

*Heinrich Schäfer*

## **Das Unterscheiden macht den Unterschied**

### **Zur Problematik des blinden Flecks bei der Wahrnehmung des Fremden**

An der Grenze zwischen Costa Rica und Nicaragua taucht ein Costaricaner mit einer Karre voller Sand auf. „Nichts zu verzollen“, bescheidet er dem Grenzer. Er wird durchgelassen. Zwei Tage später steht er wieder da mit einer Karre voll Sand. Die Grenzbeamten kontrollieren seine Papiere mit ein wenig Misstrauen, doch lassen sie ihn dann durch. Wenige Tage darauf begehrt der Mann wiederum den Grenzübergang mit seiner Karre voll Sand. Die Grenzer bitten ihn nun, die Karre auszuleeren, stochern im Sand herum und untersuchen die Karre. Sie finden nichts und lassen ihn durch. Fortan erscheint der Mann fast regelmäßig, und es entwickelt sich eine Freundschaft zwischen ihm und einem der Zollbeamten. Nach etwa einem Jahr sagt ihm der Beamte: „Hör mal, irgendwas ist hier doch faul. Wir sind jetzt Freunde, ich werde dich nicht anzeigen; aber sag mir was los ist!“ „Na ja“, sagt der Mann und grinst, „ich schmuggle Karren.“

Der Zollbeamte sieht nicht nur das Bedeutende nicht. Er sieht auch nicht, dass er es nicht sieht. Seine Wahrnehmung ist orientiert durch die Unterscheidung „Schmuggelware vs. Transportmittel“. Und selbst dies ist ihm als Faktum nicht bewusst. Die Unterscheidung ist zu selbstverständlich für ihn. Sie ist eine stillschweigende Disposition seiner Wahrnehmung. Außerdem: Ihn interessiert die Ware, nicht das Transportmittel. Die Unterscheidung „Ware vs. Fahrzeug“ ist wie der blinde Fleck auf der Netzhaut: Sie ermöglicht die spezifische Beobachtungsweise und bleibt selbst unsichtbar. Wir finden hier m.E. zwei Probleme der Hermeneutik des Fremden:

Erstens die Tatsache, dass sich implizite Dispositionen der Wahrnehmung und des Urteils hineinschuggeln in die Konstruktion der Gegenstände unseres Interesses, in unsere Beobachtungen und unsere Interpretationen.

Zweitens die Tatsache, dass wir in unseren Bemühungen, Fremde zu verstehen, dazu neigen, uns auf die materialen Inhalte zu konzentrieren und die Transportmittel – die Methoden der Beobachtung, aber auch den

praktischen Gebrauch jener Inhalte – wenig beachten.<sup>1</sup>

Das erste Problem ist das der Übertragung unserer „Vorurteile“, wie Gadamer es nannte (Gadamer 1975). Der Begriff des Vorurteils begreift aber zu wenig. Ich möchte deshalb lieber vom Wirken impliziter Dispositionen der Wahrnehmung sprechen, oder auch, mit Dietrich Ritschl, von „impliziten Axiomen“.<sup>2</sup> Das zweite Problem ist dies, dass wir in der Theologie bislang wenig Erfahrung damit haben, fremde theologische oder religiöse Inhalte von ihrem Gebrauch im gesellschaftlichen Kontext her zu verstehen; genauer und etwas technisch gesagt: als praktische Operatoren aufzufassen.

Nur wenn beide Probleme eine akzeptable Lösung finden, kann man dazu kommen, fremde religiöse und theologische Praxen von ihrer eigenen Handlungslogik her zu verstehen. Und darüber besteht ja mittlerweile weitgehend Einigkeit: Man soll den Anderen nicht die eigenen Meinungen überstülpen, sondern sie – soweit wie möglich – von ihrer eigenen Praxis her verstehen.

Ich denke, dass man zur Lösung des ersten Problems beitragen kann, indem man das zweite löst und möchte das im Folgenden kurz skizzieren. Damit das nicht zu langweilig wird, möchte ich mit einem eigenen Irrtum beginnen und dessen Korrektur als roten Faden durch die weiteren Ausführungen verfolgen.

