

„Vom praktischen Sinn ökumenischer Forschung. Korreferat zum Vortrag von Dietrich Ritschl.“ In: Andrea Schultze/Rudolf von Sinner/Wolfram Stierle (Hg.): Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft. Münster: Lit-Verlag, 2002, S. 24-36.

Vom praktischen Sinn ökumenischer Forschung

Korreferat zu Dietrich Ritschl

„Biblich begründbar ist eigentlich nur der Exklusivismus – aber das macht uns nicht glücklich.“ Dieser Satz stand im Entwurf des letzten Teils seines Vortrags, den mir mein Vorredner dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat.

Vom *glücklich Sein* ist da die Rede. Soll eine theologische Begründung einen *glücklich* machen? Soll sie nicht vielmehr Wahrheit ausdrücken? Ich weiß nicht, wie viel Betonung Prof. Ritschl auf das Wort „Glück“ hier wirklich legen möchte. Aber ich denke, wir sind damit auf der richtigen Fährte.

Es ist m.E. schon viel wert, wenn Theologie zu etwas *Nützlichem* taugt und das Glück fördert (wodurch die Wahrheitsfrage keineswegs obsolet wird). Der Wunsch, Theologie solle nützlich sein, entstammt pragmatischer Tradition. Dies gesagt, möchte ich sofort einem verbreiteten Missverständnis vorbeugen: Das Nützliche, im Sinne etwa von William James, ist nicht der materielle Eigennutz eines egoistischen Individuums. Es ist vielmehr so etwas wie „der objektive Nutzen eines gelungenen Experiments“ (Raiser 1971:50, Anm. 71). Man kann auch so sagen: Nutzen trägt zum gelingenden Leben in Gemeinschaft bei.

Mit der Frage nach dem praktischen Sinn ökumenischer Forschung versuche ich somit, deren Beitrag zum gelingenden Leben der *oikoumene* zu thematisieren.

Eingrenzung

Als Fragestellung für ein Korreferat ist das natürlich ein wenig hoch gegriffen. Ich werde mich deshalb darauf beschränken, aus der kreativen Fülle von Ideen des Hauptreferats einige wenige aufzugreifen. Diese werde ich aber nicht kommentieren. Denn sicher kommentiert niemand Ritschl so gut wie Ritschl selbst. Ich werde vielmehr versuchen, die Themen mit einem veränderten Vokabular ein wenig zu diskutieren. Dieses Vokabular ist

praxeologisch. Es knüpft an die Soziologie und Philosophie Pierre Bourdieus an.

Wie der Name schon sagt, ist Praxeologie an Praxis interessiert. Mit Aristoteles könnte man Praxis auch als *bios* bezeichnen: das Leben als Gesamtheit, zu der Theorien und Praktiken gleichermaßen gehören. Also nicht: erst die Schreibtischtheorie und dann die praktische Anwendung; Systematik, Ethik, Praktische Theologie. Sondern: Theologie als „sinnlich menschliche Tätigkeit“ (um es mit Marx' Erster Feuerbachthese zu sagen). Es geht also um die Bedingungen der Nützlichkeit von Theologie. Hoffentlich kommt durch dieses veränderte Vokabular so eine Art Brechtscher Verfremdungseffekt zustande, der neue Perspektiven auf alte Probleme eröffnet.

Ich werde mit fortlaufenden Bezügen zum Hauptreferat folgende Fragestellungen diskutieren:

- Wie kann man Theologie als „sinnlich menschliche Tätigkeit“ (Marx) beschreiben?
- Wie entstehen theologische Lehren?
- Wie entstehen neue Themen unter den spezifischen Bedingungen des ökumenischen Feldes?
- Welche Funktion können Themenähnlichkeiten für das Problem des Konsenses haben?
- Wie verhalten sich theologische Wahrheitsbehauptungen, partikulare Praxisfelder und das ökumenische Feld zueinander?

Schließen werde ich mit einigen ganz knappen Beobachtungen zur ökumenischen Forschung als solcher.

Es liegt auf der Hand, dass ich in der kurzen Zeit dazu nur einige Thesen aufstellen kann. Außerdem kann ein ungewohntes Vokabular leicht missverstanden werden. Erlauben Sie mir deshalb hier noch einen kurzen Hinweis zum Hören der folgenden Ausführungen. Die praxeologische Theorie ist dezidiert *relational*. Im Allgemeinen aber ist unsere Sprache durch ihre enge Verbindung zur klassischen Ontologie vorwiegend an Substanzen orientiert. Man fragt z.B. nach dem „Kern“ einer Sache oder nach deren „Wesen“, so als seien dies Dinge, an die sich Eigenschaften wie Akzidenzien anheften. Ein sehr gängiges implizites Vorstellungsbild zur Strukturierung unserer Wahrnehmungen ist die Kugel, die geschlossene Einheit. Versuchen Sie *jetzt* aber einmal, *Relationen* zu assoziieren, die *Beziehungen* zwischen Verschiedenem: Anziehung, Ablehnung, Hervorbringung, Unterstützung, Ausschluss, Zusammenarbeit, Kampf und

vieles mehr.¹ Kurz: Stellen Sie sich Netze von gelebten Beziehungen vor und Menschen in ihren Lebenszusammenhängen.

