionen der Theologen und Theologinnen, und von *außen* her als die zwischenmenschlichen und institutionellen Bedingungen, unter denen geredet und gehandelt werden muss. Jesus war ein Meister im Spiel dieser Kräfte. Er brachte religiöses Kapital ein – sein Wissen –, um symbolisches zu erwerben (Lukas 4, 22): die Anerkennung, die ihm entgegengebracht wurde und die zur Mobilisierung der Massen führte. Aber er nutzte es nicht zum Machtgewinn (Lukas 4, 28). Um so handeln und Theologie treiben zu

können, muss man entweder ein solches Gespür für die Dynamiken der Macht haben; oder man muss sich entsprechende Kenntnisse erarbeiten und die eigene Praxis selbstkritisch reflektieren.

Die Machtfrage ist auch für die Produktion von Theologie generell interessant. Denn Macht bzw. *Allmacht Gottes* ist eine zentrale Grundannahme von Theologie und Glaube überhaupt. Diese Annahme ist keineswegs spekulativ, sondern höchst inter-essiert. Die Machtfrage wird nur gestellt, wenn es um etwas geht, wenn etwas auf dem Spiel steht. Im Mittelalter diente die kirchliche Identifikation mit der Allmacht Gottes etwa dazu, dem Kaiser die Macht streitig zu machen. Oder, anders herum, eine verarmte Bauersfrau im guatemalteckischen Hochland weiß keinen Ausweg mehr aus der prekären Lage ihrer Familie: keine Möglichkeit zum landwirtschaftlichen Anbau wegen des Guerillakrieges, kein Einkommen, die Kinder in Lumpen und der Mann versäuft die letzten Groschen. In ihrer Verzweiflung und Ohnmacht „legt sie alles in Gottes Hand“. Sie delegiert die Macht an Gott und identifiziert sich so mittelbar mit Gottes Allmacht. Diese Delegation hat nicht unmittelbar zur Folge, dass „Gott handelt“. Aber vielleicht geht es zunächst auch um etwas ganz Anderes: die Erhaltung von Würde und Selbstachtung, die Erzeugung eines kontemplativen Blicks auf die Welt, der nicht vollkommen absorbiert ist von den drängenden Nöten des Alltags und gerade so erlaubt, bis *dato* nicht sichtbare Handlungsalternativen zu sehen – eine praktische Form von Gnade, wenn man so will.

In der *Produktion von Theologie* ist die theologisch-thematische *Zuschreibung von Macht* demnach recht belangvoll. Nehmen wir an, der theologische Diskurs entsteht im Kontext eklatanter gesellschaftlicher Ungleichheit. Dann ist es etwas ganz Anderes, Macht an den Heiligen Geist in seinem Kampf gegen das Wirken von Dämonen zu delegieren als dem auferstandenen Jesus von Nazareth, dem Freund der Armen, Macht zuzuschreiben. Die Optionen laufen auf vollkommen unterschiedliche Wahrnehmungen, Urteile und Handlungsentwürfe hinaus.

Der theologische Diskurs reguliert – zunächst im religiösen Feld und dann vermittelt auch in anderen Praxisfeldern – Prozesse der Delegation und somit die praktische Hervorbringung von Macht. Das sollte in der theologischen Reflexion nicht allzu sehr nur von *impliziten* Axiomen gesteuert werden.

Im Blick auf *ökumenische Theologie und Dialog* sei hier hervorgehoben, dass der Besitz von Gütern und Wissen sowie deren Einsatz als

Kapital zu den notwendigen Bedingungen kirchlichen Lebens zählen. Eine Kirche als Institution kann sich nicht gegen sie entscheiden. Sie kann sich für Schlichtheit entscheiden und einen besonders gearteten Umgang mit ihren Kapitalien. Aber sie kann sich – um einen Extremfall zu nennen – nicht dafür entscheiden, keinerlei Praktiken auszuführen, die objektiv Anerkennung heischen. Man müsste schon zu jener Strömung von Quäkern gehören, die sich unter einem Baum zum Gottesdienst im gemeinsamen Schweigen versammeln, um sich aller Güter und Handlungen zu entschlagen, die geeignet sind, symbolisches Kapital und damit Macht über Andere zu erzeugen. Und selbst dann werden immer noch Menschen gerade diese Praxis als besonders aner kennenswert empfinden, sich ihr anschließen und ihr das Leben weihen. Das faktische Wirken von Kapital auf den Feldern der Praxis geht in die objektiven Strategien kirchlichen Handelns und in die Produktion von Theologie mit ein.

Damit gilt, was wir schon für die Strategien gesagt haben, auch hier: Es ist wichtig, die eigene und fremde Orientierung und Begrenztheit durch die jeweilige Einbindung in die Ökonomie der Praxisfelder zu berücksichtigen. Zum einen läuft das darauf hinaus, die objektiven Begrenzungen der jeweiligen Positionen im Blick auf theologische Konsensfähigkeit und Kooperation, kurz: im Blick auf die Bildung ökumenischer Gemeinschaft, besser kennen zu lernen. Damit kann ökumenische Theologie von überzogenen Erwartungen und Forderungen befreit werden und ihre Kreativität auf die Realisierung des tatsächlich Erreichbaren lenken. Zum anderen bekommt ökumenische Ethik einen viel realistischeren Ansatz, wenn sie die objektiven Beschränkungen und Möglichkeiten kirchlichen Handelns berücksichtigt und zugleich Macht und Herrschaft gerade dort aufzeigen kann, wo sie sonst nicht vermutet werden. Damit kann die Diskussion um die Legitimität von bestimmten Herrschaftsformen auf die Grundlage besserer Beschreibung gestellt werden; und man kann gangbarere Strategien empfehlen, um Not, Unfreiheit und Gewalt effektiver zu bekämpfen. Auch können im Feld des zwischenkirchlichen und theologischen Dialogs die spezifischen Orientierungen und Begrenzungen der Dialogpartner sachlicher behandelt und als dialogrelevante Kontextvariablen explizit berücksichtigt werden – sofern die jeweiligen Akteure sich dagegen nicht sperren. Denn wer redet schon gern von seinem Kapital?

Auch redet niemand gern von *Herrschaft durch Delegation*, wenn es sich um die Verhältnisse in der eigenen Organisation handelt und die Gesprächspartner einer anderen angehören, die im selben Praxisfeld eine tendenziell konkurrierende Stellung einnimmt. Das Verständnis von Pro-

zessen der Delegation spielt dennoch für kontextuelle ökumenische Theologie eine wichtige Rolle im Rahmen der Dialogproblematik. Es hilft, die Stellung der Dialogpartner in deren eigenem Kontext besser zu verstehen, sowie deren Verpflichtungen und die Erwartungen, denen sie von Seiten der Mitglieder ihrer Kirchen ausgesetzt sind.

## **E. Wissenschaftlich theologische Praxis 2: Exemplarische Themenfelder materialer Theologie**

Zielsetzung dieses Buches ist hermeneutischer, nicht material theologischer Art. Dennoch sollen im Folgenden einige wenige Themenfelder materialer Theologie exemplarisch für die praxeologische Arbeitsweise andiskutiert werden. Die Auswahl der Themen (Glaubenslehre, Anthropologie, Ethik...) ist weitgehend zufällig. Sie erhebt nicht den geringsten Anspruch auf Repräsentativität und soll nur Beispiele skizzieren.

Nicht zufällig ist freilich, dass mit dem Thema der interkulturellen Hermeneutik eine hermeneutische Fragestellung als materiales Themenfeld angesprochen wird. In einer multikulturellen Gesellschaft und einer globalisierten Welt ist das Verhältnis der Kulturen zueinander ein Thema, zu dem auch die Meinung der Theologie gefragt ist. Ebenso wenig zufällig ist es, dass auch die theologische Ausbildung zu den materialen Themenfeldern gerechnet wird. Es entspricht der praxeologischen Perspektive auf Theologie, dass auch die Erarbeitung und Vermittlung theologischen Wissens für inhaltlich theologisch relevant gehalten wird. Zur Klärung, was überhaupt die Merkmale eines praxeologischen Denkstils im Blick auf die Themenfindung materialer Theologie sind, werden außerdem einige diesbezügliche Überlegungen vorausgeschickt.

Mir scheint, dass das ökumenische Feld ganz besonders dem Druck ungleicher, teils prekärer globaler Modernisierung ausgesetzt ist und damit unter einem Zwang zur Relevanz steht, der auch besondere Chancen für die Theorieentwicklung mit sich bringt. Damit ist die Ökumene ein interessantes Erprobungsfeld praxeologischen Denkens. Die folgenden Überlegungen werden sich folglich an der ökumenischen Diskussion orientieren.

## 1. Themenfindung in kontextueller Theologie

Theologie mit praxeologischem Vokabular gibt nicht von vornherein bestimmte Themen vor. Wohl aber gibt es ein aus der semitischen und abendländisch-christlichen Tradition gewachsenes Inventar von Zeichen, welches sowohl objektiv als auch inkorporiert vorkommt. Zugleich nehmen die verschieden „Christentümer“ Teil am gesellschaftlichen und kulturellen Wandel. Die Aufgabe christlicher Theologie ist es, das spezifisch Christliche aus Schrift und Tradition in diesem Zusammenhang relevant, kreativ und unabhängig zur Sprache zu bringen.

### a. *Glaube, Leben und Offenbarung*

Theologie als Rechenschaft über den Glauben hat es mit dem Leben als dem Kontext des Glaubens und mit Offenbarung zu tun. Indem sie je aktuell Glaube, Leben und Offenbarung auf einander bezieht, stellen sich ihre Themen ein.

Setzt man den Erfahrungsbezug für theologisches Denken zentral, so kann man die Reflexion über das Verhältnis von **Theologie und Glauben** damit beginnen, dass man sich fragt, wie Erfahrung und Rede von Gott sich zueinander verhalten. Karl Barth hat die Möglichkeit offen gelassen für ein „christlich legitimes Denken von unten nach oben, von dem von Gott ergriffenen Menschen zu dem ihn ergreifenden Gott hin.“ (Barth: *Jahrhundert* 583) Dieses Denken könne pneumatologisch ansetzen und schärfe ein, „daß man von Gottes Verkehr mit den Menschen nicht reden kann, ohne sofort, ja ohne eben damit auch von des Menschen Verkehr mit Gott zu reden...“ (ibid.). Wie oben (S. 99) schon gesagt, sollte diese Feststellung Barths nicht im Sinne einer schleichenden Öffnung für eine ontologische Vermittlung zwischen Natur und Gnade verstanden werden.

Meines Erachtens kann man heute an diese Feststellungen Karl Barths anschließen, wenn man sie aus strikt *hermeneutischer* Perspektive liest. Die letzte zitierte Aussage impliziert dann zum einen, dass man von Gott nicht außerhalb der menschlichen Erfahrung mit Gott reden kann. Und zum anderen gibt sie zu verstehen, dass das Ineinander menschlicher und göttlicher Aktivität nicht erlaubt, über die Konstruktion einer *dispositio* zum Gnadenempfang (mit welchen Vokabeln auch immer) eine Anknüpfungstheologie zu konstruieren, die letztlich wieder auf eine affirmative Kulturtheologie hinauslaufen würde. Der Satz vom „legitimen Denken von unten

nach oben“ sollte also nicht in Richtung auf „Anknüpfung“ ausgelegt werden. Dies beugt der Versuchung vor, eine Ontologie der Gnade zu konstruieren, wo vielmehr eine Sprachlehre christlicher Theologie weiterhelfen kann. Auch sollte die Pneumatologie nicht als Instrument einer heimlichen Anknüpfungstheologie verwendet werden.

Kontextbewusste Theologie aus praxeologischer Perspektive ist *keine Anknüpfungstheologie*. Dadurch dass sie strikt hermeneutisch verfährt, schließt sie ontologische Missverständnisse aus. Und es ist meines Erachtens ein ontologisches Missverständnis (genauer: die ontologische Wendung der Abbildtheorie der Erkenntnis) zu meinen, dass der Erfahrung von Glauben eine natürliche, ontische Anlage des Menschen zugrunde liege, die ihn von Natur aus Gott im Sein entsprechend mache. Theologie ist gerade dadurch Theologie und redet *im* Glauben *von* Gott und nicht *über* den Glauben und Gott, (Barth: *Jahrhundert* 588) dass sie aus der im Glauben gemachten Erfahrung und dem Leben im Glauben keine allgemeinen ontologischen Rückschlüsse über die Wirklichkeit Gottes und der Welt ableitet. Mit praxeologischem Vokabular redet man vom Glauben, seinen Inhalten, seiner Wirkung auf die Person, seiner Praxis in der Gesellschaft usw. als einer historischen Wirklichkeit. Man geht davon aus – weil man ja theologisch *im* Glauben redet –, dass in dieser Wirklichkeit Gott sich offenbart. Dies heißt aber überhaupt nicht, dass die historische Wirklichkeit, etwa Kultur, deshalb schon auf Gott hin angelegt wäre. Vielmehr setzt man geradezu voraus, dass gelebter Glaube ausschließlich das Werk *Gottes* im Menschen ist. Die hermeneutische Perspektive bewahrt also die radikale Andersheit Gottes, während sie zugleich ermöglicht, im Glauben von der Erfahrung des Glaubens und mit dem Glauben als einer Erfahrung mit Gott zu reden. Dabei verliert sich die Rede vom Glauben auch nicht in einer Phänomenologie seiner Inhalte, denn sie hält den Akt des Glaubens inmitten der Inhalte fest. Der Akt des Glaubens unterbricht den Strom der Überzeugungen und Praktiken – seien diese nun kultureller Art oder seien es allgemein religiöse oder auch spezifisch christliche Glaubensinhalte und -praktiken. Insofern verstehe ich den Glauben als Akt homolog zur *Entstehung* des Glaubens aus der Offenbarung; denn Offenbarung verstehe ich, mit Eberhard Jüngel, als Unterbrechung.<sup>174</sup>

In *kontextbewusster Theologie* geht es nach praxeologischem Verständnis also überhaupt nicht darum aufzuzeigen, ob oder wo in Kulturen An-

---

174 Vgl. dazu oben S. 180 und Jüngel: *Wahrheitserfahrung* 103 ff.

knüpfungspunkte liegen, mit denen die Kulturen Glauben ermöglichten oder einen leichteren Zugang zu ihm böten. Dies ist vielmehr ein typisches Anliegen missionsorientierter, apologetischer Kulturkunde. In kontextbewusster Theologie geht man davon aus, dass Glaube strikt auf Gottes Handeln zurückgeht und nicht auf lebensgeschichtliche Plausibilitäten und Vernunftentscheidungen. Dementsprechend kann man über die Entstehung von Glauben *theologisch* nur *ex post* reflektieren. Apologetische Anthropologien mit dem Ziel der Schaffung von Anknüpfungspunkten zur spezifisch kulturellen oder auch allgemein menschlichen Plausibilisierung des Glaubens sind nicht das Geschäft praxeologisch verstandener kontextueller Theologie. Gleichwohl betrachte ich den von Gott geschaffenen Glauben als historisch. Er kann nur im Leben als Lebensform erfahren werden. Der implizite Gegensatz von „innerweltlich versus außerweltlich“ in manchen theologischen Äußerungen<sup>175</sup> scheint mir irrelevant. Betrachtet man Glauben und Handeln Gottes *vom* Glauben *her* bzw. *aus* dem Glauben – und dies ist genau die Position, aus der dialektische Theologie betrieben wird –, kann man gerade *nicht* zwei getrennte Wirklichkeitsbereiche konstruieren, wie es die Metaphysik tut. Gott, Welt und Glaube sind für den Glauben *ein* Wirklichkeitsbereich. Dies natürlich *sub specie Dei* gesprochen und ohne den Anspruch, diese eine Wirklichkeit begrifflich erfassen zu wollen. Für den Glauben ist Gott souverän und transzendent – auch wenn er dem Wirklichkeitsbereich des Glaubens angehört und als Handelnder in der Welt gegenwärtig ist. Das ist kein Paradox: Wer sagt denn, dass Vernunft und Wirklichkeit identisch seien? Oder dass Vernunft die Wirklichkeit Gottes bezeichnen könne? Oder dass es ontologisch gesprochen Kontinuität geben könne zwischen Mensch und Gott? – Allenfalls Theologie unter dem Einfluss von Metaphysik und Signifikationshermeneutik.

Der Abschied von dieser Art Theologie bedeutet für *Theologie vom Glauben her* auch, dass sie selbstverständlich nicht annimmt, aus den Theologen und Theologinnen rede der Gegenstand des Glaubens, Gott selbst. Wenn man aus dem Glauben und vom Glauben her theologisch redet, sollte man sich dessen genau bewusst sein, dass man vom *Glauben* her redet. Man macht natürlich Existenzaussagen, aber „auf Hoffnung und in Liebe“ und nicht aus positivem, wissenschaftlich verifizierbarem Wissen heraus. (1. Kor. 13, 9-13) Diese Existenzaussagen sind für die Lebens-

---

175 Vgl. etwa Bultmann: *Bewegung* 5.

erfahrung im Glauben absolut; sonst könnte der Glaube keine tragende Kraft im Leben sein. Sie sind aber zugleich relativ gegenüber anderen Aussagen im Glauben; sonst wären sie keine Glaubensaussagen, sondern allenfalls so etwas wie falsch platzierte mathematische Gesetze. Klarheit über diesen Punkt ist bedeutsam sowohl im Blick auf fremde christliche Glaubensweisen wie auch auf andere Religionen.

Da auf diese Weise der Glaube nicht an die Kultur verkauft wird, bleibt auch der *Ethik* eine kritische Potenz. Man wird nicht einfach behaupten, dass *per se* „unsere weltliche Berufsarbeit an ihrem geschichtlich gegebenen Platz Gottesdienst sei“ (Bultmann: *Bewegung* 13). Aber man wird auch nicht rundheraus behaupten, sie sei es nicht. Statt globaler Negativität oder globaler Affirmation schlägt man aus praxeologischer Perspektive auch in der Ethik präzise kritische Bezüge vor.<sup>176</sup>

Nachdem diese Voraussetzungen geklärt sind, stellt sich nun im Blick auf die Themen der Theologie die Frage nach den Praxisbedingungen, welche eine kritische, kreative und gerade darin relevante Theologie in besonderer Weise provozieren.

Für die Produktion von Theologie und ihre Themen scheint mir – mit Schreier – vor allem die Frage wichtig, wie sich **Theologie, kultureller Wandel und Offenbarung** zueinander verhalten. Der Wandel ist dabei nicht so sehr selbst Thema der Theologie als vielmehr die Bedingung, unter der ihre Themen erzeugt werden.

Zum *Wandel* gibt es keine Alternative. Menschliche Gesellschaft befindet sich in konstanter Veränderung.<sup>177</sup> Wenn behauptet wird, dass etwas bleibt, wie es ist – zum Beispiel eine metaphysische Hierarchie der Substanzen –, so ist auch dies ein Verhalten gegenüber dem Wandel. Und wenn etwas sich tatsächlich nicht veränderte, so würde sich doch seine Bedeutung für die Beobachter im Laufe der Geschichte ständig wandeln. Auch „konservative“ Theologie, die Bewahrung eingespielter und fest gebahnter (meist auch weitgehend objektivierter) Lehrsysteme, entspricht einem Verhalten gegenüber dem Wandel. Ein kontextbewusstes Verständnis von Theologie wird das beachten. Dementsprechend sind die Theorien über Felder, Kapitalformen, Strategien usw. von vorn herein darauf ausgerichtet, Wandel in die Logik theologischer Forschung ein-

---

176 Vgl. unten, S. 243, zur Ethik.

177 Das sollte allerdings nicht zu einem evolutionistischen Missverständnis führen.

zubeziehen. Es bedarf also keines eigenen Instrumentariums, um neben der „Struktur“ auch den „Wandel“, neben dem „System“ auch den „Prozess“ zu beschreiben.

Kontextuelle Theologie gewinnt ihre Themen nicht zuletzt aus konflikktivem Wandel – ganz ähnlich wie die dialektische Theologie ihr Grundthema „Bruch“ aus dem gesellschaftlichen Zusammenbruch 1918 und der Opposition der Theologen gegen Kaiserreich und Kulturprotestantismus gewonnen hat. Gesellschaftliche Konflikte führen nicht selten dazu, dass ein gesellschaftliches Praxisfeld (etwa die Politik) bestimmten Akteuren keine Möglichkeiten zum Handeln mehr offen lässt. Diese stellen dann um auf ein anderes Feld (wie etwa das religiöse Feld). Hier tragen sie dann mit anderen Mitteln und durchaus auch mit neuen Zielen den gesellschaftlichen Konflikt weiter aus. In diesem Rahmen praktischer Umstellung von Feld und Strategien spielt die Transformation der kognitiven und affektiven Dispositionen eine wichtige Rolle und sollte aus der Perspektive kontextueller Theologie berücksichtigt werden.

Wenn sich Erfahrungen einstellen, welche eine habitualisierte Struktur nicht zu verarbeiten vermag, wandelt sich der Habitus (wenn auch langsam). Dadurch wird die Wahrnehmung und Beurteilung der Welt umstrukturiert. Zugleich, und umgekehrt, kreieren auch Prozesse der Umgruppierung von Elementen des kognitiven Netzes neue Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteils und des Handelns und damit neue Praktiken. Die generativen Prozesse des Habitus sind zwar strukturiert von den gesellschaftlichen Verhältnissen, aber nicht determiniert; Verarbeitung von Erfahrung unterliegt durchaus der transformierenden mentalen Tätigkeit. Hier kann Theologie als Reflexion und Diskurs wichtige Orientierungen einbringen und kreativ eingreifen.

Bei einer kreativen Transformation von Erfahrungen in Theologie sind *Schrift und Tradition* wichtig. Sie fungieren als generative Elemente, die Unerwartetes zur Sprache bringen und die habitualisierte Strukturen somit aufbrechen, umwandeln und, unter Umständen, radikal neu organisieren können. In diesem Sinne kann kontextuelle Theologie Neues hervorbringen, und zwar Neues als die unwahrscheinlichste Re-Kombination von bereits Vorhandenem. Damit kann sich durch sie – im strengen Sinne – Offenbarung ereignen. Offenbarung wird erfahren als unterbrechende, überraschende und Sinn erschließende Neu-Beschreibung Gottes, der Welt und der Erfahrenden selbst. Ohne ihren konkreten Kontext kann es Offenbarung nicht geben, ebensowenig wie Konversion ohne ein Leben vorher. Kontextuelle Theologie kann also durch ihr Zeugnis von der

Schrift unter bestimmten Kontextbedingungen Offenbarung provozieren, ohne freilich je über den hermeneutischen Prozess ihrer Hervorbringung oder über ihre Gehalte zu verfügen.

Offenbarung wird für die sie erfahrende Person eine *Letztbegründung* ihrer Existenz konstituieren. Aber eine solche subjektive Letztbegründung ist zunächst einfach eine Funktion von Religion im Allgemeinen. Aufgrund ihres Bezuges auf eine metagesellschaftliche, transzendente Größe antworten Religionen generell auf das Bedürfnis nach Letztbegründung von Lebenszusammenhängen; sie entsprechen damit einem subjektiven Bedürfnis, nach (Wieder-) Herstellung eines übergreifenden Sinnzusammenhangs der Praxis unter Bezug auf die „allgemeine Seinsordnung“ (Geertz: *Beschreibung* 48). Dieser Vorgang der letztbegründenden Sinngebung ist sozialwissenschaftlich und theologisch beschreibbar, aber nicht (nach-) vollziehbar. Theologie schafft keine Letztbegründungen; der Glaube schafft sie, und zwar für die Glaubenden. In diesem Sinne ist gerettet, der der glaubt. Theologie rettet nicht; sie beschreibt, reflektiert, argumentiert, weist ab und empfiehlt.

Gleichwohl ist die allgemein religiöse Erzeugung von Letztbegründungen interessant für die Frage nach der theologischen Themenfindung. Religiöse Letztbegründungen verarbeiten die Bedrohung des Lebens durch den Tod und, allgemeiner gefasst: des Seins durch das Nichts. Die Negation des Lebens bringt sich für Menschen aber keineswegs nur im geistigen Bild ihres eigenen physischen Todes zur Sprache. Ein „Angeld“ des Todes und des Nichts sind vielmehr auch die Erfahrungen tiefgreifender Krisen und Katastrophen sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene. In ihnen erfahren die Betroffenen – in kleinerer Münze als in der des Todes, aber aktuell und leibhaftig – den Zugriff des „Nichts“ auf ihr Dasein als eine bestimmte, auf konkrete Lebenszusammenhänge gerichtete Negation. Eine solche Erfahrung von Krise und Leid ist an konkrete Ereignisse gebunden und bringt folglich eine allgemeine Sinnfrage nach dem „Überhaupt“ erst in zweiter Linie hervor. Vielmehr produziert sie eine mit konkreter Erfahrung gefüllte, spezifische Nachfrage nach einer (religiösen) Erklärung der Gründe für das Eintreten der neuen Umstände und nach Erklärung der Welt unter den neuen Umständen. Überdies wird eine solche Krise sehr selten nur als intellektuelle Sinnkrise erfahren. Die Nachfrage nach neuem Sinn richtet sich im Allgemeinen auf eine ganzheitliche Wiederherstellung der praktischen Logik in allen ihren Dimensionen. Nachfrage nach religiösem Sinn ist alles Andere als akade-

misch. Die eigenen Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen der geltenden praktischen Logik anzupassen, ist – mindestens in langfristiger Perspektive – eine Überlebensfrage. Dies verweist auf die Bedeutung religiöser Nachfrage für die Themenfindung kontextbewusster Theologie.

### ***b. Religiöse Nachfrage und Theologie***

Man kann religiöse Nachfrage als Quelle theologischer Themen betrachten. Dies läuft allerdings nicht auf eine inhaltliche Anpassung theologischen Denkens an die Interessen von Menschen hinaus, so dass die Theologie dabei zu einer „Überhöhung“ ohnehin bestehender Praxis würde.

Religiöse Nachfrage gehört zur praktischen Logik vieler Menschen. Max Weber beschreibt sie als Erlösungsbedürfnis.<sup>178</sup> Der Begriff der Nachfrage hat nur **heuristische Funktion**. Er sollte nicht so aufgefasst werden, als existiere Nachfrage unabhängig von bestehenden praktischen Logiken. Sie wird immer im Gebrauch der Logiken und mit deren Mitteln artikuliert. Aber die Suche nach der spezifischen religiösen Nachfrage einer gegebenen Position (Gruppe, Kirche etc.) kann dazu verhelfen, die für diese Position relevanten theologischen Themen zu finden. Krisen sind im heuristischen Sinne hilfreich. Hier spitzt sich die Nachfrage von Akteuren nach religiösem Sinn meist zu und wird leichter erkennbar. Zum Beispiel sei Folgendes noch einmal in Erinnerung gerufen: Die Mitglieder der armen Pfingstkirchen, die ich in Guatemala untersucht habe, sahen sich in einer vollkommen ausweglosen Lage angesichts des ökonomischen Verfalls und der militärischen Unterdrückung. Der Ausweg artikuliert sich religiös zunächst als Hoffnung auf die baldige Entrückung der Kirche aus diesen Bedrängnissen der Endzeit und, folglich, als der Rückzug aus den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in eine abgeschlossene Gemeinde: eine eschatologisch entworfene Überlebensstrategie. Prämillenaristische

---

178 „Nach außen, gegen die anderer Schichten gewendet, ergibt diese innere Lage noch einige charakteristische Gegensätze dessen, was Religionen in den verschiedenen sozialen Schichten ‚leisten‘ mußten. Jedes Erlösungsbedürfnis ist Ausdruck einer ‚Not‘, und soziale oder ökonomische Gedrücktheit ist daher zwar keineswegs die ausschließliche, aber naturgemäß eine sehr wirksame Quelle seiner Entstehung.“ (Weber: *Wirtschaft* 299) Diese Konzentration auf eine „Not“ scheint mir die religiöse Nachfrage nur dann weit genug aufzufassen, wenn „Not“ ganz allgemein einen Bedarf meint, der sich als Bedürfnis artikuliert.

Eschatologie ist als zentrales theologisches Thema erkennbar, von dem aus sich das gesamte kognitive Netzwerk dieser pfingstkirchlichen Theologie knüpft und sich verstehen lässt als eine praktische Logik, welche Erlösung als einen Freiraum zum Überleben in Würde erfahrbar macht.

Für das theologische *Verstehen fremder Theologien* hilft also der Ansatz bei der religiösen Nachfrage. Er ist ein heuristisches Mittel, die zentralen Elemente einer praktischen Logik, die „Kernthemen“ (Schreiter) oder die „root-metaphors“ (Turner), einer bestimmten religiösen Praxisform zu entdecken. Der Ansatz bei der religiösen Nachfrage hilft, mit anderen Worten, die Anderen von deren Standpunkt her zu verstehen. Damit vertieft das praxeologische Modell bereits bestehende theologische Denkansätze, die von der soteriologisch relevanten Situation untersuchter Kollektive ausgehen. Karl-Heinz Ohlig<sup>179</sup> etwa sieht Religion grundsätzlich soteriologisch definiert und stellt fest: „Die fundamental eine und ‚gleiche‘ Frage des Menschen wird in den verschiedenen Kulturen je anders gestellt...“ (Ohlig: *Fundamentalchristologie* 21)

Schreiter schlägt mehr als nur die Orientierung an Erlösung vor. Er diskutiert im Zusammenhang der Entstehung der Themen kontextueller Theologie als übergeordnete Orientierungsmuster Schöpfung, Erlösung und Gemeinschaft (Schreiter: *Abschied* 55 f.). Ich denke, dass auch die Orientierung an Schöpfung oder an Gemeinschaft dazu beiträgt, die Bedrohung des Seins durch das Nichts thematisch zu machen. Damit liegt meines Erachtens die Nachfrage nach Erlösung von dieser Bedrohung den anderen inhaltlichen Orientierungen voraus. Sie kann sich je nach Lage der betroffenen Gemeinschaft verschieden vermitteln: ohne Transformation direkt als Frage nach dem Überleben des eigenen Todes; oder in transformierter Weise als Verortung der Gemeinschaft in der Schöpfung, in einem apokalyptischen Drama oder einfach als Gemeinschaft im gesellschaftlichen Raum (wie sich die katholische Kirche traditionell selbst beschreibt, wenn sie sich als bereits angebrochenes Reich Gottes versteht). Die Zugehörigkeit zu Schöpfung und Gemeinschaft bedeuten also schon Anteil an der Erlösung. Die Orientierung an kontextspezifischen Nachfragen nach Erlösung scheint somit für die Themenfindung der ergiebigste Ansatz zu sein.

---

179 Vgl. Ohlig: *Fundamentalchristologie* 19 ff., oder auch Dietrich Werner, der in Anlehnung an Ohlig von der „soteriologischen Grundsituation“ spricht (Werner: *Mission* 481).

Für die Hervorbringung von Theologie ist es mit dem Blick auf die religiöse Nachfrage allein nicht getan. Sie muss nämlich genau das leisten, was in bestehenden und beobachteten fremden Theologien bereits geleistet wurde: die Aufnahme bestehender Nachfragen *und* deren **theologische Interpretation und Umwandlung**. Es geht ja, wie gesagt, in der Theologie nicht darum, dasselbe „auf Religiös“ zu sagen, was in der Gesellschaft und Kultur ohnehin schon gesagt wird. Auf solche Weise könnte Theologie das Evangelium nicht zur Sprache bringen und wäre überdies ziemlich langweilig. Theologie muss die religiöse Nachfrage mit der spezifischen Logik von *Theologie* verarbeiten; das heißt im Bezug zu Schrift und Tradition als etwas der Nachfrage Fremdem.

Die Inventare traditioneller religiöser und theologischer Zeichen, mit denen die Theologie arbeiten kann, sind bereits strukturiert durch die Geschichte der Theologie. Es ist etwa die Verbindung bestimmter Schemata gebräuchlich und die anderer wird eher als ungewöhnlich oder gar unmöglich empfunden. Zugleich werden immer wieder durch neue kulturelle Erfahrungen neue Elemente in die Inventare integriert (wie zum Beispiel in der afrikanischen Ahnen- oder der indischen Boddhisatva-Christologie) und die Bandbreite der Variationsmöglichkeiten wird erweitert. Neue Entwicklungen in der Exegese wirken ähnlich.

Diese strukturierten Inventare sind immer schon im Gebrauch und als praktische Logiken somit auf das engste mit verschiedenen Praxisformen (spezifisch christlichen oder auch allgemein kulturellen) verbunden. Insofern gehen die – oben ausgeführten – Operationsweisen der praktischen Logik, das Verhältnis der Praxisfelder, die Kapitalformen etc. unmittelbar auch in die Entstehung der Themen kontextbewusster Theologie ein.

In meiner theologischen Arbeit mit Studierenden verschiedenster lateinamerikanischer Länder, Kulturen, Kirchen und sozialen Positionen versuche ich dies mit einer einfachen Methode im Seminarraum zu berücksichtigen. Die Seminare orientieren sich weitläufig an klassischen Themen wie etwa „Pneumatologie“. Aber als erster Schritt der Erarbeitung erfolgt eine detaillierte Analyse ihrer eigenen kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis durch die Studierenden selbst anhand von Frageleitfäden, die auf Felder von möglicher Relevanz für das theologische Thema abheben. Die genauere thematische Schwerpunktsetzung im Rahmen der vorgegebenen klassischen Thematik richtet sich dann nach den Ergebnissen dieser Untersuchungen. Auf diese Weise kann man in Auseinandersetzung mit Schrift und Traditionen eine für die Studierenden relevante Lesart des klassischen Themas ausarbeiten. Diese kann man dann wiederum vergleichen mit

anderen (früheren) Lesarten oder auch – interkonfessionell – mit alternativen Ansichten in den unmittelbaren Praxisfeldern der Studierenden. Mit dieser kontextorientierten Methode werden einem klassischen *locus dogmaticus* signifikant unterschiedliche Gestalten zuteil, je nachdem ob man ihn etwa mit indianischen Pfingstpastoren in Guatemala, methodistischen Studenten aus der Mittelschicht Rio de Janeiros oder baptistischen Nachfahren schwarzer Sklaven in der Karibik behandelt.

Eine gute Ergänzung, um die relevanten Themen zu finden, scheint mir die Beobachtung gesellschaftlicher *Krisen und Konflikte* zu sein. Damit meine ich ganz und gar nicht, dass die Theologie wie eine exaltierte Berufsapokalypsik dazu übergehen sollte, selbst dauernd von unmittelbar drohenden Krisen zu reden. Ein solcher Versuch, sich Gehör zu verschaffen, treibt theologische Arbeit meines Erachtens eher in das Sektenghetto und die gesellschaftliche Irrelevanz. Vielmehr ist es nützlich, wenn man als Theologin und Theologe die gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen mit einem feinen Instrumentarium zu studieren in der Lage ist. Nur wenn man jene Brüche, Krisen und Konflikte ausfindig macht, die für das Leben der Akteure objektiv und subjektiv von Bedeutung sind, kann man relevante Theologie hervorbringen. Und die Relevanz entscheidet sich nicht daran, dass die theologischen Diskurse möglichst viele nichttheologische Vokabeln benutzen. Eine wirklich „weltliche Rede von Gott“ (Bonhoeffer) nutzt die Möglichkeiten der Transformation „weltlicher“ Fragestellungen in das theologische Vokabular zur Lösung „weltlicher“ Probleme mit theologischen Mitteln. Es kommt allerdings darauf an, die „weltlichen“ Fragestellungen gut zu kennen und die Transformation mit treffenden Metaphern vorzunehmen.

Versteht man systematische Theologie mit Eberhard Jüngel als „*konsequente Exegese*“,<sup>180</sup> dann wird man aus praxeologischer Sicht „Konsequenz“ dahingehend interpretieren, dass es darauf ankommt, den Kontext – und somit die religiöse Nachfrage – mit der Auslegung der Schrift und deren Wirkungsgeschichte zu vermitteln. „Exegese“ verweist andererseits auf eben diesen anderen Bezugspunkt: die Schrift und die Tradition. Vor allem zählt aber die Schrift, und dies nicht einfach deshalb, weil das Schriftprinzip der protestantischen Position des Autors entspricht. Vielmehr ist in einem Zusammenhang interkulturell und interkonfessionell verfahrenender theologischer Produktion die Bibel – vor jeder konfessionellen Traditi-

---

180 ...wie ich es aus einer Tübinger Vorlesung erinnere.

on, aber doch nicht ohne die Traditionen – gemeinsamer Bezugspunkt aller Christen. Aber auch die Bibel ist geschichtlich geworden und wird ausgelegt. Das verweist wiederum darauf, dass es nützlich ist, etwas von kritischer und sozialgeschichtlicher Exegese zu verstehen und die praxeologischen Hilfsmittel zur Hand zu haben, um Theologie, Schriftbezug und Kontext zu vermitteln. Billiger als im fortwährenden Regress ist nichts in diesem Leben zu haben.

## 2. Interkulturelle Hermeneutik

Für die ökumenische Existenz unter den Bedingungen von Multikulturalität und Globalisierung ist der Umgang mit Fremden grundlegend. Wenn man sich bemüht, fremde Theologien zu verstehen, mit Menschen anderer Kulturen oder anderer Religionen Dialog zu führen und gemeinsame Programme zu entwickeln, theologisch Konvergenz oder Konsens zu erzielen usw., so laufen dabei Verstehensprozesse implizit und fortwährend im Hintergrund mit. Aber es gilt auch, über explizites und methodisches Studium Andere verstehen zu lernen.

Rein zeichentheoretisch orientierte Untersuchungsmethoden – die fremde Theologien meist in der Form ihrer objektivierten Zeugnisse wahrnehmen – verfehlen aber die Einbindung der jeweiligen Akteure in ihre Praxis und damit den sozialen Sinn ihrer Theologien. Sie genügen allenfalls ihren eigenen Systemzwängen. Subjektivistische Ansätze geben sich dagegen allzu gern den Illusionen von „Bewusstmachung“, „Epoché“ und „Empathie“ hin, wenn es um die impliziten Axiome des Verstehensprozesses geht. Damit laufen subjektivistische Betrachter Gefahr, vor allem sich selbst in den Anderen zu sehen.

Das praxeologische Vokabular ermöglicht es hingegen, eine fremde Theologie als Praxisform aufzufassen und von der ihr entsprechenden, gesellschaftlich erzeugten Nachfrage nach Sinn her zu verstehen. Dazu habe ich an einer empirischen Studie über Pfingstkirchen eine analytische Methode entwickelt, die implizite inhaltliche Axiome des Verstehens durch explizite methodische Axiome ersetzt. (Schäfer: *Theorie*) Sie umgeht damit auf eine methodisch kontrollierte Weise die Barrieren der eigenen inhaltlichen Vorurteile und impliziten Axiome, ohne vorgeben zu müssen, man hätte sie durch Epoché etc. einfach ausgeschaltet – so als ob die Ausschaltung der einen Axiome nicht nur aufgrund des Einsatzes von anderen erfolgen könnte! Kernstück der Methode ist die Operationalisierung des Theorieelementes der kognitiven Dispositionen in einer analytischen

Technik, die es erlaubt, eben diese Dispositionen der Habitus herauszuarbeiten ohne die Vermittlung von Habitus und Feld zu verlieren. Das Resultat ist ein aufgrund der empirischen Daten konstruiertes Modell des Netzes der kognitiven Dispositionen. Versucht etwa eine deutsche Lutheranerin die Theologie von Pfingstkirchen in der Dritten Welt zu verstehen, wird sie sich vermutlich an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientieren und die Pfingstler für „gesetzlich“ halten. Damit hätte sie die Realität einer apokalyptischen Rekonstruktion menschlicher Würde in der pfingstlichen Theologie weit verfehlt. (Schäfer: *Unterscheiden*) Praxeologische Interpretation dagegen setzt bei der Nachfrage der Anderen nach religiösem Sinn an und erlaubt, die fremde Praxis jedenfalls ansatzweise in ihrer eigenen Dynamik wahrzunehmen.

### 3. Anthropologie und Glaubenslehre

Die Einsicht, dass Glaube auf „menschliche Ausdrucksformen“ angewiesen ist und unmittelbar mit menschlichen Praktiken zu tun hat, wird in der ökumenischen Bewegung und Theologie weitgehend geteilt.<sup>181</sup> Was das genau heißt, entscheidet sich am entsprechenden Menschenbild. Was aber das Menschenbild ausmacht, entscheidet sich schon mit den impliziten Axiomen der Wahrnehmung, die einer jeden Formulierung von theologischer Anthropologie vorausliegen. Welche Voraussetzungen werden zum Beispiel schon im ersten Satz dieses Absatzes gemacht, wenn dort auf das Verhältnis von Glaube und Leben das Schemas von Ausdruck und Inhalt angewandt wird? Oder was kann man sich unter einem „Subjekt des Glaubens“ vorstellen, und reicht dieser Begriff hin, um die soziale Dimension gelebten Glaubens in den Blick zu bekommen? Wozu taugt die beliebte Trennung von Individuum und Gesellschaft (dann auch: Individuum und Kirche)? Wie steht es mit der Bedeutung von Wünschen, Begierden, Affekten (den Gegenständen der Psychoanalyse und Psychologie) für den gesellschaftlich gelebten Glauben? Was hat es für den Glauben auf sich mit den Zuständen des Leibes, etwa bei Behinderung, Krankheit oder auch im liturgischen Handeln? Welche Rolle haben die Konstitution von Wissen und Bewusstsein für den Zusammenhang von Glaube und Leben? Welche Bedeutung haben Wille und Entscheidung, wenn man sie nicht subjektiv

---

181 Sie befindet sich etwa an sehr prominenter Stelle in der jüngst erschienenen Studie des ÖRK über ökumenische Hermeneutik, vgl. World Council of Churches (Hg.): *Treasure*, deutsch, Heller (Hg.): *Schatz*, § 2; vgl. auch § 35.

sondern von ihrem Ort in der Praxis her versteht? Und schließlich, was besagt denn Glaube im Blick auf die Konstitution von religiöser, kultureller, sozialer und persönlicher Identität?

Ein wichtiges Problem scheint mir zu sein, dass viele implizite Axiome des theologischen Denkens das Verhältnis von **Glaube und Leben** nicht hinreichend zu erfassen erlauben; jedenfalls nicht genügend konkret, um sinnlich menschliche Tätigkeit mit dem Glauben so zu verbinden, dass Glaube auch als eine Lebensform erkennbar wird und Leben dabei nicht abstrakt bleibt oder dass nicht einzelne Fragestellungen nur isoliert in speziellen Anwendungs-Disziplinen (wie etwa der Pastoralpsychologie) zu behandeln wären.

Die praxeologische Theorie des Habitus (nicht die scholastische) bietet meines Erachtens einen brauchbaren Erklärungszusammenhang. Von ihr her lässt sich viel präziser von den Umständen reden, unter denen Glaube gelebt wird. Und insbesondere, wenn man das Modell des Netzwerks von Dispositionen verwendet, kann man eine weitreichende Erklärungskapazität mit recht großer (theoretischer oder auch empirisch gewonnener) Detailgenauigkeit verbinden.

Zunächst zum *Glauben*: Luther hat seinen Gnaden- und seinen Glaubensbegriff in expliziter Zurückweisung des scholastischen Habituskonzepts entwickelt. Die Vorstellung von im Menschen substanziiell inkorporierter Gnade war völlig unvermittelbar mit seinem relationalen Konzept von Gnade und Glaube.<sup>182</sup> Rechtfertigende Gnade wird von Gott zugesprochen; sie ist und bleibt dem Menschen äußerlich. Sie besteht in der Relation zwischen Gott und Mensch selbst und definiert den ganzen Menschen zugleich als Gerechten und Sünder. Der als Gnadensubstrat gedachte scholastische Habitusbegriff fällt nun weg. Damit ist zwar das ontologische Bindeglied zwischen dem von Gott relational geschaffenen Glauben und den Werken verloren. Aber das hindert Luther nicht daran, im Blick auf die Werke im Glauben typische Habitusfunktionen wie etwa Spontaneität zu beschreiben: „...des Glaubens voll tun sie Gutes, ohne es sich vorzunehmen“<sup>183</sup>. Der Verlust der Habitus-Kategorie für die theologische Anthropologie und Glaubenslehre kann aber systematisch-theologisch nicht wettgemacht werden. Deshalb wird der Begriff schon von der

---

182 Zum Folgenden vgl. Nickl: *Ordnung* 117 ff.

183 *Über das erste Buch Mose* (1527), WA 14,111, zitiert nach Nickl: *Ordnung* 129, eigene Übersetzung.

protestantischen Orthodoxie wieder eingeführt. Eine wichtige Unterscheidung ist allerdings für jede spätere theologische Verwendung des Habitusbegriffs mit Luther gefallen: Der Begriff hat nichts mit der Erlangung von Gnade im Gottesverhältnis oder mit ihrer „Speicherung“ zu tun. Gnade ist gänzlich *extra nos*. Ihre Folgen sind es aber nicht. Somit kann der Habitusbegriff für das bessere Verstehen der gläubigen (und nicht-gläubigen) Menschen in ihrem Glauben (oder Nicht-Glauben) und Handeln vor Gott und der Welt nutzbar gemacht werden. Dazu muss aber noch festgehalten werden, dass der praxeologische Habitusbegriff nicht die Existenz fester Bestandteile (Seelenteile) oder überhaupt eine substantielle Konstitution impliziert. Er ist eine als Netzwerk konstruierte Modellvorstellung für die menschlichen Dispositionen, wahrzunehmen, zu urteilen und zu handeln, und zwar kognitiv, affektiv und leiblich sowie im Zusammenhang von Praxisfeldern. Was ermöglicht der Habitusbegriff in dieser Verwendung?

Mit dem praxeologischen Modell des Habitus können *Glaubensinhalte* als Elemente eines Netzes von kognitiven Dispositionen aufgefasst werden, um gelebten Glauben darstellbar und interpretierbar zu machen. Das Netz der kognitiven Dispositionen besteht nicht nur aus religiösen Dispositionen, sondern aus allem, was das Leben für Wahrnehmung, Urteil und Handeln zu bieten hat. Das Modell erlaubt also von vorn herein, eine enge und präzise zu bezeichnende Verflechtung von Glaube und Leben darzustellen. Dem können Affekte und Zustände des Leibes zugeschrieben werden, indem man homologe Netze von affektiven und leiblichen Dispositionen konstruiert. So lassen sich dann Ähnlichkeiten und Differenzen, Zusammen- und Widerspiel etwa zwischen der Starrheit des Leibes und der Härte der Ansichten, zwischen dem „willigen Geist und dem schwachen Fleische“ oder zwischen der „ängstlich harrenden Kreatur“ und der Botschaft der Erlösung darstellen.

Außerdem braucht man nicht mehr theoretisch zu trennen zwischen Individuum und Gruppe, den Glaubensinhalten der einzelnen Christen und denen ihrer Kirche. Die Dispositionen der Habitus sind gleichzeitig individuell und kollektiv. Sie werden erworben und umgewandelt in der täglichen Praxis des Lebens und Glaubens – weshalb die Netze auch nie fertig sind und immer Brüche und Unstimmigkeiten aufweisen. Die Dispositionen der Habitus entsprechen zum einen bestimmten Praxisfeldern und ermöglichen die Beherrschung der jeweiligen praktischen Logiken. Zum anderen entsprechen sie dem weiteren gesellschaftlichen Kontext. Die Dispositionen eines Individuums stimmen also immer auch teilweise

überein mit denen von Gruppen oder Klassen, denen diese Person zugehört. Sonst gäbe es keine wirksamen Gemeinsamkeiten zum Beispiel in einer Kirchengemeinde oder Konfession. So lassen sich dann auch kollektive Netze von Dispositionen für ganze Institutionen oder Konfessionen erarbeiten (freilich immer unter bestimmten Hinsichten und nie vollständig).

Der Glaube wird so seinem Inhalt nach in ein **Modell christlicher Identität** einbezogen, welches die Menschen als gesellschaftliche Wesen mit Leib und Affekten darzustellen in der Lage ist. Hier liegen Möglichkeiten, den der Theologie weitgehend abhanden gekommenen Begriff der *Seele* neu zu verwenden. Ulrich Barth (*Subjektivität*) erarbeitet ausgehend von Husserl und Gehlen ein Konzept der Seele als der über leibliche Erfahrung erworbenen vorreflexiven Identitätsgestalt und Ganzheitsgarantie der Menschen.<sup>184</sup> Daran ist die praxeologische Habitus-theorie anschlussfähig. Sie könnte helfen, die Zusammenhänge des „Gesamterlebniszustandes“ zum gesellschaftlich Erlebten zu präzisieren und sowohl die Gedeimigten als auch die Hoffärtigen vor der Welt und vor Gott besser zu verstehen.

Eine theologische Sprachlehre des *Leibes* schlosse sich an. Der Habitus besteht aus kognitiven Dispositionen, ebenso wie aus affektiven und leiblichen. Diese verhalten sich zueinander weitgehend homolog, weil sie auf demselben Erfahrungsboden gewachsen sind und immer dieselbe Praxis erzeugt und bewältigt haben. Das Modell könnte für eine interkulturelle Theologie von Nutzen sein, in der auch die Sprache des Leibes verstanden werden muss. (Hollenweger: *Leibhaftigkeit*) Tanz, Lachen, Weinen, Begeisterung, Haltungen beim Beten, der Blick, die Mimik sind nicht einfach ein Ausdruck von irgendetwas Anderem (obwohl sie das *auch* sind). Deshalb sollte sie nicht zusätzlich zu den theologischen Systemen und mit anderer Methodik und Blickrichtung untersucht werden, als etwas, das man eben auch noch beachten muss, das aber nicht wirklich etwas mit Theologie zu tun hat. In den Haltungen und Aktivitäten des Leibes und den Regungen des Affektes sind Dispositionen am Werk, die denen der Kognition homolog und in vielfacher Weise mit ihnen verwoben sind. Aber Affekte und Leib drücken auch nicht einfach nur den Gehalt propo-

---

184 Nach Barth: *Subjektivität*, ist die Seele „der in der Innenperspektive wahrgenommene, durch den Bezug auf einen identischen Leib zur Einheit gebrachten und im Wandeln des Zumute-Seins sich artikulierenden Gesamterlebniszustand einer Person“.

sitional konstituierter kognitiver Überzeugungen aus:<sup>185</sup> Man nimmt sich nicht vor, zu lächeln. Sie sagen – wie propositionale Sätze auch – *selbst* etwas aus, kreieren Bedeutung. Und dies nicht selten mit einem Potential der Generalisierung und Plausibilität, die ein propositionaler Satz nie erreichen könnte. Man denke an die Kraft des Lächelns. In einer verfahrenen Situation, bei eingestandener Schuld und wenn die Vergebung nicht mehr menschenmöglich erscheint, kann ein Lächeln Rechtfertigung in Christus auf eine ganz offene und allgemeine Weise und zugleich sehr spezifisch präsent machen, ohne dass auch nur ein Wort fiele. Das Lächeln drückt nicht etwas Drittes aus, es sagt selbst etwas, es konstituiert Sinn im Kontext (ohne dass es diesen propositional festlegen müsste). Ebenso verhält es sich mit dem Tanz im Gottesdienst, der Glossolie (jener Sprache, die sich dem Wort verweigert) und den erhobenen Händen: sie brauchen keine Worte, um die Weise der Präsenz Gottes „auszusagen“; sie zeigen sie selbst. So verhält es sich auch mit der emotionalen Erregtheit eines Pfingstpredigers oder mit der sachlichen Korrektheit des Reformierten: sie sind nicht nur Ausdruck von etwas Drittem, sie sind selbst Botschaft. Und zugleich sind sie doch nicht allein, denn sie werden (meist) begleitet von Worten, die von den Dispositionen derselben Habitus erzeugt werden, homolog zu den Affekten und den Zuständen des Leibes. Das Habitusmodell bringt durch die Fähigkeit zur Interpretation der Homologien neue Chancen, die theologische Sprache des Leibes zu verstehen.

Für ökumenische Anthropologie liegen meines Erachtens die größten Gewinne dieses Ansatzes in der Möglichkeit, differenzierter über christliche und allgemein religiöse Identität reden zu können. Man kann die Entstehung unterschiedlicher christlicher Identitäten und die Verhältnisse zwischen ihnen beschreiben; man kann christliche und kulturelle bzw. gesellschaftliche Identität sehr differenziert aufeinander beziehen; und man kann noch einmal anders über die konkrete Relevanz von Leiden, Freude, Krankheit, Gesundheit, Gewalt, Zärtlichkeit, Glück und Unglück in ihrer Relevanz für den Glauben nachdenken – und zwar auch wissenschaftlich theologisch und nicht nur poetisch.<sup>186</sup>

---

185 Wenn wir im praxeologischen Vokabular die Homologie betonen und uns vom Ausdruck/Inhalt-Schema abwenden, dann deshalb, weil dem Letzteren stillschweigend eine Kausalitätsannahme zugrunde liegt. Der Ausdruck wird vom (hinter oder unter ihm liegenden, jedenfalls ontologisch „tieferen“) Inhalt verursacht; der Inhalt ist real, der Ausdruck bloß Abbild, etc.

186 Zu weiteren Verwendungsmöglichkeiten der Habitusstheorie in der identitätsbezogenen Theologie vgl. meine Auslegung von Römer 8 in Schäfer: *Romanos*.

#### 4. Christologie und Pneumatologie

Es spricht Vieles für die Vermutung, dass der in der Einleitung erwähnte Relevanzverlust von Theologie und Kirche im klassischen Protestantismus mit einer einseitigen Fokussierung der Christologie zusammenhängt, die wichtigen Fragestellungen einer pluralistischen Gesellschaft im Umbruch nicht mehr gerecht wird. Das Verebben des christozentrisch universalistischen Paradigmas in der Ökumene (Raiser: *Übergang*) ist nur *ein* Indiz für diese Diagnose.

Hohe Zeit des christozentrischen Universalismus war die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. In der Dialektischen Theologie (oben, S. 95) war die Christologie der Ausgangspunkt, um den emphatischen Bruch mit dem Kulturprotestantismus zu vollziehen und die Theologie „zwischen den Zeiten“ zu positionieren. Im Dritten Reich hat diese Theologie Früchte getragen, indem sie aus christologischer Argumentation heraus dem Nationalsozialismus widerstehen konnte. Dem totalitären Regime wurde „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“ (Barmen II) entgegengesetzt. Man antwortete also kontextuell theologisch und sehr treffend. Eine Bedingung dafür war, dass die Kirche als Institution in Deutschland eine große Bedeutung innehatte und das Christentum über das religiöse Deutungsmonopol verfügte, auch wenn die Bekennende Kirche im Dritten Reich verfolgt wurde. In der ersten Zeit des Ökumenischen Rates nach 1948 setzte sich der christozentrische Universalismus jener Periode in den Missions- und Weltveränderungskonzepten der Ökumene fort.

In diesem gesamten Denkmodell ist, mindestens implizit, die christologische Konzentration der Theologie stark mit einem Geltungs- und Führungsanspruch der christlichen Kirche verbunden. In einer pluralen Welt und – mehr noch – in einer pluralistischen Gesellschaft verpufft ein solcher harter Anspruch gleichsam in der Watte weltanschaulicher Indifferenz, religiöser Alternativen und demokratischer Verfassung. In Zeiten der Blockkonfrontation konnten sich christozentrisch orientierte Kreise noch als Alternative zum „atheistischen Kommunismus“ aufbauen. Doch selbst diese Haltung hat seit 1989 ihren Halt in den weltgesellschaftlichen Realitäten verloren. Der gesellschaftliche Aussagezusammenhang der Christologie hat sich vielmehr umgekehrt. Angesichts multireligiös zusammengesetzter Gesellschaften, religiös unterlegter gesellschaftlicher und internationaler Konflikte sowie multikulturell zusammengesetzter internationaler Quasi-„Verfassungsorgane“ (wie den Vereinten Nationen) läuft eine christozen-

trische Theologie doppelte Gefahr umzukippen: entweder in fundamentalistische Dominanzstrategien oder in ekklesiozentrischen Isolationismus. Zum einen kann man Relevanz von Theologie und Kirche nicht durch das Dekret eines „kräftigen Anspruchs auf das ganze Leben“ herstellen. Eine entsprechende Dominanzstrategie des christozentrischen Universalismus<sup>4</sup> kann vielmehr leicht in missionarischen Fundamentalismus umschlagen, wie es Teile der US-amerikanischen Missionsbewegung mit „televangelism“ etc. in den letzten Jahrzehnten vorgeführt haben. Damit landet christliche Theologie unversehens auf gleicher ideologischer Augenhöhe mit anderen Fundamentalismen, etwa muslimischen. Zum anderen läuft christozentrische Theologie und kirchliche Praxis in der pluralistischen Gesellschaft Gefahr, sich selbst in die Isolation zu manövrieren. Da das christozentrische Paradigma auf die Alternative zwischen Dominanz über die Welt und Abgrenzung gegenüber der Welt angelegt ist, bleibt in der pluralistischen Gesellschaft ohne kirchliche Dominanzchancen nur noch die Abgrenzung. Anders gesagt: Wenn die Abgrenzung selbst kein Politikum ist (wie im Dritten Reich) und Dominanzstrategien scheitern, richtet sich die Perspektive von Theologie und Kirche sozusagen automatisch nicht mehr auf relevante gesellschaftliche Problemfelder, sondern auf die Selbsterhaltung der Gemeinschaft Christi und auf deren inneren Probleme. Die Kirche beschränkt sich darauf – wie der ehemalige Ministerpräsident Sachsen-Anhalts und Vorstandsmitglied im Deutschen Evangelischen Kirchentag Reinhard Höppner kürzlich in einem Vortrag<sup>187</sup> formulierte –, ihren Mitgliedern zu sagen „Jesus liebt euch“. Das trifft gewiss die religiöse Nachfrage von vielen Kirchenmitgliedern in einer Zeit gesellschaftlichen Umbruchs. Aber Perspektiven auf die großen, brennenden Fragen der Zeit sind so nicht zu erwarten. Theologisch noch schärfer zugespitzt: Das christozentrische Paradigma stellt kein geeignetes Vokabular mehr zur Verfügung, um in einer pluralen Welt eine gesellschaftlich relevante christliche Theologie zu betreiben.

In systematisch theologischer Hinsicht kann man das Problem dieser christologischen Alternative von Dominanz und Isolation unter anderem auf das *filioque*-Problem zurückführen. Durch die theologische Frage, ob der Geist „vom Vater *und* dem Sohne“ oder allein „vom Vater“ ausgeht, wird der christologische Ansatz trinitarisch angefragt. Unbeschadet gelehrter Differenzierungen (etwa Vischer: *Geist*) lässt sich zur tatsächlichen

---

187 Neujahrsempfang des Kirchenkreises Paderborn, 15.1.2004.

theologischen Breitenwirkung des *filioque* im Protestantismus (etwa in Kirchenleitung, Pfarramt und Mission) sagen, dass es zu einer praktischen Subordination des Heiligen Geistes unter Christus (und die Kirche!) beigetragen hat. Es wäre eine interessante Aufgabe praxeologischer Dogmatik, Kirchenleitungen, Pfarrer und Gemeindeglieder zu befragen, wo sie den Wirkungskreis des Heiligen Geistes sehen. Ich stelle die Hypothese auf, dass die überwältigende Mehrheit diesen Wirkungskreis des Geistes durch Christus auf die Kirche beschränkt sieht. Die Ansicht, dass er außerhalb der Kirche – etwa auch in anderen Religionen – wirkt, dürfte eher die Ausnahme sein. Die kognitive Struktur des impliziten christologischen Arguments: Da der Heilige Geist von Christus ausgeht, beschränkt sich sein Wirken auf die Repräsentantin Christi in der Welt, die Kirche. Und weiter: Nur mit der Ausdehnung des Handlungsraumes der Kirche kann auch die Ausdehnung des Handlungsraumes des Geistes gedacht werden. Eine „babylonische Gefangenschaft“ des Heiligen Geistes in der Kirche. Die skizzierte Position würde von den Befragten vermutlich mit Verweisen auf neutestamentliche Pneumatologie gestützt werden. Damit wird implizit allerdings auch die sozialstrukturelle Voraussetzung neutestamentlicher Theologie übernommen: das Christentum als charismatisch-apokalyptische Sekte des Judentums in Abgrenzung gegen die dominante Religion und Gesellschaft. Dem entspricht eben eine gemeindefokussierte Theologie mit Schwerpunkt auf der Christologie und einer Einbindung der Pneumatologie in einen christologischen Rahmen. Relevante Aussagen christlicher Theologie für aktuelle gesellschaftliche Probleme lassen sich aus einem so strukturierten Vokabular nur schwer ableiten, ohne dass sie in die Alternative von Dominanz versus Isolation abzugleiten drohen.

Ein heute relevantes materiales Vokabular systematischer Theologie lässt sich meines Erachtens über die Pneumatologie erschließen.<sup>188</sup> Themenfelder wie Naturwissenschaft und Technik, Gerechtigkeit und nachhaltige Entwicklung, interkulturelle und interreligiöse Beziehungen, gesellschaftliche Protestbewegungen und vieles mehr lassen sich aus pneumatologischer Perspektive neu betrachten. Pneumatologie in einem trinitarischen Rahmen führt das theologische Denken aus der beschriebenen

---

188 In jüngerer Zeit ist im Protestantismus das Interesse an der Pneumatologie größer geworden. Vielleicht ist auch das ein Indiz für ein Unbehagen am Christozentrismus. Vgl. Berkhof: *Geist*, Hollenweger: *Geist*, Kraus: *Geist*, Moltmann: *Geist*, Moltmann: *Quelle*, Müller-Fahrenholz: *Welt*, Schweizer: *Geist*, Timm: *Phänomenologie*, und Welker: *Geist*. In der Ökumene hat die siebte Vollversammlung in Canberra (Müller-Römheld: *Canberra*) die Reflexion voran gebracht; vgl. Castro: *Wind*, Stendahl: *Energy*.

christologisch-ekklesiologischen Verengung hinaus, ohne jedoch den christologischen Bezug aufzugeben. Dazu an dieser Stelle nur eine kurze Skizze.

Christliche Pneumatologie müsste wohl bei der Beobachtung ansetzen, dass das neutestamentliche Zeugnis vom Heiligen Geist ohne seinen Hintergrund in der alttestamentlichen Auffassung vom Geist Gottes strukturell zu eng geführt und verzerrt wird. Das legt zunächst die Erarbeitung eines Profils alttestamentlicher Pneumatologie gemäß der Logik der hebräischen Bibel nahe und dann auf diesem Hintergrund ein Studium der neutestamentlichen Ansätze.<sup>189</sup> Zunächst wäre es nützlich, die Entwicklungslogik der Verwendung des Geistbegriffs im gesellschaftlichen Kontext nachzuzeichnen. Ausgehend von den ältesten Traditionen in der Richterüberlieferung bis hin zu priesterschriftlichen, weisheitlichen und apokalyptischen Texten der Spätzeit dürfte eine Entwicklungslinie des Denkens auffallen, die von einem stammesorientierten Partikularismus zu ethisch qualifizierter Universalität der Perspektive führt. Um nur einige wenige Stationen zu nennen: Der Bezug auf die *ruah Jahwe*, den Geist Gottes, in alten Texten der Richterbücher erlaubt einen theologischen Blick auf das Entstehen gesellschaftlicher Widerstandsgruppen und Gruppensolidarität, zeigt aber auch die Grenzen partikularistischer Interessenverteidigung. Im Laufe der Zeit kommt es deshalb auch zu einer Definition von Kriterien für die Geistpräsenz in der klassischen Prophetie (zum Beispiel Micha 1-2): die gerechte Gesellschaftsordnung (*mishpat*) und die entsprechende Haltung der Akteure (*zedakah*). Fragen sozialer Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit werden pneumatologisch reflektiert. Im babylonischen Exil wird – unter Beibehaltung der ethischen Qualifikation – die Wirkungsperspektive des Heiligen Geistes über die Stammesgrenzen hinaus universalisiert. Selbst ein Heide wie Cyrus (Jesaja 45) kann nun zum Gesalbten werden. Weltpolitisches Handeln wird Gegenstand einer nicht-evolutionistischen Geschichtstheologie, die theologische Urteile im Zusammenhang weltpolitischer Prozesse fällt. Die priesterliche Tradition weitet in der Folge pneumatologisches Denken auf kosmologische Problemstellungen aus (Genesis 1, Hesekeil 1) und tritt in den Dialog mit der

---

189 Welker (*Geist*) hat einen Durchgang durch die biblische Pneumatologie vorgelegt. Aus systemtheoretischem Blickwinkel stehen bei seinen instruktiven Analysen Kommunikationsprozesse im Mittelpunkt des Interesses. Ein praxeologisch-sozialgeschichtlicher Untersuchungsansatz könnte die Ergebnisse signifikant ergänzen und teilweise (zum Beispiel in Bezug auf 1. Könige 22, Welker: *Geist* 89 ff.) auch kritisch relativieren.

damaligen Naturwissenschaft. Der Geist Gottes wird als treibende Kraft des Naturgeschehens gezeichnet. Die Apokalyptik (Joel) transformiert das kosmologische Denken auf die Zeitachse und stellt Abbruch und Neuschöpfung unter die Perspektive des Heiligen Geistes: Pneumatologie als Schlüssel zur Kreation neuer Handlungs- und Überlebensperspektiven in einer gesellschaftlichen Lage, die politisches Handeln nicht mehr zulässt. Schließlich wendet die weisheitliche Tradition den Geistbegriff ins Psychologische und tritt damit auch in den Dialog mit den damaligen Wissenschaften vom Menschen ein: der Geist Gottes als theologisches Bindeglied für interdisziplinären Dialog mit den Humanwissenschaften. Alles in allem wird die Pneumatologie in der hebräischen Bibel zu einem diskursiven Operator, der die Theologie gesellschaftlich dialogfähig macht.

Diese Potenz verliert sich teilweise im Neuen Testament aufgrund der veränderten sozialen Lage seiner Autoren. Eine religiöse Erweckungsbewegung hat andere Interessen als universale Dialogfähigkeit. Die Frage nach den spezifischen Gaben des Geistes (1. Korinther 12-14) für eine charismatische Gemeindepraxis rückt in den Vordergrund und wird später zu einem Bedarf nach Pneumatologie als einem Funktionselement hierarchischer Kirchenordnung und Traditionssicherung (Pastoralbriefe). Gleichwohl gibt auch das Neue Testament die Verbindung zur hebräischen Pneumatologie nicht auf. Paulus entfaltet – in apokalyptischer Tradition und nicht unbedingt in direkter Aufnahme von Gemeindeinteressen – im Römerbrief (8) die Lehre vom Heiligen Geist in anthropologischer, ekklesiologischer und universalgeschichtlicher Perspektive, und zwar in einem Kontext von Not, Unfreiheit und Gewalt. (Schäfer: *Romanos*) Die Evangelien – besonders spürbar bei Markus – halten den alten Zusammenhang von *ruah* und Macht (Richterbücher) im Gedächtnis und stellen ihn in einen Jesus-zentrierten apokalyptischen Zusammenhang.

Diese kurze Skizze von pneumatologischen Aussagezusammenhängen muss hier genügen, um das Potential praxeologisch aufbereiteter Pneumatologie für gesellschaftlich relevante Theologie in der zeitgenössischen Moderne anzudeuten. Es sei noch hervorgehoben, dass ein Ansatz theologischer Reflexion bei der Pneumatologie die Struktur theologischer und kirchlicher Argumentation umwandelt. Das Axiom, theologisches Denken könne ebensowenig wie kirchliche Wirklichkeit des Geistes Gottes habhaft werden, bedeutet für Theologie und Kirche, dass Gottes Handeln und Gottes Wahrheit auch außerhalb der Grenzen von Theologie und Kirche präsent sind und dass sie zugleich innerhalb der Grenzen nicht *a priori* vorausgesetzt werden können. Es gilt also nicht mehr die Alternative

zwischen Dominanz und Isolation. Vielmehr gilt ein prinzipielles, gesellschaftliches und religiöses *extra nos* in Bezug auf theologische Wahrheit: Diese kann sich durchaus auch außerhalb der Kirchenmauern und der theologischen Disziplin präsent machen. Die Theologie hat die Aufgabe, sie dort vermittels der Pneumatologie zu erschließen.

Damit ist freilich nicht gesagt, dass praxeologische Pneumatologie so „christusvergessen“ ist wie traditionelle protestantische Theologie „geistvergessen“ war. Sie bleibt vielmehr trinitarisch und damit auch christologisch rückgebunden. Dies gibt pneumatologischen Aussagen immer auch christologische Konnotationen und aktualisiert damit christologische Orientierungen für pneumatologische Aussagezusammenhänge. Damit können sogar Spitzengehalte dialektischer Theologie erhalten bleiben: Bei aller Offenheit der pneumatologischen Perspektive für eine möglichst unvoreingenommene Analyse von Praxis bleibt nach wie vor die (christologische) Feststellung aktuell, dass kein menschliches System, also auch nicht die Ökonomie, einen totalen Anspruch auf das menschliche Leben haben darf – eine Feststellung, die sich, in umgekehrter Richtung, wieder gut mit einer pneumatologischen Reflexion über Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit verbinden lässt.

Entscheidend bei der trinitarischen Relativierung der Christologie ist der Gewinn an interpretativer Kompetenz. Trinitarische Argumentation gebietet nicht nur mindestens drei verschiedene Blickwinkel auf ein und dasselbe Problem. Sie relativiert auch jeden Blickwinkel gegenüber dem jeweils anderen: Fern davon, verschiedene dogmatische *loci* in einem Dreierschema zu organisieren, werden etwa christologische Aussagen dadurch orientiert und begrenzt, dass sie auch als Aussagen über Gott Vater und den Heiligen Geist verstanden werden, Aussagen über den Heiligen Geist auch als solche über Christus und Gott Vater etc. – und zwar im Sinnzusammenhang ihrer gesellschaftlichen Entstehung und Wirkung. Somit kann theologische Reflexion in trinitarischer Perspektive aufgefasst werden als ein fortwährendes „Spiel des Sinnes“ (Ricoeur) mit einem offenen Vokabular, welches nicht in die spanischen Stiefel eines logischen Widerspruchsverbotes passt, sondern sich nach Art einer praktischen Logik des Glaubens auf die gesellschaftlichen Herausforderungen an Kirche und Theologie sowie die mögliche Präsenz des Geistes darin konzentriert.

## 5. Ekklesiologie

In der ökumenischen Diskussion um Ekklesiologie dürfte ein als Netzwerk konzipierter Habitusbegriff wie folgt Gewinn bringen. Man kann Ekklesiologie von kollektiven *kirchlichen Identitäten* her konzipieren, die als Netzwerke von Dispositionen aufgefasst werden. Nicht zuletzt der ökumenisch zentralen Debatte um die Einheit der Kirche könnte das einen Impuls geben. Das Netzwerk-Modell ist anschlussfähig zu etablierten ekklesiologischen Konzepten wie zum Beispiel der Metapher von „Ökumene als Haushalt des Lebens“ (Raiser: *Übergang* 125 ff.), versöhnter Verschiedenheit, Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit, konziliarer Gemeinschaft oder auch *koinonia*.<sup>190</sup> Die jüngere Diskussion um Ekklesiologie und Ethik im ÖRK bietet einen noch spezifischeren Anschluss. Es wird verstärkt wahrgenommen, dass kirchliche Praxis und spezifische ethische Orientierungen in der „complex ‚thickness‘ of lives actually lived“<sup>191</sup> wurzeln und dass dieses Faktum auch zum Entstehen von neuen Differenzen in alten Konfessionsfamilien führen kann, (Heller: *Schatz* § 42) dass es also Unterschiede hervorbringt, wo einmal Einheit war.

Nun ist aber gerade die ekklesiologische Diskussion in der Ökumene stark von *substanziertem Vokabular* geprägt. Insbesondere das Verständnis von **Einheit der Kirche** selbst löst sich nur sehr schwer von seinem neuplatonischen Hintergrund. Erschwert wird dieses Problem durch die konstante Wiederholung von emphatischen Formeln wie „das *eine* Evangelium“, „die *eine* Tradition“, „der *eine* Glaube“. Angesichts der Tatsache, dass „Ökumene in Gegensätzen“ gelebt wird, wie Erich Geldbach hervorhebt,<sup>192</sup> und sich das auch nicht ändern wird, vermittelt das alte Vokabular einen Hauch der Auffassung von Kirche als *civitas platonica*, die Luther bekanntlich scharf kritisiert. Das entspricht dem Restplatonismus substanziologischen Denkens. Aber auch Einheit als *Zielvorstellung* in

---

190 ...nicht aber mit der Idee einer organischen oder institutionellen Einheit.

191 Faith and Order: *Obedience* §17, mit einem expliziten Bezug auf Clifford Geertz.

192 Vgl. Geldbach: *Ökumene*. Geldbach hat auch das neue ökumenische Diskurselement *koinonia* in diesem Sinne scharf kritisiert, insofern es nämlich in einem deduktiven Analogieverfahren aus der Trinität abgeleitet worden sei. Erich Geldbach: Vortrag zur Bewerbung auf den Lehrstuhl für Ökumenische Theologie der Ruhr-Universität Bochum, 26.1.1994. Geldbach zieht den Schluss, dass sich dieser Diskurs einer „Unterwerfungshermeneutik“ bedient. Vgl. auch Geldbach: *Koinonia*.

der Verlaufslogik von „Einheit, gegeben-verloren-erstrebt“<sup>193</sup> ist sehr problematisch. Diese Verzeitlichung passt die metaphysischen Axiome lediglich einer modernen Auffassung von einem linearen und evolutiven Zeitverlauf an. Das metaphysische Ideal wird teleologisch transformiert zum Zielpunkt einer fiktiven Bewegung asymptotischer Annäherung, welche die Kirchen vollziehen sollen, um sich auf den Idealzustand der Einheit hin zu bewegen. Dies ist die Logik des konservativen Utopismus im 20. Jahrhundert.<sup>194</sup> Und schließlich unterwirft auch der beständige (restplatonische) Bezug auf ein angebliches „Wesen“ der Kirche die ökumenische Praxis der Illusion, die Kirche sei ein Ding und in diesem Ding stecke schon sein „Wesen“, dem sich das Ding in seiner äußeren Form möglichst anzugleichen habe.

Mit *praxeologischem Vokabular* und dem Modell des Netzwerks lässt sich anders von der Einheit der Kirche reden. Denn die Einheit der Kirche als Leitgedanke ökumenischer Arbeit bräuchte nicht einfach aufgegeben werden, wenn nur Dialog und Kooperation selbst als realisierte Einheit betrachtet würden. Dies erscheint nur beim ersten Hinsehen als ein argumentativer Trick. Unter der Voraussetzung einer relationalen Auffassung von Wirklichkeit ist es eine reale Möglichkeit, Ökumene zu leben.

Anknüpfen kann man an der neueren ökumenischen Diskussion um Ekklesiologie und Ethik. Meine weitergehenden Überlegungen operieren mit einer Übertragung des Modells christlicher Identität als eines offenen, habitualisierten Netzes von Dispositionen auf die Ekklesiologie. Als erstes redet man dann nicht mehr von „Wesen der Kirche“, sondern von Identitäten verschiedener Kirchen. Diese kann man folglich als historisch gewachsen und als offen für weitere Veränderungen begreifen. Das Modell des Netzes der Dispositionen ermöglicht hier, die Identität von Kirchen als kollektive Netzwerke von Dispositionen vor allem kognitiver Art darzustellen. Damit sind theologische Positionen als kirchliche Praxen in konkreten Kontexten aufgefasst und zugleich dem theologischen Gespräch als unterschiedliche theologische „Rationalitäten“ (Welsch) zugänglich gemacht. Der Sinn theologischer Inhalte im Rahmen von Strategien

---

193 ...wie der Titel der vorzüglichen Dissertation von Thomas Brandner: *Einheit*, die Leitvorstellung von *Faith and Order* zusammenfasst.

194 Die asymptotische Annäherung an ein utopisches Ziel ist implizites Axiom einer Vielzahl von Weltanschauungen und Vokabularen des 20. Jahrhunderts vom Neoliberalismus über Poppers Wissenschaftslogik bis zum Stalinismus in je unterschiedlicher Weise. Vgl. hierzu die Kritik der utopischen Vernunft in Hinkelammert: *Vernunft*.

der jeweiligen praktischen Logik wird somit kommunizierbar. Damit sind Missverständnisse über die wirkliche Bedeutung von Lehrinhalten weniger leicht möglich. Zugleich sind die Theologien (als offene und teilweise in sich widersprüchliche Netzwerke) miteinander auf bestehende Übereinstimmungen hin vergleichbar, nun aber unter Berücksichtigung der jeweiligen Praxisformen. Und sie sind beschreibbar im Blick auf ihre Transformationsfähigkeit unter den Bedingungen des ökumenischen Feldes und dessen Interessen, zum Beispiel eben der Suche nach Einheit. Solche unterschiedlichen kirchlichen Rationalitäten werden folglich nicht mehr auf so etwas wie ihr „Wesen“ und eine darin immanente Verpflichtung zur Einheit angesprochen, sondern vielmehr auf ihre Gemeinsamkeiten, ihre Anknüpfungsfähigkeit und ihre legitimen und illegitimen Differenzen hin.

