

theol

ISSN 0555-9

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

EINGEGANGEN

5. Juli 1998

Univ.-Bibl.

**Praktische Theologie -
Wissenschaft im Kontext**

1/199

7A 5629

3

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen

Vors.:

Prof. Dr. Leo Karrer, Fribourg

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

Vors.:

Prof. Dr. Jürgen Ziemer, Leipzig

REDAKTION

Lic. Hartmut Heidenreich (Zornheim b. Mainz)
Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Kiel)

Zuschriften, Beiträge:

PThI-Redaktion
Lic. Hartmut Heidenreich
Kreuzstr. 6
D-55270 Zornheim
Tel./Fax: 06136/45931

Bestellungen, Überweisungen etc.:

Konferenz der deutschsprachigen Pasto-
raltheologen – Geschäftsstelle
Prof. Dr. St. Knobloch – FB Kath. Theol.
D-55099 Mainz
Tel.: 06131/392743 Fax: 06131/394097

Postbank Frankfurt 131 69-603 (BLZ 500 100 60)
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgeber:

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie
Vor:
Prof. Dr. Jürgen Zimmer, Leipzig

und der Konferenz der deutsch-
sprachigen Pastoraltheologen
Prof. Dr. Leo Kanter, Fribourg

Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth (Leipzig)
Prof. Dr. Friedrich Schmidt-Radtke (Kiel)

ZA 5629-

Pastoraltheologische Informationen (PThI)

18. Jg., Heft 1, Juni 1998, Folge 38

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Heft
In eigener Sache

A. „Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“

Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Freising vom 22. bis 25. September 1997

1, Ein- und hinführende Referate

Leo Karrer, „Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“	5
Norbert Mette, Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen?	15
Christine Schaumberger, Blickwechsel. Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie	31

2, Entstehungskontexte kontextueller Praktischer Theologie – Statements

Christel Voß-Goldstein, Kirchliche Frauenarbeit als Anfrage an das Kontextverständnis Praktischer Theologie	55
Veronika Prüller-Jagenteufel, Entstehungsorte kontextueller Praktischer Theologie – Theologie aus den Erfahrungen und Reflexionen von Frauen	59
Rainer Krockauer, Soziale Arbeit als theologiegenerativer Ort	69
Ulrich Bach, Option für die Einheit des Gottes-Volkes. Kontext-theologische Überlegungen aus der Perspektive behinderter Menschen	81
Paul Weß, Wie sich die Praktische Theologie nicht verändern darf, wenn sie kontextuell wird. Plädoyer gegen eine Funktionalisierung von Gemeinde und Kirche in Praxis und Theorie	101

3 Auf dem Weg zu einer kontextuellen Theologie

Ottmar Fuchs, Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird?	115
Wolfgang Beinert, Kontextualität als Struktur der Theologie. Der Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche	151

B. „Praktische Theologie als kontextuelle Theologie? Eine kritische Selbstvergewisserung“	
Symposium des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Würzburg am 26./27. September 1996 – Statements	
Karl Gabriel, "Praktische Theologie als kontextuelle Theologie"? Eine kritische Selbstvergewisserung	177
Hedwig Meyer-Wilmes, Praktische Theologie als kontextuelle Theologie: Eine kritisch-feministische Selbstvergewisserung	185
Burchard Schlömer, Praktische Vermittlung zwischen Kontexten? Statement	197
C. Weitere Beiträge zum Thema	
Manfred Böhm, Kontextualität als Voraussetzung einer Theologie befreiender Praxis. Leonhard Ragaz, der unbekannte Theologe	207
Josef Six, Kontextuell	217
D. Informationen	
Stellungnahme des Beirats zur Laieninstruktion	221
Nachrichten, Berufungen etc.	222
Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes	227

Zu diesem Heft

„Kontextualität der Praktischen Theologie“: Ziel, Anspruch, Selbstverständnis - oder gar konzeptuelle Tautologie? Ist kontextuell für die Praktische Theologie und ihr (Selbst-)Verständnis ein so „selbstverständliches“ (also selbstverständnisbestimmendes) Adjektiv wie für die feministische und Befreiungstheologie? Welches ist unser Kontext (woraus und woraufhin treiben wir Theologie) und wie wirkt sich der Kontext unseres Theologietreibens auf unsere Praktische Theologie aus?