### Der blinde Fleck bei der Beobachtung

In den achtziger Jahren habe ich in Guatemala und Nicaragua Pfingst- und Neo-Pfingstkirchen studiert. Für mehrere Monate lebte ich in einem abgelegenen Hochlanddorf Guatemalas; es herrschte Krieg, und den Leuten ging es schlecht. Obwohl der Schwierigkeiten im Alltagsleben mehr als genug waren, herrschte völlige Einigkeit zwischen dem Pastor und den Mitgliedern in der dortigen Gemeinde der *Asambleas de Dios*, dass es auch mit der ewigen Seligkeit nicht so einfach wäre. Man müsse sich mächtig anstrengen, um in den Himmel zu kommen. Eine indianische Frau sagte das so: „Nun, die *Asambleas de Dios* haben eine sehr harte und sehr eifersüchtige Ordnung. (...) Wenn (wir Christen) gerettet werden wollen, müssen wir uns gut darein fügen.“

Das erschien mir natürlich nicht als die „Freiheit des Evangeliums“,

<sup>1</sup> Beide Probleme sind lange bekannt; im Blick auf fremde *Praxis* allerdings eher in der Ethnologie als in der Theologie. Zur Frage der „ethnographischen Repräsentation“ vgl. Berg/Fuchs 1993 und dort vor allem Fuchs/Berg 1993.

<sup>2</sup> Ritschl 1984, und zur Diskussion Huber/Ritschl/Sundermeier 1990.

sondern als „Gesetz“. Das war nicht Autonomie, sondern Heteronomie, Zwang, Manipulation usw. Schnell stand mein Urteil: Diese Theologie ist „gesetzlich“. Das Urteil stimmte genau, wenn man nur die Texte sah, das Reglement der Kirche und die Aussagen in den Predigten und Interviews. Und doch war es komplett falsch, wie wir später hören werden.

Das Problem dabei kam im schon erwähnten Doppelpack: Die Beobachtung war geleitet durch implizite theologisch-inhaltliche Wahrnehmungsd dispositionen, und ich hatte die untersuchte Theologie nicht als Praxisform begriffen.

Die Wahrnehmungsd disposition „Gesetz vs. Evangelium“ hatte der Beobachtung implizit vorausgelegen und sie orientiert. Sie war mir nicht bewusst. Wie sollte sie das auch, nachdem ich sie in meiner theologischen Ausbildung als Milch der frommen Denkungsart in mich aufgesogen und zu einem Teil von mir gemacht hatte.

Die Unterscheidung war so da, wie der blinde Fleck im Auge da ist. Dieser Ausgang des Sehnervs liegt auf der Retina. Ohne ihn könnten wir gar nichts sehen. Aber der Fleck selbst hat keine optischen Zellen. An dieser Stelle der Retina können wir nicht sehen. Das kann man mit einem kleinen Experiment feststellen; aber man braucht schon ein Experiment, ohne geht's nicht. Und das zeigt, nach den chilenischen Biologen und Kognitionstheoretikern Humberto Maturana und Francisco Varela (Maturana/Varela 1987:21-24), die erkenntnistheoretisch interessante Seite der Angelegenheit: Wir sehen nicht, dass wir nicht sehen – außer eben durch eine künstliche Hilfe, ein Experiment.

Machen wir also mal eben das Experiment. Statt dem bekannten Blatt mit dem Kreuz und dem Punkt kann man auch beide Daumen nehmen. Halten Sie also beide Daumen im Abstand von ca. 10 cm nebeneinander vor sich, kneifen Sie das linke Auge zu und bewegen sie die Daumen von sich weg bis ca. 40 cm vor das Gesicht. Irgendwann wird der rechte Daumennagel schmerzlos verschwinden. Sie sehen ihn nicht mehr.

Maturana und Varela berichten übrigens auch von einem praktischen Nutzen dieses Experiments in der Politik. Marriot, ein Wissenschaftler am Hof eines der letzten Louis in Frankreich, zeigte seinem König auf diese Weise, wie dieser sich ein Bild von geköpften Untertanen machen konnte, noch bevor die Guillotine betätigt wurde.

Niklas Luhmann verwendete die Metapher des blinden Flecks, um eine Bedingung einer jeden Beobachtung zu erklären. Er geht – ähnlich wie

Maturana und Varela auch, aber mit Bezug auf George Spencer Brown – davon aus, dass „alles Erkennen letztlich im Unterscheiden besteht“ (Luhmann 1991:62). Jede Beobachtung orientiert sich folglich an grundlegenden Unterscheidungen. Ohne diese gibt es kein Erkennen. Diese Unterscheidungen sind aber, wie der blinde Fleck auch, den Beobachtenden nicht sichtbar. Beobachterinnen und Beobachter sehen ihre eigenen jeweils grundlegenden Unterscheidungen nicht; und normalerweise sind sie sich nicht einmal dessen bewusst, dass sie sie nicht sehen. Die Unterscheidungen sind im allgemeinen kulturell erzeugt, und wir Menschen inkorporieren sie im Laufe unseres Lebens; sie gehen uns sozusagen in Fleisch und Blut über.