Eine weitere Konsequenz des Ansatzes für die Einheitsdebatte ist, dass ***Eigenschaften der Kirche*** auf veränderte Weise ins Gespräch kommen. Wenn man sich primär für Relationen interessiert, kann man sagen, dass die Beziehungen, die eine Kirche zu anderen Kirchen und zur Welt unterhält, Auskunft über die Eigenschaften dieser Kirche geben – zumindest ebenso viel wie deren theologische Selbstpräsentation. Theologische Traditionsbestände, wie etwa die *notae ecclesiae*, könnten dann nicht mehr als realisierte Eigenschaften von kirchlicher Institution noch als teleologische Zielpunkte asymptotischer Annäherung behandelt werden. Sie wären vielmehr regulative Ideen für die faktischen Beziehungen von Kirchen zu Anderen. Die Universalität einer Kirche würde sich an ihrer Fähigkeit erweisen, eigene Wertvorstellungen in Dialog und Kooperation allgemein plausibel zu machen; ihre Heiligkeit wäre das Dasein einer Kirche für Andere; ihre Apostolizität würde Anderen als sichtbares Zeugnis apostolischer Praxis erkennbar und anerkennbar werden; und ihre Fähigkeit zur Einheit würde sich daran bemessen, wie viel von sich selbst diese Kirche für die Gemeinschaft mit anderen Kirchen zu geben und aufzugeben bereit ist.

***Theologische Vernunft*** operiert nach praxeologischer Auffassung nicht, indem sie über der gesamten Landschaft schwebt und aus der Vogelperspektive allgemeine Wahrheiten und Verpflichtungen formuliert. Sie operiert vielmehr „transversal“ (Welsch). Sie ist eine Leistung von konkreten Akteuren. Diese gehen von ihren eigenen Positionen, Habitus und Rationalitäten aus und schlagen von hier Brücken zu anderen Rationalitäten, seien dies andere Kirchen oder auch das ökumenische Feld selbst. Damit

erweist sich der praxeologische Denkansatz auch als besonders realitätsnah. Denn es sind genau diese Prozesse des Brückenbaus und des Aushandelns, die die ökumenische Bewegung schon immer prägen – nur häufig im Konflikt mit den gleichzeitig vorherrschenden impliziten theologischen Axiomen vormodernen Typs.

Wird Einheit als ein möglichst gut vermitteltes und operierendes offenes Netzwerk verstanden, welches eine gemeinsame Bewältigung praktischer Anforderungen mittels Dialog, Kooperation und Zusammenleben ermöglicht, spricht meines Erachtens vieles dafür, **Einheit als Leitidee** der ökumenischen Bewegung beizubehalten. Das Modell eines offenen, nicht zu vollendenden Netzwerks beschert einem weder die Probleme des Restplatonismus noch die des konservativen Utopismus. Die Betonung auf Unabschließbarkeit und permanente Transformation realisiert – wenn man so will – den eschatologischen Vorbehalt im Modell selbst. Der Begriff der Einheit hört damit auf, eine platonische Idee oder eine konservativ utopische Zielvorstellung zu sein. Er transformiert sich in ein *generatives* Konzept. Er wirkt als semantisches Differential, das unterschiedliche Felder ökumenischer Praxis miteinander verbinden kann, sowie als sprachlicher und zugleich praktischer Operator, der selbst Wirklichkeit *erzeugt*: nämlich Dialog und Kooperation im Hinblick auf Einheit – welche sich just in diesen Aktivitäten ereignet, in Gestalt von konziliaren Prozessen, Versöhnungen und als Gemeinschaft bei bleibender Verschiedenheit.

## 6. Globalisierung und topische Ethik

Die Beziehung zwischen Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit stand lange Zeit hoch oben auf der ökumenischen Agenda. (Rüppell: *Einheit*) Heute hat sich, durch die spezifische Dynamik zwischen einem beschleunigtem „Globalismus“ (Beck: *Globalisierung* 26) auf der einen Seite und stärker werdenden Regionalismen auf der anderen Seite der Problemhorizont verschoben. Diese Verschiebung reflektiert sich im ÖRK (Vollversammlung in Harare) im neuen Arbeitsbereich der Globalisierung, neben Kirche-Sein und Sorge für das Leben. (Heller: *Probleme* 108)

Hierbei stellt sich die Frage, welche Rolle sich der ÖRK und die mitarbeitenden Kirchen selbst zuschreiben. Und diese Zuschreibung hängt wiederum ab vom **Bild von Globalisierung** und einer besseren Welt, welches der ÖRK und die Kirchen sich machen. Bei der katholischen Kirche etwa scheint die implizite Vorstellung von Globalisierung die des

einen „global village“ zu sein, (Beyer: *Globalization* 29) für das man nur einen universalen Katechismus zu publizieren braucht. Die praktische Logik des ökumenischen Feldes tendiert *per se* auch ein wenig in diese Richtung. Erschwerend kommt hinzu, dass nicht nur westliche Vorstellungen vom *global village* existieren, sondern auch konkurrierende, zum Beispiel islamische oder asiatische. Der Ansatz beim globalen Dorf läuft außerdem implizit oder explizit auf Strategien der Universalisierung der eigenen Position hinaus. Dies aber widerspricht der Orientierung auf die Bewahrung des Lebens *aller* in seiner physischen und kulturellen Integrität. Das heißt, dass ökumenische Arbeit sich in einem Feld konkurrierender und teilweise konfligierender Ansprüche auf Universalität verorten muss, dessen praktische Logik kulturelle, religiöse, politische und wirtschaftliche Faktoren eng miteinander verbindet.

Auf der anderen Seite resultiert die traditionell starke Verbindung von Religionen und Kulturen in Partikularismus. Religiöse Bewegungen beäugen die Globalisierung aus den Festungen „ihrer“ Kulturen heraus und ziehen lokale Dörfer dem *global village* vor. Die Entwicklung ethnisch-religiöser Fundamentalismen im Widerstand gegen Verwestlichung liegt auf dieser Linie. Diese Sachlage verschärft die Konfliktivität der Konstellation.

Die Problematik ist für die ökumenische Arbeit höchst relevant. Man kommt ihr freilich nicht mit dem Werkzeug Nummer eins des *global village* Ansatzes bei: der Oktroyierung religiöser und ethischer Prinzipien. Ethiken, die an Prinzipien und folglich an *middle axioms* orientiert sind, tendieren dazu, partikulare Positionen mit dem universalen Wahrheitsanspruch von Expertenethiken zu versehen.<sup>195</sup> Sie verschärfen folglich eher die konfliktive Dynamik des Feldes.

Es besteht ein dringender Bedarf für eine topische Ethik, die die Feldpositionen der Akteure sowie die damit verbundenen ***Interessen und Strategien*** als Ausgangspunkt wahrnimmt und auf der Grundlage von Reziprozität und transversaler Vernunft hilft, praktische Regelungsmechanismen zu erzeugen.

---

195 An der Stellungnahme Paul Abrechts zu den Bundesschlüssen in Seoul kann man die Differenz zwischen der Expertenethik der *middle axioms* und einer an den Interessen von konkreten Akteuren orientierten kontextuellen Ethik studieren. Vgl. Robra: *Sozialethik* Kap. 7.1.2 und 7.1.3.

Dabei sind die gesellschaftlichen Vermittlungen verschiedenster, für die Globalisierung bedeutender *Praxisfelder* sehr wichtig. Wenn man einzelne Praxisfelder isoliert behandelt, bekommt man gerade den wichtigsten Aspekt der Dynamik nicht in den Blick: die Strategien der Umstellung zwischen den Feldern. Der ökonomistische Blick auf neoliberale Dominanz zum Beispiel tendiert dazu, Globalisierung als einen unipolaren Herrschaftszustand zu begreifen und großformatige Gegensätze wie „Neoliberalismus versus die Ausgeschlossenen“ oder „System versus Subjekt“ zu konstruieren.<sup>196</sup> Wie andere mono-sektorale Ansätze bekommt auch der Ökonomismus die Austausch-, Transformations- und Umstellungsprozesse *zwischen* verschiedenen Praxisfeldern mangels analytischem Werkzeug nicht mit. Diese Ansätze verkennen die Bedeutung anderer gesellschaftlicher Praxisfelder (Kultur inklusive Medien und Kommunikation, Religion, familiäre oder tribale Bindungen etwa im Klientelismus, Kriminalität etc.) für die Mobilisierung von Ressourcen zum Widerstand oder zur aktiven Insertion in globale Austauschprozesse.

Für ökumenische Ethik aber kommt es gerade darauf an, die wirklichen (und nicht nur theoretischen) *Akteure* mitsamt ihren Interessen und Strategien der überraschenden Umstellungen und ungewohnten Verbindungen zwischen Religion, Kultur, Ökonomie, Politik, Kriminalität, Justiz etc. zu erfassen. In Situationen raschen gesellschaftlichen Wandels kommt es aus praxeologischer Sicht stärker auf die Übergänge zwischen gewohnten Praxisfeldern an als auf die Felder selbst. Dementsprechend verändern sich auch die Diskurse: Plötzlich tauchen zum Beispiel religiöse oder ethnische Argumente in Zusammenhängen auf, in denen man sie vor zwanzig oder dreißig Jahren nicht gefunden hätte. Das bedeutet für eine gangbare Ethik, dass sie diskursiv flexibel sein muss, denn sie kann nicht kohärente Diskursklassen (etwa theologischer, juridischer oder politischer Art) voraussetzen. Somit kommt es darauf an, zum einen aus der Relationalität der Konfliktsituation selbst heraus Plausibilitäten zu schaffen, wie etwa Reziprozität; und zum anderen, aus dem Studium der praktischen Logiken der wichtigsten Akteure ethische Metaphern („Werte“) zu isolieren, die sowohl Handlungsorientierungen am Gemeinwohl plausibilisieren als auch zur diskursiven Vermittlung zwischen den Praxisfeldern nutzen.

---

196 So etwa heute immer wieder in Lateinamerika im Gefolge der Theologie der Befreiung insbesondere in vielen Publikationen des Departamento Ecu mico de Investigaciones, wie etwa Hinkelammert: *Hurac n*, Hinkelammert: *Sujeto*, Hinkelammert: *Emperador* u.a. Vgl. auch Beyers Kritik an Wallersteins Ansatz in Beyer: *Globalization* 15 ff.

Ein Beitrag zur *topischen Ethik* in der ökumenischen Diskussion wird zunächst die Problematik von Prinzipienethik für das ökumenische Feld herausarbeiten.<sup>197</sup> Dabei ist ein spezieller Blick auf die Theorie der mittleren Axiome als einer weit entwickelten Form von Prinzipienethik interessant. Aus praxeologischer Sicht stellt sich dann die Frage nach der Möglichkeit universaler Sätze. Es gilt zu entwickeln, wie ein praxeologisches Vokabular universale Perspektiven erarbeiten kann, ohne dabei partikuläre Praxis zu unterwerfen. Orientierung am Leben und Reziprozität werden dabei eine wichtige Rolle spielen. Kriterien topischer Ethik ergeben sich aus den konkreten Relationen zum gesellschaftlichen Anderen. Dabei kann die Affirmation des Lebens in konkreten Praktiken als konstruktives Moment ethischer Orientierung wirken. Freilich ist eine genaue Analyse der jeweiligen Positionen des sozialen Raumes wichtig, denn die entscheidenden sozialen Bezugsgrößen ethischer Argumentation sind nicht abstrakt („die Armen“, „die Ausgeschlossenen“), sondern konkret die *jeweils*, in der konkreten Relation, Schwächeren. Hiermit kommen die Interessen und Strategien der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure, die Umstellungen und Übergänge zwischen unterschiedlichen Praxisfeldern etc. als Operatoren für jeweils konkrete Solidarität und Entwicklung von kontextuellen Orientierungen des ethischen Diskurses in Betracht.<sup>198</sup> Dabei werden die jeweiligen ethischen (religiösen und kulturellen) Traditionen der verschiedenen Akteure zugleich als Operatoren der jeweiligen Logik (also in deren Interessenbindung) sowie als praktische Inventare für übergreifende Metaphern und vermittelnde diskursive Strategien in Betracht gezogen. Konfliktivität und Widersprüche gehören unaufhebbar zu den Produktionsbedingungen ethischer Diskurse hinzu, ebenso wie die Positionalität aller Beteiligten, auch derer, die Ethik treiben. Auf diese Weise fließen die kontextuell erarbeiteten Orientierungen in eine ethische Dialogik ein, welche die konkreten und sehr variablen Machtverhältnisse im Gespräch präsent hält und für die Suche nach gangbaren Orientierungen relevant macht. Die transversale Kapazität der Vernunft wird dabei auf konkrete, praxeologisch beschreibbare Rationalitäten bezogen, um von dort aus Brücken zu anderen Rationalitäten zu schlagen.

---

197 Vgl. dazu unten den Anhang.

198 Wenn man zum Beispiel Interessen aufgrund einer subjektivistischen und voluntaristischen Auffassung von Handlung und Ethik von vornherein als illegitim zu sehen geneigt ist, wird man Mühe haben, im ethischen Diskurs viable Handlungsvorschläge zu entwickeln.

Im Rahmen der *Globalisierung* kann eine vom praxeologischen Denkstil her entwickelte topische Ethik nützlich sein, um vermittelnde Regulative zu finden. Dazu kann man von Konflikten und Widersprüchen zwischen Interessen als dem Ausgangspunkt für die ethische Reflexion ausgehen. Der Bezug zum – *per se* universalen – Leben sowie die Reziprozität von Handlungen können Elemente kontextueller ethischer Vokabulare hervorbringen. Praxeologisch konzipierte Ethik nimmt Partikularität ernst, bleibt aber nicht im Partikularismus gefangen. Reziprozität und Transversalität sind operationelle Bedingungen für einen Anspruch auf universale Vermittlung, die aber nicht universalistisch dominant ausfällt.

## 7. Ökumene, Dialog und Kooperation

Ökumenischen Beziehungen zielen auf Dialog und Kooperation. Sie werden äußerst vielgestaltig gelebt, in Institutionen, Kirchen, sozialen Bewegungen, Initiativgruppen und auch von prominenten Einzelpersonen. Um diese Vielfalt sozialwissenschaftlich und theologisch beschreiben und besser verstehen zu können, empfiehlt es sich, die ökumenischen Relationen von Dialog und Kooperation als ein Feld zu modellieren.

Begreift man **Ökumene als Praxisfeld**, ist es nützlich, eine Theorie über dieses Feld zu haben. Dies wird unmittelbar evident, wenn in einem Text der Hermeneutikstudie von *Faith and Order* folgendes festgestellt wird: „Ökumenische Hermeneutik nimmt ihren Anfang bei der Tatsache, daß Gespräche, die auf größere Einheit hinzielen, von Vertretern der verschiedenen Kirchen durchgeführt werden und daß ihre Beiträge durch spezifische kirchliche, kulturelle, soziale, wirtschaftliche, geographische und historische Hintergründe vermittelt werden.“ (World Council of Churches: *Schatz* § 53) Die Formulierung enthält zwei wichtige Elemente: Ökumene konstituiert sich aus Relationen, und die Akteure in diesen Beziehungen sind ihrerseits durch andere, der Ökumene äußerliche Relationen orientiert und begrenzt.

Die institutionalisierte Ökumene ist – gemäß praxeologischem Vokabular – ein „Feld“ *par excellence*. Sie ist konstituiert durch Beziehungen zwischen Akteuren (Kirchen), und dies sogar um der Relationen selbst willen. Hiermit ist das ökumenische Feld *emergent*. Es kommt folglich zunächst darauf an, Ökumene theoretisch von den Relationen her zu begreifen. Dazu ist ein relational konzipierter Feldbegriff allemal nützlicher

als ein Beschreibungsvokabular, welches Gruppen und Institutionen immer noch wie Substanzen behandelt und etwa nach deren „Wesen“ fragt.

Das ökumenische Feld ist aber nicht emergent in jenem engen (luhmanschen) Sinne, dass es *nur* aus den Relationen konstituiert wäre, die sich *in* diesem Feld nach dessen spezifischer Logik ergeben. Es ist vielmehr ein *Netzwerk von Netzwerken*. Denn im ökumenischen Feld kommen Akteure zusammen, die von sehr verschiedenen Kontexten geprägt sind und die unter sehr unterschiedlichen praktischen Orientierungen und Begrenzungen wahrnehmen, denken und handeln. Sie bringen ihre Erfahrungen mit in die Konstitution des ökumenischen Feldes. Die Akteure sind also nicht ohne ihre spezifischen *Habitus* zu begreifen: den Dispositionen des Wahrnehmens, Urteilens und Handelns, die ihnen durch ihre jeweiligen Sozialisierungen einverleibt worden sind. Das ökumenische Feld hat demnach zwar seine eigene praktische Logik; aber diese ist nicht völlig autonom gegenüber den vielen verschiedenen praktischen Logiken, die durch die *Habitus* der Akteure im ökumenischen Feld präsent gemacht werden und dieses Feld mitbestimmen – wie es etwa ganz deutlich ist in der demokratischen Organisation des ökumenischen Feldes als Resultat der Dominanz des westlich-protestantischen *Habitus*.

Dazu kommt, dass die *Habitus* sehr unterschiedliche kulturelle, ökonomische, religiöse etc. Praxen repräsentieren. Es sitzen sich also *Fremde* gegenüber. In der aktuellen ökumenischen Diskussion wird diese Problematik gesehen, etwa wenn es darum geht, die „Werte, die in der ‚Andersheit‘ der jeweils anderen liegen,“ wahrzunehmen und zu begreifen, dass „Unterschiede eine Einladung und ein Ausgangspunkt sein (können) für die gemeinsame Suche nach der Wahrheit...“. (World Council of Churches: *Schatz* § 30) Die Andersheit der Anderen explizit zu akzeptieren und mit der Vermutung einer „right intention of faith“ (ibd.) zu verbinden, scheint mir ein wichtiges Element ökumenischen Denkens. Damit verbietet sich die Vereinnahmung des Anderen unter das Eigene. Das Andere wird nicht dem Eigenen („wesenhaft“) als gleich angesehen, sondern vielmehr als äquivalent. Und man erkennt fremde „Werte“ im Anderen an. Beides sind wichtige Feststellungen im Blick auf die philosophischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die impliziten Axiome, ökumenisch theologischen Denkens.

Erkennt man Werte in anderen Positionen an, hat man diese schon als Positionen anerkannt und mindestens implizit deren relative Legitimität gebilligt. Damit besteht Anschlussfähigkeit für die Arbeit mit der Theorie des *Habitus*. Diese kann die Werte auf dem Hintergrund der Herkunft-

kontexte der Dialogpartner erklären und die Transformationen sichtbar machen, die sie bei der Übertragung ins ökumenische Feld erfahren.

Besonders wichtig an der kombinierten Feld- und Habitus­theorie für die Ökumene scheint mir, dass sie die Relation zwischen den Akteuren des Feldes auf eine besondere Weise zu beschreiben erlaubt: nicht über das erkenntnistheoretische Prinzip der Identität, sondern über das der *Äquivalenz*. Für Äquivalenz reicht die Feststellung der Gleichwertigkeit in Bezug auf ein Gemeinsames innerhalb einer mehrstelligen Relation. Vollkommene Gleichheit ist nicht nötig. Vor allem kann man vom Verbot des Widerspruchs absehen, welches das Identitätsprinzip normalerweise begleitet.<sup>199</sup> Im Blick auf Einheit der Kirche zum Beispiel heißt das: Sie braucht nicht mehr unter Ausschluss oder unter Einschluss des Anderen gedacht werden. Äquivalenz ist das wirksame Prinzip in den Homologien zwischen unterschiedlichen Netzen von Identität. Die Relation der Äquivalenz erlaubt somit (auch unter den philosophischen Voraussetzungen der abendländischen Theologie) Einheit als Gemeinschaft bleibend Verschiedener<sup>200</sup> zu denken – und nicht nur *de facto* zu leben.

**Dialog und Kooperation** sind die wichtigsten Verfahrensweisen und zugleich praktischen Ziele im ökumenischen Feld. Ihre Bearbeitung kann also im Rahmen der Feldtheorie erfolgen. Insofern Dialog und Kooperation an Glauben und Theologie gebunden sind, ereignen sich diese Verfahren immer zugleich im Horizont der christlichen Wahrheitsfrage. Die Kriterien von Wahrheit lassen sich folglich als Operatoren der praktischen Logik des Feldes verstehen. Da sie über Urteile von verschiedenen Akteuren entscheiden und diese Akteure unterschiedliche Interessen haben und Strategien verfolgen, sind die Kriterien strittig.

Eine spezifische und lohnende Aufgabe könnte meines Erachtens sein, vom praxeologischen Ansatz aus (auf der Basis der Konzepte des Habitus und des Feldes) eine *Dialog- und Kooperationstheorie* zu entwerfen. Diese kann gut an die lange Zeit sehr bedeutsame Kollusionstheorie anknüpfen. Letztere geht vom „Zusammenspiel“ vieler unterschiedlicher Faktoren bzw. Faktorengruppen im zwischenkirchlichen Interaktionsprozess“ (Lengsfeld: *Kollusionstheorie* 45) aus. Die Anknüpfung kann über die spieltheoretisch orientierten Aspekte der Feldtheorie erfolgen. Erkenntnisgewinne können

---

199 Zur Rolle des Widerspruchsprinzips in der Theologie vgl. Rucker: *Weg*.

200 Vgl. Raiser: *Gemeinschaft*, und Raiser: *Ökumene*.

u.a. darin liegen, dass die Verzahnung von Herkunftskontexten und ökumenischen Prozessen vermittels des Habitusbegriffes deutlicher beschreibbar wird; dass bestimmte Relationen als Machtbeziehungen theoretisch fassbar werden; dass theologische Faktoren als Elemente praktischer Logik unterschiedlicher Felder verstanden werden können; und dass somit Homologien und Differenzen zwischen verschiedenen Theologien und Hermeneutiken dargestellt werden können, die Relevanz für die Praxis der verschiedenen Dialogpartner haben. Auf diese Weise kann man quasi Innenansichten von konkreter Kollusion konstruieren. Und man kann besser verstehen, warum es an bestimmten Stellen auch einmal nicht zum gewünschten Zusammenspiel kommt.

## 8. Theologische Ausbildung

Theologische Ausbildung wird oftmals als nicht theorierelevant für Theologie erachtet. Aus praxeologischer Sicht ist sie es dagegen durchaus.

Ausbildung ist ein Feld, in dem – wie sonst kaum irgendwo – habitualisierte, obsoletheologische Vokabulare konfrontiert werden mit zugespitzt formulierter Nachfrage nach neuem theologischem Sinn für eine sich verändernde kirchliche Praxis. In der theologischen Ausbildung treffen die in den Habitus inkorporierten herrschenden Orientierungen und Begrenzungen von Kirche und Theologie auf die Bedürfnisse der Neuen, der Jungen. Diese sind weniger von den alten (und veralteten) Habitus geleitet, als von den Konjunkturen verschiedenster Praxisfelder (die nicht immer explizit gemacht werden). Die „lehrende“ Person nimmt dadurch objektiv eine Stellung der Vermittlung ein. Dem kann sie sich nicht entziehen. Theologische Ausbildung läuft nur dann auf nützliche Fähigkeiten hinaus, wenn die praktische Logik von Theologie und Kirche mit den aktuellen Umwandlungen der Logiken verschiedenster Felder vermittelt wird, und zwar implizit *und* explizit. Zwischen den alten und neuen Netzwerken der kognitiven religiösen und theologischen Dispositionen bestehen in der Regel eine Fülle von Übereinstimmungen sowie von spezifischen Brüchen und Gegensätzen, die in der Ausbildung kreativ genutzt werden können.

Wenn man zum Beispiel mit schwarzen Baptisten an der Karibikküste Costa Ricas arbeitet, kann einen das Studium ihrer kulturellen Position auf einen deutlichen Bruch in der religiösen und kulturellen Identität dieser Menschen aufmerksam machen. Im Blick auf die identitätsbildenden religiösen und kulturellen Dispositionen sind die afrikanischen Elemente

der Identität von den baptistischen Elementen ebenso unterdrückt, wie die schwarze von der weißen Bevölkerung im Blick auf ihre sozialen, politischen und ökonomischen Chancen. Sehr bald wird im Unterrichtsgespräch deutlich, dass in der theologischen Logik das exklusivistisch verstandene *solus Christus* als ein praktischer Operator des Ausschlusses afrikanischer Identitätsanteile gesehen wird. Damit gewinnt die Erarbeitung der alttestamentlichen pneumatologischen Erkenntnis, dass der Geist Gottes in der gesamten Schöpfung, in allen Kulturen und allen Religionen präsent ist, in verschiedener Weise Relevanz. Zunächst einmal hilft diese Einsicht, den theologischen Diskurs zu öffnen auf die afrikanische Tradition hin. Dies kann zu einer Umstrukturierung der wertenden Dispositionen der Habitus führen und damit zu einer Veränderung in der religiösen Identität und – vor allem – im Selbstwertgefühl der aus Afrika stammenden Christinnen und Christen. Darüber hinaus gewinnt der pneumatologische Diskurs sofort auch weitere Relevanz, bis hin zu einem veränderten Verständnis der sozialen und ökonomischen Position der Schwarzen in einem Land weißer Hegemonie. Das genaue Studium des Zusammenspiels von kultureller Exklusion und theologischem Diskurs ermöglicht dann auch die Entwicklung alternativer theologischer Diskursstrategien, die der Logik des religiös-kulturellen Ausschlusses des Fremdartigen nicht mehr zum Opfer fallen und die die menschliche Würde der Schwächeren stärken, anstatt sie zu verletzen. Dies aber gerade nicht in platter Konfrontation und unter Ausschluss vorheriger Wissensgehalte. In einer vom Heiligen Geist her entworfenen trinitarischen Christologie zum Beispiel hat das *solus Christus* durchaus seinen Ort und Sinn – nur eben einen anderen als in exklusivistischen Konstruktionen.

Das Erarbeiten studentischer Fragestellungen und ihrer objektiven gesellschaftlichen Positionen sowie das methodische Studium kirchlicher Praxisfelder im Blick auf die Hervorbringung theologischen Diskurses wird so zu einem wichtigen Element der Produktion theologischen Wissens. Studium kirchlicher Praxisfelder meint etwa empirische Gemeindeanalysen unter Berücksichtigung der verschiedensten Praxisfelder und die Reflexion der Ergebnisse auf ihre Relevanz für die eigene Theologie hin. Dies schließt unter den gegebenen Umständen von Globalisierung sogleich auch die Entwicklung interkultureller Kompetenz ein. Experimentierfelder für interkulturelle Dialogfähigkeit beschränken sich dabei aber keineswegs auf internationale Konferenzen oder Auslandsaufenthalte; schon der türkische Laden an der Ecke ist ein solches Feld und kann für praxeologisch orientierte theologische Ausbildung relevant werden.

Für einen praxeologischen Ansatz versteht es sich von selbst, dass Forschung und Lehre eine kreative Einheit bilden. Die reflexive Kontextualität theologischer Produktion und ihre Kompetenz zu transversalen Beziehungen bewähren sich somit als erstes in der Ausbildung und in ihren Resultaten. Meine Studierenden in Lateinamerika sehen das auch so.

## **F. Kontextbewusste Theologie als Wissenschaft: Relativität und Wahrheit**

Auch wissenschaftliche Theologie ist eine Praxisform. Es wäre an dieser Stelle dementsprechend nötig, wissenschaftstheoretische Aspekte kontextueller Theologie weiter zu vertiefen. Dies soll hier allerdings nur noch in ganz knappen Ansätzen geschehen. Es werden lediglich einige offene Fragen formuliert und danach aus praxeologischer Sicht die beiden Probleme noch einmal aufgenommen, die bei der Auseinandersetzung mit so genannter „klassischer“ Theologie im Mittelpunkt standen: die Voraussetzungslosigkeit und die objektiv begründbare Wahrheit theologischer Aussagen.

### **1. Offene Fragen zur theologischen Produktion**

Um eine wissenschaftstheoretische Diskussion über Theologie aus praxeologischer Perspektive zu vertiefen, könnten die folgenden Fragen näher untersucht werden:

Welche Stellung hat die (kontextuelle) Theologie im gesellschaftlichen Raum und welche auf dem *Feld akademischer Praxis*? Welche Orientierungen und Begrenzungen objektiver Art sind mit dieser Stellung verbunden, wenn man die faktische Verteilung von Chancen und Zugangsmöglichkeiten zu Ressourcen und Entscheidungen beachtet?

Welcher Art von Chancen und Begrenzungen begegnet kontextbewusste Theologie im *kirchlichen Feld*? Wie kann sie kirchliches und akademisches Feld so miteinander vermitteln, dass unter den spezifischen Voraussetzungen ihrer eigenen Perspektive (Kontextorientierung) die unterschiedlichen Bedingungen beider Praxisfelder optimal ins Spiel kommen?

Welche Auswirkungen haben die inkorporierten *Dispositionen* der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns als *implizite Axiome* der

theologischen Arbeit? Welche praktischen Logiken anderer gesellschaftlicher Felder (politisches, kulturelles etc.) interferieren besonders und wie geschieht dies? Welche Homologien zwischen dem theologischen und anderen Feldern lassen sich besonders gut nutzen, um Transformationen zu initiieren.

Unterliegt die Theologie als Wissenschaft einer grundsätzlich anderen Logik als andere Praxen? Welches Verhältnis hat die kontextuelle Theologie zu *anderen Wissenschaften* wie zum Beispiel der Soziologie, Psychologie und Wirtschaftswissenschaft sowie zur Philosophie?

Was bedeutet es, dass theologische Beschreibungen von anderen Theologien *Modelle* sind? Welchen impliziten Axiomen unterliegen die Techniken der Beobachtung des Fremden? Welches sind die Implikationen einer praxeologischen Modelltheorie für die Produktion theologischer Diskurse? Welchen Status bekommen, unter den Voraussetzungen einer praxeologischen Modelltheorie, theologische Modellvorstellungen wie etwa die der Trinität?

Wie kann die Beziehung zwischen der praktischen Logik des *Glaubens* und der der *Theologie* bestimmt werden? Wie sind hier insbesondere logische Probleme (wie etwa das der praktischen Wirkung theologischer Paradoxa) zu behandeln?

Wie kann das Verhältnis von *Glauben und praktischer Vernunft* gefasst werden?

Welcher Begriff von *Wahrheit* sollte von kontextueller Theologie verwendet werden. Wie stellt sich dann das Problem der *Gotteserkenntnis*? Welche Rolle spielt eine Theorie der Hervorbringung des Neuen im Blick auf *Offenbarung*?

Lediglich die Fragen nach der Grundform theologischer Logik und dem Status theologischer Wahrheit möchte ich im Folgenden kurz andiskutieren, indem ich an die anfangs geführten Diskussionen über Voraussetzungslosigkeit des Denkens und das objektivistische Wahrheitsverständnis anknüpfe.

## 2. „Voraussetzungslose Erkenntnis“ und Relativität der Vernunft

Wie steht es mit der Relativität der Vernunft? In dem oben (S. 45 ff.) diskutierten Axiom, *theologische Erkenntnis sei voraussetzungsfrei*, denn das Denken habe seine Voraussetzungen nur in sich selbst, kommt eine spezifische Interessiertheit theologischen Arbeitens zum Ausdruck; und zwar

eine, die nicht dem Engagement für eine „theologische Sache“, sondern der Position der Theologie und der Theologen selbst gewidmet ist: nämlich der Identifikation von theologischem Erkennen mit der Vernunft selbst.

„Natürlich ist jeder Denker versucht, sich mit der Vernunft zu identifizieren. Tatsächlich aber muß ich noch meine Stellung als universeller Denker riskieren, will ich mit einiger Aussicht auf Erfolg etwas weniger partikular denken.“ (Bourdieu: *Fieldwork* 45) Praxeologische Erkenntnisweise sieht die objektiven Strukturen, Positionen und Interessen des gesellschaftlichen Raumes sowie die entsprechenden Auseinandersetzungen in einem engen Zusammenhang mit den Strukturen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns auch der Wissenschaftler. Dementsprechend fragen wir mit Bourdieu zunächst nach den Interessen hinter dem Postulat der Voraussetzungslosigkeit des Denkens. Man kann es als ein Strategem begreifen, mit dem Akteure in gesellschaftlichen Konflikten – natürlich auch im Wissenschaftsfeld – die eigene Position stärken und deren Akzeptabilität erhöhen wollen. Damit können sie die „Gewinne und Vorteile“ genießen, die jenem „sich bieten, der einen absoluten, nicht relativierbaren Standpunkt einnimmt: eben der Anspruch desjenigen, der die Selbstbegründung seines Denkens geltend macht. Ich denke, daß man Soziologe, Theoretiker wird, um einen solchen absoluten Standpunkt, *theoria*, einzunehmen; und daß dieser gebieterische, göttliche Ehrgeiz, solange er als solcher nicht durchschaut ist, eine kolossale Quelle von Irrtümern ist. Ich entdecke ferner, daß, wer der Relativität ein wenig entkommen will, sich des Anspruchs auf absolutes Wissen total entschlagen, sich der Krone des Philosophen-Königs entledigen muß.“ (Bourdieu: *Fieldwork* 48)

Die sich hinter dem Anspruch auf Nichtrelativität verbergende faktische Partikularität einer Position kann nur so überwunden werden, dass sie in ihrer historischen Bedingtheit durchschaubar und in ihrem *relativen* Geltungsbereich dann tatsächlich akzeptabel wird. „Der Historizismus ist, so meine Meinung, bis zum Äußersten zu treiben, mittels radikalen Zweifels, um dann zu sehen, was wirklich noch zu retten ist.“ (Bourdieu: *Fieldwork* 44) Auf die wissenschaftliche Arbeit gewendet heißt das: „Dadurch, daß ich weiß, daß in meine Forschungen persönliche, aus meiner Geschichte herleitbare Impulse eingehen, eröffnet sich mir auch die Chance, die Grenzen meiner Sicht zu erkennen.“ (Bourdieu: *Fieldwork* 46) Genau dies ist bei einem System mit Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit und, damit, universale Geltung *per definitionem* eben nicht möglich. „Kurzum: Die Begründungsproblematik ist nicht in absoluten Begriffen zu

formulieren; sie ist ein graduelles Problem. Es lassen sich Instrumente entwickeln, mit denen man sich, zumindest partiell, dem Relativen entziehen kann. Und eines der wichtigsten ist sicher die Selbstanalyse, verstanden als Erkenntnis nicht bloß des spezifischen Standpunktes, den der Wissenschaftler einnimmt, sondern auch der historischen Bedingtheit seiner Erkenntnismittel.<sup>201</sup> Man kann sich allerdings mit Recht fragen, ob hierzu die einsame Analyse der auf ihre Produktionsbedingungen im weitesten Sinne reflektierenden Wissenschaftler ausreicht. Um die im „blinden Fleck“ der Beobachtung wirksamen Grundunterscheidungen der Strukturierung von Wirklichkeit sichtbar zu machen, scheint mir der Dialog mit fremden Theologen und Nicht-Theologen die einzige Möglichkeit wirksamer Reflexion.

Dazu gehört freilich auch, die Erkenntnismittel in ihrer Funktion als Instrumente der Durchsetzung von Interessen zu begreifen, denn „Wahrheit“ ist in jedem Feld Gegenstand von Kämpfen und Auseinandersetzungen“. (Bourdieu: *Fieldwork* 44) Der Dialog über die Bedingungen der Hervorbringung von wissenschaftlicher Theologie wird nur dann zu wirklich nützlichen Ergebnissen kommen, wenn er auch die Konflikte beachtet, in die theologische Tätigkeit *nolens volens* eingebunden ist.

### 3. „Objektive Begründung“ und Relativität der Wahrheit

Der oben (S. 53 ff.) vorgestellte Versuch, die Wahrheit theologischer Aussagen objektiv zu begründen, bestimmt das *Verhältnis von Wahrheit und Relativität* so, dass Erstere vor Letzterer zu schützen sei. Aus den logischen Prämissen der Operationen der Vernunft soll Wahrheit als *absolutum* be-

---

201 Bourdieu: *Fieldwork* 46. In formaler Hinsicht entspricht dieser Verweis Bourdieus auf die notwendige Selbstreflexion der Wissenschaft als Annäherungsmoment an (nicht zu erreichende) Objektivität dem Status der Erkenntnistheorie, wie Niklas Luhmann: *Systeme* 647 ff., ihn zusammenfasst, und den sich daraus ergebenden Konsequenzen, wenn man systemtheoretisch weiterfragt: dass nämlich auch Wissenschaft zum Gegenstand der Wissenschaft werden muss. Und das „zwingt zur Verabschiedung von aller ontologischen Metaphysik und aller Aprioristik. Systeme mit eingebauter Reflexion sind gezwungen, auf Absolutheiten zu verzichten. Und wenn die Wissenschaft diesen Sachverhalt in ihrem Gegenstandsbereich entdeckt, dann gilt er unabweisbar auch für sie selbst.“ (Luhmann: *Systeme* 656) Ähnlich, wie es in Bourdieus Ablehnung von Universaltheorien zum Ausdruck kommt, sieht auch Luhmann die erkenntnistheoretisch entscheidende Trennungslinie nicht zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, „sondern zwischen Theorien mit Universalitätsanspruch, die sich durch diesen Anspruch in Selbstreferenzprobleme verwickeln, und begrenzten Forschungstheorien, die nur thematisch begrenzte Ausschnitte der Welt thematisieren“ (Luhmann: *Systeme* 658).

hauptet und Praxis als Anwendung konzipiert werden. Schon zu Beginn der Neuzeit, mit der philosophischen Wendung zum rationalen Subjekt, wurde die Behauptung, Wahrheit aus der Kenntnis des Allgemeinen ableiten zu können, von der Rhetorik bzw. praktischen Philosophie in Frage gestellt. „Unkluge Gelehrte“, so Vico, meinen, sie könnten der Wahrheit mit der Deduktion vom Allgemeinen zum Besonderen beikommen. „Allein, was können sie gewiß sein, alles gesehen zu haben?“<sup>202</sup> Entscheidend am Widerspruch der praktischen Philosophie scheint mir zu sein, dass Wahrheit relativ wird und den Charakter von *Wahrscheinlichkeit* bekommt. Die Bindung der Vernunft an den praktischen Lebensvollzug schließt die Absolutsetzung des von ihr Erkannten aus (...solange nicht Vernunft und Geschichte in einem Akt gegenseitiger Selbstaufhebung sich wiederum zur Absolutheit verhelfen und die zu sich selbst kommende Vernunft wie bei Hegel zum Prinzip der Geschichte gemacht wird).

Den kritischen Impuls der praktischen Philosophie gilt es somit dadurch zu bewahren und zu verstärken, dass nicht die Unterscheidung von Denken versus Sein oder die von transzendentelem Subjekt versus Erfahrung, sondern die von Absolutheit versus Relativität den Umgang mit dem Begriff der Vernunft leitet. Dabei repräsentiert der Term der Relativität einen pragmatischen Einwand gegen die aus den klassischen Unterscheidungen abgeleiteten Ansprüche auf Absolutheit und Universalität. Der pragmatische Einwand spielt dementsprechend in der wissenschaftstheoretischen Diskussion um die Möglichkeit vollständiger und zugleich kohärenter deduktiver Begründungen eine Rolle. Vollständige und korrekte Begründungen sind von rein logischen Voraussetzungen abhängig, die in dieser Form in Kommunikationsgemeinschaften nicht voraussetzen sind. Die deduktiven Begründungen müssen damit faktisch als akzeptable (und eben nicht: logisch korrekte) Begründungen betrachtet werden. Ihre Geltung hängt davon ab, ob ihre Prämissen von einer bestimmten Kommunikationsgemeinschaft geteilt werden. Die Geltung von Begründung hängt also von pragmatischen Kriterien ab, die nicht durch logische zu ersetzen sind. (Kutschera: *Begründung* 69)

Im Sinne einer stringent durchgeführten praxeologischen Erkenntnisweise kommt es nun darauf an, die fragliche Position von ihrem *Kontext* her zu verstehen. Dies heißt mit anderen Worten: die die Praxis prägenden Strukturen und ihre Präsenz in den Dispositionen der Wahrnehmung, des

---

202 Giambattista Vico: *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung. It./dt.* Godesberg: Küpper 1947, Kap. III, zitiert nach den Quellentexten in Vorländer: *Neuzeit* 156.

Urteilens und des Handelns für eine Kritik etwaiger rationaler Begründungsansprüche fruchtbar zu machen; die Positionen, Dispositionen, Strategien und Interessen der jeweiligen Akteure in den verschiedenen Praxisfeldern im Gegenüber zu anderen Positionen in die Analyse der Begründungsansprüche einzubeziehen; und so die wissenschaftliche Arbeit zu analysieren und der Kommunikationsgemeinschaft transparent zu machen. Aus praxeologischer Sicht betrachtet man die Begründungsproblematik kritisch, wenn sie als Anspruch der Selbstbegründung des Denkens auftritt. Dies aber nicht, um Begründung prinzipiell für unmöglich zu erklären, sondern um Begründungsversuche in schärfster Form auf ihre Kontextualität zu verweisen. Denn durch die Ablehnung des unhaltbaren Anspruchs auf absolute Begründung wird *relative* Begründung von Wahrheit in definierten Geltungsgrenzen gerade *ermöglicht*. Ein illusorischer Absolutheitsanspruch wird zugunsten eines sachlich angemessenen relativen Geltungsanspruchs beseitigt.

Im Blick auf das Verhältnis von Theologinnen und Theologen zu ihrer eigenen oder auch einer fremden Position heißt das: Ein etwaiger Letzbegründungs- und Absolutheitsanspruch ist zunächst nicht *als solcher* ernstzunehmen. Wohl aber nimmt man ihn ernst als Ausdruck eines Interesses der jeweiligen Akteure an Absolutheit in einer bestimmten Konstellation der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Es gilt, den Absolutheitsanspruch durch radikale Historisierung auf möglicherweise durchaus legitime relative Ansprüche hin zu befragen, die sich durch ihn artikulieren – etwa den Anspruch einer drangsalierten Minderheit auf ihr Lebensrecht. Damit verliert ein Absolutheitsanspruch zwar seine vermeintliche Letzbegründungskompetenz, wird aber in seiner relativen Geltung gerade zum Tragen gebracht.

Bewusste Relativität besteht eben darin, das Andere gegenüber dem Eigenen in seiner Andersartigkeit stark zu machen, sowie darin, das Eigene sich selbst gegenüber reflexiv zu setzen. Damit wird das Andere zur Chance der Erkenntnis, der Erneuerung und Entwicklung des Eigenen, und das Eigene zur Chance des Anderen (und zwar ohne dass diese Wechselseitigkeit der hegelschen Dynamik der Aneignung des Anderen verfehle).

Wolfgang Maaser weist darauf hin, dass die Theologien Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths einen solchen kritischen Selbstbezug zulassen. Man kann also hier zunächst einmal festhalten: „Theologie kann ... beispielsweise in weitere, fremdartige Erfahrungsfelder einweisen, was zur Revision bereits erworbener Wahrnehmungs- und Deutungsmuster führt. Dies setzt jedoch voraus, daß die theologische Konzeptionalisierung einen

*kritischen* (Hervorh. HS) Wirklichkeitsbezug auf den Weg bringt, der auch teilweise eine ‚schmerzhaft‘e Revision der Deutungsmuster desjenigen betrifft, der sie vertritt.“ (Maaser: *Identität* 295) Welker (*Axiome* 34) verweist im Zusammenhang der Diskussion um implizite Axiome in diesem Sinne auf das Diktum, dass dialektische Theologie „immer von vorne“ anfangen müsse. Dies aber heißt nichts anderes, als die Kontextabhängigkeit jeder theologischen Produktion anzuerkennen und daraus methodische und theoretische Konsequenzen zu ziehen – wie zum Beispiel genauer über implizite Axiome nachzudenken.

Es legt sich auch unmittelbar eine praktische Konsequenz für den *ökumenischen Dialog* nahe. Artikuliert jemand einen Letzbegründungsanspruch, so braucht man dies nicht gleich als Angriff auf die eigene Position aufzufassen. Der Anspruch erscheint zunächst als Resultat einer bestimmten Lage dieses Gesprächspartners. Auf diese Weise kann zunächst – trotz Absolutheitsanspruchs der einen Seite – überhaupt ein Feld für den Dialog eröffnet werden. In diesem Dialog kann man dann selbst unter Umständen die *relative Geltung* besagten Anspruchs erkennen; und beide Gesprächspartner können *idealerweise* vielleicht auch wahrnehmen, dass der Anspruch gerade darin seine Geltung hat, dass er *relativ* ist.

#### 4. Praxeologische Offenheit

Praxeologische Offenheit verweigert sich einer Logik des geschlossenen Systems. Es reicht nicht, das wissenschaftliche – also auch das theologische – Denken als in sich selbst und seiner Logik begründet zu sehen. Dies hieße nur, es „unter der Form des Objekts oder der Anschauung“ zu erfassen. Es kommt vielmehr darauf an, es als „sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“ (Marx: *Feuerbach* 5) zu begreifen.

Für theologische Wissenschaft folgt daraus: Anstatt logische Kriterien von Widerspruchsfreiheit und Kohärenz zu hoch zu bewerten, empfiehlt es sich eher, mit der sinnproduzierenden Offenheit der Sprache unter Bezug auf die Praxis des Lebens und des Glaubens arbeiten zu lernen. Das heißt, Theologie sollte die Begriffe der Theorie nicht „leerlaufen“, sondern in empirischen Analysen funktionieren ... lassen“ (Bourdieu: *Bezugspunkte* 57 f.) und im Gespräch über den Glauben und das Leben bewähren. Es heißt freilich nicht, dass die Begriffe und Modelle selbst vage oder verschwommen sein müßten, im Gegenteil: Eine möglichst große Klarheit und Definiertheit ist gerade bei ihrer Weiterentwicklung von Nutzen. Aber es kommt eben auf die *weiterführende* Arbeit mit ihnen an und damit auch

auf die explizite Klarheit darüber, dass die Konzepte und Modelle provisorisch sind und ihr Wert gerade darin liegt, über sich hinauszudeuten. „Jede genuine Reflexion wissenschaftlicher Praxis belegt, daß diese *Offenheit* der Konzepte, die ihren ‚suggestiven‘ Charakter, folglich ihre Fähigkeit zur Erzeugung wissenschaftlicher Effekte ausmacht (bisher nicht Gesehenes sichtbar zu machen, einschlagende Forschungen – nicht bloß Kommentare – nahelegen), einem jeden wissenschaftlichen Denken *in actu* eigenständig ist...“ (Bourdieu: *Bezugspunkte* 58)

Mit anderen Worten, jede genuine Reflexion über die wissenschaftliche Praxis berücksichtigt, dass wissenschaftliche Erkenntnis, ebenso wie jede andere Form der Erkenntnis, ein historisches Unternehmen ist. Theologie treiben ist sinnlich menschliche Tätigkeit, ganz gleich ob im Hörsaal als Diskurs oder auf der Bühne in Canberra als Tanz.



## Zweiter Teil

### III. Religiöse Praxis

*Ein Mensch, der zufällig Wissen erlangt,  
welches die Welt genauso abbildete, wie sie wirklich ist,  
könnte das dennoch niemals sagen.  
(Xenophanes aus Kolophon)*

*Die den Dialog führen, sind die Menschen,  
nicht die Wörter.  
(Antonio Otzoy aus Guatemala,  
evangelischer Christ und Maya-Priester)<sup>1</sup>*

Theologie ist im religiösen Feld verankert. Eine Klärung des Religionsbegriffs aus theologischer Perspektive legt sich folglich nahe. Praxeologisch gesehen, kann Religion als praktische Logik aufgefasst werden, was im Folgenden in Grundzügen entfaltet werden soll. Unseren Blickwinkel markiert zwar die christliche Theologie und nicht die Religionswissenschaft. Das heißt aber nicht, dass hier ein religiöser Religionsbegriff ausgearbeitet würde; ein nicht-religiöser Religionsbegriff ist auch für die Theologie viel brauchbarer. Darüber hinaus ist der praxeologische Zugang zur Religion schon aufgrund seiner Heimat in den Sozialwissenschaften auch für Religionssoziologie und Religionswissenschaft von Interesse. Weite Strecken der folgenden Überlegungen lassen sich also auch nicht-theologisch lesen. Die Legitimationszusammenhänge christlicher Theologie in der zeitgenössischen Moderne lassen es zudem angeraten erscheinen, die Überlegungen in den Kontext multireligiöser Weltgesellschaft und interreligiöser Beziehungen zu stellen.

In diesem Zusammenhang ist eine der wichtigsten aktuellen Herausforderungen an christliche Theologie, aus dem „verblässenden Traum von christlicher Vorherrschaft“ aufzuwachen und „kulturelle und religiöse Vielfalt als dauerhafte Merkmale menschlicher Gesellschaft anzuerkennen“ (Raiser: *Ernstfall* 36). Dies ist im Blick auf andere Religionen nicht einfach;

---

<sup>1</sup> Otzoy: *Diálogo* 2.

insbesondere unter den Bedingungen der engen Verflechtung von gesellschaftlichen Konflikten mit religiösen Geltungsansprüchen.<sup>2</sup> Schon im frühen Christentum existierten unterschiedliche Schulen im Blick auf den Umgang mit „religious life that was not based on Christian convictions“ (Ariarajah: *Dialogue* 281). Der ÖRK hat den praktischen Dialog und die theologische Reflexion darüber spätestens seit der Gründung der „Sub-Unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies“ 1971 in Addis Abeba stark vorangetrieben.<sup>3</sup>

In der theologischen Reflexion in Deutschland spielt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum und anderen Religionen in den letzten zwei Jahrzehnten ebenfalls eine immer wichtigere Rolle,<sup>4</sup> nicht zuletzt im Dialog mit der pluralistischen Religionstheologie in den USA.<sup>5</sup> Während das praktische interreligiöse Zusammenleben und der Dialog in Ländern wie etwa Indien auf eine lange Tradition zurückblicken können, und – für Europäer erstaunlich – sehr offene Formen gefunden wurden,<sup>6</sup> ist die Debatte in Deutschland und den USA erst angelaufen. Eine Reihe wichtiger Probleme harren der Lösung, nicht zuletzt die Wahrheitsfrage. Ich werde sie hier nicht zu lösen versuchen, sondern lediglich eine knappe praxeologische Skizze zum Religionsbegriff und zur Religionstheologie zeichnen.<sup>7</sup>

---

2 Vgl. Tschuy: *Religion*, und am Beispiel des Balkankrieges Schäfer: *Wars*.

3 Vgl. World Council of Churches (Hg.): *Guidelines*, Ariarajah: *Impact*, und Samartha: *Courage* (Kap. 1 zur Geschichte). Die *Guidelines* des ÖRK werden derzeit überarbeitet; vgl. die vorläufige Fassung von 2002 in Beratungsgruppe: *ÖRK-Leitlinien*.

4 Mit *Dialog der Religionen* (München/Bielefeld: Kaiser, 1991 ff.) wurde eine neue Zeitschrift gegründet, unter deren Herausgebern auch Vertreter des Islam, des Buddhismus, des Hinduismus und des Judentums waren. Ob die Einstellung der Zeitschrift auf ein zu geringes Interesse der Fachöffentlichkeit schließen lässt, entzieht sich meiner Kenntnis. Vgl. auch *Ökumenische Rundschau* „Dialog der Religionen“ (3/2000) und „Religiöse Wurzeln der Toleranz“ (3/2003). Das steigende Interesse zeigt sich auch an jüngeren Buchpublikationen (unterschiedlicher Qualität), wie zum Beispiel Hünermann/Damberg (Hg.): *Erneuerung*, Gäde: *Christus*, Witte (Hg.): *Gott*, Beyer: *Dialog*, Lienemann-Perrin: *Mission*, Klinger (Hg.): *Gott*, Schreijäck (Hg.): *Religionsdialog*.

5 Vgl. den Forschungsbericht von Paul Knitter: *Suche*, und Knitters Arbeiten selbst, besonders Knitter: *Name*. Vgl. auch Bernhardt (Hg.): *Horizontüberschreitung*. Zu Knitters Entwurf vgl. Bernhardt: *Lesing*.

6 Vgl. Samartha: *Espiritu*, auf deutsch in Castro (Hg.): *Wind*; vgl. auch Samartha: *Courage*.

7 Ganz im Sinne der Orientierung an der Praxis werde ich mich in einigen Punkten in der Nähe des pragmatischen Denkens bewegen, insbesondere von William James: *Vielfalt*. Das praxeologische Vokabular weitet allerdings den jamesschen Ansatz bei der individuellen religiösen Erfahrung aus um einen geschärften Blick auf das Soziale. Ich stimme Wagner

Besondere Aufmerksamkeit werde ich auf die Problematik der **Begründung** von Religion – eine spezifische Gestalt von Wahrheitsbehauptung – legen und einen kritischen Blick auf die eigene, protestantische Tradition werfen. Der universale Wahrheitsanspruch des Christentums und verschiedener anderer Religionen wird immer wieder aus der Behauptung abgeleitet, man könne die Wahrheit von Religion und insbesondere die des Christentums objektiv und universal gültig *begründen*. Es ist dieser Begründungs- und Geltungsanspruch, der hinter den Fundamentalismen wirkt und in gesellschaftlichen Konflikten zum Tragen kommt.<sup>8</sup> Eine bekannte Gestalt dieses Ansatzes im christlichen Kontext ist die Transformation biblischen Bekenntnisses des „solus Christus“ in eine Seins- bzw. Wesensaussage über die Kirche.<sup>9</sup> So entsteht christlicher Exklusivismus.

Aber auch noch dialogoffene inklusivistische oder pluralistische Positionen leiden an den Problemen, die Begründungsdiskurse erzeugen. So scheint es mir zum Beispiel nicht besonders hilfreich zu sein, sich anstelle von „post-modernem Relativismus“ einen „perspektivenrelativen Realismus“ (Schmidt-Leukel: *Religionstheologie* 264) zu wünschen. Man kann als gläubiger Mensch die Wirklichkeit Gottes im Glauben bekennen, ohne sich von der Alternative zwischen Realismus und Nominalismus gefangen nehmen zu lassen. Erkenntnistheoretischer Realismus zielt immer noch darauf, etwas (ein Objekt, ein Ding) mit Sprache abbilden oder mindestens in seiner objektiven Existenz eindeutig bezeichnen zu können. In diesem Sinne müsste also Sprache in der Lage sein, Gott in einer adäquaten Weise darzustellen. Meines Erachtens ist es sinnvoller, eine solche Zeichentheorie hinter sich zu lassen. Die Existenz Gottes wird nicht dadurch negiert, dass man sich weigert, in abbildender Rede von ihm zu sprechen. Eine Hermeneutik, die von der kreativen Kraft der Metapher her entwickelt ist, kommt ohne erkenntnistheoretischen Realismus aus und hält dennoch einen sprachlichen „Raum“, besser: eine Operation der Sprache, für Aussagen

---

(*Religion* 246) darin zu, dass soziale Relationen bei James zu kurz kommen. Schließlich war James Psychologe, und seine Thesen waren seinerzeit ohnehin schon bahnbrechend genug. Dass Wagner allerdings eine fehlende Sachdimension bei James beklagt, liegt meines Erachtens aber an Wagners problematischer Vorstellung von der Sache. Vgl. dazu unten, S. 275 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Tschuy: *Religion* 140; zum Zusammenhang von Fundamentalismus, Begründungsstrategien und Macht vgl. Schäfer: *Power*.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu vorzüglich Ulrike Link-Wieczorek: *Christus* 303 ff.

(des Glaubens) über Gott offen. Nur ist Gott dann kein Ding, sondern ein in sprachlicher Form erschlossenes Ereignis für die Glaubenden.<sup>10</sup>

Wahrheitsansprüche im Konflikt, wie sie im interreligiösen Verhältnis die Regel sind, können auch von *theologischer Systembildung* schlecht bewältigt werden. Das implizite Axiom der Systembildung ist, dass wahre Aussagen logisch kohärent und widerspruchsfrei sind (wenn auch unter der Einschränkung gewisser theologischer Paradoxa). Damit kann man den Konflikt nicht lösen, sondern durch den eigenen Anspruch allenfalls verschärfen. Dazu kommt, dass die Sprache der Systembildung objektivierend ist. Auch sie beansprucht also (mindestens implizit) von „etwas“ als einem Signifikat oder Referenzobjekt (je nach Zeichentheorie) zu reden, während man Gott als Gegenstand der Theologie nur metaphorisch zur Sprache bringen kann.<sup>11</sup> Auch verfolgt der Systemgedanke das Ideal einer universal gültigen (und damit normativen) Darstellung von Sachverhalten. Strikt systematische Religionstheologie liefe somit auf eine positionelle (weil eben christliche) Metatheorie aller Religionen hinaus. Dazu wiederum müsste man einen Standpunkt außerhalb der Welt innehaben – den des „leibnizschen Gottes“ (wie Bourdieu das nennt) oder auch den der hegelschen Vernunft<sup>12</sup> – und zusätzlich erklären, warum von diesem Standpunkt aus nun gerade *diese* positionelle Perspektive die wahre ist.

Solche Operationen theologischer Vernunft erscheinen mir im Zusammenhang der theologischen Bestimmung des Religionsbegriffs wenig hilfreich.

Aber dennoch gilt: *Theologie ist positionell*, sie ist standortbezogen. Darin haben die positionellen Begründungsversuche Recht. Nur, das reicht nicht für Begründung. Es bedeutet nach praxeologischer Lesart einfach

---

10 Schmidt-Leukel: *Religionstheologie*, entfaltet die Idee des „perspektivenrelativen Realismus“ auch nicht weiter. Vielmehr kommt er auf eine ganz andere Form von Wahrheitskriterium für christliche Rede von Gott: nicht adäquates Reden, sondern adäquates *Handeln* (S. 266).

11 Das gilt für die Lehrsysteme der konfessionellen Orthodoxien wie für viele gängige Dogmatiken des zwanzigsten Jahrhunderts. Aber auch die von Bernhardt: *Trinitätstheologie* 289 ff., vorgestellten Entwürfe trinitätstheologisch orientierter *Religionstheologie* scheinen übersystematisiert. Leider konnte ich die Werke hier in Costa Rica nicht mehr im Original zur Kenntnis nehmen und muss mich ganz auf Reinhold Bernhardts Darstellung verlassen.

12 Vgl Wagner: *Religion* 570 ff., und weiter unten, S. 275 ff.

dies: Christliche Theologie ist Element christlicher Praxis und der Begegnung von Christen mit anderen Religionen; und sie ist zugleich reflexiv darauf bezogen. Damit kann die Theologie nicht darauf verzichten, dem Glauben zur Selbstvergewisserung zu helfen. Dies aber lässt sich nicht in einer abstrakten Begründungsoperation oder Systembildung leisten, sondern aus der Wahrnehmung von Religion und Theologie als Praxisformen. Religion als eine Form praktischer Logik aufzufassen, entspannt die Beziehungen der Religionen untereinander (mindestens einseitig) und befreit sie von der Belastung durch überzogene Begründungs- und Vorherrschaftsansprüche.

## A. Religion und Wissenschaft

Nähert man sich religiöser Praxis aus wissenschaftlicher Perspektive, so scheint mir die erste zu klärende Frage die nach dem Verhältnis von Religion und Kultur zu sein. Meines Erachtens geht es darum, deren Trennung im westlich-wissenschaftlichen Denken zu überwinden.

### 1. Definition von Religion

In diesem Zusammenhang stellt sich zunächst die Frage nach einer Definition von Religion. Meine Untersuchungen zum religiösen Habitus von unterschiedlichen Strömungen der Pfingstbewegung in Mittelamerika habe ich durchgeführt, ohne den Begriff der Religion vorweg genau zu definieren, habe aber meinen Untersuchungsgegenstand als religiöse Bewegung behandelt. Sich nicht von vornherein allzu stark durch Definitionen des Gegenstandes einzuschränken, entspricht durchaus dem heutigen Forschungsstand. Insgesamt dürfte die Definitionsproblematik wohl heute am ehesten auf eine pragmatische Lösung hinauslaufen, wie sie in einem von Platvoet und Molendijk (*Pragmatics*) herausgegebenen Band angepeilt ist: Definitionen sind nur wissenschaftliche Strategien, um einen Gegenstand aus einer jeweils spezifischen Sicht bearbeitbar zu machen.<sup>13</sup> Zudem

---

13 In methodologischer Hinsicht ist etwa das *theoretical sampling* – und damit das empirische Entwickeln von Theorien und Definitionen – in der Religionswissenschaft mittlerweile durchaus akzeptiert; vgl. Knoblauch: *Religionsforschung* 100 ff. Zur Problematik des „wissenschaftlichen Definitionstriebes“ im Blick auf den Begriff der Religion vgl. Matthes:

ist Religion ein ungeheuer vielgestaltiges Phänomen, welches von verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen aus unterschiedlichsten Perspektiven untersucht zu werden verdient; also sollten Definitionen lediglich „operational ones“ sein, „that are explicitly instrumental, pragmatic, revisable and non-hegemonic“ (Platvoet: *Contexts* 510 f.).

Nach praxeologischer Lesart gilt für religiöse Erfahrung nichts prinzipiell Anderes als für jede andere Erfahrung auch: Sie ist „Erfahrung-als“, wie John Hick<sup>14</sup> in Weiterführung von Wittgensteins Überlegungen zum „Sehen-als“<sup>15</sup> sagt. Unterschiede zu anderen Arten von Erfahrung ergeben sich erst in der *Interpretation*, die dem Erfahrenen beigelegt wird, nicht aber durch „das Wesen“ der Erfahrung selbst. In diesem Rahmen werde ich hier eine rein operational gemeinte Arbeitsdefinition von Religion als grobe Orientierung für die folgenden Überlegungen geben. Ich schließe mich dazu der bekannten Definition von Clifford Geertz an, interpretiere diese im Detail aber praxeologisch. Geertz (*Beschreibung* 48) definiert Religion „ohne weitere Umschweife“ wie folgt: Religion ist „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ Folgende Modifikationen seien vorgeschlagen: Statt „Symbolsystem“ lesen wir „praktische Logik“; „dauerhafte Stimmungen und Motivationen“ lassen sich meines Erachtens besser als „Habitus“ fassen; das Hervorbringen von „Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung“ schließlich

---

*Religionen*, bes. 18 ff., und Platvoet/Molendijk: *Pragmatics*. Auch Hick: *Religion* 3 ff., lehnt eine Definition von Religion ab und verweist statt dessen auf Wittgensteins Sprachspieltheorie. Diese hat wichtige Ähnlichkeiten mit der Theorie des feldabhängigen Habitus. Zur Definitionsproblematik vgl. auch Haußig: *Religionsbegriff* 1 ff. – Zum Überblick über den Forschungsstand im Allgemeinen vgl. Cancik/Gladigow/Kohl: *Handbuch* I, Hock: *Religionswissenschaft*, Kippenberg/Stuckrad: *Religionswissenschaft*, Kippenberg: *Religion*, Kippenberg: *Wege*, Waardenburg: *Approaches*, Waardenburg: *Religionswissenschaft*, Knoblauch: *Religionssoziologie*, Krech: *Religionssoziologie*, Bergmann/Hahn/Luckmann: *Religion*, Fürstenberg/Mörth: *Religionssoziologie*, Stolz: *Religionswissenschaft*, Stolz (Hg.): *Welt*, Schaeffler: *Religionsphilosophie*; ein weitgreifender Überblick aus theologischer Perspektive in Wagner: *Religion*.

14 Hick: *Religion* 140 ff., sowie die Kapitel 8 bis 10 insgesamt. Vgl. dazu unten, S. 296, Peter Antes.

15 Wittgenstein: *Untersuchungen* 518 ff. (II, xi).

verweist darauf, dass Religion unter Bezugnahme auf eine metagesellschaftliche Größe auf „das Ganze“ zielt.<sup>16</sup>

Diese Definition ist strikt sozialwissenschaftlich im geertzschen Sinne. Das ist meines Erachtens eine für die Theologie sehr heilsame Beschränkung, wie ich weiter unten noch ausführen werde. Vielen Theologen wird die Definition dennoch ungewöhnlich erscheinen. Deshalb werde ich hier noch einige kurze Überlegungen zur Abgrenzung und Verortung dieses Standpunktes anschließen.

## 2. Dialektische Theologie

Was den interreligiösen Dialog angeht, kann man sich auf den Standpunkt der dialektischen Theologie stellen und sagen, das Christentum sei überhaupt keine Religion, sondern ein Glaube, der lediglich auf Gottes Offenbarung in Christus beruhe.<sup>17</sup> Man kann diesen Standpunkt als die theologische Gestalt der traditionellen Trennung von Kultur und Religion in den Religionswissenschaften verstehen. Wie dem auch sei, es ist wenig damit getan, wenn man einen theologisch überfrachteten Religionsbegriff durch den Offenbarungsbegriff ersetzt. Man beantwortet damit nämlich nicht die Frage, wer die wahre Offenbarung hat. Gegenüber anderen Religionen kann man sich zwar auf die Christologie als Wahrheitsgarantie zurückziehen. Aber im innerchristlichen Dialog zeigt sich sofort, dass diese vermeintliche Garantie gar keine ist. Viel zu weitgefächert und sogar widersprüchlich sind die Christologien, als dass man die christologische Konzentration als Wahrheitsgarantie auffassen könnte. Vielmehr zeigt sich gerade im innerchristlichen Dialog, dass es viel sinnvoller ist, das Christentum einfach auch als eine Religion aufzufassen. Tut man es nämlich nicht, wird man in einer sterilen und akademizistischen Kontroverstheologie steckenbleiben, in der alle Seiten Formeln abgleichen und Ansprüche geltend machen.

Fasst man auch das Christentum als Religion auf, kann man dagegen akzeptieren, dass Offenbarung sich in religiöser Erfahrung und Praxis

---

16 Vgl. zu Letzterem auf den folgenden Seiten die kurze Auseinandersetzung mit theologischen Religionstheorien im Anschluss an Falk Wagners glänzende Analysen.

17 Eine differenzierte Darstellung vgl. bei Link-Wieczorek: *Christus* 313 f. Die Position der klassischen dialektischen Theologie ist mittlerweile in der breiten neueren Diskussion eher obsolet, insbesondere im Zusammenhang des interreligiösen Dialogs. Hierzu nur drei Titel zum Problem: Wagner: *Religion* 153 ff. und öfter, Bernhardt: *Absolutheitsanspruch* 149 ff., und Knitter: *Name* 73 ff.

ereignet. Dann stellt sich aber die Frage nach der Kontextgebundenheit von Erfahrung generell und der Interpretationsabhängigkeit spezifisch religiöser Erfahrungsgehalte und es empfiehlt sich, ein Verständnis von Religion zugrunde zu legen, welches diesen Fragestellungen Rechnung trägt.

Ein Gewinn der dialektischen Theologie dürfte allerdings in ihrer Religionskritik liegen: Man braucht nicht jeden Anspruch auf religiöse Offenbarung (auch nicht jeden christologisch unterlegten) gleich als bare Münze zu nehmen. Aber gerade dieser Gewinn verweist christliche Theologen umso mehr auf die Notwendigkeit, kritisch zu prüfen, was die Religion (und zwar auch die eigene) an Wundern und Gewissheiten beschert. Will man dies aber kritisch prüfen, ist es hilfreich, Religion als eine kulturelle Praxis zu begreifen.

### 3. Zum Verhältnis von Kultur und Religion

Die Trennung von Kultur und Religion in der Religionswissenschaft ist entstanden aus der Frontstellung zwischen institutionalisierter Religion mit Anspruch auf politische Herrschaft auf der einen Seite und aufgeklärtem Rationalismus auf der anderen. Die Trennung blieb aber in der weiteren Geschichte nicht an aufklärerische Praxis gebunden. Sie bestimmt die meisten religionstheoretischen Ansätze des zwanzigsten Jahrhunderts in Europa.<sup>18</sup> Die Entstehung dieser Trennung verlief homolog zur Ausbildung eines von der Religion emanzipierten und allein am Geldwert orientierten ökonomischen Feldes.<sup>19</sup> Die Trennung funktioniert nicht nur gemäß der Dynamik der Säkularisierung und Säkularisierungstheorie in Gestalt einer Emanzipation der Gesellschaft von der Religion. Umgekehrt erlaubt die Trennung von Kultur und Religion den religiösen Religionstheoretikern auch, Religion zu verdinglichen, sie ihrer „gesellschaftlichen Formbestimmtheit“ zu entkleiden und den Begriff metaphysisch aufzuladen.<sup>20</sup>

---

18 Vgl. den ausgezeichneten kurzen Beitrag von Matthes: *Religionen*, bes. 22 ff.; auch Sabbatucci: *Religion*. Das Festgestellte gilt auch für die Religionsphänomenologie; freilich mit dem Unterschied, dass sie den Gegensatz von Religion versus Kultur in den von Heiliges versus Subjekt transformiert.

19 Matthes: *Religionen*, stellt diese Entwicklung seit der Reformation fest.

20 Schulz: *Bewusstsein* 302 ff.; vgl. auch unten, S. 272 ff.

Für die religionswissenschaftliche *Beschreibung von Religionen* erweist sich die europäische Denkvoraussetzung der Trennung religiöser und nicht-religiöser Lebensbereiche als problematisch; dies insbesondere im Blick auf außereuropäische Kulturen und auf solche Positionen des gesellschaftlichen Raumes, in denen Religion und Alltagspraxis auf das engste verflochten sind und die Habitus der Akteure vom rationalistischen Säkularisierungspostulat und seinen praktischen Konsequenzen weitgehend unberührt sind.

Ein Beispiel: Die Trennung von Kultur und Religion ist etwa dann problematisch, wenn sie dazu führt, dass die zutiefst religiös bestimmte Architektur eines Volkes – wie die der alten Maya – losgelöst von der Religion untersucht wird, und die Religion abgehandelt wird, ohne die Architektur zu beachten.<sup>21</sup> So behandelt etwa Morley verschiedene, vom europäischen Blick definierte Untersuchungsfelder als objektiv voneinander getrennte gesellschaftliche Bereiche, um sie unabhängig voneinander zu beschreiben. Dieses Vorgehen kann zwar auf exzellente, detailgenaue Beschreibungen von *Einzel*phänomenen hinauslaufen; aber es verbirgt den Zusammenhang der Untersuchungsgegenstände untereinander: So kann Morley etwa die religiös hochgradig aufgeladene Symbolik der Maya-Weberien mit einigen dürren Sätzen abhandeln<sup>22</sup>, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft zueinander zwar erwähnen, aber nicht näher beschreiben, und zugleich völlig darauf verzichten, die Verbindung von Religion und Gesellschaft *in* den Web-Symbolen zu analysieren.<sup>23</sup> Weit entfernt davon, das Ergebnis unzulänglicher Arbeit zu sein, präsentiert das Werk Morleys im Gegenteil hervorragende wissenschaftliche Leistungen unter den Voraussetzungen einer bestimmten Axiomatik wissenschaftlichen Denkens, die die Zusammenhänge von Kultur und Religion nicht zu fassen in der Lage ist, weil sie Religion und Kultur als getrennte Sphären auffasst.

Für die neuere Entwicklung der Forschung dagegen diagnostiziert Sabbatucci (*Religion* 57) eine „Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff“, ausgehend vom Strukturalismus Claude Lévi-Strauss‘, der unter

---

21 Vgl. Sabbatucci: *Religion* 45 f., mit seiner Kritik an der Untersuchung über die Maya-Zivilisation von Morley: *Maya*.

22 „Das Schwarz repräsentiert die Waffen, denn es ist die Farbe des Obsidian...“ Morley: *Maya* 400.

23 „Die Maya-Religion war der Brennpunkt der Kultur... Die religiöse Komplexität... reflektiert die gesellschaftliche Komplexität“, sind die einzigen Erkenntnisse, die die interpretative Zusammenfassung von Bell: *Maya* 445 f., am Ende des Werkes von Morley an die Leser weitergibt.

dem Theorem der Homologie unterschiedlicher gesellschaftlicher Zeichensysteme Gesellschaft und Religion wieder zusammenführte.<sup>24</sup> Diese Entwicklung ist meines Erachtens zu begrüßen. Sie eröffnet Möglichkeiten der Untersuchung von nicht-europäischen Kulturen, in denen Religion und Gesellschaft bzw. Kultur nicht in Opposition zueinander erfahren werden. Religion als Praxisfeld einer Kultur zu betrachten, eröffnet die Möglichkeit, sich vermittels kultursoziologischer Verfahrensweisen analytisch über die Trennung der Religion von anderen gesellschaftlichen Bereichen hinwegzusetzen, ohne allerdings die *Unterscheidung* von Feldern aufzugeben.

Auf jeden Fall aber geht eine große Anzahl *theologischer Annäherungen* an den Religionsbegriff noch von der Trennung zwischen Religion und Kultur aus.<sup>25</sup>

Sie suchen auf sehr verschiedene Weise immer wieder etwas Einmaliges, Besonderes, nicht „auf etwas anderes Reduzierbares“ im Begriff der Religion festzuhalten: die objektiv geltende Präsenz des Göttlichen oder des Heiligen oder des Ganzen in der Religion schlechthin (oder nur im Christentum); den Aufweis der Voraussetzungslosigkeit des Individuums, des Gegebenseins des Lebens oder der Religion als solcher. Alle diese Auffassungen beruhen auf einer Trennung von Religion und Kultur; und zugleich zielen sie auf das Postulat eines allgemeinen Wesens, eines transzendenten Gehalts von Religion als etwas Objektivem, auch dann, wenn Rekurs auf das Subjekt genommen wird.<sup>26</sup> Sie zielen auf universale Geltung, objektive Begründung und Selbständigkeit der Religion. Religion (und damit Christentum) wird somit aus Kultur und Gesellschaft herausgelöst, indem man der Religion eine andere Genese bzw. einen anderen „Grund“ zuschreibt.

---

24 Im Feld der Theologie wäre an das Verhältnis von Religion und Kultur bei Paul Tillich zu denken.

25 Vgl. Wagner: *Religion*, und unten, S. 272 ff.

26 Das verfolgt auch Schleiermacher, indem er die Religion an eine „Provinz im Gemüt“ bindet. Bei aller Polemik gegen die Metaphysik und das „Wunderliche“ ihrer Systeme von Anschauungen (vgl. Schleiermacher: *Religion*, 55, Zweite Rede) ist doch die Begründung der Besonderheit der Religion im subjektiven „Gefühl“ auch nichts anderes als eine Begründung, die auf objektive Geltung der Religion zielt. Dementsprechend distanziert er sich im Blick auf das „Sich-schlechthin-abhängig-Finden“ explizit von dessen „unfrommer Erklärung“ (die dieses Gefühl lediglich auf die „Ganzheit und Gesamtheit alles Endlichen“ bezieht) und argumentiert für das „Mitgesetztsein Gottes“ im Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit (Schleiermacher: *Glaube I*, 172 f., § 32, 2b).

Aus dieser Trennung von Religion und Gesellschaft jedenfalls geht dann auch die Auffassung hervor, Religionen seien institutionalisierte kirchliche Systeme mit offiziellen und in sich geschlossenen Lehren, von denen „Eindeutigkeit“ (Matthes: *Religionen* 24 ff.) erwartet werden kann. Ein solcher Ansatz richtet sich somit eher auf religiöse Expertensysteme, die mit Anspruch auf Geschlossenheit auftreten. Dagegen besteht im Blick auf offene, von Strategien der Lebensbewältigung her entworfene religiöse Alltagslogiken ein negatives Vorurteil; dies insbesondere dann, wenn die jeweilige religiöse Praxis Elemente aus unterschiedlichen religiösen Traditionen integriert. Der Synkretismusverdacht gegen Andere – wenn etwa pfingstliche Christen in Guatemala einen indigenen Schamanen aufsuchen – lässt, wie die Synkretismusdebatte insgesamt, nicht so sehr ein Problem von Religion überhaupt, von christlichen Traditionen oder von den Gläubigen erkennen. Vielmehr offenbart sie eine von der Logik des Wissenschaftsfeldes und der institutionalisierten Kirchlichkeit bestimmte Axiomatik der Forschung: Trennung von (wahrer) Religion und Kultur, oder anders: das Postulat der „Reinheit der Religion“<sup>27</sup>.

#### 4. Religion als Praxis

Aus praxeologischer Sicht wird Religion als ein Modus von Praxis verstanden. Sie gehört damit zu Kultur und Gesellschaft. Religiöse Zeichensysteme zählen somit zur menschlichen Praxis: Sie sind eine spezifische Art und Weise, die Welt zu interpretieren, sich selbst in ihr zu situieren und in ihr zu leben. Religion ist eine Praxisform, eine Art und Weise, in der wirkliche Menschen wirklich leben. „Ihr Dreh- und Angelpunkt“ ist – um mit William James zu reden – „das Interesse des einzelnen an seiner persönlichen Bestimmung..“ (James: *Vielfalt* 478), so jedenfalls in psychologischer Perspektive. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht könnte man noch hinzufügen, dass Religionen die kognitive und affektive Harmonie zwischen „Stimmungen“ und erfahrener „Wirklichkeit“ (Geertz) durch einen kollektiven Bezug auf metagesellschaftliche, allgemeine Seinsordnungen herstellen.

---

27 So Hermann Siller: *Synkretismus* 3, zu Visser t' Hoofts und Krämers Auffassungen zum Synkretismus. Das Synkretismus-Problem offenbart nach Siller „eine ungeheure kulturelle Ahnungslosigkeit des europäischen Christentums“, die nicht nur im Streben nach „reiner“ (aber europäischer) Theologie sondern auch in der naiven Kulturromantik einer kritiklosen Wendung auf lateinamerikanische und afrikanische Religion und Theologie zu finden ist. Siller (Hg.): *Suchbewegungen* VIII.

