

Hadwig Müller

Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie

„Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“: das war das Leitthema beim Kongreß der „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen 1997 in Freising. Die Etappen in der Kontextualitätsdebatte der Praktischen Theologie, die schließlich zum Kongreß geführt hatten, und die Akzente in dieser Debatte, die in den Vorträgen und Statements des Kongresses in unterschiedlicher Weise gesetzt wurden, sind in den Pastoraltheologischen Informationen ausführlich dokumentiert.¹

Mit dem Fortschreiten in der Selbstvergewisserung der Praktischen Theologie als kontextueller Theologie macht sich nun auch ein Zögern bemerkbar, in welche Richtung diese theologisch-wissenschaftliche und praktisch relevante Reflexion weiterzugehen habe.

Berücksichtigt diese Debatte die dringenden Bedürfnisse einer theologischen Präsenz in den zahlreichen Prozessen der Neuorganisation der Pastoral, in die Kirchen und Gemeinden gegenwärtig involviert sind? Kontextualität der Theologie und ein zukunftsfähiges kirchliches Handeln scheinen nicht viel miteinander zu tun zu haben. Kann es sein, daß ein Weitergehen in der Diskussion um die Kontextualität der Praktischen Theologie irrelevant für kirchliche Institutionen und ihr Handeln ist? In den außereuropäischen Theologien hat ihre Kontextualisierung zugleich ihre größere Relevanz für kirchliches und damit auch gesellschaftliches Handeln zur Folge. Kann es auf der anderen Seite sein, daß die Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie Anstöße gibt, die nicht so leicht einzuordnen und zu kontrollieren sind und daher Verunsicherung auslösen?

Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß diese Debatte auch über die Praktische Theologie hinaus relevant und fruchtbar ist². Das Plädoyer möchte ich hier aufgreifen und auf die Frage nach dem

¹ PThI 18 (1998), 1, 5-197.

² Siehe meinen Diskussionsbeitrag im Jahrbuch für Kontextuelle Theologien (herausgegeben vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V.), Frankfurt 1998, 136-154.

Zusammenhang von „Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit“³ konzentrieren, weil dies die theologische Frage ist, die Theorie und Praxis in Bewegung bringt, und die außerdem durch Hinweise aus der theologischen und kirchlichen Praxis der katholischen Kirche in unserem Nachbarland Frankreich konkretisiert werden kann.

1 Warum „Kontextualität“? Zwischen Modewort und normativer Kategorie

Im Blick auf die unterschiedlichen Ansätze in der Selbstvergewisserung der Praktischen Theologie als kontextueller Theologie und im Blick auf die Breite der Debatte stellen sich im hauptsächlich zwei Fragen: Wie kommt es von dieser „facettenreichen Collage zur Formulierung einer konsistenten (wenn auch immer revidierbaren) wissenschaftstheoretischen Konzeption der Praktischen Theologie mit standardisierten (wenn auch immer zu hinterfragenden) Bestimmungen dessen, worin nun eigentlich die Kontextualität einer Wissenschaft besteht“⁴? Oder – das ist die andere Frage – hat die Kontextualität der Praktischen Theologie Veränderungen im Wissenschaftsverständnis zur Folge, die bedeuten, daß solche standardisierten Bestimmungen nicht (mehr) möglich sind? Das gehört beispielsweise für Christine Schaumberger zu den Folgen einer sich selbst kontextualisierenden Theologie⁵.

Mein Ziel ist nicht eine möglichst vollständige oder gar umfassende und konsistente Bestimmung der Kontextualität der Praktischen Theologie. Mir geht es zunächst darum, ein Kriterium für eine begründete und legitime Rede von „Kontextualität“ zu benennen. Es gibt eine Rede von „Kontext“ und „Kontextualität“, in der diese Sprechweise einfach eine andere ersetzt: statt von der jeweiligen Situation, der Lebenswelt, dem Praxisbezug, der Perspektive, der Verankerung in konkreter Erfahrung ... zu sprechen, wird das Wort „Kontext“ gebraucht. Es gibt aber auch eine Rede von „Kontextualität“, die ein unterscheidendes Element für die Identifizierung von Theologie und Praktischer Theologie beiträgt. Ein Blick in die Geschichte des Be-

³ Titel eines Aufsatzes von Juan Luis Segundo in: I. Ellacuría, J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis I*, Luzern 1995, 431-460. Dieser Aufsatz, auf den ich weiter unten zurückkommen werde, verdeutlicht den Prozeß der Kontextualisierung als theologischen Prozeß, ohne allerdings den Begriff „Kontextualisierung“ zu gebrauchen.

⁴ Vgl. H. Haslinger: *Wie wird die Praktische Theologie kontextuell?*, in: *Diakonia* 29 (1998), 59-64.

⁵ Vgl. C. Schaumberger, *Blickwechsel. Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie*, in: *PThl* 18 (1998) 31-52.

griffs „kontextuelle Theologie“ liefert Hinweise darauf, was die qualifizierte Verwendung des Begriffs beinhaltet.

Von seinem Ursprung her verbindet sich mit „Kontextualisierung“ der „Kampfruf jenes Emanzipationsprozesses“, „in dem die Jungen Kirchen in der post-kolonialen Phase – Ende der 60iger und Anfang der 70iger Jahre – ihren Willen zu einer kulturell-sozialen und kirchlich-theologischen Unabhängigkeit gegenüber der einseitigen europäisch-nordamerikanischen Dominanz artikulierten.“ Nur wer diesen Ursprung ernst nimmt, wird einen verflachenden Wortgebrauch vermeiden, nach dem alles „kontextuell“ genannt wird, was irgendwie umweltbedingt ist⁶.