Damit ist nun deutlich, dass wir es hier nicht einfach mit „Vorurteilen“ und „Bewusstmachung“ zu tun haben, wie Gadamer es diskutiert. Der Wunsch, sich Vorurteile bewusst zu machen, ist durchaus gut zu heißen. Auch zuvor die Husserlsche *Epoché* war ein wichtiger Schritt. Aber es gibt gute Gründe, an einer quasi zauberkräftigen Autonomie des reflexiven Bewusstseins gegenüber seinen physischen, affektiven und gesellschaftlichen Orientierungen Zweifel zu hegen. Darüber gäbe es viel zu sagen. Hier möchte ich freilich nur auf einige wenige Einwände eingehen, die sich von der Luhmannschen Beobachtungstheorie her nahe legen.

Da ist zunächst einmal festzuhalten, dass es gar nicht darum gehen kann, die Grundunterscheidungen der Beobachtung zu neutralisieren, um auf diese Weise „die Sache selbst“ oder dergleichen in den Blick zu bekommen. Auch wenn man sich bewusst ist, dass man beobachtet, beobachtet man doch immer noch von Unterscheidungen her. Gewiss können einem Grundunterscheidungen von Beobachtungen bewusst werden; so wie mir ja die Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium“ als beobachtungsleitend aufgefallen ist. Dies geschieht aber nicht dadurch, dass man kraft Reflexion urplötzlich in den Logenplatz des Leibnizschen Gottes (wie Bourdieu es nennt) katapultiert würde. Es geschieht ganz anders, viel unspektakulärer: Man wechselt einfach seine Position. So sieht man seine frühere Beobachtung von einer anderen Stelle aus; und das heißt: von einer *anderen* Grundunterscheidung und einem anders gelagerten blinden Fleck aus.

Genau so ist es mir ergangen. Mir ist das Problem der erwähnten Grundunterscheidung aufgegangen, als ich nach einer Feldexploration die ersten Interviews mit der geplanten sozialwissenschaftlich orientierten – nicht theologisch-inhaltlichen! – Arbeitsmethode analysiert habe. Der entscheidende Standortwechsel bestand darin, dass ich von den theologischen Inhalten weg zum Feld der sozialwissenschaftlichen Theorien und Methoden übergegangen bin. Von dort her habe ich die theologischen Inhalte auf der Grundlage sozialwissenschaftlicher Unterscheidungen beobachtet. Ich habe gerade nicht danach gefragt, wie es in den Diskursen um „Evangelium,

Gesetz, Heiligen Geist, Errettung, Gottesbild etc.“ bestellt sei; und genauso wenig habe ich nach der politischen Richtung oder der Ethik gefragt. All dies ist auf seine kontextspezifische Weise in den Blick gekommen. Aber das geschieht nur dann, wenn man eben *nicht* danach fragt.

### Die praxeologische Unterscheidung

Als grundlegende Unterscheidung für die Beobachtung habe ich vielmehr – vorerst noch ganz allgemein gesagt – die Frage nach der *Relation zwischen gesellschaftlichem Kontext und religiöser Praxis* gestellt. Aus theologischer Sicht erscheint diese Grundfrage „formal“ und wenig belangvoll, weil sie ja nun mit theologischen Inhalten gar nichts gemein hat. Aber genau darin, dass sie theologisch gesehen formal und neutral ist, liegt ihre Bedeutung für das Verstehen theologischer und religiöser Praxis. Das heißt im Blick auf die beiden eingangs genannten Problemfelder Folgendes:

1. *Die Vorurteile*: Das Verstehen wird nicht mehr von theologischen Distinktionen geleitet und präjudiziert. Aber an die Stelle der theologischen Distinktionen tritt auch nicht nichts oder der Äther purer Reflexion, sondern vielmehr genau definierte und forschungsmethodisch operationalisierte Unterscheidungen. Natürlich liegt auch hier wieder eine Grundunterscheidung zugrunde. Aber die ist nicht theologisch, und deshalb präjudiziert sie den Blick auf das theologische bzw. das religiöse Feld nicht gemäß dessen eigener Logik.