Theologie als sinnlich-menschliche Tätigkeit

Prof. Ritschl sagte, dass Theißens neues Buch zum Urchristentum das wichtigste theologische Buch der letzten Jahre sei. Theißens bringt mit seinem wissenssoziologischen Ansatz² schon in früheren Werken theologisches bzw. religiöses Wissen mit gesellschaftlichem Handeln in Verbindung. Dadurch werden die alten Theologien in Theißens Beschreibungen interessant und relevant.

Anders gesagt: Erst der „Gebrauch“ (Wittgenstein) von Zeichen als Operatoren, als Werkzeugen, in den Beziehungen des Lebens macht ihren Sinn aus – keineswegs allein die Relationen von verschiedenen Zeichen untereinander, wie z.B. von Lehrelementen in Lehrsystemen. Theologien, so sagt auch Dietrich Ritschl, gehen aus der praktischen Tätigkeit von Akteuren hervor, etwa Fakultäten oder Kirchen. Und sie sind nicht Abbilder von Geisteshaltungen, sondern sie werden von Menschen, Gruppen und Institutionen in den verschiedensten gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen gebraucht.

Prof. Ritschl erwähnte Vieles, was faktisch in die Formulierung theologischer Lehre eingeht, u.a.: „kulturell mitbedingter religiöser Lebensstil“, verschiedene kirchliche Praktiken, „Rechtssysteme und Sozialgestalt der Kirchen“ und weitere gesellschaftliche Bedingungen. Alles dies und noch sehr viel mehr fließt ein in die Herausbildung von theologischer Lehre, weil Lehre von lebenden Menschen gemacht wird in einer Sinn erzeugenden und zugleich „sinnlich menschlichen Tätigkeit“ (Marx). In diese Tätigkeit gehen natürlich Vorbedingungen als implizite Strukturierungen ein – eine Erkenntnis, die in den Sozialwissenschaften

¹ Zur Konstruktion wissenschaftlicher Modelle arbeitet man mit einem gewissen Grad logischer Formalisierung; d.h. also mit Grundrelationen wie Implikation, Kontrarität und Kontradiktion oder auch mit den Relationen der Modallogik.

² Im Detail habe ich einige Differenzen mit dem wissenssoziologischen Ansatz. Darüber werde ich hier hinweggehen und einfach mit meinem eigenen Vokabular die Überlegungen fortsetzen. In den achtziger Jahren habe ich mich im Blick auf die Untersuchung der Pfingstbewegung in Mittelamerika ausgiebig mit soziologischen Theorien und Methoden beschäftigt und finde, dass die praxeologische Theorie Pierre Bourdieus der derzeit fruchtbarste Ansatz ist, um Theologien von der Praxis ihrer Hervorbringung zunächst zu begreifen und dann auch praxisbezogen und reflektiert selbst hervorzubringen.

Allgemeingut ist. Vor einigen Jahren hat Ritschl mit dem Begriff der „impliziten Axiome“³ die Voraussetzungsabhängigkeit auch des theologischen Arbeitens *theologisch* thematisiert. Hier findet sich ein guter Anschluss zur Praxeologie.

Bourdieu sucht die wechselseitige Bedingung von gesellschaftlichen Verhältnissen, Identität und Handeln mit dem Modell des Habitus zu verstehen; d.h. mittels der von Akteuren im Laufe ihres Lebens inkorporierten kognitiven, affektiven und leiblichen Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns.

Die Akteure also, die Theologie hervorbringen, sind geprägt durch ihre Sozialisation. Diese hat sich in Form von spezifischen Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns inkorporiert. Diese Dispositionen des Habitus (so Bourdieu) werden von den Lebensbedingungen strukturiert und strukturieren wiederum diese Bedingungen mittels des Handelns der Akteure. Das ist keineswegs gegenseitige Determinierung (im neuzeitlichen Verständnis von Determination vs. Freiheit). Denn die untereinander vielfach vernetzten Dispositionen strukturieren immer wieder unerwartete Wahrnehmungen, bringen selbst neue Kombinationen hervor und ermöglichen Akteuren so, etwa auf eine ganz überraschende Weise zu handeln.

Man kann sich dieses Modell der Dispositionen als eine Art *Netz* veranschaulichen: Ein weites und offenes Netz von untereinander verbundenen Schemata, die sich aktivieren, um uns Wahrnehmung zu ermöglichen und das Gesehene oder Gehörte blitzschnell (oder auch durch gelassenes Nachdenken) zu beurteilen und entsprechend zu handeln oder auch nicht zu handeln; Schemata, die Ursachen für Ereignisse parat haben, je besser vertraut man mit einer Sache ist, um so differenzierter; und die einem (vermeintlich „spontan“) erfolgversprechende Handlungsweisen „eingeben“ können, ganz danach, wo man sich befindet: etwa in der Jugendgruppe oder im Konsistorium.