Die Spuren des Begriffs der „Kontextualität“ bzw. „Kontextualisierung“ – das zeigt Dietrich Werner in aller Genauigkeit auf – führen in den außereuropäischen, vor allem in den asiatischen Bereich. „Im asiatischen TAINAN THEOLOGICAL COLLEGE (Taiwan) beginnt Mitte der 60iger Jahre eine Diskussion über ‘Text and Context in Theological Education’, die sich einer Emanzipation der asiatischen Kirchen von bloßen ‘Missionsfeldern’ zu eigenständigen Kirchen, der Entwicklung einer einheimischen Dozentschaft in der theologischen Ausbildung und der Konzeption eines kirchlichen Dienstes (ministry) verpflichtet weiß, die nicht kirchenzentriert (church-directed), sondern weltorientiert (world-directed) sein sollte.“⁷ Unter Shoki Coe, der das Interesse an der Kontextualisierung theologischer Ausbildung schon 1966 und später als Direktor des „Theological Education Fund“ (TEF)⁸ um so deutlicher vertritt, wird Kontextualisierung zum Schlüsselbegriff dieses ökumenischen Programms – übrigens vorbereitet und gefördert durch eine Konsultation in Bossey über „Dogmatische oder kontextuelle

⁶ D. Werner: Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-91, Rothenburg: Ernst Lange Institut für Ökumenische Studien 1993, 35.

⁷ A.a.O., 36. Werner bezieht sich mit dem Zitat auf ein Wort von Shoki Coe beim ersten Treffen der North East Asia Association of Theological Schools, Nov./Dez. 1966. Werner fragt sich, „ob es Zusammenhänge zwischen Shoki Coes Aufgreifen des ‘Kontext’-Begriffs in Asien und der ungefähr gleichzeitigen Einführung des Kontext-Begriffs durch Paul Lehmann gibt (‘Ethics in a Christian Context’, 1963 = ‘Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik’, München 1966), der maßgeblich die Theologie der Revolution und damit die lateinamerikanische Befreiungstheologie angeregt hat ...“

⁸ Es handelt sich um ökumenisches Programm, das 1958 in Ghana zunächst als eigenständige Einrichtung gegründet und in London lokalisiert wurde und dann zwischen 1961 und 1977 als „geförderte Einrichtung“ der ÖRK-Abteilung für Weltmission und Evangelisation zugeordnet war. Vgl. D. Werner, a.a.O., 37.

Theologie“ (1971)⁹. In der dritten Mandatsperiode des Theological Education Fund (1972-1977) gehen von ihm weitreichende Impulse zur Entstehung der „kontextuellen Theologien“ in den Kirchen Afrikas, Lateinamerikas und Asiens aus. Wichtig für die gegenwärtige Kontextualitätsdebatte in der Praktischen Theologie sind Präzisierungen, die sich in einem der programmatischen Texte des TEF finden: „*Authentische Kontextualisierung ist immer prophetischer Natur. Sie erwächst aus einer wirklichen und tiefen Begegnung zwischen Gottes Wort und seiner Welt, und sie ist durch das Ziel bestimmt, die gegebene Situation – durch Verwurzelung in und Beteiligung an einem bestimmten historischen Moment – kritisch herauszufordern und zu verändern.*“¹⁰

Dietrich Werner nennt drei Momente, die eine Kontextualisierungsbeziehung beinhaltet. In diesen Momenten lassen sich zugleich Kriterien für ein qualifiziertes Sprechen von „Kontextualisierung“ erkennen. Es geht um die Abkehr von einem universalistisch-globalisierenden Denken in der Missionstheologie. Es geht um die induktive Bestimmung des missionarischen Auftrags im Ausgang von einer Analyse der Bedrohungen des Menschseins in einer spezifischen Situation. Und es geht um die Freisetzung der verändernden Kraft des Evangeliums angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen in dieser Situation¹¹. Hinzu kommt, daß Kontextualisierung ein andauernder und grundsätzlich offener Prozeß ist – weswegen Shoki Coe weder von „kontextueller“ noch von „kontextualisierter“, sondern von „kontextualisierender Theologie“ spricht¹².

⁹ Auf die Konsultation geht F. Frei näher ein. „Die anwesenden Theologen ... bezeichnen die dogmatische Theologie als geprägt von Konfession, Geschichte und Kirchengemeinschaft, die kontextuelle Theologie als existentiell, fragmentarisch und dynamisch. Die dogmatische Theologie ist für sie der systematische, beschreibende Teil der christlichen Botschaft, während die kontextuelle Theologie das verkündende Handeln des Theologen in seiner unmittelbaren Umgebung und in weltlichen Fragen beinhaltet.“ F. Frei: Kontextuelle Theologie, in: G. Collet (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990, 142-161. 144.

¹⁰ Englisch in: Ministry in Context. The third mandate programme of the TEF, Bromley, England 1972, 19f; übersetzt von D. Werner, a.a.O., 38 (Hervorhebung dort). Interessant ist es, noch ein weiteres Zitat hinzuzunehmen: „Contextualization is a passionate cry for the recognition of the significance of this time and this place ... without which the Word is a dead word and the Christ a non-living lord“ (Learning in context, TEF, London 1973, 13; bei D. Werner, a.a.O., 39).

¹¹ Vgl. D. Werner, a.a.O., 39-40.

¹² Vgl. Shoki Coe: Contextualizing Theology, in: G. H. Anderson / Th. F. Stransky (Hg.), Mission Trends Nr. 3 Third World Theologies, New York / Ramsey / Toronto: 1976, 19-24. Vgl. F. Frei, a.a.O., 148 und 155.

All diese Momente von Kontextualisierung – das Sich-Einlassen auf das Partikulare einer historisch gegebenen Situation, die Verwurzelung in dieser Situation und das Engagement für ihre Veränderung, das prophetische In-Beziehung-Setzen der Zeichen der Zeit und des Evangeliums, und schließlich das Aushalten der Offenheit und des Nicht-zur-Ruhe-Kommens der Kontextualisierungsdynamik – erweisen Kontextualisierung als eine theologische Notwendigkeit. Ein begründetes und legitimes Sprechen von „Kontextualität“ bezieht sich damit auf eine normative Kategorie in der Theologie.