Was Praxeologie aus guten Gründen verwehrt, ist ein vermeintlich genuin theologischer oder religiöser Zugang zur Religion: nämlich religiöse Erfahrung und Sprache so zu verstehen, als bezeichneten sie Realitäten und als seien sie unmittelbar religiös und „ihrem Wesen nach“ Offenbarung einer transzendenten Realität. Der praxeologische Ansatz hat kein besonderes Interesse daran, etwas „hinter“ der Religion zu finden, ihr „wahres Wesen“, ihren „Kern“, und dies dann zu benennen. An objektiver und universal gültiger Begründung der Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen ist ihm nicht gelegen. Das heißt aber gerade nicht, Religion als soziale und moralische Kraft niedrig zu bewerten. Im Gegenteil: gerade ihr Verständnis als einer kollektiven menschlichen Praxis mit metagesellschaftlicher Referenz erklärt ihre enorm hohe soziale Bindungskraft und Explosivität.

## **B. Begründung von Religion?**

Die Trennung von Kultur und Religion erfüllt den Zweck, Religion einen besonderen Charakter zuzuerkennen. Damit entspricht sie einem Interesse an objektiver Begründung von Religion in einem humanwissenschaftlich nicht kommensurablen Außen, einem Anderen, welches eben nicht die Kultur ist. Wenn Theorien über Religion an deren Begründung arbeiten, betreiben sie das Geschäft der Religion selbst, ob sie nun Religion objektivistisch als etwas „Gegebenes“ auffassen oder als Medium des subjektiven Ergriffenseins durch die Erscheinung des Heiligen.

### **1. Der objektivistische Diskurs über Religion: Gegebensein**

Falk Wagner (*Religion*) hat den neueren theologischen „Umgang mit der Religionsthematik“ eingehend untersucht. Er setzt dazu eine große Anzahl theologischer Entwürfe einer radikalen genetischen Religionskritik aus. Sein Fazit, dem ich mich anschließe: „Die Religionstheorie vermag die intendierte Begründung des religiösen Bewußtseins nicht zu leisten, da der absolute oder transzendente Grund, auf den sich das religiöse Bewusstsein

bezieht, von diesem selber abhängt.<sup>28</sup> Anders gesagt: Obwohl das religiöse Bewusstsein sich begründet sieht, hängt dieser Grund doch von einer Setzung des religiösen Subjekts ab.<sup>29</sup> Derselbe Zirkel gilt für die verschiedensten theologischen Ansätze.

In der Religionspädagogik wird Religion nicht selten als Sinnsuche angesichts der allgemeinen *Fraglichkeit des Daseins* aufgefasst. Damit entleere die Religionspädagogik, laut Wagner (466 ff.), den Religionsbegriff nicht nur aufgrund der leeren Allgemeinheit der „Fraglichkeit“. Vielmehr sitze sie der Religionskritik auf, da sie ja auch nichts anderes behaupte, als dass Religion ein menschliches Produkt sei.

Wenn man von der *religiösen Erfahrung* als Interpretation und Sinngebung ausgeht, kann man den Einwand der Religionskritik ebenfalls nicht entkräften. Religion in den Arbeiten von Hans Timm ist, nach Wagner, deutlich erkennbar als das Produkt der Reflexionskultur von Gebildeten. (460 ff.) Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel bestimmen beide sehr ähnlich die religiöse Erfahrung als Erfahrung *mit* der profanen Erfahrung. (464 ff.) Sie sei, so Ebeling nach Wagner, „innerlich“, verorte sich in der „seelischen Bewegtheit“, habe „Widerfahrnischarakter“ und sei „Interpretation“. Von diesen vier Charakteristika ist, nach Wagner, nur das letzte haltbar. Genau dies aber zeigt, dass *religiöse* Erfahrung Interpretation von allgemeiner Erfahrung ist, und dazu von vorgängigem religiösen Wissen abhängt, welches nicht durch die religiöse Erfahrung erzeugt ist, sondern vermittels Sozialisation im weitesten Sinne.

Man kann Religion auch an Sinndeutung unter bezug auf das „Sinn-ganze“ oder das „*Ganze der Wirklichkeit*“ (469 ff.) binden. Sinntotalität ist aber nicht erfahrbar, sondern nur als Gedachtes aussagbar. Sie ist ein Konstrukt und, wenn sie objektiviert ist, ein „Götze“ (Sauter). Nichts anderes gilt von der Idee Pannenberg's, Religion (und Theologie) konstruierte Sinn nicht, sondern setze sich „gegebenem Sinn“ aus. Das „Ge-

---

28 Wagner: *Religion* 570. In diesem Abschnitt beziehen sich alle Seitenangaben in Klammern auf Wagners Buch.

29 Wagner formuliert aus der Sicht seiner eigenen Position, der „theo-logischen Religionskritik“, den Haupteinwand gegen alle vorherigen Versuche wie folgt: „Obwohl das religiöse Bewusstsein behauptet, sich dem grundlosen Grund des Absoluten (Gottes, des Heiligen, der alles bestimmenden Macht etc.) zu verdanken, ist dieser Grund nur in einseitiger Abhängigkeit vom menschlich-religiösen Subjekt artikulierbar.“ Wagner: *Religion* 442.

gebensein“ selbst ist ein Konstrukt, welches sich einem dogmatischen Vorurteil verdankt.

**Religion und Leben** werden von manchen Theologen in einem engen Zusammenhang gesehen.

So stellt Ebeling eine – mit Wagners Worten (478 ff.) – „Zweiquellen-theorie“ der Religion vor: Religion speist sich demnach aus den offenen Lebensproblemen und der Manifestation des Heiligen. Dabei unterscheidet er in der Tradition der dialektischen Theologie zwischen Religion im Allgemeinen (= Gesetz) und christlicher Offenbarung (= Evangelium). Allerdings kann Ebeling so die Religion nicht mehr als lebensweltliche Wirklichkeit erfassen; sie gerinnt ihm vielmehr zu einem dogmatischen Konstrukt: dem Gesetz.

Rössler unterscheidet gelebte Religion von ihren Deutungen und konstruiert eine Apologie der kirchlichen Institution und des gesellschaftlichen Status quo. Einerseits erkennt er an, dass gelebte Religion der Interpretation bedarf; aber andererseits redet er von einem allgemeingültigen Kern und Grundcharakter der gelebten Religion. Das Geheimnis dieses „Kerns“ sieht Wagner in „dem trivial zu nennenden Sachverhalt, das im Vorhandenen nicht aufgehende Dasein des Menschen sei diesem ‚gegeben‘“ (*Religion* 488), wobei allerdings gerade nicht explizit wird, was „Gebensein“ überhaupt heißt (491).

Tillich thematisiert Religion als Grund der moralischen und kulturellen Lebensvollzüge. Religion versteht sich von diesen her, hat aber gleichzeitig ihnen gegenüber eine kritische Rolle insofern sie Kultur und Moral zur Selbsttranszendierung treibt. Wagners Kritik: Tillich setzt den unbedingten Sinngehalt der Religion nur voraus, begründet ihn aber nicht. Genau darin sehe ich freilich nicht eine Schwäche, sondern eine Stärke des Konzepts.<sup>30</sup>

Pannenberg versucht über die *Anthropologie* das Besondere der Religion zu konstruieren: „exzentrisches Sein beim anderen“ und die „vorgegebene Ganzheit und Einheit des Lebens“ sind zentrale Stichworte. (498 ff.) Für beide trifft wiederum dasselbe zu, wie für die anderen genannten Versuche: Der *Gedanke* des Ganzen wird ontologisiert, wie Wagner schreibt; plötzlich verwandelt er sich auf dem Papier des theologischen Diskurses in eine „Wirklichkeit“ (503). „Soll aber das mittels des Begriffs antizipierte Ganze zugleich auf ein irgendwie reales Ganzes bezogen werden, so macht sich

---

30 Vgl. hierzu unten, S. 335.

die Rede über das in der Form der Antizipation präsente Ganze einer Erschleichung schuldig.“ (519)

Im Zentrum moderner Religionstheorien steht, nach Wagner (524), das *religiöse Bewusstsein*. Wagner widmet ihm einen eigenen Paragraphen und zeigt in diesem Konzept ähnliche Aporien auf, wie die schon genannten. Religiöses Bewusstsein ist inhaltlich bestimmt durch religiöse Gehalte. Positives religiöses Bewusstsein findet sich als begründet vor. Es stellt nicht die Frage nach seiner eigenen Begründung; außer allenfalls dann, wenn es zur Rechenschaft über sich selbst herangezogen wird. Ganz gleich, ob man nun das religiöse Bewusstsein vermittelt einer theologischen „Wirklichkeitswissenschaft“ (wie T. Rendtorff) als Bewusstsein von absoluter Abhängigkeit begreifen will oder ob man es vermittelt seiner konstruktiven Arbeit in der Metaphorik zu verstehen sucht, im Blick auf seine Begründung erfährt man nichts Neues: „Das die Begründung des religiösen Bewußtseins tragende absolute Subjekt ist von Gnaden des es vorstellenden Bewußtseins“ (546), das heißt eben des religiösen Bewusstseins.

Kurzum, alle diese Begründungsversuche arbeiten mit einer *petitio principii*.

Wagners Analyse neuerer theologischer Arbeiten zum Religionsbegriff setzt die radikale **Religionskritik** ins Recht. Wir Theologen neigen offensichtlich dazu zu glauben, wir könnten durch unsere eigene Reflexion das Absolute erschließen zum Zweck der Begründung menschlicher Praxisformen. Dabei vergessen wir allerdings die eigene Reflexion, ontologisieren Begriffe und springen vom grammatischen Subjekt zur ontologischen Substanz. So viel lässt sich aus der kritischen Arbeit Wagners sicher erkennen: Der Versuch einer metageschichtlichen oder metagesellschaftlichen – eben einer metaphysischen – Begründung der Religion durch theologische Reflexion läuft auf eine Verdinglichung des Gegenstandes ihres Glaubens und eine Verkennung der Reichweite endlicher Vernunft hinaus.

Was nun nach Wagners exzellenter Beweisführung und seinem niederschmetternden Ergebnis wirklich verwundert, ist die Tatsache, dass Wagner einen eigenen Versuch in die selbe Richtung startet. **Wagners Entwurf zur Religionsbegründung** (570 ff.) bearbeitet die Aufgabe, Religionstheorie in „Theologie und das religiöse Bewusstsein in einer Theorie des Absoluten aufzuheben“ (570), die nach dem Modell des ontologischen Gottesbeweises konstruiert ist: „Gott muß so gedacht werden, dass die

menschliche Qualifizierung Gottes als des Absoluten als durch Gott selber gesetzt erscheint.“ (572) Solch eine Konstruktion errichtet man am besten mit den Werkzeugen Hegels. Eine Voraussetzung ist, den Diskurs vom Felde des sinnlich Erfahrbaren auf das der reinen *ratio* umzuschalten. Der mit dem Wort „Gott“ gemeinte Gegenstand... sei... ein cogitabile, das heißt ein durch Denken (der Vernunft) zu Bestimmendes. „Gott“ zielt auf einen Gedanken im strikten Sinn (*ens rationis*)... Gott als Gedanke zu denken besagt vielmehr: Gott wird gedacht wie gedacht. In diesem Sinne ist Gott als Gedanke ein „Selbstgeschöpf“ des reinen Denkens der Vernunft“ (576). Es stimmt bereits hier nachdenklich, dass in Wagners Ausführungen von einem Satz auf den anderen die Anführungszeichen um das Wort „Gott“ verschwinden: Der Sprung vom Substantiv zur Substanz steht somit unmittelbar bevor. Er wird vollzogen mit einem Reflexionsgang über den Begriff der „Bestimmung“ im Zusammenhang mit Gott als der alles und damit auch sich selbst bestimmenden Macht. (578) Über die Differenz innerhalb dieser Bestimmung selbst konstruiert Wagner dann – getreu nach Vorgaben Hegels und Fichtes – die Subjektivität Gottes als dessen innere Differenzierung und seine Substantialität aus der Selbstsetzung (579 f.). Aus der Differenz und einigen weiteren Ingredienzien werden schließlich die Struktur der Trinität, die Freiheit und die rationale Theologie abgeleitet.<sup>31</sup> „Denn verbürgt nur der trinitarisch differenzierte Gott einen haltbaren Begriff Gottes, so ist die Trinität als einzig vernünftige Theologie zu entfalten.“ (585).

Als logische Begriffsoperationen sind Wagners Ausführungen bestechend. Hegel hätte wahrscheinlich seine Freude daran gehabt. Aber für sie trifft grundsätzlich genau das zu, was Wagner selbst am religiösen Bewusstsein kritisiert: Die rationale Reflexion auf das Absolute ist Opfer ihrer eigenen Voraussetzung, der Bindung an die Vernunft und deren Operationsbesteck. Dieses ist eben nicht schlechthin universal und fähig Unsagbares Sagbar zu machen. Im Blick auf Wagners Konzept wird das schon deutlich an der mangelnden Kommunikabilität der wagnerschen Gedankengänge. Nur wer mit hegelscher Begrifflichkeit und den operationellen Eigenschaften seiner Logik einigermaßen vertraut ist, vermag Wagner überhaupt zu folgen. Schon die Voraussetzungen dieser rationalen Reflexion sind also höchst partikular. Sodann kann man sich fragen, woher nun gerade die Entscheidung kommt, den ganzen Reflexionsgang am

---

31 ...so als seien solche Funde nicht schon in Hegels eigenen Anleihen bei der Theologie von vorn herein angelegt.

Begriff des Bestimmens, also der Macht bzw. der Allmacht, aufzuhängen. Man hätte ebenso bei „Wissen“, „Liebe“ oder „Wirklichkeit“ ansetzen können oder bei noch einem anderen Begriff. Vielleicht ist „Bestimmen“ deshalb besonders geeignet, weil die Bestimmung von etwas auch eine Funktion der diskursiven Vernunft ist. Dann sähen wir hier allerdings eine durch Präferenzen für ein bestimmtes Operationsbesteck (im Unterschied zu einem anderen) vorgegebene, nicht aber an der Beschaffenheit des Patienten orientierte Wahl der Operationstechnik. Weiter kann man auch das mysteriöse Verschwinden der Anführungsstriche um das Wort „Gott“ zum Anlass für Nachfragen nehmen. An der o.g. Stelle (575 f.) findet allem Anschein nach der stillschweigende Übergang von Substantiv zu Substanz, von Wort zu Sache statt. Danach erscheinen dann Bestimmung, Selbstbestimmung, Substanz, Subjekt, Substrat und Differenz wie unabhängige Wesenheiten: „Der Inhalt ist ein Substrat, an das aufgrund einer bestimmten Eigenschaft die Ursache als Ursache und die Wirkung als Wirkung herantreten können“ (581 f.) – so als begegneten sich drei Herren im Park. Darüber hinaus scheint mir der Universalitätsanspruch einer Operation mit so partikularen Voraussetzungen mehr als fraglich zu sein. Unter ganz anderen, aber ebenso partikularen Vorannahmen leiten andere Menschen die Präsenz des Absoluten und damit die absolute Legitimation einer religiösen Praxis ab, wenn zum Beispiel jemand bei einer Meditation eine Levitation erfährt oder wenn ein Fakir endlose Zeit nahrungslos auf einem Nagelbrett zubringt. Und wollte man schließlich nur die Schönheit der (Begriffs-) Akrobatik als Erweis ihrer Wahrheit betrachten, so wäre auch diese Auffassung nicht voraussetzungslos, denn sie hätte ihre Wurzeln in der platonischen Ästhetik.

Wagners Analyse und sein eigener Begründungsversuch haben meines Erachtens einige Probleme gängiger theologischer Annäherungen an den Religionsbegriff gezeigt. Insbesondere die Versuchung essenzialistischen Denkens, vom sprachlichen Subjekt zur dinglichen Substanz zu springen, ist auch in der Religionswissenschaft zu finden.

## **2. Der subjektivistische Diskurs über Religion: Erscheinen**

Die Auffassung, dass in religiösen Phänomenen „etwas Heiliges sich uns zeigt“, dieses von Mircea Eliade in Anlehnung an Rudolf Otto formulierte Bekenntnis der phänomenologischen Religionswissenschaft, (Eliade: *Heilige* 13 f.) geht davon aus, das (substanzhaft gedachte) Heilige trete in verschiedenen Gegenständen in Erscheinung und die Beschreibung der Mani-

festationen erlaube das „innere Wesen“ des Heiligen zu erschließen. Das heißt, nach Heiler, für die Methode: „Wir umkreisen unseren Gegenstand und besehen ihn von allen Seiten. Dann erst bohren wir hinein und suchen sein Innerstes bloßzulegen.“<sup>32</sup> Phänomenologische Autoren beschreiben ihre Gegenstände oft kenntnisreich und detailgenau. Freilich wäre es eine interessante wissenschaftskritische Aufgabe zu untersuchen, nach welchen Wahrnehmungskategorien die Untersuchungen durchgeführt wurden und welche Phänomene des jeweiligen Gegenstandsbereichs deshalb *nicht* bemerkt wurden und also auch nicht detailgenau beschrieben werden konnten.

Gewiss, ohne die *allgemeine Idee* geht es auch in der Phänomenologie nicht. Es ist wichtig hervorzuheben, dass die hier zitierten Autoren das „geistige Band“ zwischen den beschriebenen „Teilen“ aus dem platonischen Postulat einer allgemeinen und realen (!) Idee beziehen, die den Erscheinungen vermeintlich zugrunde liegt. Das führt bei eher objektivistischen Untersuchungen wie der Heilers über den Katholizismus lediglich dazu, dass das „Wesen“ des Katholizismus als objektives System von „Gegensatzpaaren“<sup>33</sup> dargelegt wird, um dann das katholische *Ideal* (das „Wesen“ also) der römischen *Wirklichkeit* gegenüberzustellen. Dabei kommt dem Autor freilich die *complexio oppositorum* bleibend „rätselhaft“ vor. (Heiler: *Katholizismus* 621) Das ist kein Wunder bei einer Wesenswissenschaft, die diese Gegensätze nicht in deren praktischem Gebrauch sieht und somit die praktische Logik partieller *Unbestimmtheit*<sup>34</sup> nicht zu fassen in der Lage ist.

Wissenschaftsgeschichtlich kann man die phänomenologische Verbindung von Idee und Erscheinung so verstehen, dass sie gegen die rationalistische Abstraktion der „Idee“, diese wieder an die *Erscheinung*, oder enger: an konkrete Gegenstände, gebunden hat. Diese Stoßrichtung ist etwa in der heilerschen Behandlung des Katholizismus erkennbar an der Stellung der „rationalen Theologie“ erst *nach* der Behandlung der Volks-

---

32 Heiler: *Katholizismus* XXIV; Vorwort der Ausgabe von 1923.

33 Heiler: *Katholizismus* 596, ... was klassisch-strukturalistische Leser nur deshalb befremden dürfte, dass das Ergebnis ohne strukturalistische Methodik zustandegekommen ist. Es sei hier auch auf eine besondere methodische Vorsicht Heilers im Umgang mit der „typisierenden Gliederung“ (12) hingewiesen, die er keineswegs für die Struktur der Sache selbst hält.

34 Man vergegenwärtige sich etwa die „jesuitische“ Rechtfertigung der *pia fraus*. Zur Logik partieller praktischer Unbestimmtheit vgl. oben, II.D.2.b.

frömmigkeit, der Gesetzesreligion und der Kircheninstitution. Außerdem rückt die wissenschaftliche Theologie als Expertensystem in den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft, und eine rationalistische Sonderstellung wird ihr bestritten.<sup>35</sup>

Denn ohne *Gefühl im Begriff* geht es auch nicht. Zunächst aber: Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw und Friedrich Heiler sind *Theologen* und lassen eine theologische Sicht auf die Religion bestimmend werden,<sup>36</sup> die „jenseitige Realitäten“<sup>37</sup> zum Gegenstand der Religionswissenschaft macht. Damit wird die Theologie dahingehend präjudiziert, dass Gott als „Realität“ und Substanz aufzufassen sei, deren Essenz über die Beschreibung religiöser Phänomene, wenn schon nicht zu definieren, so doch annähernd zu umschreiben sei. Die Religionswissenschaft wird dahingehend präjudiziert, die zu beschreibenden Phänomene als sakrosankt betrachten zu sollen.

Dies wird in der subjektivistischen Phänomenologie des religiösen Gefühls bei Rudolf Otto – die ihrerseits Anregungen Schleiermachers<sup>38</sup> aufnimmt – auf die Spitze getrieben. Otto etabliert mit seiner berühmten Ausladung des Lesers, der sich „zwar auf seine Pubertäts-gefühle, Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-gefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht...“ (Otto: *Heilige* 8), das vom Heiligen direkt abgeleitete subjektive Erleben als *ultima ratio* religiöser Erfahrung.

Das subjektive *Gefühl* als einziges Mittel der Erfahrung eines Numinosum wird so zur Grundlage a priori für synthetische Begriffe,<sup>39</sup> indem die im Gefühl offenbarten Seinsweisen des Numinosen an die Stelle der kantischen Kategorien der reinen Vernunft und die rationalen Ideen an die Stelle der Anschauung treten. Damit wird das Gefühl zum Moment der Begründung einer emotionalen Metaphysik an jener Stelle, wo vor Kant die

---

35 Der *praktischen* Leistungsfähigkeit phänomenologischer Skepsis gegenüber allzu geschlossenen religiösen Expertensystemen entspricht auch Heilers ökumenisches Engagement und sein Einsatz für eine „Una Sancta Religionum“ im Interesse der Friedenssicherung; vgl. Lanczkowski: *Heiler* 640.

36 Dies wiederum begünstigt eine Aufnahme des Ansatzes durch die Theologie bis heute; vgl. etwa Ebeling: *Dogmatik* I 118 f.

37 Heiler, nach Gladigow: *Religionswissenschaft* 27.

38 ... dass nämlich das „Wesen“ der Religion „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ sei; Schleiermacher: *Religion*, 49 (zweite Rede).

39 Vgl. Otto: *Heilige* 165 ff., vor allem 169.

rationale Metaphysik gestanden hatte. „Die Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos noch beim Ethos“, stellt Otto (*Heilige* 165) fest. Aber (während man über die Bedingungen der subjektiven Wahrnehmung nachzudenken hätte) postuliert er lediglich, dass die Wurzeln des Irrationalen der Religion in den „verborgenen Tiefen des Geistes selber“ (ebd.) lägen. Jede subjektivistische Hermetik tendiert *per definitionem* dazu, sich der Kritik zu verschließen und durch die Behauptung eines sozusagen inneren *extra nos* den aus dem Munde von Mit-Gläubigen kommenden kritischen, zum Beispiel von „Sozial-gefühlen“ motivierten, Widerspruch auszuschalten.<sup>40</sup> Aber ihr entscheidendes Problem ist erkenntnistheoretisch: die Verkennung der Funktion der Sprache und die Annahme einer Welt hinter der Welt als eines objektiven Faktums.

Wayne Proudfoot setzt sich mit Rudolf Ottos *Ansatz beim Gefühl* eingehend auseinander und stellt auf dem Hintergrund seines eigenen, neowittgensteinschen Ansatzes überzeugend heraus: Ottos Phänomenologie des Gefühls ist selbst kein sprachlicher *Ausdruck* einer unabhängig von der Modellsprache Ottos an sich existierenden und in dieser Modellsprache adäquat abgebildeten Gefühlswelt, die ihrerseits wieder Ausdruck des Heiligen wäre. Genauso wenig sind die religiösen Gefühle der von Otto beschriebenen Akteure (zum Beispiel der von „Edel-spuk“ geängstigten Inder, mittelalterlichen Deutschen oder Hebräer)<sup>41</sup> schon religiöse Gefühle, bevor nicht gesellschaftlich generierte kognitive Dispositionen der Akteure die affektive Erregung ausgehend von Kontextvariablen und Körperzuständen religiös interpretiert hätten. Vor allem aber gibt es keinen Grund zu behaupten, dass das Heilige sich gerade im Unausprechlichen offenbare. So etwas sollte besonders dann nicht angenommen werden, wenn auch ohne diese Annahme plausibel erklärt werden kann, wie es zur Aussonderung von heiligen Bereichen oder Tabu-Zonen kommt:<sup>42</sup> nämlich dadurch, dass die von der Erfahrung vorgegebenen Klassifikationssysteme nicht hinreichen, um neue oder ungewöhnliche, als Krisen der Wahrnehmungsschemata selbst erlebte Gegenstände von Erfahrung zu klassifizieren; und wenn darüber hinaus gezeigt werden kann, dass die Etablierung eines dauerhaften Verbots der Namensgebung und also der Klassifizierung eines bestimmten Gegenstandes (zum Beispiel YHWH in der

---

40 Zu Ottos Selbstimmunisierung vgl Proudfoot: *Experience* v.a. 363 f.

41 Vgl. Otto: *Heilige* 156.

42 Vgl. Proudfoot: *Experience* 359 ff., u.a. mit Bezug auf die Analysen von Mary Douglas über das deuteronomische Gesetz in Douglas: *Purity*.

hebräischen Bibel) eine Bedingung für die Etablierung der gesellschaftlichen Anerkennung von dessen Heiligkeit ist.<sup>43</sup> Diese Cautele gilt keineswegs nur unter der Voraussetzung eines sensualistisch verengten Erfahrungsbegriffs, sondern kann durchaus auch im Blick auf Erlebnisse etwa meditativer Erleuchtung behauptet werden und schließt gerade die Erinnerung an einen „Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“ (Otto: *Heilige* 8) nicht aus. Sie setzt freilich voraus, dass man religiöse Erregtheit nicht als eine Sonderform von Erregtheit schlechthin, sondern als eine aufgrund vorgängiger Wahrnehmungsdispositionen und entsprechender Kontexte in bestimmter Weise *interpretierte* Erregtheit begreift.

Die spezifische emotionale Erregung, die zum Beispiel Teilnehmer eines charismatischen Gottesdienstes oder islamische Derwische ergreift, ist deshalb religiöse Erregung (und kommt vermutlich in den meisten Fällen überhaupt erst deshalb zustande), weil sie aufgrund vorgängiger Interpretation und entsprechender Erwartungen als eine spezifische religiöse Erfahrung erschlossen wird und erst so ihre besondere Funktion für die Akteure erfüllt. Wie ließe sich sonst die Differenz zwischen einer Erregtheit der Freude bei den reichen neopfingstlichen Kirchen und einer Erregtheit des Leidens bei den armen Pfingstkirchen (inklusive der entsprechenden Körperhaltungen) erklären? Als ein Sich-Zeigen des Tremendum bei den Armen und des Fascinosum bei den Reichen etwa? Oder vielleicht doch eher, und plausibler, als Produkt der durch den je spezifischen gesellschaftlichen Kontext geprägten Vorerfahrungen, religiösen Nachfragstrukturen und Wahrnehmungsdispositionen?

### 3. Sprache und Metaphysik

Die Probleme, die sich aus praxeologischer Sicht mit den beschriebenen Formen von Religionsverständnis ergeben, konzentrieren sich auf das Verhältnis von Sprache und Metaphysik.

Das Hauptproblem scheint mir zu sein, eine absolute Begründung von menschlichen Praxen erzeugen zu wollen. Allen oben erwähnten Ansätzen geht es um *Religionsbegründung*. Religion (und natürlich vor allem die

---

43 „Our theory is... that (an experience which is) ineffable IS the emotion, and that a sustained sense of anomaly with respect to available interpretations will be experienced as if the object were somehow set apart, sacred, and transcendent with respect to the capacities of our language and thought.“ Proudfoot: *Experience* 363.

eigene) soll objektiv und universal gültig begründet werden. Will heißen: ihre Wahrheit soll für *alle* gelten, unabhängig von Kultur und gesellschaftlichem Kontext. Wagners Buch hat deutlich gezeigt, dass dies ein illusionäres Unternehmen ist. Es verbindet sich vor allem mit der Verkennung von Sprache.

Von einer **Verkennung der Sprache** kann man jedenfalls dann reden, wenn man mit Kant, Humboldt oder Sapir und Whorff, davon ausgeht, dass es im weitesten Sinne die Sprache ist, die das Verhältnis von Denken und äußerer Wirklichkeit strukturiert.

Aus meiner Sicht verkennen alle genannten Ansätze die Endlichkeit, Geschichtlichkeit und Sozialität von *Sprache*; genauer: die Tatsache, dass Sprache in Praxiszusammenhänge eingebunden ist. Damit verkennen sie die vorgängige und reflexiv nicht einholbare Orientierung und Begrenzung der eigenen Fähigkeit zum Wahrnehmen, Denken und Handeln. Dies sowohl im Blick auf die inhaltliche Bestimmtheit dieser Orientierungen, als auch auf die grundsätzlichere Perspektive: ihre Endlichkeit und Unfähigkeit zur absoluten Reflexion. Alle Ansätze (auch und gerade die abstraktesten) machen sich in ihren Begründungsversuchen irgendein Bild von Gott bzw. vom Heiligen.

Wenn man meint, absolute Begründung erreichen zu können, macht man auch Annahmen über das Begründende. Man nimmt also eine *Welt hinter der Welt* an, eine andere, „tiefere“, „die wahre“ Wirklichkeit, kurz: das „Wesen“ der Dinge. Diese Annahme als Aussage religiösen Glaubens ist normal. Als wissenschaftliche Aussage mit objektiver Begründungsabsicht impliziert sie freilich, dass das vermeintliche jeweilige „Wesen“ für alle Menschen verbindlich als wahr gelten soll – denn sonst wäre ja die Begründung keine Begründung. Dafür ist aber eine möglichst hohe Abstraktion von den Alltagsverhältnissen und Lebensbedingungen nützlich. Also beginnt man die Reflexion stillschweigend beim Individuum (an und für sich) in seiner individuellen Relation zum Absoluten. Die Bezeichnungen für das Absolute (zum Beispiel das Tremendum, das Numinosum oder das Bestimmende) hingegen bleiben im Allgemeinen nicht leer oder formal, sondern sind durch das zu Begründende (erfahrbare Wirklichkeit) inhaltlich gefüllt. Diese Tatsache läuft darauf hinaus, dass die Autoren dazu neigen, ihre Worte, mit denen sie vom Absoluten reden, wie Bezeichnungen für eine begründende Realität zu verwenden. Das verführt zum stillschweigenden Sprung vom Wort zum Ding, vom grammatischen Subjekt zur ontologischen Substanz. So ist natürlich „Begründung“ mög-

lich – allerdings nur für die so Argumentierenden und unter dem äußerst zweifelhaften Umstand, partikuläre Worte für universale Dinge zu halten.

Das erkenntnistheoretische Problem des Sprungs vom Subjekt zur Substanz möchte ich im Folgenden – mit dem Mittel parodistischer Übertreibung – auf die Spitze treiben.

Zwei Fragen scheinen mir dazu geeignet: Können Squash-Plätze plötzlich kontrahieren, nur weil ein Klaustrophobiker von einer entsprechenden Furcht unwiderstehlich ergriffen ist (und mit Verweis auf diese Gefahr ein gemeinsames Spiel verweigert)?<sup>44</sup> Und: Können sich bei Reisen zu nichtchristlichen Kultstätten Dämonen an die Kleidungs- oder Gepäckstücke der Reisenden heften (die erst durch einen Exorzismus vertrieben werden müssten), nur weil dies von C. Peter Wagner 1985 an der Fuller School of World Missions behauptet wurde?<sup>45</sup> Wenn man die zugrunde liegenden Behauptungen als Informationen über Sachen auffasste, hätte man zwei Alternativen: Bei einer dem Realismus verpflichteten Erkenntnistheorie würde man empirisch die Kontraktibilität von Squash-Plätzen und die Existenz bzw. Präsenz von Dämonen überprüfen; mit einer dem Nominalismus verpflichteten Ansicht würde man die Argumente mit dem Verweis auf bloß subjektive Namensgebung als erledigt betrachten. In beiden Fällen ginge man gleichwohl von einem Bezeichnungsverhältnis zwischen Wort und Sache aus; im ersten Fall ist die Stelle des Bezeichneten real besetzt, im zweiten Fall ist sie leer. Fasst man die Äußerungen aber als Elemente von gesellschaftlich (das heißt auch: psychisch) bedingten Sprachspielen in bestimmten Kontexten auf, so kann man in Ruhe Squash spielen und Tempel besuchen sowie (wenn man es interessant oder aus Solidarität mit den Betroffenen wichtig genug findet) sich dabei Gedanken darüber machen, welches die Entstehungsbedingungen solcher Vorstellungen und welches ihre Wirkungen auf betroffene Menschen sind. Man kann sogar (weil man weder eine positive noch eine negative ontologische Aussage gemacht hat) darüber phantasieren, was man wohl täte, wenn schließlich doch einmal ein Squash-Platz sich zusammenzieht oder ein Dämon aus einer Reisetasche kriecht. Auf jeden Fall nimmt man aber die Besorgnisse der Besorgten als soziale Tatsache ernst.

Aus praxeologischer Sicht geht es nicht um ein ontologisches Verhältnis zwischen Wort und Ding. Es kommt vielmehr erstens darauf an, die

---

44 Vgl. dieses Beispiel bei Proudfoot: *Experience* 354, in einem anderen Zusammenhang.

45 Vgl. Marsden: *Reforming* 294.

*gesellschaftliche Realität* des im Sprachspiel Behaupteten schon deshalb anzuerkennen, weil die Behauptungen für die betroffenen Akteure real Wirkung zeigen (zum Beispiel Furcht), die ihrerseits wiederum Wirkungen auf andere Akteure zeitigen usw. Zweitens gilt es, sich einer möglichen Sachhaltigkeit der Behauptungen nicht prinzipiell zu verschließen. Damit lässt man den Befürwortern entsprechender Auffassungen die Möglichkeit der Beweisführung oder auch der Distanzierung; und sich selbst lässt man – je nach den von einem selbst gemäß den eigenen kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen für möglich oder wahrscheinlich gehaltenen Sachverhalten – die Möglichkeit, sich mehr oder weniger konkret auf das Eintreffen des Unwahrscheinlichen vorzubereiten, oder es auch zu lassen.

Kurz, es kommt darauf an, auf einem pragmatischen Wege der durch die platonische Abbildtheorie aufgezwungenen Alternative zwischen Realismus und Nominalismus zu entgehen. Entscheidend sind die praktische Relevanz von religiösen Vorstellungen und der mit ihnen verbundenen Dispositionen sowie die religiöse Relevanz von Erfahrungen für die Akteure. Um eine relevante Erfahrung – etwa eine Krise – kognitiv, affektiv, physisch und sozial einigermaßen kohärent bewältigen zu können und das Handeln neu zu orientieren, können Akteure religiöse Klassifikationssysteme verändern oder auswechseln. Dies ist aber kein Grund anzunehmen, das Heilige selbst sei dadurch in Mitleidenschaft gezogen worden. Ebenso wenig muss man denken, die alte oder die neue religiöse Praxis seien wegen des Wechsels mehr oder weniger wahr.<sup>46</sup>

Der durch den Platonismus oktroyierte erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen *Realismus und Nominalismus* scheint mir also ungeeignet als ein Axiom, das der Beschreibung der Praxisform Religion zugrunde liegen könnte. Dies zeigt sich sogar bei John Hick. Der Religionsphilosoph verbleibt im Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus, wenn er im Blick auf den „ultimate issue“ die „non-realist interpretation of religious language“ auf die Existenzaussage festlegt, dass die „supernatural beings

---

46 Der Effekt von Wundern liegt dementsprechend vor allem darin, wie Proudfoot (*Experience* 360) erläutert, dass sie geltende Wahrnehmungs- und Klassifikationsschemata in Frage stellen. Dadurch erzeugen sie Unsicherheit und verschaffen dem neuen Klassifikationsangebot eine größere Chance auf Übernahme durch die Akteure. Es geht also in der Diskussion darüber, ob Wunder den naturwissenschaftlichen Kausalzusammenhang durchbrechen, um die Frage, ob Wundererzählungen oder auch unerklärliche Ereignisse (wie etwa so genannte Spontanheilungen) die einem bestimmten Netz von Wahrnehmungsschemata zugehörige *Auffassung* von naturwissenschaftlicher Kausalität durchbrechen und damit *Unruhe* im System stiften.

and states of which the religious traditions speak exist only as ideas in our minds“; und wenn er daran erinnert, „that whereas the central core of religious discourse interpreted in a realist way constitutes, if true, good news to all humankind, on a non-realist interpretation it constitutes bad news for all except a fortunate minority“ (Hick: *Religion* 204 f.). Auf dem Hintergrund einer negativen *Existenzaussage* über Gott als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt ist der nominalistische Verweis darauf, dass die subjektive Erlösung (bzw. deren Empfindung) die entsprechenden Subjekte schon zur Verbreitung der guten Nachricht und zum Kampf für Gerechtigkeit treiben werde,<sup>47</sup> in der Tat ein ehrenwerter, aber doch etwas dünner Voluntarismus von geringer Überzeugungskraft. Andererseits ist aber gegen Hick hervorzuheben, dass realistische religiöse Positionen keineswegs weniger elitistisch sind als nominalistische. Hicks Voraussetzung „if true“ für realistische Auffassungen setzt ja ihrerseits stillschweigend voraus, dass die Wahrheitsfrage von einer Instanz (den Philosophen?) objektiv, gültig und bindend beantwortet werden können muss, während sie doch Gegenstand eines permanenten Kampfes ist und die Anerkennung bestimmter Wahrheiten in bestimmten Positionen des gesellschaftlichen Raumes sich so gut wie immer als Produkt bestimmter Machtverhältnisse erklären lässt. Und im übrigen sind doch gerade die Fundamentalismen (die ihre Anhänger auf dem Hintergrund verabsolutierter Existenzaussagen dazu veranlassen, anderen Gläubigen nicht nur das ewige Feuer anzukündigen, sondern sie auch physisch dorthin befördern zu wollen) Realismen *par excellence*. (Schäfer: *Power* 5 ff.) Weiterhin ist gerade der von Hick als Beispiel für nicht-realistischen Elitismus aufgeführte Calvinismus (im Gegensatz zum eher nominalistischen Hintergrund der lutherischen Tradition) realistisch orientiert. Das Beispiel des Calvinismus sowie das eines subjektivistischen Beliebigekeits-Nominalismus einiger postmoderner Autoren verweist vielmehr darauf, dass die Problematik der soteriologischen Gewissheit und der ethischen Orientierung anders angegangen werden sollte als über die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Nominalismus und Realismus.

Einen ersten Hinweis darauf mag man der Weise entnehmen, wie William James die Frage der Realität behandelt. Unbezweifelbar real ist die religiöse *Erfahrung* und die mit ihr verbundenen gedachten Objekte – aber

---

47 Hick: *Religion* 207, mit Verweis auf D. Z. Phillips und Don Cupitt.

eben *als gedachte* Objekte, nicht als transzendente Realien.<sup>48</sup> Dennoch verzichtet James nicht darauf, seine pragmatische Sicht vom realen Kontakt mit einer „größeren Wirklichkeit“ darzustellen. (James: *Vielfalt* 492 ff.) Aber er führt diese Ansicht nicht als religionswissenschaftliche oder metaphysische Feststellung aus, sondern als seinen persönlichen *Glauben*.

Die unentwegte Suche nach dem Wesen der Dinge hängt mit dem Verhältnis von **Ontologie und Sprache** zusammen. In den europäischen Sprachen sind die Grammatiken im Allgemeinen der aristotelischen Substantz-ontologie verpflichtet. „Nomina wurden (in der klassischen Grammatik, HS) gemäß ihrem ‚Bedeutungsmodus‘ als Wörter definiert, die sich auf ‚Substanzen‘ beziehen (daher der Terminus Substantiv), Adjektive, als Wörter, die ‚Eigenschaften‘ angeben...“ (Lyons: *Linguistik*, 277), sich also auf die Akzidenzien beziehen. Charles S. Peirce definiert Substanz ganz ähnlich: „Was für sich selbst existiert und dem die Akzidenzien inhärieren; was Modifikationen erfährt und selbst kein Modus ist; was in der dinglichen Realität dem Subjekt in der Logik entspricht.“ (Peirce: *Naturordnung* 469) Sofort problematisiert er allerdings diese Definition durch die schlichte Feststellung, dass es indessen schwierig sei, „eine Eigenschaft zu finden, an der Substanzen erkannt werden können“, und dass viele Philosophen lediglich meinten, „was beharrlich sei, sei Substanz“ (ebd.).

Das substanzialistische Denken macht sich fest an der Erfahrung, dass die Dinge in der Welt eine gewisse Konstanz in der Erscheinung aufweisen und sich dem Auge der Betrachter meist als definite, kompakte Ganzheiten mit bestimmten Eigenschaften darbieten. Nicht selten wird, wie etwa bei den Stoikern, die Substanz mit einem stofflichen oder quasi-stofflichen Substrat assoziiert. Diese Vorstellung kommt der Alltagswahrnehmung der Dinge und der Idealvorstellung der erkennenden Subjekte von sich selbst als in sich selbst gegründeten, aus sich selbst heraus bestimmten und noch dazu beharrlichen Wesen sehr entgegen. Dieser in der unmittelbaren Wahrnehmung sich aufdrängenden Ganzheit entspricht die Ganzheit der

---

48 Vgl. James: *Vielfalt* 481 f. Hier wäre als sozialer Aspekt zu ergänzen, dass die gedachten Objekte als gedachte natürlich auch in sofern objektive Realität sind, als sie durch das Hervorrufen von Handlungen objektive Effekte erzeugen. Wenn also so ein *gedachter* Dämon in der Reisetasche an der *Fuller Theological School* bei einem Studenten einen hysterischen Anfall provoziert, so dass dieser stürzt und sich einen Arm bricht, dann ist der Dämon *als gedachter* durchaus eine soziale Realität. Eine soziale Gruppe erkennt seine Realität an und damit ist er in der Lage, unter bestimmten Bedingungen physische Effekte zu erzeugen.

Wörter, die die Substanzen bezeichnen. Und so gleitet das Denken in Substanzen, wie Bourdieu bemerkt, „in Wittgensteins Sicht, umstandslos vom Substantiv zur Substanz, von der Konstanz des Substantivs zur Konstanz der Substanz über...“ (Bourdieu: *Unterschiede* 46). Damit werden dann freilich bei der Suche nach Erklärung für Handeln und Denken, die „Merkmale der sozialen Akteure – Beruf, Alter, Geschlecht, Schulabschluß – als von der Relation, innerhalb deren sie ‚wirken‘, *unabhängige Kräfte* behandelt“ (ebd.). Macht etwa wird von der Sprache als Substanz dargestellt und meist auch so behandelt. Man versucht zum Beispiel zu lokalisieren, welcher Person oder Gruppe (ebenfalls wieder als Substanzen gedacht, so dass Macht auf diese Weise zum Akzidenz wird) Macht zukommt. Macht wird dann der entsprechenden Gruppe oder dem entsprechenden Individuum als „Wesensmerkmal“ zugeschrieben.

Der substanzialistisch denkende *Objektivismus* legt dabei das Gewicht eher auf die über-individuellen Substanzen: „Durch Verdinglichung der Abstraktionen ... behandelt er seine Konstruktionen ‚Kultur‘, ‚Strukturen‘, ‚gesellschaftliche Klassen‘ oder ‚Produktionsweisen‘ als Realitäten, die auf die Gesellschaft wirken und die Praktiken direkt beherrschen können; oder aber er personifiziert Kollektive ... und macht aus ihnen für geschichtliches Handeln zuständige Subjekte (mit Sätzen wie: ‚Die Bourgeoisie will...‘ ...).“ (Bourdieu: *Sinn* 71) Einer bestimmten Religion, Konfession, Kultur oder Klasse kommen nach dieser Ansicht deskriptiv erfassbare Wesensmerkmale zu. Diese sind aus der unmittelbaren Anschauung und Bezeichnung abgeleitet und somit aus dem Hinübergleiten von Substantiv zur Substanz gewonnen; und ihre An- oder Abwesenheit entscheidet über die „Identität“ einer Religion, einer Kultur etc. Man macht dann Aussagen wie: ‚Das Wesen des Luthertums ist...‘

Bei fast allen von Falk Wagner analysierten Theologen, bei Wagner selbst und bei den oben untersuchten phänomenologischen Autoren ist nie klar, ob von Individuen oder Gruppen die Rede ist. Man redet vom Individuum, meint aber eine Gesamtheit; oder man behandelt Kollektive, als seien sie eine geschlossene Größe. Indem die *Kollektive als Individuen* aufgefasst werden, verliert man gerade den Beitrag der Individuen zur Konstitution von Kollektiven aus dem Blick, und der tatsächliche Bewusstseinsstand der Mitglieder einer Gruppe oder Religion bleibt nicht Gegenstand der Analyse; mehr noch: Man dispensiert sich sogar von der Analyse der kollektiven Bedingungen des individuellen Bewusstseins, „im besonderen auch jener, die den objektiven wie subjektiven Homogenitätsgrad der jeweiligen Gruppe und den Bewußtseinsstand ihrer Mitglieder determinie-

ren“ (Bourdieu: *Entwurf* 163). Denn eben diese Bedingungen kommen gar nicht als solche in den Blick. Nähme man aber alle diese kontextuellen Faktoren in den Blick, wäre der rasche Sprung vom religiösen oder theoretischen Bewusstsein zur vermeintlich begründenden Substanz nicht mehr möglich.

Auf der anderen Seite identifiziert der substanzialistisch denkende *Subjektivismus* in der cartesianischen Tradition die Substanz mit dem Subjekt, denkt das Subjekt als „Ich“ und führt das Individuum, wie Bourdieu bemerkt, als „ens realissimum der Spontantheorie des Sozialen“ (Bourdieu: *Strukturalismus* 19) ein. Auf diese Weise entsteht das rationale Handlungs- und Erkenntnissubjekt, welches in freier Kalkulation und Einsicht seine Praktiken entwirft und durchführt; welches aus den intersubjektiven Beziehungen heraus – in denen es steht, als gäbe es keine objektiven gesellschaftlichen Positionsunterschiede – die Institutionen und Strukturen entwirft und objektiviert; welches sich genau über sich selbst, sein Denken und seine Handlungen Rechenschaft abzulegen weiß. Es wäre nicht verwunderlich, wenn in dieser Denkrichtung die impliziten Axiome von Wagners Begründungsversuch durch rationale Reflexion, Trutz Rendtorffs Postulat der Voraussetzungslosigkeit des Individuums und Ebelings gläubiges und theologisch reflektierendes Subjekt zu finden wären.

Die Wesensphilosophie erfüllt, nach Bourdieu, in der Human- und Sozialwissenschaft die „Funktion einer Art *Soziodizee*: Wie es nach Leibniz von aller Ewigkeit her im Wesen Caesars beschlossen ist, dass er den Rubikon überschreiten wird, ist das Schicksal eines jeden sozialen Subjekts gemäß dieser Logik totaliter in seiner Natur beschlossen, die man ... nach ihren ‚Gaben‘ zu bestimmen sucht.“<sup>49</sup> Ebenso erfüllt die Wesensphilosophie in der Religionswissenschaft und Theologie die Funktion einer *Religiodizee*. Sie schließt von ihren zeitlichen Formulierungen über das Ewige auf dessen „innerstes Wesen“. So zementiert sie die religiösen Unterschiede als natürliche Unterschiede. Damit wirkt der Essenzialismus – wenn man den Ideologiebegriff Roland Barthes‘ zugrunde legt (Barthes: *Mythen*) – als Ideologie *par excellence*.

---

49 Bourdieu: *Strukturalismus* 21 f.; weiter mit einem Marx-Zitat: „Die Natur macht nach diesem System unmittelbar Könige, sie macht unmittelbar Pairs etc., wie sie Augen und Nasen macht ... Es ist daher bei dem Adel natürlich der Stolz auf das Blut, die Abstammung, kurz die *Lebensgeschichte ihres Körpers*; es ist natürlich diese *zoologische* Anschauung, die in der *Heraldik* die entsprechende Wissenschaft besitzt. Das Geheimnis des Adels ist die *Zoologie*.“ (Karl Marx: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. MEW Bd. 1, Berlin 1964, 310 f.)

Gewichtiger als das Ideologieproblem scheint mir für unseren Zusammenhang jedoch die *erkenntnistheoretische Seite* der substanzialistischen Position zu sein. Die Naturalisierung des Gesellschaftlichen, die Vergöttlichung des Religiösen und Theologischen sowie der Vernunft – qua ‚Begründung‘ im Absoluten –, der Schritt vom Substantiv zur Substanz, erscheinen natürlich nur aus einer der kantischen Tradition nahestehenden Perspektive als nachträgliche Operationen. Für den Substanzialismus selbst (ob rationalistisch oder nicht) zeigt sich hier vielmehr die im Wesen der Dinge angelegte, letztendliche Übereinstimmung zwischen ewigen Vernunft- und zufälligen Tatsachenwahrheiten – natürlich zugunsten der ewigen Vernunftwahrheiten. Nach dieser Ansicht sind das „Wesen“ der Dinge und das „Wesen“ Gottes somit der reinen Vernunftkenntnis zugänglich, wie man Wagners eigenem Entwurf deutlich entnehmen kann.<sup>50</sup> Dieser Rationalismus kann als Schutzfunktion gegen Interferenzen aus nicht-wissenschaftlicher Praxis verstanden werden.<sup>51</sup> Praxis ist allenfalls (wenn überhaupt) in sofern relevant, als sie das Material für Begriffe der rationalen Reflexion liefert. Ansonsten wird sie am Diktat formal logischer Widerspruchlosigkeit auf Wahrheit und damit auf Relevanz für die rationale Eroberung des wahren Wesens der Dinge geprüft. Dem entspricht im objektivistischen Lager ein prononcierter Intellektualismus. Im subjektivistischen Lager verschanzt sich die Wesenswissenschaft eher im (inkommunikablen) religiösen Gefühl und dem subjektiven Bewusstsein der Abhängigkeit vom Absoluten, ohne dabei zu bedenken, dass diese Selbstauffassung schon Resultat vorgängiger praktischer Prägungen ist. Praxis kommt allenfalls (wenn überhaupt) in sofern vor, als sie das Erfahrungsmaterial (Ängste, Staunen etc.) liefert, aus dem das religiöse Gefühl und dann auch die intuitive Wesensschau entstehen. Auf der einen Seite steht also die objektivistische Logifizierung der Praxis zugunsten ihrer Übereinstimmung mit wissenschaftlichen Theorien; auf der anderen die subjektivi-

---

50 Vgl. Wagner: *Religion* 570 ff. Bei Wagner scheint es so, dass die Vernunft einfach aufgrund ihrer Reflexion einen direkten Einblick in das ‚Wesen der Sache‘ bekommt, ohne dafür auf Erfahrung zu rekurrieren. Man fühlt sich an den thomistischen *intellectus agens* erinnert; es gilt ja bekanntlich „nihil in mente quod non fuerit in sensu“, aber mit dem Zusatz „nisi ipse intellectus“. Zur thomistischen Uminterpretation der peripathetischen Orientierung an der sinnlichen Wahrnehmung vgl. Kennedy: *Thomism*.

51 In diesem Sinne stellt der eher implizite Substanzialismus heute noch, neben dem logischen Positivismus, eine starke Bastion logizistischer Wissenschaftsauffassung dar: Wissenschaft entwickelt sich qualitativ nach dieser Auffassung allenfalls aufgrund wissenschaftsinterner, nicht aber aufgrund -externer Einflüsse. Vgl. McMullin: *Wissenschaft* 749.

vistische Reduktion von Praxis auf den subjektiven Eindruck von ihr, zugunsten einer Übereinstimmung mit persönlichen Vorlieben und Lebensstilen.

Die Verkennung der Sprache und die Suche nach dem Wesen steht letztlich im Dienste einer absoluten **Begründung der eigenen Position**. Die Kritik der Wesenwissenschaft mittels einer Auffassung von Sprache, die nicht von der Abbildtheorie herkommt, läuft darauf hinaus, das Problem der absoluten Begründung als unlösbar zu betrachten. Erledigt ist es vielleicht nicht. Es kann wohl auch nicht erledigt werden, denn jeder Begründungsversuch läuft darauf hinaus, die Bedingungen der eigenen Geltung selbst zu setzen. Diese Versuche erliegen also genau jenem Problem, das ihre Vertreter den anderen, nicht begründungsorientierten Diskursarten gerne vorwerfen: Sie befinden sich faktisch im unendlichen Regress. Der Unterschied besteht nur darin, dass pragmatisch oder praxeologisch denkende Philosophen und Wissenschaftler mit der Unmöglichkeit von Begründung leben können, Vertreter von Begründungstheorien jedoch nicht.

#### 4. Westlicher Begründungsdiskurs und andere Traditionen

Wer objektive und universale Begründung der Religion sucht, wird sich freilich nicht einfach damit abfinden wollen, **Religion als Faktum** zu betrachten, genauso wie Tischsitten oder Regeln zur Verteilung der Beute. Wagner (*Religion* 555) warnt vor einer vorbehaltlosen Sanktionierung „quasireligiöser Praktiken“ für den Fall, dass man lediglich auf die „Faktizität gegebener Religion“ setze. Religion sei in ihrer Legitimität gegenüber dem Aberglauben nicht mehr erweisbar. Was aber ist der Erweis? Gewiss wird man nicht sagen wollen, dass in jedem Falle Faktizität auch *per se* Geltung impliziere. Aber die Versuche, über eine objektive Begründung der Religion mit Universalitätsanspruch einheitliche Geltungskriterien festzulegen, sollte man meines Erachtens – mit und gegen Wagner – als gründlich gescheitert betrachten. Das wäre jedenfalls ein Realitätsgewinn. Aber was bleibt dann?

Sicherlich nicht jene Alternative, die aus der *Renaissance der Religion* seit den siebziger Jahren deren Geltung abzuleiten sucht nach der Devise: „Seht ihr! Die Religionskritik hatte doch nicht recht! Die Religion setzt sich doch durch! Gott ist doch nicht tot...“ usw. Diese Sicht der Dinge geht (mindestens implizit) immer noch von dem Bestreben aus, Religion objektiv und allgemeingültig zu bewahrheiten. Man nimmt nicht hin, dass

die Religionskritik in der Logik der Wissenschaft deutlich gezeigt hat, dass Religion in einem sehr engen Verhältnis zu den vielfältigen Wünschen und Bedürfnissen von Menschen steht, zum Beispiel ihre eigene Position als notwendig zu legitimieren. Menschen stellen sich demzufolge (in den Grenzen ihrer jeweiligen Praxen) Religion nach diesen Bedürfnissen her – und zwar mit dem Bezug auf eine Seinsordnung, die nicht von dieser Welt sein soll. Das pragmatische Verhältnis religiöser Menschen zur Religion hat gerade darin seine Stärke, dass die persönliche Erfahrung menschliche Bedürfnisse und das religiöse Allgemeine zusammenführt.<sup>52</sup> Dass die rationalistische Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts gesagt hat, die Religion werde verschwinden, weil die Menschen immer rationaler werden, ist eine Sache; eine andere Sache ist, ob man es glaubt und welche Bedeutung man dieser Aussage beimisst. Man kann solch eine Aussage mit gutem Grund für eine rationalistische Verkennung des Lebensbezuges von Religion halten. Allerdings sollte man umgekehrt auch nicht viel auf die Lobpreisungen eines angeblichen Triumphs der Religion geben. Leute, die die „Rückkehr der Religion“ als den Erweis ihrer Wahrheit feiern, sind meines Erachtens dem Zug der rationalistischen Kritik gerade aufgesessen, und zwar auf dem Transportwagen für den „Schnee von gestern“: dem gleichfalls unhaltbaren Anspruch der Religionskritik auf Universalität. Auf diese Weise kommen zwei entgegengesetzte Universalitätsansprüche gegeneinander zu stehen, und in jedem Lager wird jede kleinste konjunkturelle Veränderung des gesellschaftlichen Feldes manisch oder depressiv, je nachdem, als Schritt zum endgültigen Sieg oder zur endgültigen Niederlage der Religion bewertet.

Faktizität von Religion begründet meines Erachtens *nicht* ihre universale Geltung; allenfalls eine Geltung in sozial deutlich markierten Grenzen. Genauso hat auch Religionskritik deutlich markierte Grenzen, und der Absolutheits- oder Universalitätsanspruch als solcher natürlich auch. Faktizität von Religion besagt nichts anderes, als dass Menschen Religion praktizieren, nicht mehr und nicht weniger. Das heißt aber: Religion ist Realität.

---

52 Gerade im Erfahrungsbezug behauptet Religion ihre Stärke und Realität gegenüber rationalistisch-wissenschaftlicher Religionskritik, wie James: *Vielfalt* 487 ff., in seiner Kritik an der „Rudiment-Theorie“ ausführt. Im Erfahrungsbezug gründet übrigens auch die Stärke und Realität von Religion gegenüber den Versuchen, sie (fundamentalistisch) zu verabsolutieren oder wissenschaftlich objektiv zu begründen.

Meines Erachtens ist es nicht zufällig, dass die Begründungsproblematik von Religion im *okzidentalen Denken* auftaucht, und zwar im Gefolge der konstitutiven Bindung von Religion an benennbare himmlische Wesenheiten. Die Definition des Begriffs „*religio*“ als Verpflichtung, die Götter zu verehren, geht auf Cicero zurück (*relegere*). Laktanz und Augustinus sehen das ähnlich: Religion meint die allgemeine Verpflichtung, auf die Verbindung der Seelen mit Gott sorgfältig zu achten, allerdings nun, um eine Rückbindung an Gott zu haben (*religare*). Noch Luther wendet den Begriff der Religion problemlos auf das Christentum an.<sup>53</sup> In der Neuzeit entsteht allerdings ein Bruch zwischen Christentum und Religion(en). Es sollte nicht verwundern, wenn diese Entwicklung mit der Entdeckung der Neuen Welt zusammenhinge, welche verschiedenste andere Religionen im gesellschaftlichen Bewusstsein präsent macht und die Profilierung des Christentums in seiner Herrschaftsrolle erfordert. Der Religionsbegriff gerät auf diese Weise unter dieselbe Dynamik kolonialer Herrschaftsbehauptung, die auch den Begriff der „*missio*“ zu „Bekehrung Ungetaufter“ umprägte (Friedli: *Mission* 119) und den expliziten Begriff des Monotheismus als einen Kampfbegriff zur Legitimation der kolonialen Herrschaft des Christentums hervorbrachte.<sup>54</sup> Auf dem Hintergrund kolonialer Eroberung und gleichzeitiger Emanzipation des gesellschaftlichen Lebens von der Bevormundung durch die Kirchen kommt es ab der Neuzeit dann zum Begriff von Religion als einer abstrakten – und damit natürlich um so „universaleren“ – Allgemeinheit: allgemein gültige und alles begründende Verpflichtung auf sowie Rückbindung an das Absolute. Dagegen stehen dann die Religionen der Fremden, die entweder ganz falsch sind oder unter

---

53 Vgl. Ratschow: *Religion* 635, und Wagner: *Religion* 20 ff.

54 Erst mit der Etablierung kolonialer Herrschaft und parallel zur Umprägung des Missionsbegriffs entsteht der Begriff des ‚Monotheismus‘. Der englische Platonist Henry More (1614-1687) entwickelte den Begriff und verwendet ihn in Unterscheidung von Atheismus und Polytheismus „der Heiden“, um das Christentum auch von scheinbar ähnlichen Religionen zu unterscheiden. David Hume verwendet den Begriff ebenfalls in Unterscheidung zur „blinden Vielgötterei“ der Völker. Vgl. Hülsewiesche: *Monotheismus*, und Colpe: *Monotheismus*. Entscheidend ist, dass hier ein Begriff *explizit* einen Unterschied betont, der zur Wertung der beherrschten Kulturen dient. Auf diese Weise wird der Begriff zu einer wichtigen Waffe der „Kulturmission“, vgl. Gründer: *Welteroberung* 15 f. Und darüber hinaus gewinnt der explizite Monotheismus (im Gegensatz zum Poly- und Pantheismus) eine wichtige Funktion für das neuzeitlich-mechanistische Weltbild und die absolutistische Politikauffassung; vgl. kritisch und weiterführend dazu Moltmann: *Schöpfung*, Kap. 1.5, und Moltmann: *Trinität*, Kap. 6.1.

die allgemeine Geltung einer anderen, höheren Religion eingeschlossen sind, ohne dass ihre Anhänger es wissen.

Ebensowenig zufällig erscheint es mir, dass in **nicht-westlichen Religionen** bzw. den entsprechenden Sprachen Worte fehlen, die einem Begriff von Religion als Begründung äquivalent wären. *Dharma* wird im heutigen Indien als „Religion“ übersetzt; seine Bedeutung ist aber „Gesetz, Sitte, Ordnung“; traditionell sind auch die Begriffe „Hören“ (*Srutri*) und „gläubiges Vertrauen, Verehrung der Gottheit“ (*Bhakti*) in Gebrauch. Die chinesische Übersetzung des westlichen Terminus meint „himmlische Lehre“ (*zong jiao*); zunächst nur auf den Buddhismus bezogen und dann auch auf den Konfuzianismus, bezeichnet der Begriff „jiao“ nichts weiter als die Lehre, um den rechten Weg (*tao*) zu gehen. In der hebräischen Bibel stößt man bei der Suche nach Äquivalenten zu „Religion“ zumeist auf „Gesetz, Ordnung, Kultordnung“ (*huqqat*). Was den Islam angeht, sind die Meinungen unterschiedlich.<sup>55</sup> Jedenfalls der Tendenz nach steht in nicht-westlichen Sprachen der praktische Aspekt im Vordergrund und weit weniger die philosophische Begründungskompetenz des objektiven Religionsystems. Das schließt nicht aus, dass andere Begriffe ähnliche sozio-religiöse Funktionen wie der westliche Religionsbegriff erfüllen, indem sie Exklusivitätsansprüche einer Religionsgemeinschaft reklamieren oder vergleichend Grenzen festlegen. (Haußig: *Religionsbegriff* 37 f., 102, 194) Aber auch dies sind praktische Funktionen. Religion ist Praxis. Ihr Begründetsein ist von den Gläubigen implizit vorausgesetzt und nicht Gegenstand wissenschaftlichen Operationen.

Was aber geschieht in Fundamentalismen? Ist hier nicht sogar ein exklusivistischer Absolutheitsanspruch zu erkennen? Gewiss, aber die Fundamentalismen nicht-westlicher Religionen sind Reaktionen auf die westliche Moderne, verstärkt durch soziale Konfliktsituationen. Sie entstehen unter dem Druck sozio-religiöser Konkurrenz um Mangelgüter. Dieser Druck erzeugt im Zeitalter globaler Modernisierung allenthalben Begründungszwänge in vielen Religionen, auch wenn sie – wie im „Hinduismus“ – bisher kaum eine Rolle spielten. Charakteristisch für solche Prozesse religiöser Verabsolutierung ist, dass sie an praktischer Alltagsreligiosität ansetzen. Sie nehmen bestimmte Begriffe, Symbole oder Praktiken auf, die im jeweiligen Kontext relevant für Mobilisierungsstrategien

---

55 ... dies jedenfalls, was den Begriff *din* angeht. Vgl. Dierse: *Religion* 632 f., und Haußig: *Religionsbegriff* 194 ff.

sind, und setzen sie in unmittelbare Relation zum Göttlichen. (Schäfer: *Fundamentalism*) Diese fundamentalistische Transformation von Religion funktioniert somit über abstrakte Universalisierung, ganz ähnlich wie die oben untersuchten wissenschaftlichen Strategien von Religionsbegründung.

Fasst man Religion dagegen als praktische Logik auf, so stehen nicht Absolutheit oder Unbedingtheit im Mittelpunkt des Interesses, sondern praktische Alltagsreligiosität; nicht das Verhältnis zwischen Religion und dem Absoluten, sondern das von Religion und Leben.

### C. Religion als praktische Logik

Welch einen Begriff von Religion kann man sich machen, wenn man sich nicht für deren Begründung interessiert und dennoch Aussagen machen will, die für eine Theologie der Religionen und in gewissem Sinne auch für die Religionswissenschaft relevant sein sollen?

Von der Praxeologie her liegt es nahe, auf die pragmatische Tradition zurückzugreifen, insbesondere auf William James. James hat bereits vor hundert Jahren wichtige Hinweise zu einem an Erfahrung orientierten wissenschaftlichen Religionsbegriff gegeben. Religion sollte als Erfahrung ernst genommen werden und Erfahrung als eine von Menschen gelebte Wirklichkeit. Dabei sind allerdings die Aussagen über die (metaphysisch aufgefasste) Wirklichkeit des Glaubensgegenstandes Sache des Glaubens und keine objektiven Tatsachenfeststellungen – dies obwohl James sich selbst als einen „grobe Supranaturalisten“ (*piecemeal-supernaturalist*) sieht. (James: *Vielfalt* 497 ff.) Religiöse Aussagen und Erfahrungen sind als solche freilich Realitäten. Darin hat Religion, nach James, ihren eigenen Tatsachenbereich im praktischen Leben und ist nicht bloß eine metaphysische Überhöhung der „materiellen“ Welt. (James: *Vielfalt* 495.)

Damit sind die äußeren Grenzen jenes Feldes grob umschrieben, in dem mit praxeologischem Vokabular an einer entsprechenden Auffassung von Religion gearbeitet werden kann. Im Folgenden werde ich – nach einem kurzen Blick auf nicht-westliche Auffassungen von Religion – vor allem den Aspekt der Erfahrung weiter ausbauen und um seine soziale Komponente erweitern. Abschließend werde ich dann einige Konsequenzen für Überlegungen zu einer Theologie der Religionen ziehen, insbeson-

dere im Blick auf den Transzendenzverweis von Religion und das Beken-  
nen des Glaubens.

## 1. Kontextualität und Metaphorik

Es ist eine wichtige Voraussetzung für einen praxeologischen Umgang mit Religion, sich über die religiöse Sprache im Rahmen gesellschaftlicher Praxis klarzuwerden. Man kann sich von der Voraussetzung der platonischen Abbildtheorie lösen, (Rorty: *Spiegel*) ohne dabei – in theologischer Perspektive – das Bekenntnis der Existenz Gottes aufzugeben.

Man sollte nur die religiöse und theologische Sprache nicht als Bezeichnungsvokabular, sondern als metaphorische Sprache auffassen und die gesellschaftliche und kulturelle Relativität sowie **Kontextabhängigkeit** der religiösen Habitus und der entsprechenden Sprachspiele anerkennen.<sup>56</sup> Gerade Hick's Hinweis auf die calvinistische Lehre von der doppelten Prädestination verweist darauf, dass es die gesellschaftlichen Bedingungen der Hervorbringung und des Gebrauchs von theologischen Lehren (und nicht ihre realistisch oder nominalistisch aufgefasste Bezeichnungsentention) sind, die den Sinn der Lehren hervorbringen. Man braucht nur das, wie Weber (*Wirtschaft* 348) sagt, *caput mortuum* der Lehre von der doppelten Prädestination in der calvinistischen Berufsethik<sup>57</sup> aufzufassen als das Legitimationskonstrukt einer reichen Elite gegenüber einer armen Minderheit. Schon hat man das Zeitliche und das Ewige in einen religionswissenschaftlich wesentlichen aussagekräftigeren und theologisch bedeutungssameren Interpretationszusammenhang gestellt. Oder ein anderes Beispiel: Erst durch das Sichtbarmachen des gesellschaftlichen Hintergrundes der pfingstkirchlichen Apokalyptik kann man sehen, dass das Insistieren der Marginalisierten auf dem ewigen Höllenfeuer als Strafe für eine andere Gruppe von Menschen nichts anderes ist als der symbolisch transformierte Ausdruck der Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes. Beide religiösen Praxen kommen auf diese Weise zunächst einmal als – im weitesten Sinne

---

56 Vgl. die Bindung der Sprachspiele an den Gebrauch, (Wittgenstein: *Untersuchungen* § 23) wobei die vorgängigen Bedingungen des Gebrauchs der religiösen Sprache über die Untersuchung von religiöser Sprache als Element der religiösen Habitus genauer untersucht werden können.

57 ...die Auffassung vom kapitalistischen Gewinn als Erkenntnisgrund des Segens Gottes und damit der Prädestination zum Heil; Weber: *Heilsmethodik* 344 ff.

– soteriologische Sinnsysteme in den Blick. Zunächst erretten sie ganz simpel die jeweiligen Akteure aus Legitimationszwängen und aus Wahrnehmungs- bzw. Klassifikationskrisen. Sie haben ihren Sinn darin, dass sie menschlicher Erfahrung und deren Unwägbarkeiten entsprechen; nicht darin, dass sie jenseitige Realitäten abbilden – wobei das religiöse *Postulat*, jenseitige Realitäten auszudrücken, natürlich Voraussetzung für religiöse Erfahrungsrelevanz ist.

„Als menschliche Einrichtung beginnt die Religion nirgends“ (Durkheim: *Formen* 26), denn sie entsteht im Kontinuum menschlicher Erfahrung. Stark zugespitzt könnte man Religion als **interpretierte Erfahrung** bezeichnen. Religiöse Erfahrung ist „Erfahrung als“ (Hick nach Wittgenstein). Sie liegt eben nicht *in nuce* als religiöse Erfahrung vor. Vielmehr werden verschiedenste Widerfahrnisse auf der Grundlage von gesellschaftlich entstandenen religiösen Dispositionen gedeutet. Religion ist mithin Produkt kollektiver Sozialisation. Peter Antes erklärt dem entsprechend religiöse Visionen so, dass Lichtempfindungen vermittels der interpretierenden Funktionen von „Deutungsmustern“ so gestaltet werden, dass „am Ende die Erscheinung die Form der Ikone annimmt, die dem Vorwissen des Erlebenden entspricht“ (Antes: *Erziehung* 99). Dies sei um so plausibler, als die Visionäre in den Erscheinungen immer nur bereits bekannte Gestalten wahrnehmen. „Mir ist kein einziger Fall aus der Fülle des religionsgeschichtlichen Materials über Visionen bekannt, wo irgendjemand einem bis dahin völlig unbekanntem Wesen begegnet wäre und davon dann Zeugnis abgelegt hätte. Dies gilt auch für das so genannte Damaskuserlebnis des Paulus, der auf dem Weg nach Damaskus Jesus in einer Lichtvision erkennt (Apostelgeschichte 9, 1 ff.) und nicht etwa die buddhistische Bodhisattva-Gestalt Avalokitesvara ..., von der er noch nie im Leben etwas gehört hatte.“ (Antes: *Erziehung* 99 f.) In diesem Zusammenhang ist auch das Ergebnis einer religionssoziologischen Untersuchung zu so genannten Nahtod-Erfahrungen in der ehemaligen DDR interessant. Die Betroffenen sahen sich nicht, wie ihre westdeutschen Leidensgenossen, religiösen Phänomenen gegenüber, sondern erlebten naturwissenschaftlich-technische *science-fiction* Szenarien. (Schmied: *Grenze*) Beim „Sehen als“ – und es gibt kein anderes Sehen, Hören, Riechen oder Fühlen – liegen Wahrnehmungsdispositionen orientierend und begrenzend

jeder Wahrnehmung voraus, strukturieren sie und sorgen für eine Interpretation innerhalb der sozialisatorisch angeeigneten Habitus.<sup>58</sup>

Unter dieser Voraussetzung – nicht nominalistisch, sondern praxeologisch verstanden – können religiöse Systeme sogar theologisch untersucht werden, ohne dass damit irgendwelche metaphysischen Existenzaussagen impliziert sind. Umgekehrt braucht man aber mit der Analyse der religiösen Erfahrung die Möglichkeit göttlicher Offenbarung nicht prinzipiell, sondern nur methodisch auszuschließen. Allerdings wird man nicht versuchen, irgendeine vermeintlich „genuin religiöse“ Erfahrung als Form der Offenbarung „des Heiligen“ oder als privilegierten, positiven Anknüpfungspunkt von Offenbarung zu isolieren. Vielmehr wird man religiöse Erfahrung verstehen als Produkt der Verarbeitung irgendwelcher Erfahrungen vermittels eines Systems religiöser Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns (ganz gleich wie tief habituell verankert oder wie neu es für die jeweiligen Akteure ist). Dieses Deutungs- und Handlungssystem wiederum kann man auffassen als praktische Bedingung der Möglichkeit der Rede von Offenbarung und des Gebrauchs dieser Rede.

Wenn ich religiöse Erfahrungen als etwas von anderen Erfahrungen nicht prinzipiell Unterschiedenes auffasse, so geht das auch auf Zurückhaltung gegenüber einer theologisierenden Religionswissenschaft zurück, die sich als Wissenschaft vom „Erlebnis jenseitiger Realitäten“ (Heiler) oder als „saving discipline“ (Eliade)<sup>59</sup> versteht. Ebenso vorsichtig verhalte ich mich gegenüber theologischen Denkansätzen, die Religionswissenschaft überfremden, Religion als etwas metaphysisch „Gegebenes“ betrachten und religiös interpretierte Ereignisse oder Gefühlsregungen als Erweis der Präsenz und Existenz des Göttlichen auffassen. Das Staunen etwa, welches Betrachter des sternklaren Himmels oder des offenen Ozeans ergreift, sollte man nicht schon deshalb als religiöse Erfahrung begreifen, weil sich ihm Vorstellungen von umfassender Größe oder von Einheit mit dem Universum etc. konnotieren oder weil neuerdings manche Physiker aufgrund der Existenz von schwarzen Löchern oder unerklärlichen Turbulenzen am „Rande“ des bekannten Alls die Öffentlichkeit und die Theologen auf die Möglichkeit der Existenz Gottes hinweisen. Derartiges Staunen kann aufgefasst werden als Ansatz in der Welterfahrung, der über die

---

58 Wittgenstein: *Untersuchungen* 518 ff. (II, xi). Wittgensteins Überlegungen werden heute in eindrucksvoller Weise durch die Hirnforschung bestätigt.

59 Beide Zitate nach Gladigow: *Religionswissenschaft* 27 und 30.

Alltagserfahrung hinaus und darauf hin weist, dass die Gesamtheit von allem Existierenden möglicherweise „ein Ganzes“, im Sinne einer Sinn-ganzheit, ist. Das Staunen verweist auf die Möglichkeit einer Sinn-ganzheit, stellt aber „das Ganze“ nicht dar. Staunen *unterbricht* vielmehr die Alltags-erfahrung; genauer: es unterwirft die Kontinuität der Alltagserfahrung einer Irritation. Es ist aber nicht ein *per se* religiöses Erlebnis (nur weil die Staunen erregenden Phänomene etwa in der Terminologie Rudolf Ottos als *Mirum* und Erscheinung des Heiligen *interpretierbar* sind).

Wenn **Religionswissenschaft und Theologie** einander nützen sollen, ohne dass die Erstere zum Theologie-Ersatz und Letztere zu einer schlechten Religionswissenschaft wird, sollte man es meines Erachtens gerade vermeiden, beide in einer Erlösungswissenschaft zusammenzubinden, die Erfahrungen oder Gemütszustände positiv als Erscheinungsformen bzw. Wirkungsformen „des Heiligen“ festzumachen sucht – „Erlösungswissenschaft“ allenfalls in dem Sinne, dass es in Religionen meist um Erlösung geht. Im Blick auf gegenseitigen Nutzen optiere ich mit Andreas Grün-schloß (*Überschneidungen* 127) für eine „gegenseitige Beziehung der beiden Forschungsrichtungen, ohne in irgendeiner Weise ihre Vermischung zu propagieren“.

In diesem Rahmen ist praxeologisches Vokabular für Religionswissen-schaft und Theologie lediglich ein Hilfsmittel, das es erlaubt, den einen oder anderen Aspekt von religiösen Systemen zu rekonstruieren, der mit einem anderen wissenschaftlichen Sprachspiel nicht erfassbar wäre. Die praxeologische Rede von Religion verhilft dazu, die durch die menschliche Vergesellschaftung vorgegebenen allgemeinen Praxiszusammenhänge von Religion und Theologie zu klären und auf religiöses und theologisches Wahrnehmen, Denken und Handeln zu beziehen. Der religionswissen-schaftlichen Arbeit dient eine solche Grammatik religiöser (und theologi-scher) Praxis als heuristisches Instrument und als Hilfe zur Selbstkritik; insbesondere im Blick auf die Kritik von Universalitätspostulaten partiku-larer Praxis und die Suche nach praktischen Möglichkeiten allgemeiner Verständigung.

Interessant ist nicht das, was „dahinter“ liegt, „das Ganze“ als solches, „das Absolute“ an sich, die universale Begründung der Wahrheit von Religion. Versuche, all dies zu bestimmen, sind von ihrer eigenen prakti-schen Logik bereits orientiert und begrenzt und setzen ihre Ergebnisse schon voraus. Und da die „breite Kenntnis des Besonderen uns häufig klüger macht als der Besitz allgemeiner Formeln“ (James: *Vielfalt* 35), wird

man die Frage nach Geltung nur mit einer guten Faktenkenntnis angehen und allenfalls in *relativen* Termini beantworten wollen. Dies kann dann die Voraussetzung sein, um Dialog zu führen oder auch Maßnahmen einzuleiten.

In diesem Sinne kann die Religionswissenschaft der Theologie Kenntnisse an die Hand geben und heuristische Hilfestellung leisten. Sie kann es gerade dann besonders gut, wenn sie nicht von theologischen Interessen geleitet ist und als unabhängige Wissenschaft betrieben wird. Umgekehrt ist die Theologie als religiöses Expertensystem zunächst einmal eher ein Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft. Sie kann für die hier beschriebene Religionswissenschaft in heuristischer Hinsicht tatsächlich wenig tun, außer – bedingt durch historische Kontingenzen der universitären Fächerverteilung – Faktenwissen über die hebräische und abendländische Religionsgeschichte besteuern. Aber sie kann zwei wichtige hermeneutische Funktionen übernehmen. Zum einen kann sie, durch einen in der dialektischen Theologie verankerten aber praxeologischen Offenbarungsbegriff<sup>60</sup>, eine religiöse Religionswissenschaft auf die Unmöglichkeit von positiver Begründung der Religion im Absoluten hinweisen. Zum anderen kann sie einer an ihren ethischen Implikationen interessierten Religionswissenschaft bei der Themenfindung (zum Beispiel im interreligiösen Dialog) Hinweise geben.