Hermeneutisch gesehen geschieht hier etwas Ähnliches wie das, was von den Theorien des reflexiven Bewusstseins mit der *Epoché*, der Bewusstmachung der Vorurteile usw. versprochen wird: Man nimmt Abstand vom Untersuchungsfeld und der eigenen Verwicklung darin. Nur gibt man nicht vor, durch Reflexion einen Punkt *außerhalb* der Dynamiken des Wissenschaftsfeldes, des Alltagslebens oder des Forschungsfeldes zu erreichen. Vielmehr nutzt man die Reflexion dazu, einen kontrollierten Wechsel auf eine andere Position des Wissenschaftsfeldes und damit zu einem anderen Zugang zum Forschungsfeld zu vollziehen, um von dort her auf die theologischen Praxen zu blicken. Dieser Abstand ist *relativ*. Aber man weiß, wo man steht: Auf einer Position, für die der *praktische Gebrauch* theologischer und religiöser Diskurse und Praktiken von zentraler Bedeutung ist – nicht aber deren dogmatische Wahrheit oder Ähnliches.

2. *Der Gebrauch von Theologie*: Der Perspektivenwechsel, von dem ich hier rede, ist nicht beliebig. Er beinhaltet zwei wichtige weitere Elemente. Wir wurden ja durch Maturanas und Varelas Überlegungen zum blinden Fleck

schon darauf aufmerksam, dass man ein kleines Experiment braucht, um zu sehen, dass man an einer bestimmten Stelle nichts sieht. Es empfiehlt sich also – wenn man den Schritt auf eine andere Position des Wissenschaftsfeldes getan hat –, sich eine gut durchdachte theoretische Grundlage und Methodik anzueignen. Dazu haben wir – *en passant* – bereits zwei Kriterien genannt. Das erste: Wir sollten in der Lage sein, fremde Praxen von ihrer eigenen Handlungslogik her zu verstehen (das Verstehen sollte also kontextuell sein). Das zweite: Wir sollten dazu religiöse und theologische Diskurse und Praktiken von ihrem praktischen Gebrauch her interpretieren können. Es reicht also nicht, Texte zu lesen oder den fremden Theologinnen und Theologen „aufs Maul zu schauen“; man muss ihnen auch auf die Finger sehen, wissen, wo sie gehen, was sie tun und mit wem. Und wie gesagt: Wenn man das einigermaßen konsequent durchführt, erledigt sich das Problem der eingeschmuggelten theologischen Wahrnehmungsdispositionen von selbst.

Warum also erschienen mir die Pfingstler als „gesetzlich“? Zum Einen wegen der Übertragung einer theologischen Wahrnehmungs- und Urteilsdisposition. Das haben wir schon diskutiert. Zum Anderen aber auch, weil ich ihren religiösen Diskurs nicht als Element einer religiösen *Praxis* begriffen hatte. Es ist nämlich so, dass – wie Pierre Bourdieu schreibt – „dieselben Begriffe und dieselben Praktiken dazu neigen, einen komplett entgegengesetzten Sinn zu bekommen, wenn sie dazu verwendet werden, vollkommen entgegengesetzte gesellschaftliche Erfahrungen auszudrücken“ (Bourdieu 1971:316). Deshalb ist es nötig, bei den gesellschaftlichen Erfahrungen anzusetzen und auch den Zeichenbegriff entsprechend zu verändern. Das praktische Interesse der Akteure am Gebrauch bestimmter religiöser Zeichen erklärt deren Bedeutung in dem spezifischen Kontext. Dies deshalb, weil Zeichen Elemente von Praxen sind; sie stehen dem Handeln nicht gegenüber, sondern sind selbst spezifische Weisen des Handelns.

Mir scheint es sinnvoll, von der Kritik des späten Wittgenstein am modernen Restplatonismus auszugehen und Zeichen als Werkzeuge aufzufassen, deren Sinn im Gebrauch liegt; Zeichen gehören zu Lebensformen. Der Gebrauch von Zeichen ist somit eine Praxisform, die besonders relevant ist in stark diskursiv und metaphorisch funktionierenden Praxen wie der Religion und der Theologie. Das Sagen eines Satzes z.B. ist ein praktischer Akt, der in der Welt der sozialen Beziehungen eine verändernde Tat sein kann.