In der Kontextualitätsdebatte der Praktischen Theologie ist dies nicht so klar. In den Themenformulierungen der Kongreß-ReferentInnen kann man die Spannung ablesen zwischen der Vergewisserung der Praktischen Theologie als einer Theologie, die (schon) kontextuell ist, und dem Plädoyer dafür, daß sie kontextuell *wird* bzw. sich (selbst) kontextualisiert. Im ersten Fall wird deskriptiv von „Kontextualität“ gesprochen: eine „passive Kontextbezogenheit“ wird reflexiv eingeholt. Im zweiten Fall wird „Kontextualität“ als normative Kategorie verwendet: es geht um die Frage und entsprechende Entscheidung, welche Kontextbeziehungen aufgebaut werden sollen. „In welche Richtung diese selektive Kontextualisierung geht, ist eine Frage des Gewissens und der theologischen Optionen.“¹³ Kontextualität als normative Kategorie zu verwenden, bedeutet, das Kontextuell-werden der Praktischen Theologie zu thematisieren und nach den Kriterien und den Konsequenzen bzw. Veränderungen zu fragen, die eine Kontextualisierung für die Praktische Theologie mit sich bringt.

In diese Richtung gehen vor allem die Überlegungen, die Christine Schaumberger und Ulrich Bach¹⁴ auf dem Kongreß 1997 zur Diskussion gestellt haben. Daher möchte ich auf ihre Ausführungen noch einmal kurz zurückkommen.

2 Kriterien und Konsequenzen einer „Selbst-kontextualisierung der Theologie“

Christine Schaumberger betont *Kontextualisierung* als einen spannungsvollen Prozeß, der die Theologie und auch die Kontexte verwandelt. Kontextualität wird durch eine Option und entsprechende Ortsveränderung von Theologie und TheologInnen geschaffen. Die

¹³ O.Fuchs, a.a.O., 122.

¹⁴ Vgl. U. Bach, Option für die Einheit des Gottes-Volkes. Kontext-theologische Überlegungen aus der Perspektive behinderter Menschen, in: PThI 18 (1998), 81-100.

Ortsveränderung oder Bekehrung findet „in hierarchischen Verhältnissen von Herrschaft und Ausbeutung, von Fremdbestimmung und Marginalisierung“ als Hinwendung zu denen statt, die durch diese Strukturen verletzt und vernichtet werden¹⁵. Diesen Prozeß sieht Schaumberger als Aufgabe einer jeden Theologie, die Rechenschaft geben will über die Erinnerung, Vision und Praxis, in denen sie lebt.

Theologie kontextualisiert sich, indem sie sich zu einem Kontext bekehrt und ihn auch durch Parteinahme und Einmischung verwandelt. Schaumbergers Formulierung möchte ich hinzufügen, daß es um der Klarheit willen besser wäre, wenn sie hier nicht noch einmal von „Kontext“, sondern direkt von den spezifischen Situationen prechen würde, die sie mit dem Wort meint: Situationen, in denen das Menschsein bedroht ist. Kriterien dafür, daß sich eine Theologie kontextualisiert, sind für Schaumberger folgende: Diese Theologie läßt sich durch die Aufmerksamkeit für den Kontext bestimmen; sie erarbeitet Konzepte und Methoden theologischer Kontextanalyse, und sie fordert die „Veränderung von Unberührtheit ... zu Selbstkritik, Teilen, Mitleiden, Mitkämpfen bis zum Risiko des Scheiterns.“¹⁶.

Das mittlere ist wohl das konkreteste und schwierigste Kriterium: Konzepte und Methoden für die *theologische* Analyse und Reflexion eines Kontextes zu entwickeln. Das bedeutet, daß es nicht darum gehen kann, vorfindliche sozialwissenschaftliche Analysen aufzugreifen¹⁷ und in den Dienst der Theologie zu stellen, sondern daß vielmehr die Theologie ihre eigenen Schwerpunkte, ihre eigene Vorgehensweise und Begrifflichkeit der Analyse zu finden hat. Ich werde am Schluß darauf zurückkommen. Die Frage, in welchen Verhältnis Offenbarung, Glauben und Zeichen der Zeit zueinander stehen, kann dabei nicht außer Acht gelassen werden. Konkrete Hinweise auf das Wie einer theologischen Kontextanalyse gibt das französische Vorgehen, bei dem das unterscheidende Erkennen der Herausforderungen gemeinsame Arbeit aller Christen ist. Das erste und dritte Kriterium münden zusammen in dem, was ich im Folgenden, im Anschluß an Ulrich Bach, als „Perspektivenwechsel“ beschreiben und anfragen werde.

Theologien kontextualisieren sich auch, indem sie miteinander ins Gespräch kommen und einander Fragen stellen wie die folgenden: Wie analysiert die Theologie eines fremden Kontextes die Strukturen von Herrschaft und Ungerechtigkeit und die Rolle von Kirche und

¹⁵ Vgl. Ch. Schaumberger, a.a.O., 43-44.

¹⁶ A.a.O., 43.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 44-45.

Theologie angesichts dieser Herrschaftsverhältnisse? Wie beschreibt sie die Subjektwerdung jener Menschen, denen das Bewußtsein eingepflichtet wird, keine Subjekte zu sein? Wie reagiert sie auf Fremddefinition? Wie versucht sie, vergessene und zerstörte Erinnerung und Kultur wiederherzustellen? Wie beschreibt sie den kirchlichen Ort und die Praxis der Theologietreibenden?¹⁸

Zu den Konsequenzen einer Kontextualisierung der Theologie sowohl im Sinne ihrer Bekehrung zum Kontext als auch im Sinne der Interaktion zwischen sich kontextualisierenden Theologien gehört für Schaumberger vor allem der Verlust eines festen Ortes, einer unangestasteten bleibenden Position. Gegen den Anspruch auf eigene Orte, der sich im theologischen Sprechen vom „Kontext“ ausdrückt, fordert eine Kontextualisierung der Theologie diese gerade zum Mißtrauen „gegenüber allen eingenommenen und begehrten festen Orten heraus – seien sie zugewiesen, ‘eingeräumt’ oder erkämpft.“¹⁹ Das Gefühl, den Boden unter den Füßen, Sicherheiten und Orientierung zu verlieren, wird zum „Ort“ einer Theologie, die sich zu einem Kontext bekennt.