Man sollte sich diese Dispositionen als ein *weites* Netz vorstellen, welches sich über all die Felder menschlicher Praxis erstreckt, mit denen ein Akteur je zu tun gehabt hatte. Dichter und differenzierter ist so ein Netz natürlich im Bereich jener Felder, in denen man sich auskennt; hier sind die Schemata aber auch rigider, mit ausgeprägteren, festeren Beziehungen

³ Zum Begriff der impliziten Axiome vgl. Ritschl 1988, passim, Ritschl 1986, Huber/Pezold/Sundermeier 1990. Es wäre interessant, die unterschiedlichen Reichweiten und Erklärungskapazitäten der Begriffe der Dispositionen und der impliziten Axiome miteinander zu vergleichen. Das kann ich hier selbstverständlich nicht andeutungsweise leisten.

untereinander. Man hat festere Überzeugungen, sozusagen. (In den Kognitions- und Neurowissenschaften spricht man auch von „Bahnung“.) So wird ein Pfarrer genauere Vorstellungen darüber haben, wie ein Abendmahl zu feiern ist, als darüber, wie auf einer Bohrinself die Helikopterplattform montiert werden muss (es sei denn, er hat dort mal gearbeitet). Oder ein orthodoxer Metropolit wird vermutlich sehr differenzierte kognitive, affektive und leibliche Dispositionen mit dem Feld der Liturgie verbinden; wenn es aber um die forensische Weise der Darstellung göttlicher Gnade in der Rechtfertigungslehre geht, wird er vermutlich weit weniger differenziert und anspruchsvoll sein als ein reformierter Professor. Umgekehrt gilt wahrscheinlich das gleiche.

Darüber hinaus ist es heuristisch und anthropologisch sehr interessant, homolog zum Netz kognitiver Dispositionen auch Netze affektiver und körperlicher Dispositionen zu konstruieren. Um ein wenig zu karikieren: Vermutlich haben Sie sogleich ein Bild vor Augen, wenn ich Ihnen einen US-amerikanischen Fundamentalisten schildere, der unverrückbare, rationalistisch begründete Ansichten kultiviert, der kalt und streng über die kleinen Spinnereien seiner Mitmenschen urteilt und zugleich eine starre, gerade Körperhaltung herumträgt. Und umgekehrt braucht man sich nur eine Samba-Schule im Karneval von Rio vorzustellen, um sich darüber klar zu werden, dass jener Mann als Missionar in den *favelas* von Rio de Janeiro so gut wie keine Chance hat. Dies vielleicht aufgrund rationaler theologischer Entscheidungen der brasilianischen Christen oder eines Beschlusses der Bischofskonferenz? – Wohl kaum.

Menschen mit religiösen, politischen, künstlerischen und sonst noch allen Dispositionen, die man haben kann, handeln immer im Strom der Anforderungen, Zwänge, Gelegenheiten und Ereignisse des Lebens sowie ebenfalls immer bezogen auf andere Menschen und die weitere Mitwelt. Sie erkennen, was die Stunde geschlagen hat und wohin es geht. Sie entscheiden sich vielleicht, dass sie etwas anderes wollen und suchen sich einen Ausweg. Sie organisieren sich zum Protest, sie gehen in die Kirche und tun sonst noch was. Und sie reden darüber. Sie gewinnen ihrem Leben einen mehr oder weniger kohärenten Sinn ab und konstruieren (besonders wenn sie dafür spezialisiert sind) schließlich auch religiöse Diskurse darüber. Theologische Lehren entstehen.

Zur Entstehung theologischer Lehren

Prof. Ritschl sprach von Selektionen, die in die Entstehung von theologischen Lehren eingehen. Solche Selektionen sind orientiert und begrenzt von den

Dispositionen der jeweiligen Akteure. Deren Interessen, Möglichkeiten und Beschränkungen gehen konstitutiv in ihre Wahlen mit ein; sie schließen Bestimmtes von vornherein aus und legen Anderes nahe. Vielfalt ist weniger eine Frage von willentlichen Wahlen als von Kontextbedingungen und Dispositionen.

Konstruieren wir als Beispiel einen lutherischen Systematiker. Er ist – sagen wir – ein wenig beleibt, mittleren Alters und hat rote Backen. Er entstammt einer Theologenfamilie, liebt die Kirchenmusik des Barock, raucht Pfeife, ist ein ausgesprochen qualifizierter Wissenschaftler und arbeitet an einer lutherischen kirchlichen Hochschule. Sein laufendes Großprojekt ist ein eigener Grundriss der Dogmatik. Dabei ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass er aus purer ökumenischer Offenheit ein Element aus der Pfingstbewegung, ein anderes aus der Orthodoxie usw. in die Formulierung seines theologischen Systems einbaut – außer er hat ein bestimmtes, aus seinen Lebensbedingungen erwachsendes Interesse daran.