So ist das z.B., wenn die indianische Pfingstlerin sagt, dass man nur durch Unterwerfung unter das Reglement der *Asambleas de Dios* die Seligkeit erlangen kann. Dieser Satz schafft Wirklichkeit: emotionale, soziale, ja sogar physische; er vermag Trauer oder Freude hervorzurufen und Menschen dazu

zu bringen, in die Kirche zu gehen statt in die Kneipe. Er *ist* soziales Handeln. Zeichen behandelt man somit als „symbolische Güter“, deren Wert in den sozialen Tauschbeziehungen ausgespielt wird (und auch wieder eingespielt). Und umgekehrt sind auch die Dinge und Handlungen nicht einfach etwas, das erst von etwas Anderem repräsentiert werden müsste. Dinge, materielle Güter (ebenso wie Institutionen) und Handlungen sind zugleich immer auch Zeichen; sie unterscheiden zwischen Besitzern und Nicht-Besitzern oder zwischen Geretteten und Nicht-Geretteten. Das Kirchengebäude etwa ist der Ort der Geretteten; draußen ist die „Welt“, reif zur Aburteilung. Und die Geretteten sind freundlich, sie trinken nicht und rauchen nicht; ganz anders als die draußen, die „Kinder der Welt“. Man kann auch sagen: Zeichen, Dinge und Handlungen sind auf unterschiedliche Weise praktische Operatoren.

M.E. ereignet sich die Praxis-Theorie Pierre Bourdieus vorzüglich dazu, die komplexen Beziehungen zwischen Zeichen, Handlungen und Dingen, zwischen Kognition, Affekt und Leib im Vollzug menschlicher Praxis zu beschreiben. Ich habe die Theorie forschungspraktisch operationalisiert, indem ich auf dem Hintergrund französisch-strukturalistischer Analytik eine Methode entwickelt habe, die es ermöglicht, aus der Analyse religiöser Diskurse und Praktiken ein Netz der im Habitus abgelagerten impliziten kognitiven Dispositionen zu konstruieren, welche als Operatoren der praktischen Logik fungieren. Das Vokabular, mit dem ich im folgenden arbeite, stammt aus diesen Quellen.

Hiermit hätten wir die wichtigsten hermeneutischen Überlegungen abgeschlossen. Im Blick auf diesen Vortrag sehe ich mich nun vor eine Entscheidung gestellt. Konsequenterweise müsste ich meinen theoretischen Ansatz in der sozialwissenschaftlichen Betrachtungsweise darstellen, dann die Methode und schließlich Ergebnisse. Aber da ist ja auch noch die Frage, was es denn nun mit der Gesetzlichkeit der Pflingstler in Guatemala auf sich habe. Dann ist da noch die drohende Langeweile, die von methodologischen Erörterungen für gewöhnlich hervorgerufen wird. Und schließlich ist da die zeitliche Beschränkung dieses Vortrags. Lassen Sie mich deshalb im Folgenden die veränderte Weise des Unterscheidens sozusagen „am Objekt“ demonstrieren und dabei allenfalls gelegentlich kurze Kommentare zu Theorie und Methode einstreuen.

### Der feine Unterschied in der religiösen Praxis

Versteht man den positiven Bezug der indianischen Pflingstlerin auf die „harte und eifersüchtige Ordnung“ der *Asambleas de Dios* als einen Operator

der praktischen Logik, wird man sich nach dessen Operationsfeld fragen und seiner spezifischen Funktion darin. Der Schritt besteht also in der Konstruktion der grundlegenden Dispositionen der praktischen Logik pfingstlicher Theologie (in jenem guatemalteckischen Dorf zu jener Zeit, selbstverständlich) – und zwar unter bewusstem Verzicht auf inhaltlich-theologische Kriterien.

Dazu setze ich mit der o.g. sozialwissenschaftlichen Unterscheidung zwischen gesellschaftlichem Kontext und religiöser Praxis an. Zum Zweck der Analyse verfeinere ich diese Unterscheidung in zwei weitere:

1. Die Relation zwischen den Erfahrungen gesellschaftlicher Krisen, wie sie die Interviewpartner machen (Position A') und dem zentralen Element religiöser Krisenverarbeitung (A).
2. Die Relation zwischen der Position der religiösen Praktiker gegenüber den gesellschaftlichen Missständen (B') und der religiösen Erklärung, die die Akteure diesen Missständen beilegen (B).

Hieraus resultieren vier Terme, die sich entsprechend der logischen Grundrelationen von Implikation, Kontradiktion und Kontrarität auf einem Viereck abtragen lassen, wie es bereits von Boethius entwickelt und von Algiras Julien Greimas zur Analyse semiologischer Universen vorgeschlagen wurde. Dabei sind ein paar wichtige Veränderungen vorzunehmen, um *praxeologisch* (und nicht semiologisch) mit dem Modell zu arbeiten. Mit dieser analytischen Methode jedenfalls kann man das Modell der zentralen Dispositionen sukzessive zu einem ausgedehnten Netz von Operatoren praktischer Logik ausweiten. Und dies durchaus so, dass die offene, oft in sich widersprüchliche und flexible praktische Logik keineswegs in die spanischen Stiefel der formalen Logik gezwängt wird.