Hier liegt einer der beiden Berührungspunkte, die ich zwischen Christine Schaumberger und Ulrich Bach sehe: Auch für Ulrich Bach schließt die „Kontextualität“ der Theologie mit ein, daß ihr Erkennen fragmentarisch bleibt und daß es dabei eher um „einen offenen Prozeß mit nur wenigen ausformulierten Spielregeln“ geht als um ein System²⁰.

Der andere Berührungspunkt mit Christine Schaumberger liegt im optionalen Verständnis von Kontextualität. Ulrich Bach beschreibt die Bekehrung zum Kontext als Perspektivenwechsel, der in mehreren Schritten oder Stufen vor sich geht. Der Perspektivenwechsel basiert auf dem Gespür für „die Risse in der Welt“ – Risse zwischen „denen dort drüben“ und „uns hier“, zwischen Gelähmten und Gehfähigen, zwischen Armen und Reichen, „Nichtsen“ und „Habenden“ ... Er beginnt mit der Erkenntnis, daß Gott und die Welt und jeder einzelne in den Perspektiven der durch die Risse voneinander Getrennten je unterschiedlich wahrgenommen werden. Der Perspektivenwechsel verwirklicht sich schließlich im entschlossenen Widerstand dagegen, diese Risse als selbstverständliche Gegebenheit hinzunehmen. Wer die Perspektive wechselt, geht das Wagnis ein, sich selber, Gott und die

¹⁸ Vgl. a.a.O., 45.

¹⁹ A.a.O., 34; vgl. a.a.O., 45.

²⁰ Vgl. U. Bach, a.a.O., 94 und 86.

Welt nicht mehr anders kennen zu wollen als aus der Perspektive der „Nichtse“²¹.

3 Anfragen an eine sich im Perspektivenwechsel kontextualisierende Theologie

Vielleicht ist es gerade die Emphase, mit der Christine Schaumberger von der „kontextuellen Bekehrung“ zu den Geringgeachteten und Unterdrückten spricht²² und mit der Ulrich Bach dazu ermutigt, den Perspektivenwechsel zu wagen, die nachdenklich macht. Wie ist dieser Perspektivenwechsel möglich? Wie vollzieht sich die kontextuelle Bekehrung?

Die Möglichkeit des Perspektivenwechsels setzt das „Gespür für die Risse“ voraus – und dann auch die Wahrnehmung der Menschen auf der einen und der anderen Seite dieser Risse. Bach spricht in diesem Zusammenhang durchweg von den „Habenden“ und den „Nichtsen“. Eben diese Beschreibung legt die Frage nahe, in welcher Perspektive er diese beiden Seiten wahrnimmt, und in welcher Perspektive er zur Einnahme der Perspektive der „Nichtse“ ermutigt. Es erscheint mir wenig sicher, daß jene auf der einen Seite der Risse – Bach nennt die Zigeuner, die Armen, die Gelähmten – sich selbst „Nichtse“ nennen würden.

Ulrich Bach ist gelähmt, und es kann daher keine Frage sein, welche Perspektive er einnimmt. Aber der Riß zwischen gehfähigen und gelähmten Menschen ist nicht identisch mit dem Riß zwischen Reichen und Armen oder jenem zwischen diskriminierten Bevölkerungsgruppen und jenen, die sie diskriminieren. Wenn er immer wieder allgemein von „Nichtsen“ und „Habenden“ spricht, postuliert Ulrich Bach, daß es nicht viele Risse, sondern letztlich einen einzigen Riß gibt²³. Mit der Wahrnehmung der konkret und sehr unterschiedlich diskriminierten Menschen stimmt das nicht überein. So erkennt Christine Schaumberger eine der Schwierigkeiten mit der Entscheidung für einen bestimmten Kontext – in Bachs Worten: mit dem Perspektivenwechsel – gerade in der Vielzahl der Risse und der Vielfalt der Beziehungen zwischen den Rissen²⁴.

²¹ Vgl. a.a.O., 86.

²² Sie selber spricht von „emphatischen und aufrüttelnden Benennungen“, mit denen kontextuelle Theologinnen und Theologen ihre Arbeit kennzeichnen, vgl. a.a.O., 40.

²³ Vgl. ebd., 84.

²⁴ Vgl. C. Schaumberger, a.a.O., 47.

Spricht Ulrich Bach daher letzten Endes nicht doch in der Perspektive der „Habenden“? Oder stellen sich die beiden Seiten der Risse erst in der Perspektive eines Dritten als Arme und Reiche, als Normale und Nicht-normale, als Nichtse und Habende dar? Oder – diese Frage wird seiner persönlichen Geschichte wahrscheinlich am ehesten gerecht: Spricht Ulrich Bach sowohl in der Perspektive der „Nichtse“, sofern er sich als Gelähmten weiß, als auch in der der „Habenden“, sofern er in sich selber, und sei es als Erinnerung, auch etwas von den Gehfähigen hat? Diese wenn auch minimale Gemeinsamkeit oder „Verflechtung“ zwischen den durch Risse voneinander getrennten Seiten erlaubt eigentlich erst die Wahrnehmung ihrer Unterschiedenheit²⁵.

Bach fragt nicht nach den Bedingungen dafür, den bzw. die anderen jenseits eines Risses überhaupt wahrnehmen und als andere beschreiben zu können. Das ist jedoch für den bei der Kontextualisierung der Theologie konstitutiven Perspektivenwechsel entscheidend. Fragt man danach, wie Fremdes als solches überhaupt wahrgenommen werden kann, dann wird eine so klar unterscheidende Benennung der Menschen diesseits und jenseits der Risse wie die von Bach unmöglich. Es sei denn, man ist sich dabei kritisch bewußt, bei einer solchen „entflechtenden“ Beschreibung des Eigenen und des Fremden notwendigerweise den Standpunkt eines Dritten einzunehmen. Von diesem Standpunkt aus wird vergleichend *über* die einen und die anderen gesprochen. Betroffenheit und Schrecken, die Bach von sich selber bezeugt, um deutlich zu machen, was das „Gespür für die Risse“ ausmacht, sind beim Standpunkt des Dritten nicht mehr bestimmend. „Doch indem wir über etwas oder über jemand, also auch über eine fremde Person oder eine fremde Kultur in einem bestimmten Sinne sprechen, nehmen wir die Rolle eines Dritten ein, in der die Differenz von Eigenem und Fremdem sich *neutralisiert*.“²⁶

Wie aber kann nun Fremdes als solches wahrgenommen werden? „Es gehört zum Phänomen des Fremden als solchem, daß es uns in diesem Sinne *unzugänglich* und *unzugehörig* ist. Das Fremde haust nicht einfach anderswo, wo wir es in eigener Person überraschen

²⁵ Darauf weist Bernhard Waldenfels in seinen Überlegungen zum „Zwischen“ des interkulturellen Dialogs hin. Ders.: Der Anspruch des Fremden in interkultureller Sicht, in: G. Rieße / H. Sonnemans / B. Theß (Hg.), Wege der Theologie – an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Paderborn 1996, 325-531.