Solche Fragen aufgreifen und vorantreiben wollte zunächst ein kongreßvorbereitendes Beirats-Symposium im September 1996 in Würzburg „Praktische Theologie als kontextuelle Theologie? Eine kritische Selbstvergewisserung“ und dann der (zweijährliche) Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen in Freising im September 1997 „Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“ (auf das Zueinander beider Etappen geht Leo Karrer in seinem Beitrag ein).

In dieser Ausgabe der „Pastoraltheologischen Informationen“ (PTI) finden sich Texte von beiden Gelegenheiten, bei denen kontextuelles Selbstverständnis und Ansatz der Praktischen Theologie im Fachgespräch diskutiert wurden. Wenn sie dazu beitragen, daß der Diskussionsprozeß im Fach weitergeht, haben sie eine wichtige Funktion erfüllt, der sich Symposium und Kongreß angenommen haben – und die der Beirat als eine seiner Aufgaben sieht.

Die nächste Nummer bringt Beiträge u.a. zur Ausbildung, zur Methodologie und zur Selbstverständnisdiskussion und Einzelthemen der Praktischen Theologie.

Für die Redaktion
Hartmut Heidenreich

In eigener Sache

Eines freut uns: daß die „Pastoraltheologischen Informationen“ (PThI) sich als Fachzeitschrift etabliert haben und zunehmend nicht nur als Geheimtip und -quelle unter Spezialisten des Fachs zählen, sondern seit Jahren auch die Zitationsquote steigt und die PThI selbstverständlich in Zeitschriftenverzeichnissen (etwa des LThK³ oder des IATG bzw. der TRE) erscheinen – und es ist uns ein Anliegen, dies fortzuführen.

Eines stimmt uns aber auch bedenklich: In Zeiten knapper Etats wird auch an Zeitschriften-Abos gespart – privat und institutionell.

Bevor Sie oder Ihre (Instituts-)Bibliothek aber an den PThI sparen wollen, bedenken Sie: Die PThI werden immer noch ganz bewußt im Selbstverlag herausgebracht:

- damit Sie mehr „Heft“ für Ihr Geld bekommen (vergleichen Sie doch einmal Umfang und Preis mit anderen Fachzeitschriften, ja sogar -büchern, vom gebotenen Inhalt abgesehen),
- damit hier auch Inhalte veröffentlicht werden können, die sonst in Fachzeitschriften k(aum)einen Platz hätten: spezielle Fragen der Disziplin und der Wissenschaftstheorie, speziell auch solche der praktisch-theologischen Lehre sowie der pastoralen Aus- und Fortbildung,
- damit über Fach-, Lehr-, Forschungs- und Ausbildungsprojekte berichtet werden kann, wofür es sonst keinen fachpublizistischen Ort gibt (z.B. die abstracts wissenschaftlicher (Diplom- oder Staats-) Arbeiten oder die Vorstellung prakt.-theol. Institute, die in diesem Jahrgang beginnen soll).

Bitte prüfen Sie daher, ob Ihre Institutsbibliothek die PThI führt, denn da wir i.d.R. nicht über den Buchhandel gehen und werben, kommen z.B. Studierende oder in der pastoralen Ausbildung Befindliche sonst möglicherweise gar nicht an die PThI bzw. Kenntnis von ihnen.

Sofern Sie erstmals die PThI in Händen halten: Sie kommen auf zwei Wegen regelmäßig an die PThI – und zwar

- können Sie PThI abonnieren (über die Geschäftsstelle, siehe Innentitel), wobei der Preis umfangsabhängig leicht variiert (durchschnittlich ca. 25.- DM; es erscheinen zwei Nummern pro Jahr mit insgesamt ca. 350 Seiten),
- können Sie der „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.“ als Mitglied beitreten und im Mitgliedsbeitrag ist das

PTHl-Abo enthalten (der Mitgliedsbeitrag schwankt nach Selbsteinschätzung zwischen 150.-/200.-DM für Professoren, 80.-/100.-DM für Mittelbauangehörige und ähnliche Angestellte und 50.-/60.- für Studierende; übrige Personengruppen können sich einer der Gruppen zuordnen bzw. werden von der Geschäftsstelle hierbei beraten).

Wir freuen uns auch, wenn Sie die PTHl oder eine Mitgliedschaft in der Konferenz weiterempfehlen – an KollegInnen, MitarbeiterInnen, Studierende, Promovierende, Habilitierende, Interessierte aus der pastoralen, aus-, fort-, weiterbildenden oder kirchenleitenden Praxis...!

Für die Redaktion und Herausgeber
Hartmut Heidenreich

A.

„Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“

**Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen in Freising
vom 22. bis 25. September 1997**

Leo Karrer

„Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext“

Prolog

1. Auf dem Weg zum Kongress-Thema

Wenn ich den Werdegang zu unserem Kongress anspreche, dann muss ich beim letzten Kongress (1993) ansetzen, der sich ja bekanntlich dem Thema „Gottes Spuren, Erfahrungen und Reflexionen“ widmete. So haben sich ja einige mit der Theologie der Erfahrungen der Menschen ernst zu nehmen angefangen, so vorwiegend schwierig ist es, dieses Ansehen herzustellen. Beim letzten Kongress bestand ein Kernsatz darin, dass die Rede von Gott nicht mehr „herrschaftlich-moralisch“ sondern als „aufeinander-Hören“ formuliert werden sollte.

A1
Ein- und hinführende Referate

„Gott“ und „Hören“ sind jedoch wiederum nicht zum Anwandern bei einem von einem Autor unternommenen (diskursiv) vorgehenden und von der Mehrheit abgegrenzten Theologie werden dürfen, sondern vielmehr Anknüpfungspunkt der dialogischen Reflexion sein müssen. Von dem schon immer gewachsenen Inhalt und durch Tradition erweiterten „gesprochenen“ Rede von Gott ist zu einer theologischen Kommunikation überzugehen, die die konkreten Erfahrungen der Menschen zu berücksichtigen und damit aktuelle Glaubenspraxis unterstützt. „Gott ist der Gegenwart“ bedeutet darüber kurz unter dem Titel „Eine neue Art, Theologie zu schreiben“ (47. B. Okt. 1993, 330).

Die damalige programmatische Absicht und Programmatik hat an Aktualität nichts eingebüßt. Wenn ich mir die Lage von heute der gesellschaftlichen und kirchlichen Lebensform auf die Kommunikation zwischen den kirchlichen Profis und zwischen uns Theologen und Theologinnen ansehe, dann bedrängt mich zusehends der Eindruck, wie schwer auch uns die Kommunikation zu gehen scheint, wie unversöhnt wir die anderen bzw. uns gegenseitig wahrnehmen, wie isolierten oder kontextuelle Vorurteilsstrukturen sich bilden.

Wir sollten das vermutlich auch im Blick auf die nächsten Jahre an den letzten Kongress denken, die zentralen Bereiche unserer praktischen-theologischen „Wissenschaft Praxis“ zu thematisieren zu sollen.

Leo Karrer

“Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext”

Prolog

1 Auf dem Weg zum Kongress-Thema

Wenn ich den Werdegang zu unserem Kongress anspreche, dann muss ich beim letzten Kongress (1995) ansetzen, der sich ja bekanntlich dem Thema “Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen” widmete. So hausbacken es klingen mag, dass die Theologie die Erfahrungen der Menschen ernst zu nehmen habe, so verwickelt schwierig ist es, dieses Axiom konkret einzulösen. Beim letzten Kongress bestand ein Konsens darüber, dass die Rede von Gott nicht mehr “herrschaftlich-monologisch”, sondern im “Aufeinander-Hören” formuliert werden muss. Damit meinten wir, dass die Erfahrungen der Menschen und all dessen, was den Menschen erfreulich und leidvoll widerfährt, nicht zum Anwendungsfall einer von oben nach unten (deduktiv) vorgehenden und von der Alltagswelt abgehobenen Theologie werden dürfen, sondern vielmehr Ausgangspunkt der theologischen Reflexion sein müssen. Von den schon immer gewussten Inhalten und durch Tradition ehrwürdig gewordenen Formen der Rede von Gott ist zu einer theologischen Kommunikation überzugehen, die die konkreten Erfahrungen der Menschen zu benennen hilft und deren aktuelle Glaubenspraxis unterstützt. “Christ in der Gegenwart” berichtete darüber kurz unter dem Titel “Eine neue Art, theologisch zu arbeiten” (47, 8. Okt. 1995, 330).

Die damalige programmatische Absicht und Problemanzeige hat an Aktualität nichts eingebüsst. Wenn ich auf die heutige Landkarte des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens sowie auf die Kommunikation zwischen den kirchlichen Profis und zwischen uns Theologen und Theologinnen achte, dann bedrängt mich zusehends der Eindruck, wie schwer auch uns die Kommunikation zu gelingen scheint, wie unreflektiert wir die anderen bzw. uns gegenseitig wahrnehmen, weil Interessen oder kontextuelle Vorurteilsstrukturen uns hindern.