Für Theologie und Religionswissenschaft kommt es darauf an, aus ihrer je eigenen Perspektive religiöse Praxis als Praxis zu begreifen. Eine der Besonderheiten religiöser Praxis ist es, menschliche Kontingenzerfahrungen aufzugreifen und mit ihren Antworten aufs Ganze zu zielen.

## 2. Kontingenzerfahrung und Generalisierung

„...dass es Erdbeben und Kriege und Seuchen (vgl. Mt. 24, 6 f.) und viele andere Dinge geben wird, das ist nichts, worüber man sich wundern müßte. Für die Leute, die Christus nicht kennen, ist das eine befremdliche Sache. Und sie fragen sich: ‚Warum geschieht das alles?‘ Aber für uns als Christen, wenn wir Christus wirklich (angenommen) haben, ist all das völlig klar. Mein Kriterium ist, dass sich die Prophetien erfüllen.“ (Interview 9, ein indianischer Kleinbauer) Der hier zitierte pfingstliche Interviewpartner bewältigt eine Krisensituation durch eine religiöse Interpretati-

---

60 Vgl. oben, II.D.2.c.

on. Er leistet Kontingenzbewältigung, und zwar dadurch, dass er spezifische soziale Erfahrungen religiös generalisiert.

**Kontingenzbewältigung** entspricht nach pragmatischer Auffassung einer gemeinsamen Eigenart aller Religionen. Die gemeinsame Botschaft in allen Religionen besteht, nach William James, „aus zwei Teilen: 1. einem Unbehagen, und 2. der Befreiung von ihm. 1. Das Unbehagen besteht... aus dem Gefühl, dass mit uns in unserem natürlichen Zustand *irgendetwas nicht stimmt*. 2. Die Befreiung besteht aus dem Gefühl, dass wir *von der Unstimmigkeit geheilt* werden, wenn wir mit den höheren Mächten in die richtige Verbindung treten.“ (James: *Vielfalt* 487)

„Kontingenzbewältigung auf der individuellen und kollektiven Ebene“ (Fürstenberg/Mörth: *Religionssoziologie* 59) steht auf unterschiedliche Weise im Mittelpunkt der, im weitesten Sinne, wissenssoziologischen Erklärungen von Religion. Meines Erachtens ist ein theoretischer Ansatz bei der Bewältigung von Kontingenz zur Erfassung von Religion besser geeignet als die Integrations- oder die Kompensationsthese. Letztere sind theoretisch weniger umfassend. Aber von der Kontingenzbewältigung her können sowohl die gesellschaftliche Integration durch Religion als auch die Kompensation von Frustrationen erklärt werden.

Religiöse Interpretation der Welt bewältigt Kontingenz durch Generalisierung. Sie stellt eine partikuläre Erfahrung von Brüchen in den größeren Zusammenhang einer allgemeinen Seinsordnung. Man kann davon ausgehen, dass Kontingenzerfahrungen die Kohärenz der habitualisierten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata sowie deren objektive Angepasstheit an die gesellschaftlichen Positionen ihrer Akteure aufbrechen; sie stören das Spiel der praktischen Logik. Damit lassen sich Kontingenzerfahrungen als Krisen des Habitus und der in ihm zusammengefassten kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen theoretisieren und im Rahmen des Habitusmodells behandeln. Das religiöse Wissen, das zur Bewältigung der Kontingenzerfahrungen und des Verlustes von Handlungsperspektiven aufgebracht wird, kann man mithin als ein einverleibtes kulturelles bzw. religiöses Gut verstehen, welches sich unter bestimmten Umständen in Kapital verwandelt, das heißt in die Fähigkeit, etwas Erwünschtes zu erlangen. Kontingenzerfahrungen kann man so auch als die Erfahrung des Kurswert-Verlustes einer bestimmten Kapital-sorten verstehen.

Der Gott Jahwe zum Beispiel hatte nach der Exilierung der israelischen Oberschicht in Babylon dort keinen hohen Marktwert. Zur

ethnisch-religiösen Kontingenzbewältigung und zum Erhalt der Jahwe-Religion wurde deshalb zweierlei nötig: Bekämpfung der babylonischen „Götzen“ und Uminterpretation Jahwes von einem exklusiv ethnischen zu einem universal handelnden Gott mit einer metaphorisch universalisierten ethnischen Basis (dem Zion) und den „Nationen“ als Junior-Partnern.<sup>61</sup>

Somit können bestimmte Aspekte des religiösen Feldes nach dem Modell von Austauschverhältnissen kultureller bzw. religiöser sowie symbolischer Güter konstruiert werden, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Konkurrenz der Anbieter<sup>62</sup> (also Produzenten der Jahwe-Religion versus Produzenten der babylonischen Religion), sondern auch im Blick auf das Zusammenspiel von Nachfrage nach Sinn und Sinn-Angeboten<sup>63</sup> (etwa den Umgang mit dem Unterworfensein unter ein fremdes Volk und die Universalisierung des Jahwe-Begriffes). (Bourdieu: *Genèse* 318 f.)

Dieses Verhältnis von Nachfrage nach Sinn und religiösem Angebot auf dem Markt religiöser Güter im Rahmen der gesellschaftlichen Austauschverhältnisse wird im *Modell des Habitus* berücksichtigt. Es ist dort als „Wahrnehmungsschema“ konstruiert, welches ebenfalls eine konstatierte Problemlage mit ihrer spezifischen religiösen Antwort relationiert, das

---

61 Insbesondere die Perser werden in Deuterojesaja als „exemplar of a positive, responsive partner“ gehandelt (Brueggemann: *Theology* 518). Die Metaphorik der religiösen Sprache verändert nicht nur den Herrschaftsbereich Jahwes. Auch der Bezug auf Zion wird verwandelt: Zion ist nun nicht mehr nur einfach ein Ort, sondern wird zu einer Person (ohne dadurch nicht auch noch Ort zu sein!). Zion wird auf diese Weise als Ehefrau Jahwes und Königin der Völkerwelt stilisiert. Vgl. Jüngling: *Jesaja* 403 f.

62 Auf der Konkurrenz der Anbieter liegt (in Anknüpfung an Weber) der Schwerpunkt der religionssoziologischen Arbeiten Bourdieus, die allerdings nur einen wenig bedeutenden Seitenstrang seiner Arbeit darstellen; vgl. vor allem Bourdieu: *Religion* (engl. leicht gekürzt als Bourdieu: *Interests*), Bourdieu: *Interpretation*, Bourdieu: *Genèse* (dt. leicht paraphrasierend und gekürzt Bourdieu: *Genese*); am „Rande“ oder in kleinen Beiträgen Bourdieu: *Glaube*, Bourdieu: *Auflösung*, Bourdieu: *Power* und Bourdieu/Saint Martin: *Famille*. Die Interpretation des religiösen Feldes als Markt wird einer religiösen Religionswissenschaft wahrscheinlich als Profanation erscheinen. Dazu eine Erinnerung an William James: „Wir schrecken instinktiv zurück, wenn wir eine Sache, der wir mit unseren Gefühlen und Neigungen verbunden sind, rein verstandesmäßig behandelt sehen wie eine beliebige andere Sache auch. Das erste, was der Verstand mit einem Gegenstand tut, ist ihn in eine Klasse mit anderen zu stellen. Ein Gegenstand jedoch, der uns unendlich wichtig ist und Ehrfurcht in uns auslöst, gibt uns zugleich das Gefühl, er müsse *sui generis* und einzigartig sein. Wahrscheinlich würde ein Krebs sich persönlich entrüsten, wenn er hören könnte, wie wir ihn ohne viel Aufhebens und ohne ein Wort der Entschuldigung den Schalentieren zurechnen und entsprechend über ihn verfügen. ‚So etwas bin ich nicht‘, würde er sagen, ‚ich bin ICHSELBST, NUR ICHSELBST.“ (James: *Vielfalt* 44)

63 Vgl. Bourdieu: *Genèse* 318 f.

heißt: mit dem ersten Schritt der religiösen Verarbeitung des Problems.<sup>64</sup> Damit lässt die Analyse der religiösen Habitus Rückschlüsse auf die Nachfrage der religiösen Akteure nach Sinn zu. Man kann die kognitiven Dispositionen der Akteure so konstruieren, dass man von deren eigenen Fragestellungen ausgeht und nicht mehr von den Fragen, die die wissenschaftlichen Beobachter an die Akteure richten. Mit einem formalen heuristischen Modell kann man also den Einfluss von impliziten inhaltlichen Axiomen auf das Verstehen der Anderen weitgehend ausschalten; dies freilich nur, indem man jene impliziten Axiome bewusst in Kauf nimmt, die der Methode zugrunde liegen. Diese Axiome kann man nicht ausschalten, sondern nur durch methodische Transparenz und Reflexion zu kontrollieren versuchen. Aber sie bestimmen die Untersuchungsergebnisse nicht inhaltlich vorweg, sondern verhüten gerade eine vorweg erfolgende inhaltliche Determinierung von Verstehensprozessen.

Meist gibt Religion allgemeine Antworten auf konkrete Fragen. Sie bringt „das Ganze“ ins Spiel und hat eine **Tendenz zur Universalisierung** der Perspektive und zur Generalisierung von Aussagen. Dies kann man dahingehend interpretieren, dass Religion sich auf die „letzten Fragen“ des Subjekts nach den letztgültigen Dingen oder auf Ähnliches beziehe.<sup>65</sup> Man sollte dabei freilich beachten, dass die Akteure, die sich diese Frage stellen, bereits durch einen religiösen und sozialen Habitus geprägt sind, der universale Perspektive, Transzendenzbezug, Introspektion oder auch „schöpferische Selbstbesinnung“ (Tillich: *Theologie* I 10) als Bedingungen religiösen Fragens vorgibt; dass also das Stellen „letzter Fragen“ als solches – der konkrete Kontext und die Gestalt der Fragen ja ohnehin – ein Ausdruck von „Vorletztem“ ist, genauer: von den durch die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse orientierten und begrenzten Habitus.

---

64 Zum Modell des Habitus vgl. Schäfer: *Método*, und Schäfer: *Theorie*.

65 ...was keineswegs heißt, dass sie die letztgültigen Dinge zur Erscheinung bringt. Sie arbeitet mit dem Verweis. – Die „letzten Fragen“ sind im Übrigen nicht schon als solche spezifisch religiös. Gesellschaftlich wirksame, weil allgemein anerkannte Legitimationen einer gesellschaftlichen Ordnung oder einer Maßnahme der Krisenbewältigung übersteigen auch die Ordnung selbst und zielen auf eine „letzte Wirklichkeit“; und wenn – wie bei ausgesprochen liberalen Entwürfen (etwa Rorty: *Kontingenz*) – die letzte Wirklichkeit auch nur darin besteht, dass es keine letzte Wirklichkeit gibt, diese Behauptung aber auf jeden Fall aufrecht erhalten werden muss, etwa aufgrund der Konkurrenz mit metaphysisch argumentierenden Gesellschaftskonzeptionen. Vgl. zur „ultimate reality“ Kehrer: *Religionssoziologie* 74.

Die *Frage nach dem Tod* wird häufig als Ansatzpunkt für letzte Fragen gesehen. Die *Todeserfahrung* als solche – wie sie etwa Rucker in einem religionsphilosophischen Sinne für wesentlich hält zur Rückgewinnung eines adäquaten Verständnisses christlicher Theologie (Rucker: *Weg* 18 ff.) – verdient zwar religionswissenschaftliche Beachtung, ist aber doch ein zu allgemeiner Ansatzpunkt.<sup>66</sup> Denn der Tod wird (jedenfalls in einem für die Ausbildung religiöser Systeme relevanten Sinne) als der Tod *anderer* erfahren und nur in der Projektion als der eigene phantasiert. Der eigene Tod ist also nicht sinnrelevant erfahrbar (außer vielleicht in den allerletzten Momenten des Lebens). Der Tod anderer wird erfahren als konkreter Verlust einer Person und eines Handlungszusammenhanges, oder er wird als ein Massenphänomen wahrgenommen. Er wird erlebt als konkreter seelischer (und körperlicher) Schmerz oder auch als kognitiver Sinnverlust oder als Krise. Im Blick auf praktische Logik lässt sich dieses Erleben modellieren als Riss im Netz der kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen des Habitus. Allerdings gewinnt die Konfrontation mit dem Tod auch erst dann *religiöse* Dimensionen, wenn sie religiös interpretiert wird. Immerhin kommt dem Tod aber insofern eine gewisse Sonderstellung zu, als er (anders als andere Krisen) eine nicht einholbare Grenze menschlichen Handelns und Erleidens markiert. Er kann als die Gestalt der Krise schlechthin erfahren werden.

Aber außer dem Tod können vielerlei andere Ereignisse tiefgreifende Krisen- und Kontingenzerfahrungen hervorrufen: die Zerstörung der Lebensgrundlagen durch Naturkatastrophen, ökonomischen Zusammenbruch, Krieg, kurz: rasche Wandlungen auf einem wichtigen oder auf mehreren Praxisfeldern, und/oder die Zerstörung bzw. starke Abwertung habitualisierter Denk- und Verhaltensweisen. Dies kann dann zum Anlass einer Neuorganisation der Habitus durch religiöse Sinngebung werden. Die weisheitliche Literatur der hebräischen Bibel etwa widmet einen beachtlichen Teil ihrer religiösen Produktion einem Problem, das durch Interferenz des ökonomischen im religiösen Feld entsteht. Sie greift die Zerstörung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch die wirtschaftlichen Erfolge der Gottlosen als eine elementare religiöse Kontingenzerfahrung auf und sucht durch religiös-symbolische Arbeit dem ökonomischen Handeln der Nicht-Erfolglichen neuen, religiösen, Sinn zu geben.

---

66 Das gilt auch in bezug auf die kontextuell-theologische Analyse und die Hervorbringung kontextueller Theologie.

Wenn man die religiösen Habitus als Grundlagen religiöser (und theologischer) Produktion begreift, gewinnen die negativ qualifizierten Ausgangserfahrungen und ihre Entsprechungen im Netz der Dispositionen eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung für die Konstruktion und den Sinn einer religiösen Praxis als ganzer. Nicht das reine religiöse oder theologische Zeichensystem (Lehre, Dogmatik, Bekenntnisschriften, Rituale etc.) als solches gibt Auskunft über sich selbst und ist hinreichender Gegenstand religionswissenschaftlicher Analyse, ja nicht einmal theologischer Untersuchung. (Im Übrigen sind sie ja nur Zeichensysteme kraft wissenschaftlicher Abstraktion, während in der menschlichen Praxis Zeichen fortwährend in Wirkungszusammenhängen operieren.) Auch die Interpretation der Zeichen auf vermeintlich Universales hin erschließt nicht den Sinn eines solchen „Systems“, sondern allenfalls den Standpunkt seiner Interpreten. Der Sinn eines religiösen Zeichensystems erschließt sich nur als praktischer Sinn. Das heißt, methodisch genauer, man kann ihn erschließen, wenn man von jenen Kontingenzerfahrungen der betreffenden Akteure ausgeht, die für Hervorbringung und Gebrauch der betreffenden religiösen Praxis am relevantesten waren bzw. sind. Dies entspricht letztlich einer einfachen hermeneutischen Regel: Man muss den Entstehungszusammenhang beachten. Allerdings ist diese Regel in unserem Zusammenhang methodisch zugespitzt auf die Erfahrung von Kontingenz.

Unsere Feststellungen zur Krisen- bzw. Kontingenzerfahrung treffen sich mit folgender Beobachtung Richard Niebuhrs: „The character of a religious movement is probably more decisively determined by its definition of sin from which salvation is to be sought than by its view of that saving process itself. The primary question... is this: ... from what did they want to save men?“ (Niebuhr: *Denominationalism* 67). Erst in diesem Interpretationszusammenhang von krisenhaft erfahrenen Lebensbedingungen geben die Gottes-<sup>67</sup> und Paradiesvorstellungen (Lang/McDonnel: *Himmel*) eine Auskunft über den kontextuellen Sinn der religiösen Systeme. Auf diesem Hintergrund können Religionen (und somit auch Ausprägungen des Christentums) als „soteriologische Systeme“ (Ohlig: *Fundamentalchristologie* 20) bezeichnet werden.

---

67 Vgl. Kayales: *Gottesbilder*. Es ist sehr signifikant, dass in allen drei Beispielinterviews die Frauen im Gruppengespräch ihre Gottesbilder selbst von einer persönlichen Krisenerfahrung her aufschlüsseln. Vgl. 151 ff. und 173 ff.; 197 ff.; 247 (der Vater als Trunkenbold).

Im Zitat zu Beginn dieses Kapitels interpretiert ein Mann gesellschaftliche Probleme als Zeichen des nahenden Weltendes. Das ist keine Ausnahme. Religiöse Systeme und Theologien beschränken sich bei ihrem Umorganisieren der Wahrnehmungs- und Klassifikationsschemata im Allgemeinen nicht auf Einzelsituationen, eingeengte Fragestellungen nicht-religiöser Felder und eine nicht-religiöse Terminologie. Vielmehr bilden sie *generalisierende Metaphern*. Sie verweisen auf „das Ganze“ und auf „Letztes“. So transformieren sie etwa als unausweichlich erlebte wirtschaftliche Not oder militärische Unterdrückung symbolisch in eine allgemeine endzeitliche Vernichtungsdrohung gegen die ganze Welt. Dies liegt keineswegs daran, dass Religionen nur auf „letzte“, „große“ oder „existentielle“ Fragen antworten. Im Gegenteil, die Problemstellungen und die mit ihnen verbundene religiöse Nachfrage sind meist sehr partikular und konkret.<sup>68</sup> Die religiöse Entgegnung freilich muss allgemein ausfallen; denn nur im Bezug auf eine Ordnung, die das spezifische Problemfeld weit überschreitet, lässt sich eine rasche Antwort auf verworrene Problemlagen formulieren. Der Bezug auf eine „allgemeine Seinsordnung“ (Geertz) oder auf Transzendenz, das Ganze usw., ergibt sich also schon aus ganz praktischen Gründen. Darüber hinaus spielt der Rückbezug auf bereits geprägte und aus konkreten Kontexten gelöste Traditionen für religiöse Systeme eine wichtige Rolle. Transzendenzbezug und Traditionsbezug zwingen sich den Akteuren auf als eine Nötigung zur Metaphern bildenden Arbeit mit den Variablen ihrer Situation. Der Zwang zum Allgemeinen hilft dabei, im Besonderen durch die Arbeit mit religiösen Metaphern die Elemente des Netzes der Dispositionen neu zu ordnen, und zwar im Hinblick auf dieses durch das religiöse Angebot vorgegebene Allgemeine. Dabei ermöglicht die Allgemeinheit gerade, eine sehr breite Palette von Kontingenzerfahrungen religiös zu verarbeiten; denn die Beziehung zwischen dem kontextuell Besonderen (zum Beispiel einem Mord an einem Angehörigen) und dem traditionell Allgemeinen (zum Beispiel Endzeitmystik) wird eben durch die Metaphern bildende Arbeit der betroffenen Akteure hergestellt. Durch diese Arbeit wird nicht nur die konkrete Erfahrung verändert; auch das Allgemeine wird fortwährend transformiert, und Tradition wird umgeformt und angereichert. Es entsteht Wirkungsgeschichte.

---

68 ...weitaus konkreter als es etwa eine existentialistische Theorie durch ihren Bezug auf die allgemeine „Fraglichkeit des Daseins“, das „Geworfensein“ oder den „modernen Menschen“ es zum Ausdruck bringen könnte.

In religiöse Überlieferungen ist bereits eine *Menschheitsgeschichte symbolisierender Generalisierungsarbeit* eingegangen. Dieses Potential ermöglicht immer wieder die Transformation der die Kontingenzerfahrung erzeugenden Problemstellungen in religiöse Metaphorik. Dabei werden besonders in der Alltagsreligiosität die konkreten Kontexte ernstgenommen und nicht zu generellen Fraglichkeiten verwässert. Religiöse Sprache und Praktiken gehen nach unserer Auffassung also nicht aufgrund einer wesenhaften Ausrichtung an Letztem leichthin über Vorletztes hinweg. Sie transformieren vielmehr die Kontextbedingungen derart, dass sie in der religiösen Praxis zwar noch vorkommen, dies aber in einer veränderten Gestalt und vernetzt mit interpretativen Sinnelementen. Zudem schafft religiöse Arbeit Distanz von Krisenerfahrungen, und diese macht Problemlösung möglich. Die Kontingenzerfahrungen werden somit vermittels Metaphern bildender Arbeit und im Spiel der Homologien zwischen den Feldern auf das religiöse Praxisfeld und in religiöse Sprache transformiert; mehr oder weniger unkenntlich, aber für die Betroffenen auf signifikante Weise. Vor allem aber werden die Kontingenzerfahrungen in einen neuen Praxiszusammenhang gestellt. Sie geraten in der religiösen Logik in die Nachbarschaft neuer Sinnelemente und werden unter den Bedingungen einer vom Ausgangsfeld unterschiedlichen Kapitalstruktur und -verteilung verwendet. Auf diese Weise können neue Wahrnehmungsweisen der Welt, neue Handlungsperspektiven und somit neuer Sinn für die Ausgangssituation erzeugt werden – wodurch dann die Ausgangssituation auch nicht mehr dieselbe ist.

In dem beschriebenen Prozess spielen *religiöse Inhalte* natürlich eine zentrale Rolle. Diese variieren von Religion zu Religion und dann noch von Kontext zu Kontext. Sie entstehen im Prozess religiöser Traditionsbildung und lassen sich als Gesamtheiten von Zeicheninventaren denken. Je nach Kontext werden unterschiedliche Zeichen für die Akteure besonders relevant und andere werden kaum wahrgenommen. Aus praxeologischer Sicht sind diese Zeichen nicht einfach Inhalte für sich, sondern Operatoren praktischer Logiken im immer schon von unterschiedlichen Positionen strukturierten *religiösen Feld*. Sie operieren in spezifischen (eben religiösen) Auseinandersetzungen und Kooperationen, in Kämpfen um Anerkennung, Legitimität, Würde, (Über-) Leben und Errettung. Weder die Pfingstler noch die Neopfingstler, die ich studiert habe, haben sich ihre Theologien einfach aus dem Boden ihrer Kontexte gestampft. Sie haben vielmehr religiöse Angebote der enthusiastischen Tradition, offeriert durch Missionsgesellschaften, in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten

rezipiert. Entscheidend ist folgendes: 1) Die symbolische Arbeit aller religiösen Akteure (Spezialisten und Laien) vermittelte die Erfahrungen von Kontingenz in den verschiedensten gesellschaftlichen Lagen mit den Zeicheninventaren der neuen religiösen Systeme. 2) Im Laufe der Zeit konnte es zur Inkorporation der neuen Praktiken als neue religiöse Habitus in den Akteuren kommen. 3) Zugleich wurden die neuen praktischen Logiken objektiviert in entsprechenden, von Spezialisten produzierten Theologien, in kirchlichen Strukturen, Ämtern, Titeln, usw. Auf diese Weise bildet sich ein kollektiver religiöser Akteur heraus, der genügend institutionalisiert ist, um aktiv in die Positionskämpfe des religiösen Feldes einzutreten. An diesem Punkt kommt es dann gewöhnlich zur institutionellen Trennung von einer „Mutterkirche“.

Für eine wirkungsvolle religiöse Verarbeitung von Kontingenz ist nicht der unmittelbare Bezug der religiösen Sprache auf die Bedingungen, unter denen Kontingenz erfahren wird, entscheidend. Vielmehr kommt es auf Folgendes an: die metaphorische Umwandlung der Kontingenzerfahrung durch die Operation geeigneter religiöser Zeichen; ein möglichst hoher (postulierter) Allgemeinheitsgrad der religiösen Sinngebungsangebote; und eine relativ große Distanz des religiösen Feldes von jenem Feld, in dem die Kontingenzerfahrung gemacht wird.<sup>69</sup>

Im Gegenzug zur Erfahrung von Zusammenhanglosigkeit und Zerrissenheit rekonstruiert Religion also Praxis als ein zusammenhängendes Ganzes, dessen Relationen durch eine spezifische, religiös vermittelte Logik geregelt werden. Religion konstruiert Sinnganzheit.

### 3. Das Ganze im praktischen Sinne

Im praxeologischen Vokabular wird Sinn als praktischer Sinn aufgefasst.<sup>70</sup> Was man dann unter „dem Ganzen“ versteht, ist auf den praktischen Sinn bezogen.

Sinn ist *praktischer Sinn*, nicht einfach ein kognitives Ereignis. Er wird nicht erzeugt durch die bloße Beziehung eines Signifikanten zum einem Signifikat im Bewusstsein. Sinn ist nicht einfach das Ergebnis einer Ich-Leistung des Subjekts und Produkt subjektiver Intentionalität. Aber eben-

---

69 Vgl. hierzu im Detail Schäfer: *Theorie*.

70 Vgl. Bourdieu: *Sinn* 122 ff. Als Überblick zum Begriff des Sinnes bei Bourdieu vgl. Wagner: *Sinn*.

so wenig liegt praktischer Sinn einfach vor als System objektiver, unbewusster Strukturen, die sich „in den Menschen ohne deren Wissen denken“ (Lévi-Strauss: *Mythologica I* 25, 26).

---

**Exkurs: Zu den Begriffen des Sinnes und der Bedeutung**

Die gerade ausgesprochene Distanzierung von linguistischen, subjektivistischen und objektivistischen Sinn- und Bedeutungskonzepten kann nicht leichthin ausgesprochen werden. Zur genaueren Verortung meines Ansatzes hier einige weitere Anmerkungen.

Die Relation zwischen Signifikant und Signifikat ist für den Begriff des Sinnes nicht irrelevant. Sie ist die Grundlage der Zeichenfunktion und der Entwicklung des Symbol- und Metapherbegriffes in der französischen Tradition der Linguistik und Semiotik. Die **Mehrdeutigkeit von Zeichen** in der Metaphorik ist für die Erzeugung von Sinn in der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Praxisfeldern von großer Bedeutung. Paul Ricoeur ist der Mehrfachbedeutung von Zeichen nachgegangen.<sup>71</sup> Die Symbolsprache der Logik versucht allerdings, die mehrdeutigen Ausdrücke der Sprache durch eindeutige Ausdrücke zu überwinden, die einen „vollständig durch die Wahrheitstafel bestimmten Sinn haben“ (Ricoeur: *Interpretation* 65). Dadurch möchte man die Informationsfunktion der Sprache stärken, verliert aber, lt. Ricoeur, die Tiefendimension der Sprache in Symbol und Polysemie, welche die Existenz erschließt. Um das Streben der Logik nach Eindeutigkeit zu kritisieren, reicht es allerdings nicht aus, sich lediglich auf die „symbolische Textur des Symbols“ (63) zu beschränken, das heißt auf seine Innenrelationen, die sich als eine untereinander verbundene Vielfalt der „Sinne“ eines Zeichens beschreiben lässt. Vielmehr ist es nötig, die Begründung der Symbolhermeneutik in der die Existenz begründenden Reflexion zu beachten. Und diese ist für Ricoeur nicht – in kantischer Tradition – eine wissenschaftstheoretische, sondern in Anlehnung an Fichte eine ontologische. Die Setzung des Selbst, vollzogen durch das freie und spontane Subjekt als Synthesis des Durchgangs durch die Setzung des Ich in der Thesis und des Nicht-Ich in der Antithesis, dieses Urdatum subjektivistischer Reflexionsphilosophie ist bei Fichte in der Einheit des absoluten Ich vom Geist selbst immer schon vollzogen und damit auch für die Selbstwerdung der individuellen Subjekte objektiv gesetzt. Ricoeur gibt diesem Gedanken eine den Subjektivismus des Ansatzes zunächst verstärkende existenzialistische Wendung. Er bestimmt den Standpunkt des vor-reflexiven Subjekts als

---

<sup>71</sup> Vgl. Ricoeur: *Interpretation* 62 ff. Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich in diesem Abschnitt des Exkurses die Seitenangaben im Text auf dieses Werk.

„Verlorenheit“ und den Ausgangspunkt der Reflexion als „Vergessen“; die Setzung des Selbst ist somit „Aufgabe“, und die Reflexion ist Mittel der „Wiederaneignung unseres Strebens nach Existenz“ (58), und somit Schlüssel zur umfassenden menschlichen Aufgabe: „Wir müssen den Existenzakt wiedererlangen, das Setzen des Selbst in der ganzen Dichte seiner Werke“ (ebd.). In dieser dialektischen Grundrelation zwischen setzendem Subjekt und seinen Werken bekommt die „Logik des Doppelsinns“ der Zeichen – die Logik der Relation zwischen „erstem und zweitem Sinn“ im Symbol – die Qualität einer transzendentalen Logik insofern sie die „Bedingungen der Aneignung unseres eigenen Wunsches nach Sein“ (62) zum Gegenstand hat. Die Aufgabe dieser transzendentalen Logik sieht Ricoeur darin, „auf regressivem Wege die Begriffe herauszuarbeiten, die durch die Konstituierung eines Erfahrungstypus und eines entsprechenden Realitätstypus vorausgesetzt werden“ (66)<sup>72</sup>: die Begriffe also, die selbst die (semantische) Bedingung der Möglichkeit darstellen, den Bereich einer spezifischen Erfahrung der Realität und Realität der Erfahrung als sinnhaften Bereich zu konstituieren, indem dieser in bestimmter Weise benannt und damit abgegrenzt wird. Im Blick auf die Existenz des Subjekts handelt es sich somit um die Begriffe, die die Aneignung des Selbst durch die reflexive Verbindung zwischen der Setzung des „Ich bin“ und der Setzung der Werke (das heißt im Blick auf die Zeichenrelation: die Setzung der „in den Kulturen des Existenzaktes verstreuten Zeichen“ [66]) bestimmen. Selbstwerdung ist Sammlung des konkreten Sinns der Zeichen der Welt, unter dem Blickpunkt der die Konstitution des Erfahrungsbereichs bedingenden Symbole. Und diese verweisen wiederum durch ihren Doppelsinn über sich hinaus auf das Transzendente.

Nun kann man die subjektivistische Note der Ausführungen Ricoeurs verstärken und das Verhältnis von Subjekt und Transzendente, Geheimnis, Heiligem etc. über die Verweisungsstruktur des Symbols hervorheben; mit anderen Worten die Symbole ihrer syntagmatischen Relationen und ihrer Kontextbindung berauben, um zu einer intuitionistischen Geheimnishermenteutik zu gelangen, die das Symbol zum mystagogischen Schlüssel für die Schatzkiste des Transzendenten macht. Man kann aber auch Ricoeurs Ausführungen über das Symbol für ein Verständnis der paradigmatischen Relationen von Zeichen nutzen, ohne die Marschrichtung auf den existenzialistischen und intuitionistischen Holzweg einzuschlagen. Dies ist möglich, indem man einen Hinweis Ricoeurs methodisch und theoretisch stark macht. Reflexion ist demnach keine psychologistische oder

---

72 ... jene Begriffe also, die – wenn man es in Anlehnung an die schützische Phänomenologie sagen will – als bereits präsente, aus der Vorerfahrung des Sinnsetzenden stammende Deutungs- und Ausdruckschemata seinen Erlebnissen und seinen Äußerungen einen subjektiven Sinn beilegen, auf die der Deutende, im polythetischen Blickstrahl die polythetische Konstitution des subjektiven Sinnes verfolgend, zurückblicken kann, deren entworfenes Ergebnis er wiederum, im monothetischen Blickstrahl, als objektiven Sinn beschreiben kann.

intellektualistische Intuition, sondern leistet die Vermittlung einer Vermittlung: Die Reflexion vermittelt in der Rückwendung auf das Selbst den Akt der Selbstvermittlung, welchen das Ich – sich als Selbst konstituierend – vollzieht, indem es aus der ersten, aber abstrakten und leeren Wahrheit des „Ich bin, ich denke“ hinaustritt und sich in die „Vorstellungen, Handlungen, Werke, Institutionen und Denkmäler“ (57) hinein objektiviert, indem es eben diesen Prozess erkennt. Für das reflexive Erkennen – und zwar auch für das Denken des sich als Selbst konstituierenden Subjekts – ist folglich die Wahrheit des „Ich bin, ich denke“ nicht unmittelbar zugänglich. Sie kann von nirgendwo anders her beschrieben werden als nur von den Objektivierungen des Ich her. Hier muss es nun aber zu einem Bruch mit der subjektivistischen Illusion der Voraussetzungslosigkeit des sich objektivierenden Subjekts kommen. Das Subjekt ist in vielerlei Hinsicht immer schon vom Prozess der Hervorbringung und Selbstreproduktion objektiver Lebensbedingungen bestimmt, seien es nun die unbewusst wirksamen psychologischen, sprachlichen (vgl. Ricoeur: *Hermeneutik* 137 ff.) oder gesellschaftlichen Strukturen. Diese bestimmen folglich auch die Möglichkeitsbedingungen der Reflexion; des Aktes also der Konstitution des Selbst und, darüber hinaus, des Aktes der Reflexion dieser Konstitution in der Reflexionsphilosophie. Die transzendente Logik (die, wie Ricoeur sagt, in der Interpretation der Symbole auf die Begriffe aus ist, welche bestimmten Erfahrungs- und Realitätstypen zugrunde liegen) kann demnach zunächst einmal als ein Versuch mit folgendem Interesse aufgefasst werden: Die mit dem Doppelsinn der Symbole virtuos operierende Logik der gesellschaftlichen Praxis soll als Bedingung der Möglichkeit der sinnhaften Konstitution des Subjekts begriffen werden – als gesellschaftliches a-priori gewissermaßen.

An den sinnproduzierenden Kreuzungspunkten des symbolischen und materiellen Reproduktionssystems, den *Symbolen*, können dann die Begriffe festgemacht werden, die den jeweiligen Erfahrungs- und Realitätstypus auf den unterschiedlichen Ebenen seiner Realisierung am besten kennzeichnen. In semiotischer Sprache: es geht um die Verankerung der paradigmatischen Zeichenrelation in der syntagmatischen Relation sowie in der Relation des Zeichens zum Subjekt des Sagens und Zeigens und zum Deutenden (Interpretanten), auf den das Sagen und Zeigen des Symbols wirkt. Erst wenn dies geschehen ist, kann eine Interpretation des beschriebenen Gesamtkomplexes der gesellschaftlichen Konstitution des Selbst auf das Transzendente, das Heilige etc. hin erfolgen, ohne dass die intuitionistische Abkürzung des Denkens sich gleich als breite Prachtstraße der erahnten Gewissheiten auftäte.

Ich möchte festhalten: Selbst in Ricoeurs recht subjektivistischer Hermeneutik erschließt der Doppel- bzw. Mehrfachsinn des Symbols die „Tiefe des Daseins“ eben nicht dadurch, dass er sozusagen unmittelbaren Einblick in eben diese (substantialistisch gedachte) Tiefe gestattet (in den „Brunnen“ gleichsam, an dessen Grund das „eigentliche Wesen“ golden schimmert). Vielmehr vereinen sich, nach Ricoeurs Konzeption im Symbol bzw. der Metapher eine Vielzahl von

Relationen, in denen die Menschen eines bestimmten kulturellen bzw. sozialen Raumes existieren, unter einer bestimmten, alle Relationen gleichzeitig in den Blick nehmenden und als Einheit in der Unterschiedenheit darstellenden Hinsicht. Das Symbol konzentriert die dem Subjekt und seinem Bewusstsein externen und es aus der Externität heraus bestimmenden Relationen; ganz gleich, ob man – wie Ricoeur hervorhebt – aus der Sicht Nietzsches, Marx', Freuds oder auch von einem noch „vagen Terminus des Heiligen“ (Ricoeur) her blickt: „der Brennpunkt des Sinns ist nicht das ‚Bewusstsein‘, sondern Anderes als das Bewusstsein“ (Ricoeur: *Interpretation* 69). Darin, dass Symbole die verschiedenen, verstreuten Bedeutungen des Daseins in seinen verschiedenen Relationen interpretierend zusammenfassen und über diese Zusammenhänge hinaus auf einen „Brennpunkt des Sinns“ außerhalb des Bewusstseins verweisen, erzeugen sie Sinn. Symbole arbeiten somit auf der Grundlage von Praktiken.

Damit erscheint ein Sinnbegriff, der von Praxis und Gebrauch her entworfen ist, gut geeignet, den ricoeurschen Symbolbegriff gewinnbringend nutzen zu können. Religiöse Symbole, Metaphern, Homologien etc., die Produkte der Polysemie, können somit als Elemente praktischer Logik begriffen werden. Damit ist dann der Rahmen eines subjektivistisch-intentionalen Sinnbegriffes verlassen.

Die Begriffe *Sinn und Bedeutung* gehören zu den wichtigsten, am meisten verwendeten und zugleich unklarsten Termini, auf die man trifft, wenn man sich für das Mitspielen der geistigen Vorstellungen in der religiösen und gesellschaftlichen Praxis interessiert. Die Verwendung von Sinn und Bedeutung gemäß den Vorgaben der platonischen Abbildtheorie kann im Folgenden unerwähnt bleiben, da sie genauso einfach zu handhaben ist wie untauglich zur Erklärung der Phänomene. Im Gegenzug hat der Strukturalismus über weite Strecken die Objektbezogenheit der Zeichen zugunsten ihrer Bezogenheit zu anderen Zeichen im Sprachsystem nur wenig beachtet. Die Bedeutung (*signification*) wird dementsprechend im Verhältnis zwischen Lautbild und Vorstellung davon sowie an der Position des Zeichens im Zeichensystem festgemacht (Barthes: *Elemente* 41 ff.) und als arbiträr betrachtet; das heißt vor allem: unabhängig von einer natürlichen Beziehung zwischen Wörtern und Dingen und abhängig von einer theoretisch postulierten Übereinkunft der Kommunikationsgemeinschaft. Ähnlich wie der *contrat social* Rousseaus, dessen erster grundlegender Handschlag zwar in Freiheit und Gleichheit vollzogen sein soll, aber gleichwohl nur in der Phantasie des Vertragstheoretikers und nicht in der Wirklichkeit stattgefunden hat, sieht jene der analytischen Reinheit verpflichtete strukturelle Linguistik nicht die Bedingungen, unter denen sich die symbolischen Austauschprozesse ereignen. Sie kann per definitionem nicht wahrnehmen, dass die Referenzobjekte, die Elemente der objektiven Welt, kraft ihrer eigenen Dynamik sich der Erfahrung und der Sprache aufdrängen und als Wahrgenommene vermittelt eines „kulturell determinierten Systems von

Perzeptionsschemata<sup>73</sup> eben doch in den Bedeutungen der Zeichen präsent sind, ohne diese jedoch in der Regel – die Onomatopoesie einmal ausgeschlossen – „natürlich“, das heißt durch ihr „Lautbild“, zu motivieren.

Dies entgeht auch einer strukturalistischen *Analyse der Kultur*, welche „Praktiken und Werke als symbolische Tatsachen, die es zu *entschlüsseln* gilt, und allgemeiner, mehr als fertige Werke denn als Praxisformen“ (Bourdieu: *Entwurf* 154) behandelt. Die Privilegierung der Relationen zwischen Zeichen *als solchen* lenkt den Blick, wie Bourdieu bemängelt, von den „praktischen Funktionen“ der Zeichen ab, welche keineswegs auf Kommunikation um der Kommunikation willen ausgerichtet sind. Es gilt vielmehr: „Feste und Zeremonien, rituelle Austauschbeziehungen oder, auf einer anderen Ebene, die Zirkulation wissenschaftlicher Informationen, sind stets auch in mehr oder weniger offener Form auf politische und ökonomische Funktionen hin ausgerichtet“ (Bourdieu: *Entwurf* 155). Beachtet man nicht die außersprachlichen Relationen und ihre Bedingungen in den symbolischen und politischen Kräfteverhältnissen zwischen den Kommunizierenden und ihren objektiven gesellschaftlichen Positionen, wird man, wie Bourdieu weiter ausführt, ein Zeichensystem nicht hinreichend gut verwenden können. Damit ist das Spannungsfeld für eine Arbeitsdefinition der Begriffe der Bedeutung und des Sinnes – die Bourdieu übrigens selbst an keiner Stelle vornimmt – abgesteckt.

Die *Begriffe des Sinns und der Bedeutung* werden nicht selten so gegeneinander abgehoben,<sup>74</sup> dass „Sinn“ einmal die Extensionalität und ein andermal die Intensionalität des Zeichens meint und „Bedeutung“ das jeweils entgegengesetzte. „Bedeutung“ bezeichnet in der Tradition des französischen Strukturalismus im Allgemeinen die Innenrelation, während „Sinn“ (wenn der Begriff überhaupt verwendet wird) eher auf die das Zeichen umlagernden außersprachlichen Bereiche der Wirklichkeit angewandt wird. Anders Frege, der die Bedeutung der Worte „Abendstern“ und „Morgenstern“ in ihrer gemeinsamen Bezogenheit auf den Stern Venus, ein gegenständliches Objekt, sieht, den Sinn aber dem ausgesagten Inhalt der Begriffe (*Abend-* bzw. *Morgenzeichen*) zuordnet. (Frege: *Sinn* 42) Ricoeur schließt sich in seinen Überlegungen zu Hermeneutik und Strukturalismus dieser Grundentscheidung an<sup>75</sup> und definiert Bedeutung als die Bezogenheit der Sprache auf Außersprachliches. Bedeutung konstituiert die Sprache somit als ein „etwas über etwas sagen“. Der Sinn sei dagegen ein „bloßer Gedankengegenstand“ (Ricoeur: *Hermeneutik* 111). Diese Entscheidung findet sich auch in Ricoeurs Symbolbegriff wieder, den er kennzeichnet durch „eine intentionale Struktur, die

---

73 Nöth: *Semiotik* 104, unter Verweis auf Umberto Eco: *A Theory of Semiotics*. London: Macmillan, 1977, S. 194.

74 Einen kleinen Überblick über die Vielfalt der Variationen gibt die Tabelle in Nöth: *Semiotik* 92; ansonsten vgl. die linguistischen und philosophischen Wörterbücher.

75 ..., welche er nicht nur bei Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung, sondern auch in Husserls Unterscheidung von Bedeutung und Erfüllung gegeben sieht (Ricoeur: *Hermeneutik* 111).

nicht im Verhältnis von Sinn und Sache besteht, sondern in einer Architektur des Sinns, in einem Verhältnis von Sinn und Sinn, von zweitem und erstem Sinn...“ (Ricoeur: *Interpretation* 30).

Ich halte den ricoeurschen Symbolbegriff für nützlich im Rahmen eines praxeologischen Ansatzes. Allerdings sollte man wie folgt differenzieren: Bedeutung öffnet zwar die Sprache in einer direkten Bezogenheit auf Referenzobjekte hin (was nicht eine Abbildtheorie legitimiert!); aber dadurch sollte Sinn nicht notwendigerweise nur als bloßes Gedankending ohne Bezug auf die äußere Wirklichkeit, letztlich als Relation zwischen Signifikant und Signifikat, aufgefasst werden. In den Sinn gehen nämlich die aus den objektiven gesellschaftlichen Bedingungen entstandenen Wahrnehmungs- und Deutungsschemata ein, welche sich ihrerseits der Vorerfahrung der Welt verdanken. Nach Alfred Schütz sind Zeichensysteme gerade darin sinnträchtig, dass sie „Erlebnisse... kraft besonderer vorangegangener erfahrender Erlebnisse in andere (inadäquate) Deutungsschemata“ (Schütz: *Aufbau* 168) einordnen. Folglich besteht der *Sinn* eines Zeichens „in der Transponierbarkeit, das heißt in seiner Rückführbarkeit auf anderweitig Bekanntes“ (Schütz: *Aufbau* 171): ein schon vorhandenes Erfahrungsschema oder ein anderes Zeichensystem. Die *Bedeutungsfunktion* eines Zeichens verweist innerhalb des intersubjektiven Systems der beherrschten Sprache hingegen auf das Bezeichnete. (Schütz: *Aufbau* 172) Dabei garantiert die intersubjektive Verbindlichkeit des Zeichensystems die Objektivität des Sinnes. Der Sinn eines Zeichens wird von jenem Sinn unterschieden, der dem Handeln beigelegt wird. Es mag am phänomenologischen Interesse für die subjektive Erfahrung der Zeitlichkeit liegen, dass Schütz bei der Konstitutionsanalyse der Sinnhaftigkeit des Verhaltens und Handelns nur das reflexive Zurückblicken des Subjekts auf sein Verhalten und Handeln in der Zeitlichkeit, also vermittels diachroner Analyse, in den Blick bekommt, (Schütz: *Aufbau* 49 ff.) die Systemhaftigkeit der Handlungsschemata aber nicht in synchroner Analyse betrachtet. Auf der anderen Seite verwundert es aber um so mehr, wie bereitwillig er aus der Systemhaftigkeit der, seiner Auffassung nach, intersubjektiv festgelegten Zeichensysteme die Objektivität des Sinnes des Zeichens und seine Invarianz als Deutungsschema „gegenüber den Erlebnissen des erfahrenden Ich, in denen es sich konstituierte“ (Schütz: *Aufbau* 173) konzidiert. Die Differenz zwischen Zeichensystemen und Handeln, die Schütz unterstreicht, wurzelt im phänomenologischen Subjektivismus, der in der *Epoché* die gesellschaftlichen Relationen ausklammert zugunsten einer psychologischen Wesenswissenschaft (Schütz: *Aufbau* 55 f.). Damit gilt das Verdikt von Habermas: „Der phänomenologische Ansatz bleibt innerhalb der Schranken der Bewußtseinsanalyse.“ (Habermas: *Logik* 239) Der subjektivistischen Phänomenologie geraten die objektiven Relationen, die Handeln und Verhalten bedingen und qua Erfahrung interiorisiert sind, *per definitionem* aus dem Blick, zugunsten einer Theorie, die im Verhalten und Handeln eine von objektiven gesellschaftlichen Relationen freie Setzung des Subjekts erblickt – eine Konzeption, die sich im Blick

auf Zeichensysteme, deren Kommunikationsfunktion gerade in ihrer Systematizität und Objektivität begründet ist, kaum aufrechterhalten lässt.

Mit Bourdieu sollte man meines Erachtens eher davon ausgehen, dass die Zeichensysteme als Deutungs- und Ausdrucksschemata homolog sind zu Handlungsschemata der entsprechenden Individuen, die allesamt sowohl durch die Relationen und Positionen des gesellschaftlichen Feldes bedingt als auch in der Dauer des Subjekts erfahren und geworden sind. Sinn wäre dann mit Schütz durchaus als Rückführung von Erfahrenem auf anderweitig Bekanntes zu verstehen; und Bedeutung könnte man als Verweisungsfunktion des Zeichens auf etwas Bezeichnetes auffassen. Aber weiterhin wäre objektiver Sinn von subjektivem Sinn hinsichtlich seiner Konstitution immer noch gut zu unterscheiden; nur dass unter dem *Sinn* der Zeichen ebenso wie unter dem Sinn des Handelns dann eine „gemeinsame Blickrichtung“ (Schütz: *Aufbau* 54) auf die Welt verstanden wird, die eine hinreichende Konsistenz für Wahrnehmung, Deutung und Handeln herstellt, welche den Verweis der Zeichenbedeutungen auf Bezeichnetes zu interpretieren erlaubt. Man kann also mit Ricoeur immer noch sagen, dass das Symbol sich im Spiel zwischen erstem Sinn und zweitem Sinn konstituiert; man kann aber die Vorstellung des Sinnes nicht mehr allein auf eine interne Zeichenrelation beziehen: Der Sinn und die Bedeutung von Zeichen und Symbolen hängen nicht nur am Zeichensystem, sondern auch an der gesellschaftlichen Position der durch sie Wahrnehmenden und Deutenden sowie am *Gebrauch* der Zeichen in diesem Rahmen. Damit ist Sprache nicht als Abbildungs- oder Ausdrucksmedium begriffen – eine Scheibe zwischen Subjekt und Welt gewissermassen, die entweder opak ist (Skeptizismus) oder transparent (Realismus). Wir fassen die Sprache vielmehr als ein Werkzeug auf, in dessen aktuelle Gestalt eine lange geschichtliche Erfahrung von Werkstoffbearbeitung eingegangen ist. Sinn entsteht im *Gebrauch* des Werkzeugs.

**Gebrauch.** „Indem ich die Stange mit einem Hebel verbinde, setze ich die Bremse in stand.“ – Ja, gegeben den ganzen übrigen Mechanismus. Nur mit diesem ist er der Bremshebel; und losgelöst von einer Unterstützung ist er nicht einmal Hebel, sondern kann alles Mögliche sein, oder nichts.“ (Wittgenstein: *Untersuchungen* § 6) Nicht nur bei einer fremden Sprache, sondern auch (und gerade) in einer bekannten Kultur ist die „gemeinsame menschliche Handlungsweise ... das Bezugssystem, mittels dessen wir“ (Wittgenstein: *Untersuchungen* § 206) deuten, mittels dessen wir Sinn und Bedeutung der Wörter herstellen. „Menschliche Handlungsweise“ als Bezugssystem des Gebrauchs kann nicht auf Kognition beschränkt werden. Sprachspiele entsprechen den Lebensformen; sie sind ein „Komplex aus Sprache

und Praxis zumal<sup>76</sup>. Sowohl im Feld der objektiven gesellschaftlichen Relationen als auch in der subjektiven Konstruktion von Sinn und Bedeutung spielen viel mehr Faktoren als nur die Kognition eine Rolle. Dies hat Peirce schon durch die verschiedenen Ebenen seines Interpretantenbegriffs in das Konzept des Zeichens selbst integriert. Diese Ebenen erinnern daran, dass Bedeutungen sich durch Wirkungen des Zeichens auf den Empfänger konstituieren, und zwar auf sehr verschiedene Weise: als Bilder und Begriffe in der Vorstellung, als Gefühle, Veränderung der Körperhaltung, spontane Handlung etc. (Nöth: *Semiotik* 38, 44) Auf den von Peirce im wesentlichen unterschiedenen drei Ebenen: der kognitiven, der emotionalen und der „energetischen“ (also der des Handelns), wirken Zeichen auf je unterschiedliche Weise und mit unterschiedlicher Intensität. Dabei ist allerdings mit Entsprechungen zwischen den Wirkungen auf den verschiedenen Ebenen zu rechnen. Ein Beispiel: Es bewirkt etwa die gottesdienstliche Aufforderung, zum Gebet den Kopf zu neigen, bei den angesprochenen Menschen nicht nur die Entstehung eines bestimmten Bildes in der Vorstellung, sondern ebenso eine entsprechende Körperhaltung und induziert zudem ein Gefühl der Demut; oder es bewirkt die eher bei Charismatikern übliche gottesdienstliche Aufforderung, das Gesicht und die Arme gen Himmel zu erheben, eine entsprechende Körperhaltung und ein Gefühl der Öffnung sowie, folgend, der Erfüllung – all dies aufgrund einer bestimmten, durch Sozialisation bzw. Erlernen erworbenen Praxis und der gewohnheitsmäßigen Zuschreibung von Bedeutung. Das Zeichen (die Aufforderung) bewirkt auf den verschiedenen Ebenen je Verschiedenes. Mit anderen Worten, seine Bedeutung, seine Funktion im Blick auf ein jeweils Bezeichnetes ist auf jeder Ebene unterschiedlich: kognitiv „Rede zu Gott“, emotional „Demut“ und energetisch „Senken des Kopfes“. Sinn entsteht nun, indem die verschiedenen Ebenen in der Praxis zu einem Ganzen verschmolzen werden und dabei die bloße kognitiv wahrgenommene Aufforderung auf „anderweitig Bekanntes“

---

76 Habermas: *Logik* 256. Vgl. zu Habermas' Wittgenstein-Interpretation ebd. 240 ff. und die weitergehende Auseinandersetzung im Rahmen der Diskussion der Hermeneutik, 271 ff. Habermas möchte Wittgenstein nicht in die Nähe des Pragmatismus rücken, da hier Symbole und Tätigkeiten „unter der reziproken Erfolgskontrolle eines begleitenden Konsensus aller Beteiligten“ (257) stehen. Gleichwohl kennt Wittgenstein eine enge gegenseitige Abhängigkeit von Sprachspiel, Gebrauch und Lebensform. Es ist aber nicht von der Hand zu weisen, dass der gesellschaftliche Kontext des Gebrauchs – vor allem dessen Machtförmigkeit – bei Wittgenstein eine sehr geringe Rolle spielt. Dementsprechend reflektiert Wittgenstein nicht auf die gesellschaftliche Position seiner eigenen Philosophie, weshalb er nach Steinvorth: *Wittgenstein* 147 ff., ein „inkonsequenter dialektischer Materialist“ ist. Was die mangelnde historische Dimension der soziolinguistischen Überlegungen Wittgensteins angeht, trifft die Kritik Habermas' (*Logik* 278) mit Sicherheit zu, weshalb über den bloßen Wittgensteinschen Begriff des Sprachspiels hinaus immer auch die diachronen, produktiven und strategischen Aspekte des Sprachspiels in den Blick genommen werden sollten.

(Schütz) (nämlich ein bestimmtes, mit einem Körperschema verbundenes Gefühl und eine Vielzahl im Gedächtnis konnotierter Praktiken) zurückgeführt wird.

Dies erlaubt, die Begriffe Sinn und Bedeutung wie folgt aufzufassen: Der *subjektive Sinn* liegt nicht im Zeichen selbst oder in seiner Beziehung zu anderen Zeichen im Sprachsystem. Er entsteht vielmehr aus der *Korrespondenz der Wirkungen*, jenen Entsprechungen, die der Gebrauch des Zeichens bei den es Wahrnehmenden oder den es Verwendenden auf den *verschiedensten* Feldern ihrer Praxis in einem bestimmten Kontext erzeugt. Diese Wirkungen sind eingebunden in die zeitliche Struktur des Handelns und Verstehens, die nicht nur auf bereits Gewusstes zurückgreift, sondern entsprechend dem Vorgriff auf Erwartungen und im Zusammenspiel mit eigenen Strategien Bedeutungen erzeugt und wieder verändert.<sup>77</sup> Das diachrone Moment des Verstehens bezieht somit mindestens ebenso stark wie das synchrone Moment gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse als Grundlage der Habitus der Akteure wie auch als Kontext der Strategien mit ein. Indem Sinn in diesem diachronen *und* synchronen Kognitions-, Emotions- und Handlungsfeld entsteht und die einzelnen Faktoren aufeinander bezieht, läuft er auf die Erzeugung des Eindrucks einer Ganzheit hinaus. Der semiotische Terminus, der diesem Spiel zwischen verschiedenen Ebenen der Wahrnehmung und Praxis am besten entspricht und darüber hinaus in der Analyse gut operationalisierbar ist, ist der der Konnotation.<sup>78</sup> Der Zeitstruktur des Sinnes entspricht ein hermeneutisches Lesen der Zeichen in ihren inner- und außersprachlichen Verwendungszusammenhängen, wie es Ricoeur vorschlägt.

Die *subjektive Bedeutung* eines Zeichens entsteht hingegen aus dessen Funktion für *eine bestimmte* Ebene der Wahrnehmung oder des Handelns im Unterschied zu anderen Ebenen: Die o.g. Aufforderung im Gottesdienst bedeutet auf der Ebene des Handelns, dass ich den Kopf senken soll, bezeichnet also ein bestimmtes Verhalten; auf der emotionalen Ebene hat sie die Bedeutung, dass ich ein Gefühl der Demut entwickle bzw. entwickeln soll. Auch hier greifen synchrone und diachrone Elemente ineinander.

Der *objektive Sinn* erschließt sich nur, dies ist mit Schütz festzuhalten, im „Bewusstsein des Deutenden“ (Schütz: *Aufbau* 188), besser: *der* Deutenden. Er erschließt sich im Rückblick auf das Produkt eines Prozesses (oder auf einen

---

77 Man kann auf eine ähnliche Struktur in der historischen Hermeneutik Gadamer verweisen, der in der Kategorie der Anwendung, die er aus dem gebrauchorientierten Verstehen der Theologie und Juristerei gewonnen hat, eine das Verstehen allererst ermöglichende Interpretation des historischen Gutes durch den Gebrauch im Rahmen eines schon vorhandenen praktischen Wissens sieht. „Verstehen ist hier immer schon Anwenden.“ Vgl. Gadamer: *Wahrheit* 290 ff. (hier: 292) und, um den Bezug zum praktischen Wissen herzustellen, mit Bezug auf Aristoteles 295 ff. Vgl. auch die Aufnahme und Kritik bei Habermas: *Logik* 295 ff. und grundsätzlicher 306 ff.

78 Vgl. dazu Barthes: *Mythen*, für die analytische Anwendung, und Barthes: *Elemente*, für die Verortung im strukturalistischen Zeichenbegriff und die Unterscheidung von Metasprache.

Prozess als solchen); sei es, dass die Akteure selbst ihre Hervorbringungen deuten, sei es, dass Dritte dies tun. Und schon diese Deutung ist wiederum Praxis, insofern sie in den Handlungsrelationen der Deutenden Wirkungen erzeugt. Ohne diese Wirkungen ist auch die Deutung weder zu vollziehen noch zu begreifen. Somit kann man nicht einfach auf ein fertiges Produkt der Deutung „schauen“. Diese Forderung Schütz‘ lässt sich allenfalls verstehen als das Resultat der subjektivistischen Engführung des phänomenologischen Ansatzes, die die Entstehung des subjektiven Sinnzusammenhanges nur als das Resultat der setzenden Akte des freien Subjekts auffasst und sie nicht als Ergebnis des Zusammenwirkens von objektiven Strukturen und deren subjektiver Aneignung begreift.

Wenn man den objektiven *Sinn von Praktiken und Zeichen* verstehen möchte, sollte man den Prozess und die Bedingungen der Entstehung des *opus operatum* genau in den Blick nehmen: den *modus operandi* (Bourdieu) des gesamten Systems der jeweiligen Praxis, und somit auch den Zeitfaktor. Versteht man die Produktion von subjektiv stimmigen Symbolsystemen, Praktiken und Institutionen als Ergebnis der Aneignung objektiver gesellschaftlicher Schemata und des Einsatzes kreativer, situationsorientierter Strategien, so lässt sich die Analyse solcher Praxen weder von ihren objektiven Entstehungsbedingungen noch von ihrer subjektiven Produktion trennen. Sowohl die gesellschaftlichen Strukturen als auch die individuelle Arbeit sind konstitutiv für ihren Sinn.<sup>79</sup> Für die *ex post* Beobachtenden, die den subjektiven Sinn eines Zeichens, einer Handlung oder auch einer Institution (in die der jeweilige Akteur eingebunden ist) zu bestimmen suchen, nimmt dieser streng genommen wiederum die Struktur einer Bedeutung an, insofern er nämlich über die subjektive Sinn Ganzheit hinweg eine Funktion im objektiven gesellschaftlichen Gefüge erfüllt und auf diese hin durch die Beobachter zu interpretieren ist. Diese Verortung des subjektiven Sinnes im gesellschaftlichen Ganzen kann objektiven Sinn erschließen – wenn auch immer nur ansatzweise und niemals vollständig –, indem sie die Entsprechungen zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Bedeutungsebenen des subjektiven Sinnganzen erschließt. Anders gesagt: die Analyse erschließt die Homologien, die sich zwischen den verschiedenen objektiven und subjektiv wahrgenommenen Feldern gesellschaftlichen Daseins und zwischen Praktiken und Zeichen nachweisen lassen. So können etwa materielle Güter im System der gesellschaftlichen Unterschiede zu distinktiven Zeichen werden. (Bourdieu: *Unterschiede* 754) Sie zeigen etwa den sozialen Status an und bewirken ein bestimmtes Handeln der sie Zeigenden und der sie Wahrnehmenden. Sie sind aber nur insofern Zeichen, als mindestens die Wahrnehmenden, aber für gewöhnlich auch die „Zeigenden“ (Schütz), über entsprechende (aus der Erfahrung der gesellschaftlichen Unterschiede, ihrer Bestätigung gemäß der

---

79 Habermas formuliert im Blick auf das Verstehen von Handlungen: „Der objektive Zusammenhang, aus dem Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal.“ Habermas: *Logik* 309.

herrschenden Meinung usw. erworbene) Wahrnehmungs- und Deutungsschemata verfügen. Denn erst diese erlauben es ihnen, die Zeichen in dem genannten Sinne überhaupt wahrzunehmen, zu deuten und somit unter ihre Wirkung zu geraten. Schemata der Wahrnehmung und des Urteilens transformieren somit gesellschaftliche Unterschiede in symbolische; und durch die Schaffung von Entsprechungen (vor allem: Homologien) zwischen den Feldern der materiellen und der symbolischen Reproduktion erzeugen sie „sozialen Sinn“.<sup>80</sup> Dies heißt aber auch, dass die Bedeutungen und der Sinn, die bestimmten Praktiken und Zeichen beigelegt werden, in der Spannung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse stehen und nur aus der Dynamik dieser Relationen heraus zufriedenstellend verstanden werden können. Denn: „Auch der Markt der symbolischen Güter weist seine Monopole und Herrschaftsstrukturen auf.“ (Bourdieu *Entwurf* 156). Spätestens hier zeigt sich, dass die Unterscheidung in subjektiven und objektiven Sinn zwar von Bedeutung ist, wenn es um die von der Phänomenologie fokussierten subjektiven Prozesse der Sinnkonstitution in der zeitlichen Dauer geht. Sie tritt aber in den Hintergrund, wenn angenommen werden kann, dass die subjektiven Dispositionen die aus der Erfahrung hervorgehen, internalisierte objektive Schemata sind. Auf der Basis dieser recht gut belegten Annahme<sup>81</sup> lassen Bourdieus Ausführungen einen Sinnbegriff erkennen, der die Beziehung zwischen Akteuren und ihren gesellschaftlichen Aktions- und Erleidensfeldern, zwischen erlebtem Sinn und gesellschaftlich erwirktem Sinn genauer in den Blick zu nehmen erlaubt. Sinn ist folglich praktischer Sinn.

---

---

80 Bourdieu erläutert dieses Verhältnis an einem Beispiel wie folgt: „It is in the correspondence between one structure and another (ideological field and social field) or between one position and another (in each of these fields), and not between one element and another that *significance*, i.e. function, is revealed. For example, the internal analysis of doxosophic utterances (produced by the specialists in ‚political science‘) shows that the most common rhetorical device in use consists of setting up two extreme positions (archaic conservatism – unrealistic revolutionism) in order to produce the mean position of rational and reasonable equilibrium. This structure, understood as such, corresponds to the structure of the dominant class, characterized by the opposition between a fraction that is ideologically re(t)rograde because it is threatened with decline, and a progressive segment (dominant/dominated), the bureaucratic fraction having as its particular interest the general interests of the class – that is to say enlightend conservatism which is opposed both to reactionary conservatism and blind progressivism. It is therefore the *ideological system as such* and not this or that element of it (e.g. the adoption of stylistic neutrality in *Le Monde* or Flaubert’s refusal of commonplaces), which can be shown to correspond to the system of social relations which it expresses in a similar way to the phoneme which has no link with a concrete referent except in so far as it functions within a system.“ (Bourdieu: *Power* 119, Anm. 18)

81 Vgl. hierzu vor allem Bourdieu: *Entwurf* und Bourdieu: *Unterschiede*.

Praktischer Sinn entsteht aus der objektiven Anpassung der Habitus und, genereller, der Praxis von Akteuren an die Erfordernisse der verschiedenen gesellschaftlichen Praxisfelder. Damit ist praktischer Sinn zugleich subjektiv und objektiv. Einerseits haben die Akteure eine bestimmte Vorstellung von ihrem Tun, den Verhältnissen des jeweiligen Feldes und von ihren Motiven; andererseits ermöglicht ihr Denken und Handeln die objektive praktische Beherrschung spezifischer Regelmäßigkeiten der jeweiligen Felder. Sinn wird somit erzeugt im Vollzug von Praxis, aus der Übereinstimmung oder auch der wahrgenommenen Nicht-Übereinstimmung der Habitus der Akteure mit der Logik eines Praxisfeldes und dessen objektiven Strukturen, sowie aus der Homologie der verschiedenen Felder untereinander und dem vermittelnden Wirken der Metaphorik von sprachlichen Zeichen, Handlungen und Dingen. Im Falle einer wahrgenommenen Nicht-Übereinstimmung entsteht auch ein spezifischer Sinn, nun aber über den Umweg der Irritation und ihrer Erklärung. In keinem Falle spielt es eine Rolle, ob die Einstellung der Akteure gegenüber diesen Gegebenheiten affirmativ oder ablehnend ist; auch die Ablehnung braucht praktische Beherrschung der Kontextbedingungen. Somit gehen die objektiven Verteilungen von Positionen, Macht und Möglichkeiten eines Praxisfeldes (und schließlich des gesamten gesellschaftlichen Raumes) in die Produktion praktischen Sinnes mit ein.

Der praktische Sinn ist für Bourdieu der *Sinn für das gesellschaftliche Spiel*, das in einem bestimmten Feld gespielt wird; genauer: die „vorweggenommene Anpassung an die Erfordernisse des Feldes“ (Bourdieu: *Sinn* 122). Der praktische Sinn erzeugt insofern ein subjektives Sinnerleben, als er vermittelt der Erfahrung des Spiels und des Mitspielens – inklusive der entsprechenden Einsätze und Gewinnchancen – eine immer stärkere subjektive Übereinstimmung der Spieler mit den Voraussetzungen des Spiels (der Doxa des Spiel-Feldes) erzeugt. Er gibt dem Spiel für die Mitspieler Daseinsgrund und Zukunft. Damit ist im Blick auf den spezifischen religiösen Sinn jene Haltung erfasst, die Wagner unter dem Begriff des religiösen Bewusstseins analysiert: Die Akteure sind so weit mit dem Spiel identifiziert, dass sie nicht das geringste Problem damit haben, den transzendenten, objektiven Referenzpunkt des Spiels *selbst* zu setzen. Zugleich erzeugt der praktische Sinn der Mitspielenden den *objektiven* Sinn des Spiels, „weil der Sinn für die wahrscheinliche Zukunft, der sich aus der praktischen Beherrschung der spezifischen Regelmäßigkeiten ergibt, welche die Ökonomie eines Feldes ausmachen, Grundlage von Praktiken ist,

die *sinnvoll* sind, das heißt in einem verstehbaren Verhältnis zueinander und zu den Bedingungen ihrer Ausführung stehen...“ (Bourdieu: *Sinn* 122)

Der praktische Sinn baut auf gesellschaftlich erzeugte und den Akteuren in der Sozialisation vermittelte Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns auf. Diese entsprechen unterschiedlichen Praxisfeldern. Praktischer Sinn, als Sinn für eine bestimmte Praxis, entsteht im feldadäquaten Operieren der Dispositionen der Habitus in der praktischen Logik von Akteuren. Er bezeichnet deren Fähigkeit, der Logik des Feldes entsprechend wahrzunehmen, zu urteilen und zu handeln. Ein geeigneter praktischer Sinn erhöht somit die Chancen der jeweiligen Akteure im Kampf um gute Positionen im Feld. Damit ist der praktische Sinn ein Sinn der Akteure für ihre Praxisfelder und deren spezifischen Praktiken und Zeichensysteme, für das „was man tut“ und „was man nicht tut“, für die Strategien, mit denen man im jeweiligen Feld seine Ziele erreicht, und für den Geschmack einer bestimmten Position des jeweiligen Feldes: ein Sinn für Religion oder für Fußball; ein Sinn für Sakramente oder für Glosolalie; ein Sinn für Machthierarchien, für Demokratie oder für allfällige Spontaneität, usw.

Der praktische Sinn vereinigt *objektive und subjektive Funktionen*. Er schafft eine organische, unausgesprochene Einheit der Praktiken und Zeichensysteme zwischen den Angehörigen einer Position; er kreiert, wenn man so will, einen bestimmten Stil. Damit schafft er zugleich die Unterschiede zwischen den Feldern, die distinktiven Merkmale der Sozialstruktur; und er setzt die Akteure instand, den gesellschaftlichen Regelmäßigkeiten entsprechend, das heißt strategisch, zu denken und zu handeln, ohne dass dies eine bloße Anwendung objektiv gegebener Regeln oder das Resultat subjektiv bewusster Kalkulation wäre. In der strategischen Dimension des praktischen Sinnes entwerfen Akteure ihr Denken und Handeln in der Zeit, wodurch die Zukunftsperspektive für den objektiven Sinn der Gegenwart wichtig wird und darüber hinaus die Zeit selbst, genauer: die Dauer bzw. die Schnelligkeit, das Tempo des Denkens und Handelns, ebenfalls sinnbildend ist. (Bourdieu: *Sinn* 149 f.)

Zugleich prägt der praktische Sinn die Subjekte so stark und verwebt sie derart fest mit ihren Handlungsfeldern, dass sie den objektiven Sinn ihres Denkens und Handelns nie ganz zu erfassen in der Lage sind. Dennoch sind die „Praktiken in dem, was an ihnen dem Auge ihrer Erzeuger verborgen bleibt und eben die über das einzelne Subjekt hinausreichenden Grundlagen ihrer Erzeugung (den Beobachtern, HS) verrät, *sinnvoll*, das heißt mit Alltagsverstand ausgestattet... . Weil die Handelnden nie genau

wissen, was sie tun, hat ihr Tun mehr Sinn, als sie selber wissen.“ (Bourdieu: *Sinn* 127) Diese Übereinstimmung zwischen den praktischen Logiken der Felder und den Wahrnehmungen, Urteilen und Handlungen der Akteure (die auf den objektiven Sinn der Praxis hinausläuft) wird vom Habitus vermittelt.

Die *praktische Sinn Ganzheit*,<sup>82</sup> die durch die Vermittlung des Habitus erzeugt wird, reproduziert gesellschaftliche oder religiöse Ungleichheit und Herrschaft und kann dementsprechend an ihren inneren Widersprüchen und/oder am Wandel der Verhältnisse zerbrechen. Eine solche Krise wird erfahren als *Kontingenz* dessen, was man nicht für kontingent gehalten hat. Die Krise erzeugt verstärkte Nachfrage nach anderen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die der neuen Lage entsprechen. Eine solche neu erzeugte Kohärenz der Praxis kann freilich nicht als irgendein komplett neues System religiöser oder sonstiger Zeichen aufgepfropft werden. Sie entsteht aus den Zeicheninventaren der alten und neuen Symbolsysteme, der Wirkung der Paradoxien und Brüche in den alten Habitus und dem Zusammenspiel der alten und neuen Praxisformen mit den kontextspezifischen Erfordernissen. In diesem Prozess werden alte Dispositionen neu geordnet und in neue Zusammenhänge gestellt; es werden neue Homologien zwischen Feldern hergestellt und evtl. sogar ganz neue Praxisfelder ins Spiel gebracht. Die Wirklichkeit in der Krise kann so auf neue Weise wahrgenommen werden, und neue Handlungsperspektiven öffnen sich.

Der praktische Sinn ist somit die Voraussetzung der Kompetenz von Akteuren, konkrete Anforderungen zu meistern.<sup>83</sup> Der religiöse Sinn ist als praktischer Sinn demzufolge der Sinn dafür, wie verschiedenste Anforderungen an religiöse oder auch nicht-religiöse Individuen, Gruppen oder Institutionen mit den Mitteln der Religion gemeistert werden können. Die Anforderungen können sich in sehr unterschiedlichen Fragen artikulieren. Die profane Sorge zum Beispiel, ob das eigene Geschäft die nächste Steuererhöhung noch überlebt, kann von einer *Prosperity*-Theologie aufgegriffen werden. Und genauso kann die „letzte Frage“ nach dem eigenen ewigen

---

82 Es sei hier angemerkt, dass dieses Sinnpostulat nicht meint, dass der Übereinstimmung von Feld und Habitus eine Art metaphysischer Sinn zukäme, der diese Übereinstimmung als objektiv wahr und gerecht legitimierte. Vielmehr sind die gesellschaftlichen Praktiken nach Bourdieu von Herrschaft und Verkennung geprägt, deren spezifische Dynamik aber nicht an dieser Stelle zu entfalten ist.

83 Dies aber nicht im Sinne einer *regelhaften* Grundlage von Performanz, wie dies in Chomskys Schema von Kompetenz versus Performanz gemeint ist.

Leben kompetente religiöse Antworten finden. Der für die Akteure unmittelbar entscheidende Punkt scheint immer der zu sein, durch die religiöse Antwort im Rahmen eines hinreichend kohärenten Sinnganzen das Richtige tun und das Falsche lassen zu können.

**Religiöser Sinn und Handlungskompetenz** gehören zusammen. Der religiöse Sinn erzeugt Handlungskompetenz. Damit ist er ein „Aktivposten“ in den verschiedensten gesellschaftlichen Austauschprozessen und Auseinandersetzungen. Er ist somit ein Gut und kann zu einem *Kapital* werden, wenn er zur Erlangung von etwas Drittem eingesetzt wird. Voraussetzung für diese Interpretation ist, das religiöse Feld als einen Markt religiöser Güter aufzufassen. Dieser wird von Institutionen und Akteuren in unterschiedlichen Positionen gebildet, die untereinander um Positionen, Marktanteile und Güter wetteifern. In diesem Sinne wird das Geschehen nicht zuletzt von wirksamen Nachfragen bestimmt, welche sowohl auf dem religiösen Feld als auch auf anderen Praxisfeldern generiert werden. Somit kann man das religiöse Feld nur dann hinreichend beschreiben, wenn man mindestens zwei Faktoren beachtet: die nicht-religiösen Kräfteverhältnisse und Prozesse in ihrer Relevanz für das religiöse Feld und die Kompetenz eines religiösen Angebots zur Interpretation und Bewältigung von Erfahrungen aller Art.

Die Arbeit mit dem Begriff des religiösen *Kapitals* überwindet dabei die bekannte Entgegensetzung von „materiell versus geistig“ bzw. „sozial versus symbolisch“. Im Blick auf religiöse Praxis gesagt, überwindet der Kapitalbegriff die Entgegensetzung von Kraftwirkungen, die anhand von Gruppengrößen und sozialem Status messbar sind, einerseits und der reinen Kommunikationsfunktion oder der Imaginationskraft religiöser Weltbilder andererseits. Der Kapitalbegriff bindet vielmehr die Aspekte der Kraft und der Kommunikation zusammen. Die Kraft religiösen Kapitals im gesellschaftlichen Raum entsteht nicht zuletzt in Entsprechung zu verschiedenen Faktoren: dem Grad der Etabliertheit der unterschiedlichen (orthodoxen oder heterodoxen) religiösen Positionen im religiösen Feld; der gesellschaftlichen Stellung der Akteure einer bestimmten religiösen Formation; sowie der damit unmittelbar zusammenhängenden mehr oder weniger entwickelten Fähigkeit zur Umwandlung von religiösem in soziales und ökonomisches Kapital. Der Einsatz eines religiösen (Heils-) Gutes zur Erlangung von etwas verwandelt dieses Gut in ein Kapital. Sein Einsatz in nicht-religiösen gesellschaftlichen Feldern verändert zugleich die Sorte des Kapitals: zum Beispiel verwandeln sich religiöse Versprechungen durch die

Zahlung einer Abgabe in Geld, und das Geld wird dann wieder, durch den Kauf eines Fernsehkanals, zu einer größeren Massenwirksamkeit der Versprechungen. Diese Umwandlung ermöglicht eine Verbindung religiöser Güter mit anderen Gütern bzw. Zeichen, die gesellschaftlich höher bewertet werden. Zum Beispiel kauft eine religiöse Gruppierung wie die „Vereinigungskirche“ (Sun Myung Mun) Fernsehsender, gründet Tageszeitungen und erhöht die Überzeugungskraft ihrer Botschaft durch das Vorzeigen von Prominenten; andere missionieren einfach, um ihr quantitatives Gewicht zu erhöhen.

Die Akkumulation religiösen Kapitals kann man nicht hinreichend erfassen, wenn man absieht von der spezifischen kognitiv, affektiv und leiblich vermittelten Kompetenz religiöser Praxissysteme zur Interpretations- und Handlungsanleitung. Diese kommt darin zum Ausdruck, wie geeignet oder ungeeignet religiöse Praxen sind, beherrschende Krisenerfahrungen durch die Strukturierung entsprechender Deutungsmuster und Praktiken kognitiv, affektiv (und oft auch leiblich, etwa durch Wunderheilungen) zu bewältigen. Erst durch diese Kompetenz erlangen religiöse Praxisformen die „Macht, die Repräsentationen und Praktiken der Laien durch das Aufprägen religiöser Habitus dauerhaft zu modifizieren“.<sup>84</sup> Relevante religiöse Deutungskapazität ist das Kapital religiöser Gemeinschaften. Insofern kann man zwar mit Bourdieu (*Power* 117) sagen, dass die Macht religiöser Systeme weder in ihrer unmittelbar wirksamen illokutionären Kraft liegt (nämlich jemanden über etwas zu informieren, was ihn zum Beispiel „unbedingt angeht“), noch in einer besonderen performativen Kraft religiöser Rede (die besser als andere Arten der Rede von sich aus im Stande wäre, „Nichtseiendes ins Sein zu rufen“); sondern dass die *Macht* religiöser Systeme vielmehr in der *Anerkennung* ihrer Repräsentanten seitens einer möglichst großen und illustren Schar von Anhängern begründet ist. Aber man sollte zugleich darauf verweisen, dass diese Anerkennung in einem hohen Maße auch davon abhängt, ob bzw. in wie weit die religiösen Deutungen die Erfahrungen der Akteure hinreichend kohärent zu ordnen in der Lage sind, um Kontingenz aufzuheben, Komplexität zu reduzieren und, vor allem, eine dauerhaft wirksame praktische Logik als Grundlage sowohl religiöser wie auch nicht-religiöser Wahrnehmung, Klassifizierung, Bewertung und handelnder Konstruktion der „vorletzten“ *und* der „letzten Dinge“ zu installieren.