²⁶ B. Waldenfels, a.a.O., 329 (Hervorhebung vom Autor).

könnten; es bildet vielmehr selbst ein genuines Anderswo. Es markiert den Ort, wo ich nicht sein kann, ohne aufzuhören, ich zu sein.“²⁷

Von hier aus stellen sich noch einmal Fragen an Bachs Forderung eines Perspektivenwechsel. Kann „ich“ den Perspektivenwechsel überhaupt aktiv vollziehen? Handelt es sich nicht erst um einen Perspektivenwechsel, wenn er sich mir aufnötigt, weil mich die Begegnung mit dem Fremden mir selber fremd macht? Das ist ja Bachs eigene Erfahrung: mit seiner Lähmung *erleidet* er den Seitenwechsel, wird selber zum Fremden, zum Bewohner des Jenseits eines Risses. Wenn aber ein Perspektivenwechsel *erlitten* – und dafür eine traumatisierende Begegnung mit dem Fremden zugelassen – werden muß, so ist die Frage, was nun der Wechsel der Perspektive konkret heißt, nicht schon damit erschöpfend beantwortet, daß es darum geht, sich in den anderen hineinzudenken und von ihm aus die Zusammenhänge neu zu sehen²⁸.

Christine Schaumberger differenziert die „Postulate für Kontextbestimmung“, indem sie der „Fremdbestimmung durch Fremddefinition“ den Kampf ansagt. „Wenn feministisches Benennen die Gewalt der Fremddefinition brechen soll, müssen Frauen in unterschiedlichen Lebenssituationen und mit unterschiedlichen Lebensentwürfen *die Definitionsmacht selbst ausüben*, ihre persönlichen Situationen, Erfahrungen und Bewertungen in der Spannung zwischen geschichtlich-gesellschaftlichem Kontext und Selbsterfindung beschreiben und in Auseinandersetzung mit Frauen, die mit anderen Lebensentwürfen und in fremden Kontexten leben, infragestellen und korrigieren, aber auch radikalisieren.“²⁹

Besonders die Anforderungen an eine Kontextbestimmung, die mit der Gewalt der Fremddefinition bricht, haben zur Folge, daß eine sich kontextualisierende Theologie in eine unabschließbare und unabsehbare Bewegung hineingeht. „Die Ansprüche der Kontextualisierung verlangen fortwährendes Neuorientieren und Weiter-Gehen, Neuerinnern und Tiefer-Graben.“³⁰ Diese Offenheit wird seit den Anfängen des Sprechens von „kontextueller Theologie“ als ein wesentliches

²⁷ A.a.O., 328-329.

²⁸ Vgl. U. Bach, a.a.O., 87.

²⁹ A.a.O., 47 (Hervorhebung von mir). Auch hier bleibt die Frage, wie sich dieses Postulat in einer konkreten theologischen Reflexionsarbeit in bezug auf einen Kontext auswirkt.

³⁰ Ebd. Die Meditation des spannungsvollen Zueinanders von Weiter-Gehen und Tiefer-Graben zieht sich wie ein roter Faden durch den gesamten Beitrag von Christine Schaumberger.

Element von Kontextualisierung postuliert³¹. Sie gibt zugleich Fragen auf.

Mit der Offenheit einer sich durch Perspektivenwechsel bzw. entsprechende Bekehrung kontextualisierenden Theologie ist ein Verlust an Orientierung und eine Verunsicherung verbunden, die Christine Schaumberger sogar als das Kriterium für Kontextualisierung benennt. Eine solche Verunsicherung kann als Gefahr für die Identität oder das Profil einer Theologie angesehen werden³². Es liegt daher nahe, nach einem Kriterium zu fragen, das erkennen läßt, wann der zur Kontextualisierung der Theologie notwendigerweise dazugehörige Prozeß der Verunsicherung destruktiv wirkt – und wann er entscheidend für die Profilgewinnung der Theologie ist. Immerhin hat die Kontextualisierung der lateinamerikanischen Theologie beispielsweise keineswegs zu ihrer Selbstauflösung geführt, sondern dazu beigetragen, daß sie ihr Profil als „Befreiungstheologie“ gewonnen hat – wobei auch für sie das „Weiter-Gehen“ und „Tiefer-Graben“ eine bleibende Herausforderung ist. Das Bemühen, durch bestimmte Kriterien die mit dieser Herausforderung verbundene Verunsicherung einzugrenzen, kann der Prozeßhaftigkeit der Kontextualisierung entgegenstehen.

Die Betroffenheit durch einen Kontext hat immer einen radikalen Wandel und damit den Zusammenbruch bis dahin geltender Identitäten und Sicherheiten zur Folge – sonst wäre es keine wirkliche Betroffenheit. Es kann nicht darum gehen, das „beängstigend erlebte Schwinden von Sicherheiten“³³ zu bekämpfen und möglichst schnell neue Orientierungen und Positionen aufzubauen. Die entscheidende Frage gilt vielleicht gerade dem Erhalt der Verunsicherung. Wie kann die Betroffenheit durch einen Kontext davor geschützt werden, in den Kategorien, die schon für die Bestimmung dieses Kontextes bereit stehen (z.B. von Unterdrückten und Unterdrückern, „Nichtsen“ und „Habenden“ ...) ihre verunsichernde Wirkung und damit gewissermaßen ihren Geist aufzugeben? Wie können überhaupt die Offenheit und Prozeßhaftigkeit einer sich kontextualisierenden Theologie konkret eingelöst werden?