Wir spürten das vermutlich auch im Beirat, als es im Anschluss an den letzten Kongress darum ging, die Konsequenzen für unsere praktisch-theologische “Wissenschaft-Praxis” zu suchen und zu ziehen.

Einigkeit ist in unseren Reihen noch relativ schnell darüber zu erreichen, dass der Glaube selbst Erfahrung ist und dass die Erfahrungen, die wir von uns selbst und von der Welt machen, der einzig mögliche Ort und Weg unserer Begegnungen mit dem Gott Jesu Christi sind. Kontext ist somit keine Entfernung von der Offenbarung, sondern Ort ihrer Aufnahme und Annahme. Somit ist auch jede Theologie nur kontextuell denkbar. Auch die Tradition, die normative Bedeutung hat, zerfällt in eine unübersichtliche Fülle von Kontexten. Aber dann fangen die Fragen des *Wie* an. Wie Erfahrungen ernstnehmen und wie sie kritisch-theologisch bzw. praktisch und theologisch verarbeiten?

Der Beirat hat sich für diese Fragen in Pflicht nehmen lassen; und sie haben dessen Arbeit in den letzten zwei Jahren entscheidend gesteuert. Denn wir waren uns bewusst, damit ein auf der letzten Mitgliederversammlung abgegebenes Versprechen einzulösen, nämlich verstärkt zum Forum für die Fragen nach dem Selbstverständnis unseres Faches zu werden.

Gleich zu Beginn der Spurensuche zeigte sich das Dilemma verschiedener berechtigter Anliegen. Wenn die Erfahrungen der Menschen als ein *Locus theologicus* gelten dürfen, wie entpuppt sich dann darin das Wahrheitspotential? Inwiefern generiert Erfahrung zur Offenbarung? Auch wenn es uns nicht in erster Linie um das Was der dogmatischen Wahrheit gehen mag, sondern um die Erfahrungen als Zeitzeichen, um die Frage, wo sich Wahrheit zeigt und wo sie geschieht sie, stellt sich doch unweigerlich die Kriterienfrage. Damit steht das Verhältnis zur Dogmatik zur Debatte: Gegenüber der definitionsmächtigen und vergleichsweise publikationswirksamen Dogmatik wollten wir nicht in die Falle des Inferioritätsgefühls tappen, zumal die Grenzen zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen fließend geworden sind.

Aufmerksamkeit beanspruchte auch der Pluralismus des Begriffs Erfahrung. Welche Erfahrung und welche Praxisfelder sollten als exemplarische Zugänge zu unserer Thematik gewählt werden? Das Phänomen der Volksreligiosität und die Frage, wie Religiosität mit Inhalten verbunden sei? Ökologische und ökonomische Herausforderungen, Asylpolitik? Themen wie Geld und Wirtschaft? Anstehende Reformelemente in der Kirche? Die Situation der Universität der Pfarreien und Gemeinden, Bewegungen und Medien usw.? Sollten wir uns auf ein Sonderthema oder auf eine besondere Option konzentrieren? Oder ginge es nicht ebenso dringlich um die Reflexion unserer eigenen wissenschaftlichen Praxis mit der z.T. drohenden Gefahr des Schismas zwischen Theorie bzw. Spekulation und Erfahrungen? — Vor diesem Diskussionshintergrund entschieden wir uns im Beirat, die

Reflexion bei unseren eigenen Standorten und Standpunkten zu beginnen.

So erstellte jedes Beiratsmitglied ein knappes Thesenpapier zur Frage: "Meine Sicht der Situation und der Praktischen Theologie". – Daraus entwickelte sich eine mich sehr beeindruckende und temperamentvolle Diskussion über das Verhältnis von Praxiserhebung und theologischer Deutung, das Zueinander von individueller Biographie und strukturellen Zusammenhängen von z.T. globalen Ausmassen, die Gewinnung von pastoraler Fachkompetenz, die Vermittlung unterschiedlicher Erfahrungshorizonte sowie die lebensweltliche Verankerung als konkreter Kontext unseres jeweils persönlichen Theologietreibens. Im nachhinein hatte diese Diskussion m.E. fast die Qualität eines informellen Symposions erhalten. Zudem wurde mir wieder bewusst, warum selbst bei einer wohlwollenden Atmosphäre Kommunikation auch bei uns oft schwer nur gelingen will: unsere Kontexte sind wie Wittgenstein's Sprachspiele, in denen wir leben und uns bewegen. Und die müssen immer wieder kommunikativ eröffnet und vermittelt werden. – Es destillierten sich die Disparatheit unserer eigenen Ansätze und Optionen und die Bedeutung der je einmaligen Wirklichkeitssituation heraus. Wirklichkeit kommt nur differenziert vor, nicht als Serie (im Sinn einer Denkkategorie). Indem Wirklichkeit im konkreten Geschehen in ihre je einmalige Einzigkeit gerät, sind nicht globale Zugänge begehbar, sondern nur kontextuell begrenzte fragmentarische Wege der Wirklichkeitsannahme und Wirklichkeitsverarbeitung (was Erfahrung definiert).