---

84 Bourdieu: *Génesis* 318 f. (eigene Übersetzung).

Indem die Akteure sich und ihre Welt in den religiösen Praxen (auf eine veränderte Weise) erkennen und diese Sicht der Dinge anerkennen, können sie die Fertigkeit entwickeln, die entsprechende praktische Logik zur Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten nutzbar zu machen.

Zugleich werden die Akteure in die Lage versetzt, im religiösen Feld *symbolisches Kapital* zu akkumulieren, das heißt Anerkennung zu erwerben. Symbolisches Kapital ist (anders als andere, inhaltlich definierte Kapitalformen) einfach Anerkanntsein. Insbesondere die „Propheten“,<sup>85</sup> die den etablierten, „orthodoxen“ religiösen Systemen heterodoxe Alternativen entgegenhalten, wären ohne die Fähigkeit zu neuer und überzeugender Wertung nicht in der Lage, überhaupt Fuß zu fassen im religiösen Feld; denn „die Fähigkeit, zu formulieren und zu benennen, was die geltenden religiösen Systeme ins Reich des Unausgesprochenen und des Unsagbaren verbannen, und so die Grenze des Gedachten und des Ungedachten, des Möglichen und des Unmöglichen, des Denkbaren und Undenkbaren zu verschieben...“, stellt das Startkapital dar, welches es dem Propheten erlaubt, eine mobilisierende Wirkung auf eine hinreichend mächtige Fraktion von Laien auszuüben“<sup>86</sup>. Propheten müssen das Ungewöhnliche, das die habitualisierten Wahrnehmungsschemata zerbricht, metaphorisch darstellen und daraus Praktiken erschließen, die im Blick auf eine im Allgemeinen zunächst nicht religiöse Ausgangslage relevant sind; kurz: sie müssen in der Lage sein, aus der Kritik eine mindestens für eine Gruppe relevante praktische Logik hervorzubringen. So gewinnen sie Anerkennung durch andere, welche wiederum eine weitere Aktionsbasis darstellt. Sie akkumulieren symbolisches Kapital durch situationsadäquaten Einsatz religiösen Kapitals (also etwa Erlösungswissens). Ereignen sich diese Prozesse des Erkennens-, Anerkennens und Wiedererkennens anfänglich relativ spontan in den verschiedenen Relationen zwischen Kontextanforderungen und religiösem Angebot, so kommt es mit der Zeit zu einer „Routinisierung“ und „Institutionalisierung“ (Weber). Religiöses Kapital akkumuliert sich um die Person des Propheten. Dies geschieht durch die Anhäufung von Objekten, wie etwa Büchern, Kleidung oder auch Reglements oder Institutionen etc. Und es geschieht durch Inkorporierung, als immer größere Sicherheit im Klassifizieren und im Handeln gemäß den Anforderungen an prophetische

---

85 Zur Terminologie von Propheten, Priestern, Magiern sowie heterodoxen, orthodoxen, doxischen und allodoxen Positionen im religiösen Feld vgl. Bourdieu: *Weber* (dt. Bourdieu: *Interpretation*), sowie Max Weber: *Wirtschaft* 259 ff., 268 ff.

86 Bourdieu: *Génesis* 331 (eigene Übersetzung).

Praxis, eine immer stärkere kognitive und affektive Identifikation mit der „eigenen Linie“, immer diffizilere Regelsysteme, eine immer ausgeprägtere leibliche Hexis usw. Alles dies hat einen spezifischen Wiedererkennungswert und ist darum beschreibbar als religiöses und symbolisches Kapital. Routinisierung und Institutionalisierung gehen im Allgemeinen einher mit der Akkumulation religiösen und symbolischen Kapitals in Funktion der Stabilisierung einer Machtposition im religiösen Feld, aber auch mit einem Nachlassen der Mobilisierungsdynamik.

Die *Konkurrenz der religiösen Angebote* ist ein weiteres wichtiges Element im Zusammenwirken von religiösem Sinn und Handlungskompetenz sowie für den praxeologischen Religionsbegriff insgesamt. Eine Religion existiert nie an sich oder für sich; und in den allermeisten Fällen ist sie auch nicht konkurrenzlos im religiösen Feld. Und selbst beim religiösen Monopol gehört der Fremdbezug konstitutiv zur Identität einer Religion.

Unter den Bedingungen der Konkurrenz religiöser Angebote um das „Mangelgut Gläubige“ sind empirisch aller Wahrscheinlichkeit nach diejenigen Anbieter quantitativ am erfolgreichsten, deren Angebote den praktischen Interessen und Strategien einer möglichst großen Menge Volks entsprechen und die diese Interessen und Strategien zugleich den objektiven Anforderungen der Praxis entsprechend orientieren und begrenzen (zum Beispiel in Richtung auf „innerweltliche Askese“ [Weber]). Anders gesagt: Der Erfolg eines religiösen Angebots hängt davon ab, ob es in der Lage ist, Handlungskompetenz, Logik von Praxisfeldern und religiösen Sinn miteinander zu koordinieren.

Man beschreibt nur die „Außenseite“ religiöser Praxis, wenn man sich auf die Strukturen des religiösen Feldes beschränkt, ihre Institutionalisierung in Ausbildungsgängen, Titeln, Ämtern, Kirchengebäuden, Tempeln, Evangelisationskreuzzügen, heiligen Kriegen usw. Man muss auch die *Inkorporierung* der religiösen Praxen in den Habitus der Akteure bedenken. Die den religiösen Praxen zugehörigen Systeme religiöser Vorstellungen (die den religiösen „Klassen“ zugehörigen Klassifikationssysteme, wenn man so will) existieren ja nicht für sich, sondern nur vermittelt des Erkennens, Wiedererkennens und Anerkennens durch Akteure. Das gilt selbst für kodifizierte religiöse Werke, wie heilige Schriften oder auch für rituelle Handlungen, die als Zeichensysteme nur vermittelt des strukturierenden Erkennens und Anerkennens durch Akteure existieren (sonst wären sie nur Ansammlungen von Papier und Druckerschwärze, Stofffetzen im Wind oder Tierkadaver). Dabei liegt der besondere Effekt eines jeden Erkennens darin, in den Grenzen der eigenen jeweils vorgängigen Habi-

tusstrukturen sowie im Blick auf die semantischen Möglichkeiten des „Textes“ (Geschriebenes, Kunstobjekte, Praktiken) immer *neuen* Sinn zu produzieren.

Das Entscheidende ist, dass der *Sinn*, der sich aus dem Gebrauch der religiösen Zeichen im Zusammenhang der weiteren praktischen Logik ergibt, den *Anforderungen gesellschaftlicher Praxis* genügt. Dieses Genügen meint *nicht*, dass die religiösen Symbolsysteme die Strukturen des sozialen Klassenhabitus und die entsprechenden Interessen religiös lediglich *reproduzieren* (oder gar widerspiegeln). Religion hat eine andere Form, den Erfordernissen gesellschaftlicher Praxis zu genügen. Religiöse Praxen sind gerade durch ihre Distanz zu anderen gesellschaftlichen Praxisfeldern und ihre Referenz auf religiöse Tradition in besonderer Weise dazu geeignet, die Problemstellungen jener Felder aufzunehmen und sie mittels der sinnerzeugenden Arbeit von Spezialisten und Laien umzuwandeln. Damit erzeugen sie aus der Distanz veränderte, aber gerade so praxisrelevante Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen. Indem Religion festgefahrene gesellschaftliche Problemstellungen aus einer anderen Warte in den Blick nimmt, kann sie leichter neue Lösungswege entwerfen.

Religiöser Sinn erzeugt gesellschaftlich relevante Handlungskompetenz, wenn mindestens zwei Bedingungen erfüllt sind: Erstens müssen die praktischen Logiken relevante gesellschaftliche und religiöse Problemfelder und Sinn-Nachfragen aufgreifen. Zweitens müssen sie dies so leisten, dass die entsprechende religiöse Praxis genügend eigenes Profil hat, um sich von der restlichen Gesellschaft zu unterscheiden und so Distanz zu garantieren. Durch diese Mischung von Nähe und Distanz kann religiöser Sinn den Erfordernissen gesellschaftlicher Praxis auf religiöse Weise genügen und spezifisch religiöse Handlungskompetenz religiöser Akteure erzeugen, indem die Habitus der Akteure entsprechend gestaltet werden.

In *religiösen Habitus* inkorporieren sich religiöse Zeichensysteme und Praktiken durch dauerhaften Gebrauch. Sie werden Teil des Netzwerks der kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen religiöser Akteure. So funktionieren sie als Operatoren der praktischen Logik dieser Akteure im religiösen Feld und, in übertragener Weise, auch in anderen Feldern. Im Rahmen der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen können diese zu Dispositionen geronnenen Zeichen und Praktiken schließlich auch als religiöses oder kulturelles Kapital eingesetzt werden und andere Kapitalformen wie politisches oder ökonomisches, zumeist aber symbolisches Kapital, erzeugen.

Entsprechend zu den unterschiedlichen Positionen im religiösen Feld kann man natürlich verschiedene religiöse Habitus konstruieren. Innerhalb einer Position gibt es zugleich immer einige zentrale Dispositionen, die Wiedererkennungswert und damit identitätsbildende Funktion haben.<sup>87</sup> Zum Beispiel erklärten sich so gut wie alle guatemaltekeischen Pfingstler die verfahrenere gesellschaftliche Lage als ein Zeichen der Endzeit; während Neopfingstler sie auf das Wirken von Dämonen zurückführten und – folgerichtig – andere negative Eigenschaften der gesellschaftlichen Situation hervorhoben als die Pfingstler. Die Pfingstler beten kniend, gebeugt und zerknirscht; die Neopfingstler stehen und halten die Arme nach oben hin geöffnet. Somit kann man sich eine bestimmte Anzahl von kollektiven kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen als die wirksamen *zentralen Strukturen* der entsprechenden religiösen Praxis vorstellen. Diese zentralen Strukturen setzen so etwas wie einen Akzent, einen Interpretationsschlüssel, für die Arbeit der jeweiligen religiösen Akteure mit dem von der Tradition vorgegebenen religiösen Zeichensystem (etwa einem pfingstlerischen, lutherischen, buddhistischen etc.). Sie orientieren und begrenzen die Art und Weise, in der die Akteure das Zeicheninventar des Systems in ihre praktische Logik einfügen und dadurch seine bereits strukturierten Strukturen auf die leise und charmante, aber wirkungsvolle Art der praktischen Logik verändern (etwa durch Auslassen oder Ersetzen eines Elements, Überspringen einer Stelle, Bevorzugung des Schemas ‚x‘ vor dem Schema ‚y‘, ohne dem Schema ‚x‘ die Legitimität zu bestreiten usw.). Bei diesem Spiel der praktischen Logik sind immer zugleich kognitive, affektive und leibliche Dispositionen am Werke. Sie sollten nur aus heuristischen Gründen unterschieden und einzeln untersucht werden.

In der theoretischen Konstruktion der *kognitiven Dispositionen* sollten wir zwei Unterscheidungen treffen: die zwischen den religiösen Zeichensystemen und den religiösen Habitus sowie die zwischen impliziten und expliziten Strukturen. Die religiösen Zeichensysteme sind im Allgemeinen von den religiösen Traditionen vorgegeben und weisen einen jeweils auf spezifische Weise begrenzten und mit Akzentsetzungen (zum Beispiel Glossolalie, Bekehrung, Rechtfertigung, Sakramente, Erwachsenentaufe) versehenen Zeicheninventar sowie spezifische Zeichenstrukturen bzw. gebräuchliche Schemata auf (zum Beispiel Gesetz versus Evangelium, Natur versus Gnade, Priester versus Laie). Sie sind im Allgemeinen in

---

87 Vgl. die entsprechende Identitätstheorie in Schäfer: *Theorie*.

Lehrschriften, Bekenntnissen usw. explizit niederlegt, das heißt objektiviert. Die religiösen Habitus der Akteure speichern, subjektiv, entsprechende kognitive, affektive und leibliche Dispositionen der Akteure als implizit wirksame Axiome der praktischen wirksamen Logik. Dispositionen bilden sich heraus, indem die Akteure mit den expliziten religiösen Zeicheninventaren im Alltag arbeiten und sie, unter Akzentverschiebungen, im Wahrnehmen, Urteilen und Handeln den kontextuellen Erfordernissen anpassen. Die kognitiven Strukturen der Habitus sind also *tendenziell* (!) homolog zu den als offizielle Theologien einer religiösen Bewegung durch deren Spezialisten erstellten und explizit gemachten Zeichensystemen. Oft sind sie aber dennoch sehr unterschiedlich. Die Tendenz zur Homologie nimmt umso mehr ab, je weiter die sozialen und religiösen Positionen der Spezialisten und Laien voneinander entfernt sind. Überdies stellen ja die offiziellen Lehren keineswegs die objektive Wahrheit der Glaubensinhalte eines religiösen Kollektivs dar; sie sind vielmehr vor allem von den Habitus der sie formulierenden Spezialisten orientiert und begrenzt. Die kognitiven Dispositionen der Habitus (gleich ob bei Laien oder Experten) fungieren somit in jedem Falle als implizite Axiome für explizite Lehrsysteme. Damit liegt im Blick auf die religionswissenschaftliche Analyse jede religiöse Äußerung auf der gleichen Objektebene, handle es sich nun um das von einem Kleinbauern erzählte Endzeitdrama, die Darlegung der geltenden kirchlichen Normen durch den Vertreter einer Kirchenleitung, eine Bekenntnisschrift oder eine getanzte Liturgie. Dabei hat die sprachliche Vermittlung einen gewissen methodischen Vorrang, wenn man, wie der Autor, von einer sprachlichen Verfasstheit des Denkens ausgeht.<sup>88</sup> Die tatsächlich im *Gebrauch* befindlichen religiösen Zeichensysteme können in einer religionswissenschaftlichen Analyse somit vermittels der kognitiven Dispositionen der religiösen Habitus rekonstruiert werden. Die kognitiven Dispositionen sind aber nicht alles.

Homolog zum Netz der kognitiven kann man sich auch ein Netz der *affektiven Dispositionen* vorstellen. Dies ist im Blick auf eine Rekonstruktion von Zeichensystemen weniger erheblich. Für das Verständnis von Religion sind Affekte allerdings von großer Bedeutung. William James (*Vielfalt* 483 ff.) widmet dem Gefühl großes Interesse, wenn auch in vollkommen anderer Hinsicht als Rudolf Otto. „Denken und Fühlen“, so James, „sind beides Determinanten des Verhaltens; ein und dasselbe Verhalten kann

---

88 ...was aber nicht heißt, dass damit alles bewusst oder explizit wäre.

sowohl vom Gefühl als auch vom Denken bestimmt sein.“ (James: *Vielfalt* 484) Und doch wird Religion seiner Auffassung nach primär affektiv erfahren, nicht kognitiv. Sie erzeugt zu allererst eine seelische Verfassung, die James als „faith-state“, „Vertrauens-Zustand“, bezeichnet, einen biologischen und zugleich psychologischen Zustand. „Tolstoi ist absolut genau, wenn er dies glaubende Vertrauen zu den Kräften zählt, *von denen Menschen leben.*“ (James: *Vielfalt* 485) In diesem Zustand kann der Verstand fast vollkommen einem Gefühl religiöser Ergriffenheit weichen oder dem Gefühl, dass „große und wunderbare Dinge in der Luft liegen“ (ibd.). Gefühle sind also auf der Ebene der Erfahrung von Religion als etwas Besonderem von großer Bedeutung; dies selbstverständlich als interpretierte Affekte, aber eben doch: als Affekte. Die Gefühle der Erhabenheit einer Situation, der Zugehörigkeit, der Sicherheit unter den Voraussetzungen einer bestimmten sozialen Konstellation (etwa in einem Gottesdienst) oder bei einem bestimmten kognitiven Zustand (der Fürbitte, dem Dankgebet oder in der gegenstandslosen Meditation) sind Zustände, ohne die Religion nicht denkbar wäre. Auch diese Affekte lagern sich als Dispositionen ab und stehen als solche in bestimmten Zusammenhängen untereinander und mit bestimmten Situationen. Auch sie lassen sich folglich im Modell eines Netzwerks darstellen. Und sie hängen sehr eng mit Körperzuständen zusammen.

William James bezeichnet den „Vertrauens-Zustand“ auch als einen „biologischen“ Zustand, einen *Zustand des Leibes*. Er arbeitet diesen Gedanken allerdings nicht weiter aus. Die engen Zusammenhänge von Körperzuständen mit affektiven und auch kognitiven Zuständen sind indes schon für die Alltagswahrnehmung evident: Vertrauen mit Entspannung, Angst mit Schweiß und Anspannung, Trauern mit Tränenfluss usw. Bei neopfungstlichen Dämonenaustreibungen, die ich beobachtet habe, wurde besonders darauf geachtet, dass der Proband bei der Austreibung sich auch erbrach: ein komplexer religiöser Sinnzusammenhang aus physischen, affektiven und kognitiven Elementen. Haltungen und Zustände des Leibes sind somit ebenfalls nicht unerheblich für das Verständnis religiöser Praktiken. Auch sie lassen sich mit dem Modell eines Netzwerks darstellen und mit den Netzen der affektiven und kognitiven Dispositionen in Verbindung bringen. (Schäfer: *Theorie*)

Zum Verstehen religiöser Erfahrung kann man gemäß dieser Modellvorstellung *Homologien* zwischen kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen der religiösen Habitus sowie auch Homologien zwischen entsprechenden Praktiken untersuchen. Dies kann nicht nur dazu verhel-

fen, Entsprechungen besser zu erkennen. Man kann auch auf Synergie-Effekte zwischen den verschiedenen „Ebenen“ aufmerksam werden. William James erwähnt einen sehr wichtigen, wenn er auf die Verbindung zwischen der Vermittlung religiöser Inhalte, der Erzeugung eines affektiven Vertrauenszustandes, der Verhaltenssteuerung und der leiblichen Verfasstheit hinweist. „Wenn mit einem Glaubenszustand jedoch ein positiver intellektueller Gehalt verbunden ist, wird dieser unserem Glauben unauslöschlich eingeprägt; und dies erklärt die überall anzutreffende leidenschaftliche Loyalität religiöser Menschen gegenüber den kleinsten Details ihrer oft grundverschiedenen Glaubensbekenntnisse. Wenn wir die Bekenntnisse und den Vertrauenszustand zusammen als das Formende der ‚Religionen‘ betrachten und diese als rein subjektive Phänomene behandeln, ohne Rücksicht auf die Frage nach ihrer ‚Wahrheit‘, sind wir verpflichtet, sie wegen ihres außerordentlichen Einflusses auf das Handeln und die Leidensfähigkeit zu den wichtigsten biologischen Funktionen der Menschheit zu rechnen.“ (James: *Vielfalt* 486) Mit diesen Formulierungen ist nicht nur ein Programm für eine integrierte Untersuchung kognitiver, affektiver und leiblicher Aspekte von Religion angestoßen. Sie machen auch deutlich, wie wichtig die Berücksichtigung der affektiven und sogar leiblichen Dispositionen von Akteuren für deren Verhältnis zu kognitiven Inhalten ist, um die es in Religionen vornehmlich geht, vor allem in den interreligiösen Dialogen. Sie verweisen darauf, wie stark die Verankerung kognitiver Inhalte von affektiven Zuständen ist, obwohl die Affekte nicht von diesen spezifischen Inhalten abhängen, sondern sich in anderen Religionen leicht auch mit anderen Inhalten verbinden können. Kurz, das Verhältnis zwischen kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen und Praktiken scheint für das bessere Verstehen von Religion ein wichtiges und vielversprechendes Feld zu sein, und die Untersuchung der Homologien in diesem vielschichtigen Verhältnis mit dem Modell verschiedener homologer Netzwerke ist ein wichtiges heuristisches Hilfsmittel.

Für die religionswissenschaftliche Analyse bietet der praxeologische Ansatz auch methodische Chancen. Er erlaubt es, ausgehend von zentralen Dispositionen der Habitus **kognitive Netzwerke** kollektiver religiöser Akteure zu rekonstruieren, welche die Variabilität und Flexibilität praktischer Logik berücksichtigen sowie kollektive (und individuelle) Identitäten zu beschreiben erlauben. (Schäfer: *Theorie*)

Ein analytisches Netzwerk-Modell erleichtert erheblich das Verstehen fremder Religionen sowie der eigenen. Insofern es Dispositionen der

praktischen Logik beschreibt, die ausgehend von spezifischer religiöser Nachfrage rekonstruiert werden, kann man mit diesem Modell fremde religiöse Praxis von den Bedürfnissen der Akteure her beschreiben und so (jedenfalls besser als mit anderen Methoden, die ich kenne) mit „deren Augen sehen“. Natürlich bedarf auch ein solches Beschreibungsmodell der Korrektur durch den Dialog mit den Beschriebenen.<sup>89</sup> Es hilft überdies, auch Geltungs- oder Absolutheitsansprüche von religiösen Akteuren als Teil einer praktischen Logik unter den Dynamiken von Kapitalverteilung und Strategien zu begreifen. Zudem ist das Modell des Netzwerks ein offenes Modell, welches auch die Widersprüche und Unstimmigkeiten praktischer Logik zu beschreiben erlaubt und ihren Funktionen gerecht wird.

Selbstverständlich lässt sich auch der Anspruch von Religion, auf das „Ganze“, auf die „allgemeine Seinsordnung“ zu verweisen, als kognitive und affektive Disposition im Zusammenhang eines solchen Netzwerks beschreiben. Damit wird dann auf eine radikale Weise deutlich, dass dieser Anspruch religiös notwendig ist – als Operator einer religiösen praktischen Logik, Konstante religiöser Identität und Element religiöser Strategien. Das religiöse Universale ist somit aus praxeologischer Sicht begriffen als ein praktisches Ganzes, ein Sinn Ganzes interpretiert. In einer religiös pluralen Welt können so die auf das Allumfassende gerichteten Diskurse verschiedenster Religionen als Identitätsmerkmale und Strategieelemente zueinander in Beziehung gesetzt werden. Sie werden also im Kontext gesehen.

In diesem Sinne fördert das praxeologische Netzwerk-Modell auch die religionsvergleichende Forschung und den interreligiösen Dialog auf eine spezifische Weise. Es erlaubt durch die Konstruktion von Netzwerken religiöser Dispositionen verschiedener Religionen, zwischen den Netzen zu vergleichen; und zwar nicht einfach im Blick auf Strukturhomologien zwischen Zeichen, sondern zwischen Logiken religiöser Praxis.

---

89 Ich habe ein solches Modell Mitte der achtziger Jahre an der religiösen Praxis von Pfingstkirchen in Mittelamerika entwickelt. In späteren Jahren habe ich dann mit einer großen Zahl von Pastoren dieser Kirchen anhand des Modells und mit dessen Ergebnissen in der theologischen Ausbildung gearbeitet. Die überwältigende Mehrheit von ihnen fühlte sich gut verstanden – meist sogar besser, als sie ihre eigene Praxis zuvor selbst verstanden hatten (was ja nicht verwundert, da das Modell implizite Axiome ans Licht bringt).

## D. Interreligiöse Perspektiven

Auf dem bisherigen Grenzgang zwischen Religionswissenschaft und Theologie habe ich zunächst die theologische Gemarkung beschritten, bin dann zur religionswissenschaftlichen gewechselt und kehre nun in die theologische zurück.

Wenn man Religion weder zu begründen sucht noch nach dem Erscheinen des Heiligen befragt, sondern sie ganz pragmatisch als Netzwerk einer besonderen praktischen Logik beschreibt, eröffnen sich auch veränderte wissenschaftliche Perspektiven. Im Folgenden werde ich ausgehend vom (hier eher assoziativ verwendeten) Netzwerk-Modell einige Konsequenzen für das Verständnis von Religion ziehen. Horizont der Überlegungen ist das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen, insbesondere eine christliche Theologie der Religionen und der interreligiöse Dialog.

### 1. Theologie der Religionen, Transzendenzverweis und Bekennen

Religionen formulieren „Vorstellungen über eine allgemeine Seinsordnung“ (Geertz), was man theologisch als einen Verweis auf Transzendenz deuten kann. Der **Transzendenzverweis von Religion** unterscheidet Religionen von den meisten anderen Praxisformen. Unbeschadet der Tatsache, dass eine allgemeine (wissenschaftliche) Begründung von Religion nicht möglich ist, kann man feststellen, dass Religionen (wenn auch in sehr verschiedener Weise) explizite Begründungsansprüche formulieren und sich dazu auf eine Größe beziehen, die schlechthin außerhalb des Zugriffs jeglicher menschlicher Macht lokalisiert wird.

Betrachtet man den Transzendenzverweis von Religion aus religionswissenschaftlicher Perspektive im Blick auf dessen *Funktion in der praktischen Logik*, kann man meines Erachtens Folgendes festhalten. Der im religiösen Glauben praktisch gelebte Transzendenzverweis funktioniert – schon aus Gründen gelebter Frömmigkeit – implizit (aber wirksam) nach der Logik der Abbildtheorie. Menschen machen sich Abbilder von „Gott“, verschiedenen „Göttern“, „dem Ganzen“, der „Ur-Energie“, „Gaia“ usw. – und noch das „Nirwana“ und das „Nichts“ sind bildliche Vorstellungen von etwas, das als Nichts gedacht ist. Religiöse Praxis setzt selbstverständlich voraus, dass es eine irgendwie geartete Transzendenz *gibt*, dass sie gegenüber den Menschen irgendwie absolut ist (wenn auch nur unsterblich

und sonst allzu menschlich wie die griechischen Götter) und dass man (trotzdem) über sie etwas aussagen kann. Für religiöse Praxis sind Annahmen dieser Art unerlässlich; sie braucht Gottesbilder und Vorstellungen vom Jenseits. Daraus resultiert ein praktischer Begriffsrealismus mit Absolutheitsanspruch. Würde religiöse Praxis – im Unterschied zu allen anderen Praxen – für die Gläubigen keinen erfahrbaren (und damit auch vorstellbaren) Bezug des menschlichen Lebens zum Absoluten herstellen, wozu wäre sie nütze? Wer wäre dann religiös und warum?

Verschiedene Religionen bringen unterschiedliche Vorstellungen mit ähnlichen Absolutheitsansprüchen hervor. Im Blick auf die praktische Logik von Religion dazu zunächst die folgende Beobachtung: Diese praktischen Absolutheitsansprüche können miteinander in *Konflikt* geraten. Dies geschieht häufig und insbesondere dann, wenn homolog zu ihnen politische Konflikte ausgefochten werden. Freilich gibt es auch eine praktische Strategie des Umgangs mit konkurrierenden Absolutheitsansprüchen. Man sagt einfach: „Wir haben doch alle denselben Gott.“ Dies lässt die eigenen und die fremden Absolutheitsansprüche gelten, relativiert aber zugleich faktisch die religiösen Vorstellungswelten. (Dem entsprechend kann man diese Haltung eher dort beobachten, wo die affektive und soziale Seite von religiöser Praxis deutlich wichtiger ist als die kognitive, also etwa in Altenheimen.) Diese praktische Strategie hat statt, wenn zum Beispiel der Papst zum Gebet der Religionen nach Assisi lädt; oder wenn in einer deutschen Kleinstadt die evangelische Kirchengemeinde mit der Gemeinde der Moschee im Stadtviertel einen Gottesdienst abhält, in dem zu einem gestimmten Anlass beide Gruppen beten. In einer solchen Situation treffen unterschiedliche Gottesvorstellungen in der Form unterschiedlicher Anreden Gottes und Gebetsinhalte aufeinander.<sup>90</sup> Aber die Tatsache, dass die unterschiedlichen Vorstellungen vom Heiligen in der jeweiligen Anrede an ein (jeweils unterschiedlich imaginiertes) Heiliges einfach nebeneinander stehen, fällt in der Wahrnehmung der Akteure hinter dem Erleben zurück, dass es sich um eine *gemeinsame* Anrede *an das höchste Wesen* handelt, also einen gemeinsamen Transzendenzbezug. Durch diese gemeinsame Anrede ist stillschweigend mit gesetzt, dass es sich um ein und dieselbe transzendente Macht handelt, zu der man betet. Diese Gemeinsamkeit wird nun

---

90 Die Transformation der Aussagen über Gott in Aussagen zu Gott durch die doxologische Redeweise ist für die theologische Reflexion eminent wichtig (vgl. Bernhardt: *Absolutheitsanspruch* 238). Für die praktische Logik des Glaubens ist sie als solche eher zweitrangig.

aber gerade nicht dadurch erzeugt, dass zunächst einmal diskursive Differenzen aus dem Weg geräumt würden. Die begriffliche Einheit im Blick auf die Gottesbilder ist, wie schon gesagt, nachrangig; die verschiedenen Auffassungen bleiben erhalten und nebeneinander bestehen.<sup>91</sup> Auf diese Weise wird in dieser spezifischen Situation ein *praktischer Sinn* erzeugt, der – wenn man ihn in theologischen Diskurs transformiert – Urteilen hermeneutischer Theologie entspricht. Genauer: Die Widersprüche zwischen den Gottesbildern – *als* präsen- und bleibende Verschiedenheit – bei gleichzeitiger gegenseitiger Anerkennung der verschiedenen Auffassungen (in der Praxis gemeinsamen Gebets) zeigen schlicht und einfach auf: *über* Gott kann man nichts sagen, *von* ihm kann man gemäß der Erfahrung unterschiedlich reden, doch *zu* ihm kann man gemeinsam sprechen. Die semantischen Paradoxien in der beschriebenen Situation des interreligiösen Gebets sagen also in der „Sprache“ der praktischen Logik etwas aus, was einer Erkenntnis hermeneutischer Theologie im Blick auf den interreligiösen Dialog entspricht: nicht die Proposition, sondern die Doxologie, und damit die Metapher, ist die Grundform theologischer Rede von Gott.

Betrachtet man Absolutheitsansprüche und ihre Konflikte miteinander in ihrer Bedeutung für eine theoretische Religionswissenschaft oder eine selbstkritisch reflektierende Theologie, die durch eine hermeneutische Schule gegangen ist, kann man sie als Spezialfälle eines missverstandenen Transzendenzverweises auffassen. Voraussetzung ist, dass man den *Transzendenzverweis als Grenzbestimmung* auffasst. Dem liegen zwei Entscheidungen voraus, die den Unterschied des wissenschaftlichen zum alltagspraktischen Umgang mit dem Transzendenzverweis markieren. Erstens: Es ist klar, dass man den praktischen Verweis auf Transzendenz mitsamt seiner impliziten Abbildtheorie des Erkennens und dem unmittelbaren Absolutheitsanspruch nicht einfach übernehmen kann, so als könne man theologisch verantwortete objektiv wahre Aussagen über das Ding „Gott“ machen. Deshalb zweitens: Der Transzendenzverweis theologischer Rede wird eben nicht durch Abbildung, sondern durch die metaphorische Funktion der Sprache kulturspezifisch evoziert, und theologische sowie religionswissenschaftliche Spezialisten sind sich dessen bewusst. Die Metaphorik konstruiert Verweise auf das Absolute, aber sie bildet es nicht ab. Vielmehr kommt hier eine andere Funktion religiöser Sprache in den Blick:

---

91 Wenn an solchen Gebeten zum Beispiel auch ein buddhistischer Mönch teilnimmt, ist ja sogar der Widerspruch zwischen einem persönlichen und einem nicht-persönlichen Bild des Heiligen in der Situation präsent.

Durch die Konstruktion des Absoluten stellt die religiöse Sprache überhaupt erst den Gegensatz zwischen Absolutem und Relativem her; Relatives wird als solches eben nur dann wahrgenommen, wenn es gegen ein konstruiertes Absolutes abgehoben wird.<sup>92</sup> Religiöse Sprache generiert also in der Weltwahrnehmung einen Bruch. Oder anders: Sie setzt der Welt eine Grenze. In diesem Sinne kann man meines Erachtens Paul Tillich durchaus darin folgen,<sup>93</sup> dass er Religion auffasst als eine Instanz, die zwar in die Kultur eingelassen ist, aber eine absolute *Grenz*bestimmung formuliert und damit die Kultur an der Verabsolutierung partikularer Sinngehalte hindert.

Für theologische Theorie ist diese formale Formulierung in Ordnung. Sie kann mit dieser Grenzbestimmung gut operieren und ist nicht auf positive Offenbarung angewiesen. Religiöse Sprache aber vermittelt in der Praxis des Glaubens diese Grenzbestimmung normalerweise über partikulare und kulturell vermittelte religiöse Inhalte (also postulierte positive Offenbarung). Das ist ein Dilemma. Tillich sagt, beides vermittelt sich in der Frage nach „unzweideutigem Leben und seine(n) Symbole(n)“ (Tillich: *Theologie* III, 130). Das ist eine mögliche Antwort, wenngleich immer noch nicht an spezifischen religiösen Inhalten orientiert, die für religiöse Rede aber gerade wichtig sind. Religion kann ihrem Dilemma trotz Tillichs Hinweis zum Opfer fallen. Dies geschieht vor allem dann, wenn sie unter Bezug auf ihre partikularen religiösen Inhalte sich selbst objektiv und universal zu begründen versucht. Denn, erstens, ist das Absolute dann kein Absolutes mehr, wenn man es mit menschlicher Sprache benennen kann. Das scheint aber die meisten Vertreter von Religionen nicht sonderlich zu stören; und zwar weil es ihnen auf ein praktisches Absolutes und nicht ein logisches Absolutes ankommt. Und, zweitens: Indem Vertreter einer Religion ihr partikulares Absolutes gegenüber anderen Religionen als objektiv absolut und universal gültig postulieren, treten sie in einen Wettlauf mit anderen religiösen Positionen ein. Dieser hat allerdings ein Ziel, über dessen Existenz niemand etwas sagen kann. Um diesen Wettlauf zu gewinnen, müssen sie dann einfach durch eine (objektive) Täuschung so

---

92 Im Blick auf die Diskussion über „Relativismus“ kann man auch noch einmal anders formulieren: Die selbstverständliche Tatsache, dass in einer Welt von Menschen jede(r) und alles gegenüber jeder/m und allem relativ ist, wird erst dadurch problematisch, dass sie mit der konstruierten Idee eines Absoluten kontrastiert wird.

93 ...wenn ich ihm in seiner existenzialistischen Sprache, seiner Ontologie und seiner tendenziell phänomenologischen Sicht der Religion auch nicht zu folgen vermag.

tun, als hätten sie das für alle geltende Ziel bereits gefunden und erreicht: Die betreffenden Akteure verwandeln das praktische Absolute ihres Glaubens in das logische Absolute einer universalen philosophischen Seinsaussage.

Dies ist weniger ein hinterlistiger Winkelzug als eine quasi automatisch ablaufende praktische Strategie religiöser Logik (nicht zuletzt auf dem kirchlich-institutionellen und theologisch-wissenschaftlichen Feld). Wenn eine Religion auf eine andere trifft, müssen die Akteure Strategien entwickeln, sich selbst und ihren praktischen Transzendenzverweis als relevant zu behaupten. Sonst kann diese Religion in der Konkurrenz um Positionierung im religiösen Feld ihre Existenzberechtigung als Religion nicht plausibel machen. Eine Möglichkeit ist hier, die Absolutheit des Eigenen durch die Negation des Anderen sowie durch das Postulat eigener Universalität zu behaupten. Damit bauen sich die Akteure dann aber Begründungszwänge auf, denen sie weder in der abstrakten Logik noch in der praktischen gerecht werden können. Wie aber kann man solche Begründungsnot unter den Umständen der Konkurrenz im religiösen Feld beheben, wenn man keine allgemeine weltanschauliche Evidenz und soziale Akzeptanz für die eigene Position erzielen kann? Im Zweifel durch politische Unterdrückung der Alternativen. Vor dieser Konsequenz ist nicht einmal eine Religion wie der Buddhismus gefeit, die Friede, Harmonie und Ehrfurcht vor dem Leben zu ihren wichtigsten expliziten Gehalten zählt.<sup>94</sup>

Religionen können allerdings dem Dilemma zwischen dem Verweis auf das Absolute und dessen kulturell-partikularer Vermittlung auch standhalten. Ihre Anhänger erreichen dies dadurch, dass sie auf objektive und universale Begründung verzichten, das heißt eine solche Begründung einfach nicht in Erwägung ziehen,<sup>95</sup> oder in die eigenen religiösen Logiken relativierende Instanzen einbauen bzw. vorhandene stark machen. Zum Beispiel kann man alternative Formen des Bezugs zum Absoluten konstruieren; im Christentum etwa durch eine veränderte Lesart des *solus*

---

94 Vgl. zum Problem der Gewalt im Buddhismus in Tibet, Japan und Sri Lanka in historischer und zeitgeschichtlicher Perspektive die folgenden Vorträge der 26. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, Erfurt, 28.9.-1.10.2003: Schlieter: *Tyrannenmord*, Kollmar-Paulenz: *Garant*, Kleine: *Mönche*, und Bretfeld: *Religion*.

95 Man tut damit genau das, was Wagner an Tillichs theologischer Annäherung an die Religionsproblematik kritisiert; vgl. Wagner: *Religion* 497 f.

*Christus*<sup>96</sup> oder über die Pneumatologie. Tillich (*Theologie*) jedenfalls beantwortet die Frage nach der Unzweideutigkeit des Lebens *theologisch* partikular, also *vom* Glauben *her*, und nicht philosophisch universal: Er verweist auf den Heiligen Geist, das Reich Gottes und das Ewige Leben. Sein Argument arbeitet also mit spezifisch christlichen Inhalten, die allerdings alle eschatologischen Typs sind und damit auch nach christlichem Verständnis der Beobachtung durch die Vernunft nicht frei verfügbar sind. Der Operationsweise nach ist Tillichs Argument einfach die Behauptung einer partikularen Sichtweise ohne den Versuch einer aufs Universale zielenden Begründung. Somit läuft die von diesem Vertreter christlicher Religion behauptete Existenz und Relevanz des Absoluten hinaus auf eine Relativierung *aller* Positionen, auch der *eigenen*. Tillich zeigt auf diese Weise, dass der Verweis auf das wirklich Absolute nur dann ernst gemeint ist, wenn er auch die eigene Position relativiert.

Insbesondere die Redefigur „Heiliger Geist“ ist ein inhaltlicher Operator, der stark relativierende Funktion haben kann, da er mit einer Referenz auf Gott selbst arbeitet. Der Heilige Geist kann nur dann als Gott betrachtet werden und Absolutheit genießen, wenn der Mensch Mensch bleibt und somit relativ gegenüber Gott und gegenüber allen anderen Menschen bleibt. Der Geist ist gerade nicht eine historisch-konkrete Gestalt wie Jesus von Nazareth, die *de facto* die Funktion eines Religionsstifters bekommen kann. Der Geist ist sozusagen der flüchtige, unberechenbare „Anteil“ des christlichen Gottes, der eben dort weht, wo er will. Allerdings kann der religiöse Operator „Heiliger Geist“ durch eine exklusive, charismatische Identifikation mit der eigenen Position eines Akteurs auch Fundamentalismus erzeugen.<sup>97</sup> Welche praktische Logikfigur sich durchsetzt, hängt von der jeweils dominanten religiösen Nachfrage ab und ist Gegenstand der Auseinandersetzungen im religiösen Feld. In diesem Zusammenhang kommt allerdings ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden Verwendungen des Operators „Geist“ zum Tragen. Die fundamentalistische Verwendung löst die kategoriale Differenz zwischen Mensch und Gott auf durch die Identifizierung des Eigenen mit dem Göttlichen. Damit zerstört sie die praktisch-logische Grundlage von Religion überhaupt, die eben gerade darin besteht, dass Religion auf eine meta-menschliche Größe

---

96 Vgl. etwa den exzellenten Aufsatz von Ulrike Link-Wieczorek: *Christus*.

97 Ähnlich wie die Schrift bei biblizistischen Fundamentalisten der zentrale Operator der eigenen Absolutsetzung ist, fungiert der Heilige Geist bei charismatischen Fundamentalisten. Vgl. Schäfer: *Fundamentalism und Power*.

verweist. (Möglicherweise liegt den Fundamentalisten deshalb so viel an Politik als einer Ersatzreligion.) Die liberale, relativierende Verwendung des Operators „Geist“ hält umgekehrt die Grundlage von Religion schlechthin gerade dadurch aufrecht, dass sie die Existenz eines „Reiches“ behauptet, welches derart wirklich sein soll, dass es dem Wissen und dem Zugriff des Menschen prinzipiell entzogen ist. Die zentrale Operation von Religion entspricht somit einem praktischen Interesse an Relativierung der Menschen untereinander.

So gesehen ermöglicht Religion auch die Selbstüberschreitung der jeweils eigenen Positionen zu den jeweils Anderen. Indem eine Religion den relativierenden Effekt der Existenz des Absoluten auch für sich selbst behauptet, reiht sie sich unter alle anderen Relativen ein. Indem sie nominell auf Universalität verzichtet, erzielt sie also faktisch zumindest in diesem Punkt Allgemeinheit: Sie ist wie alle anderen faktisch relativ und versteht sich auch so. Diese Allgemeinheit ist freilich keine rational-normative Universalität, sondern eine praktische und relative, am Leben orientierte. Theologisch gesprochen ist es also genau die Form von Universalität, auf welche hin der Glaube in der Liebe angelegt ist.

Die *Vernunftform*, die dieser Auffassung von Universalität entspricht, ist die „transversale Vernunft“ (Welsch). Die religiöse Sprachform dieser Praxis ist das Bekennen des Glaubens. Aus dem bekennenden Leben kann eine besondere Form von Dialog entstehen. Aber Dialog setzt voraus, dass man weiß, worüber man redet und wer man ist. Doch, wer man ist, weiß man nicht ohne die Anderen. Dies ist, jedenfalls heute, auch für alle Religionen der Fall, denn die praktischen Beziehungen auf dem Globus lassen keine Isolation mehr zu. Beschreibung, Selbstbeschreibung und Dialog gehören zusammen.

Man kann *Theologie der Religionen* als Selbstbeschreibung auffassen. Beschreibung seiner selbst und Anderer ist eine Voraussetzung dafür, das Verhältnis zwischen Anderen und einem selbst zu bestimmen. *Theologie* der Religionen ist Selbstbeschreibung im Blick auf Andere.<sup>98</sup> Religionswissenschaft (im allerweitesten Sinn, inklusive Religionssoziologie etc.) ist Fremdbeschreibung. Sie dient damit theologischer Standortbestimmung unter den Religionen.

---

98 Vgl. Bernhardt: *Trinitätstheologie* 287. Selbstvergewisserung beruht auf Selbstbeschreibung, denn nur so kann das Urteil gefällt werden „wir sind wir“.

Beschreibt man Religionen (die eigene und fremde) als „sinnlich menschliche Tätigkeit“, so heißt das u.a. auch: *Religionen sind positionell* und standortbestimmt. Eine Theologie der Religionen kann nicht beanspruchen, eine Metatheorie aller Religionen überhaupt zu sein.<sup>99</sup> Sie situiert sich vielmehr in ihrer eigenen religiösen Position, welche anderen gegenüber relativ ist. Jede Position ist kontextbedingt und damit relativ zu allen anderen Positionen. Zugleich ist sie relativ zu sich selbst, insofern sie sich unter bestimmten Bedingungen verändert. Dabei kann sie sich selbst durchaus treu bleiben; aber diese Treue meint gerade nicht vollständige Identität unter kontrollierten Bedingungen. Sie bedeutet vielmehr relative Kohärenz (in wichtigen praktisch zu bestimmenden Verhältnissen) unter unkontrollierbaren Bedingungen des Wandels. Jede religiöse und theologische Position gehört einem spezifischen kulturellen, sozialen etc. Kontext zu und wird durch ihn orientiert und begrenzt. In der Wahrnehmung der eigenen Wandelbarkeit und Relativität gegenüber Anderen liegen Chancen.

Zunächst verweist eine bewusst praktizierte Relativität einfach auf die eigene Begrenztheit. Diese Einsicht bewahrt vor überspannten Erwartungen hinsichtlich der Geltung eigener Kriterien. Sodann erlaubt sie auch, durch die Selbst- und Fremdbeschreibung die eigenen Grenzen und die zentralen Gehalte der eigenen Position zu erkennen. Daraus wiederum kann man dann theologische Diskurse im Blick auf Andere entwickeln, die eine Chance auf Plausibilität und Anerkennung auch durch die Anderen haben; das heißt, die eine relative Tendenz zur Allgemeinheit haben.

Die *Beschreibung* sollte mit Methoden arbeiten, die es erlauben, die sinnstiftende Relation des Kontextes zu berücksichtigen. „Einfühlung“, „Intuition“ etc. sind in diesem Zusammenhang eher beliebte Vokabeln für die subjektivistische Verschleierung der Projektion eigener Vorstellungen vom Schönen und Guten. Die objektivistische Beschreibung fremder und eigener Religion als Zeichensystem, meist verbunden mit einer Forderung logischer Widerspruchsfreiheit der Systeme, überträgt wissenschaftliche Logikvorstellungen auf religiöse Praxis.

Versteht man religiöse Praxis (unter Einschluss der Hervorbringung entsprechender Theorie) sowie interreligiösen Dialog als eine *Praxis in Gemeinschaft* (World Council of Churches: *Guidelines*), so können Religionen nicht beschrieben werden, als wären sie Praxen reiner Anschauung (wie

---

99 Ich stimme Reinhold Bernhardt's Kritik an der Position John Hicks voll zu, vgl. Bernhardt: *Trinitätstheologie* 296. Allerdings spreche ich im Folgenden von Relativität einer Position gegenüber Anderen und nicht von „Perspektivität“.

Platons *theoria*), außerhalb der Auseinandersetzungen der Welt. Als „sinnlich menschliche Tätigkeit“ sind sie „hineingeboren in die Beziehung zu anderen Menschen“, haben spezifische „Identitäten“ und finden sich wechselnden Anforderungen und Gefahren ausgesetzt. (World Council of Churches: *Guidelines*, §§ 2 bis 7) Wenn man für den interreligiösen Dialog sagt, dass nicht Religionen sondern Menschen miteinander reden,<sup>100</sup> dann kann damit kaum ein gesellschaftsloses Individuum gemeint sein.<sup>101</sup> Man hat es dann mit menschlicher Praxis zu tun.

Damit stehen aber auch bestimmte Urteilsweisen und Methoden sowie auch ganze *Vokabulare auf dem Prüfstand* und sollten gegebenenfalls verändert oder ausgetauscht werden. Ich kann hier nicht eine breit angelegte Untersuchung über theologische und religionswissenschaftliche Beschreibungsvokabulare und die Probleme der Modellkonstruktion in Religionswissenschaft und Theologie führen. Aus praxeologischer Sicht werde ich nur zwei Beispiele für diese Problematik anführen: die Erwartung von logischer Kohärenz und Widerspruchsfreiheit sowie die theologische Liebe zur Analogie.

1. Widerspruchsfreiheit: Wenn man eine fremde oder die eigene Religion beschreibt und wenn man theologische oder andere religiöse Diskurse hervorbringt, erwartet man ein gewisses Maß an logischer Kohärenz und Widerspruchsfreiheit. Man ist im Allgemeinen sogar geneigt, die logische Widerspruchsfreiheit als Kriterium für Wahrheit oder mindestens für Qualität der untersuchten Praxis anzusehen. Man sollte aber beachten, dass logische Widerspruchsfreiheit nicht unbedingt auch praktische Widerspruchsfreiheit bedeutet, sondern manchmal vielmehr das Gegenteil. Warum?

Bei aller Kohärenz von Praktiken, Bewertungen und Wahrnehmungen brauchen Akteure, unter den Bedingungen der laufenden Zeit und den sich verändernden Anforderungen, ein großes Repertoire an möglichen, latenten Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen. Diese sind einander ähnlich, ohne doch immerzu die gleichen Urteile und Praktiken hervorzubringen; und sie müssen einander auch in einem gewissen Maße

---

100 Vgl. Feldtkeller: *Traum paar* 273, sowie Antonio Oztzy im Motto dieses Hauptteils.

101 Sundermeier (*Gespräch* 324) spricht im Zusammenhang des interreligiösen Dialoges und in Anlehnung an Jan Assmann vom „kulturellen Gedächtnis“, das alle Menschen in sich tragen. Diesen Terminus kann man auffassen als einen noch recht allgemeinen Hinweis auf jene komplexen Zusammenhänge, welche die Theorie des Habitus und deren Operationalisierung im Modell des Netzes der Dispositionen sehr viel differenzierter in den Blick bringen können.

widersprechen können. So kann etwa ein Gesprächspartner aus einer armen Pfingstkirche (bei nur wenigen Wochen Zeit zwischen den beiden Äußerungen und ohne wankelmütig zu sein) Folgendes sagen: Zuerst stellt er fest, dass Politik nichts nütze, da die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorstehe, und dass deshalb auch die Stimmabgabe bei der Wahl keinen Zweck habe. Dann aber (als sich die Möglichkeit abzeichnet, die Sozialdemokraten wählen zu können),<sup>102</sup> bekundet er seine Sympathie für diese Partei und seine Absicht, zur Wahl zu gehen. Selten sind dagegen Äußerungen, in denen sich die praktische Logik selbst auf eine bestimmte Funktionsweise festlegt: „Was würden wir machen, wo wir doch die Wiederkunft Christi erwarten, wenn plötzlich der Krieg vorbei wäre und es einen Überfluss an Essen gäbe? Dann wären wir Lügner und würden aus Gott einen Lügner machen.“ (Interview 41, ein pfingstlicher Wachmann) Und im übrigen wird selbst eine solche Äußerung keineswegs dazu führen, dass dieser Interviewpartner ein Jobangebot ablehnt, das ihm und seiner Familie aus der Knappheit an Nahrungsmitteln heraushelfen kann. Anstatt das Angebot gleich negativ auf die Naherwartung zu beziehen, wird er vielmehr das eschatologische Wahrnehmungsschema stillschweigend für die Interpretation außer Acht lassen und auf ein anderes, vermittelt kompatibles, zurückgreifen: zum Beispiel das des Segens Gottes, welches der Kirchenzugehörigkeit zugeordnet und damit der Vorbereitung auf das Kommen Christi äquivalent ist. Die Äquivalenz, mit der die praktische Logik hier arbeitet, ist keine Garantie für formale logische Geschlossenheit. Sie bedeutet nur Ähnlichkeit. Sie dient dazu, ein unerwartetes Ereignis einordnen und damit verstehen zu können. Es geht gerade nicht darum, es prinzipiell auszuschließen. Erhält der Interviewpartner also einen Job, so *muss* dies nicht als Widerspruch zur Erwartung des nahen Endes interpretiert werden. Er kann es ja als Segen verstehen, und „Segen“ muss nicht einmal aus der Vorbereitung auf die Entrückung abgeleitet sein. Der gemeinsame Bezug kann auch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Menschen sein, deren einziges Kapital darin besteht, in Schwierigkeiten miteinander solidarisch zu sein: Im Falle von Arbeitslosigkeit und Krankheit eines Mitgliedes haben die anderen Glieder einer Pfingstgemeinde in einer armen Vorstadt Guatemalas abwechselnd geholfen: „(...) und ein anderer Bruder war dann an der Reihe uns um zwölf das Mittagessen zu

---

102 Die Sozialdemokraten sind in Guatemala lange Zeit verfolgt worden; zu den Wahlen 1985/86 durfte die Partei kandidieren, allerdings unter Morddrohungen der Todesschwadronen gegen ihre Kandidaten.

bringen, und so weiter während fünfzehn Tagen. Sie haben uns ausgehalten, Gott sei Dank. Wie ich zu ihnen immer sage: Wir haben nicht einmal, womit wir es vergelten könnten, denn das ist wirklich eine Sache, für die man dankbar sein muss; denn wer sind wir, dass sie das für uns getan haben?“ (Interview 76, ein pfingstlicher Slumbewohner) Der (in strengem Sinne) *systematisch* theologische Widerspruch zwischen strikter apokalyptischer Endzeitlogik und partieller Erfahrung von Verbesserungen der Lage sowie von Solidarität kommt in der praktischen Logik nicht zur Geltung. Wenn nötig, wird die Endzeitthematik einfach ausgeblendet und ein anderes Deutungsschema mobilisiert. Auch im Zusammenhang wissenschaftlicher Theologie sind Entwicklungen von Systemen sogar systemintern zu beobachten. Lässt sich etwa eine strikte formal logische Übereinstimmung zwischen der religionstheologischen Lichtelehre Karl Barths und der harschen Religionskritik der früheren Jahre während des Dritten Reiches konstatieren? Viel eher wird man auf veränderte Bedingungen und einen Wandel in Barths Denken verweisen. Praktische Kohärenz ist auch in der kulturwissenschaftlichen Arbeit etwas anderes als logische.

2. Analogien: Es mag der Bedeutung der metaphorischen Rede für die Theologie entsprechen, dass man Theologen gemeinhin eine gewisse Freude an der Analogie anmerkt. Insbesondere in Vergleichen regt die Analogie dazu an, Gemeinsamkeiten zu konstatieren. Dabei mag man ins Schwarze treffen – oder auch nicht. Die Beschreibung von Religion als praktischer Logik braucht jedenfalls etwas genauere Hilfsmittel als die einfache Analogie.

Die praktische Logik ist in der Lage, eine große Zahl verschiedener Schemata aufzubringen, um Anforderungen der Praxis kognitiv, affektiv und leiblich zu bewältigen. Diese Schemata müssen keineswegs in einem strengen logischen Sinne mit dem zentralen System der Überzeugungen übereinstimmen, damit die Praktiken laufen und die zentralen Gewissheiten intakt bleiben. Einzelne Elemente können durchaus zueinander im Widerspruch stehen (was bei einer nicht-praxeologischen Betrachtung oft dazu führt, von „Dialektik“ der religiösen oder theologischen Sprache zu reden und es dabei bewenden zu lassen). Doch praktische Schemata sind eingebunden in ein weiteres Bezugssystem, welches die Widersprüche „aufhebt“ (um in der dialektischen Diktion zu bleiben), indem es die Mehrdeutigkeit der Begriffe und die Wirkung ihrer Stellung (ihres strukturalen Wertes) für die Bedeutung der Begriffe nutzt. Ein und dasselbe festgefügte theologische Bauelement (zum Beispiel die Lehre der doppelten Prädestination, die Erfüllung mit dem Heiligen Geist etc.) kann somit

in unterschiedlichen Kontexten und praktischen Strategien durch eine unterschiedliche Stellung zu anderen Elementen der kognitiven Systeme eine unterschiedliche Bedeutung und Relevanz haben und damit einen anderen Sinn bekommen. Die (sich wandelnden) Kombinationen eines Elements religiöser Lehre (ein Lehrstück etwa) in einem weit verzweigten Netz von Dispositionen sowie seine Relevanz für eine bestimmte Konjunktur des Kontextes sind somit wichtige Variablen, wenn man seine Bedeutung bestimmen will.

Dazu ein Beispiel: In methodischer Hinsicht verhält es sich mit der gottesdienstlichen Ekstase im enthusiastischen Christentum ähnlich wie mit der Wegkreuzung in der Symbolik der Kabylen in Algerien. Nach Auskunft Bourdieus (*Sinn* 20) wird die Wegkreuzung von Ethnologen in Analogie zu anderen gefährlichen Kreuzungsorten generell für einen gefährlichen Ort gehalten. Aber erst, wenn man nicht nur nach den Analogien fragt, sondern auch die Differenzen, Kontradiktionen etc. (also etwa die Beziehung des Kreuzes zur Gabel, wie etwa der Firstgabel usw.) einbezieht, kommt man auf die viel wichtigere Bedeutung der Wegkreuzung als eines Ortes der Fruchtbarkeit (die wiederum die Bedeutung des gefährlichen Ortes nicht ausschließt). Ganz ähnlich erschließt sich die Bedeutung des Erfülltseins mit dem Heiligen Geist (dieses zentrale ekstatische Erlebnis im Gottesdienst der Neopfingstler) nicht einfach dadurch, dass man seine Ähnlichkeit zu einer substanzialistischen Gnadentheorie hervorhebt, die im Falle der *gratia infusa* auch mit dem Bild des Füllens operiert;<sup>103</sup> auch der Hinweis auf eine Äquivalenz der Geisterfüllung mit der in der Prädestination zugesprochenen freien Gnadengabe der Rechtfertigung oder mit der Rede vom „erfüllten Leben“ als Christ reicht nicht aus, um den Sinn dieser rituellen Verrichtung zufriedenstellend zu interpretieren. Ein befriedigendes Verständnis der ekstatischen Geisterfüllung ist erst dann in Sicht, wenn auch die kontradiktorischen und konträren Relationen im System der praktischen Dispositionen hinzukommen. Das heißt, man muss das Leiden der Gläubigen unter ihrem Machtverlust in der Gesellschaft, unter dem Kontrollverlust im privaten Leben und ihre Furcht vor dem Wirken von Dämonen berücksichtigen. Dann hat die gottesdienstliche Ekstase nämlich auch die Bedeutung eines religiös induzierten privaten und politischen Machtgewinns (was die Bedeutung der „Gnadengabe“ ja nicht ausschließt).

---

103 ...und das als einen Hinweis auf einen verborgenen ‚Katholizismus‘ der Charismatiker verbucht.

Diese beiden Beispiele zeigen Anforderungen und Chancen praxeologischer Lektüre religiöser Praxis. Die Anforderung liegt vor allem darin, das theologische Beschreibungs- und damit auch Selbstbeschreibungsvokabular im Blick auf Praxis zu verbessern. Chancen gibt es viele. Eine liegt darin, selbst Diskurse hervorbringen zu können, die den praktischen Anforderungen der eigenen religiösen Position und der Verständigung mit Anderen besser gewachsen sind. Eine andere liegt in verbesserten Möglichkeiten des Vergleichs, was wiederum auf bessere Ansätze für gegenseitiges Verstehen und für mehr Kooperation hinausläuft. Insbesondere die Beschreibung religiöser Praxen als offene Netze von Dispositionen gibt hier einige neue Möglichkeiten: Sie erlaubt, eigene und fremde Identitäten in eben diesem Modell zu beschreiben und (an den Stellen der Überlappung der Netze) recht präzise aufeinander zu beziehen. Dabei bleibt zugleich sichtbar, dass solche Überlappungen immer nur partiell sind. Aber es wird auch deutlich, welche Generalisierungspotentiale sie bergen und welcher Weg des Dialogs und/oder der Kooperation die interessantesten Entwicklungen verspricht.

Eine weitere Chance eines praxeologischen Vokabulars liegt darin, die *anthropologische Dimension* der Diskussion um die Theologie der Religionen und den interreligiösen Dialog genauer in den Blick zu bekommen. Ich möchte hier an eine Beobachtung von Ulrike Link-Wieczorek anschließen. „Die unverkennbare Gemeinsamkeit aller Religionen liegt doch darin, dass sie überhaupt bereit sind, sich von den großen Fragen des Lebens und der Identität des Menschlichen fesseln und in Verantwortung führen zu lassen. Ohne dass Religionen schon als direkte Ausdrucksorgane des ‚Unbedingten‘ generell klassifiziert werden müssen, können sie sich doch auf dieser anthropologischen Ebene ‚erkennen‘. Letztlich erkennen sie sich an der Ernsthaftigkeit und Authentizität des Suchens.“ (Link-Wieczorek: *Christus* 315) In ähnliche Richtung weist die Überlegung Perry Schmidt-Leukels, wenn er auf die praktischen „Früchte“ der Religionsausübung als (neutestamentliche) Kriterien der Beurteilung verweist und feststellt, „dass jede der großen Religionen eine vergleichbare Mischung aus Gutem und Bösem, aus Heiligem und Unheiligem enthält“ (Schmidt-Leukel: *Religions-theologie* 266). Auf der Ebene des gläubigen Handelns ist das Christentum durchaus vergleichbar mit allen anderen Religionen. Handeln ist aber etwas anderes als ein (bewusster oder unbewusster) „Ausdruck“ von vorkonzipierten Entwürfen, die wiederum auf bewusste Urteile der Vernunft zurückgingen, welche ihrerseits von der Offenbarung erleuchtet ist. Man wird sich mit guten Gründen fragen müssen, ob das Konzept des Handelns als

Anwendung und die Konzentration von Offenbarungstheorien auf die Vernunftkenntnis nicht vor allem auf den ausgeprägten Intellektualismus der (wissenschaftlichen) Neuzeit und Moderne zurückzuführen sind. Früchte des Glaubens, Wachstum im Glauben sind vielmehr ein integriertes praktisches Ganzes.

Aus praxeologischer Perspektive könnte man wie folgt formulieren: Glauben und Leben gehören zusammen, und sie sind – aus der Sicht der erfahrenden und beobachtenden Menschen – ein und derselbe Prozess. Ebenso gehören Rechtfertigung und Heiligung zusammen und kommen – aus der Sicht der erfahrenden und beobachtenden Menschen – im Menschenleben nie an ihr Ende, insofern nämlich als Glaube auch Wachsen im Glauben beinhaltet und als die Erfahrung von Rechtfertigung auch dem Angriff der Anfechtung ausgesetzt bleibt. Die Aktualität des Angenommenseins von Gott kann man nur *sub specie Dei* als einmaligen Fakt darstellen; aber das ist entweder spekulativ oder eine reine Glaubensaussage. Im Glauben selbst muss dieses Angenommensein immer wieder neu erfahren werden. Selbst die Erleuchtungen der Mystiker wären nichts ohne die Dunkelheit ihrer Anfechtungen. Ebenso gehören Suchen und Finden zusammen. Finden, wenn es denn Offenbarung ist, ereignet sich als „Unterbrechung“ (Jünger) des Gewohnten und Gewollten; und mit der Zeit löst das Gefunden-Haben neues Suchen aus. Denn der Glaube existiert nicht weltlos ohne die Anforderungen der Praxisfelder. Und Suchen braucht Offenheit für immer neue Antworten, immer neue Unterbrechungen. Auf diese Weise werden die Habitus der gläubigen und somit suchenden Menschen von diesem Prozess zutiefst geprägt. Dies geschieht zugleich in kognitiver, affektiver und sogar leiblicher Hinsicht. Die Wahrnehmung der Welt und seiner selbst wird verändert, das Urteil gewinnt immer neue Kriterien und das Handeln verändert sich homolog dazu. Es geht hier keineswegs darum, wie in der scholastischen Gnadenlehre, durch das *facere quod in se est* eine *dispositio* zum Empfang der Gnade zuzurichten.<sup>104</sup> Im Gegenteil, insbesondere protestantische Theologinnen und Theologen werden damit rechnen, dass es die Gnade Gottes ist, die die Habitus zurechtet, damit der Geist in den und durch die Gläubigen seine Früchte hervorbringe. Es ist die Einsicht in die eigene Relativität gemeinsam mit den anderen Religionen gegenüber der Absolutheit und Uni-

---

104 Entsprechend geht es beim praxeologischen Habitusmodell nicht um eine Ontologie der Person. Es handelt sich um ein Modell für die Beschreibung. Frei nach Kant also: alles ereignet sich so „als ob.“

versalität des Allmächtigen, die die Gläubigen das Wirken des Geistes überall suchen und finden lässt – eben auch in den anderen Religionen. Ulrich Schoen unterstreicht diesen weisheitlichen Gesichtspunkt in seinen Überlegungen zur Theologie der Religionen: Das „Ereignis“, um das es in den Religionen geht, „offenbart sich als allgegenwärtig. Es offenbart sich ‚in den Vögeln des Himmels und in den Lilien auf dem Felde‘, in ‚offener Weite, an der nichts Heiliges ist.‘“ (Schoen: *Ereignis* 156)

Damit ist das Verhältnis gegenüber anderen Religionen nicht durch Belehrung geprägt, sondern durch Bekennen des eigenen Glaubens sowie durch Hinhören auf das Bekennen des fremden Glaubens – beides in ‚Wort und Tat‘, als *Praxis* des Glaubens.

**Bekennen** ist die Sprachform des Glaubens, in der Menschen sich *coram Deo* und *coram mundo* zugleich zur Sprache bringen. Doxologische, identitätsbildende und abgrenzende Funktion sind im Bekennen eins. Im Verhältnis zu Gott spricht das Bekennen Lob aus. Im Weltverhältnis beschreibt das Bekennen eine konkrete Identität und gibt sie Anderen bekannt. Im Gegensatz zum abstrakten Universalismus, der eigene Meinungen für universal verbindlich hält, eröffnet das Bekennen des Glaubens den Bekennenden vermittels der verbindlichen Festlegung ihrer Identität Chancen zur Arbeit an einer wirklichen, weil praktischen Universalität.

Eine christliche Theologie der Religionen sollte zunächst realisieren, dass sie unter dem eschatologischen Vorbehalt steht. Dies entspricht der doxologischen Funktion des Bekennens. Wir glauben, wir schauen nicht. Und die christliche Religion ist eine weltliche Instanz wie jede andere auch. (Link-Wieczorek: *Christus* 308) Positive Bekenntnisaussagen sollte man strikt doxologisch verstehen. Nicht als Aussagen über Gott, sondern als Anrede an Gott in seiner Absolutheit. Dies ermöglicht u.a. Folgendes: Man kann das Problem der Abbildtheorie für das religiöse Erkennen lösen und zugleich starke Bekenntnisaussagen ermöglichen, ohne jedoch den Aussagehorizont menschlichen Redens zu überschreiten.

Nur für Anhänger der Abbildtheorie des Erkennens ist es ein Problem, dass in verschiedenen Religionen so „unterschiedliche Vorstellungen von der transzendenten Wirklichkeit anzutreffen sind“<sup>105</sup>. Es sollte aber klar sein, dass man transzendente Wirklichkeit deshalb transzendent nennt, weil man sie eben für transzendent hält – und damit für nicht beschreib-

---

105 .... wie Schmidt-Leukel: *Religionstheologie* 267, die Sache problematisiert, um dann aber auf unterschiedliche Erfahrungsmodi zu verweisen.

bar. Religiöse Sprache, und so auch das Bekennen und die Theologie, können nicht anders von Gott reden als in Metaphern. Diese entfalten sich nur auf der Grundlage von Erfahrung und zwar als Unterbrechung und Erweiterung der Erfahrung. In diesem Sinne können sie etwas zur Sprache bringen, was Menschen als Transzendenzerfahrung erfahren.<sup>106</sup> Metaphern erlauben es, wie Eberhard Jüngel (*Wahrheit* 156) sagt, „Erfahrung mit der Erfahrung“ zu machen. Dementsprechend kann man es als Reichtum erfahrungsbezogener religiöser Sprache verstehen, wenn Aussagen über unterschiedliche Transzendenzerfahrungen existieren. Und wenn eine Tendenz dazu besteht, „dass kontemplative Erfahrungen eher mit impersonalen Vorstellungen, Gebetserfahrungen hingegen eher mit personalen Vorstellungen verknüpft sind“ (Schmidt-Leukel: *Religionstheologie* 267), dann verweist das wiederum auf die Erfahrungs*kontexte* der kontemplativen Erfahrung und der Gebetserfahrung. Denn der Sinn von Transzendenzerfahrungen ergibt sich nicht aus ihnen selbst, sondern aus ihren Bezügen in ihrem weiteren gesellschaftlichen und kulturellen Kontext. Metaphern sind nicht beliebig, sondern an Praxisfelder gebunden, die wiederum in Kulturen eingelassen sind. Wenn man religiöse Praxis (Aussagen über Gott genauso wie etwa Meditationshaltungen oder Barmherzigkeit) als metaphorische Aussagen über die Transzendenz versteht, kann man die „Früchte des Glaubens“ als Brückenelemente für den Dialog besser nutzen. Und zugleich kann man starke Bekenntnisaussagen als das nehmen, was sie sind: starke Aussagen der Akteure über sich selbst in ihrer religiösen und (implizit auch) gesellschaftlichen Praxis – aber nicht Aussagen über Gott.

In diesem Sinne ist das *solus Christus* eine starke identitätsbildende Aussage. Sie birgt alle Gefahren und Chancen solcher Aussagen. In der ekklesiologischen Wendung, die diese Bekenntnisaussage – nicht zuletzt durch die Domestizierung des Heiligen Geistes im *filioque* – erfahren hat, ist „Christus“ zum Synonym für Kirche geworden. Das kommt der Behauptung von Ausschließlichkeit und Absolutheit einer bestimmten (institutionell definierten) Glaubenspraxis gleich. Deswegen verdampft auch die staunende Feststellung der Besonderheit des Weges Jesu zu einer schalen ontologischen Seinsaussage über die Kirche, wenn man sie in eine Aussage über die Einmaligkeit der Kirche verwandelt. Das Bekenntnis „solus Christus“ wird damit vor allem anderen zu einer Strategie kirch-

---

106 Es handelt sich hier um eine Erfahrung mit einer Erfahrung: Menschen erfahren etwas Außeralltägliches und, indem sie es religiös deuten, erfahren sie das Widerfahrnis als Berührung mit der Transzendenz.

lichen Konkurrenzkampfs im religiösen und im politischen Feld. (Link-Wieczorek: *Christus* 303 ff.)

Auf der anderen Seite erschließt dieses Bekenntnis – als Bekennen! – die Chancen einer starken identitätsbildenden Aussage. (Link-Wieczorek: *Christus* 310 ff.) Diese Chancen liegen genau darin, die Spannung zwischen einer historischen Identifikation als einem historischen Akt und dem eschatologischen (oder transzendenzspezifischen) Vorbehalt aufrecht zu halten. Einerseits können gläubige Christen sich mit dem Menschen Jesus von Nazareth identifizieren; sie können ihm nachfolgen und ihn als Meister sehen. Darin liegt die Stärke des Jesusbildes bei Markus. Andererseits identifiziert man sich hier aber mit dem Unidentifizierbaren, mit dem, der sich jeder Identifizierung entzieht, mit Gott; insofern nämlich als Jesus, nach Johannes, der präexistente *logos* Gottes ist. Die Identifikation hat also dort ihre Grenzen, wo Jesus Gott ist, und Menschen Gott Gott sein lassen müssen. Und nur so – durch diese Grenze der Identifikation – ist Erlösung möglich. Wollte man theologisch behaupten, Christus sei mit der Kirche identifiziert, so machte man die Erlösung zu einem verstaubten Papiertiger aus dem Gehege kirchlicher Verwaltung von Heilsgütern. Die Stärke der Identifikation entsteht also aus der *Praxis* der Nachfolge, die sich selbst dem transzendenten, immer zukünftigen Gott verpflichtet weiß (und nicht institutionellen Loyalitätsforderungen). Wenn aber der universale und absolute Gott der „Vater Jesus Christi“ ist, besteht nicht der geringste theologische Grund<sup>107</sup> anzunehmen, dass seine Gegenwart auf die Grenzen der Kirche oder auch des Christusbekenntnisses beschränkt sein sollte. Andere Religionen können folglich problemlos als „part of Gods history“ (World Council of Churches: *Guidelines*, § 20) anerkannt werden.

Nun ist dieses Bekennen des „Jesus Christus“ Praxis des Glaubens. Es ereignet sich nicht außerhalb der Welt, sondern in vielerlei Bezügen kirchlicher, politischer und auch interreligiöser Art. Wer so bekennt, handelt ebenfalls im Geflecht vielfältiger Interessen und objektiver Strategien – nur eben auf eine besondere, spezifische Art und Weise. Deshalb schöpfen wir die Chancen der identitätsbildenden Funktion des Bekennens für eine Theologie der Religion nur dann aus, wenn wir deren Praxiszusammenhänge wahrnehmen, deren Grenzen beachten und Kriterien zur selbstkritischen Prüfung formulieren, auf die wir selbst, aber auch unsere Gesprächs-

---

107 Andere Gründe existieren schon. Aber diese stehen im Zusammenhang von Strategien religiöser Institutionen in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Sie sind selbstverständlich generell bekenntnisrelevant. Aber genau an diesem Punkte eben nicht.

partner anderer Religionen zurückgreifen können, um unsere eigene Praxis zu beurteilen.

Die wichtigsten Praxiszusammenhänge für eine Theologie der Religionen scheinen mir die folgenden zu sein: das akademische Feld (mit seinen entsprechenden Publikationen), die kirchliche Nachfrage nach theologischer Klärung einer veränderten Situation, die interreligiösen Dialoge in spezifischen emergenten Feldern wie dem ökumenischen Feld und das Zusammenleben oder Zusammentreffen verschiedenster Religionen im Alltagsleben, sei es in der unmittelbaren Nachbarschaft oder in internationalen Konflikten.

Kriterien für die Präsenz Gottes in der eigenen und in anderen Religionen kann man nicht universalistisch aus eigenen Prinzipien ableiten. Aber man kann auf die eigenen Kriterien selbstverständlich zurückgreifen. Zunächst sollte man die eigenen Kriterien als Möglichkeiten bereitstellen, mit denen Andere die Praxis unserer selbst beurteilen können. Nach allem, was wir bereits sagten, macht es Sinn, aus der christlichen Perspektive auf die „Früchte des Geistes“ zurück zu greifen.<sup>108</sup> Diese können als spezifisch christlicher Vorschlag in interreligiöse Dialoge eingebracht werden und als spezifisch christliche Verhaltensweisen in interreligiösen Konflikten gelebt werden.

Auch spricht meines Erachtens überhaupt nichts dagegen, eine christliche Religionstheologie in das Gespräch mit einzubringen,<sup>109</sup> die eine christliche Sicht auf andere Religionen expliziert. Dies natürlich nicht mit dem Anspruch, den Anderen die wirkliche Wahrheit über sich selbst zu verkünden, sondern ihnen Überzeugung und Verlässlichkeit zu signalisieren sowie Anknüpfungspunkte für den Dialog zu geben. Eine klare Auskunft über die christliche Identität ermöglicht es den Partnern, künftige Wahrnehmungen, Urteile und Handlungen ihres christlichen Gegenübers verlässlich antizipieren sowie realistische Erwartungen und Erwartungserwartungen an die Christen richten zu können. Das macht die christlichen Gesprächspartner verletzlich, gibt den Anderen aber Handlungssicherheit. Es ist auch selbstverständlich, dass sich eine solche Religionstheologie immer an materialen Gehalten christlicher Theologie orientiert, etwa an

---

108 Vgl. Schmidt-Leukel: *Religionstheologie* 266, mit Verweis auf Mt. 7,15 ff., Gal. 5,22f. und 1. Joh. 4,7.

109 Wie dies Reinhold Bernhardt: *Trinitätstheologie* 296 ff., vorschlägt. Meine Ausführungen in den nächsten Zeilen setzen eine Auseinandersetzung mit Bernhardts Überlegungen voraus.

Schöpfungslehre, Christologie etc. Aber sie sollte nicht systematische Geschlossenheit beabsichtigen. Die halte ich für eher schädlich, denn sie verhindert tendenziell die Anknüpfung von Dialog. Dort, wo alle (erlaubten) Fragen schon beantwortet sind, hat es keinen Sinn mehr, Fragen zu stellen.<sup>110</sup> Dagegen scheint mir die kurze Skizze einer trinitarischen Religionstheologie von Reinhold Bernhardt (*Trinitätstheologie* 296 ff.) mit dem „Einstiegspunkt“ bei der Pneumatologie interessant. Dies deshalb, weil sie christliche Theologie in zentralen Aspekten zur Sprache bringt und zugleich Offenheit für die konkrete interreligiöse Begegnung bewahrt, statt auf eine „kodifizierte Festschreibung“ (Bernhardt: *Trinitätstheologie* 298) zu zielen.<sup>111</sup> Der materiale Bezug auf den Geist Gottes und dessen universales Handeln (bei gleichzeitiger christologischer Bindung) ist es dementsprechend, der in den Christen „im Blick auf interreligiöse Begegnungen eine positive Erwartungshaltung wecken“ (ibid.) soll.

Der materiale Ansatz bei der Pneumatologie überschreitet in seinen Implikationen die Grenzen der Religionstheologie. Das Verblassen des „Traums von christlicher Vorherrschaft“ (Raiser) wird im theologischen Feld begleitet vom Verblassen des christozentrischen Universalismus'. Auf welches neue Paradigma diese von Konrad Raiser diagnostizierte Entwicklung hinausläuft, ist ungewiss. Ob es pneumatologische Konturen tragen wird, kann man noch nicht sagen; ganz unwahrscheinlich ist das aber nicht. Wenn es in der Zukunft aber darum gehen soll, den Vorherrschaftstraum in die Vergangenheit zu verbannen und ein globales menschliches Zusammenleben in Würde zu fördern, scheint mir kontextorientierte pneumatologische Reflexion ein nützlicher Beitrag christlicher Theologie zu sein, für eine Religionstheologie und sicher auch den interreligiösen Dialog.

---

110 In diesem Sinne hätte ich eher Skepsis gegenüber den trinitarischen Religionstheorien, die Bernhardt: *Trinitätstheologie* 289 ff., vorstellt. Leider konnte ich aber die dort vorgestellten Werke in Costa Rica vor Fertigstellung dieses Buches nicht mehr selbst konsultieren.

111 Bernhardt spricht deshalb auch nicht davon, dass diese Religionstheologie trinitarisch „begründet“ sei, sondern er sagt „gründet“ (298); das scheint die leise Andeutung eines Abschieds vom alten Vokabular zu sein.

