
Heinrich Schäfer

Praxis – Theologie – Religion

Grundlinien einer Theologie- und Religions-
theorie im Anschluss an Pierre Bourdieu

ca. 400 Seiten, kt.
ca. € 36,- / sFr 63,-
ISBN 3-87476-445-1
Erscheint April 2004

Theologie und Kirche sind seit geraumer Zeit in der Legitimationskrise. In demokratischen Gesellschaften legitimieren sich Institutionen aus ihrer Relevanz für die Öffentlichkeit. Daraus ergeben sich für die wissenschaftliche Theologie zwei Überlebensfragen: Wird die theologische Lehrbildung bewusst und kontrolliert im Bezug zu ihren gesellschaftlichen Bedingungen betrieben? Und was ist nötig, damit Systematische Theologie und Religionswissenschaft in bewusster Auseinandersetzung mit ihrem gesellschaftlichen und religiösen Kontext produziert werden können?

Schäfers Untersuchung geht davon aus, dass Theologie heute sich im Zusammenhang gesellschaftlicher und multikultureller Beziehungen global und lokal verorten können und als dialogfähig erweisen muss. Dies leistet eine Theologie- und Religions-
theorie, die auf die Soziologie Pierre Bourdieus zurückgreift. Religion und Theologie werden als unterschiedlich spezifische praktische Logiken aufgefasst, durch die symbolische und gesellschaftliche Beziehungen pragmatisch miteinander vermittelt sind. Damit versteht sich der Gesellschafts-
bezug als selbstverständliches Element religiöser Praxis und theologischer Produktion.

Die Theologietheorie entsteht im Dialog mit der ökumenischen Diskussion um kontextuelle Theologie, mit der philosophischen Hermeneutik und der klas-

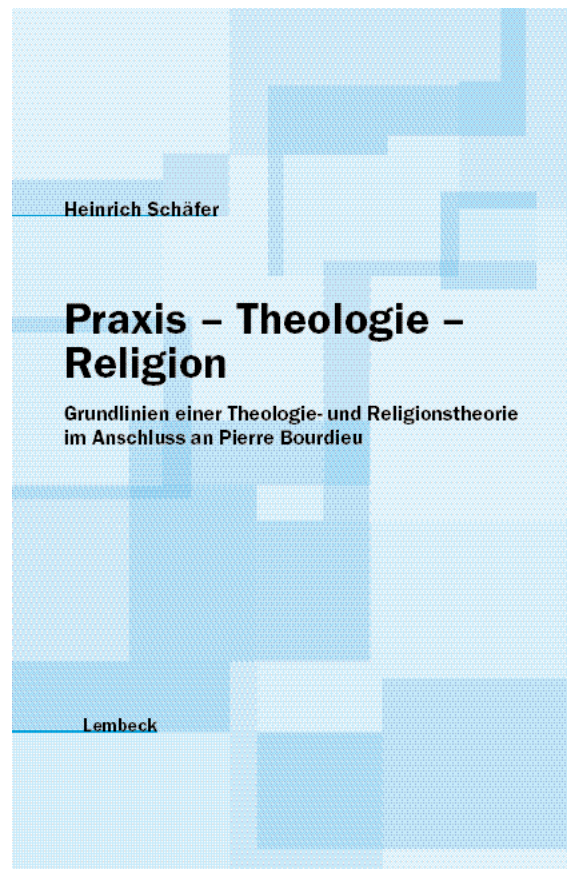
sischen Dogmatik. Theologie wird als religiöser Expertendiskurs mit Bezug auf unterschiedliche Praxisfelder entworfen, der aus der Relation zwischen Schrift und gesellschaftlichen Bedingungen seine Gestalt gewinnt und in der Dynamik gesellschaftlicher Interessengegensätze positioniert ist. Damit entwickelt sich eine selbstkritische Wahrnehmungs-, Urteils- und Dialogkompetenz.

Die Religionstheorie verankert Theologie im weiteren Zusammenhang des religiösen Feldes. In Auseinandersetzung mit subjektivistischen und objektivistischen Religionstheorien wird hier 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.

In einem Ausblick werden die Konsequenzen des Ansatzes für Ekklesiologie, Ethik und andere Themenfelder der Theologie skizziert.

Der Autor

Heinrich Schäfer, Dr. theol. habil. der Ruhr-Universität zu Bochum, Dr. phil. (rer. so^c) der Humboldt-Universität zu Berlin. Professor für Religions- und Kulturwissenschaft an der Universidad Nacional, Costa Rica. Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft an der Universität Hannover.



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

Heinrich Schäfer

Frankfurt am Main: Otto Lembeck Verlag
2004

...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 Schreiter</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.¹ 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 (Kliewer: *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.¹ 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.²

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.³

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.⁴ 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“⁵ 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.⁶ Dieser Paradigmenwechsel hat sich in der zeitgenössischen Moderne stark beschleunigt. Im ökumenischen Kontext ist ein weiteres Indiz für diesen Wandel in den „impliziten Axiomen“⁷ und expliziten Diskursen der von Konrad Raiser diagnostizierte Übergang vom christozentrischen Universalismus zu einem neuen, bisher noch nicht klar beschreibbaren (vielleicht pneumatologischen?) Paradigma.⁸

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 netzwerk- artige 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 Paradig- menwechsels in der westlichen Moderne⁹ ist der, dass Relationen als *gesell- schaftliche* 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 gleich- rangiger 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 entspre- chen, so folgt daraus nicht, dass ich einen, dem geläufigen Sprachgebrauch nach, „postmo- dernen“ 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 legitimieren- de 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.¹⁰ 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

10 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.¹¹ Insbesondere bei Theologen US-amerikanisch-evangelikaler Prägung ist diese Tendenz zu beobachten.¹²

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.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ 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“¹⁶. 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 Bultmann¹⁷ 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*.

Ebeling¹⁸ – 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.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ Martin Marty berichtet etwa vom Tübinger Kolloquium zum Paradigmenwechsel, dass sich das „Wechselspiel von Theorie und Praxis“ unter den Konferenzteilnehmern von selbst verstanden habe.²² Allerdings lässt Marty Formulierungen 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.²³ 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.²⁴ 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 Ansatz²⁵ 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.²⁶

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.²⁷ 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.²⁸ 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,²⁹ sondern arbeite vorwiegend mit dem Konzept der praktischen Logik, das Bourdieu andernorts entwickelt hat.³⁰ 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.³¹ 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.³²

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.³³ 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.³⁴ 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“ (Jünger) 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.