Was hat aber die indianische Pfingstlerin damit zu tun? Nun, es zeigte sich Folgendes. Die Mitglieder jener Kirche gehören allesamt der untersten gesellschaftlichen Schicht an. Mit dem raschen ökonomischen Niedergang in den achtziger Jahren und dem Krieg war die soziale Laufbahnperspektive der interviewten Personen die eines sicheren Niedergangs zur extremen Armut. Mangelernährte Kinder, kein Geld für die Schule, Alkoholismus, familiäre Gewalt, militärische Unterdrückung usw. kennzeichneten die Lage und es bestand keine Perspektive auf eine politische oder soziale Veränderung. Die interviewten Personen kondensierten ihre Beschreibungen häufig in der Formulierung „Es gibt keinen Ausweg mehr“ – Ausdruck eines Verlustes von Zukunft im Sinne gangbarer Handlungsalternativen (Position A'). Diese Erfahrung wurde von der praktischen Logik pfingstlicher Theologie mit dem Verweis auf die nahe „Entrückung der Kirche“ in den Himmel konterkariert, dem zentralen Element ihrer religiösen Praxis (Position A, *nota bene*: ein



eschatologischer Term, kein pneumatologischer, wie man theologischerseits gern als zentrale Orientierung von allen Pfingstkirchen annimmt). Die nahe Entrückung schafft nun eine Handlungsperspektive: nämlich sich auf die Entrückung vorzubereiten. „Vorbereitung auf die Entrückung“ (Position B') ist demnach im Netz der kognitiven Dispositionen das, was von Christen in der Kirche erwartet wird. Kirche-Sein bedeutet, sich auf die Entrückung vorzubereiten. Von dieser Position aus wird die ausweglose Situation interpretiert als „Zeichen des nahen Endes“, was in dem emotionalen Paradox der Apokalyptik gipfelt: Je schlechter die Zeiten, desto fröhlicher die Hoffnung, denn man sieht, dass sich diese unerträgliche Weltzeit durch göttliche Fügung ihrem Ende nähert. Diese praktische Logik lässt keinen Raum für menschliches Handeln, jedenfalls nicht, was den Einfluss auf makro-soziale Prozesse angeht. Doch gerade damit erzeugt diese praktische Logik für Menschen, die ohnehin keinen Einfluss ausüben können und an den mangelnden Perspektiven zu verzweifeln drohen, zwei *neue* Handlungsfelder: die Vorbereitung auf die Entrückung durch Mitarbeit in der Kirche und der Erfüllung all ihrer strengen Gebote; und den Verzicht auf weltliche Vergnügungen und Gewalt, was sich positiv auf die Haushaltskasse, den Familienfrieden und das allgemeine Befinden auswirkt. Für uns ist vor allem das erstere wichtig.

Ein indianischer Kleinbauer vertieft theologisch das früher zitierte Diktum der Frau: Er sagt: „Die Wiederkunft Christi, die erwarten wir auch. Aber es kommt darauf an, ob einer ein reines Herz hat, ohne Flecken, ohne Falten, der wird entrückt. Wenn einer aber zurückbleibt, dann muss er die große Trübsal erleiden.“ Dieser praktische Arminianismus fordert (ähnlich dem Artikel 5 der „Remonstantie“ von 1610) Perseveranz und Konsequenz im Glaubensleben als eine Bedingung für die Errettung.

Doch trotz allem: „Gesetzlichkeit“ vermag ich angesichts der praktischen Logik des Glaubens dieser Christen nicht mehr zu erkennen. Sieht man die zitierte Feststellung auf dem Hintergrund der Lebensverhältnisse dieser Christen, so erschließt sich eine ganz andere Bedeutung. Diese Menschen leben in einer Lage, die ihnen kein erfolgversprechendes Handeln in „der Welt“ mehr erlaubt; sie erleben Niederlage um Niederlage, Frustration um Frustration. Normalerweise läuft so etwas auf die Zerstörung des Selbstwertgefühls und der praktischen Lebensführung hinaus, wie sozialpsychologische Studien über derlei Krisensituationen in Ländern der Dritten Welt deutlich machen.<sup>3</sup> Diese Menschen können „in der Welt“ nicht einmal etwas Signifikantes für das eigene Überleben und die Zukunft ihrer

<sup>3</sup> Vgl. im Blick auf die Gesamtsituation protestantischer Christen im Guatemala der achtziger Jahre Schäfer 1992:111-155, 237-250. Dort auch weitere Literatur.

eigenen Kinder tun – von „Gesellschaftsveränderung“ gar nicht zu reden. Sie sind zu einer nahezu völligen Passivität in ihren sozialen Beziehungen verurteilt und erfahren dies sowohl als definitiv wie auch als In-Frage-Stellung ihrer menschlichen Würde.