## 2. Interreligiöser Dialog

Der interreligiöse Dialog ist ein Spezialfall von interkulturellem Dialog. Seit geraumer Zeit ist er ein wichtiger Gegenstand ökumenischer Arbeit.<sup>112</sup> In der multireligiösen Gesellschaft und bei einer veränderten globalen Politiklandschaft werden interreligiöse Fragestellungen auch in Deutschland immer mehr zum Gegenstand der Theologie generell. Aus praxeologischer Perspektive lassen sich folgende Akzente setzen.

Grunderfahrung eines Dialogs ist die eigne und die fremde **Positionalität**. Interreligiöser Dialog ereignet sich zwischen verschiedenen Weisen, Verweise auf Transzendenz zur Sprache und Handlung zu bringen. Die Teilnehmer an einem multilateralen Dialog erfahren sich und ihre eigenen religiösen Überzeugungen somit – *no lens volens* – als Positionen in einem Feld verschiedener möglicher Positionen.

Im Dialog selbst erfahren die Teilnehmer die jeweils Anderen auf eine bestimmte Weise und bringen dazu eigenes Vorwissen, aktuelle Beobachtungen und, über die Dispositionen des Habitus, eigene implizite Axiome mit ein. Damit stellen sich die Probleme der Beobachtung und der Beschreibung. Dialog setzt bestimmte Erwartungen und Erwartungserwartungen voraus; das heißt, er ereignet sich unter fortdauernder Antizipation der Handlungen und der vermuteten Antizipationen der Anderen. Es liegt auf der Hand, dass damit ein fundiertes Wissen von der Praxis der Dialogpartner eine gute Voraussetzung für den Dialog ist. Allerdings ist es nützlich, wenn sich dieses Wissen auch auf deren Praxis bezieht und nicht nur auf objektivierte Produkte der Selbstdarstellung oder der Darstellung durch Dritte, also etwa Heilige Schriften und Sekundärliteratur. Ohnehin ist es gerade im Blick auf den Dialog wichtig, auch die affektiven und leiblichen Ebenen religiöser Praxis zu berücksichtigen. Es spricht vieles dafür, dass sie für die religiöse Praxis der Dialogpartner ebenso wichtig sind wie die kognitiven Elemente. Im Dialog werden von allen Seiten die Dispositionen der Habitus mit eingebracht, und zwar kognitive, affektive und leibliche. Sie alle sind durch praktische Logiken, Machtverhältnisse und objektive Strategien orientiert und begrenzt. Auch wenn diese Dispositionen mit dem Dialog selbst nicht unbedingt etwas zu tun haben, werden sie ihn doch entscheidend beeinflussen.

---

112 Vgl. World Council of Churches: *Guidelines*, und Beratungsgruppe...: *ÖRK-Leitlinien*.

So ist selbst das Interesse oder das Desinteresse am Dialog Ausdruck der Wahrnehmungs- und Urteilsdispositionen der entsprechenden Akteure unter bestimmten Konjunkturen ihrer Praxisfelder. Das neuerliche westlich-christliche Interesse am Dialog hat, wie mir scheint, vor allem mit Folgendem zu tun: Einerseits erhebt die westliche Kultur durch Globalisierung der (Finanz-) Wirtschaft, des politischen Stils (parlamentarische Demokratie) und wichtiger Konsummuster einen faktischen (impliziten oder expliziten) Anspruch auf universale Geltung. Andererseits entstehen im kulturellen und religiösen Feld Gegenbewegungen, für die ein Großteil der westlichen Christenheit durch die antikolonialen Kämpfe schon sensibilisiert worden ist. Zudem lösen diese Gegenbewegungen neue politische Polarisierungen aus. Dazu kommt das direkte Zusammentreffen mit den Lebensformen fremder Religionen in unmittelbarer Nachbarschaft. Damit liegt der interreligiöse Dialog in unmittelbarer Verantwortung westlicher christlicher Kirchen und Theologie. Zum einen entspricht die Initiative zum Dialog den objektiven Machtkonstellationen im Feld der Globalisierung: Der Westen hat die Initiative. Aber sie reproduziert die dominanten westlichen Kulturstrategien nicht, sondern erzeugt eine kritische Gegenströmung. Insofern lässt sich die Offenheit für die Wahrheit anderer Religionen im politischen Feld durchaus auch in transformierter Weise lesen: als Aufforderung zur Offenheit für die Legitimität anderer Kulturen. Dies alles sind inner-westliche Angelegenheiten.

Wenn sich Vertreter anderer Religionen dem Dialog verschließen oder auch öffnen, so hat auch das wiederum mit ihrer kontextuellen Einbindung zu tun. Wenn ein iranischer Moslem vor zehn Jahren sich dem Dialog mit dem Christentum verschloss, dann hatte das sicher auch mit der im Iran herrschenden Definition der Position jenes Landes im Prozess der Globalisierung zu tun. Wenn dort heute generell eine größere Offenheit herrscht, dann wohl nicht zuletzt deshalb, weil das iranische Modell gesellschaftlicher Kontrolle durch religiöse Autoritäten mittlerweile an seine Grenzen gestoßen ist; und zwar vor allem bei jüngeren Intellektuellen, ohne die das wirtschaftliche Überleben des Landes schwer vorstellbar erscheint.

Tief inkorporierte Habitus der verschiedenen Religionen ebenso wie mittel- und kurzfristige gesellschaftliche Konjunkturen spielen eine Rolle für das Interesse am interreligiösen Dialog und für die Art und Weise, wie die Akteure in den Dialog hineingehen, welche Strategien sie verfolgen und wie viel Offenheit sie den Dialogpartnern entgegenbringen. Eine geeignete Methode zur Beschreibung dieser Umstände und der in ihnen wirksamen

impliziten Axiome, Dispositionen etc. scheint folglich eine Voraussetzung dafür zu sein, sich selbst und Andere in einer *konkreten* (und nicht nur formalen) Weise als standortgebunden und relativ zu begreifen. Das Wahrnehmen von Positionsgebundenheit bietet kommunikative Chancen gerade durch die Begrenzung der Dialogteilnehmer.

Zunächst kann man im Blick auf die Beschreibung selbst Folgendes sagen. Die Beschreibung der eigenen und der fremden Praxis hat immer konkrete Grenzen in der Auffassungsfähigkeit der Beschreibenden. Sie ist nie abgeschlossen. Die Beschreibenden brauchen die Korrektur durch die Beschriebenen; das heißt bei gegenseitiger Beschreibung natürlich gegenseitige Korrektur der jeweiligen Vorstellungen vom Anderen. Dialog ist somit nicht Folge von Beschreibung, sondern Teil von Beschreibung; und Beschreibung ist Teil vom Dialog. Dabei gilt es allerdings die erschwerende Tatsache zu berücksichtigen, dass es unterschiedliche Weisen der Beschreibung des jeweils Anderen gibt. So kann etwa ein Dialogpartner eine hermeneutisch weit entwickelte Beschreibung des Anderen vornehmen und von dessen Praxis, Nachfrage nach Sinn etc. ausgehen, während ein zweiter Dialogpartner in der Beschreibung von Anderen schlicht und ergreifend seine eigenen Schemata zugrunde legt, die Praxis der Anderen entsprechend verzeichnet und sogleich zu einer Wertung voranschreitet. Solche Unterschiede sind zwar nicht erfreulich, aber es ist eben so, dass Verschiedenheit auch und vor allem in unterschiedlichen Hermeneutiken zum Tragen kommt. Diese Tatsache markiert um so stärker die Positionsabhängigkeit von Verstehen.

Positionalität wird von Dialogteilnehmern als selbstverständliche Voraussetzung mitgebracht. Ein Moslem erläutert eine muslimische Position, ein Buddhist eine buddhistische, ein Christ eine christliche. Das ist zwar auf den ersten Blick trivial, birgt aber die für den Dialog wichtige Einsicht, dass es im Dialog kein „Außen“ gibt. Kein Dialogpartner kann im Dialog eine Meta-Position einnehmen, ohne den Dialog selbst zu gefährden. Dies schließt natürlich eine Dialogtheorie nicht aus; aber diese kann nicht unmittelbar Teil eines Dialogs sein – es sei denn, es ist dafür ein besonderes *Procedere* unter den Teilnehmern vereinbart. In einem Feld aber, in dem alle Akteure ihre Positionen vertreten, ist die reflexive Wendung auf den Dialog zu stark und zu schwach zugleich. Sie ist zu stark, weil der explizit reflexive Akteur alle anderen Akteure zum Objekt seiner Handlungen macht. Und sie ist zu schwach, weil der explizit reflexive Akteur die von ihm selbst vertretenen Inhalte prinzipiell relativiert. Ersteres weckt Opposition, Letzteres erweckt den Verdacht mangelnder Verlässlichkeit.

Wenn ein Akteur aber seine eigene Position als zwar relativ gegenüber den anderen, doch prinzipiell legitim vertritt, so stellt ihn das auf die gleiche Stufe mit den anderen Dialogpartnern und es signalisiert jenen die Verlässlichkeit der Äußerungen. Erst, indem ein Dialogpartner seine religiösen Überzeugungen wahrnehmbar und distinkt vertritt, kann er von den anderen Partnern als ernsthaft religiös anerkannt werden. Mit anderen Worten: Liberalität ermöglicht Dialog, aber *laissez faire* und Beliebigkeit gefährden ihn schon in seinen Voraussetzungen. Verlässlichkeit von Überzeugungen hingegen erzeugen erst die Bedingung für die wichtigste Relation im Dialog überhaupt: die der Reziprozität. Gegenseitigkeit setzt Anerkennung von Gleichwertigkeit voraus.

Diese Relation ist nicht zuletzt im Blick auf **Wahrheitskriterien** von Bedeutung. Man kann Andere als gleichwertig anerkennen, ohne dabei ein vereinheitlichendes materiales Bewertungskriterium zugrunde zu legen. (Feldtkeller: *Traum paar* 285) Dazu muss man zunächst einmal nichts anderes konstatieren als die Faktizität eines Gegenübers, etwa einen Vertreter einer anderen Religion. Beide vertretenen Religionen sind menschliche Praxisformen. Warum sollte also eine mehr wert sein als die andere? Hier kann man nun von christlicher Seite Bewertungskriterien ins Spiel bringen, wie etwa die in Gal. 5,22 f. als Früchte des Geistes benannten Haltungen. Von seiten anderer Religionen wird man andere Kriterien ins Spiel bringen. Eine jede Religion kann – wie dies Feldtkeller (*Traum paar* 285) betont – in ihren eigenen Grenzen durchaus den eigenen Parametern besser gerecht werden als andere Religionen. Aber die beiderseitige Anerkennung, dass dies umgekehrt auch so ist, markiert einen erheblichen Schritt im Dialog. Diese Anerkennung setzt nämlich voraus, dass die eigenen Kriterien nicht als universalistisch übertragbar, sondern als kontextgebunden gesehen werden.

Daraus kann man eine weitere Konsequenz ziehen: Die Kriterien der unterschiedlichen Religionen können auf ihre Wirkungsweise in den jeweiligen Kontexten untersucht werden, denn Kriterien sind immer praktische Operatoren, die unter unterschiedlichen Praxisbedingungen verschieden operieren. Wenn man das berücksichtigt und entsprechend nachfragt und forscht, kann man Einblick bekommen in die den Kriterien jeweils zugrunde liegenden praktischen Dispositionen der Habitus. Damit kann man tiefer liegende Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Dispositionen erschließen helfen. Diese dienen dann, explizit gemacht im Dialog,

zur Klärung früherer Missverständnisse und evtl. zur Eröffnung von Feldern der Kooperation.

Im Blick auf die Wahrheitskriterien ist nun auch von Bedeutung, dass es Religion in hohem Maße mit Affekten, Körperzuständen und Praktiken zu tun hat. Die kognitiven Elemente mögen für den religionswissenschaftlichen und theologischen Blick zentral sein – für religiöse Praxis sind Gefühle, Leib und Handlungen ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger. In heuristischer Hinsicht ist daran von Bedeutung, dass Affekte, Leibeshaltungen und (in anderer Weise) auch Handlungen in der Regel homolog zu diskursiv formulierten kognitiven Inhalten angelegt sind. Ihre Berücksichtigung hilft also erstens, kognitive Gehalte (Lehrsysteme etc.) besser zu verstehen, und zweitens, tiefer liegende Gemeinsamkeiten leichter zu erschließen. Differenzen auf der Ebene der Worte können so „oberflächlich“ erscheinen, wenn Gemeinsamkeiten auf der Ebene des Fühlens, des sich Bewegens und des gewohnheitsmäßigen Handelns erfahren werden – und umgekehrt natürlich auch: Kognitive Differenzen können vertieft werden, wenn Unterschiede in der Lebensführung sie bestätigen. Im Blick auf das Gelingen von Dialog scheint mir somit gemeinsame Erfahrung von Kooperation wichtig, welche neben der kognitiven Dimension auch leibliche, affektive und handlungsbezogene Dimensionen religiöser Praxis erleben lässt. Und zugleich scheint es mir sinnvoll, die leiblichen, affektiven und handlungsbezogenen Aspekte von Religion im interreligiösen Gespräch stärker explizit zu thematisieren. Im Kontrast zur stark kognitiv ausgerichteten bisherigen Praxis könnte hierin ein interessantes „drittes Thema“ liegen – obwohl Leiber, Affekte und Handlungen gar nichts „Drittes“ sind, sondern sehr unmittelbar mit Religion zu tun haben.

Auch vorwiegend kognitiv orientierte *dritte Themen* sind für den interreligiösen Dialog in methodischer Hinsicht wichtig. Die Fixierung auf einen bi- oder multilateralen Lehrdisput wird dadurch aufgebrochen, dass man sich um gemeinsame Herausforderungen des sozialen, politischen, kulturellen oder natürlichen Kontextes zu kümmern beginnt. In diesem Sinne kann sehr nützlich sein, im interreligiösen Dialog nicht nur voneinander zu reden, sondern über dritte Themen, die alle beteiligten Parteien angehen. Meist dürften dies Anforderungen sozialer, ökologischer, politischer oder ökonomischer Art sein. Dritte Themen sind weniger kompromittierend als die eigene Identität. Aber ihre Behandlung ist nur möglich ausgehend von der eigenen Identität. In die Auseinandersetzung mit den Anforderungen gemeinsamer Praxisfelder gehen die Dispositionen der Habitus der Beteiligten mit ein. Dadurch wird es möglich, Übereinstimmungen (Homolo-

gien zwischen den Netzen der Dispositionen) und Differenzen zwischen den Akteuren auszumachen und deren Zusammenhang zu den jeweiligen zentralen Überzeugungen (den zentralen Schemata der Dispositionsnetze) zu thematisieren. Außerdem lassen sich die Übereinstimmungen über dritte Themen nutzen, um sachbezogene Kooperation aufzubauen; diese wiederum führt in weitere Erfahrungen von Übereinstimmungen und Differenzen hinein. Insbesondere können in der Kooperation über dritte Themen Erfahrungen mit der transversalen Geltung bestimmter Wahrheitskriterien gemacht werden. Diese Erfahrung muss nicht in ein einheitliches materiales Kriterium einmünden, erweitert aber zumindest das Feld möglicher künftiger Kooperation und weitergehender Erfahrungen. Mehr kann man freilich kaum erwarten, denn Dialog ist und bleibt unabgeschlossen.

Aber überhaupt Dialog und *begrenzte Kooperation* zu erreichen, ist schon viel. Dass dies Menschen gering vorkommt, deren Denken sich an Postulaten wie der abstrakten Universalität der Vernunft und ihrem Bezug auf die Totalität und die Einheit des Ganzen und des Wahren orientiert, ist ein Problem dieser Zeitgenossen, nicht aber des Sachverhalts. Abstrakt konstruierte Einheit ist keine Einheit, sondern entweder ein Gespenst (wie die *ecclesia platonica*, die Luther kritisiert) oder ein totalitäres System. Umgekehrt kann man aber sagen, dass Dialog und Kooperation auf eine praktische Universalität verweisen und darauf auch hinauslaufen können.<sup>113</sup> Diese besteht zunächst einfach darin, dass alle Menschen in ihren verschiedenen Lebensweisen und Kontexten einfach Menschen sind und es damit verdienen, sich gegenseitig als Menschen zu behandeln. Sodann besteht sie darin, dass Menschen lebende Wesen sind wie andere Wesen auch, und dass es die lebendigen Kreaturen deshalb verdienen, vom Menschen als Mit-Lebewesen behandelt zu werden. Auf diese beiden Orientierungspunkte praktischer Universalität verweisen die meisten Religionen,<sup>114</sup>

---

113 Ganz ähnlich entwickelt Franz Hinkelammert in einer Auseinandersetzung mit der Diskursethik den Ansatz einer Universalität, die einfach im konkreten menschlichen Leben (nicht einem abstrakten Lebensbegriff) gründet. Vgl. die kurzen Bemerkungen im Anschluss an den frühen Marx in Hinkelammert: *Diskursethik* 139, oder auch den Hinweis auf den „universalen Humanismus“ in Hinkelammert: *Fuerzas* 313.

114 Wahrscheinlich sogar alle, wenn es sich nicht um artifizielle erzeugte Gefolgschaften mit einem definierten politischen Interesse handelt wie etwa Ron Hubbards Scientology Church, Sun Myung Moons Unification Church etc., sondern um historisch gewachsene Religionen menschlicher Gemeinschaften, in denen die Reproduktion des (menschlichen)

und wenn es nur durch den Hinweis auf einen Schöpfergott ist. Die unterschiedlichen materialen Bezüge der Religionen auf die praktische Universalität des Lebens, halten einerseits die praktische Universalität als solche fest und binden sie andererseits an die konkreten Lebensformen ihrer spezifischen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte. Ohne die Lebenspraxis in den konkreten Kontexten verliert die Universalität ihre Geltung; denn wenn niemand sie wahrnimmt, existiert sie nicht. Und ohne den Bezug auf die praktische Universalität des Lebens, verliert die partikuläre Praxis ihre Würde und dann auch bald ihre Rechte gegenüber den Ansprüchen Anderer, Mächtigerer. Es kommt darauf an, die konkreten Sprachen zu lernen, mit denen Menschen diese praktische Universalität des Lebens aussagen. Das aber kann man nur voneinander lernen, indem man aufeinander hört.

Dabei kann sich durchaus Offenbarung ereignen. Offenbarung, als Unterbrechung des gewohnten Eigenen und als Erschließung eines neuen Blickes auf die eigene Lebenspraxis vor Gott, kann sich im Dialog und in der Kooperation für Christen erschließen *durch* die Anderen, die nicht-christlichen Religionen;<sup>115</sup> ebenso wie sie sich für die Anderen durch die Christen ereignen kann.

Daraus kann man schließlich auch eine veränderte Konzeption von Mission ableiten: „... ein Ja zur Mission aller Religionen, die zur ‚gemischten Bestellung vieler Felder‘ führt: Verschieden Glaubende arbeiten auf diesen Feldern gemeinsam an einer Welt, die gut werden soll.“ (Schoen: *Ereignis* 156)

---

Lebens verfolgt wird. Der stillschweigend universale Lebensbezug mag nicht immer sofort erkennbar sein; wenn nicht, lohnt sich aber ein genaueres Hinschauen.

115 Vgl. die kurze Ausführung von Schoen: *Dialog* 66, mit Blick auf die Lichtelehre Karl Barths.



## Schluss

### IV. Netzwerk-Rationalität

*Die Welt wird zu einem großen Netzwerk.*  
(DER SPIEGEL, 26/1999)

In der Einleitung des vorliegenden Buches wurden die Relevanz- und Legitimationsanforderungen in der globalisierten Moderne als Rahmenbedingungen für heutiges Theologisieren angesprochen. Zugleich wurde ein Paradigmenwechsel von metaphysisch substanzorientiertem Denken zu gesellschaftlich relationsorientiertem Denken konstatiert. Daraus wurde die Schlussfolgerung gezogen, dass ein klar an Relationen und gesellschaftlicher Verankerung theologischer Praxis ausgerichtetes wissenschaftliches Vorgehen für die Theologie in der zeitgenössischen Moderne nützlich ist, um den spezifischen Anforderungen der Epoche kompetent zu begegnen. Als theoretischer und methodischer Ansatz für eine solche Arbeitsweise wurde die praxeologische Theorie Pierre Bourdieus gewählt, eine konsequent relationale Gesellschaftstheorie mit reflektierten philosophischen Wurzeln. Auf dieser Grundlage habe ich dann in den beiden Hauptteilen des Buches einige hermeneutische Konsequenzen aus praxeologischem Denken für Systematische Theologie und (theologisch motivierte) Religionswissenschaft skizziert.

Abschließend werde ich diesen relationalen und gesellschaftsorientierten Denkansatz noch einen Schritt weiter verfolgen, indem ich ihn zunächst durch das Denkmodell eines Netzwerks weiter profiliere und schließlich seine Grenzen markiere, als einer partikularen Position in einem Netzwerk verschiedenster anderer partikularer Rationalitäten.

Die *Vorstellung von Netzwerken* erlangt mit der verbreiteten Tendenz zu relationalem Denken in den Wissenschaften und im öffentlichen Bewusstsein eine immer größere Bedeutung. Neurowissenschaft und Informatik beschäftigen sich mit neuronalen Netzen; postmoderne Semantik begreift Bedeutungsstrukturen als verzweigtes Wurzelwerk („Rhizom“,

Deleuze);<sup>1</sup> Ethnologen und Soziologen sehen den Menschen in „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt“;<sup>2</sup> neuere Management-Literatur sieht die Zukunft in „network logic“<sup>3</sup>, praktische Theologie stellt sich der „vernetzten Welt“ (Nethöfel: *Welt*) und der Fachjournalismus stellt allenthalben Prozesse fest wie diese: „Die Unternehmen bauen sich zu Netzwerken mit offenen Firmengrenzen um...“ (Dettmer: *Fabrik* 129); „transversale Vernunft“ stellt Verknüpfungen zwischen unterschiedlichen, netzwerkartig verflochtenen Rationalitäten her (Welsch: *Vernunft*); sogar wissenschaftliche Theorien werden als Netzwerke aufgefasst;<sup>4</sup> soziale Bewegungen in aller Welt bilden Netzwerke; und das Internet verändert durch seine Netzwerkstruktur die weltweite Kommunikation und Wirtschaft.

Netzwerk-Denken scheint der heutigen Organisation von Wissen und Gesellschaft in besonderer Weise zu entsprechen. Es erweist sich als erklärungskompetent und ist vielseitig anschlussfähig, sogar an substanzontologische Sprache. Netze bestehen immerhin aus Fäden und aus Knoten. Letztere können als Subjekte oder, wenn man möchte, gar als Substanzen behandelt werden. Die Veränderung besteht nun allerdings darin, dass sie nicht für sich allein stehen und die Relationen qualifizieren, sondern dass sie ohne die Relationen (die Fäden also) selbst nicht bestimmt wären – Substanzen ohne Eigenschaften: nichts. Wenn sich der Wechsel vom substanzorientierten Denken zu einem Denken in Relationen über die Assoziation des Netzes vollzieht, muss man somit vom Überkommenen nicht gleich lassen. Es wird schlicht in einen neuen Kontext gestellt und dadurch verändert, wie eben innerhalb eines „neuen Paradigmas (...) alte Ausdrücke, Begriffe und Experimente in ein neues Verhältnis zueinander“<sup>5</sup> treten.

Die Netzwerk-Assoziation spielt auch in der *Ökumene* eine immer wichtigere Rolle, nicht zuletzt im Blick auf das Selbstverständnis des Ökumenischen Rates (Raiser: *Ernstfall* 117). Zugleich kann man eine themati-

---

1 Vgl. dazu die Einordnung in die für uns wichtigen Überlegungen zur transversalen Vernunft durch Welsch: *Vernunft* 355 ff.

2 Geertz: *Beschreibung* 9, im Anschluss an Max Weber.

3 „Not a single aspect of business will avoid being overhauled... by network logic.“ Kevin Kelly: *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems and the Economic World*. Fourth Estate Ltd., 1994, S. 186, zitiert nach O’Neil: *Leadership* 4.

4 So bei Quine und Duhem, vgl. Welsch: *Vernunft* 601.

5 Kuhn: *Revolutionen* 160. Diese Tatsache ist möglicherweise ein Hinweis auf einen tatsächlichen (möglicherweise sogar schon vollzogenen) Paradigmenwechsel beim Übergang von Substanz- zu Relationsontologie.

sche Diversifizierung ökumenischer Theologie bemerken. Ritschl und Fuisz (*Theologie* 39) machen darauf aufmerksam, dass nicht mehr „Großthemen“ – orientiert an dogmatischen *loci* – die Debatte bestimmen. Vielmehr dominieren kontextorientierte Fragestellungen wie Bewahrung der Schöpfung, Gewalt, Friede und *koinonia*. Dabei habe aber herkömmliche Theologie, auch die ökumenische, generell nur wenige Instrumente zur Bearbeitung der neuen Problemlagen bereitgestellt.

***Praxeologisches Netzwerk-Denken*** stellt ein solches Instrument zur Bearbeitung neuerer Problemlagen dar. Es entwickelt sich aus der Grundlage bourdieuscher Sozialtheorie, geht aber darüber hinaus.<sup>6</sup>

*Was* wird im Modell des Netzwerks modelliert? Das Modell hat nicht primär die Beziehungen zwischen sozialen Akteuren zum Gegenstand, wie sie etwa von *actor network*-Theorien erörtert werden. Es geht also nicht primär um die Vernetzung von Personen, Gruppen oder Institutionen. Das Hauptinteresse liegt vielmehr auf den Netzwerken kognitiv-affektiver Dispositionen, die individuellen und kollektiven Akteuren „in Fleisch und Blut übergegangen“ sind. Es geht also primär darum, kollektive und individuelle Identität als Netzwerk von praktischen Operatoren zu modellieren. Dieser Ansatz geht weiter als der bei Akteursnetzwerken, denn er begreift (mit Rorty: *Kontingenz* 21 ff.) auch das Selbst als kontingentes Netz von Beziehungen. Person, Sprache und Gemeinwesen werden somit als Netzwerke konzipiert. Die Identität der Person ist begriffen als ein Netzwerk von sozialisatorisch gesammelten und in Dispositionen verdichteten Erfahrungen. Ist das Netzwerk-Modell schon auf der Ebene der „Struktur“ der Person verankert, so lassen sich von dort her auch menschliche Sprache und Tätigkeit (religiöse Praktiken oder das Theologie-Treiben) sowie ihre Gegenstände und Produkte (Themen und Diskurse der Theologie) als Operatoren und Operationen netzwerkartig gedachter praktischer Logiken begreifen.<sup>7</sup> Theologische Lehraussagen etwa kann man so in ihrer systematischen Kopplung als Netzwerke von kontextbezogenen Schemata konstruieren und auf diese Weise den Gesellschaftsbezug mit der inneren Logik des theologischen Systems zusammen sehen.

Das Modell des Netzwerks habe ich auf *empirischer Grundlage* entwickelt. Es ist keine assoziative Konstruktion, sondern forschungstech-

---

6 Zum Netzwerk-Modell vgl. detailliert und ausführlich Schäfer: *Theorie*.

7 ...wobei dann Akteursnetzwerke wieder eine hilfreiche Konstruktion sein können.

nisch operationalisiert. Die Idee zur Entwicklung des Modells entstand mit dem Studium der kognitiven Dispositionen von Pfingst- und Neopfungskirchen in Mittelamerika. Das grundlegende Modell stellt ein Netz mehr oder weniger eng benachbarter homologer Relationen dar, die der semantischen Tiefenstruktur der untersuchten Rede entsprechen. In den Habitus als Dispositionen abgelagerte Erfahrung wird im Modell des Netzes der Dispositionen auf eine große Anzahl von logischen Relationen und Termen verteilt. Zugleich werden die einzelnen Teil-Strukturen (oder Schemata) als tendenziell homolog und zugleich spezifisch different aufgefasst. Dies entspricht (im Modell) der empirischen Beobachtung, dass die praktische Logik denselben gewohnten Problemen gegenüber zwar mit einer gewissen Regelmäßigkeit dieselbe Lösung nahelegt, dass sie aber auch – je nach der aktuellen Konjunktur eines Praxisfeldes – auf andere Schemata zurückgreifen kann, ohne dass dadurch gleich die Grundstruktur des Netzes der Dispositionen verändert werden müsste. Das Modell erlaubt folglich, eine Position des religiösen oder theologischen Feldes nicht stärker systematisieren zu müssen, als es sich von der jeweiligen Praxis her nahelegt.

Es ist klar, dass der praxeologische Ansatz ein solches Netzwerk als Ansammlung von Operatoren *menschlicher Tätigkeit* und nicht als ein für sich bestehendes objektives System auffasst. Der Ansatz bei der menschlichen Tätigkeit – der Wahrnehmen, Denken und Handeln ausgehend von deren inkorporierten Orientierungen und Begrenzungen modellhaft darstellt – verliert nicht den Bezug zur gesellschaftlichen Praxis. So können sich zum Beispiel zwei unterschiedliche Positionen des religiösen Feldes (etwa die pfingstliche und die neopfungstliche) hinsichtlich ihres *Zeichensinventars* recht ähnlich sein, hinsichtlich ihrer praktischen Logik aber völlig unterschiedlich, kraft ihrer unterschiedlichen Positionen im gesellschaftlichen Raum. Das Modell verhilft also dazu, unterschiedliche Positionen anhand ihrer (für sie) relevanten Praktiken und Diskurse voneinander zu unterscheiden.

*Offenheit* ist eine weitere wichtige Eigenschaft des Modells. Das Modell erlaubt, eine definierte Position des religiösen Feldes (eine Konfession etwa) als ein offenes Netzwerk kollektiver Dispositionen zu begreifen; eben weil die praktische Logik selbst nur *relativ* kohärent und folgerichtig ist. Die internen Relationen eines Netzwerks von Dispositionen müssen nicht absolut vollständig, folgerichtig und widerspruchsfrei sein, um eine

hinreichend kohärente praktische Logik herzugeben;<sup>8</sup> und an den „Rändern“ werden solche Netze immer offener, immer weniger bestimmt und immer fähiger zur Kombination mit anderen. Forschungsgegenstände (zum Beispiel religiöse Gruppen oder Theologien) brauchen somit nicht mehr als in sich geschlossene und nach außen fest abgegrenzte „Einheiten“ (Substanzen, Subjekte) konstruiert werden.

Als letzte wichtige Eigenschaft des Modells ist seine *Vielseitigkeit* zu nennen. Praktische Wirksamkeit, Bindung an Akteure und Offenheit sind drei grundlegende Elemente für das Modell des Netzwerks. Hiervon ausgehend kann das Modell in einer großen Bandbreite variiert werden. Entsprechend zu den verschiedenen Aspekten des Habitus in der bourdieuschen Theorie kann man sofort kognitive, affektive und leibliche Dispositionen voneinander unterscheiden. Sodann sind die Dispositionen des Habitus immer zugleich individuell *und* kollektiv; das heißt, sie lassen sich für einzelne Personen, für Gruppen, für ganze Kirchen oder sogar Kulturen rekonstruieren und konstruieren sowie in den verschiedensten Hinsichten miteinander vergleichen. Auf diese Weise kann man die Netzwerke von unterschiedlichen Dispositionen auch verstehen als die Gehalte von unterschiedlichen Identitäten. Aufgrund der logischen und geschichtlichen Unabgeschlossenheit der Netze, kann man Verhältnisse zwischen verschiedenen Akteuren mit unterschiedlichen Identitäten im Blick auf Übereinstimmungen und Unterschiede differenziert beschreiben. Dabei sind die Netze nie abstrakt, sondern werden immer ausgehend von den Inhalten praktischer Schemata rekonstruiert. Sie sind an materialen Gehalten von Praxis orientiert.

Diese Materialität der unterschiedlichen identitätsbildenden Netze bei gleichzeitiger Relativität untereinander erlaubt es zudem, sie als Rationalitäten im Sinne der Theorie *transversaler Vernunft* von Wolfgang Welsch (*Vernunft* 624 ff.) zu behandeln. Dies wiederum ermöglicht, die Prozesse des transversalen Brückenbaus zwischen verschiedenen Rationalitäten und der Vernetzung dieser Rationalitäten miteinander nicht nur besser zu verstehen, sondern auch voranzutreiben – und zwar ohne das Unterschiedene in eine „höhere Einheit“ hinein aufzuheben. Praxeologisches Netzwerk-Denken und transversale Vernunft lassen sich somit vorzüglich miteinander verknüpfen. Durch die Kombination der beiden Ansätze eröffnet sich ein noch weit größeres Spektrum ihres Gebrauchs in der Theologie

---

8 ...was natürlich nicht heißt, dass sie nicht penibel rekonstruiert werden müssten.

und der Religionswissenschaft. Dabei ist immer so zu verfahren, dass auch die transversale Vernunft im praxeologischen Sinne als praktische Vernunft aufgefasst wird und Praxeologie nicht in Kontextualismus verfällt, sondern die transversale Potenz von Vernunft im Blick behält.

Mit diesem Ansatz ist es möglich, menschliche Identitäten und Praktiken als offene Netzwerke zu konzipieren, die mit anderen Netzwerken menschlicher Praxis sowie mit den vielfach vernetzten Prozessen und Lebenszusammenhängen der nichtmenschlichen Natur vielfältig verwoben sind und kommunizieren. Der praxeologische Ansatz kann so Vielfalt beschreiben, ohne sie von ihren Entstehungsgrundlagen zu trennen, und er kann sie theologischer Bewertung zuführen ohne dazu eine Meta-Position theologisch-universaler Vernunft konstruieren zu müssen. Mit anderen Worten: Praxeologisches Vokabular erlaubt es, *Kontextualität* und *Transversalität* theologischer Vernunft und Praxis miteinander zu verbinden.

Der praxeologische Denkstil selbst ist als ein *offenes Vokabular* konzipiert. Das setzt kein geschlossenes theoretisches Lehrgebäude voraus, sondern nur eine eigene praktische Logik mit einem hinreichenden Maß an Kohärenz und Verlässlichkeit im Gebrauch. Daher kann man mit praxeologischem Vokabular verschiedene Felder theologischen Arbeitens neu beschreiben, ohne sie damit einer allzu strengen Systematik unterwerfen zu müssen. Man muss (und sollte) also keine geschlossenen Dogmatiken schreiben. Nicht *alle* Elemente des Vokabulars müssen immer vorkommen oder in letzter Instanz noch berücksichtigt werden; und die jeweils zur Beschreibung eines bestimmten Feldes verwendeten Elemente unterliegen durch den je spezifischen Gebrauch auch immer einem geringen Bedeutungswandel. Die Begriffe werden sogar bewusst so verwendet, dass sie für den Bedeutungszuwachs in veränderten Gebrauchskontexten offen sind. Der Begriff des Feldes zum Beispiel wird erst dann durch den Begriff des Spiels interpretiert, wenn sich dazu die Notwendigkeit ergibt oder es sinnvoll erscheint, also etwa wenn es um die Kollusionstheorie ökumenischer Dialogik geht; gleichwohl ist er immer offen für diese Möglichkeit. Der Begriff des Symbols etwa ist auch im vorliegenden Buch definitorisch nicht komplett geklärt in seinem Verhältnis zu dem der Metapher; und er wird im Zusammenhang mit dem Kapitalbegriff etwas anders verwandt (als Anerkennungsrelation) als in Zusammenhängen von Zeichenbedeutung oder Liturgik (als semantische Überdeterminierung). Das kann auf eine spätere Ausarbeitung des Symbolbegriffs als solchen hinauslaufen, muss es aber nicht. Solange die Bedeutung im Gebrauchskontext hinrei-

chend klar ist, um praktisch verlässlich zu sein (so dass man über den Sachverhalt sinnvoll reden kann), reicht das aus für ein offenes Vokabular.

Diese Offenheit entspricht den Bedürfnissen theologischer Arbeit. Ökumenische Theologie jedenfalls ist *per definitionem* offen; und Theologie generell sollte es nicht nötig haben, sich (aus Prestigegründen?) mit einem aus den so genannten „exakten Wissenschaften“ entlehnten Anspruch auf logische Hyper-Präzision zu belasten. Das heißt keineswegs, dass man nicht genau hinschauen sollte. Man soll sogar sehr genau hinschauen, aber mit dem richtigen Augenglas. Theologie als Rechenschaft über den Glauben hat praktische Vollzüge zum Gegenstand. Für Religionswissenschaft gilt das sowieso. Formale logische Geschlossenheit kommt Glauben und Praktiken überhaupt nicht bei; ein offenes praxeologisches Vokabular ist viel geeigneter, diese Gegenstände präzise zu beobachten und angemessen über sie zu reflektieren.

Der praxeologische Denkstil ist bewusst und auf reflexive Weise eine **partikuläre „Rationalität“** (Welsch) – eine unter vielen anderen Rationalitäten, teilweise auch metaphysisch verfassten. Er geht deshalb mit einem Wirklichkeitsverständnis einher, das Vieles gemein hat mit der von Picasso kreierte Multiperspektivität in der Malerei.

Die bourdieusche Praxeologie inspiriert einen Versuch, unter den Bedingungen der zeitgenössischen Moderne auf eine ihr entsprechende Weise Theologie zu treiben. Diesem Denkstil entspricht in der Kunst nicht die flächige Abbildung von Personen und Gegenständen auf Goldgrund; ebensowenig wie in der Theologie die Produktform der *summa theologica*, dieses Großentwurfs des Ganzen, der sich zu anderen Großentwürfen nur exklusiv verhalten kann und deshalb in der *disputatio* durch *refutatio* des Anderen verteidigt wird. Auch entspricht dem praxeologischen Denkstil nicht die Zentralperspektive und der Entwurf des Ganzen vom Standpunkt des Subjekts her mit dem hegelschen Ziel der „Aufhebung“ des Anderen im Eigenen. Dem praxeologischen Ansatz entspricht die Vielfalt der Perspektiven. Er ordnet sich explizit ein in die Pluralität gleichrangiger Rationalitäten, unter denen die praxeologische eben nur eine ist. Die Relevanz- und Begründungsverpflichtung sozialer Praktiken (wie etwa der Theologie) in der Moderne wird durch die Orientierung des Denkstils an gesellschaftlich relevanten Problemstellungen eingelöst. Dies meint freilich nicht journalistischen Aktualismus. Auch praxeologische Theologie kann sich durchaus etwa mit Detailfragen antiker Zwei-Naturen Lehre, mit dem *hypostasis*-Begriff oder auch mit neuplatonischer Seelenlehre beschäftigen;

sie wird aber aus diesem Tun Resultate hervorzubringen suchen, die auch Nicht-Christen prinzipiell plausibilisierbar, öffentlichkeitsfähig und (mindestens innerkirchlich) erkennbar relevant sind. Dargestellt werden die Resultate praxeologischer Reflexion nicht in *summae* oder dialektischen Großentwürfen, sondern in fallbezogenen Untersuchungen. Diese sind explizit in Kommunikationszusammenhängen verortet, wie etwa die vorliegende Arbeit in der ökumenischen Diskussion. Produkte praxeologischer Theologie sind Beiträge zu öffentlichen Streitfragen aus der Perspektive einer bestimmten, eben der praxeologischen Rationalität. Die gewonnenen Positionen können durchaus stark vertreten werden; aber der Anspruch ist nicht, dass der gesamte Kommunikationszusammenhang durch die eigene Position „aufgehoben“ werden kann. Die Absicht praxeologischer Positionalität in Kommunikationszusammenhängen ist somit nicht die Beherrschung des Kommunikationsraumes, sondern das Generieren und/oder Vorantreiben von problemorientierten Kommunikationsprozessen, die auf kollektive Lösungsansätze hinauslaufen.

Die entsprechende Vernunftform ist die „transversale Vernunft“ (Welsch: *Vernunft*). Wolfgang Welsch entwickelt dieses Konzept aus einer Kritik von universalistischen, Kant verpflichteten Ansätzen einerseits und partikularistischen postmodernen Ansätzen andererseits. Statt eine universalistische Vogelperspektive der einen Vernunft oder einen Archipel zusammenhangloser Rationalitäten zu konstruieren, sieht Welsch den Brückenbau zwischen den Rationalitäten als Aufgabe der *ratio*. Vernunft ist dabei immer eingebunden in eine konkrete, partikuläre Rationalität. Sie kann keine Position einnehmen, von der aus sie die Gesamtheit der Rationalitäten überblicken könnte. Aber sie kann auf ihre eigene Bedingtheit reflektieren und sie kann unterschiedliche Rationalitäten voneinander unterschieden und miteinander verknüpfen.

Theologische Vernunft in praxeologischem Sinne verabschiedet sich gerade nicht von konfessioneller und religiöser Partikularität. Sie bringt beides sogar deutlich, aber reflexiv zum Ausdruck. Sie begreift die eigene Position als relativ und gleichrangig zu anderen und sucht nach Möglichkeiten des Brückenbaus. Das führt aus einem eingangs festgestellten Dilemma kirchlicher und theologischer Praxis hinaus: Konfessionelle Identität kann gelebt und bezeugt werden, ohne dass dies in konfessionalistischen Rückzug umschlagen müsste. Partikuläre religiöse Rationalitäten können in ihrer Deutungskompetenz zum Zuge kommen, ohne dass dies die Offenheit für Dialog und Kooperation mit Anderen beeinträchtigen müsste.

Theologie unter expliziter Berücksichtigung ihrer gesellschaftlichen Relevanz und der Legitimationsstrukturen der Moderne zu betreiben, ist das nicht ein allzu bereitwilliges *aggiornamento*? Sieht das nicht nach unkritischer Anpassung aus? Nun, die grundlegenden Affirmationen der zeitgenössischen Moderne, auf die wir uns hier eingelassen haben, sind die Multi-Perspektivität und Relativität von Positionen untereinander sowie deren Eingebundensein in gesellschaftliche Zusammenhänge. Was das Christentum angeht, dürften diese Affirmationen kein Problem sein. Zunächst bietet uns ja das Neue Testament selbst einen überaus multiperspektivischen Blick auf Jesus Christus, und die Kirchenväter haben sich dem Bestreben nach einer Harmonisierung der Evangelien erfolgreich widersetzt. Sodann wird der doketischen Versuchung in den Episteln durch die später verfassten Evangelien die Erinnerung an den sozialen Kontext und das gesellschaftliche Handeln des Christus Jesus entgegengesetzt. Dennoch, zugegeben, das veränderte Vokabular ist ein *aggiornamento*. Nur ist es nicht apologetisch und auch nicht eines der „billigen Gnade“ (Bonhoeffer). Angepasst werden die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und Instrumente der Theologie. Dadurch kommen die theologischen Gehalte in relevanter Weise zur Sprache. Die normative Quelle theologischer Rede ist weiterhin unangefochten die Schrift. Sie wird so aktuell wie möglich zur Sprache gebracht. Offenbarung fassen wir dabei als Unterbrechung auf, Unterbrechung des modernen Lebenszusammenhanges. Damit aber die zur Sprache gebrachte Schrift den modernen Lebenszusammenhang überhaupt unterbrechen *kann*, muss sie sinnvoll auf ihn bezogen sein. Theologie hat (um biblizistische oder konfessionalistische Beliebigkeit auszuschließen) also die Aufgabe, Schrift und moderne Kontexte signifikant aufeinander zu beziehen. Ob aus diesem Zur-Sprache-Bringen dann „Wort“ im starken theologischen Sinne und somit Offenbarung wird, ist bei einem praxeologischen Ansatz ganz genauso wenig garantiert wie bei jedem anderen. Darüber entscheidet allein der Geist.

Aber welcher Geist? Nur der der Christen oder auch der der Muslime, der Hindus, der Buddhisten, der ethnischen Religionen? Welches können überhaupt Kriterien sein für die Präsenz des Geistes Gottes? Treffliche Fragen für eine pneumatologische Abhandlung, die alle theologische Berechtigung der Welt hätte! Nur, spätestens die Versuche der Verständigung jenseits der Grenzen einer Überzeugungsgemeinschaft zeigen: Der Intellekt führt nicht aus dem infiniten Regress hinaus. Und das ist gut so. Schon Genesis 3 lehrt, dass es klug ist, dem infiniten Regress menschlicher

Vernunft die Ehre zu geben und die Frucht der absoluten Erkenntnis dort hängen zu lassen, wo sie hängt. Vom Absoluten soll man sich kein Bildnis machen. Aber vielleicht kann man doch etwas von ihm erahnen – in aller menschlichen Zerbrechlichkeit und ohne Besitzansprüche auf das Absolute zu erheben. Ich möchte deshalb mit einer Reflexion des Rabbi Arthur Waskow vom *Shalom Center* in Philadelphia schließen.

Im Juni dieses Jahres bat Rabbi Waskow die Teilnehmer einer interreligiösen Konsultation im Ökumenischen Institut zu Bossey anlässlich einer Sabbat-Feier, einmal zu versuchen, „JHWH“ auszusprechen. – Versuchen Sie es einmal selbst, und zwar ohne Konsonanten zwischen die Vokale zu schieben: einfach j-h-w-h als ein zusammenhängendes Wort! – In unserer Runde war es ein Hindu, der als erster auf den Gedanken kam: Es handelt sich hier um nichts mehr und nichts weniger als um das Geräusch des Atems.

Der Atem, so Rabbi Waskow, ist der Name des Heiligen. Er verbindet alles Leben miteinander: Menschen, Tiere, Pflanzen – welche einatmen, was wir ausatmen, und uns Sauerstoff zum Atmen geben – und das Anorganische. Ohne Atem kein Leben.

Vielleicht ist man dem Heiligen auf eine schlichte, menschliche und unprätentiöse Weise wirklich dann am nächsten, wenn man konzentriert und dankbar dem Atem nachspürt, dem eigenen und dem Atem der Schöpfung.

## Anhang

### **Globalisierung und topische Ethik: zur interkulturellen Plausibilisierung universaler Humanität<sup>1</sup>**

1. *Globalisierung und ökumenische Verantwortung: zur Lageanalyse und Problembestimmung (371)*
2. *Pluralität der Vernunft, Einbeit der Vernunft und Netzwerk der Rationalitäten: zur Sondierung von Alternativen (377)*
3. *Topische Ethik: zum gewählten Ansatz (383)*
4. *Praxis und universale Humanität: zur Kriterienentwicklung und -kommunikation (386)*
5. *Topische Ethik und Globalisierung: zur Überprüfung der Angemessenheit (396)*

Globalisierung ist jene „absurde Ordnung...“, in der das Geld das einzige Vaterland ist, dem man dient, und die Grenzen sich nicht um der Brüderlichkeit willen auflösen, sondern um des Aderlasses willen, der die nationalitätslosen Mächtigen mästet.“ So der Sub-Kommandant Marcos der Zapatistischen Befreiungsarmee im mexikanischen Chiapas.<sup>2</sup> Ganz ähnlich könnten sich auch Islamisten oder hinduistische Traditionalisten ausdrücken. Gegen die „Internationale des Geldes“ wird ethnische und politische Identität mobilisiert. Die Frage nach Gerechtigkeit nimmt die Gestalt von Identitätskonflikten an. Diese sind schwerer zu lösen als Konflikte um materielle Interessen. Sie sind erhebliche Herausforderungen an die interkulturelle Kompetenz von Ethik.

---

1 Habilitationsvorlesung, Ev.-theol. Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, 13. Februar 2002. Der Vortragstil ist beibehalten.

2 *Frankfurter Rundschau*, 8.4.1995, S. ZB 3

In diesem Vortrag geht es mir um die Frage, wie und ob topische Ethik hilfreich sein kann, für die Akteure dieser Auseinandersetzungen zustimmungsfähige ethische Orientierungen plausibel zu machen. Ich formuliere so allgemein, da ich nicht davon ausgehe, dass ethische Prinzipien wie etwa Gleichheit oder Gerechtigkeit interkulturell problemlos übertragen und angewandt werden können. Aber es scheint mir doch so, dass es im Ethos einer jeden Kultur Gehalte gibt, die dem menschlichen Zusammenleben, (zumindest im engen Rahmen der jeweiligen Kultur) förderlich sind. Manche dieser Gehalte dürften bei aller Unterschiedlichkeit anschlussfähig zu anderen (wenngleich nicht unbedingt allen) Kulturen sein. Der einfachste dieser Gehalte ist wohl die Erkenntnis, ein leiblich existierender Mensch zu sein, der faktisch mit anderen Menschen zusammenlebt. Nicht selbstverständlich ist hingegen, für Mitmenschen aus fremden Lebenszusammenhängen gleiches Menschsein gelten zu lassen.

Ausgehend von diesen Beobachtungen setze ich im interkulturellen Zusammenhang auf Verfahren topischer Ethik. Ich spiele hier ein solches Verfahren problembezogen durch und teste es dabei. Das geschieht aus praxeologischer und ökumenischer Perspektive. Dabei kann natürlich auch darauf geschaut werden, ob bei der Plausibilisierung ethischer Orientierungen nicht auch die Plausibilität von Gerechtigkeit oder Gleichheit wächst.

Zunächst möchte ich die zu verhandelnde Fragestellung genauer bestimmen durch einen Blick auf die Globalisierung und die ökumenische Bewegung. Zweitens werde ich den Ansatz topischer Ethik zwischen anderen Alternativen situieren. Drittens gehe ich auf einige Aspekte der Theorie topischer Ethik ein. Viertens werde ich am Beispiel einer politisch-kulturellen Widerstandsbewegung die Entwicklung eines interkulturell relevanten ethischen Kriteriums aus einer Konfliktsituation zeigen und am Beispiel des Reziprozitätsproblems sowie der Goldenen Regel Überlegungen zur interkulturellen Vermittlung von Urteilkriterien anstellen. Abschließend werde ich das durchgespielte Verfahren kurz methodologisch reflektieren und einige Konsequenzen zeigen für die ausgewählten Problemstellungen der Globalisierung.

# 1 Globalisierung und ökumenische Verantwortung: zur Lageanalyse und Problembestimmung

## 1.1 Zur Globalisierung

### 1.1.1 *Konfliktive Vielfalt*

Mit den Prozessen wirtschaftlicher und kultureller Globalisierung entsteht weltweit eine komplexe Vielfalt von neuen sozialen Akteuren (Gruppen, Bewegungen, Organisationen und Institutionen) mit spezifischen, oft entgegengesetzten Interessen und unterschiedlichen Strategien, bis hin zum Terrorismus. Zugleich lässt sich eine Tendenz zum politischen und militärischen Unilateralismus der USA wahrnehmen. Dieser missachtet politische Instrumente des Managements der Vielfalt (zum Beispiel die Vereinten Nationen) und steigert das konfliktive Potential der Lage.

Globalisierung hat selektive, sehr unterschiedliche Wirkungen auf unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen, Kulturen und Weltregionen. Dabei ergibt sich die Selektion sozusagen automatisch aus zwei Dynamiken: Erstens haben unterschiedliche Klassen, Gruppen, Industriezweige, Kulturen usw. ungleiche Voraussetzungen für den Umgang mit der Globalisierung. Zweitens kann man zwei sehr unterschiedliche weltumspannende Entwicklungen unterscheiden: das neoliberale Projekt des ökonomischen „Globalismus“ (Beck: *Globalisierung* 26) und den historischen, eher kulturell und technologisch vermittelten Vorgang zunehmender weltweiter Verflechtung (etwa durch Migration, Verstädterung etc.). Beide Prozesse greifen ineinander und schaffen ein enges weltumspannendes Netz von schwer durchschaubaren Wechselwirkungen.

### 1.1.2 *„Multiple modernities“*

Die Welt „verwestlicht“ allerdings nicht einfach. Es entstehen vielmehr kulturell sehr unterschiedliche „Modernen“, wie etwa Japan, die „Tiger-Staaten“, China oder Brasilien. Starke neue Mitspieler treten auf, die von westlichen Medien, Wirtschaft und Politik gleichwohl häufig als zweitklassig behandelt werden. Auf diesem Hintergrund können Strategien einseitiger globaler Dominanz im wirtschaftlichen, politischen oder militärischen Feld recht unberechenbare Konfliktdynamiken hervorrufen.

Globalisierung wird immer wieder mit Ausbreitung der westlichen Moderne gleichgesetzt. Der Modernisierungstheoretiker Shmuel Eisenstadt hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass das komplexe Zusammenspiel von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Faktoren zur Entstehung von „multiple modernities“<sup>3</sup> geführt hat, den bereits erwähnten neuen globalen „Spielern“. Diese Tatsache steht in einem Missverhältnis zur Arroganz, mit der westliche Wirtschaft, Kultur oder auch Großmachtpolitik häufig auftreten. Dieses Missverhältnis verschärft identitätsbezogenes politisches Konfliktpotential und erhöht damit den Bedarf an interkultureller Kompetenz in der Ethik noch weiter.

### 1.1.3 *Komplexe Netzwerke*

Theorien, die Kulturen, Religionen etc. als geschlossene, sich gegenüberstehende Einheiten verstehen, sind obsolet. Der globalen Situation sind allenfalls relationales Denken und komplexe Netzwerkmodelle noch einigermaßen gewachsen.

Die weltpolitische Lage nach 1989 wurde von Samuel Huntington in die These vom *clash of cultures* gepresst.<sup>4</sup> Diese kann nur auf den allerersten Blick als adäquat erscheinen. Ihr Hauptproblem ist die essenzialistische Sicht von Kulturen („civilizations“): in sich geschlossene Wesenheiten, die unvermittelt einander gegenüberstehen. Schaut man genauer hin, verlaufen sehr wichtige so genannte „Bruchlinien“ gerade innerhalb von Kulturen: und zwar zwischen Gewinnern und Verlierern der Globalisierung, zwischen reichen Eliten und marginalisierten Slumbewohnern, Saudis und Afghanis usw. Umgekehrt gibt es eine Unzahl an Übereinstimmungen zwischen kulturell sehr unterschiedlichen Gruppen, wenn sie nur über genügend Kapital verfügen, um dieselben Geschäfte zu machen oder dieselben Bücher zu lesen. Eine internationale Organisation wie al-Qaida ist nicht einmal identisch mit den Taliban, überhaupt nicht mit Afghanistan und schon gar nicht mit „dem Islam“. Aber sie ist imstande, aus inneren und äußeren Brüchen und Verbindungen politisches und militärisches Kapital zu schlagen. Es kommt darauf an, die Feinstrukturen von Netzwerken, ihre wichtigsten Verknüpfungen

---

3 Eisenstadt: *Modernities*, und Eisenstadt/Schluchter: *Modernities*. Senghaas: *Rückgriff* §d, unterscheidet etwa zwischen innovativen (Japan) und adaptiv-regressiven (Lateinamerika) Formen der gesellschaftlichen Transformation. Und selbstverständlich sind die jeweiligen Gestalten zurückzuführen auf viele lokale und überregionale Einflüsse, auf Modernisierungsgeschwindigkeit, den Grad der politischen Selbst- oder Fremdsteuerung und Vieles mehr.

4 Vgl. Huntington: *Clash*, und Huntington: *Kulturen*. Zur Kritik, aus der Masse an Literatur, prägnant Senghaas: *Zivilisierung*; aus ökumenischer Perspektive Raiser: *Life*, und Raiser: *Kampf*.

und Brüche kennen zu lernen, nicht aber abstrakt vereinheitlichte Kollektivsubjekte zu konstruieren.<sup>5</sup>

#### **1.1.4 Politisierte Kultur**

Globalisierung politisiert Religion und Kultur. In so genannter „Identitätspolitik“ erlangen Religion und Kultur durch ein diffiziles Wechselspiel mit wirtschaftlichen, politischen, ökologischen u.a. Bedingungen eine starke Bedeutung und dynamisieren ihrerseits wieder andere Prozesse.

Dies geschieht vor allem durch „militante Rekulturalisierung von Politik“ (Senghaas: *Zivilisierung* 165). Religion oder ethnische Zugehörigkeit werden zu Mobilisierungs- und Machtinstrumenten umgewandelt.<sup>6</sup> Man betreibt Identitätspolitik. Von „unten“ her tun dies wirtschaftlich oder politisch benachteiligte Gruppen meist im Rahmen von Entwicklungskrisen. Von „oben“ her tun es Privilegierte, die ihre Vorteile etwa durch „Überfremdung“ oder Konkurrenz gefährdet sehen. Wenn wirtschaftliche und politische Ressourcen knapp werden, treten Konfession und Volkszugehörigkeit ein. Religion und Kultur werden zur Waffe – und dies keineswegs nur etwa im Islam, sondern auch im fundamentalistischen Christentum und dessen Legitimierung einseitiger westlicher Führungsansprüche.<sup>7</sup> Verteilungskämpfe werden von Identitätskämpfen überlagert. Dies verschärft viele Krisen, denn die Identitätsproblematik ist politisch viel schwieriger zu bearbeiten als etwa Auseinandersetzungen um den Zugang zu materiellen Ressourcen.

#### **1.1.5 Öffentlicher Diskurs**

Globalisierung wertet den öffentlichen Diskurs auf. Über Identitäten wird per Diskurs entschieden. Damit steigen die Chancen kommunikativer Vermittlung aber auch die Risiken symbolischer Gewalt.

Technische Globalisierung weitet die Kommunikation aus. Kulturelle Globalisierung macht den öffentlichen Diskurs zu einem wichtigen Medium für das Aushandeln und Ausfechten von Identitäten und gesellschaftlichen Teilhaberechten.

---

<sup>5</sup> Zu einigen politischen Aspekten des Netzwerk-Ansatzes vgl. Schäfer: *Identity*.

<sup>6</sup> Vgl. Senghaas: *Zivilisierung* 167 f. Zu ethnischen Konflikten und Religion aus ökumenischer Sicht vgl. Tschuy: *Conflict*.

<sup>7</sup> Eine schwache Form der Identitätspolitik ist die Identitätsvergewisserung angesichts kultureller Vielfalt, wie etwa Giddens: *Modernity*, sie beschreibt oder wie sie in liberalen religiösen und sozialen Bewegungen (etwa dem *New Age*) auftritt.

Religiöse und kulturelle Identitätskämpfe werden vor allem durch Diskurs ausgetragen. (Eder: *Zukunft*) Identität kann man jemandem nicht wegnehmen wie ein Stück Brot. Deshalb wird gepredigt, „getakt“ und diskutiert. Dadurch steigen die Chancen kommunikativer Strategien zur Vermittlung in Konflikten. Selbst wenn man geneigt sein sollte, physische Gewalt zum Ausschluss von Fremden einzusetzen, so ist sogar das nur bei ausreichendem Konsens möglich. In der zunehmenden Bedeutung kommunikativer Legitimation liegen Chancen demokratischer Partizipation. Umgekehrt gewinnt aber auch symbolische Gewalt an Bedeutung.

### 1.1.6 Soziale Bewegungen

Globalisierung bewirkt, dass soziale Bewegungen immer wichtiger werden, um Interessen von Bevölkerungsgruppen zu artikulieren. Dabei geht es nicht mehr um Abschaffung, sondern um Steuerung des Systems. Deshalb werden Organisationen von Betroffenen zu immer wichtigeren Gesprächspartnern von Politik und Großinstitutionen. Es lassen sich fundamentalistisch-konservative von liberal-innovativen Bewegungen unterscheiden. Die ökumenische Bewegung gehört zu Letzteren.

Nicht-Regierungs-Organisationen, Vereinigungen von Bauern und Fischern, religiöse Gruppen, Stadtviertelbewegungen, Green-Peace, attac, Hisbollah, Netzwerke von Aktivisten usw. bekommen eine immer größere gesellschaftliche und politische Bedeutung.<sup>8</sup> Sie organisieren religiöse und kulturelle Identitäten sowie wirtschaftliche, politische und ökologische Interessen der Bevölkerungen.

Ganz grob lassen sich zwei miteinander konkurrierende Tendenzen unterscheiden: partikular und universal orientierte Bewegungen.<sup>9</sup> Erstere sind tendenziell fundamentalistisch, tendieren auf militante Abschottung der eigenen Einflussphären und haben oft lokale Handlungsperspektiven mit impliziten oder expliziten Ansprüchen auf universale Geltung der eigenen Prinzipien. Letztere – unter dem Terminus Neue Soziale Bewegungen zu fassen – sind tendenziell liberal, auf innovative Problemlösungen ausgerichtet und haben eine „glokale“ (Robertson: *Glokalisierung*) Handlungsperspektive: global und lokal verknüpft. Da es um Systemsteuerung und nicht -abschaffung geht, ist die offizielle Politik ein potentieller Partner. Und umgekehrt nehmen auch Politiker und Großinstitutionen die

---

8 Zu den neuen sozialen Bewegungen und zum Verbleib der traditionellen (wie etwa der Arbeiterbewegung) vgl. Eder: *Identität*, Raschke: *Bewegungen*, oder auch das *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*.

9 Vgl. Beyer: *Globalization* 97 ff., zur Unterscheidung in konservative, tendenziell fundamentalistische Gruppen und liberale, tendenziell universal ausgerichtete Gruppen; Erstere eher als traditionelle, Letztere eher als neue soziale Bewegungen.

Bewegungen auf diese Weise wahr: Minister reden mit Vertretern von attac und die Weltbank mit Kleinbauern und Theologen aus der Dritten Welt.

### **1.1.7 Zwang zur interkulturellen Kompetenz**

Aus den genannten und vielen anderen Begleiterscheinungen der Globalisierung erwächst für religiöse Akteure einer Weltreligion – Kirchen, Fakultäten, Initiativgruppen etc. – ein unausweichlicher Zwang zur interkulturellen Kompetenz. Denn selbst die Entscheidung, den Kopf in den Sand zu stecken (übrigens: ursprünglich eine in Australien zu beobachtende Verhaltensweise) hat ihre Auswirkungen und Rückwirkungen.

## **1.2 Zur ökumenischen christlichen Ethik**

Angesichts der Globalisierung ist christliche Ethik ökumenisch. „Ökumenisch“ meint dabei den Bezug auf den ganzen bewohnten Erdkreis. „Ethik“ spricht von der Verantwortung dafür. Und „christlich“ heißt, dass diese Verantwortung Sache einer jeden Christin und eines jeden Christen, der christlichen Kirchen als Institutionen und der Theologen ist – nicht nur Sache des Ökumenischen Rates.

Allerdings haben sich die ökumenische Bewegung und der Ökumenische Rat in dieser Hinsicht als besonders kompetent erwiesen.<sup>10</sup> Zum einen führen sie schon seit langem eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Globalisierungsproblematik. Diese hat in der Vollversammlung von Harare einen vorläufigen Höhepunkt gefunden und erfährt in Konrad Raisers neuem Buch (*For a culture of life*) ein hochreflektiertes Echo. Die Rahmenvorgabe der Arbeit ist pragmatisch und realistisch: Globalisierung nicht negieren, sondern gestalten. Das entspricht dem pragmatischen Realismus vieler neuer sozialer Bewegungen.

Wenn dennoch manche Statements aus der Ökumene sehr radikal und schrill klingen, so handelt es sich in den meisten Fällen um Protest, Wut und Zorn, die sich in den Erfahrungsberichten von Globalisierungsverlierern Luft machen. Das Wichtige daran ist, dass diese Erfahrungen von den

---

10 Allein im Blick auf zwei wichtige Bereiche vgl. die Dissertationen von zwei ehemaligen Doktoranden dieser Fakultät (Robra: *Sozialethik*, Stierle: *Wirtschaftsethik*, auch Stierle/Werner/Heider (Hg.): *Ethik*) sowie die zahlreichen Veröffentlichungen des ehemaligen Lehrstuhlinhabers für ökumenische Theologie und derzeitigen Generalsekretärs des ÖRK, Konrad Raiser. Um sich einen Überblick über die Arbeit des Genfer Teams zu verschaffen, lohnt ein Blick auf die vorzügliche Website [www.wcc-coe.org](http://www.wcc-coe.org).

Betroffenen selbst in die Prozesse ökumenischer Urteils- und Strategiefindung eingebracht werden können.<sup>11</sup> Wolfram Stierle stellte entsprechend in einem Vortrag zur Vorbereitung der letzten Herbstsynode der EKD am Beispiel der Wirtschaftsethik fest: „Für die Formulierung einer Wirtschaftsethik im globalen Horizont sind die radikalen Stimmen aus der Ökumene nicht nur unverzichtbar, sie stellen sogar ein besonders wertvolles Potential der Kirchen dar, ein Frühwarnsystem von höchster ekklesiologischer Sensibilität. Ein Schatz, wenn Sie so wollen, den es zu heben gilt.“ (Stierle: *Globalisierung* 53) Ähnliches gilt für die Friedensethik. Um den Schatz zu heben, braucht man interkulturelle hermeneutische Kompetenz. Allerdings gelingt es auch der Ökumene nicht, eine universal anwendbare Prinzipienethik zu entwerfen, was nicht zuletzt die wirtschaftsethische Diskussion belegt. Um den gehobenen Schatz also wieder investieren zu können, könnte topische Ethik hilfreich sein.

### 1.3 Problembestimmung

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sind Problemlagen, in denen sich – wie im Falle der Zapatisten – Erfahrungen sozialer, wirtschaftlicher und/oder politischer Marginalisierung zu Identitätskonflikten zugespitzt haben. Auf solche Lagen wirken Faktoren der Globalisierung ein.

Kultur und Religion sind politisiert, radikale soziale Bewegungen mobilisieren Bevölkerung hinter Identitätsdiskursen mit politischer Zielsetzung. Die Bedingungen zum Rekurs auf ethische Gemeinsamkeiten und zum Interessenausgleich sind schlecht. Selbstbewusste und erfolgreiche Gegenentwürfe zur westlichen Moderne („multiple modernities“) kommen hinzu, die ethische Referenzpunkte diversifizieren (zum Beispiel in der Diskussion um „östliche Werte“ versus Menschenrechte). Zudem verstehen viele Akteure ihre Kultur essenzialistisch und verfallen somit leicht der Logik des *clash of cultures*. Andererseits gewinnen aber der öffentliche Diskurs und entsprechende Dialogforen (UN-Organisationen u.a.) in und zwischen den kulturellen Großentwürfen der Moderne eine immer größere Bedeutung; es gibt nicht nur partikularistische sondern auch viele universal

---

<sup>11</sup> Darauf ist der gesamte Studienprozess zu einer „Theologie des Lebens“ angelegt. Die Stimmen der Betroffenen werden auch in offiziellen Dokumenten des ÖRK reflektiert, wie etwa im Studiendokument von 1992 unter dem Titel *Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft*.

orientierte soziale Bewegungen; und komplexes Netzwerk-Denken sowie interkulturelle Kompetenz nehmen zu.

In diesem breiteren Rahmen stellt sich für die vorliegenden Überlegungen die spezifische Frage, wie es gelingen kann, zwischen Konfliktparteien interkulturell zustimmungsfähige ethische Orientierungen zu erarbeiten und zu plausibilisieren. Dafür erscheinen mir Verfahrensweisen topischer Ethik besonders geeignet. In diesem Vortrag beschränke ich mich darauf, ein topisch-ethisches Verfahren auf seine Eignung für die formulierte Aufgabenstellung zu testen.

Dementsprechend werde ich...

- den topischen Ansatz unter anderen ethischen Zugängen situieren;
- den gewählten Ansatz theoretisch erläutern;
- mit ihm die Entwicklung und Kommunikation ethischer Kriterien durchspielen;
- und ihn abschließend auf seine Angemessenheit prüfen.

Da ich vom Kontext der Globalisierung ausgehe, werde ich mich nicht auf den innerchristlichen Diskurs konzentrieren, sondern auf eine allgemeine Plausibilisierung ethischer Orientierungen zielen.

## **2 Pluralität der Vernunft, Einheit der Vernunft und Netzwerk der Rationalitäten: zur Sondierung von Alternativen**

Hier werde ich den topischen Ansatz zwischen zwei polaren Grenzpositionen im Feld der Theoriebildung positionieren. Dabei werde ich mich in Anlehnung an Wolfgang Iser (*Vernunft*) auf die jeweiligen Vernunftbegriffe konzentrieren. Topik ist mit einem Vernunftkonzept verwandt, das auf einer Mittelposition zwischen der postmodernen „Inselwelt“ unverbundener Rationalitäten und der Vogelperspektive der prinzipienethischen Vernunft kantischer Prägung liegt.

### **2.1 Archipel von Rationalitäten**

Die Vernunft ist aufgesplittert; Rationalitäten liegen unverbunden nebeneinander wie die Inseln eines Archipels. Mit dieser Metapher will Jean-François Lyotard das Partikulare vor der Zerstörung durch universalisie-

rende Gewalt schützen. Die These Lyotards, dass die Zeit der Meta-Erzählungen vorbei sei, ist bekannt. Kommunikation zwischen den Inseln der Rationalitäten gibt es nicht (außer durch einen „Richter“, der aber vor allem über die Trennung wacht).

Die Metapher des Archipels ist – wie Welsch (*Vernunft* 336) notiert – gegen die „uniformierende Macht des Kapitals“ in der Globalisierung gerichtet.<sup>12</sup> Also: Beschreibung als Widerstand? Widerstand mit Metaphern? Normative Deskription?

Welch eine Ethik könnte man aus dem Bild des Archipels ableiten? Ein Eintreten für das Recht des Partikularen gegen die Vereinnahmung, lautet die Antwort.<sup>13</sup>

Sicher gilt es, das Recht des Partikularen zu bewahren. Aber ist das Partikulare nicht schon längst eingebunden, verwoben im Netz globaler Beziehungen? Gerade emphatische Trennungsversuche setzen ja Verbindung voraus. Unvermittelte Vielfalt gibt es kaum noch, und durch Postulate ist sie nicht zu bewahren. Schon der Versuch, dies zu tun, bindet ja das Partikulare in einen Handlungszusammenhang ein, der durch einen Bezug des Partikularen auf den universalen Schutzversuch geprägt ist.

Lyotards Bild vom Archipel läuft also auf einen performativen Widerspruch hinaus: Der Schutz des Partikularen ist von einem universalen ethischen Entwurf abhängig. Zudem dekretiert der Philosoph ein Bild von der Wirklichkeit, statt es aus der Untersuchung der Verhältnisse zu gewinnen.

Letzteres hat sein Ansatz mit dem anderen Extrem gemeinsam, den Prinzipienethiken.

## 2.2 Universale Vernunft

Das Axiom universalistischer Prinzipienethiken ist: Vernunft ist einheitlich. Sie kann zudem sozusagen die „Vogelperspektive“ (Welsch) einnehmen und universale gesellschaftliche Gestaltungsprinzipien hervorbringen.

---

12 Ähnlich geht es Lyotard ja auch in *Der Widerstreit* um das Unrecht, welches „Diskursarten“ von anderen Diskursen zugefügt werden kann.

13 Weitergehende Perspektiven kommen nicht in Sicht. Nun ist Lyotard aber nicht die ganze Postmoderne. Richard Rorty: *Kontingenz*, teilt die Voraussetzung, nicht an Meta-Erzählungen zu glauben, entwickelt aber mit einem guten Schuss Pragmatismus im Kapitel über Solidarität interessante Überlegungen zur Ethik.

Klassisch werden Prinzipien aus der Reflexion der einen Vernunft abgeleitet. Dementsprechend universal sollen die im Feld der *theoria* erschauten Prinzipien sein. Sie können – zum Beispiel über „mittlere Axiome“ (Abrecht), wie es in der klassischen ökumenischen Wirtschaftsethik hieß – überall angewandt werden. Es liegt auf der Hand, dass religiöse Ethiken einer starken Versuchung zu dieser universalistischen Logik unterliegen.

Allerdings kommt es auch bei universalistischen Prinzipienethiken zu einem performativen Widerspruch. Die Formulierung eines universalen Prinzips setzt einen bestimmten, faktisch partikularen – weil westlich modernen, kantischen – Vernunftbegriff voraus. Der Widerspruch zeigt sich in der Erfahrung, dass ethische Prinzipien (etwa Gleichheit oder Gerechtigkeit) interkulturell nicht unmittelbar einsichtig sind, schon gar nicht im Kontext von Konflikten. Wenn man ein „westliches“ ethisches Prinzip mit universalem Anspruch überall zur Geltung bringen will, erfährt man fast zwangsläufig, dass es nicht universal evident ist. Umgekehrt geht es islamischen Fundamentalisten ja ähnlich mit der Erfahrung, dass westliche Akteure den universalistischen Geltungsanspruch wahabitischer Gestaltungsprinzipien zurückweisen.

Die Kritik am universalistischen Vernunftkonzept ist bekannt: Die Idee realisierter (oder realisierbarer) Universalität ist abstrakt und illusorisch; letztlich läuft sie auf das Recht des Stärkeren bzw. auf Konflikt hinaus.

### **2.3 Im Partikularen geerdete Vernunft**

Faktisch funktionieren Prinzipien in der Gestaltung von Praxis dank ihrer Anerkennung durch eine bestimmte Kommunikationsgemeinschaft. Sie sind auf praktische Weise partikular. Der Bezug von sozialen Akteuren auf Prinzipien – wenn auch nur in diesem partikularen Rahmen – ist aus der Sicht des Ethikers und der Ethikerin sinnvoll, denn es ist schon einmal nützlich für ein humanes Zusammenleben, wenn Menschen überhaupt auf oberste Leitsätze reflektieren. Die allgemeine Geltung von ihren Gestaltungsnormen wird von Akteuren alltagspraktisch implizit vorausgesetzt. Sie kann auch explizit artikuliert werden, ohne zwingend gegen Andere durchgesetzt werden zu müssen: Man lebt zwar in der Überzeugung, auf dem richtigen Wege zu sein, lässt aber auch Menschen anderer Ausrichtung leben. Ein solcher „weicher“ Universalitätsanspruch akzeptiert zwar faktisch die Relativität von Geltungsansprüchen, hält aber den Blick auf das Allgemeine offen.

Aus dieser Perspektive kann man Hans Küings Suche nach jenen Prinzipien interpretieren, die in allen Weltreligionen faktisch anerkannt sind, in einem „Weltethos“ verankert sind und somit Allgemeines mit Partikularem verbinden. Der Ansatz Küings kann als ein Großversuch gelesen werden, interkulturell kommunikable Ethik von der Einheit der religiösen Vernunft her zu entwerfen;<sup>14</sup> er ist dem Einheitsdenken also weiterhin verpflichtet. Küing beabsichtigt, einige wenige universale Standards zu finden, die auch in möglichst vielen partikularen Kontexten anzutreffen sind. Unter Anderem verweist er auf die Goldene Regel, die in den Weltreligionen konsensfähig sei. Konrad Raiser merkt in diesem Zusammenhang kritisch an, dass die Bestände von Gemeinsamkeiten zwischen Religionen (und Kulturen) eher dünn seien. Die moralische Kraft von Religionen liege vielmehr in „the ‚thickness‘ of their symbols, narratives and rituals“ (Raiser: *Life* 47), welche sie eher voneinander unterscheiden.

Das eine darf das andere aber nicht ausschließen, wenn man den Versuch interkultureller Plausibilisierung von Humanität nicht schon im Vorfeld ausschließen will. Raisers Hinweis macht allerdings deutlich, dass die kommunikativen Chancen des Bezugs auf Gemeinsamkeiten wie die Goldene Regel kaum zu realisieren sind, wenn nicht ein möglichst konkreter Bezug zum jeweils Partikularen hergestellt wird.

Das Allgemeine sollte also höchstens als ein „relatives Allgemeines“ aufgefasst werden. Die Vernunft mit ihrem Interesse am Allgemeinen ist im Partikularen geerdet. Das läuft hinaus auf eine Überwindung universalistischen Einheitsdenkens bei gleichzeitigem Offenhalten des Blicks auf das Allgemeine sowie auf ein Ernstnehmen von Partikularität bei gleichzeitigem Überbrücken von Differenzen. Diese Denkrichtung entspricht dem Konzept der transversalen Vernunft bei Wolfgang Welsch.

## 2.4 Netzwerk der Rationalitäten

Weder isolierte Inseln noch universalistische Vogelperspektive, sondern das Verwobensein der Vernunft in menschliche Lebensformen ist bei Welsch der Ausgangspunkt der Überlegungen.<sup>15</sup>

---

14 Küing: *Weltethos*. Angewandt auf Wirtschaft und Politik Küing: *Weltpolitik*.

15 ... ähnlich wie in der phänomenologischen Philosophie oder bei Wittgenstein. Vgl. etwa Waldenfels: *Stachel*, Waldenfels: *Lebenswelt*, und Waldenfels: *Spielraum*, sowie Wittgenstein: *Untersuchungen*. Zum Folgenden vgl. Welsch: *Vernunft* 624 ff.

Damit bleiben Differenzen gewahrt: Entsprechend unterschiedlicher Lebensformen, Praxisfelder, Kulturen etc. unterscheiden sich auch Rationalitäten voneinander. Übergänge zwischen ihnen sind denkbar, denn Rationalitäten sind auch miteinander verflochten oder einander in bestimmten Punkten ähnlich. Man kann sich die Gesamtheit der Rationalitäten als ein weites Netz vorstellen, ähnlich dem Netz von Linien in der Computergraphik einer Landschaft.<sup>16</sup> Unterschiedliche Rationalitäten verteilen sich dann über das Netz als Bereiche besonderer Dichte. Sie gehen fließend ineinander über, aber sie bilden auch deutlich unterscheidbare Zonen stärkerer Dichte: Praxisformen, Kulturen, politische Positionen – je nach Beobachtungsinteresse. Die Vielfalt von Kulturen lässt sich in diesem Bild wirklichkeitsnah interpretieren.

Der Gebrauch der Vernunft bezieht sich dann auf die Gesamtheit der Rationalitäten, allerdings nicht aus der Vogelperspektive. Vielmehr sind vernunftbegabte Wesen in jeweils ihre eigenen Rationalitäten eingebunden. Sie können nur von dort aus auf das Ganze reflektieren. Damit erlässt die Vernunft nicht Dekrete universaler Geltung. Prinzipien, Normen und Werte sind vielmehr Sache der „Innenpolitik“ von Rationalitäten (Welsch). Vernunftgebrauch im eigentlichen Sinne sucht Anschlüsse zwischen Rationalitäten und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen ihnen. „Vernunft operiert im Medium der Rationalitäten mittels der Möglichkeiten, die sie an den Rationalitäten entdeckt“<sup>17</sup>.