Das Symposium im Herbst 1996 sollte genau diese Fragestellung vertiefen helfen. Dort fragten wir nicht zuerst nach globalen Kontexten, sondern nach unserem persönlichen Lebenskontext, der der konkrete Ort ist, wo wir Theologie treiben und wo wir praktische Theologie zu lernen und zu lehren versuchen (Leitfragen: Welches sind für mich die Orte und Kriterien der Orthopraxie und wer sind die Subjekte der Praktischen Theologie?). Methodisch wählten wir den prozessorientierten Weg, der indes von Impulsen bzw. von Statements und Interviewbefragungen begleitet wurde.

Die Statements sollten einen kritischen Gegenhorizont zu unseren Positionen markieren (Karl Gabriel, Johannes van der Ven, Hedwig Meyer-Wilmes, Christel Voss-Goldstein und Burchard Schlömer). – Der Ansatz beim biographischen Kontext des Theologietreibens erwies sich als sinnvoll, belegte aber auch, dass selbst bei scheinbar semantisch klaren Begriffen die gegenseitige Wahrnehmung reflektiert und vermittelt werden müsse. Das zeigte sich z.B. bei der Unschärfe der hochkarätigen Begriffe wie Orthopraxie, Subjekt und Kontext. Und

was meinen wir, wenn wir von wissenschaftlicher Theologie oder von theologischer Wissenschaftstheorie sprechen? Mit der Erfahrung des Symposions im Rücken wurde nun für den anstehenden Kongress eine prinzipielle Auseinandersetzung mit unserem Fach mit dem Leitthema: „Praktische Theologie. Wissenschaft im Kontext“ (also: wie verstehen wir kontextuelle praktische Theologie?) vorbereitet.

Bevor ich nun einige Worte zur Dramaturgie und Innenarchitektur unserer Tagung verliere, scheint mir noch ein Hinweis auf die Situation unseres Faches – gesellschaftlich wie universitätsintern – unerlässlich.

2

Die Rechenschaft über unsere praktisch-theologische Arbeit muss uns über den universitätsinternen Tellerrand hinausschauen lassen und zwar auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Situationen, mit denen die Theologie als Wissenschaft zur Zeit konfrontiert ist. Die Informationen vom Fakultätentag, die Diskussionen um die DFG-(Deutsche Forschungsgemeinschaft)-Gutachterliste oder die Kriterien der Förderungswürdigkeit der theologischen Projekte beim schweizerischen Nationalfonds, die Mainzer Gespräche und die hochschulplanerischen Vorgänge in der Bundesrepublik, in Österreich und in der Schweiz (Luzern!) verschärfen m.E. die Dringlichkeit der Aufgabe, dass wir Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen uns über unser Fach und seine Zukunft im Gesamt der Theologie an der modernen Universität und im Blick auf seine Bedeutung für die Kirche Gedanken machen.... und dies stets unter den gesellschaftlichen Bedingungen der verschiedenen Kontexte. Das alles wissen wir zwar; aber die Situation hat sich m.E., wenn ich richtig sehe, massiv verschärft. Ob wir Selbstbewusstsein und offensive Intellektualität genug haben, eine Protagonistenrolle zu übernehmen?

Die Herausforderungen sind m.E. z.T. überfordernd wie interessant. Wir können uns heute nicht mehr nur sozusagen „kirchenfunktional“ begründen, auch wenn die theologische Wissenschaft natürlich für die Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in Pflicht genommen ist bzw. für die Gemeinden und für alle Christinnen und Christen da ist und somit eine kritische und aufbauende Funktion in Bezug zur faktischen Kirche hat. Aber wir müssen heute in verstärktem Masse intellektuell und selbstbewusst die Relevanz der Theologie als Wissenschaft politisch, gesellschaftlich und kulturell begründen.