Dispositionen sind objektiv an die praktische Logik von *Praxisfeldern* angepasst. Unser Theologe ist von seiner lutherischen Theologie überzeugt, weil er sie immer schon kennt und weil sie an seiner Hochschule, an anderen Fakultäten und in seiner Kirche „Sinn macht“ (um einmal diesen zutreffenden neudeutschen Ausdruck zu verwenden). Wird der Mann aber plötzlich nach Brasilien versetzt, so kann sich die Sache ändern. In Lateinamerika kommen Lutheraner unter dem Druck der Pfingstbewegung immer mehr ins Nachdenken über z.B. Heiligung und den Heiligen Geist. Unser Professor muss sich also mit einem neuen Anforderungsprofil zurechtfinden und wird mit der Zeit auch seine Systematik verändern – vermutlich ohne viel darüber zu reden. Die Geschichte der Theologie zeigt m.E., dass sich auf alle Feldveränderungen passende Neu-Kombinationen der Netzwerke theologischer Logik gefunden haben. Wenn also mein Vorredner von einer dringend erforderlichen Neu-Formulierung von Lehre spricht, so kann man aus praxeologischer Perspektive hinzufügen: Man kommt einen großen Schritt weiter, wenn man die Dringlichkeit von ihren gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen her versteht.

Dringliche Probleme entstehen in *Praxisfeldern* entsprechend der spezifischen Kräfteverhältnisse und der besonderen Logik der jeweiligen Praxisform. Werfen wir einen weiteren Blick in das Studierzimmer unseres lutherischen Theologen, noch vor seiner Berufung nach Brasilien. Wenn der Mann vor allem dem akademischen Feld verpflichtet ist, wird er auf dessen spezifische Anforderungen besonders achten: logische Widerspruchsfreiheit oder zumindest formale Kohärenz des Systems. Und wenn es eine streng lutherische Fakultät ist, wird auch Traditionskonformität wichtig sein. Unser wackerer Systematiker wird vermutlich bedeutend weniger darüber

nachdenken, ob sein theorieästhetisch gelungenes System sich auch zum Predigen eignet – also Luthers Kriterium berücksichtigen.

Für Luther war es bekanntlich wichtig, dass gute Theologie in unmittelbarer Nähe zur Kanzel entstand und den Bedürfnissen und Fähigkeiten des sogenannten „gemeinen Mannes“ entsprach; dies aber ohne Vernachlässigung wissenschaftlicher Arbeit. „Dem Volke aufs Maul zu schauen“, war ja im Rahmen seiner Bibelübersetzung durchaus eine *wissenschaftliche* Tätigkeit, die freilich zugleich einer spezifischen Anforderung der allgemeineren gesellschaftlichen Praxis entsprach: Wie soll man denn eine Reformbewegung voranbringen, wenn einen niemand versteht?

So viel zur grundsätzlichen Beziehung zwischen Praxisfeldern, Dispositionen und Theologien.

Wie gehen aber nun *spezifische Inhalte* in die Formulierung von Lehren ein? Aus den Dispositionen des Habitus werden diejenigen Schemata kombiniert, die sich unter den jeweiligen Bedingungen als die nützlichsten erweisen. Dieser Prozess wäre aber vollkommen missverstanden, wenn man sich ein rationales und klar bewusstes Individuum oder gar eine Verschwörung von ein paar Erleuchteten vorstellte, die mit zweckgerichteter Energie etwas Neues zusammenbasteln. Die *bricolage* (Levi-Strauss) von Sinnsystemen, das Basteln von Lehren z.B., erfolgt vielmehr zu einem großen Teil unbewusst, kollektiv und unter dem Druck von unüberschaubaren Ereigniszusammenhängen sowie unter praktischer Dringlichkeit – und wenn es sich dabei nur um Abgabetermine von Vorträgen handelt. Außerdem kann sehr lange Zeit unerkannt bleiben, welche Dynamiken der Praxisfelder sich auf die Entwicklung von Lehren ganz spezifisch auswirken.

Betrachten wir z.B. Luthers Rechtfertigungslehre. Es ist keine theologische Abwertung, sondern vielmehr eine Möglichkeit, die kontextuelle Sinniefe der Rechtfertigungslehre zu begreifen, wenn man auf Folgendes aufmerksam macht: Mit ihrer Konzentration auf das individuelle Gewissen entsteht die Lehre von der Rechtfertigung ohne Werke in einer Zeit, in der viele Menschen ein Interesse daran haben, sich vom Zugriff des Ablass-Systems zu emanzipieren. In Wirtschaft und Politik suchen die ersten großen Kapitaleigner, sich von den Zwängen kirchlicher Wirtschaftsethik freizumachen, und die freien Städte wollen sich ihrer Steuerpflichten entledigen. In der Kunst wird über die Technik der Perspektive der individuelle Standpunkt entdeckt. Und nur wenig später konstruiert Descartes das moderne Subjekt philosophisch. Luther hatte das moderne Subjekt vorher schon theologisch entworfen. Es war einfach an der Zeit, dass Gott und das früh-moderne freie Individuum durch eine theologische Lehre miteinander

bekannt gemacht wurden.⁴ Neue Zeiten, neue Themen.

Ökumenisches Feld und neue Themen

Wie kommt es nun in der ökumenischen Bewegung zu den neuen „Großthemen“, von denen Prof. Ritschl spricht: z.B. „Haushalt des Lebens“, „koinonia“, „Frieden“, „Gerechtigkeit“ und „Bewahrung der Schöpfung“? In praxeologischer Sichtweise wird man folgendes anmerken: Mit der ökumenischen Bewegung ist ein neues Handlungsfeld entstanden. Die ökumenischen Akteure stehen zugleich weiterhin in Verbindung zu ihren heimischen kirchlichen Praxisfeldern. Mehr noch, diese Praxisformen sind durch den Habitus der Akteure im ökumenischen Feld selbst präsent. Sie tragen zu dessen Konstitution bei. Dadurch wird eine Spannung erzeugt. Diese stellt an die Akteure spezifische Anforderungen in Sachen Toleranz und Kreativität, aber auch Kohärenz.