³¹ Siehe oben, besonders Anm. 20.

³² In der Beiratssitzung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 5.-7.2.98 kam es zu dieser Feststellung: Es ist denkbar, daß eine sich – durch eine bestimmte Option – kontextualisierende Theologie zur Selbstauflösung bzw zur „Selbstaufopferung des wissenschaftlichen Kontextes“ (vgl. O. Fuchs, a.a.O., 118) tendiert; aber es gibt auch Optionen, durch die sich entsprechend kontextualisierende Theologien erst zu ihrer Identität und ihrem Profil gekommen sind.

³³ Vgl. C. Schaumberger, a.a.O., 42.

4 Richtungen einer weiteren Debatte

Diese Fragen deuten an, welche Schwierigkeiten und Herausforderungen mit einer Kontextualisierung der Theologie verbunden sind. Die Aufgabe einer Theologie, die sich auf die Kontextualitätsdebatte einläßt, sehe ich darin, daß sie die angedeuteten Fragen aufgreift und vertieft. Abschließend möchte ich zeigen, in welche Richtungen eine Debatte weitergehen könnte.

Eine Richtung, in der die Debatte weitergehen müßte, ist mit dem Wort von der „Bekehrung zum Kontext“ oder vom Perspektivenwechsel angesagt.

Erste Fragen betreffen hier das widerspruchsvolle Ineinander und Zueinander von Aktion und Passion. Einerseits gibt es da die „bewußte Entscheidung“, die „aktive Hinwendung“³⁴. „Selbstkontextualisierung“, das Wort, das Schaumberger bevorzugt, besagt ja nichts anderes, als daß die Initiative vom theologischen Subjekt „selbst“ aus- und zu ihm zurückgeht. Andererseits ist für Bach, der in seiner eigenen Biographie von einem „Riß“ betroffen wird, das Erleiden des Fremden und das Erleiden des eigenen Fremdwerdens Voraussetzung für einen Perspektivenwechsel. Auf eine hier implizierte Folge von Passion und Aktion in der Begegnung mit dem Fremden weist auch Bernhard Waldenfels hin, wenn er von dem „Einbruch“ des Fremden spricht, der zur Folge hat, daß das Fremde erst nachträglich, in seinen Nachwirkungen, faßbar ist³⁵. Wie wirkt sich das „Erleiden“ des Fremden in einer sich durch die Entscheidung für dieses Fremde kontextualisierenden Theologie aus? Wie werden Passion und Aktion in der Kontextualisierung artikuliert?

Weitere Fragen betreffen die Wahrnehmung der Seiten, zwischen denen der erlittene und aktiv vollzogene Wechsel stattfindet. Schaumberger ist es wichtig, daß eine Seite – in ihrem Fall Frauen in bestimmten Lebenssituationen – nicht von außen bestimmt und definiert wird. In diesem Zusammenhang spricht sie von einem „Kampf gegen Fremdbestimmung“ und fordert die „Selbstdefinition“. Diese wird allerdings immer auch von anderen gehört und verstanden oder auch im Wort anderer wiedergegeben werden. Für das Bemühen um ein Benennen, das den Benannten keine Gewalt antut, ist es wichtig, diesen selber die „Definitions-macht“ zu geben. Aber entscheidend bleibt doch die Frage, wie eine Wahrnehmung und Beschreibung des Fremden möglich ist, die der Fremdheit ihre traumatisierende Wirkung nicht

³⁴ Vgl. a.a.O., 41,44,46,47.

³⁵ Vgl. B. Waldenfels, a.a.O., 331.

nimmt. Es geht darum, „wie Fremdes zur Sprache kommen und Beachtung finden kann, ohne unter dem Blick eines Dritten seine Fremdheit einzubüßen.“³⁶

Die kritische Berücksichtigung dieser Frage könnte spezifisch für jene der Theologie eigene Kontextanalyse sein, für die Methoden und Konzepte erst noch zu entwickeln sind. Auch und gerade in dieser Richtung müßte eine Debatte der Kontextualität der Praktischen Theologie weitergehen.

Was macht die Wahrnehmung und Reflexion konkreter Situationen und Erfahrungen zu einer *theologischen* Wahrnehmung und Reflexion. Was macht eine *theologische* Kontextanalyse im Unterschied zu sozialwissenschaftlichen Analysen aus? Ist es die Fragestellung³⁷? Ist es der mitgebrachte (biblische) Verstehens- und Bewertungshorizont? Wie kommt dieser zur Geltung?

Wer in dieser Richtung weitergehen will, kommt nicht daran vorbei, den Zusammenhang zwischen der hörenden, sehenden Aufmerksamkeit für die Bedrohung und Not, in der Menschen um ihr Leben kämpfen, und dem Glauben an Gott, der ein Leben in Fülle will – „ich habe ihren Schrei gehört, ihre Bedrückung gesehen ...“ –, zu vertiefen. Diesen Zusammenhang stellt Juan Luis Segundo in einer Weise dar, die grundlegend für die Frage nach der theologischen Qualität einer Kontextanalyse ist³⁸. Ich kann sie hier nur kurz vorstellen. An der Gestalt des Moses zeigt Segundo, daß der Offenbarung JHWHs, der will, daß ihm das Volk in Freiheit dient, die Offenheit des Moses vorgeht, der wiederum in seiner Berührbarkeit durch das Leiden und die Demütigung seines Volkes gewiß wird, an welchen Gott er glaubt: an Gott, der nicht die Unterdrückung, sondern die Freiheit des Volkes will und der angesichts der Bedrohung seiner Existenz nicht gleichgültig bleiben, sondern einschreiten wird. Indem Moses sich verletzen läßt durch den Gegensatz zwischen der Bedrückung, die er sieht, und dem Begehren nach Freiheit, das er in sich fühlt, öffnet er sich für das eingreifende Handeln, die befreiende Gegenwart Gottes. „Offenbarung, Glaube, Zeichen der Zeit“ – Gott offenbart sich denen, die glauben und im Glauben die Zeichen der Zeit lesen. „Zeichen der Zeit,

³⁶ A.a.O., 330.