Damit geht, wie gesagt, die Perspektive auf „das Ganze“, die Menschheit, nicht verloren. Aber die Frage nach dem Universalen wird von der Einheitsantwort abgekoppelt. Das Ganze wird „nicht als Gegenstand, sondern als Idee, nicht als Besitz, sondern als Richtschnur verstanden... Daher gehört zu Vernunft stets die Doppelfigur von Ausgriff aufs Ganze und Wissen darum, dass dieses Ganze nicht habbar, nicht besetz- und

---

16 Wittgenstein: *Untersuchungen* 231, hat offenbar eine vergleichbare Vorstellung vom Operieren der philosophischen Vernunft.

17 Welsch: *Vernunft* 631. Sie „thematisiert die Implikationen, Anschlüsse, Tiefenstrukturen, Querverbindungen, Anleihen und Analogien, die den Rationalitäten inhärieren, um das rechte Verhältnis dieser Rationalitäten aufzudecken und sie dadurch aus ihrer bloß rationalen und ihre vernünftige Form zu überführen.“

besitzbar, nicht positiv zu kanonisieren ist“<sup>18</sup> – ein durchaus evangelischer Gedanke, wie ich finde.

Das Transzendieren des Partikularen *auf* das Allgemeine *hin* bleibt also möglich und notwendig; aber immer ausgehend von konkreten Lebensformen und in der Verbindung mit anderen Lebensformen, über das Verstehen des Eigenen und des Fremden und über praktischen Austausch.

Damit bekommt Transzendenz – so paradox es klingt – pragmatischen Charakter.<sup>19</sup> Ethik wird dann topisch. Sie geht aus von den Lebensformen und deren Rationalitäten; und zwar in transzendentaler Hinsicht: Sie reflektiert auf mögliche Allgemeinheit ausgehend von konkreten Handlungsbedingungen. Auf diese *Orte* des Handelns richtet sich topische Ethik als erstes.

## 2.5 Zwischenbilanz

Im Blick auf die Globalisierungsproblematik ist Kompetenz im interkulturellen Verstehen unabdingbare Voraussetzung für ethische Urteile, die Geltung über die Grenzen partikularer Rationalitäten hinaus beanspruchen. Entsprechend müsste ich jetzt erst einmal über interkulturelles Verstehen reden. Das führt hier aber zu weit. Nur so viel: Ich halte für sozial-analytische Zwecke gerade im interkulturellen Zusammenhang den Ansatz des jüngst verstorbenen Soziologen Pierre Bourdieu für äußerst fruchtbar – und zwar gerade *weil* dieser Ansatz nicht von vornherein normativ orientiert ist. Der „altmodische Humanismus“, dessen Jürgen Habermas kürzlich Bourdieu in einem *Nachruf* gerühmt hat, ist damit gerade *nicht* ausgeschlossen. Lassen wir aber für diesen Vortrag den Punkt des interkulturellen *Verstehens* beiseite.<sup>20</sup>

Damit ist der nächste Schritt nun, „topische Ethik“ genauer in Augenschein zu nehmen: Gelingt es topischer Ethik, die partikularen Lebensformen, Rationalitäten und Kontexte für eine Perspektive auf das Allgemeine hin zu öffnen?

---

18 „...Fällt eines der beiden Momente weg, so verkehrt Vernunft sich zu Unvernunft, und aus der Berufung auf Vernunft geht eine Praxis der Unvernunft hervor. Ein Verzicht auf den Ganzheitshorizont käme zwar einem Verzicht auf Vernunft gleich. Aber eine Positivierung des Ganzen würde die Vernunft ebenso zunichte machen, indem sie Vernunft in Rationalitäten verkehrte.“ (Welsch: *Vernunft* 662)

19 Dies aber nicht im Sinne der apelschen Transzendentalpragmatik.

20 Vgl. dazu Schäfer: *Unterscheiden*.

Zur Beantwortung dieser Frage werde ich – dem topischen Ansatz entsprechend – ein Beispiel aus der ethischen Praxis diskutieren und auf den eingangs zitierten Sub-Kommandanten der Zapatisten zurückkommen. Zuvor allerdings noch einige Bemerkungen zum Begriff der Topik.

### 3 Topische Ethik: zum gewählten Ansatz

#### 3.1 Grundlinien

Eduard Tödt hat aus dem Blickwinkel topischer Ethik schon Anfang der siebziger Jahre einen Entwurf zu einer „Theorie der Urteilsfindung“ vorgelegt. (Tödt: *Urteilsfindung*) Wolfgang Maaser hat kürzlich das Thema wieder aufgenommen und Grundzüge topischer Ethik im Zusammenhang der deutschen Ethikdiskussion dargestellt.<sup>21</sup> Auf diese beiden Autoren greife ich hier vor allem zurück.

Zunächst aber Aristoteles zu den Grundlagen. Dessen „Topik“ hat die Aufgabe, „ein Verfahren zu finden, mit dessen Hilfe wir fähig werden, auf der Grundlage der herrschenden Meinungen über jede vorgelegte Zweifelsfrage zu einem Urteil zu kommen, und durch das wir uns in keine Widersprüche verwickeln werden, wenn wir selbst einer Argumentation standhalten wollen“<sup>22</sup>. Damit sind wichtige Elemente topischer Ethik schon benannt.

Sie ist...

- ein Verfahren zur Urteilsfindung,
- orientiert an kommunikativ relevanten Problemen (*Zweifelsfragen*),
- dialogisch verantwortet (Argumentation)
- und unter Berücksichtigung der involvierten Akteure und sozialen Kräfteverhältnisse (*herrschende Meinungen*)
- auf praktische Kohärenz ausgerichtet (sich in *keine* argumentativen *Widersprüche* verwickeln).

Den Begriff „Topik“ als solchen definiert Aristoteles nicht. (Bornscheuer: *Topik* 42) Wir verstehen ihn von seiner Ethymologie her: als Technik (der Reflexion), die auf Orte, Situationen, Kontexte, oder auch

---

21 Maaser: *Identität*, und Maaser: *Ethik*. Ein ähnlicher Ansatz zu einer „Ethik ohne Imperativ“ liegt vor von Fleischer: *Ethik*.

22 W.D. Ross (Hg.): *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford 1958/1970, zitiert nach Bornscheuer: *Topik* 26.

Positionen des gesellschaftlichen Raumes bezogen ist; und zwar sowohl hinsichtlich der objektiven Faktoren wie der Machtverhältnisse, Chancen und Ressourcen als auch der im Habitus inkorporierten Dispositionen der jeweiligen Handelnden – der Grundlage eines kollektiven Ethos.

Nach Maaser (und ähnlich Tödt)läuft der topische Ansatz in der Moderne u.a. auf die folgenden Konsequenzen hinaus: Die ethische Orientierung am Allgemeinen muss berücksichtigen, dass es sich immer um sozial und kommunikativ vermitteltes Allgemeines handelt. Es geht also nicht um absolute Wahrheit, sondern um Wahrscheinlichkeit. Vorausgegangene ethische Urteile und Normbildungen (wenn sie sich bewährt haben) sind im herrschenden Ethos eingelagert. Dadurch wird die „Entschlüsselung der sozialvermittelten Habitualität zum Gegenstand der Ethik“ (Maaser: *Ethik* 298). Und die unterschiedlichen Vorstellungen vom guten Leben werden „zum Gegenstand einer konfliktorientierten Kommunikation“ (Maaser: *Ethik* 299). Genau hier hat Ethik als kontrollierte Urteilsfindung ihren Ort. Topische Ethik ist nicht – so Tödt – „idealistische Postulatorik des intellektuellen Subjekts“ (Tödt: *Urteilsfindung* 86). Sie ist vielmehr ein Hilfsmittel zur Urteilsfindung in konkreten Fällen. Sie operiert in folgenden Schritten: Problemfeststellung, Situationsanalyse, Sondierung von Verhaltensalternativen, Normenprüfung, Urteilsentscheid und rückblickende Kontrolle von Adäquatheit. (Tödt: *Urteilsfindung* 81 ff.)

Normen werden natürlich weiterhin verwendet. Aber man setzt realistischere voraus, dass sie sozial anerkannt sein müssen, um Geltung zu erlangen;<sup>23</sup> nur dies führt zur Dauerhaftigkeit der Entscheide und zur Stabilität der Verhältnisse. Außerdem ist ihre Geltung bereichsspezifisch. Sie lässt sich also gut mit gesellschaftlicher Differenzierung verrechnen. Anerkennung, Zuordnung und damit Geltung eines bestimmten Normenkanons sind in historisch gewachsenen Gemeinwesen – in der Regel auch im Konfliktfall – sowohl im Ethos bzw. Habitus als auch in den Institutionen repräsentiert. Zur Not können sie innerstaatlich über Justiz und Polizei garantiert werden. Die Normen sind also kontextuell abgesichert.

Bei bereichsspezifischen Normenkonflikten kann man meist auf formale Prinzipien der jeweiligen Gesamtsysteme zurückgreifen, die über das Zusammenspiel von Subsystemen entscheiden.<sup>24</sup>

---

23 Tödt: *Urteilsfindung* 91; Maaser: *Ethik* 289. Maaser definiert wie folgt: „Normen sind Regeln, die eine intersubjektive Praxis anweisen und bereichsspezifische Geltung haben.“ (Maaser: *Ethik* 294). Normen sind kodifizierte feldspezifische Normalität.

24 Maaser: *Ethik* 294. Bei Tödt (*Urteilsfindung* 92) sind dies „Metanormen“.

### 3.2 Normenkonflikte in der Globalisierung

In den Konflikten der Globalisierung ist aber gerade diese Bedingung nicht gegeben. Weder Ethos noch (institutionell gesicherte) allgemeine Prinzipien garantieren die Anerkennung von Normen.

Verhaltensorientierungen sind vielmehr höchst umstritten. Ein bekanntes Beispiel ist die Diskussion um Menschenrechte und so genannte „östliche Werte“. Interkulturelle und oft auch internationale politische Konflikte sind nicht selten auch Ethos- und Normenkonflikte. Naheliegende (westliche) Prinzipien (wie etwa Gleichheit oder Gerechtigkeit) sind meist nicht zur Geltung zu bringen, da nicht allgemein plausibel und anerkannt; jedenfalls wirken sie in Konflikten keineswegs immer universal schlichtend. Schon dies verweist darauf, dass interkulturelle Konflikte nur wenig Raum lassen für einen Ansatz topischer Ethik an etwaigen Gemeinsamkeiten im Ethos. Es steht vielmehr erst einmal in Frage, ob überhaupt Gemeinsamkeiten bestehen und welche das sein könnten. Wenn es in Konflikten Verweise auf Grundregeln menschlichen Zusammenlebens gibt, dann kommen sie allenfalls als Forderungen oder Argumente einer betroffenen Seite zur Sprache. Sie werden also geltend gemacht als Teil des Konfliktgeschehens. Will man in interkulturellen Konflikten etwas ethisches Relevantes sagen, so müsste das folglich wohl am besten aus dem Konfliktgeschehen heraus abgeleitet sein und für die Konfliktlage plausibel gemacht werden können.

Sicher ist es dabei hilfreich, wenn Grundregeln formal sind, wie Maaser betont. So können sie leichter als ein erstes, oberstes Regulativ für einen bestimmten Normenkonflikt anerkannt und auf alle Beteiligten angewendet werden. Andererseits können gerade Menschen, die in Konflikten engagiert sind, schlecht von den Inhalten abstrahieren, mit denen sie sich identifizieren. Formale Regulierungsprozesse sind für die Akteure – so auch Maaser – nur von den konkreten Lebensprozessen her zu verstehen.

Dies gilt in interkulturellen Konflikten besonders. Es bedeutet, wenn der Bezug auf Allgemeines gelingen soll, muss er über die konkreten Kontexte, ihre spezifischen Rationalitäten und Problemstellungen eingeführt werden. Genau hierin liegt die Besonderheit der topischen Ethik, so wie wir sie verstehen. Sie tastet sich von den konkreten Lebenspraxen und Konflikten zu kommunikablen Perspektiven auf allgemeine(re) Regulative vor.

## 4 Praxis und universale Humanität: zur Kriterienentwicklung und -kommunikation

Wie kann topische Ethik vom Besonderen auf das Allgemeine hin vordringen? Am Ergebnis der folgenden Prüfung wird man sehen, wie und ob das gelingen kann.

Ich bleibe hier beim eingangs zitierten Beispielfall, der neuen indianischen Bewegung im Süden Mexikos, den Zapatisten. Anfang der neunziger Jahre trat mit den Folgen des Freihandelsabkommens NAFTA eine lange Geschichte von Ausbeutung, Unterdrückung und Widerstand der indianischen Bevölkerung in eine weitere heiße Phase ein. Im Vokabular von Dieter Senghaas: Eine „Entwicklungskrise“ wurde zum Anlass für „militante Rekulturalisierung von Politik“ – einer für gewöhnlich besonders problematischen Form interkulturellen Konflikts. Es überrascht daher um so mehr, dass die zapatistische Bewegung ihre Waffen erkennbar defensiv einsetzte. Ziel war und ist weder eine Sezession noch eine Machtübernahme. Vielmehr sollte Druck ausgeübt werden zur Durchsetzung einer interessanten Forderung: eine „Gesellschaft, in der alle Platz haben“. Ich nehme dieses „praktische Argument“ einer Partei in einem militärischen Konflikt auf, um die Möglichkeiten topischer Ethik zu erproben.

Zunächst werde ich die Forderung der Zapatisten als einen kontextuellen und zugleich transzendentalen Satz interpretieren. Sodann kommen auf dieser Grundlage einige ethische Konkretisierungen zur Sprache. Und schließlich werde ich auf die Chancen seiner kommunikativen Plausibilisierung eingehen.

### 4.1 Das leibliche Leben als universales Kriterium

Die genannte Forderung formuliert kein universales Prinzip. Wollte man gleich an ihre Anwendung gehen, würde man ihre Entstehung aus den Augen verlieren, ihre Gebrauchsmöglichkeiten verkennen und auch das Wichtigste wahrscheinlich übersehen: Die Formulierung enthält eine Aussage über Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens. Die Losung der Zapatisten weist nicht in eine spezifische Gesellschaftsgestaltung ein. Sie nennt – wie der lateinamerikanische Philosoph Franz Hinkelammert (*Arbeit* 628) hervorhebt – einen Rahmen für die relative Geltung von Gestaltungsprinzipien. Und wie wird sie gebraucht?

- Nicht aus der Vogelperspektive universaler Vernunft, sondern aus der Betroffenheit von einer interkulturellen Konfliktsituation.
  - Nicht mit dem Ziel der Abschottung einer Insel im Archipel unvermittelter Diskurse, sondern mit dem Blick auf eine übergreifende Gemeinsamkeit.
  - Nicht aus einer überlegenen Position (etwa der des mexikanischen Staates), sondern als Argument aus der schwächeren Position (einer indianischen Bewegung mit Interesse an Identitätsbehauptung).
- Dieser Gebrauch hat Folgen für die ethische Valenz der Formel.

#### ***4.1.1 Kontextspezifisches Überschreiten auf das Universale hin***

Die Zapatisten erheben ihre Forderung nach einer „Gesellschaft, in der alle Platz haben“, als Partei in einem Konflikt. Die Forderung meint deshalb in diesem unmittelbaren Kontext: ‚Wir wollen nicht ausgeschlossen werden!‘. Gleichwohl bezieht sich die Forderung zugleich auf alle Menschen. Also nicht: ‚Wir wollen dabei sein, aber ohne bestimmte Andere!‘. Genau darin liegt die Potenz zur universalen Geltung. Aber die Geltung ist damit nicht effektiv. Denn andere – die damalige mexikanische Regierung etwa – sehen es anders.

Im Konflikt ist die Forderung also nur eine Äußerung der unterlegenen Seite, die für die Gegenseite nicht gilt. Also verschaffen die Zapatisten ihr Geltung, indem sie Druck ausüben. Damit soll die Gegenseite zur Schlussfolgerung angeregt werden: ‚Es ist politisch klüger, diese Leute einzubeziehen, als weiter die Beschwerlichkeiten des Militäreinsatzes zu haben.‘ Solch ein Verfahren ist hinlänglich bekannt.

Das Besondere ist der Inhalt der Forderung. Es geht in ihr nicht um dieses oder jenes Recht einer spezifischen Gruppe. Vielmehr wird eine Bedingung formuliert für die Möglichkeit gemeinsamer Existenz von unterschiedlichen, teilweise widersprüchlichen bereichsspezifischen Gestaltungsnormen von Gesellschaft. Dies beinhaltet natürlich den Willen, eigene Normen zur Diskussion zu stellen. Aber es bringt auch die Bereitschaft zum Ausdruck, die Spannung der Widersprüche auszuhalten.<sup>25</sup> Die

---

25 Man sollte sich darüber im Klaren sein, dass die Forderung der Zapatisten keineswegs auf einem nordatlantischen, repräsentativen Demokratieverständnis beruht. Das jedenfalls betonte Carlos Lenkersdorf – ein intimer Kenner der chiapanekischen Indigenas – in einem Gespräch, das wir im Mai 1996 in Mexico führten. Vielmehr greift sie auf die indianische Gemeinschaftstradition zurück, in der so lange verhandelt wird und so lange

Forderung nach einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, relativiert somit zugleich die partikularen Normen und Werte jener, die diese Forderung stellen.

Die Forderung der Zapatisten bringt in die Situation des Konflikts, ausgehend von der eigenen und unter Berücksichtigung anderer betroffener Positionen, somit eine Perspektive auf das Universale ein. Damit ist die ethische Potenz der Forderung freilich noch nicht erschöpft. Sie impliziert zusätzlich ein universales Kriterium über die Geltung von gesellschaftlichen Normen: das menschliche Leben.

#### **4.1.2 Das Leben als Kriterium über gesellschaftliche Gestaltungsnormen**

Dieses universale Kriterium ist – im Unterschied zu denen der Transzendentalpragmatik – nicht in der Kommunikation verankert.<sup>26</sup> Vielmehr leitet es sich primär aus der Leiblichkeit als der Existenzweise aller Menschen ab. (Assmann: *Sociedad* 387 ff.) Die körperliche Integrität des Menschen und, damit verbunden, der Zugang zu den Mitteln ihrer Erhaltung ist damit das Wahrheitskriterium eines „Universalismus des konkreten Menschen“ (Hinkelammert: *Diskursethik* 139). Das konkrete, leibliche Leben von Menschen ist zwar von vornherein eingebettet in Sozialität. Es geht aber gleichwohl aller Sozialität und allem Diskurs voraus. Es ist überhaupt Bedingung der Möglichkeit jeder gesellschaftlichen Gestaltung.

Insofern ist das unversehrte leibliche Leben ein transzendentales Kriterium über menschliche Praxis generell und damit auch über interkulturelle Relationen. Es dient zur Relativierung von gesellschaftlichen Normen, ohne dabei aber zu dekretieren „was die beste Form ist, in der Menschen zu leben haben“. (Hinkelammert: *Arbeit* 629) Wenn also eine bestimmte Gestaltungspraxis menschliches Leben schädigt, erweist sie sich als falsch und änderungsbedürftig.<sup>27</sup>

---

alle zu Wort kommen, bis einmütige Entscheidungen gefällt werden können. Diese Tradition als solche wäre eine bereichsspezifische Gestaltungsnorm.

26 Vgl. die Auseinandersetzung mit Apel und Habermas in Hinkelammert: *Diskursethik*, sowie die Bände über den Studienprozess zwischen Diskursethikern und lateinamerikanischen Philosophen: Fornet-Betancourt: *Ethik*, Fornet-Betancourt: *Diskursethik*, Fornet-Betancourt: *Kritik*, Fornet-Betancourt: *Konvergenz*.

27 Auch lässt sich das Kriterium des unversehrten Lebens nicht durch Perspektiven auf eine bessere Zukunft aushebeln. Die Einsicht in die historische Kontingenz von Welt und Sprache (Hinkelammert: *Diskursethik* 139) – eine Voraussetzung topischen und hermeneu-

Dieses Kriterium der Integrität des Lebens eines jeden Menschen geht hervor aus den Kämpfen der Gefährdeten um ihr partikulares Recht auf Leben; es ist somit genuin topisch. Und es ist zugleich universal. Praktisch – das heißt im konkreten Konflikt – gewinnt das eingeklagte partikulare Recht ein größeres strategisches Gewicht, wenn es als universal gültig dargestellt werden kann. Logisch ist das Lebensrecht universal, weil alle Menschen Menschen sind. Es verfängt also auch bei interkulturellen Ethos- und Normenkonflikten: Man kann Menschen einfach aufgrund ihres Menschseins auf das Menschsein Anderer ansprechen. Und darüber hinaus hat das allgemeine Lebensrecht einen orientierenden Effekt für gesellschaftliche Gestaltungsnormen, weil die Integrität menschlichen Lebens gesellschaftliche Bedingungen voraussetzt, wie etwa Zugang zu Ressourcen.

Damit konnte im topischen Verfahren ein humanistisches Kriterium herausgearbeitet werden, welches zur Urteilsfindung im Blick auf Gestaltungsprinzipien bei dem Konflikt in Mexico und manchen anderen interkulturellen Konflikten in die Normprüfung eingebracht werden kann.

Es sei hier nur angemerkt, dass in der ökumenischen Bewegung eine ähnliche, allerdings spezifisch religiös begründete Denkfigur Tradition hat. Sie findet sich etwa in den „Humanum-Studien“ oder auch im laufenden Programm der „Theologie des Lebens“ im Anschluss an den „Konziliaren Prozess“. Das Recht Aller auf Leben steht im Zentrum einer großen Zahl von Konsultationen und der Schaffung von Institutionen: bis hin zu Gemeindegruppen in Armenvierteln der Dritten Welt, oder zur Entscheidung von Menschen, sich um Straßenkinder zu kümmern oder die Opfer kriegerischer Gewalt als Zeugen zu begleiten und so zu schützen.

Im Blick auf die mitlaufende Frage nach den (westlichen) Prinzipien von sozialer Gerechtigkeit und politischer Gleichheit ist das Humanitätskriterium nicht neutral. Gerechtigkeit und Gleichheit kommen zwar als *partikulare* Gestaltungsnormen ins Spiel, genießen aber unter dem Kriterium des Rechtes auf unversehrtes leibliches Leben (relative) allgemeine Plausibilität. Dies gilt besonders für die Gerechtigkeit, denn „weil der Mensch ein Mensch ist, braucht er was zu essen, bitte sehr!“ (Brecht). Auch politische Gleichheit kann mit dem Humanitätskriterium argumenta-

---

tischen Denkens – macht es unmöglich, Modernisierung als einen evolutionären Prozess zur Perfektion zu begreifen, dem gegenwärtiges Leben geopfert werden könnte. Ziel ethischen Handelns ist somit immer die Erhaltung von Leben – sei dies im Blick auf die Gegenwart oder die Zukunft.

tiv vertreten werden. Schwieriger dürfte es bei individueller Freiheit werden.

Allerdings: Topische Arbeit in einem interkulturellen Zusammenhang ist nicht schon dann ans Ziel gekommen, wenn ein kontextspezifisches Kriterium formuliert ist. Es muss auch im interkulturellen Gebrauch plausibel gemacht werden.

#### 4.2 Der Gebrauch des Humanitätskriteriums

Man kann also das soeben formulierte Kriterium nicht einfach dekretieren. Die Anerkennung des Lebensrechtes fremder Menschen oder gar potentieller Konkurrenten scheint ja nicht allzu tief in das Ethos aller Kulturen und Religionen eingelassen zu sein. Außerdem weisen gerade in interkulturellen Konflikten die Rationalitäten wenig Gemeinsamkeiten auf. Das Lebensrecht aller Menschen muss oft überhaupt erst plausibilisiert werden.

Somit legen sich die Arbeitsweisen transversaler Vernunft nahe: Verflechtungen und Übergänge zwischen Heterogenem suchen sowie unterschiedliche Rationalitäten in Beziehung setzen, ohne sie dabei – im hegelischen Sinne – aufheben zu wollen. (Welsch: *Vernunft* 748) Topische Ethik setzt dazu am sozial verfassten Ethos an. Sie operiert – so interpretierten wir Aristoteles – nicht „am grünen Tisch“, sondern mit den hard facts im Hintergrund von Konflikten: als ein Verfahren der Urteilsfindung bei kommunikativ relevanten Problemen, unter Einbeziehung der Betroffenen und der Kräfteverhältnisse, dialogisch verantwortet und mit dem Ziel praktischer Kohärenz.

Der Ansatz als solcher impliziert dabei spezifische Orientierungen. Ich erwähne hier nur einige und bringe sie am Schluss des Vortrags im Zusammenhang der Globalisierungsproblematik ins Spiel.

- Relationales Denken ist geeignet, um die komplexe Vernetzung sozialer Akteure zu verstehen.
- Machtförmige Beziehungen spielen dabei eine besondere Rolle, von individuellen und kommunitären bis hin zu globalen Machtverhältnissen.
- Das verletzte Leben der jeweils Schwächeren ist der Ausgangspunkt des Denkens – eine methodische Konsequenz des Humanitätskriteriums.
- Das Ethos, die Interessen, Wertorientierungen und Strategien der Handelnden sind für topische Ethik wichtige Orientierungspunkte.
- Topische Ethik operiert mit transversaler Vernunft, indem sie an vorhandene Orientierungen von partikularen Rationalitäten anschließt und

sie mit denen anderer Rationalitäten (auch denen der Ethiker selbst) vermittelt. Sie muss also auch kommunikative Vermittlung leisten.

### **4.3 Kommunikative Vermittlung**

Um Humanisierungsprozesse zu fördern, ist adäquate Kommunikation unumgänglich. Ein Kriterium universaler Humanität ist in den Konflikten der Globalisierung keineswegs selbstevident. Es muss plausibel gemacht werden. Dies aber geht nicht, indem man es oktroyiert. Gewiss, man kann versuchen, es in positives Recht zu gießen und institutionell abzusichern. Im Nationalstaat geschieht das tendenziell durch Grundrechte. Global aber sind wir noch lange nicht so weit.

Hier kann topische Ethik hilfreich sein. Dies erstens, weil sie gerade nicht universal ansetzt, sondern beim partikularen, konkreten Ethos. Und zweitens, weil sie als Urteilslehre für Verfahrensfragen kompetent ist.

Ein Problem bei der Suche nach Universalem ist ja Folgendes: Je allgemeiner eine Regel gefasst wird, um so abstrakter ist sie.<sup>28</sup> Alltagsverstehen geht aber vom Konkreten aus; Abstraktion ist der Plausibilisierung nicht zuträglich. Nun macht Habermas (*Logik* 269) darauf aufmerksam, dass allem Verstehen in sozialen Zusammenhängen die Erfahrung der „intersubjektiven Geltung von Kommunikationsregeln“ innewohnt. Dasselbe gilt für soziales Handeln. Auch dieses beruht darauf, dass den Handelnden entsprechende Regeln im Habitus in Fleisch und Blut übergegangen sind. Erstens kann man diese Regelerfahrungen sichtbar machen. Damit wird der Zusammenhang zwischen dem Besonderen der eigenen Erfahrung und dem Allgemeinen der Regel erkennbar. Zweitens kann man an solches Bewusstsein wiederum anknüpfen und zusätzliche ethische Orientierungen (Normen, Regeln, Werte) einführen und plausibel machen.

Den ersten Schritt möchte ich hier am Beispiel der Reziprozität des Handelns zeigen und den zweiten an der Goldenen Regel.

#### **4.3.1 Reziprozität und Berechenbarkeit**

Das Wort Gegenseitigkeit hat bei Theologen im Allgemeinen keinen guten Klang. Man soll die Ohrfeige ja nicht mit einer Ohrfeige vergelten. Und

---

28 Im speziellen Zusammenhang interkultureller Kommunikation vgl. Masson: *Verständigung*.

man soll – auch ungebeten – sogar die zweite Meile mitgehen. Man soll... Genau dies ist das Problem. Die Alltagserfahrung lehrt hingegen, dass auf das „piff“ der einen Ohrfeige meist auch das „paff“ der Erwiderung erschallt. Oder positiv gewendet: auch Einladungen werden für gewöhnlich erwidert.

In den Sozialwissenschaften, vor allem in der Ethnologie, gilt Reziprozität hingegen als eine grundlegende menschliche Verhaltensweise und ein starkes soziales Bindemittel.<sup>29</sup> In der Rechtsethnologie wird sie als Grundlage des Rechtslebens und -empfindens angesehen.<sup>30</sup> Gewiss, Reziprozität ist von Machtverhältnissen gezeichnet: Wer mehr hat, muss weniger geben. In modernen Gesellschaften ist sie außerdem immer stärker institutionell vermittelt.

Gegenseitigkeit ist eine gesellschaftliche Normalität in allen Kulturen. Sie genießt praktische Plausibilität, und zwar universal.

Gegenseitigkeit von Leistungen ist nicht immer nur implizit vorausgesetzt. Sie kann auch eingefordert, und ihr Ausbleiben kann sanktioniert werden – durch Konventionalstrafen, Schadenszauber, Blutrache und anderes mehr. Gegenseitigkeit ist im vollen Sinne ein sozialer *hard fact*. Sie liegt auch der Vergeltung zugrunde. Als zivilisationsfeindlich und gefährlich wird allerdings häufig die ungleiche Vergeltung empfunden: ‘ein *Mann* für ein *Auge*’. Das Talionsgesetz zivilisiert dieses Verhältnis durch die Anerkennung von Gleichwertigkeit: ‘ein *Auge* für ein *Auge*’.

Soweit, so schlecht. Aber immerhin kann man bei diesem Stand der Dinge Folgendes sagen:

- Erstens setzt Gegenseitigkeit die grundsätzliche Anerkennung eines Lebensrechtes des Anderen voraus.
- Zweitens ist Zivilisierung durch gleichwertige Gegenseitigkeit argumentierbar.

---

29 Klassisch Mauss: *Gabe*, Malinowski: *Argonauten*; für die Wirtschaftsethnologie Thurnwald: *Wirtschaft*, Sahlins: *Economics*, für die Rechtsethnologie Thurnwald: *Recht*. Der viel zitierte zeremonielle Gabentausch ist nur eine Sonderform. Auch Sozialtheorien moderner Gesellschaften gehen selbstverständlich von Gegenseitigkeit aus, die allerdings durch Institutionalisierungs- und Differenzierungsprozesse vielfach vermittelt ist (vgl. Luhmann: *Systeme* 186 f.) oder sich – wie beim „Generationenvertrag“ in der Rentenversicherung der Fall – auch verlieren kann.

30 Thurnwald: *Recht* 5 f. Man sollte also beim *do ut des* das *ut* nicht allzu sehr unterstreichen – das wäre eine subjektivistische Fehlinterpretation.

- Drittens bedeutet die Anerkennung von Gegenseitigkeit auch, sich selbst berechenbar zu machen; das heißt, zu stabilen Verhältnissen beizutragen.
- Viertens ist ein Ansatzpunkt für universalisierende Argumentation gefunden.

So wenig das sein mag, auf dieser im Ethos einer Vielzahl von Menschen vorhandenen Grundlage kann man – den Zapatisten ähnlich – immerhin die universale Geltung des Lebensrechtes Aller ins Gespräch bringen, sowie natürlich auch weitere ethische Orientierungen, etwa spezifisch christliche Werte.

Dabei ist es nützlich, wenn man signalisiert, dass man Gegenseitigkeit ernst nimmt und damit für den Anderen berechenbar ist. Das schafft Erwartungssicherheit. Man kann dies u.a. durch Selbstfestlegung im Zusammenhang mit den eigenen ethischen Prinzipien erreichen. Wer sich selbst gegenüber Anderen zur Beachtung bestimmter ethischer Richtlinien verpflichtet, bewegt sich auf gleicher Ebene mit ihnen, lässt die Richtlinien als Anregungen auch für das Verhalten der Anderen wirken und ist vor allem verbindlich. Solche Richtlinien oder Orientierungen können zum Beispiel die der Bergpredigt sein, u.a. die Goldene Regel.

Die skizzierte Handlungslogik findet sich auch in den Affirmationen der Weltversammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990. (*Botschaft der Weltversammlung...*) Die Autoren konstatieren einen Sachverhalt aus ihrer Perspektive, nennen ihre entsprechenden Normen, beurteilen ihn und legen sich dann selbst auf bestimmte Handlungsweisen fest. Selbstverständlich kann eine solche Strategie zu Normen- und Handlungskonflikten führen. Aber sie hat drei wichtige Vorteile vor einer objektivistischen prinzipienethischen Proklamation mit Allgemeinheitsanspruch a priori:

- Erstens nehmen die Autoren mit ihren eigenen Normen und Werten bewusst Stellung inmitten von anderen, gleichrangigen Positionen.
- Zweitens erhalten die partikularen Normen und Werte damit den Charakter von Vorschlägen, die verschiedene Rationalitäten miteinander verbinden können und als Anknüpfungspunkte für Dialoge oder auch als Orientierungsbegriffe für Konfliktbearbeitung in Frage kommen können.
- Drittens sind die Stellungnahmen nicht unverbindlich, weil ja eine gesellschaftliche Gruppe durch ihre Selbstverpflichtung zum Handeln für die Verbindlichkeit bürgt.

### 4.3.2 Die Goldene Regel

Die Goldene Regel knüpft durch ihre Relationalität an die Logik der Gegenseitigkeit an, entwickelt das Modell aber weiter. Zudem hat sie die nützliche Eigenschaft, in vielen Religionen bekannt und somit interkulturell kommunikabel zu sein.

Gegenseitigkeit wird wie folgt umgewandelt. Die Goldene Regel setzt eine ethoskonforme Praxis der Gegenseitigkeit implizit voraus, wie etwa das Talionsgesetz in der hebräischen Bibel sie beschreibt. Aber sie qualifiziert die Gegenseitigkeit neu, indem sie sie einseitig außer Kraft setzt, und zwar durch eine ethische Selbstfestlegung. Der Handelnde geht in Vorleistung, ohne dass in der Selbstverpflichtung auf Gegenleistung reflektiert würde. Das heißt nicht, dass eine solche Erwartung nicht implizit mitlaufen könnte. Immerhin aber wird sie nicht als explizite Bedingung der Leistung aufgeführt – was aber auch bei der ethnologisch untersuchten Reziprozität gar nichts Besonderes ist.

Zunächst zur negativen Fassung der Regel: ‚Was Du nicht willst, dass man Dir tu, das füg auch keinem andern zu.‘ Diese ist populärer, weil sie eines geringeren ethischen Engagements bedarf: ‚Respektiere das Recht des Anderen auf Leben und Lebensgestaltung als Grenze Deiner eigenen Entfaltung.‘ Implizit kann dabei mitlaufen: ‚...sonst könnte es auch für Dich Probleme geben‘.

Die positive Fassung in der Bergpredigt verlangt mehr: ‚Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.‘ (Mt. 7,12) Dies beinhaltet die Verpflichtung zum Handeln zugunsten von Lebenserhaltung und Lebensgestaltung anderer. Explizit wird auch hier nicht mit Rückleistungen kalkuliert. Aber sie werden auch nicht ausgeschlossen. Auch können durchaus wünschenswerte objektive Effekte auftreten wie etwa Stabilisierung einer Situation, Entspannung, mehr Sicherheit. Außerdem gewinnt der freie Geber einen guten Ruf, der ihm indirekt wieder nützen kann.<sup>31</sup> Entscheidend an der Goldenen Regel ist aber: Die Handlungsbereitschaft der Akteure hängt nicht von diesem Kalkül ab.

Das macht die positive Goldene Regel stark und schwach zugleich. Stark ist ein entsprechendes Handeln, weil es unerwartet aus Eskalations-

---

<sup>31</sup> Darauf weist auch die neuere Diskussion über öffentliche Güter hin. Vgl. etwa die Experimente zur „indirekten Reziprozität“ im Zusammenhang von Kooperationsproblemen, die am Max-Planck Institut in Plön (<http://www.mpg.de>, Presseinformationen) und an der Universität Bern ([www.unibe.ch](http://www.unibe.ch)) durchgeführt wurden.

zwängen ausbrechen kann und so neue Handlungsalternativen zu finden erlaubt. Schwach ist es, weil es ausgenutzt werden kann.

Christen und andere religiöse Menschen mit ähnlichen unbedingten Geboten müssen dieses Risiko eingehen. Unter einer Zusatzbedingung ist es freilich möglich, die Chancen dieser Handlungsweise auch anderen Menschen plausibel zu machen. Wenn man dem Ausnutzen vorbeugen kann – etwa durch entsprechende Sanktionsfähigkeit –, wird die starke Seite der Goldenen Regel sogar für Egoisten interessant.

Die Logik impliziten Nutzens kommt freilich dann langsam an ihr Ende, wenn es darum geht, die Wange zum zweiten Mal hinzuhalten oder Böses mit Gutem zu vergelten. Dieses Proprium (als Proprium und Empfehlung) geltend zu machen, wäre eine weitergehende Aufgabe spezifisch christlicher topischer Ethik – oder auch einer topischen Ethik aus dem Blickwinkel anderer Religionen. Lassen Sie mich hier aber zur Goldenen Regel zurückkehren.

Wir sagten mit Küng<sup>32</sup>, die Goldene Regel kann interkulturelle Vermittlung leisten, dadurch dass sie in sehr vielen Religionen und Kulturen bekannt ist. Sie kann die unterschiedlichen Rationalitäten an einem Punkt miteinander verbinden.

Darüber hinaus legt sie für interkulturelle Dialoge eine spezifische Frage nahe: Was wünscht Ihr denn eigentlich, dass wir Euch tun sollen? Das heißt, sie macht die Bedürfnisse der Anderen thematisch und relevant. Dies hat eine besondere hermeneutische Konsequenz: So gebraucht, lehrt die Goldene Regel nämlich, die Welt vom Standpunkt der Anderen aus sehen zu wollen. Das heißt nicht, dass man das einfach so kann, nur weil man es will. Es impliziert aber doch Folgendes: Wenn man den Problemen der Globalisierung begegnen will unter dem Vorzeichen der Goldenen Regel, muss man sich nicht nur die Zumutung der Offenheit gefallen lassen, sondern sich auch interkulturelle Kompetenz aneignen. Denn diese ist eine grundlegende Voraussetzung dafür, mit den Anderen zusammen, ausgehend von deren Ethos und vom eigenen Ethos her topische Urteilsfindung angesichts globaler Konflikte zu betreiben.

---

32 Diese Funktion unterstreicht Küng (*Weltpolitik* 139 f.) neuerdings stärker als die unbedingte Geltung der Regel in Religionen; vgl. Küng: *Weltethos* Kap. I.5.d.

## 5 Topische Ethik und Globalisierung: zur Überprüfung der Angemessenheit

In den vorausgegangenen Überlegungen habe ich den topischen Ethik-Ansatz durchgespielt. Ziel ist es zu untersuchen, ob er zur Urteilsfindung im Kontext der Globalisierung angemessen ist. Dies ist eine metaethische Frage. Aber auch sie kann nicht apodiktisch entschieden werden. Wir fragen demnach auch hier zuerst: Wie funktioniert es denn? Und erst dann: Hat es also funktioniert? Der ersten Frage werde ich hier ganz kurz nachgehen, in methodologischer Hinsicht sowie material im Blick auf die anfangs genannten Probleme der Globalisierung und auf ökumenisches Handeln. Die zweite Frage: Hat es funktioniert?, können Sie sich dann selbst beantworten.

### 5.1 Zur topischen Methode

Es wird Ihnen nicht entgangen sein, dass ich die topische Methode in diesem Vortrag selbst durchspiele, indem ich Tödts Schema zur Urteilsfindung verwende. Der Vortrag ist nach den Schritten des tödtschen Schemas aufgebaut.<sup>33</sup> Wir haben die Lage analysiert und das Problem bestimmt, die Alternativen sondiert, einen Ansatz benannt, ihn an einem Beispiel aus dem Problembereich geprüft und sind jetzt dabei, die rückblickende Frage nach der Angemessenheit zu stellen.

Tödts Schema zur Erschließung angemessener Urteile für konkrete Probleme habe ich also im metaethischen Zusammenhang verwendet: für den Test der topischen Methode.

Dabei erscheint mir erwähnenswert, dass das Spezifikum topischer Ethik sich als besonders fruchtbar erwiesen hat: Die Situationsanalyse und der enge Ethosbezug haben entscheidend dazu beigetragen, aus der Praxis der zapatistischen Bewegung ein ethisches Kriterium universaler Humanität zu gewinnen.

Dass diese Tatsache nun in der meta-ethischen Reflexion sichtbar wird, bedeutet zweierlei: Erstens bleibt damit das gewonnene Kriterium trotz seiner universalen Verwendbarkeit als ein geschichtlich gewordenes Kriterium erkennbar. Man braucht also keine Metaphysik, um es zu be-

---

33 Abgewandelt sind sie nur, insoweit es durch methodologische Absicht nötig war.

gründen, hat aber die Arbeit damit, es plausibel zu machen.<sup>34</sup> Zweitens wird deutlich, dass man mit dem topischen Ansatz sein eigenes topisch-ethisches Arbeiten durchsichtig organisieren kann. Das ist die beste Garantie dafür, dass die Arbeit vernunftgemäß vonstatten geht.<sup>35</sup>

Geht sie aber auch sachgemäß vonstatten? Um die Frage materialer Tauglichkeit zu beantworten, greife ich abschließend die Globalisierungsproblematik wieder auf.

## 5.2 Globalisierung und Humanität

Eingangs haben wir einige Problemfelder der Globalisierung benannt: konflikthafte Vielfalt und Gefahren des Unilateralismus, *multiple modernities* und komplexe Vernetzung, die Politisierung von Religion und Kultur, sowie die steigende Bedeutung des öffentlichen Diskurses und sozialer Bewegungen. Dann haben wir zentrale Verfahrensweisen einer topischen Ethik nach unserem Verständnis aufgezeigt. Wenn ich jetzt die Problemfelder der Globalisierung aus dieser Perspektive noch einmal kurz in Betracht ziehe, werde ich mich auf folgende Gesichtspunkte topischer Ethik beschränken: ihre analytische und interkulturell kommunikative Kompetenz; ihre besondere Weise, mit partikularen Wertorientierungen zu arbeiten; ihre Orientierung an gesellschaftlicher und politischer Gestaltung; und die Selbstpositionierung der Ethik-Treibenden unter anderen handlungsrelevanten Akteuren.

### 5.2.1 Analytische Kompetenz

Ob es sich um die zunehmende Komplexität und Vernetztheit globaler Systeme generell, die Situation lokaler Bewegungen in diesem Kontext, Identitätspolitik mit religiösem Einschlag, vielfältige Formen der Moderne, Unilateralismus oder anderes handelt: genaue Situationsanalyse und entsprechende Fähigkeiten sind unumgänglich.

---

34 Diese Arbeit hat man bei einer metaphysischen oder kantisch geprägten Begründung auch, denn im interkulturellen Kommunikationszusammenhang sind ja gerade auch diese Begründungsmuster nicht selbstevident. Metaphysik als ein auf interkulturelle Kommunikation projiziertes Begründungsinstrument macht die Lage nur noch komplizierter.

35 Ein weiterer Schritt wäre nun, das hier vorgestellte Vorgehen mit anderen ethischen Argumentationsweisen zu vergleichen, insbesondere mit transzendental anthropologischen, empirischen und analytischen.

Essenzialistisches oder rationalistisches Einheitsdenken wird dagegen angesichts erhöhter Komplexität zu einer Gefahr. Es stellt die Probleme weit unterkomplex dar und bietet ebenso unterkomplexe Handlungsorientierungen.

Ein relationaler Denkansatz – insbesondere gepaart mit einer kompetenten Sozialtheorie – ist besser geeignet, sich der Komplexität zu stellen. Etwa, um in den Verwerfungen lokaler und regionaler Konflikte die Feinstrukturen der Macht zu erkennen und die Betroffenen mitsamt ihren Interessen, Bindungen, Abhängigkeiten und Bedrohungen klarer zu Gesicht zu bekommen. So können die jeweils Schwächeren in konkreten Machtbeziehungen<sup>36</sup> sowie die spezifischen Dynamiken ihrer Schädigung besser erkannt werden.

Es liegt auf der Hand, dass solche Klärungen nötig sind, um das Kriterium der Förderung menschlichen Lebens so einzubringen, dass es in den konkreten Situationen auch wirksam wird.

Als ethische Methode ist die Topik somit geeignet, Menschen zu einem kompetenten und offenen Umgang mit den Problemen sozialer Vielfalt zu verhelfen und zugleich ein Kriterium universaler Menschlichkeit im Bewusstsein zu halten.

### **5.2.2 Interkulturelle Kompetenz**

Die Beobachtung verschiedenartiger Modernen und multipolarer Kräfteballungen bei gleichzeitigen unilateralen Dominanzstrategien veranlasst aus topisch ethischer Perspektive zunächst einmal dazu, sich den Sozialmanichäismus zu verbieten. Globaltheorien nach dem Typus ‚ein Täter – viele Opfer‘ scheiden als Handlungsorientierungen ebenso aus wie Ideologien vom Schlage *„the rest against the West“*.

Statt dessen kommt es – zusätzlich zur schon genannten analytischen Kompetenz – auf die Fähigkeit zu interkulturellem Verstehen und Kommunikation unter Berücksichtigung der partikularen Kontexte an. Entsprechende Fragen wären etwa: Wie kann man Fremde von ihrer Position und spezifischen Handlungslogik her verstehen? Welche Anknüpfungspunkte bieten sich? Welche spezifischen Kommunikationsrisiken beste-

---

36 Relationales Denken schützt dabei vor Ontologisierung von Gruppen: „Die Armen“, „die Ausgeschlossenen“ etc. als ontologische Größen sind theoretische Manövriermasse von Sozialmetaphysiken. Relationales Denken verhindert auch eine sterile Negationsdramatik, die keine Auswege aus der Negativität mehr gelten lässt.

hen? Welche Machtverhältnisse bestimmen die Beziehungen und beeinflussen die Kommunikation? Welche Werthaltungen sind relevant? Wie kann man das Kriterium der Humanität oder spezifischere Werte und Normen plausibel und relevant machen? Was ist entbehrlich? Lassen sich die Dynamiken von Reziprozität und Goldener Regel nutzen? Und vieles mehr.

### 5.2.3 Gestaltung

Topische Ethik nutzt Lageanalyse und interkulturelle Kompetenz zur Gestaltung. Keinesfalls erschöpft sie sich in steriler Negativität oder apokalyptischer Schwarzmalerei.

Maaser hat dies in einer Kritik an Adorno auf den Punkt gebracht: Wer bei der Feststellung stehen bleibt, dass es so nicht weitergehen kann, lenkt von der wichtigeren Frage ab, wie es anders weitergehen kann.<sup>37</sup> Es geht um machbare Alternativen in konkreten Handlungszusammenhängen und zwar auf den unterschiedlichsten Ebenen.

Man kann hier zum Beispiel das 1994 vom Zentralkomitee des ÖRK geschaffene „Programm zur Überwindung der Gewalt“ erwähnen. Ökumenische „Beobachter“ in Krisengebieten etwa tragen faktisch zum Schutz der Bevölkerung bei; Kampagnen wie *Peace to the City* setzen unmittelbar bei den Akteuren an. So wird deutlich: „Peace is practical, it grows at grassroots level and is nurtured by the creativity of pople.“ (Kässmann: *Violence* 51 f.)

Eine gute Kenntnis des Ethos trägt außerdem dazu bei, soziale Dynamiken zur ethischen Argumentation nutzen zu können. Hier nur am Beispiel der Reziprozität: Man kann diese Logik sozialen Handelns aufgreifen, sie gegen Erniedrigung und Ausbeutung in Anschlag bringen oder auch mit ihr aufzeigen, dass Kooperation durchaus im aufgeklärten Eigeninteresse liegt. Gesellschaftliche Praktiken sind nicht von sich aus ethisch, aber sie sind ethisch nutzbar.

---

<sup>37</sup> Maaser (*Identität* 344 f.) fasst diese Problematik nach einer kurzen Adorno-Analyse wie folgt zusammen: „Dem Alltagsbewußtsein, das der quasi-ontologischen Auffassung des ‚Und-so-weiter‘ (Schütz/Luckmann) folgt, setzt man das Aufblitzen der katastrophenaufgeladenen Folgen jener Logik entgegen. ‚Daß es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe.‘ (Benjamin) Wie aber soll es anders weitergehen? Das permanente Insistieren auf die ‚Abbruchbedürftigkeit‘ des Ethos steht in der Gefahr, reale, wenn auch vorläufige und endliche Möglichkeiten innerhalb eines Handlungszusammenhangs gar nicht wahrzunehmen.“

Damit ist für topische Ethik in unserem Verständnis der Zugang zu Legalität und gesellschaftlichen Sanktionsinstrumenten vom Ansatz her positiv. Denn insbesondere im internationalen Zusammenhang ist deutlich, dass das weitgehende Fehlen oder die Missachtung der vorhandenen Institutionen der Willkür und Barbarei Raum gibt. Politischer und militärischer Unilateralismus etwa sind das genaue Gegenteil von Anerkennung universaler Humanität. Gegenüber dem einseitigen Aufzwingen von partikularen Gestaltungsnormen gilt es, Institutionen multilateraler Regelung zu stärken. Zum Beispiel ist der Internationale Strafgerichtshof für Vergehen gegen die Menschenwürde im Sinne des Humanitätskriteriums eine nützliche Errungenschaft; wünschenswert wäre seine Ausstattung mit genügend Polizeigewalt.

Ein über Reziprozität und/oder Goldene Regel plausibilisiertes Humanitätskriterium ist darüber hinaus ein Ansatzpunkt für die Verständigung über materiale ethische Normen oder partikulare Prinzipien. Fremde Normen können durch die Frage, wie sie dem Leben aller Menschen nützen, besser verstanden werden. Eigene, westliche Normen – wie Gerechtigkeit, Gleichheit oder Freiheit – können über dieselbe Frage zugleich erklärt, plausibilisiert und selbstkritisch auf mögliche Geltungsgrenzen hin geprüft werden.

Topische Ethik kommt im interkulturellen Zusammenhang an der Seite politischer Gestaltung zu stehen. Dies allerdings kritisch und unter Anwendung des Humanitätskriteriums auch dergestalt, dass der Humanitätsbegriff selbst gegen Missbrauch geschützt wird.

#### **5.2.4 Partikulare Werte und Selbstverpflichtung**

In gesellschaftliche Gestaltung gehen partikulare Werte<sup>38</sup> ein. Christliche und andere religiöse Ethiken haben natürlich ihre eigenen spezifischen Orientierungen, die sie schätzen und einbringen wollen. Aus topischer Perspektive können sie als ethische Operatoren genutzt werden.

---

38 Die Idee ist nicht die eines metaphysischen „Werteimmels“. Vielmehr kommen Wertorientierungen wie Freiheit, Gerechtigkeit etc. über das Ethos aller Beteiligten ins Spiel (vgl. ähnlich Joas: *Werte*). Selbstverständlich können auch die Ethik-Treibenden Werte oder Normen in die Diskussion einführen. Aber diese Orientierungen brauchen Vermittlung mit dem Ethos der Beteiligten. Denn nur dann können sie in der kommunikativen Klärung als vermittelnde Instanzen fungieren. Tun sie das nicht, sind sie für den Prozess wertlos.

Ein berechenbarer Standpunkt bei kooperativer Offenheit – wie oben gezeigt – ist eine Haltung, die von topischer Ethik her nahe liegt. Eine entsprechende Nutzung kommunikativer Chancen der Globalisierung ist selbstverständlich, ebenso wie Einmischung in Identitätspolitik per Diskurs.

Wenn etwa in Identitätskämpfen Religion zur Waffe wird, sollte man allerdings beim kommunikativen Einsatz religiöser Argumente vorsichtig sein. Auch wohlmeinende Empfehlungen, vor allem aus christlicher Perspektive, können aus dem Blickwinkel einer religiösen Bewegung anderen Glaubens sehr schnell als Einmischungen „des Westens“ gedeutet werden. Darüber hinaus können allzu forsche Normsetzungen leicht selbst in den Sog fundamentalistischer Identitätsaffirmation geraten. Umgekehrt wird Schweigen über die eigenen Prinzipien schnell als Schwäche oder Prinzipienlosigkeit ausgelegt, insbesondere von starken oder besonders überzeugten Partnern. Dies desavouiert von vornherein die eigene Position und lässt keinen relevanten Dialog entstehen.

An diesem Punkt kommt das Humanitätskriterium ins Spiel, denn es beschreibt eine Position und ist zugleich offen genug für Anknüpfung. Das Reziprozitätsargument und die Goldene Regel können dann ebenso ins Gespräch gebracht werden.

### **5.2.5 Die Handelnden**

Wenn man gemäß topischer Ethik denkt, muss man sich fragen, wer handelt und wer ethische Orientierung gibt. Da dieser Vortrag vor ausschließlich akademischem Publikum von einem Akademiker gehalten wird und ein metaethisches Interesse verfolgt, könnte man jetzt über Akademiker als ethische Akteure nachdenken. Durch die Behandlung der Problematik im Rahmen ökumenischer Praxis liegt es allerdings näher, die Rolle der im ökumenischen Feld relevanten Akteure zu reflektieren.

Ökumenische Gruppen, Initiativen, Netzwerke etc. sind mit anderen sozialen Bewegungen oft eng verbunden. Mit der steigenden Bedeutung liberal-innovativer Bewegungen steigen auch die ökumenischen Handlungschancen in diesem Feld. Topische Ethik kann hier zur interkulturellen Vernetzung der Initiativen, zur Artikulation der Interessen in einer größeren Öffentlichkeit und zum Einbringen des Humanitätskriteriums beitragen.

Die Mitgliedskirchen haben als etablierte Institutionen meist andere, konservativere Strategien und Interessen. Allerdings bietet auch die Institu-

tionalisierung ökumenischer Praxis in entsprechenden Dienststellen, Partnerschaften, Fakultäten usw. besondere Handlungschancen. Hier kann topische Ethik dazu beitragen, dass ein Bewusstsein von der Notwendigkeit interkultureller Kompetenz entsteht, dass diese Kompetenz verbessert wird und dass spezifische Wertorientierungen adäquater vermittelt werden, u.a. auch angesichts der Globalisierung.

Der Ökumenische Rat arbeitet, wie ich bereits mehrfach erwähnt habe, implizit häufig mit topischen Ansätzen. Dabei überwiegen zwei Handlungsperspektiven mit besonderen Chancen: Im Blick auf Bewegungen und Mitgliedskirchen ginge es um eine Stärkung ihrer ethischen Präsenz in Globalisierungsfragen durch Programmarbeit. Als repräsentative globale Institution von Christen nimmt der ÖRK Einfluss auf andere internationale Institutionen und politische Akteure durch Stellungnahmen und Dialog. Hier wäre (und ist) topische Ethik hilfreich durch Geltendmachen der Erfahrungen von Betroffenen und des Humanitätskriteriums.

Generell dürfte es für christliche Akteure plausibel sein, Verfahren wie die der topischen Ethik einzusetzen, um Kriterien wie das allgemeiner Humanität interkulturell zur Geltung zu bringen. Denn für Christen dürfte es ja auch plausibel sein, etwas beizutragen zu einer Welt, in der alle Platz haben und in der sich die Grenzen weniger um des Geldes als um der Geschwisterlichkeit willen öffnen.

# Literaturverzeichnis

## Bücher

- Abraham, K. C. (Hg.): (World) *Third World Theologies. Commonalities and Divergences. Papers and reflections from the Second General Assembly of the Ecumenical Association of Third World Theologians, December, 1986, Oaxtepec, Mexico.* New York, NY: Orbis, 1990.
- Adveniat (Hg.): (Medellín) *Dokumente von Medellín. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín, 24.8.-6.9.1968.* Essen: Adveniat, 1970.
- Ahn, Byung-mu: (Tor) *Draußen vor dem Tor – Kirche und Minjung in Korea.* Göttingen: V&R, 1986.
- Althusser, Luis: (Marx) *Für Marx.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968.
- Althusser, Luis: (Ideologie) *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie.* Hamburg/Westberlin: VSA, 1977.
- Altwegg, Jürg (Hg.): (Heidegger) *Die Heidegger-Kontroverse.* Frankfurt a.M.: Athenäum, 1988.
- Amirtham, Samuel/John S. Pobee (Hg.): (People) *Theology by the People. Reflections on Doing Theology in Community.* Genf: WCC, 1986.
- Appiah-Kubi, Kofi/Sergio Torres (Hg.): (Africa) *African Theology en route. Papers from the Pan-African Conference of Third-World-Theologians. December, 17-23, 1977, Accra, Ghana.* New York, NY: Orbis, 1979.
- Arens, Edmund (Hg.): (Gottesrede) *Gottesrede-Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie.* Darmstadt: WBG, 1994.
- Aristoteles: (Eth.Nic.) *Nikomachische Ethik.* Stuttgart: Reclam, 1969. (Übers. Franz Dirlmeier. Griechischer Text nach Berliner Akademie Ausgabe, Immanuel Bekker.)
- Assmann, Hugo/Franz Hinkelammert: (Götze) *Götze Markt.* Düsseldorf: Patmos, 1992.
- Barth, Karl: (Götze) *„Der Götze wackelt.“ Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960.* (Hg. von K. Kupisch) Waltrop: Spenner, 1993.
- Barth, Karl: (KD II/1) *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. II/1. Die Lehre von Gott.* Zollikon-Zürich: EVZ, 1948<sup>3</sup>.
- Barth, Karl: (KD IV/2) *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/2. Die Lehre von der Versöhnung.* Zollikon/Zürich: EVZ, 1955.

- Barth, Karl: (Menschlichkeit) *Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956.* Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1956. = Theologische Studien 48.
- Barth, Karl: (Jahrhundert) *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 2 Bde.* Hamburg: Siebenstern, 1975.
- Barth, Ulrich: (Religion) *Religion in der Moderne.* Tübingen: Mohr, 2003.
- Barthes, Roland: (Elemente) *Elemente der Semiologie.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983. (Orig.: 1964)
- Barthes, Roland: (Mythen) *Mythen des Alltags.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1964. (Orig.: 1957)
- Battung, Mary Rosario: (Theologie) *Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen.* Münster: Edition Liberación, 1989.
- Bayer, Oswald: (Autorität) *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie.* Tübingen: Mohr, 1991.
- Beck, Ulrich: (Globalisierung) *Was ist Globalisierung?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Becker, Henje (Hg.): (Kontext) *Text und Kontext in Theologie und Kirche.* Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989.
- Beltran, Benigno: (Theologie) *Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext.* Düsseldorf: Patmos, 1988. = Theologie interkulturell 3.
- Berger, Klaus: (Hermeneutik) *Hermeneutik des Neuen Testaments.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1988.
- Berger, Peter L.: (Dialektik) *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft.* Frankfurt a.M.: Fischer, 1973.
- Berger, Peter L./Thomas Luckmann: (Konstruktion) *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie.* Frankfurt a.M.: Fischer, 1969.
- Bergmann, Jörg/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.): (Religion) *Religion und Kultur.* Opladen: Westdeutscher Verl., 1993. = Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33.
- Berkhof, Hendrikus: (Geist) *Theologie des Heiligen Geistes.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Bernhardt, Reinhold (Hg.): (Horizont) *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991
- Bernhardt, Reinhold: (Absolutheitsanspruch) *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990.
- Bertsch, Ludwig (Hg.): (Herausgefordert) *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen. 1976-1986.* Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990.
- Bevans, Stephen: (Models) *Models of Contextual Theology.* Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
- Beyer, Peter: (Globalization) *Religion and Globalization.* London: Sage, 1994.

- Beyer, Renate: (Dialog) *Interreligiöser Dialog. Schlagwort oder Chance? Christentum-Islam-Buddhismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000
- Biehl, Peter: (Symbole) *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Binyon, Pamela M.: (Demon) *The Concepts of „Spirit“ and „Demon“: A Study in the Use of Different Languages describing the same Phenomena*. Bern/Frankfurt a.M.: Lang, 1977. = Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, 8.
- Blaser, Klauspeter: (Volksideologie) *Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung*. München: Kaiser, 1991. = Ökumenische Existenz Heute 7.
- Blatezky, Arturo: (Sprache) *Sprache des Glaubens in Lateinamerika. Eine Studie zum Selbstverständnis der Methode der „Theologie der Befreiung“*. Bern/Frankfurt a.M.: Lang, 1978. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 20.
- Boff, Clodovis: (Praxis) *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München/Mainz: Kaiser/Grünewald, 1983.
- Boff, Leonardo/Bruno Kern/Andreas Müller (Hg.): (Theologie) *Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen, Streitpunkte, Personen*. Düsseldorf: Patmos, 1988.
- Bornscheuer, Lothar: (Topik) *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
- „Botschaft der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.“ Seoul (Korea), März 1990, in: Coenen, Lothar (Hg.): *Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß*. Stuttgart/München: Kösel, 1990, S. 255-257.
- Bourdieu, Pierre: (Heilsgeschehen) *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK, 2000.
- Bourdieu, Pierre: (Unterschiede) *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Bourdieu, Pierre: (Heidegger) *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Bourdieu, Pierre: (Selbstversuch) *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.
- Bourdieu, Pierre: (Entwurf) *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- Bourdieu, Pierre: (Homo) *Homo academicus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Bourdieu, Pierre: (Meditaciones) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre: (Desencantamento) *O Desencantamento do Mundo: Estruturas Económicas e Estruturas Temporais*. Sao Paulo: Ed. Perspectiva, 1979. (Orig.: 1963)
- Bourdieu, Pierre: (Sinn) *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.

- Bourdieu, Pierre: (Formen) *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.
- Bourdieu, Pierre/Loic Wacquant: (Anthropologie) *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Bourdieu, Pierre et al.: (Elend) *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: Universitätsverlag, 1997.
- Brachel, Hans-Ulrich v./Norbert Mette (Hg.): (Kommunikation) *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des Handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*. Fribourg/Münster: Exodus, 1985.
- Brandner, Tobias: (Einheit) *Einheit gegeben – verloren – erstrebt. Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung*. Göttingen: V&R, 1996.
- Brandt, Hermann: (Gegenwart) *Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie*. Hamburg: Steinmann, 1992.
- Brueggemann, Walter: (Theology) *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg: Fortress Press, 1997.
- Bujo, Bénédet: (Theologie) *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf: Patmos, 1986. = Theologie interkulturell 1.
- Burgsmüller, Alfred/Rudolf Weth (Hg.): (Erklärung) *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984<sup>2</sup>.
- Buri, Fritz/Jan Milic Lochman/Heinrich Ott: (Dogmatik) *Dogmatik im Gespräch*. 2 Bde. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1973.
- Canik, Hubert/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): (Handbuch) *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988.
- Carrette, John: (Salvador) *El Salvador: milagro en marcha*. San Salvador: Broschüre im Selbstverlag, ca. 1982.
- Casalis, Georges: (Ideen) *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.
- Cassirer, Ernst: (Philosophie) *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt: WBG, 1994.
- Cassirer, Ernst: (Substanzbegriff) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Darmstadt: WBG, 1969.
- Castro, Emilio (Hg.): (Wind) *Dem Wind des Geistes Gottes: Gedanken zum Thema von Canberra*. Genf: WCC, 1990.
- Christen für den Sozialismus (Hg.): (Kultur) *Kultur des Verstehens gegen Kolonialismus der Ideen. Zur Kritik des Herrschaftsanspruchs der erklärenden Vernunft*. Münster: edition liberación, 1983.
- Collet, Giancarlo (Hg.): (Christus) *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Darmstadt: WBG, 1988.
- Collet, Giancarlo (Hg.): (Theologien) *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*. Immensee: Verein zur Förderung

- der Missionswissenschaft, 1990. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa Vol. XXXVII.
- Concilium*. „Christlicher Glaube in unterschiedlichen Kulturen. Eine Chance für alle?“ (Kulturen) Jg. 30, 1994, H. 1.
- Cone, James H.: (Gott) *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1982.
- Costa, Ruy O. (Hg.): (Faith) *One Faith, many cultures. Inculturation, Indigenization, and Contextualization*. New York, NY/Boston, MA: Orbis/Boston Theological Institute: 1988.
- Croatto, J. Severino: (Bibel) *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik*. München: Kaiser, 1989. = Ökumenische Existenz heute 5.
- Daiber, Karl-Fritz/Manfred Josuttis (Hg.): (Dogmatismus) *Dogmatismus. Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie*. München: Kaiser, 1985.
- Dalferth, Ingolf: (Theologie) *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991.
- Davie, Grace: (Believing) *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Deane, William F. (Hg.): (Theologies) *Third World Theologies. A Reader*. New York, NY: Orbis, 1986.
- Delorme, Jean: (Gleichnisse) *Zeichen und Gleichnisse*. Düsseldorf: Patmos, 1979.
- Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studententext des ÖRK*. epd-Dokumentation 40/1992.
- Dirks, Walter (Hg.): (Gefahr) *Gefahr ist. Wächst das Rettende auch? Befreiende Theologie für Europa*. Salzburg: Pustet, 1991.
- Douglas, Mary: (Purity) *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 1970.
- Duraisingh, Christopher (Hg.): (Hope) *Called to One Hope. The Gospel in Diverse Cultures. Report of the Conference on World Mission and Evangelism, Salvador de Bahia, Brazil, 24. Nov.-3. Dec. 1996*. Geneva: WCC, 1998.
- Durkheim, Emile (Regeln) *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- Durkheim, Emile: (Formen) *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
- Dussel, Enrique: (Herrschaft) *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Fribourg: Exodus, 1985.
- Ebeling, Gerhard: (Dogmatik) *Dogmatik des christlichen Glaubens. Bde. I-III*. Tübingen: Mohr, 1979.
- Eder, Klaus: (Identität) *Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie. Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse*. Frankfurt a.M.: Campus, 2000.
- Eicher, Peter/Norbert Mette (Hg.): (Seite) *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*. Düsseldorf: Patmos, 1989. = Theologie zur Zeit 6.

- Eliade, Mircea: (Heilige) *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. (Erste Aufl.: 1957)
- Engels, Friedrich: (Anti-Düring) *Herrn Eugen Dürings Ummwälzung der Wissenschaft (Anti-Düring)*. Berlin: Dietz, 1963. = Marx/Engels Werke, Bd. 20, S. 5 ff.
- Evangelisches Missionswerk (Hg.): (Barmen) *Barmen und die Ökumene. Bekenntnis und Widerstand im Dritten Reich und in der Dritten Welt*. Hamburg: EMW, 1984.
- Evangelisches Missionswerk (Hg.): (Gott) *Schritt halten mit Gott. Das Evangelium in unserer Kultur. Ein deutscher Beitrag zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz im November 1996 erarbeitet von einer Arbeitsgruppe zum Studienprozeß über Evangelium und Kultur*. Hamburg: EMW, 1996.
- Evangelisches Missionswerk (Hg.): (Theologie) *Theologie als konziliärer Prozeß. Chancen und Grenzen des interkulturellen Dialogs zwischen Theologien der „Dritten“ und „Ersten Welt“*. Hamburg: EMW, 1988.
- Fabella, Virginia (Hg.): (Asia) *Asia's Struggle for Full Humanity. Papers from the Asian Theological Conference, January 7-20, 1979, Wennapuwa, Sri Lanka*. New York, NY: Orbis, 1980.
- Fabella, Virginia/Sergio Torres (Hg.): (Doing) *Doing Theology in a Divided World. Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of third World Theologians, January 5-13, 1983, Geneva, Switzerland*. New York, NY: Orbis, 1985.
- Fabella, Virginia/Sun Ai Lee Park (Hg.): (Dream) *We dare to Dream. Doing Theology as Asian Women*. New York, NY: Maryknoll, 1990.
- Fleischer, Helmut: (Ethik) *Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1987.
- Fornet-Betancourt, Raul (Hg.): (Kritik) *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen: Augustinus, 1992.
- Fornet-Betancourt, Raul (Hg.): (Diskursethik) *Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen: Augustinus, 1992.
- Fornet-Betancourt, Raul (Hg.): (Ethik) *Ethik und Befreiung*. Aachen: Augustus, 1990.
- Fornet-Betancourt, Raul (Hg.): (Konvergenz) *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen: Augustinus, 1994.
- Frey, Christofer: (Barth) *Die Theologie Karl Barths*. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1988.
- Frieling, Reinhard: (Befreiungstheologien) *Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika*. Göttingen: V&R, 1986<sup>2</sup>. = Bensheimer Hefte 63.
- Frieling, Reinhard: (Weg) *Der Weg des ökumenischen Gedankens*. Göttingen: V&R, 1992.
- Fuchs, Ottmar: (Sprechen) *Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede*. München: Kösel, 1978.
- Gadamer, Hans-Georg: (Wahrheit) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1975<sup>4</sup>. (Erste Aufl.: 1950)
- Gäde, Gerhard: (Christus) *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*. Paderborn: Schoeningh, 2003.

- Geertz, Clifford: (Beschreibung) *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Geldbach, Erich: (Ökumene) *Ökumene in Gegensätzen*. Göttingen: V&R, 1987.
- Gern, Wolfgang: (Bausteine) *Bausteine interkultureller Theologie. Eine Literaturdurchsicht*. Frankfurt a.M.: epd, 1990. = epd-Entwicklungspolitik: Materialien III/90.
- Giddens, Anthony: (Konstitution) *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a.M./New York N.Y.: Campus, 1988.
- Giddens, Anthony: (Modernity) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1991.
- Giddens, Anthony: (Sociology) *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1993<sup>2</sup>.
- Goldstein, Horst: (Selig) „*Selig seid ihr Armen*“. *Theologie der Befreiung in Lateinamerika ...und in Europa?* Darmstadt: WBG, 1989.
- Greimas, Algirdas Julien: (Semantik) *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*. Braunschweig: Vieweg, 1971. = Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie. Bd.4.
- Greinacher, Norbert (Hg.): (Konflikt) *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger, 1985.
- Greinacher, Norbert (Hg.): (Leidenschaft) *Leidenschaft für die Armen*. München: Piper, 1990.
- Gründer, Horst: (Welteroberung) *Welteroberung und Christentum*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992.
- Gutiérrez, Gustavo: (Theologie) *Theologie der Befreiung*. München/Mainz: Kaiser/Gründwald, 1973.
- Habermas, Jürgen: (Logik) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- Hanson, Paul D.: (Apocalyptic) *Old Testament Apocalyptic*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1987.
- Harnack, Adolph von: (Dogmengeschichte) *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Tübingen: Mohr, 1931<sup>5</sup>. (Erste Aufl.: 1889)
- Harnack, Adolph: (History) *History of Dogma. Vol. I*. New York, N.Y.: Dover Publ., 1961.
- Haußig, Hans-Michael: (Religionsbegriff) *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin/Bodenheim: Philo, 1999.
- Heidegger, Martin: (Sein) *Sein und Zeit (1937)*. Tübingen: Niemeyer, 1967.
- Heidegger, Martin: (Humanismus) *Über den Humanismus*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1949.
- Heiler, Friedrich: (Katholizismus) *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. München/Basel: Reinhardt, 1923.
- Heller, Dagmar (Hg.): (Schatz) *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik. Studiendokument von Glauben und*

- Kirchenverfassung.* (= Faith and Order Paper 182. Geneva: WCC, 1998) Frankfurt a.M.: Lembeck, 1999.
- Hellholm, David (Hg.): (Apocalypticism) *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979.* Tübingen: Mohr, 1983.
- Hengel, Martin: (Eigentum) *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte.* Stuttgart: Calwer, 1973.
- Herms, Eilert: (Theologie) *Theologie – eine Erfahrungswissenschaft?* 1978.
- Hesselgrave, David J./Edward Rommen: (Contextualization) *Contextualization. Meanings, Methods and Models.* Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989.
- Hick, John: (Religion) *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent.* London: Macmillan, 1989.
- Hinkelammert, Franz (Hg.): (Huracán) *El huracán de la globalización.* San José: DEI, 1999.
- Hinkelammert, Franz: (Sujeto) *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización.* San José, Costa Rica: DEI, 1998.
- Hinkelammert, Franz: (Emperador) *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto.* San José: DEI, 1996.
- Hinkelammert, Franz: (Vernunft) *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie.* Luzern/Mainz: Exodus/Grünewald, 1994.
- Hock, Klaus: (Religionswissenschaft) *Einführung in die Religionswissenschaft.* Darmstadt: WBG, 2002.
- Hodgson, Peter C.: (Winds) *Winds of the Spirit. A Constructive Christian Theology.* Louisville KY: Westminster, 1994.
- Hollenweger, Walter J.: (Situation) *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen.* Göttingen: V&R, 1997.
- Hollenweger, Walter J.: (Christentum) *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart.* Wuppertal/Zürich: Brockhaus/Zwingli, 1969.
- Hollenweger, Walter J.: (Leibhaftigkeit) *Erfahrungen der Leibhaftigkeit.* München: Kaiser, 1979. = Interkulturelle Theologie 1.
- Hollenweger, Walter J.: (Mythen) *Umgang mit Mythen.* Kaiser: München, 1982. = Interkulturelle Theologie 2.
- Hollenweger, Walter J.: (Geist) *Geist und Materie.* München: Kaiser, 1988. = Interkulturelle Theologie 3.
- Huber, Wolfgang/Ernst Petzold/Theo Sundermeier (Hg.): (Axiome) *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns.* München: Kaiser, 1990.
- Huntington, Samuel P.: (Kulturen) *Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* München: Europaverlag, 1996.
- Hünemann, Peter/Wilhelm Damberg (Hg.): (Erneuerung) *Methodische Erneuerung der Theologie: Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten.* Freiburg: Herder, 2003 (Quaestiones disputatae 200).

- International Review of Mission.* „Christian Faith and Cultures.“ (Faith) Vol. LXXXIV, 1995, No. 332/333.
- International Review of Mission.* „Looking Towards Salvador.“ (Salvador) Vol. LXXXIV, 1995, No. 334.
- International Review of Mission.* „Witnessing in Context.“ (Context) Vol. LXXXII, 1993, No. 326.
- James, William: (Vielfalt) *Die Vielfalt religiöser Erfahrung.* Frankfurt a.M.: Insel, 1997. (Vorl. gehalten 1902)
- Joas, Hans: (Werte) *Die Entstehung der Werte.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997
- Jost, Renate/Ursula Kubera (Hg.): (Farben) *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991.
- Kant, Immanuel: (KrV) *Kritik der reinen Vernunft. Bde. 1-2.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976<sup>2</sup>. = Werke in 12 Bänden, Wilhelm Weischedel (Hg.), Frankfurt a.M. 1968.
- Kassel, Maria: (Theologie) *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung.* Stuttgart: Kreuz, 1988.
- Käbmann, Margot: (Violence) *Overcoming Violence. The Challenge to the Churches in All Places.* Geneva: WCC, 2000.
- Kaufman, Gordon D.: (Mystery) *In Face of Mystery. A Constructive Theology.* Cambridge MA/London: Harvard Univ. Press, 1993.
- Kayales, Christina: (Gottesbilder) *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen. Die Bedeutung der Subjektivität für eine Interkulturelle Hermeneutik.* Münster: Lit, 1997.
- Kippenberg, Hans/Kocku von Stuckrad: (Religionswissenschaft) *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe.* München: Beck, 2003.
- Klappert, Bertold: (Versöhnung) *Versöhnung und Befreiung. Versuch, Karl Barth kontextuell zu verstehen.* Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1994.
- Klein, Ansgar/Hans-Josef Legrand/Thomas Leif (Hg.): (Forschungsjournal) *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen.* Wiesbaden (Westdeutscher Verlag) seit 1988.
- Kliwer, Gerd Uwe: (Pfingstler) *Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika.* Bern/Frankfurt a.M.: Lang, 1975. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 3.
- Knitter, Paul: (Name) *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions.* Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1985.
- Knoblauch, Hubert: (Religionssoziologie) *Religionssoziologie.* Berlin/New York: de Gruyter, 1999.
- Knoblauch, Hubert: (Religionsforschung) *Qualitative Religionsforschung.* Paderborn: Schoeningh, 2003.
- Korsch, Dietrich: (Stil) *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende.* Tübingen: Mohr, 1997.
- Korsch, Dietrich/Enno Rudolph (Hg.): (Religion) *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie.* Tübingen: Mohr, 2000.