Dabei fallen zwei programmatische Elemente des ökumenischen Feldes besonders ins Gewicht: Öffnung zu nicht-kirchlichen, sog. „säkularen“ Handlungsfeldern; und gemeinsames Handeln verschiedener Kirchen trotz lehrmäßiger Unterschiede. Ökumene fungiert so als ein Feld, auf dem man die Verschiedenheit theologischer „Referenzrahmen“ entdecken kann, wie Ritschl es nannte.

Aus dieser praktischen Logik des ökumenischen Feldes resultieren wiederum zwei Handlungsdynamiken, die einander verstärken (wenn nicht sogar bedingen) und die unmittelbar in die Theologieproduktion eingehen: Die konfessionelle Vielfalt verhindert das Einschwören der Bewegung auf eine einzige Richtung (wenn auch der nordatlantische Protestantismus traditionell eine besonders starke Position hat); und zugleich ist es nicht möglich, eine einheitliche ökumenische Ekklesiologie zu entwerfen. Die in sich widersprüchliche Vielfalt ist allenthalben spürbar.

In einer solchen Situation sind „*dritte Orte*“ für alle Beteiligten hilfreich. Ich habe den Eindruck, dass es zwei solche neutralen Felder gibt. Der erste „*dritte Ort*“ ist die interkonfessionelle Einheitsbemühung per Konferenzen. Sie ist so etwas wie ein konstituierendes Paradox der Ökumene. Die

⁴ Heute kommt, ähnlich wie in Sachen Galilei, die katholische Kirche mit ein wenig Verzögerung zu einer offiziellen Annäherung an die Rechtfertigungslehre. Es ist jetzt eben wirklich an der Zeit. Die Rechtfertigungslehre steht für das moderne Subjekt; und die Individualisierung ist in den Industrieländern so weit voran (und kaum reversibel), dass man gewisse theologische Zugeständnisse an die moderne Subjektivität machen *muss*.

Bemühung um Einheit wirkt nach innen gerade dadurch, dass sie *keine* besonderen Ergebnisse hervorbringt: der bloße Dialog um Einheit produziert kontinuierlich Ökumene als Feld des Dialogs. (Mit Vorsicht könnte man ihn auch als den entscheidenden Operator ökumenischer Autopoiesis bezeichnen.⁵) Dieser Dialog bringt das Feld als solches hervor, aber kaum neue Themen (einmal abgesehen von dem etwas zweischneidigen Konzept der „koinonia“). Der zweite „dritte Ort“ ist das gemeinsame gesellschaftliche Handeln. Auch dieses hat seine Tradition in der ökumenischen Bewegung. Die politischen Bedingungen sind von jeher wichtige Referenzrahmen und die sozialen Bewegungen wichtige Kooperationspartner von ökumenischen Akteuren. Hier werden die Positionen der Mitgliedskirchen *inhaltlich* relevant. D.h. also, das ökumenische Feld wird *auch* konstituiert durch Relationen, die ihm gegenüber sehr unabhängig sind und trotzdem einen starken inhaltlichen Einfluss auf die Ökumene haben: die Beziehungen zu den Mitgliedskirchen mit ihren sehr unterschiedlichen Eigenarten und Interessen und die Beziehungen zu vielen sozialen Bewegungen und Problemfeldern.

Damit ergibt sich im Blick auf die praktische Logik ökumenischer Theologieproduktion eine doppelte Herausforderung: Kontextbezug und interkonfessionelle Vermittelbarkeit der Lehren. Der Rückgriff auf konfessionell besetzte Schemata ist dabei problematisch, weil er nur wieder in neue Lehrkonflikte führt, welche das dringliche gesellschaftliche Engagement behindern. Das Engagement selbst liefert hingegen auch inhaltliche Impulse für neue „Großthemen“ und öffnet die Augen für eine „*relectura*“ der Schrift zur Legitimation und inhaltlichen Ausführung der neuen, dialogfähigen Themen wie etwa „Haushalt des Lebens“. Mit der erfolgreichen Etablierung eines solchen Themas hat die praktische Logik des ökumenischen Diskurses einen Operator gefunden, der die zu bearbeitenden Probleme eingrenzt, die gemeinsame Hervorbringung *neuer* Diskurse erlaubt und zugleich die Kontextrelevanz ökumenischen Theologisierens sichert. Paulo Freire nennt so ein Zentralthema einen „generativen Begriff“.

Themenähnlichkeiten und ökumenischer Konsens

Damit kommen die Fragen nach *interkonfessioneller Themenähnlichkeit* und einer *Neufassung des Konsenskonzeptes*, die Prof. Ritschl angesprochen hat,

⁵ Dabei sollte man aber nicht gleich in die Luhmannschen Übertreibungen bei der Analogiebildung zwischen den Ergebnissen von Kognitionsforschung und Gesellschaftsanalyse verfallen.

neu zur Diskussion. Herr Ritschl fordert, dass das Konzept des Konsenses neu verstanden werden soll. Dazu sei es nötig, unsere Vorstellung davon zurückzuschrauben, was theologische Lehren leisten. Diesen Gedanken möchte ich praxeologisch weiterführen.