³⁷ Siehe die oben (S. 5) angeführten Fragen, die für Christine Schaumberger (a.a.O., 45) die Interaktion zwischen sich kontextualisierenden Theologien bestimmen sollten.

³⁸ Siehe oben, Anm. 3. „Vom Ansatz her möchten wir ... zeigen, wie jeder einzelne der genannten Schwerpunkte (Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit, HM) die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen bedingt und wie in dieser Hinsicht derjenige Faktor, der der letzte zu sein scheint, in Wirklichkeit an erster Stelle diese Gefüges von Voraussetzungen steht.“ A.a.O., 434, vgl. a.a.O., 459.

Glaube, Offenbarung“: diejenigen, die in engagierter, mit-leidender Weise die Zeichen der Zeit lesen, werden sich darin ihres Glaubens gewiß und öffnen sich für Gott, der sich als mit-leidender und befreiender Gott offenbart.

An der in den biblischen Büchern wechselnden Darstellung der Gestalt des Moses wird deutlich, daß hier nicht ein Lehrer ein für alle Mal feststehende Wahrheiten vermittelt, sondern ein Lernender zum Hin-hören und –sehen, zur Aufmerksamkeit für die „Zeichen der Zeit“ ermutigt, um so immer neue Zeichen der befreienden Gegenwart Gottes entdecken zu können³⁹. Die Entdeckung der Gegenwart Gottes hat nichts Statisches. Gott spricht und findet Zeugen seines Wortes in dem Volk, mit dem er unterwegs ist. Sein Wort wird aber erst zur Offenbarung, wenn es in der Erfahrung einer sich immer wieder erneuernden Befreiung erkannt wird⁴⁰. Diese hermeneutische Bedingung gilt auch für das Offenbarungszeugnis, das in den Schriften des Ersten und Zweiten Testaments vorliegt. Auch hier wird der Buchstabe erst für den zum Leben, der im Geist die Zeichen der Zeit zu erkennt: In der Figur Jesu Christi radikalisiert sich dieser eben an der Figur des Moses verdeutlichte Zusammenhang.

Im Anschluß an Segundo lassen sich drei Elemente benennen, die die Wahrnehmung einer konkreten Situation zu einer theologisch relevanten Wahrnehmung machen und die daher konstitutiv für eine theologische Kontextanalyse sind.

Das ist ein Glaube des abrahamitischen Typs, der jeder religiösen Klassifizierung vorausliegt: „eine bestimmte Wertestruktur, die einen Menschen für Unterdrückungssituationen sensibilisiert und auf den Gedanken bringt, daß Gott dies nicht wollen kann, während die anderen dachten, daß dies eine normale Situation oder ein kleineres Übel sei“⁴¹.

Das ist ein stets weitergehender Prozeß des Lernens: „Mose lehrt uns nicht etwas ein für allemal Feststehendes, sondern das Erlernen des Lernens, also wie in der Geschichte noch mehr Zeichen derselben

³⁹ „Die von Gott über sich selbst und den Menschen gegebene Offenbarung besteht nicht in einer Anhäufung von zutreffenden Informationen. Es handelt sich um einen ‚Prozeß‘, bei dem der Mensch nicht ‚Dinge‘ zur Kenntnis nimmt. Er lernt zu lernen.“ (A.a.O., 445)

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 458.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 455.

offenbarenden und befreienden Gegenwart Gottes zu entdecken sind.“⁴²

Dieser weitergehende Prozeß der Offenbarung schließlich „setzt ein Volk voraus, das in der Verfassung ist, von Generation zu Generation eine Weisheit weiterzugeben.“⁴³ Die Menschen, die in der Bibel Zeugen dafür sind, die Öffnung für Gott in der Öffnung für die Zeichen der Zeit leben, stehen in der geschichtlichen Kontinuität eines Volkes.

Für das unterscheidende Erkennen der Zeichen der Zeit als gemeinsame Arbeit aller Gläubigen gibt es gegenwärtig ein Beispiel in der katholischen Kirche in Frankreich. Dort haben die Bischöfe innerhalb der letzten Jahre mehrere Dokumente vorgelegt⁴⁴, in denen sie sich um ein „unterscheidendes Erkennen“ (discernement) der veränderten kulturellen und subjektiven Bedingungen des Glaubens und seines politischen Kontextes bemühen, ohne dabei aber Analysen von Experten an Menschen weiterzugeben, die darin keine Experten sind⁴⁵. Vielmehr verstehen sich die Dokumente als Arbeitsinstrumente für eine theologische Arbeit des Unterscheidens, die vor allem von den Gläubigen selber zu leisten ist. Mit der von ihnen dargelegten Sicht der Situation geben die Bischöfe den Gläubigen ein Hilfsmittel an die Hand, damit diese selber die Schwierigkeiten und Hoffnungen, die ihr Leben und Glauben prägen, zu erkennen versuchen.

Gemeinsame Arbeit aller Gläubigen – die Bitte der Bischöfe an das Volk der Getauften, mitzuteilen, wie der Glaube ihr Leben orientiert und erneuert, hatte unerwartet viele, kritische und positive Reaktionen von Gruppen und einzelnen zur Folge – ist das eine Merkmal einer *theologischen* Kontextanalyse, das sich an diesem Beispiel ablesen läßt. Das andere Merkmal ist die Verwendung der Kategorie der Herausforderung, entscheidender Bestandteil in dem Arbeitsinstrument,

⁴² A.a.O., 458.

⁴³ A.a.O., 448 (Hervorhebung vom Autor). Vgl. a.a.O., 459.

⁴⁴ Es handelt sich um die drei Dokumente zum Thema: „Proposer la foi dans la société actuelle“ (Paris 1994, 1995, 1996). Unter der Federführung des Bischofs von Angoulême, Claude Dagens, hat eine kleine Gruppe von Theologen die Dokumente erarbeitet. Das letzte ist der „Brief an die Katholiken in Frankreich“ (Lettre aux catholiques de France). Zu dem ganzen Vorgehen und seiner Bedeutung vgl. H. Müller: Den Glauben zumuten. Eine französische Initiative mit europäischem Vorbildcharakter, in: Herder Korrespondenz 55 (1999) 316-321.