Welche Bedeutung kann da die Botschaft der Freiheit zum Handeln aus der Rechtfertigung durch Gott erhalten? Was kann es bedeuten, wenn gerade die Passivität in der Gottesbeziehung als Voraussetzung für freie Aktivität in der Weltbeziehung gelten soll? Unter den Lebensumständen jener indianischen Kleinbauern klingt diese Botschaft allenfalls sarkastisch und führt tiefer in die Verzweiflung hinein. Welches Handlungsfeld bleibt aber dann noch übrig, um an Leib und Seele zu erfahren, dass man etwas wert ist? Auf die Erfahrung permanenter Niederlage und Handlungsunfähigkeit kann man nicht einfach mit der platten gegenteiligen Behauptung antworten: „Aber in *Wirklichkeit* seid ihr ja frei und gerettet.“ Von welcher Wirklichkeit ist denn da die Rede und von welcher Rettung? Jedenfalls von keiner, die praktisch realisierbar und für die Betroffenen relevant wäre. Im Gegenteil, die reformatorische Formel würde zu einem noch weiteren Selbstwertverlust beitragen. Sie beschreibt keinen gangbaren Weg in dieser Lage. Die „Abstimmung mit den Füßen“ *pro* Pfingstkirchen und *contra* reformatorische Tradition beweist das ganz augenfällig.

Der indianische Bauer hebt hervor, dass es vor allem anderen wichtig ist, vor Gott „ohne Flecken und Falten“ dazustehen. Indem er dies sagt, nimmt er eine Feldumstellung vor: Primäres Feld möglicher Aktivität ist nun nicht mehr die Welt (die sozialen, politischen, ökonomischen usw. Beziehungen), sondern die Gottesbeziehung. Auf diese Weise erzeugt die pfingstliche praktische Logik in einer lähmenden Gesamtlage ein Feld, in dem Menschen wieder Freiheit zum Handeln und Entscheiden haben und in dem ihre Taten von Bedeutung sind. „Schaffen, selig zu werden, mit Furcht und Zittern ...“ (Phil. 2,12) heißt hier: die Chance haben, etwas wirklich Relevantes tun zu können. Gemäß der praktischen Logik meiner Interview-Partner gab es nichts Wichtigeres, als sich vorzubereiten, um nicht in der großen Trübsal zurückgelassen zu werden. Sie stellen die Logik der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf den Kopf, damit sie in eine Welt passt, die selbst auf dem Kopf steht. Und in zweiter Linie (übrigens auch im Netz der kognitiven Disposition recht nahe an der „Vorbereitung“) schaffen sie eine kirchliche Gemeinschaft, den heiligen Rest, der durch alltägliche Solidarität in kleinen Dingen ein soziales Netz darstellt, welches beim Überleben hilft. Dieser praktische Arminianismus stellt sich somit heraus als eine Art „Rechtfertigungslehre des kleinen Mannes“. Sie hilft zum Überleben in Würde, zum zeitlichen und sicherlich auch zum ewigen.

Wenn uns hier die empirischen und methodischen Fragen mehr

beschäftigten als die hermeneutischen, wäre es nun interessant, ein paar Gegenproben vorzustellen, z.B. die Entwicklung dieser religiösen Logik nach dem Ende des Krieges und unter neuen Möglichkeiten; oder auch die religiösen Dispositionen der Neo-Pfingstler aus der Oberschicht im gleichen Zeitraum, die eine reformatorisch orientierte Rechtfertigungslehre zur Legitimation von Durchsetzungsstrategien bis hin zur physischen Gewalt nutzen.

Hier denken wir aber über Hermeneutik nach. Lassen sie mich deshalb enden mit einigen Sätzen zu eben diesem Thema.