Man kann theologische Lehren als (objektivierte und zugleich inkorporierte) Netze kognitiver Dispositionen auffassen, die immer auch Praxiselemente sind, d.h. in irgendeiner Praxis wirken. Christliche Kirchen und Theologien verfügen über ein traditionelles Inventar an Schemata (in dem z.B. Sun Myung-Mun als Messias *nicht* vorkommt). Dieses riesige Inventar ist bei verschiedenen Kirchenfamilien und auch bei Christen unterschiedlicher sozialer, ethnischer, kultureller oder politischer Zugehörigkeit auf verschiedene Weise untereinander vernetzt und im Gebrauch – je nach den Bedingungen ihrer Praxis. Dabei sind natürlich immer bestimmte Schemata zentral, andere sekundär und wieder andere ganz peripher. Die Verknüpfungen in diesem Netz praktischer Logik sind nie ganz schlüssig und geschlossen; partielle Widersprüche und Inkohärenzen erzeugen vielmehr eine kreative Unbestimmtheit. Und schließlich hängt auch die Bedeutung der entsprechenden Wahrnehmungen, Urteile und Handlungen, die mit den Schemata hervorgebracht werden, vom Bezug zum jeweiligen Praxisfeld ab.

Für die Frage nach den *Themenähnlichkeiten* heißt das: Zunächst braucht man nicht auf substanzialistische Weise einen festen „Kern“ von Überzeugungen anzunehmen. Zentrale Themen einer Konfession sind besonders aktive und besonders dicht miteinander verwobene Schemata, die den Dispositionen der Akteure entsprechen. Die zentralen Schemata der praktischen Logik sind mit vielen weiteren Schemata verbunden. Themen, wie z.B. Erlösung, Eucharistie, Heiliger Geist etc. sind somit immer Elemente von Netzen *praktischer* Dispositionen. Außerdem kommen die meisten theologischen Themen bei *allen* konfessionellen Familien vor, nur eben verschieden vernetzt und gebraucht.

Wenn also unser lutherischer Systematiker mit einem presbyterianischen Fundamentalisten aus New Jersey, einer brasilianischen Neopfingstlerin und einem deutschen unierten Team-Mitglied im Arbeitsbereich „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ des ÖRK in Bossey zusammensitzt, und sie reden über den Heiligen Geist, wird jede dieser Personen etwas anderes darunter verstehen. Und doch reden alle vom Heiligen Geist; gewisse Ähnlichkeiten wird es also auch geben.

Als bloßes Faktum ist das banal. Es wird erst interessant, wenn man beschreiben kann, was hier geschieht, und wenn man die beschriebenen Prozesse theologisch fruchtbar machen kann.

Die Ähnlichkeiten können als Homologien zwischen den verschiedenen

Netzen kognitiver Dispositionen beschreiben werden. Achtet man auf den Gebrauch der spezifischen Schemata, so können die Ähnlichkeiten als Brücken fungieren, um Dialog anzuregen und *Konsens anzustreben*. In welchem Verhältnis steht die Rede vom Heiligen Geist z.B. mit dem Beistand für Menschen in der Seelsorge? Könnte dann nicht auch...?, usw. Auch können Themenähnlichkeiten als generative Begriffe fungieren. Z.B. kann der Begriff der „Heiligung“ im Dialog über den Heiligen Geist einen kleinen Bereich der Homologie zwischen den kognitiven (und affektiven) Netzen der Dialogpartner erzeugen. Im Dialog jedenfalls belässt man es zunächst einmal bei einer gewissen kreativen Ungenauigkeit zugunsten der praktischen Dialogbereitschaft. Und wenn es gut geht, weiten sich die Homologien zwischen den verschiedenen Netzen aus, indem die Schemata hie und da umgebaut und einander angeglichen werden. Das wird aber aufgrund der verschiedenen Gebrauchskontexte und der objektiven Konflikte zwischen den Kontexten und den Interessen der verschiedenen Gruppen von kirchlichen Akteuren nie zu einer vollkommen einheitlichen Sicht der Dinge kommen. Aber damit kann man leben.

Auf diese Weise ermöglicht das praxeologische Vokabular eine pragmatische Reduktion überzogener Konzepte von Konsens und Einheit auf eine praktische Arbeit mit thematischen Ähnlichkeiten im Dienste einer besseren Zusammenarbeit bei bleibender Verschiedenheit. *De facto* geschieht ja genau *dies* in der ökumenischen Bewegung seit eh und je.

Wahrheitsbehauptungen und Praxisfelder

Nun ist es aber in der Mehrzahl der systematisch-theologischen Werke immer noch Gang und Gäbe, wie Prof. Ritschl sagt, den eigenen konfessionellen Bezugsrahmen so hinzustellen, als seien die Dinge selbst *genau so* – als hätte Gott ein Kabinett der Wahrheiten nach den innenarchitektonischen Vorgaben der Theologen eingerichtet. Aufgrund der naiv realistischen Erkenntnistheorie brüten ja viele Fundamentalisten nächtelang über Lukas und Matthäus, um herauszutüfteln, wo der ontologische Unterschied zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Himmel zu finden sei. Zunächst kann man natürlich sagen, das realistische Missverständnis von theologischen Ausführungen sei bloß eine Verwechslung von Modell und Realität. Das stimmt, aber aus praxeologischer Sicht reicht es nicht.