- Kraus, Hans-Joachim: (Geist) *Der Heilige Geist. Gottes befreiende Gegenwart*. München: Kösel, 1986.
- Krech, Volkhard: *Religionssoziologie*. Bielefeld: transcript, 1999.
- Krüger, Hanfried/Walter Müller-Römheld (Hg.): (Nairobi) *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 23.11. bis 10.12.1975 in Nairobi/Kenia*. Frankfurt: Lembeck, 1976.
- Kuhn, Thomas S.: (Revolutionen) *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976<sup>2</sup>.
- Küng, Hans: (Weltethos) *Projekt Weltethos*. München: Piper, 1990.
- Küng, Hans: (Weltpolitik) *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München: Piper, 2000.
- Lamb, Matthew: (Solidarity) *Solidarity with Victims. Toward a Theology of Social Transformation*. New York: Crossroad, 1982.
- Lang, Bernhard/Colleen McDannell: (Himmel) *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Leaman, George: (Heidegger) *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophie*. Hamburg: Argument, 1993.
- Leeuw, Gerardus van der: (Religion) *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr, 1933.
- Lévi-Strauss, Claude: (Denken) *Das wilde Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Lévi-Strauss, Claude: (Mythologica I) *Mythologica I. Das Rote und das Gekochte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971. (Orig.: 1964)
- Lévi-Strauss, Claude: (Anthropologie I) *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967. (Orig.: 1958)
- Lienemann-Perrin, Christine: (Mission) *Mission und interreligiöser Dialog*. Göttingen: V&R, 2000.
- Lindbeck, George: (Lehre) *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Gütersloh: Kaiser, 1994.
- Link-Wieczorek, Ulrike: (Reden) *Reden von Gott in Afrika und Asien. Darstellungen und Interpretation afrikanischer Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjung-Theologie*. Göttingen: V&R, 1991.
- Lonergan, Bernhard J.F.: (Methode) *Methode in der Theologie*. Freiburg: Herder, 1990. (Orig. 1972)
- Löschke, Eberhard: (Religion) *Auf dem Weg zur Religion des Lebens. Christen im Befreiungskampf Nicaraguas und die marxistische Religionstheorie*. Bochum: SWI-Verlag, 1988.
- Luhmann, Niklas: (Gesellschaft) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Luhmann, Niklas: (Systeme) *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Luther, Martin: (Scholasticam) *Disputatio contra scholasticam theologiam*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1979. = Hans-Ulrich Delius: Martin Luther Studienausgabe, S. 163-172 (entspricht Weimarer Ausgabe 1, 224 ff.).

- Lyons, John: (Linguistik) *Einführung in die Linguistik*. München: Beck, 1984<sup>6</sup>.
- Lyotard, François: (Widerstreit) *Der Widerstreit*. München: Fink, 1989.
- Maaser, Wolfgang: (Identität) *Theologische Ethik und politische Identität. Das Beispiel des Theologen Walter Künneth*. Bochum: SWI, 1990.
- Malinowski, Bronislaw: (Argonauten) *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1984.
- Marsden, George: (Reforming) *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- Marx, Karl: (Kapital) *Das Kapital. Erster Band*. Berlin: Dietz, 1985. = Marx-Engels-Werke, Bd. 23.
- Marx, Karl: (Feuerbach) *Thesen über Feuerbach. Nach dem von Engels 1888 veröffentlichtem Text*. Berlin: Dietz, 1969. = Marx/Engels Werke, Bd. 3, S. 533 ff.
- Marx, Karl/Friedrich Engels: (Ideologie) *Die deutsche Ideologie*. Berlin: Dietz, 1969. = Marx/Engels Werke, Bd. 3, S. 9 ff.
- May, John D'Arcy: (Christus) *Christus Initiator. Theologie im Pazifik*. Düsseldorf: Patmos, 1990. = Theologie interkulturell 4.
- Meireis, Torsten: *Theologiestudium im Kontext*. Berlin/New York: de Gruyter, 1997.
- Metz, Johann-Baptist/Peter Rottländer (Hg.): (Lateinamerika) *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*. München/Mainz: Kaiser/Grünewald, 1988.
- Míguez Bonino, José: (Theologie) *Theologie im Kontext der Befreiung*. Göttingen: V&R, 1977.
- Missio (Hg.): (Jahrbuch) *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*. Aachen: Missionswissenschaftliches Institut Missio, 1993 ff.
- Missio (Hg.): (Kontext) *Theologie im Kontext. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika*. Aachen: Missionswissenschaftliches Institut Missio, 1979 ff.
- Moltmann, Jürgen: (Geist) *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser, 1991.
- Moltmann, Jürgen (Hg.): (Minjung) *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1984.
- Moltmann, Jürgen: (Quelle) *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. Gütersloh: Kaiser, 1997.
- Moltmann, Jürgen: (Schöpfung) *Gott in der Schöpfung*. München: Kaiser, 1987.
- Moltmann, Jürgen: (Trinität) *Trinität und Reich Gottes*. München: Kaiser, 1980.
- Morley, Sylvanus G.: (Maya) *La civilización Maya*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983. = The Ancient Maya. Stanford Univ. Press, 1946.
- Mudge, Lewis S.: (Church) *The Church as Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate*. New York, NY/Geneva: Continuum/WCC, 1998.
- Müller, Hans-Peter: (Sozialstruktur) *Sozialstruktur und Lebensstile*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Müller-Fahrenholz, Geiko: (Welt) *Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1993.

- Müller-Römheld, Walter (Hg.): (Vancouver) *Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 24.7. bis 10.8.1983 in Vancouver/Kanada*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1983.
- Müller-Römheld, Walter (Hg.): (Canberra) *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 7. bis 20 Februar 1991 in Canberra, Australien*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1991.
- Nethöfel, Wolfgang: (Welt) *Christliche Orientierung in einer vernetzten Welt*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2001.
- Nethöfel, Wolfgang: (Hermeneutik) *Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1992.
- Nickl, Peter: (Ordnung) *Die Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*. Hamburg: Meiner, 2001.
- Nida, Eugene: (Mission) *Message and Mission. The Communication of the Christian Faith*. New York: Harper, 1960.
- Niebuhr, H. Richard: (Christ) *Christ and Culture*. New York: Harper & Row, 1951.
- Niebuhr, H. Richard: (Denominationalism) *The Social Sources of Denominationalism*. Cleveland, OH/New York, NY: The World Publ. Comp., 1963. (Erste Aufl.: 1929)
- Nietzsche, Friedrich: (Wahrheit) *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. München/Wien: Hanser, 1980. = Karl Schlechta (Hg.): *Werke in sechs Bänden*, Bd. 5.
- Nitschke, August: (Körper) *Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte*. Stuttgart: Kreuz, 1989.
- Nöth, Winfried: (Semiotik) *Handbuch der Semiotik*. Stuttgart: Metzler, 1985.
- O'Neil, John: (Leadership) *Leadership Aikido*. New York: Random House/Three Rivers, 1997.
- Ohlig, Karl-Heinz: (Fundamentalchristologie) *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München: Kösel, 1986.
- Osgood, Charles: (Language) *Language, Meaning, and Culture. The Selected Papers of Charles E. Osgood and Oliver C.S. Tzeng*. New York, NY: Praeger, 1990.
- Otto, Rudolf: (Heilige) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck, 1991. (Erste Aufl.: 1917)
- Ökumenische Rundschau: „Dialog der Religionen.“ 49. Jg., 2000, H. 3.
- Ökumenische Rundschau: „Religiöse Wurzeln der Toleranz.“ 52. Jg., 2003, H. 3.
- Päschke, Bernd: (Befreiung) *Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis*. Münster: Edition Liberación, 1986.
- Peirce, Charles S.: (Naturordnung) *Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991. (Helmut Pape Hg.)
- Peukert, Helmut: (Wissenschaftstheorie) *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.

- Pieris, Aloisius: (Asien) *Theologie der Befreiung in Asien*. Freiburg: Herder, 1986. = Theologie der Dritten Welt, Bd. 9.
- Pieris, Aloysius: (Liebe) *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*. Mainz: Grünewald, 1989.
- Platvoet, Jan/Arie Molendijk (Hg.): (Pragmatics) *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill, 1999.
- Poloma, Margaret: (Movement) *The Charismatic Movement. Is There a New Pentecost?* Boston, MA: Twayne, 1982.
- Portelli, Hugues: (Gramsci) *Gramsci y el bloque histórico*. México, D.F.: Siglo XXI, 1973.
- Prien, Hans-Jürgen (Hg.): (Kirche) *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie. Bd. 1: Aufbruch und Auseinandersetzung; Bd. 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung*. Göttingen: V&R, 1981.
- Rahner, Karl/Herbert Vorgrimmler: (Konzilskompndium) *Kleines Konzilskompndium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung*. Freiburg: Herder, 1966<sup>2</sup>.
- Raiser, Konrad: (Ernstfall) *Ernstfall des Glaubens. Kirche sein im 21. Jahrhundert*. Göttingen: V&R, 1999.
- Raiser, Konrad: (Identität) *Identität und Sozialität. George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*. München/Mainz: Kaiser/Grünewald, 1971.
- Raiser, Konrad: (Übergang) *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*. München: Kaiser, 1989.
- Raiser, Konrad: (Life) *For a culture of life. Transforming globalization and violence*. Genf: WCC, 2002.
- Raschke, Joachim: (Bewegungen) *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*. Frankfurt a.M.: Campus, 1988.
- Ricoeur, Paul: (Hermeneutik) *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München: Kösel, 1973.
- Ricouer, Paul: (Interpretation) *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974. (Orig.: 1965)
- Ritschl, Dietrich: (Theologie) *Zur Logik der Theologie*. München: Kaiser, 1988<sup>2</sup>.
- Robra, Martin: (Sozialethik) *Ökumenische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Kaiser, 1994.
- Rorty, Richard: (Spiegel) *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Rorty, Richard: (Kontingenz) *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- Rücker, Heribert: (Theologie) „*Afrikanische Theologie*“. *Darstellung und Dialog*. Innsbruck: Tyrolia, 1985. = Innsbrucker Theologische Studien Bd. 14.
- Rücker, Heribert: (Weg) *Zurück zum Weg. Ein hermeneutisches Experiment fundamentaler Theologie im Dialog der Religionen*. (Habilitationsschr., Bochum 1990, masch.-schr.)

- Rüppell, Gert: (Einheit) *Einheit ist unteilbar. Die Menschheit und ihre Einheit als Thema in der ökumenischen Diskussion zwischen 1910 und 1983*. Rothenburg: Ernst Lange Institut, 1992.
- Sahlins, Marshall: (Vernunft) *Kultur und praktische Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
- Sahlins, Marshall: (Economics) *Stone age economics*. London: Routledge, 1988.
- Samartha, Stanley: (Courage) *Courage for Dialogue. Ecumenical issues in inter-religious relationships*. Geneva: WCC, 1981.
- Schaeffler, Richard: (Religionsphilosophie) *Religionsphilosophie*. Freiburg/München: Alber, 1983.
- Schäfer, Heinrich: (Protestantismus) *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung „indianischer“ Kultur*. Frankfurt a.M.: Lang, 1992.
- Schäfer, Heinrich (Theorie): *Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen. Eine Theoriestudie auf der Grundlage einer interkulturellen Untersuchung zweier religiöser Bewegungen*. Berlin: Humboldt Universität, 2003 (Mikrofiche).
- Senghaas, Dieter: (Zivilisierung) *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Schleiermacher, Friedrich: (Glaube) *Der christliche Glaube. Bde. 1 und 2*. Berlin: de Gruyter, 1960.
- Schleiermacher, Friedrich: (Religion) *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Göttingen: V&R, 1967. (Erste Aufl.: 1799)
- Schmidt, Kurt Dietrich (Hg.): (Bekenntnisse) *Die Bekenntnisse des Jahres 1934*. Göttingen: Vandenhoeck, 1935.
- Schneider, Gerhard: (Lukas) *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1-10*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992. = Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 3/1.
- Schoen, Ulrich: (Ereignis) *Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute*. Göttingen: V&R, 1984.
- Schottroff, Luise/Willy Schottroff (Hg.): (Gott) *Wer ist unser Gott? Beiträge zur Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt*. München: Kaiser, 1986.
- Schreijäck, Thomas (Hg.): (Religionsdialog) *Religionsdialog im Kulturwandel: Interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgesellschaft*. Münster: Waxmann, 2003.
- Schreiter, Robert J.: (Theologies) *Constructing Local Theologies*. New York, NY: Orbis, 1985.
- Schreiter, Robert: (Abschied) *Abschied vom Gott der Europäer. Entwurf einer interkulturellen Theologie*. Salzburg: Pustet, 1992.
- Schüssler-Fiorenza, Francis: (Theologie) *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*. Mainz: Grünewald, 1992.
- Schütz, Alfred: (Aufbau) *Der sinnhafte Aufbau in die soziale Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974. (Orig.: 1932)

- Schweizer, Eduard: (Geist) *Heiliger Geist*. Stuttgart: Kreuz, 1978.
- Siller, Hermann P. (Hg.): (Synkretismus) *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*. Darmstadt: WBG, 1991.
- Song, Choan Seng: (Theologie) *Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie*. Göttingen: V&R, 1989.
- Stackhouse, Max: (Apologia) *Apologia. Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- Stackhouse, Max/Peter Paris (Hg.): (Powers) *Religion and the Powers of the Common Life (God and Globalization 1)*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000.
- Stackhouse, Max/Don Browning (Hg.): (Spirit) *The Spirit and the Modern Authorities (God and Globalization 2)*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001.
- Stackhouse, Max/Diane Obenchain (Hg.): (Dominions) *Christ and the Dominions of Civilization (God and Globalization 3)*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002.
- Stendahl, Krister: (Energy) *Energy for life. Reflections on the Theme „Come Holy Spirit – Renew the Whole Creation“*. Geneva: WCC, 1990.
- Stierle, Wolfram: (Wirtschaftsethik) *Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 2001.
- Stierle, Wolfram/Dietrich Werner/Martin Heider (Hg.): (Ethik) *Ethik für das Leben. 100 Jahre ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik*. Rothenburg: Ernst Lange-Institut, 1996.
- Stolz, Fritz: (Religionswissenschaft) *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: V&R, 1997.
- Stolz, Fritz (Hg.): (Welt) *Religiöse Wahrnehmung der Welt*. Zürich: TVZ, 1988.
- Strahm, Doris: (Rand) *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*. Luzern: Exodus, 1997.
- Theißen, Gerd: (Jesusbewegung) *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Kaiser, 1991<sup>6</sup>.
- Theißen, Gerd: (Studien) *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: Mohr, 1989.
- Theological Education Fund (Hg.): (Context) *Learning in Context. The Search for Innovative Patterns in Theological Education*. London: New Life Press, 1973.
- Thomas, M.M.: (Christus) *Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum*. Göttingen: V&R, 1989. (Orig.: 1969)
- Tillich, Paul: (Theologie) *Systematische Theologie. Bde. I-III*. Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1956. = Systematic Theology. Chicago 1951.
- Timm, Hermann: (Phänomenologie) *Phänomenologie des heiligen Geistes*. Gütersloher Verlagshaus, 1986.

- Torres, Sergio/Eagleson, John (Hg.): (Challenge) *The Challenge of Basic Christian Communities. Papers from the International Ecumenical Congress of Theology, February 20-March 2, 1980, São Paulo, Brazil*. New York, NY: Orbis, 1981.
- Torres, Sergio/John Eagleson (Hg.): (Americas) *Theology in the Americas*. New York, NY: Orbis, 1976.
- Torres, Sergio/Virginia Fabella: (Gospel) *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5-12, 1976*. New York, NY: Orbis, 1978.
- Torres, Sergio/Virginia Fabella/Kofi Appiah-Kubi (Hg.): (Evangelium) *Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1980.
- Tracy, David: (Gespräch) *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz: Grünewald, 1993.
- Tschuy, Theo: (Religion) *Ethnic Conflict and Religion*. Geneva: WCC, 1997.
- Turner, Victor: (Dramas) *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1974.
- Thurnwald, Richard: (Wirtschaft) *Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft*. Berlin 1932.
- Thurnwald, Richard: (Recht) *Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts*. Berlin/Leipzig 1934.
- Vischer, Lukas (Hg.): (Geist) *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich)*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1981.
- Visser't Hooft, Willem (Hg.): (Delhi) *Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK*. Stuttgart: 1962<sup>2</sup>.
- Vögele, Wolfgang/Helmut Bremer/Michael Vester (Hg.): (Milieus) *Soziale Milieus und Kirche*. Würzburg: Ergon, 2002.
- Vorländer, Karl: (Neuzeit) *Philosophie der Neuzeit*. Reinbek: Rowohlt, 1966. = Geschichte der Philosophie IV.
- Waardenburg, Jacques: (Approaches) *Classical approaches to the study of religions*. Berlin: de Gruyter 1999.
- Wagner, Falk: (Religion) *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.
- Waldenfels, Bernhard: (Lebenswelt) *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- Waldenfels, Bernhard: (Spielraum) *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.
- Waldenfels, Bernhard: (Stachel) *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels, Hans (Hg.): (Theologen) *Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*. München: Beck, 1982.
- Waldenfels, Hans: (Fundamentaltheologie) *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn: Schoeningh, 1988<sup>2</sup>.

- Weber, Max: (Wirtschaft) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1985<sup>5</sup>. (Erste Aufl.: 1922)
- Weber, Otto: *Grundlagen der Dogmatik. 2 Bde.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977<sup>5</sup>. (Erste Aufl.: 1955)
- Wegner, Gerhard: *Alltägliche Distanz*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988.
- Weinrich, Michael: (Ökumene) *Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.
- Welker, Michael: (Geist) *Gottes Geist*. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener, 1992.
- Welsch, Wolfgang: (Vernunft) *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Wengst, Klaus: (Pax) *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*. München: Kaiser, 1986.
- Werner, Dietrich: (Mission) *Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991*. Rothenburg: Ernst Lange Institut, 1993.
- Wietzke, Joachim (Hg.): (Antonio) *Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz, San Antonio/Texas, 1989*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1989.
- Witte, Markus (Hg.): (Gott) *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*. Würzburg: Religion-und-Kultur-Verl., 2003.
- Wittgenstein, Ludwig: (Untersuchungen) *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. = Werkausgabe Band 1.
- World Council of Churches (Hg.): (Treasure) *A Treasure in Earthen Vessels. An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics. Faith and Order Paper 182*. Geneva: WCC, 1998.
- World Council of Churches (Hg.): (Guidelines) *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*. Geneva: WCC, 1979.
- Zager, Klaus: (Apokalyptik) *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung*. Frankfurt a.M./New York/Paris: Lang, 1989. = Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie Bd. 358.

## Aufsätze

- Anhelm, Fritz-Erich: (Kirche) „Die Kirche und die Milieus der Gesellschaft – Oder: Was kann die Theologie von der Soziologie lernen?“ In: Wolfgang Vögele/Helmut Bremer/Michael Vester (Hg.): (Milieus) *Soziale Milieus und Kirche*. Würzburg: Ergon, 2002, S. 13-23.
- Antes, Peter: (Erziehung) „Wie lernt man religiös zu sein? Religiöse Erziehung in den Religionen“. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 10, 2002, S. 93-103.
- Arend-Schwarz, Elisabeth: (Bourdieu) „Bourdieu.“ In: Bernd Lutz (Hg.): *Metzler-Philosophen-Lexikon*. Stuttgart: Metzler, 1989, S. 125-128.
- Ariarajah, S. Wesley: (Impact) „The Ecumenical Impact of Inter-Religious Dialogue.“ In: *The Ecumenical Review*. Vol. 49, 1997, 2, S. 212-221.
- Ariarajah, Wesley: (Dialogue) „Art. Dialogue, interfaith.“ In: Nicholas Lossky et al. (Hg.): *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva/Grand Rapids: WCC/Eerdmans, 1991, S. 281-287.
- Assmann, Hugo: (Sociedad) „Por una sociedad donde quepan todos.“ In: José Duque (Hg.): *Por una sociedad donde quepan todos. Cuarta Jornada Teológica de CETELA. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995*. San José: DEI/CETELA, 1996, S. 379-391.
- Balasuriya, Tissa: (Befreiungstheologien) „Neuaufkommende asiatische Befreiungstheologien.“ In: *Concilium*. Jg. 24, 1988, H. 5, S. 365-372.
- Barth, Ulrich: (Subjektivität) „Subjektivität und Metaphysik.“ Vortrag auf der Tagung *Metaphysik und Religion*, Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe Systematische Theologie, 22.-24.9.2003, Frankfurt a.M. am Main.
- Beckford, James: (Movements) „Social movements as free-floating religious phenomena.“ In: Richard Fenn: *The Blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell, 2001, S. 229-248.
- Bell, Betty: (Maya) „Examen Crítico de la Civilización Maya.“ In: Sylvanus G. Morley: *La Civilización Maya*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1983, S. 442-459.
- Beratungsgruppe für interreligiöse Beziehungen und Dialog: (ÖRK-Leitlinien) „ÖRK-Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen.“ In: *Ökumenische Rundschau*. 52. Jg., 2003, H. 3., S. 345-356.
- Bernhardt, Reinhold: (Lessing) „Ein neuer Lessing? – Paul Knitters Theologie der Religionen.“ In: *Evangelische Theologie*. 49. Jg., 1989, H. 6, S. 516-528.
- Bernhardt, Reinhold: (Trinitätstheologie) „Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen.“ In: *Ökumenische Rundschau (Dialog der Religionen)* 49. Jg., 2000, H. 3, S. 287-301.
- Bertsch, Ludwig: (Theologien) „Kontextuelle Theologien – Chance und Herausforderung für Religionen und Kirchen.“ In: Missionswissenschaftliches Institut Missio: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien 93*. Frankfurt a.M.: Verl. f. Interkulturelle Kommunikation, 1994, S. 7-18.

- Biehl, Peter: (Metapher) „Symbol und Metapher.“ In: *Jahrbuch für Religionspädagogik*. Neukirchen-Vluyn, Bd.1, 1984, S. 29-64.
- Biehl, Peter: (Ricoeur) „Symbole geben zu verstehen. Zur praktisch-theologischen Bedeutung der Symbolhermeneutik Paul Ricoeurs.“ In: Dietrich Zilleßen et al. (Hg.): *Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben*. Rheinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1991, S. 141-160.
- Bourdieu, Pierre: (Fieldwork) „Fieldwork in Philosophy.“ In: Pierre Bourdieu: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, S. 15-49.
- Bourdieu, Pierre: (Antworten) „Antworten auf einige Einwände.“ In: Klaus Eder (Hg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 395-410.
- Bourdieu, Pierre: (Bezugspunkte) „Bezugspunkte.“ In: Pierre Bourdieu: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, S. 50-75.
- Bourdieu, Pierre: (Delegation) „Delegation und politischer Fetischismus.“ In: *Ästhetik und Kommunikation*. Jg. 16, 1986, 61/62, S. 184-195.
- Bourdieu, Pierre: (Habitus) „Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis.“ In: Pierre Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, 125-158.
- Bourdieu, Pierre: (Auflösung) „Die Auflösung des Religiösen.“ In: Pierre Bourdieu: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, S. 231-237.
- Bourdieu, Pierre: (Genèse) „Genèse et structure du champ religieux.“ In: *Revue française de sociologie*. Vol. XII, 1971, Nr. 3, S. 295-334.
- Bourdieu, Pierre: (Genese) „Genese und Struktur des religiösen Feldes.“ In: Pierre Bourdieu: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK, 2000, S. 39-110.
- Bourdieu, Pierre: (Klassenstellung) „Klassenstellung und Klassenlage.“ In: Pierre Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, S. 42-74.
- Bourdieu, Pierre: (Interpretation) „Eine Interpretation der Religion nach Max Weber.“ In: Pierre Bourdieu: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK, 2000, S. 11-37.
- Bourdieu, Pierre: (Leçon) „Leçon sur la leçon.“ In: Pierre Bourdieu: *Sozialer Raum und „Klassen“ und Leçon sur la leçon*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S. 47-81.
- Bourdieu, Pierre: (Interests) „Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion.“ In: Sam Whimster/ Scott Lash (Hg.): *Max Weber. Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin, 1987, S. 119-136.
- Bourdieu, Pierre: (Religion) „Religion.“ In: Sam Whimster/Scott Lash (Hg.): *Max Weber*. London: Allen & Unwin, 1987, S. 119-136.
- Bourdieu, Pierre: (Raum) „Sozialer Raum und ‚Klassen‘.“ In: Pierre Bourdieu: *Sozialer Raum und „Klassen“ und Leçon sur la leçon*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S. 7-46.

- Bourdieu, Pierre: (Glaube) „Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen.“ In: Pierre Bourdieu: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, S. 224-230.
- Bourdieu, Pierre: (Strukturalismus) „Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie.“ In: P. Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, S.7-41.
- Bourdieu, Pierre: (Power) „Symbolic Power.“ In: Denis Gleeson (Hg.): *Identity and Structure. Issues in the Sociology of Education*. Driffield: Nafferton, 1977, S.112.
- Bourdieu, Pierre: (Weber) „Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber.“ In: *Archives européennes de sociologie*. Paris, Vol.XII, 1971, No.1, S.3-21.
- Bourdieu, Pierre: (Regel) „Von der Regel zu den Strategien.“ In: Pierre Bourdieu: *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, S. 79-98.
- Bourdieu, Pierre/M. de Saint-Martin (Familie) „La Sainte Famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir.“ In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. 1982, 44/45, S. 2-54.
- Brandt, Hermann: (Basisliteratur) „Beispiele und Konsequenzen der ‚releitura‘ in der befreiungstheologischen Basisliteratur Lateinamerikas.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 30. Jg., 1985, H.1, S. 38-46.
- Brandt, Hermann: (Synkretismus) „Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der ‚neue Synkretismus‘ der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene.“ In: *Ökumenische Rundschau*. 35.Jg., 1986, S. 144-159.
- Brandt, Hermann: (Straße) „Theologie auf der Straße – Wahrnehmung des Niedrigen.“ In: *Pastoraltheologie*. 85. Jg., 1996, H. 1, S. 2-16
- Bretfeld, Sven: (Religion) „Religion in der Hand. Zur Suspendierung religiös-ethischer Grundsätze in der Konfliktsituation Sri Lankas.“ Vortrag anlässlich der 26. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte zum Thema *Religion(en) im Konflikt*, Erfurt, 28.9.-1.10.2003.
- Buess, E.: (Symbol) „Art.: Symbol.“ In: Kurt Galling (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd.6. Tübingen: Mohr, 1962, Sp.540-541.
- Bultmann, Rudolf: (Hermeneutik) „Das Problem der Hermeneutik.“ In: Rudolf Bultmann (Hg.): *Glaube und Verstehen*. Bd.2. Tübingen: Mohr, 1968<sup>5</sup>, S. 211-235.
- Bultmann, Rudolf: (Bewegung) „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung.“ In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1972, S. 1-25.
- Bultmann, Rudolf: (Exegese) „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?“ In: Rudolf Bultmann (Hg.): *Glaube und Verstehen*. Bd.3. Tübingen: Mohr, 1965<sup>3</sup>, S. 142-150.
- Bultmann, Rudolf: (Mythologie) „Jesus Christus und die Mythologie.“ In: Rudolf Bultmann (Hg.): *Glaube und Verstehen*. Bd.4. Tübingen: Mohr, 1965, S. 141-189.

- Cancik, Hubert/Hubert Mohr: (Religionsästhetik) „Religionsästhetik.“ In: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. I.* Stuttgart: Kohlhammer, 1988, S. 121-156.
- Carillo Ortiz, Mario: (Guatemala) „La iglesia evangélica en Guatemala. Testimonio del Rev. Mario Carillo Ortiz, pastor evangélico de Guatemala.“ In: *Polémica.* San José, Costa Rica: ICADIS, Jg. 9, 1983, S.54-56.
- Collet, Giancarlo: (Bemerkungen) „Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie.“ In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): *Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung in der Theologie. Autochtone Theologien und Kulturen.* Eichstätt: dritto, 1992, S. 30-37.
- Colpe, Carsten: (Monotheismus) „Art.: Monotheismus.“ In: Erwin Fahlbusch et al. (Hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 3.* Göttingen: V&R, 1989<sup>3</sup>, Sp. 535-539.
- Costa, Ruy O.: (Inculturation) „Introduction: Inculturation, Indigenization, and Contextualization.“ In: Ruy O. Costa (Hg.): New York, NY/Boston, MA: Orbis/Boston Theological Institute, 1988, S. IX-XVII.
- Dettmer, Markus: (Fabrik) „Das Jahrhundert des Kapitalismus: Die moderne Fabrik.“ In: *Der Spiegel.* 1999, H. 26, S. 119-129.
- Dierse, Ulrich: (Religion) „Art.: Religion.“ In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8.* Darmstadt: WBG, 1989, Sp. 632-633.
- Dussel, Enrique: (Theologien) „Theologien der ‚Peripherie‘ und des ‚Zentrums‘: Begegnung oder Konfrontation?“ In: *Concilium.* Jg. 20, 1984, H. 1, S. 77-85.
- Ebeling, Gerhard: (Erfahrungsdefizit) „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache.“ In: Gerhard Ebeling (Hg.): *Wort und Glaube. Bd.3.* Tübingen: Mohr, 1975, S. 3-28.
- Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT): (Schlußerklärung) „Schlußerklärung, Ökumenischer Dialog von Theologen der Dritten Welt, Daressalam, 5.-12.8.1976.“ In: Sergio Torres/Virginia Fabella/Kofi Appiah-Kubi (Hg.): *Dem Evangelium auf der Spur.* Frankfurt a.M.: Lembeck, 1980, S. 127-139.
- Eder, Klaus: (Klassentheorie) „Klassentheorie als Gesellschaftstheorie. Bourdieus dreifache kulturtheoretische Brechung der traditionellen Klassentheorie.“ in: Klaus Eder (Hg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 15-43.
- Eder, Klaus: (Zukunft) „Die Zukunft sozialer Bewegungen zwischen Identitätspolitik und politischem Unternehmertum.“ In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen.* Jg. 13, 2000, H. 1, S. 43-47.
- Eisenstadt, Shmuel: (Modernities) „Multiple modernities.“ In: *Daedalus.* Vol. 129, 2000, S. 1-30.
- Eisenstadt, Shmuel/Wolfgang Schluchter: (Modernities) „Paths to early modernities.“ In: *Daedalus.* Vol. 127, 1998. S. 1-18.

- Erler, Michael: (Relation) „Art.: Relation“. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8. Darmstadt: WBG, 1992, Sp. 578-586.
- Evers, Georg: (Europa) „Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa.“ In: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen. 1976-1986*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990, S. 201-224.
- Faith and Order: (Obedience) „Costly Obedience. Johannesburg, Sotuh Africa, June 1996.“ In: Thomas F. Best/Martin Robra (Hg.): *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*. Geneva: WCC, 1997, S. 50-90.
- Fakre, Gabriel: (Revival) „The Revival of Systematic Theology.“ In: *Interpretation*. July, 1995, S. 229-241.
- Feldtkeller, Andreas: (Traumpaar) „Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religionstheologie – ein Traumpaar?“ In: *Ökumenische Rundschau (Dialog der Religionen)* 49. Jg., 2000. H. 3, S. 273-286.
- Folliard, Dorothy: (Literatur) „Theologische Literatur der Minderheiten in den USA.“ In: *Concilium*. Jg. 24, 1988, H. 5, S. 407-411.
- Frege, Gottlob: (Sinn) „Über Sinn und Bedeutung (1892).“ In: Gottlob Frege: *Funktion, Begriff und Bedeutung*. Göttingen: V&R, 1975, S. 40-65.
- Friedli, Richard: (Theologie) „Art.: Interkulturelle Theologie.“ In: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer, 1987, S. 181-185.
- Friedli, Richard: (Mission) „Art.: Mission/Missionswissenschaft.“ In: Peter Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 3. München: Kösel, 1985, S. 118-127.
- Fürstenberg, Friedrich/Mörth, Ingo: (Religionssoziologie) „Religionssoziologie.“ In: René König (Hg.): *Handbuch der empirischen Sozialwissenschaften*. Band 14: *Religion – Bildung – Medizin*. Stuttgart: Enke, 1979, S. 1-84.
- Geldbach, Erich: (Koinonia) „Koinonia. Einige Beobachtungen zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff.“ In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim*. 44. Jg., 1993, Nr. 4, S. 73-77.
- Gern, Wolfgang/Werner Ustorf: (Europa) „Ach, Europa. Bericht und Literaturdurchsicht anlässlich des interkulturellen theologischen Dialogs in Bossey/Schweiz.“ In: Evangelisches Missionswerk (EMW) (Hg.): *Theologie als konziliarer Prozeß. Chancen und Grenzen eines interkulturellen Dialogs zwischen Theologien der „Dritten“ und „Ersten Welt“*. Hamburg: EMW, 1988, S. 144-164. = Weltmission heute Nr. 3.
- Gladigow, Burkhard: (Religionswissenschaft) „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft.“ In: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. I. Stuttgart: Kohlhammer, 1988, S. 26-40.

- Gogarten, Friedrich: (Zeiten) „Zwischen den Zeiten.“ In: Jürgen Moltmann (Hg.): *Anfänge der Dialektischen Theologie. Teil 2.* München: Kaiser, 1963, S. 95-101.
- Grünschloß, Andreas: (Überschneidungen) „Religionswissenschaft und Theologie – Überschneidungen, Annäherungen und Differenzen.“ In: Gebhard Löhr (Hg.): *Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verhältnis einer unbekannteren Disziplin.* Frankfurt a.M.: Lang, 2000, S. 123-158.
- Habermas, Jürgen: (Nachruf) „Nachruf auf Pierre Bourdieu.“ In: *Frankfurt a.M. er Rundschau.* 25.1.2002.
- Halbfas, Hubertus: (Symboldidaktik) „Was heißt „Symboldidaktik“?“ In: *Jahrbuch der Religionspädagogik.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Bd.1, 1984, S. 86-94.
- Halebian, Krikor: (Contextualization) „The Problem of Contextualization.“ In: *Missiology.* Jg. 11, 1983, S. 95-111.
- Hanson, Paul D.: (Apokalyptik) „Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht.“ Klaus Koch/Johann Michael Schmidt (Hg.): *Apokalyptik.* Darmstadt: WBG, 1982, S. 440-470. = Wege der Forschung 365.
- Heller, Dagmar: (Probleme) „Glauben und Kirchenverfassung: alte Probleme – neue Perspektiven.“ In: *Una Sancta.* 1999, H. 2, S. 105-112.
- Hennig, Peter/Reinhard Sell: (Dogmatismus) „Dogmatismus in theologischen Schriften und Predigten.“ In: Karl-Fritz Daiber/Manfred Josuttis (Hg.): *Dogmatismus. Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie.* München: Kaiser, 1985, S. 77-118.
- Hinkelammert, Franz: (Arbeit) „Vom Marktwert der Arbeit – vom Wert des Menschen. Dimensionen des Nord-Süd-Konflikts.“ In: Konrad Bonin (Hg.): *Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hamburg 1995.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Verlagshaus, 1995, S. 626-636.
- Hinkelammert, Franz: (Diskursethik) „Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme.“ In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik.* Aachen: Augustinus, 1994, S. 111-149.
- Hinkelammert, Franz: (Responsabilidad) „La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica.“ In: Franz Hinkelammert: *Cultura de la esperanza y sociedad de la exclusión.* San José: DEI, 1995, S. 225-272.
- Hinkelammert, Franz: (Fuerzas) „Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan. Del sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos.“ In: Franz Hinkelammert (Hg.): *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.* San José: DEI, 1995, S. 309-325.
- Hollenweger, Walter J.: (Kontext) „Art.: Kultureller Kontext.“ In: Hanfried Krüger/Werner Löser/Walter Müller-Römhald (Hg.): *Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen.* Frankfurt a.M.: Knecht/Lembeck, 1987, Sp. 733-739.
- Holtrop, Pieter: (Contextuality) „Contextuality as Theological Challenge. The WARC at the Threshold of the Third Millennium.“ In: *Exchange.* Vol. 27, 1998, Nr. 1, S. 70-81.

- Horkheimer, Max: (Theorie) „Traditionelle und kritische Theorie.“ In: Max Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1970, S. 12-64. (Orig. 1937, mit Nachtrag)
- Hülsewiesche, R.: (Monotheismus) „Art.: Monotheismus.“ In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6*. Darmstadt: WBG, 1984, Sp. 142-146.
- Huntington, Samuel: (Clash) „The Clash of Civilizations?“ In: *Foreign Affairs*. Vol. 72, 1993, No. 3, S. 22-49.
- Jeanrond, Werner: (Orientierungskrise) „Zwischen Praxis und Theorie: Theologie in der Orientierungskrise.“ In: *Concilium*. 28. Jg., 1992, H. 6, S. 486-490.
- Josuttis, Manfred: (Zwischenbilanz) „Dogmatismus und Theologie – eine Zwischenbilanz.“ In: Karl-Fritz Daiber/Manfred Josuttis (Hg.): *Dogmatismus. Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie*. München: Kaiser, 1985, S. 195-205.
- Jüngel, Eberhard: (Antwort) „Antwort an Josef Blank.“ In: Hans Küng/David Tracy (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie*. Zürich/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus, 1986, S. 66-71.
- Jüngel, Eberhard: (Wahrheit) „Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie.“ In: Paul Ricoeur/ Eberhard Jüngel (Hg.): *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Kaiser, 1974, S. 71-122.
- Jüngel, Eberhard: (Wahrheitserfahrung) „Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‚Tyrannei der Werte‘.“ In: Eberhard Jüngel: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*. München: Kaiser, 1990, S. 90-109. = Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 107.
- Jüngling, Hans-Winfried: (Jesaja) „Das Buch Jesaja.“ In: Erich Zenger et al.: *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998<sup>3</sup>, S. 381-404.
- Kamphausen, Erhard/Paul Löffler/Werner Ustorf: (Theologie) „Kontextuelle Theologie in der Dritten Welt und westlich-christliche Identität.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 30. Jg., 1985, H.1, S. 70-79.
- Kamphausen, Erhard/Werner Ustorf: (Zuspitzung) „Zuspitzung kontextueller Theologie.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 30. Jg., 1985, H.1, S.30-38.
- Kehrer, Günther: (Religionssoziologie) „Religionssoziologie.“ In: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. I*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988, S. 59-86.
- Kennedy, D.J.: (Thomism) „Thomism.“ In: *Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/encyclopedia2/entries/1111.htm>, Okt. 2000.
- Kippenberg, Hans G.: (Wege) „Wege zu einer historischen Religionssoziologie.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 16. Jg., 1971, H. 2, S. 54-82.
- Kippenberg, Hans: (Religion) „Religion und Interaktion in traditionellen Gesellschaften. Ein Forschungsbericht zu neuen Theorien der Religionsgeschichte.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 1974, H. 1, S. 2-24.

- Kleine, Christoph: (Mönche) „Üble Mönche und die Strafe Buddhas. Über Formen, Ursachen und Begründungen organisierter Gewaltanwendung im japanischen Buddhismus.“ Vortrag anlässlich der 26. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte zum Thema *Religion(en) im Konflikt*, Erfurt, 28.9.-1.10.2003.
- Klinger, Elmar (Hg.): (Gott) *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*. Regensburg: Pustet, 1997.
- Kollmar-Paulenz, Karénina: (Garant) Der Buddhismus als Garant von ‚Frieden und Ruhe‘. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert.“ Vortrag anlässlich der 26. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte zum Thema *Religion(en) im Konflikt*, Erfurt, 28.9.-1.10.2003.
- Koschorke, Klaus: (Kontextualität) „Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte.“ In: *Evangelische Theologie*. 52. Jg., 1992, H. 3, S. 209-224.
- Kroeber, Alfred L./Clyde Kluckhohn: (Culture) „Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions.“ In: *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University XLVII, 1, 1952.
- Kutschera, Franz von: (Begründung) „Art.: Begründung.“ In: Josef Speck (Hg.): *Handbuch wissenschaftstheoretischer Grundbegriffe*. Göttingen: V&R, Band 1, 1980, S. 69-70.
- Lanczkowski, Günter: (Heiler) „Art.: Heiler, Friedrich (1892-1967).“ In: *TRE. Bd. XIV*. 1985, S. 638-641.
- Lengsfeld, Peter: (Kollusionstheorie) „Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollusionstheorie.“ In: Peter Lengsfeld (Hg.): *Ökumenische Theologie: ein Arbeitsbuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980, S. 36-67.
- Link-Wieczorek, Ulrike: (Christus) „Mit dem ‚solus Christus‘ allein unter den Religionen? Überlegungen zum christologischen Selbstverständnis im interreligiösen Dialog.“ In: *Ökumenische Rundschau (Dialog der Religionen)* 49. Jg., 2000. H. 3, S. 302-317.
- Löffler, Paul: (Theologie) „Art.: Kontextuelle Theologie.“ In: Hanfried Krüger/Werner Löser/Walter Müller-Römheld (Hg.): *Ökumene Lexikon. Kirche – Religionen – Bewegungen*. Frankfurt a.M.: Lembeck/Knecht, 1987, Sp. 721-722.
- Lucchetti Bingemer, María Clara: (Bekehrung) „Die Theologien der Dritten Welt: Die Bekehrung zum anderen. Überlegungen zur Versammlung von Oaxtepec/Mexiko 1986.“ In: *Concilium*. Jg. 24, 1988. H. 5, S. 417-422.
- Lukatis, Ingrid: (Dogmatismus) „Empirische Erhebungen zum Dogmatismus von Theologen: Was haben die Analysen erbracht?“ In: Karl-Fritz Däiber/Manfred Josuttis (Hg.): *Dogmatismus. Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie*. München: Kaiser, 1985, S. 185-194.

- Lurker, Manfred: (Terminologie) „Zur symbolwissenschaftlichen Terminologie in den anthropologischen Disziplinen.“ In: M. Lurker (Hg.): *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung*. Baden-Baden: Koerner, 1982, S.95ff.
- Maaser, Wolfgang: (Ethik) „Ethik zwischen sozialverfaßter Habitualität und Reflexion.“ In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 35. Jg., 1991, H. 4, S. 285-305.
- Maluschke, Günther: (Praxeologie) „Art.: Praxeologie.“ In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7*. Darmstadt: WBG, 1989, Sp. 1274-1277.
- Margull, Hans Jochen: (Christenheit II) „Überseeische Christenheit II.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 19. Jg., 1974, H.1, S. 56-103.
- Margull, Hans Jochen: (Christenheit I) „Überseeische Christenheit.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 16. Jg., 1971. H.2, S. 2-54.
- Marty, Martin: (Modelle) „Tübinger Modelle für Theologie.“ In: Hans Küng/David Tracy (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie*. Zürich/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus, 1986, S. 217-225.
- Masson, Peter: (Verständigung) „Interpretative Probleme in Prozessen interkultureller Verständigung.“ In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/Justin Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin: Reimer, 1981, S. 125-149.
- Matthes, Joachim: (Religionen) „Was ist anders an den anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens.“ In: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur*. Opladen: Westdeutscher Verl., 1993, S. 16-30.
- Matthiesen, Ulf: (Konopka) „Bourdieu‘ und ‚Konopka‘. Imaginäres Rendezvous zwischen Habituskonstruktion und Deutungsmusterkonstruktion.“ In: Klaus Eder (Hg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 221-299.
- Mauss, Marcel: (Gabe) „Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften.“ In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie 2. (Georges Balandier, Hg.)* Frankfurt a.M.: Fischer 1989, S. 9-144.
- McMullin, E.: (Wissenschaft) „Art.: Wissenschaft, Geschichte der, I.“ In: Josef Speck (Hg.): *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. Bd. 3*. Göttingen: V&R, 1980, S. 737-745.
- Mette, Norbert: (Theologie) „Soziologisch aufgeklärte (Praktische) Theologie? Bemerkungen zur Bedeutung der Soziologie für die Erarbeitung einer Praktisch-theologischen Hermeneutik.“ In: Dietrich Zilleßen et al. (Hg.): *Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben*. Rheinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1991, S. S. 265-275.
- Moltmann, Jürgen: (Neu) „Art.: Neu, das Neue.“ In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 6, 1984, Sp. 725-727.

- Moltmann, Jürgen: (Vorschläge) „Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites.“ In: Lukas Vischer (Hg.): *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1981, S. 144-152. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 39.
- Mveng, Engelbert: (Befreiungstheologie) „Die afrikanische Befreiungstheologie.“ In: *Concilium*. Jg. 24, 1988, H. 5, S. 353-364.
- Nida, Eugene: (Relationships) „The Relationships of Social Structure and the Problems of Evangelism in Latin America.“ In: *Practical Anthropology*. Vol. 5, 1958, Nr. 3, S.
- Nida, Eugene/Wonderly, William L.: (Selection) „Selection, Preparation and Function of Leaders in Indian Fields.“ In: *Practical Anthropology*. Vol.10, 1963, No.1, S.6ff.
- Oduyoye, Mercy Amba: (Passion) „The Passion out of Compassion. Women of the EATWOT Third General Assembly.“ In: *International Review of Mission*. Vol. 81, 1992, S. 313-318
- Oevermann, Ulrich/Tilmann Allert/Elisabeth Konau/Jürgen Krambeck: (Hermeneutik) „Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften.“ In: Hans Georg Soeffner (Hg.): *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Metzler, 1979, S. 352-433.
- Okure, Teresa: (Oaxtepec) „Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen. Einführung aus der Sicht der Zweiten Vollversammlung Oaxtepec, Mexico 1986.“ In: Evangelisches Missionswerk (EMW) (Hg.): *Theologie als konziliarer Prozeß. Chancen und Grenzen eines interkulturellen Dialogs zwischen Theologien der „Dritten“ und „Ersten Welt“*. Hamburg: EMW, 1988, S. 76-85.
- Ortner, Sherry B.: (Theory) „Theory in Anthropology since the Sixties.“ In: *Journal for the Comparative Study of Society and History*. 1984, S. 126-166.
- Otzoy, Antonio: (Diálogo) „Hacia un diálogo interreligioso.“ *Ponencia en el Coloquio de profesores, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica, 29.7.2000*. 2000. 7 S.
- Pannenberg, Wolfhart: (Inkulturation) „Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation des Evangeliums.“ In: Geiko Müller-Fahrenholz: *Christentum in Lateinamerika*. Regensburg: Pustet, 1992, S. 140-154.
- Päschke, Bernd: (Praxis) „Theologische Praxis im Handlungszusammenhang einer Ökumene von unten.“ In: Christen für den Sozialismus (Hg.): *Kultur des Verstehens gegen Kolonialismus der Ideen*. Münster: edition liberación, 1983, S. 57-65.
- Platvoet, Jan: (Contexts) „Contexts, concepts & contests. Towards a pragmatics of defining ‚religion“.“ In: Jan Platvoet/ Arie Molendijk (Hg.): *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill, 1999, S. 463-516.
- Pobee, John S.: (Theology) „Art.: Theology, Contextual.“ In: Nicholas Lossky et al. (Hg.): *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf/Grand Rapids: WCC Publications/Eerdmans, 1991, S. 985f.

- Proudfoot, Wayne: (Experience) „Religious Experience, Emotion, and Belief.“ In: *Harvard Theological Review*. Vol. 70, 1977, No. 3-4, S. 343-367.
- Raddatz, Fritz J./Claude Lévi-Strauss: (Gespräch) „Zwischen Marx und Rousseau. Gespräch mit Claude Lévi-Strauss.“ In: Fritz J. Raddatz (Hg.): *ZEIT-Gepräche* 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, S. 145-162.
- Raiser, Konrad: (Hermeneutik) „Das Problem des Synkretismus und die Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik.“ In: Konrad Raiser: *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994, S. 153-167.
- Raiser, Konrad: (Globalisierung) „Die Globalisierung nutzen – wie einst Paulus. Interview mit Konrad Raiser von Thomas Seiterich-Kreuzkamp.“ In: *Publik Forum*. 1997, Oktober, S. 12-16.
- Raiser, Konrad: (Bewährungsprobe) „Die Ökumene in einer schweren Bewährungsprobe.“ In: *Der Überblick*. 1998, H. 3, S. 4-8.
- Raiser, Konrad: (Jenseits) „Jenseits von Tradition und Kontext. Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik.“ In: *Ökumenische Rundschau*. 40. Jg., 1991, H. 4, S. 425-435.
- Raiser, Konrad: (Kampf) „Ist ein ‚Kampf der Kulturen‘ unausweichlich? Zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt im Kontext der Diskussion über die Auswirkungen der Globalisierung.“ In: *Ökumenische Rundschau*. 49. Jg., 2000, H. 4, S. 396-404.
- Raiser, Konrad: (Ökumene) „Ökumene als Gemeinschaft von Kirchen.“ In: Konrad Raiser: *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994, S. 17-27.
- Raphael, Lutz: (Forschungskonzepte) „Forschungskonzepte für eine ‚reflexive Soziologie‘ – Anmerkungen zum Denk- und Arbeitsstil Pierre Bourdieus.“ In: Stephan Müller-Dohm (Hg.): *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Rath, N.: (Neu) „Art.: Neu, das Neue.“ In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Darmstadt: WBG, 1984, Sp. 725-731.
- Ratschow, Carl-Heinz: (Religion) „Art.: Religion.“ In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8. Darmstadt: WBG, 1992, Sp. 633-644.
- Rendtorff, Trutz: (Europäismus) „‚Europäismus‘ als geschichtlicher Kontext der Theologie. Zur heutigen Kritik an ‚europäischer‘ Theologie.“ In: Trutz Rendtorff: *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991, S. 45-58.
- Rendtorff, Trutz: (Kontextualität) „Universalität oder Kontextualität der Theologie. Eine ‚europäische‘ Stellungnahme.“ In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 74. Jg., 1977, S. 238-254.

- Ricoeur, Paul: (Subjekt) „Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie.“ In: Paul Ricoeur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München: Kösel, 1973, S. 137-173.
- Ricoeur, Paul: (Wort) „Die Struktur, das Wort und das Ereignis.“ In: Paul Ricoeur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München: Kösel, 1973, S. 101-122.
- Ricoeur, Paul: (Metapher) „Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache.“ In: Paul Ricoeur/Eberhard Jüngel (Hg.): *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Kaiser, 1974, S. 45-70.
- Ritschl, Dietrich: (Axiome) „Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome.“ In: Dietrich Ritschl: *Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*. München: Kaiser, 1986, S. 147-166.
- Ritschl, Dietrich/József Fuisz: (Theologie) „Ökumenische Theologie. Hinweise auf eine Literatúrauswahl aus den Jahren 1987-1999.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 44. Jg., 1999, H. 2, S. 39-70.
- Robertson: (Glokalisierung) „Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit.“ In: Ulrich Beck: *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 192-220.
- Röder, Thomas: (Canberra) „Canberra 91 – Eindrücke eines freikirchlichen Teilnehmers.“ In: *Ökumenische Rundschau*. Jg. 40, 1991, S. 376.
- Rüegger, Heinz: (Ökumene) „Ökumene heute. Wider die zum Ritual gewordene Rede von der ökumenischen Krise.“ In: *Ökumenische Rundschau*. 46. Jg., 1997, H. 4, S. 412-425.
- Rütti, Ludwig: (Identität) „Westliche Identität als theologisches Problem.“ In: *Zeitschrift für Mission*. Jg. 4, 1978, H. 2, S. 97-107.
- Sabbatucci, Dario: (Religion) „Kultur und Religion.“ In: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. I*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988, S. 43-58.
- Samartha, Stanley: (Espíritu) „El Espíritu Santo y las personas de otras religiones.“ In: Emilio Castro (Hg.): *Al viento de su Espíritu. Reflexiones sobre el tema de Canberra*. Geneva: WCC, 1991, S. 65-82.
- Sauter, Gerhard: (Herausforderung) „Kontextuelle Theologie als Herausforderung an die Dogmatik.“ In: Ludwig Hagemann (Hg.): *Ihr alle aber seid Brüder*. Würzburg: Echter, 1990, S. 365-383.
- Sauter, Gerhard: (Kontext) „Zum Kontext deutscher evangelischer Theologie in den dreißiger Jahren – und zum Problem seines kontextuellen Verständnisses heute.“ In: Henje Becker (Hg.): *Text und Kontext in Theologie und Kirche*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989, S. 64-95.
- Schäfer, Heinrich: (Dulzura) „Sobre la posible dulzura de una derrota. Unas consideraciones praxeológicas en torno a ,una sociedad en la que quepan todos‘.“ In: *Pasos*. 1996, No. 68, S. 20-36.
- Schäfer, Heinrich: (Fundamentalism) „Religious fundamentalism and reflexive modernity“ In: Julio de Santa Ana (Hg.): *Modernities, Religions and Ecumenism*.

- (Final report of the Bossey/World Council of Churches research group on *The current situation of religious life and its challenges to the Ecumenical Movement*), in Vorbereitung für 2004.
- Schäfer, Heinrich: (Herr) „Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!“ Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika.“ In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes*. 1992, 3, S. 43-48.
- Schäfer, Heinrich: (Identity) „Cultural Identity in international conflict.“ Paper presented in the Bossey/WSS Research Group on *The current situation of religious life and its challenges to the Ecumenical Movement*. December meeting, 2001. 9 S. (Zur Veröffentlichung im Dokumentarband des Studienprozesses.)
- Schäfer, Heinrich: (Mamá) „¿Existe mi mamá porque yo existo?“ El ser humano como red de relaciones: una propuesta sociológica más allá del sujeto.“ In: José Duque (Hg.): *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: DEI, 1997, S. 147-180.
- Schäfer, Heinrich: (Método) „Praxis religiosa y contexto social: un método de análisis en ‚Historia oral‘ e investigación cualitativa.“ In: Hans-Jürgen Prien (Hg.): *Religiosidad e Historiografía. la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 1998, S. 187-201.
- Schäfer, Heinrich: (Power) „Fundamentalism: Power and the Absolute.“ In: *Exchange*. Vol. 23:1, 1994, S. 1-24.
- Schäfer, Heinrich: (Proselitismo) „Espíritu, poder, testimonio. Sobre la misión, el testimonio y el proselitismo.“ In: *Vida y Pensamiento*. Vol. 20, 2000. Nr. 2, S. 79-98.
- Schäfer, Heinrich: (Romanos) „El Espíritu de la creación, la Iglesia y la persona: algunas reflexiones acerca de Romanos 8.“ In: *Vida y Pensamiento*. Vol. 19, 1999, No. 1, S. 5-36.
- Schäfer, Heinrich (Unterscheiden): „Das Unterscheiden macht den Unterschied. Zur Problematik des blinden Flecks bei der Wahrnehmung des Fremden.“ In: Andrea Schultze/Rudolf von Sinner/Wolfram Stierle (Hg.): *Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft*. Münster: Lit, 2002.
- Schäfer, Heinrich: (Wars) „New wars and identity-politics.“ In: Julio de Santa Ana (Hg.): *Modernities, Religions and Ecumenism*. (Final report of the Bossey/World Council of Churches research group on *The current situation of religious life and its challenges to the Ecumenical Movement*), in Vorbereitung für 2004.
- Schäfer, Heinrich: (Witness) „Towards Common Witness. A call to adopt relationships and to renounce proselytism.“ In: World Council of Churches, Unit II (Hg.): *Consultation on „Towards Common Witness“*. Ecumenical Institute Bossey/Céligny, Switzerland. Geneva: WCC, 1996, S. 4-9.
- Senghaas, Dieter: (Rückgriff) „Ein Rückgriff ist keine Antwort. Zu Hans May: Jenseits der Bipolaritäten.“ In: *epd. Entwicklungspolitik*. 1992, Heft 14, S. a-f.

- Schlieter, Jens: (Tyrannenmord) „Tyrannenmord‘ als Konfliktlösungsmodell? Die Diskussion der Ermordung des ‚antibuddhistischen‘ Königs gLan-dar-ma (842) in tibetischen Quellen.“ Vortrag anlässlich der 26. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte zum Thema *Religion(en) im Konflikt*, Erfurt, 28.9.-1.10. 2003.
- Schmeiser, Martin: (Bourdieu) „Pierre Bourdieu – Von der Sozio-Ethnologie Algeriens zur Ethno-Soziologie der französischen Gegenwartsgesellschaft. Eine bio-bibliographische Einführung.“ In: *Ästhetik und Kommunikation*. Jg. 16, 1986, H. 61/6 2, S. 167-183.
- Schmidt-Leukel, Perry: (Religionstheologie) „Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?“ In: *Ökumenische Rundschau (Dialog der Religionen)* 49. Jg., 2000. H. 3, S. 259-272.
- Schmied, Ina (Grenze): „Jenseits der Grenze. Todesnäheerfahrungen in Ost- und Westdeutschland.“ In: Detlef Pollack/Gerd Pickel (Hg.): *Religiöser Wandel in Ostdeutschland*. Opladen: Leske+Budrich, 2000, S. 326-347.
- Schoen, Ulrich: (Dialog) „Dialog.“ In: In: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer, 1987, S. 65-68.
- Schreiner, Lothar: (Theologie) „Art.: Kontextuelle Theologie.“ In: Erwin Fahlbusch et al. (Hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 3*. Göttingen: V&R, 1989<sup>3</sup>, Sp. 1418-1422.
- Schulz, Hermann: Religiöses Bewußtsein und Klassenbewußtsein. Anmerkungen zur protestantischen Theologietheorie. In: Yorik Spiegel (Hg.): *Kirche und Klassenbindung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, S. 290-308.
- Schwemmer, Oswald: (Habitus) „Habitus.“ In: Karl Rahner (Hg.): *Sacramentum mundi. Bd. 2*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1968, Sp. 547-552.
- Siller, Hermann P.: (Synkretismus) „Synkretismus. Bestandaufnahme und Problemanzeigen.“ In: Hermann P. Siller (Hg.): *Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und christliches Bekenntnis*. Darmstadt: WBG, 1991, S. 1-17.
- Slenczka, Reinhard: (Forum) „Das Forum ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘. Dogmatische Beurteilung eines ‚konziliaren Prozesses‘.“ In: *Kerygma und Dogma*. Jg. 35, 1989, S. 316-335.
- Slenczka, Reinhard: (Bekenntnis) „Evangelische Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis.“ In: *MD. Sonderheft*. 38. Jg., 1987, S. 110-116.
- Sobrinho, Jon: (Erkennen) „Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie.“ In: Karl Rahner/Christian Modehn/Hans Zwiefelhofer (Hg.): *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer, 1977, S. 123-143.
- Stackhouse, Max: (Contextuality) „Contextualization, Contextuality and Contextualism.“ In: Ruy O. Costa (Hg.): *One Faith, Many Cultures*. Cambridge, MA/New York, NY: Boston Theological Institute/Orbis, 1988, S. 3-13.
- Steinvorth, Ulrich: (Wittgenstein) „Wittgenstein: Sprache und Denken.“ In: Josef Speck (Hg.) *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart I*. Göttingen: V&R, 1972, S. 98-150.

- Stierle, Wolfram: (Globalisierung) „Protestantismus, Wirtschaftsethik und Globalisierung. Ökumenisch-ökonomische Perspektiven für die EKD-Herbstsynode 2001.“ In: *epd-Dokumentation*. 2001, Nr. 43, S. 46-56.
- Stockhammer, Helmut: (Thesen) „13 Thesen zur politischen Theologie des semantischen Differentials.“ In: *Semiotische Berichte/Linguistik Interdisziplinär*. Jg. 13, 1989, H. 1, S. 86-96.
- Sundermeier, Theo: (Gespräch) „Grundlagen und Voraussetzungen für das interreligiöse Gespräch.“ In: *Ökumenische Rundschau (Dialog der Religionen)* 49. Jg., 2000. H. 3, S. 318-331.
- Torres G., Sergio: (Konferenz) „Die Konferenz von Dar-es-Salaam 1976.“ In: *Concilium*. Jg. 24, 1988, H. 5, S. 412-417.
- Tracy, David: (Gedanken) „Abschließende Gedanken zur Konferenz: Einigkeit mitten in Verschiedenheit und Konflikt.“ In: Hans Küng/David Tracy (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie*. Zürich/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus, 1986, S. 233-242.
- Tödt, Heinz Eduard: (Urteilsfindung) „Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung.“ In: *Zeitschrift für evangelische Ethik*. 21. Jg., 1977, S. 80-93.
- Vögele, Wolfgang: (Habitus) „Habitus-Individualität-Alltagsethik.“ beim Forschungskolloquium des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie Zürich, des Center for Subjectivity Research der University of Copenhagen und der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie zum Thema *Krise der Subjektivität – und die Antworten darauf*, Zürich, 4.-6.7.2003.
- Waardenburg, Jacques: (Religionswissenschaft) „Religionswissenschaft seit 1970.“ In: *Verkündigung und Forschung*. 1981, H. 1, S. 2-43.
- Wagner, Hans-Josef: (Sinn) „Sinn als Grundbegriff in den Konzeptionen von George Herbert Mead und Pierre Bourdieu. Ein kritischer Vergleich.“ In: Günter Gebauer/Christoph Wulf (Hg.): *Praxis und Ästhetik: neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, S. 317-340.
- Waldenfels, Bernhard: (Logos) „Der Logos der praktischen Welt.“ In: Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990, S. 83-102.
- Waldenfels, Hans: (Theologie) „Art.: Kontextuelle Theologie.“ In: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer, 1987, S. 224-230.
- Weber, Max: (Heilsmethodik) „Religiöse Heilsmethodik und Systematisierung der Lebensführung.“ In: Johannes Winckelmann (Hg.): *Max Weber. Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981<sup>6</sup>, S. 318-357. = Auszüge aus „Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie“ und „Wirtschaft und Gesellschaft“.
- Wegner, Gerhard: (Bach) „Was dem Einen sein Bach, ist dem Andern sein Baltruweit. Glaube und kulturelle Formen. Ein praktisch-theologischer Problemaufriss.“ In: Wolfgang Vögele/Helmut Bremer/Michael Vester (Hg.): *Soziale Milieus und Kirche*. Würzburg: Ergon, 2002, S. 25-51.

- Weinrich, H.: (Metapher) „Art.: Metapher.“ In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Darmstadt: WBG, 1980, Sp. 1179-1186.
- Welker, Michael: (Axiome) „Implizite Axiome. Zu einem Grundkonzept von Dietrich Ritschls ‚Logik der Theologie‘.“ In: Wolfgang Huber/Ernst Petzold/Theo Sundermeier (Hg.): *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*. München: Kaiser, 1990, S. 30-38.
- Wengst, Klaus: (Offenbarung) „Erfahrungen und Bilder von Krieg und Frieden in der Offenbarung des Johannes.“ In: Gerhard Binder/Bernd Effe (Hg.): *Krieg und Frieden im Altertum*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 1991, S. 45-67. = Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium, Bd. 1.
- Werner, Dietrich: (Arbeitsgemeinschaft) „Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Kurzbericht über ein neues Gesprächsforum.“ In: *Ökumenische Rundschau*. 40.Jg., 1991, H.1, S.79-80.



## Namenregister

- Abesamis 75  
Abraham 74  
Abrecht 244  
Abrecht 379  
Adorno 399  
Ahn Byung-mu 75, 74  
Amirtham 81  
Anhelm 30, 36  
Antes 296  
Apel 28  
Apel 388  
Appiah-Kubi 74  
Arens 28  
Ariarajah 262  
Aristoteles 32, 383  
Assmann 74, 76, 388  
Augustinus 292  
Avi 76  
Balasuriya 74 f.  
Banana 75  
Barth, Karl 95, 96, 97,  
98, 99, 100, 114,  
218, 219, 257, 342  
Barth, Ulrich 27, 232  
Barthes 171, 172, 288,  
311, 316  
Battung 74  
Beck 243, 371  
Becker 74  
Beckford 15  
Beltran 74  
Berger 29, 49, 102, 110  
ff., 117, 150  
Berkhof 24, 236  
Bernhardt 264, 333, 339,  
349 f.,  
Bertsch 68, 73  
Bevans 73, 77, 79  
Beyer 244, 245, 374  
Bimwengi-Kweshi 75  
Binyon 81  
Blaser 53, 55, 59, 73  
Bloesch 23  
Boesak 75  
Boff, Clodovis 74  
Boff, Leonardo 76  
Bonhoeffer 257, 367  
Bornscheuer 383  
Bourdieu 17, 19, 21, 27  
ff., 47 ff., 58, 85,  
88, 90, 92, 102, 107,  
108, 111 f., 115,  
126 f., 130, 132 f.,  
135 f., 149 ff., 155,  
163, 169, 191, 198  
f., 205, 208, 211,  
254 f., 258 f., 287 f.,  
301, 312, 314, 317,  
319, 323, 359  
Brachel 28  
Brandner 241  
Brandt 55, 81  
Bremer 29  
Brueggemann 301  
Bujo 74 f.,  
Bultmann 25, 95, 97 ff.,  
118, 220 f.  
Calvin 118  
Cancik 102  
Casalis 27, 74  
Cassirer 18, 26, 32  
Chomsky 321  
Chung 41 f.  
Cicero 292  
Coe 67  
Collet 45, 67, 72, 74  
Colpe 292  
Comandante Marcos  
369  
Cone 24, 74  
Comblín 76  
Costa 73  
Croatto 74  
Dalferth 26, 149  
Davie 15  
de la Torre 75  
Deleuze 360  
Delorme 160  
Derrida 19  
Descartes 18  
Dettmer 360  
Dewey 34  
Diane 74  
Dierse 293  
Dirks 74  
Duchrow 76  
Duhem 360  
Durkheim 105, 128, 296  
Dussel 74, 76  
Eagleson 74  
Ebeling 25 f. 77, 100,  
118 f., 273 f., 288  
Eder 208, 374  
Eicher 74  
Eisenstadt 372  
Ela 75  
Eliade 277, 297  
Engels 108 f., 114  
Evers 74  
Fabella 74  
Farley 56  
Feldtkeller 340, 354  
Fichte 276, 308  
Folliard 74

Fornet-Betancourt 73, 388	Hesselgrave 73	Kuhn 180, 360
Foucault 19	Hick 266, 284, 295, 296, 339	Küng 380, 395
Frank Chicane 75	Hinkelammert 74, 76, 241, 245, 356, 386, 388	Künneht 47, 49 ff., 186
Frege 312	Hjemslevs 172	Kutschera 256
Friedli 73	Hodgson 24	Laktanz 292
Friedli 292	Hollenweger 74, 76, 81, 232, 236	Lamb 55
Fuchs 161	Holtrop 43	Lee 74
Fuisz 361	Höppner 235	Leeuw 279
Fürstenberg 300	Horkheimer 111	Lengsfeld 249
Gadamer 316	Hülsewiesche 292	Lenkersdorf 387
Gebara 76	Humboldt 282	Lessing 18
Geertz 83, 102, 102, 129, 129, 129, 223, 266, 305, 332, 360	Huntington 372	Lévi-Strauss 18, 102, 105 ff., 113, 116, 127, 132, 153, 171, 269, 308
Gehlen 232	Husserl 117, 232	Lewin 83
Geldbach 240	James 262, 271, 285, 291, 294, 298, 300, 328, 329, 330	Lindbeck 26, 149
Gern 72, 75 f.	Joas 400	Link-Wieczorek 74, 267, 337, 344, 348
Giddens 28, 128	Jost 74	Lochman 24
Giddens 373	Jünger 17, 25, 38, 49, 99, 169, 180, 183, 187, 188, 219, 227, 273, 345, 347	Löffler 55, 73
Gladigow 81	Jüngling 301	Löschke 81
Gogarten 97	Kamphausen 45, 55, 73	Luchetti 74
Goldstein 55	Kant 21 f., 139, 282	Luckmann 29, 49, 102, 110 ff., 117
Gramsci 128, 213	Kassel 74	Luhmann 28, 47, 154, 155, 255, 392
Greimas 161, 171	Kässmann 399	Luther 18, 23, 25, 118, 158, 183, 193, 230 f., 240, 292, 356
Greinacher 55	Kaufman 24	Lyons 286
Gründer 292	Kayales 73 f., 304	Lyotard 19, 377, 378
Grünschloß 298	Kehrer 302	Maaser 49, 50 ff., 61, 98, 257, 383 f., 399
Gutiérrez 24, 74, 76	Kelly 360	Machiavelli 18
Habermas 28, 313, 314, 317, 388, 391	Kierkegaard 23	Malinowski 392
Halebian 73	Klappert 74	Margull 45, 72 f.
Hanson 150	Korsch 26 f.	Marty 27
Harnack 25, 94 ff., 101, 165	Koschorke 74	Marx 21, 32, 103, 105, 108 f., 128 f., 134 f., 143, 288
Hegel 18, 179, 256, 276, 365	Krämer 271	Matthes 265, 268, 271
Heidegger 47 f., 124	Kraus 236	Matthiesen 128
Heiler 278 f., 297	Krech 15	
Heller 243	Kubera 74	
Hellholm 150		
Henry 23		
Herms 26, 61		

Mauss 392	Quine 360	Schulz 27, 268
May 74, 76	Raiser 18, 41, 43, 76,	Schüssler-Fiorenza 46
Meireis 28	203, 240, 249, 360	Schütz 49, 110, 117 f.,
Meister Eckart 100	f., 372, 375, 375,	313 f., 316
Mette 28	380	Schwemmer 193
Mette 74	Raphael 131	Senghaas 372 f., 386
Metz 72	Rendtorff 45 f., 275, 288	Slenzka 59
Míguez Bonino 74	Ricoeur 88, 104, 106,	Sobrino 45, 76
Mohr 102	121 ff., 150, 153,	Soelle 24
Molendijk 265	171, 181, 185, 308,	Sombart 134
Moltmann 24, 74, 152,	310, 312, 314	Song 74 f.
180, 236, 292	Ritschl 26, 42, 148, 155,	Spencer Brown 154
Montefiore 24	167, 361	Stackhouse 21, 23, 53
Moody 23	Robertson 374	ff., 60 ff., 73, 114,
Morley 269	Robra 244, 375	212
Mörth 300	Rommen 73	Steinvorth 315
Müller-Fahrenholz 236	Rorty 19, 30, 180, 182,	Stierle 375 f.
Müller 29	187 f., 204, 295,	Strahm 74
Mveng 74	302, 361, 378	Suess 76
Natorp 18	Rössler 274	Sundermeier 340
Nickl 193, 230	Rottländer 72	Takizawa 75
Nida 73	Rücker 74, 249, 303	Tamez 76
Niebuhr 67, 304	Rudolph 26 f.	Tanner 26
Nietzsche 18 f., 19, 187	Rüppell 243	Theißen 29
Oduyuye 74	Ryle 181	Thomas 24, 75
Oevermann 128	Sabbatucci 268 f.	Thurnwald 392
Ohlig 225, 304	Sahlins 128	Tillich 39, 274, 302, 335,
Okure 74 f.	Sapir 282	337
Ortner 128	Sartre 117 f.	Timm 236, 273
Osgood 170	Saussure 18, 105	Tödt 383 f., 396
Otto 277, 279, 298, 328	Sauter 45	Torres 74
Pannenberg 45, 68, 273	Schleiermacher 25, 270,	Turner 74, 129, 153,
Panofsky 134	279	225
Peirce 286, 315	Schluchter 372	Usdorf 45, 55, 72 f., 75
Peukert 28	Schmidt-Leukel 347,	Vester 29, 18, 256
Picasso 18 f., 365	263, 344, 349	Visser t' Hooft 271
Pieris 74, 75	Schmied 296	Vögele 29
Platon 23, 108, 124	Schoen 346, 357	Wagner, C. Peter 283
Platvoet 265	Schottroff 74	Wagner, Falk 272, 275,
Pobee 73, 81	Schreiner 73	288 f., 290
Poloma 81	Schreiter 56, 73, 77 f.,	Wainwright 24
Popper 23	82 f., 85 ff., 221,	Waldenfels, Hans 49
Proudfoot 280, 283 f.	225	Waldenfels, Bernhard

73, 74, 76, 180, 380	Welker 28, 236, 258	Wittgenstein 18, 33, 141,
Weber, Max 128	Welsch 19, 34, 40, 241 ,	149, 266, 295 ff.,
Weber 133 f., 213, 224,	338, 360, 363, 365	314, 380 f.,
295, 360	f., 377 f., 380 ff.	Yagi 75
Weber, Otto 114	Wengst 150	Zager 150
Wegner 29	Werner 67, 74	
Weinrich 44	Whorff 282	

## Sachregister

Aus Gründen der Arbeitsökonomie kann dieses Register leider nur einen groben Überblick gewähren.

- Absolutheitsanspruch 69, 332 ff.  
Akteure 137, 191  
Äquivalenz 172, 178  
Begründung 21, 223, 254 ff., 263, 272, 275, 290  
Bedeutung 311  
Bekennen 71, 151, 346  
Chancen 138  
Delegation 211  
Dialog 62, 146, 188, 215, 247, 351  
Dispositionen 138, 157  
Ekklesiologie 76, 201, 203, 240  
Einheit der Kirche 240, 243  
Ethik 16, 25, 246, 295, 356, 375, 383, 396  
Feld 153, 155, 168, 198, 205, 247  
Fremdes 71, 83  
Gebet 118  
Gebrauch 149, 314, 390  
Geschichtlichkeit 38, 61, 69, 119, 282  
Glaube 22 f., 95, 114, 199 (soziologisch), 218, 229, 267, 330  
Globalisierung 20, 37, 54, 72, 217, 228, 243, 352, 371, 385, 396  
Goldene Regel 394  
Habitus 31, 84, 133, 144, 154 f., 190, 198, 230, 249, 300, 319, 326, 351, 384  
Humanität 386, 390, 397  
Identität 84, 203, 232  
Kapital 204, 207  
Kompetenz 207, 322, 375, 397  
Kontext 24, 41, 60, 62, 66, 71, 77, 81, 103, 144, 156, 198, 218, 295, 386  
Kontextualisierung 62, 66  
Kooperation 247, 356  
Kriterien 61, 70, 354, 386  
Kritik 195, 275  
Kultur 82, 88, 221, 268, 373  
Leben, leibliches 94, 218, 230, 274, 386  
Logik, praktische 136, 148, 152, 297, 307  
Macht 91, 212  
Metapher 168, 171, 295  
Metaphysik 17, 21, 25, 53, 56, 281, 396, 400  
Nachfrage, religiöse 224  
Netzwerk 138, 143, 144, 326, 330, 359, 361, 372, 377, 380  
Objektivismus 22, 54, 104, 255, 272  
Offenbarung 16, 36, 38, 46, 58, 70, 95, 97, 99, 114, 151, 179, 218, 221, 267, 297, 335, 345, 357, 367  
Offenheit 158, 258, 364  
Operatoren 155  
Praxeologie 29, 64, 100, 128, 136, 258, 361  
Positionalität 264, 351  
Rationalität 365, 377, 380  
Realitätsannahme 183  
Relevanz 16, 69, 81, 103, 127, 145, 196, 217, 227, 235, 251, 284, 365  
Religion 16, 82, 90, 94, 211, 245, 251  
- als Praxis 167, 271, 294, 307  
- Begründung 223, 272, 275, 290  
- Definition 267, 269  
- Erfahrung 296  
- Faktizität 266, 290  
- Gefühl 279  
- Kultur 268, 373  
- nicht-westliche 293  
- Transzendenzverweis der 332  
- und Kontingenz 300  
- und Universalisierung 302

Religionskritik 268, 272, 275, 290  
 Religionswissenschaft 35, 298  
 Reziprozität 391  
 Sinn 103, 122, 126, 182, 193, 307, 308, 322  
 Soziodizee 288  
 Sprache 17, 38, 126, 282, 286  
 Strategie 34, 205, 207, 244, 331  
 Strukturalismus 105  
 Subjektivismus 22, 46, 104, 277  
 Symbol 171  
 Theologie 15, 261
 

- als sinnlich menschliche Tätigkeit 193
- als Kontext 145
- als Praxis 143
- aus USA und Europa 74
- aus der Dritten Welt 73
- der Religionen 338
- dialektische 95, 267
- interkulturelle 72,
- kontextuelle 72, 77, 102, 156
- kontextenthobene 45
- liberale 95
- neuere Ansätze von 24
- Produktion von 165
- Selbstkontrolle von 184
- Strategien von 207
- Themenfindung 218
- und Religionswissenschaft 298

 Theoriebildung 69  
 Transzendenzverweis 332  
 Universalität 302, 378, 386  
 Unterscheiden 153  
 Vernunft 19, 34, 46, 54, 195, 220, 255, 242, 253, 275, 289, 338, 363, 377  
 Wahrheit 21, 37, 42, 45, 53, 64, 70, 104, 114, 121, 167, 186, 255, 263, 289, 298, 354, 388  
 Wahrnehmung 45, 67, 72, 137  
 Wandelbarkeit 158  
 Widerspiegelungstheorie 108

## Liste der Exkurse

Zur Frage, ob voraussetzungsloses Denken möglich sei: Martin Heidegger und Walther Künneht . . . . .	47
Zur objektivistischen Apologie der Vernunft bei Max Stackhouse . . . . .	54
Zur Literatur aus der Diskussion um interkulturelle und kontextuelle Theologien . . . . .	72
Zu verschiedenen Modellen kontextueller Theologie . . . . .	78
Zu den zentralen Feldern kontextueller Analyse . . . . .	82
Zur Entstehung von Sinn aus objektivistischer und subjektivistischer Sicht . . . . .	104
Zu Rede und Psyche bei Paul Ricoeur . . . . .	122
Zu Bourdieu als Sozialwissenschaftler und Philosoph: „Fieldwork in Philosophy“ . . . . .	130
Zur Auslegung von Lukas 6, 20-26 (Beispiel 1) . . . . .	160
Zur Eschatologie der Restauration (Beispiel 2) . . . . .	173
Zu den Begriffen des Sinnes und der Bedeutung . . . . .	308



## Der Autor

Heinrich Schäfer, Dr. theol. habil. der Ruhr-Universität zu Bochum, Dr. phil. (rer. soc.) der Humboldt-Universität zu Berlin. Derzeit Honorarprofessor für Religions- und Kulturwissenschaft an der *Universidad Nacional*, Costa Rica, Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Universität Hannover sowie Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen. Zwischen 1995 und 2003 Professor für Systematische Theologie und Sozialwissenschaften an der staatlich anerkannten Privatuniversität *Universidad Bíblica Latinoamericana*, Costa Rica mit Lehrverpflichtungen in ganz Lateinamerika. 1992 bis 1994 Lehrbeauftragter für ökumenische Theologie an der Ruhr Universität. 1983, 1985 und 1986 Feldforschung über religiöse Bewegungen in den Bürgerkriegen Mittelamerikas. Lehr- und Forschungstätigkeit in Bolivien, Brasilien, Costa Rica, Cuba, Deutschland, El Salvador, Guatemala, Honduras, Mexiko, Nicaragua, Panama, Peru, Schweiz, USA und Venezuela.