⁴⁵ Vgl. H. J. Gagey: De l'héritage à la proposition, in: Spiritus 145 (1996) 389-397. „L'acte de discernement dont il est ici question ne consiste pas dans un bilan sociologique, même si la sociologie peut l'éclairer, il est l'acte de croyants qui entreprennent de comprendre pourquoi et comment la foi au Christ Jésus, Seigneur et Sauveur, est effectivement source de liberté et force constructive.“ (A.a.O., 395)

das den Gläubigen für die von ihnen zu leistende Unterscheidungsarbeit vorliegt.

Herausforderung: das bedeutet, daß ungünstige Bedingungen, Schwierigkeiten, Hindernisse, durchaus gesehen, aber nicht nur als Widerstände wahrgenommen werden, die einen dazu bringen, sich zurückzuziehen und aufzugeben, sondern zugleich als ein Appell, neue Wege zu suchen, und auch als Chance, solche Wege zu eröffnen. Für die französischen Theologen und Bischöfe macht die Verwendung dieser Kategorie der Herausforderung die analytische Arbeit erst zu einer Arbeit im Glauben und damit zu einer theologischen Arbeit. Denn es geht nicht darum, negative und positive Elemente zu unterscheiden und gegeneinander abzuwägen, sondern es geht darum, *im Innern* der einschränkenden Bedingungen den erwarteten und gelebten Glauben als eine Quelle der Freiheit zu entdecken. Es geht darum, den Wandel selber hellstichtig in den Blick zu nehmen und darin die Arbeit des Geistes zu entdecken, der in dem verlöschenden Gesicht von Welt und Kirche das neue Gesicht schon ankommen läßt.⁴⁶

Eine theologische Kontextanalyse, die mit der Kategorie der Herausforderung arbeitet, wird schließlich dadurch geprägt sein, daß sie Kirche und Gesellschaft nicht mehr in der Perspektive einer Gegenüberstellung zu sehen vermag. Denn die Herausforderungen sind für beide im wesentlichen die gleichen. Das bedeutet, daß die theologische Analyse der Herausforderungen von mehr Solidarität und auch Demut und Freiheit gekennzeichnet sein wird. „Aufgrund ihrer ganzen Geschichte, besonders in Europa, fühlt sich die Kirche zutiefst mit den alten vergehenden Ausgewogenheiten und mit dem verlöschenden Gesicht der Welt verbunden. Dabei sind wir nicht die einzigen, die Mühe haben, zu verstehen, was geschieht.“⁴⁷

„Abrahamitischer“ Glaube, Segundo spricht auch vom „anthropologischen“ Glauben, Prozeßcharakter und wechselseitige Angewiesenheit von Offenbarung und „Kontextualisierung“, von Kontextualisierung und Offenbarung, Gemeinschaftlichkeit des Lernens im Sinne eines Sich-Öffnens für bestimmte Situationen und den Willen Gottes in diesen Situationen, unterscheidendes Erkennen der konkreten Lebenssituation unter Verwendung der Kategorie der Herausforderung – mit diesen Elementen einer theologischen Kontextanalyse deuten sich Aufgaben an, die zeigen, wie sinnvoll und notwendig nicht nur eine Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, sondern

⁴⁶ Vgl. *Proposer la foi dans la société actuelle I* (1994), 36ff und *II* (1995), 46ff.

⁴⁷ *Lettre aux Catholiques de France*, Paris 1996, 22; Übersetzung HM.

auch schon eine Erarbeitung der Grundlagen, Konzepte und Methoden einer sich kontextualisierenden Praktischen Theologie ist.

Reflektierte Kooperative Leitung Aktionärsforschung und Gemeindeforschung

Schlüsselwörter wie „Kooperative Pastoral“ sind in aller (Theologat-) Mund. Wir konzentrieren uns in diesem Beitrag auf einen entscheidenden Aspekt aller Kooperation in der Gemeinde: die Leitung. „Leitung“ bedeutet nicht nur, daß es eine(n) Leiter(in) auf der einen und Geführte auf der anderen Seite gibt. „Leitung“, zumeist „Kooperative Leitung“, hat daneben zu tun mit Zielbildungsprozessen und mit Entscheidungsprozeduren, also mit einer Reihe von Initiativen und Strukturen – und natürlich mit Personen. Kooperative Leitung kann unseres Erachtens nicht einfach durch Beschluß von oben auf herab eingeführt werden. Eine Gemeinde zu einer sich selbst regulierenden Einheit entwickeln zu helfen, ist ein komplexer Prozeß. Wir stellen ihn im folgenden als ein Projekt der Aktionärsforschung in einer Gemeinde dar. d. h., wir betrachten eine bestimmte Praxis unter praktischen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten.

Wir werden zunächst in einigen Gedanken das Schlüsselwort „Reflektierte kooperative Leitung“ erläutern und anschließend darstellen, wie die Aktionärsforschung als praxisbezogene empirische Methode heranzutreten. Im Anschluß daran stellen wir eine bestimmte Form der Aktionärsforschung vor, das „Survey Guided Development“ (SGD). Diese Methode hat verschiedene Ausprägungen erfahren, von denen wir einige kurz skizzieren und einen eigenen Vorschlag zur Weiterentwicklung machen. Ziel der folgenden Überlegungen ist es, den praktischen und wissenschaftlichen Nutzen eines solchen handlungsorientierten Projekts aufzuzeigen und Hinweise zu seiner Anwendung in der Gemeindeberatung zu geben.

1. Kooperative Leitung

Die zur Neufassung des Katholischen Kirchenrechts von 1983 war die Reflexion über das Gottesvolk (die Gläubigen bzw. die „Laie(n)“ im Vergleich zur Aufmerksamkeit für den Klerus deutlich unterentwickelt. Das theologische Denken hatte mit dem II. Vatikanum eine Entwicklung durchgemacht, die rein in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen werden sollte. Die bislang weitgehend unterstellte Identität von Kirche und Klerus war durch eine intensivere Reflexion über das