Ein universalistisch formulierter Wahrheitsanspruch dient Akteuren eines bestimmten Feldes meist dazu, ihre partikuläre Praxis in ihrem eigenen Kontext zu legitimieren – schlicht und einfach vermittelt der verbreiteten praktischen Disposition, das Besondere mit dem Allgemeinen zu

verwechseln. Eine Schwierigkeit solcher praktischer *truth claims* liegt darin, dass sie zugleich legitim und illegitim sind. Jede Kirchengemeinde oder jede theologische Fakultät setzt unhinterfragte Überzeugungen und Prozesse voraus. „Sonst läuft's eben nicht.“ Jede Praxisform, auch die theologische, ruht auf unhinterfragten Selbstverständlichkeiten.

Je stärker sich grundlegende Schemata – wie z.B. Zuspruch und Anspruch, Segen und Wohlstand, Unterdrückung und Befreiung etc. – (nicht selten implizit) institutionalisieren, desto wichtiger sind sie für die jeweilige kirchliche Praxis. Umso selbstverständlicher werden sie auch für universal wahr gehalten und schließen somit explizit oder implizit andere Optionen aus. Vor allem aber garantieren sie die Relevanz der jeweiligen Gruppe von Akteuren in genau *der* gesellschaftlichen Praxis, in der sich die jeweiligen Schemata herauskristallisiert haben. Und genau dort operieren die Schemata unter der praktischen Dringlichkeit von Konkurrenz um Chancen, Güter, Positionen usw. Der Alltagsverstand muss ihnen Realität und Geltung zuschreiben, sonst kann er sich nicht auf sie und ihre gesellschaftliche Wirkung verlassen. Mindestens implizit ist hierbei universale Geltung mit gedacht.

Auf der anderen Seite macht uns Ritschl darauf aufmerksam, dass man bei einem ökumenischen Treffen den Angehörigen anderer Konfession nicht einfach rundweg die Irrigkeit ihrer Auffassungen vorwirft. Unser braver Systematiker ist also bei der Tagung in Bossey ganz schockiert über die „offensichtlich“ häretischen Ausführungen eines arminianistischen Pfingstlers über den Verlust der Gnade durch Ungehorsam; aber er sagt ihm das nicht, jedenfalls nicht so, wie er es denkt.

Neben vielen anderen Gründen hat auch dies mit den spezifischen Bedingungen des ökumenischen Feldes zu tun: Das ökumenische Feld konstituiert sich und bezieht seine Legitimität präzise daraus, dass man miteinander redet, ohne sich gegenseitig die (implizit u.U. durchaus präsenten) universalistischen Wahrheitsansprüche entgegenzuschleudern. Damit ergibt sich eine stillschweigende, praktisch aber wirksame Relativierung eines jeden Wahrheitsanspruchs. Freilich ist es wichtig, dass diese Operation nicht bzw. nur in Ausnahmefällen explizit gemacht wird.

Auf diese Weise können in den Herkunftskontexten der Akteure die Dispositionen und Praktiken fort dauern, die den einzelnen Mitgliedskirchen eine relevante Präsenz erlauben; und zugleich kann man im (emergenten) ökumenischen Feld (gerade durch dessen Emergenz) veränderte Weisen des Zusammenlebens einüben. Diese werden sich im Laufe der Zeit als Dispositionen ablagern und mit dem Habitus der Akteure auf andere Handlungsfelder übertragen. Dort können sie – gerade aufgrund der Langsamkeit und Angepasstheit des gesamten Prozesses – für die jeweiligen

Praxisformen Erneuerungsimpulse hervorbringen, und zwar durch eine neuartige Kombination von Schemata der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns.

Ökumenische Forschung

Ich denke, wenn sich ökumenische Forschung um die kontextuellen Entstehungsmodi von Theologien und religiösen Praxen im allgemeinen (also auch um nichtchristliche) kümmert, dabei die Akteure und ihre Dispositionen unter den Bedingungen verschiedener Praxisfelder im Auge behält und noch die besonderen Bedingungen des ökumenischen Feldes zu verstehen und zu pflegen sucht, hat sie genug Sinnvolles und Dringliches zu tun. Vor allem sind ihre Erkenntnisaufgaben dann so vielfältig und so anspruchsvoll, dass sie sich um ihren Titel als „Forschung“ nicht zu sorgen braucht.