### **Beobachtung als Praxis der Unterscheidung**

Auch in hermeneutischer Hinsicht wäre nun noch eine ganze Menge zu klären. Fragen der Modelltheorie und die Probleme einer möglichen Übertragung von Modellen (statt von Inhalten), Probleme der Darstellung von Ergebnissen usw. Ich möchte hier jedoch nur noch eine Überlegung anschließen.

Ich sagte eingangs, dass durch einen Positionswechsel, weg von theologisch-inhaltlichen und hin zu sozialwissenschaftlichen Kriterien, religiöse Praxis besser beobachtet und verstanden werden könne.

Im Sinne einer kontextuellen Hermeneutik dürfte das einigermaßen plausibel geworden sein. Maturana und Varela heben hervor, dass ein Akt der Unterscheidung im Erkennen „das Aufgezeigte von einem Hintergrund unterscheidet“ (Maturana/Varela 1987:46). Genau das haben wir getan. Anstatt eine fremde Theologie von unseren eigenen theologischen Kriterien abzuheben (und sie damit systematisch und geradezu notwendig miss zu verstehen), haben wir sie von ihrem Gebrauchskontext abgehoben.

Woher wissen wir aber, dass wir sie damit angemessen verstanden haben? Das können wir nur aus der Praxis erfahren. Aus welcher Praxis? Aus der des Erkennens selbst und der dialogischen Reflexion darüber. Jeder Akt des Erkennens bringt, wiederum Maturana und Varela zufolge, „eine Welt hervor“ (Maturana/Varela 1987:31-32); Erkennen ist Tätigkeit. Diese „Welt“ ist in unserem Falle das Modell, das wir uns von der praktischen Logik jener Pfingstkirchen gemacht haben. Wenn wir also wissen wollen, ob das Modell etwas taugt, werden wir es selbst und seine Resultate an die beobachteten Personen zurückgeben müssen. Wenn es sich dann zeigt, dass es auf die praktische Logik dieser Akteure passt, dass es in ihr arbeitet, dann ist es in Ordnung; und zwar als Starthilfe für Dialog und Kooperation mit diesen Akteuren oder auch für begründete Abgrenzung.

Seit mittlerweile sechs Jahren habe ich das Privileg, mit den Mitgliedern verschiedener Pfingstkirchen in Lateinamerika (u.a. auch mit den von mir in den achtziger Jahren beobachteten) Theologie zu treiben. Ich habe vielfach das Modell als solches und seine Resultate vorgestellt und diskutiert, und ich habe mit Pastoren zusammen deren eigene praktische Logik mit dem Modell untersucht. Das Interesse und die Zustimmung der Betroffenen – gelegentlich sogar explizit gegen die Kritik nicht-pfingstlicher Theologen – waren sehr ermutigend. Das freut mich natürlich. Aber das Wichtige daran ist, dass es ohne einen solchen Dialog keine halbwegs gewisse Erkenntnis des Fremden geben kann. Werden die Anderen aber mit in die praktischen Erkenntnisprozesse einbezogen, gewinnt man einen kritischen Blick auf die eigenen Instrumente und Ergebnisse und lernt vielleicht auch Erkenntnisweisen Anderer kennen; und die Anderen können die Handhabung z.B. der hier erwähnten Instrumente erlernen, wenn sie das wollen. Das führt dann wiederum zu weiteren Einsichten.

Zum Stichwort Rechtfertigungslehre jedenfalls sagte einer der Pfingstpastoren, nachdem wir die Methode in einem Seminar erarbeitet hatten: „Wenn das nun so ist, wie wir es hier gesehen haben, könnte es dann nicht sein, dass die Rechtfertigung allein durch Gnade in den reichen Ländern bloß dazu taugt, um die Gnade billig zu machen und nur noch das gute Leben zu rechtfertigen?“

### Literaturhinweise

- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (1993): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt.
- Bourdieu, Pierre: Genèse et structure du champ religieux, in: *Revue française de sociologie*, XII 1971, 3, 295-334.
- Fuchs, Martin/Berg, Eberhard (1993): Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: Berg, Eberhard/Fuchs, Martin 1993:11-108.
- Huber, Wolfgang/Ritschl, Dietrich/Sundermeier, Theo (1990): Implizite Axiome. München.
- Maturana, Humberto/Varela, Francisco (1987): Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Bern/München.
- Luhmann, Niklas (1991): Sthenographie und Euryalistik, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig: Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie. Frankfurt, 58-82.
- Ritschl, Dietrich (1984): Zur Logik der Theologie. München.
- Schäfer, Heinrich (1992): Protestantismus in Zentralamerika. Frankfurt.

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](mailto: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