Freilich sollte man sich zur Einschätzung der Resultate des eigenen Forschens m.E. nicht an rationalistischen und evolutionistischen Wissenschaftskonzepten ausrichten. Theologie als eine Kunst der praktischen Vernunft kann sich anders orientieren, ohne ihren Status einer universitätswürdigen Wissenschaft zu verspielen. Können theologische Lehren und Theorien nicht auch als „Werkzeuge“ konzipiert werden, wie William James (1994:24) sagt? Forschung bringt etwas ans Licht, was man ohne sie nicht sehen würde, z.B. kognitive Dispositionen der Wahrnehmung oder auch, um mit Dietrich Ritschl zu reden: implizite Axiome. Kann es sich also bei Forschung nicht auch darum handeln, die vielfältigen Bedingungen religiöser und theologischer Praxis zu erhellen und zur Hervorbringung nützlicher und sinnvoller Praxis beizutragen? Dann wäre ihre Qualität an ihrer Fähigkeit zu messen, Praxis sinnvoll und nutzbringend zu gestalten; anders gesagt: einen Beitrag zu gelingendem Leben der *oikoumene*, des bewohnten Erdkreises, zu leisten. Warum also sollte ökumenische Forschung nicht auch ein wenig zum *Glück* beitragen?

Literaturhinweise

- Huber, Wolfgang, Ernst Pezold und Theo Sundermeier (1990): Implizite Axiome, München.
- James, William (1994): Was ist Pragmatismus? Weinheim.
- Raiser, Konrad (1971): Identität und Sozialität, München.
- Ritschl, Dietrich (1986): Die Erfahrung der Wahrheit, in ders.: Ökumene, Medizin, Ethik, München.
- Ritschl, Dietrich (1988): Zur Logik der Theologie, München.

Andreas Grünschloß

Interreligiöse Fremdwahrnehmung als Thema von Religionswissenschaft und Theologie

Der aktuelle Themenkomplex „interreligiöse Fremdwahrnehmungen“ soll mir im folgenden Beitrag als Anlass dienen, wieder einmal über die alten – und immer wieder neuen – Fragen nach dem Verhältnis der beiden Disziplinen Religionswissenschaft und Theologie nachzudenken. Dies legt sich schon insofern nahe, als ich jemand bin, der in seiner akademischen Ausbildung zwischen diesen beiden Disziplinen hin- und hergewandert ist und gleichsam über eine theologische *und* eine religionswissenschaftliche „Herzhälfte“ verfügt. Der ganze Gegenstandsbereich interreligiöser Wahrnehmungs-, Austausch- und Amalgamierungsprozesse eignet sich zudem gut als anschaulicher Ausgangspunkt für den Versuch einer Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Religionswissenschaft überhaupt. In Ergänzung zu meinen vor kurzem veröffentlichten grundsätzlichen Gedanken über das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, wo ich – trotz epistemologischer Unterscheidungen oder mancher wissenschaftspolitischer Differenzen – vor allem auf bestimmte methodisch-hermeneutische Übereinstimmungen und interdisziplinäre Kooperationsmöglichkeiten verwiesen habe², werde ich im vorliegenden Beitrag stärker danach fragen, ob sich im Blick auf das Thema „interreligiöse Fremdwahrnehmung“ nicht auch charakteristische Unterschiede zwischen beiden Interpretationsperspektiven erkennen lassen. Die abschließenden Thesen zu einer entsprechenden ‚Differenzkultur‘ sollten daher vor dem Hintergrund dieses früheren Aufsatzes gelesen werden, da sonst der falsche Eindruck entstehen könnte, ich wollte womöglich einer pauschalen Entgegensetzung von Theologie und Religionswissenschaft das

¹ Vgl. bereits meine ausführliche Darstellung in Grünschloß 1999 (im obigen Text wird darauf mit dem Kürzel EFG verwiesen). Vgl. ferner meine Art. 2000a und 2000b. Die vorgetragene Form dieses Beitrages sollte die Erträge dieser Forschungen zur „interreligiösen Fremdwahrnehmung“ skizzieren.

² Grünschloß 2000c:123-158. Der ganze Band bietet in mehreren Beiträgen einen repräsentativen und aktuellen Überblick über die neuralgischen Punkte in der Beziehung zwischen Theologie und Religionswissenschaft.

Umschlagbild: Annette Kuska, "Die Fremde in meinem Gesicht"

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Vom Geheimnis des Unterschieds : Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene,
Missions- und Religionswissenschaft / Andrea Schultze, Rudolf v. Sinner,
Wolfram Stierle (Hg.). – Münster : LIT, 2002

(Ökumenische Studien/Ecumenical Studies; 16)

ISBN 3-8258-5351-9

© **LIT VERLAG** Münster – Hamburg – London

Grevener Str. 179 48159 Münster Tel. 0251-23 50 91 Fax 0251-23 19

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Andrea Schultze / Rudolf von Sinner / Wolfram Stierle

Vom Geheimnis des Unterschieds...
Die Wahrnehmung des Fremden in
Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft IX

Die Wissenschaft vom Fremden

Dietrich Ritschl

Vom Sinn ökumenischer Forschung.
Skeptische Bilanz und Versuch eines Programmvorschlages 1

Heinrich Schäfer

Vom praktischen Sinn ökumenischer Forschung 24

Andreas Grünschloß

Interreligiöse Fremdwahrnehmung
als Thema von Religionswissenschaft und Theologie 37

Antonio Carlos de Melo Magalhães

Theologie als Wissenschaft
und das Thema des Fremden in Brasilien 62

Christina Kayales

Die Wahrnehmung des Fremden in der Missionswissenschaft 67