Von ihrer Aufgabe an der Universität her steht die Theologie im Dialog mit den übrigen Wissenschaften. Theologen und Theologinnen gehören zur Scientific community und haben in diesem Kreis ihre Wissenschaft zur Geltung zu bringen, übrigens auch zugunsten der anderen Wissenschaftsbereiche. Aber auch die Theologie empfängt von ihnen ständig neue Impulse für ihre eigene Aufgabenwahrnehmung. Theologie ist entscheidend auch auf Öffentlichkeit verwiesen. Diese konstituiert und bildet Kontexte, in denen die Theologie ihren Standort und Standpunkt kritisch reflektieren muss. Das bedeutet, dass die Theologie gegenüber den gesellschaftlichen Trends der Oekonomisierung des Lebens und des Diktats der wirtschaftlichen Rentabilität sich in die kommunikative Verständigung um Solidarität und neue Solidaritätsstrukturen einmischt. Ihre Aufgabe sind die kritisch-praktischen Unterscheidungen (im Sinne der Unterscheidungen der Geister) in Gesellschaft und Kirche. Zugleich muss die heutige Gesellschaft angesichts des Agnostizismus und der vielfachen Deregulierungen auch im ethischen und religiösen Bereich (wenn wir allein an die fundamentalistischen und esoterischen Strömungen denken) an einer Theologie interessiert sein, die die religiösen Fragen an eine klare Semantik bindet. Übrigens hat kein geringerer als der Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Prof. Wolfgang Frühwald, sinngemäss erklärt, dass die rationalisierte und rationalisierende Moderne, die die Universität unserer Zeit beherrsche, völlig unfähig sei, eine zureichende Antwort auf bedrängende und beunruhigende Probleme des Lebens zu geben. Das dadurch entstandene Sinndefizit kann nicht durch eine vage Religiosität überwunden werden, sondern nur durch eine rational gebundene Glaubenswissenschaft, die im wissenschaftlichen Dialog die Gegenwart des Göttlichen bewusst mache (Christ in der Gegenwart 47, 12. Februar 1995, 56). Die Theologie muss somit ihre Reflexion und kritischen Ressourcen mit einbringen, wenn es um die Grundlagen eines politisch neu zu gestaltenden Miteinanders unserer Länder geht sowie um die gesellschaftlichen und insbesondere ökonomischen Prozesse, um die Beziehung zu den Massen der Armen in der südlichen Hemisphäre und in unseren Ländern sowie um die Entwicklungen in Wissenschaft und Technik.

Die praktischen Theologen und Theologinnen dürfen nun die eigene Einschätzung ihres Faches nicht von der z.T. mangelnden Wertschätzung seitens anderer Disziplinen abhängig machen. Die nur knapp genannten Herausforderungen forcieren die Frage nach der Rolle und dem Selbstverständnis der Praktischen Theologie im Konzert und im Kreis der theologischen Disziplinen. – Schon Bekanntes möchte ich deshalb in Erinnerung rufen. Sie wissen es so gut wie ich: die wissenschaftlichen Materialien unseres Faches sind im Vergleich

zu anderen Disziplinen nicht feinsäuberlich aus der Literatur, aus Kommentaren, Dokumenten, Handschriften und Bibliotheken zu gewinnen.

Der Praktischen Theologie kann es nicht nur um schon seit Jahrhunderten systematisierte oder früher tausendfach verdaute Erfahrungen gehen, sondern auch um die Wahrnehmung und Reflexion von unmittelbaren Erfahrungen. Darunter verstehen wir alles, "was der Mensch wahrnimmt und übersieht, weiss und tut, wünscht und erleidet, glaubt und bezweifelt, hofft und woran er verzweifelt, und dies alles im interaktiven Sinn der Wirkung auf Personen und Kontexte und der jeweiligen Rückwirkung des Umfeldes auf ihn" (So in etwa nach J. Dewey, zit. bei O. Fuchs, Gotteserfahrung und Gottesfinsternis, in: Pastoraltheologische Informationen 16 (1996) 25). In dem Sinn kann eine handlungstheoretische Wissenschaft nie klinisch und von Wirklichkeit desinfinziert vorgehen; vielmehr gräbt praktisch-theologische Reflexion im Humus und damit auch (pardon!) im "Dreck" des Lebens. Nebst dem Bezug zum "Buch des Lebens" (Bibel) ist für unser Fach ebenso das Lesen im Buch des konkreten Lebens unverzichtbar. Ob aus solcher Sicht die biblische Exegese und die Praktische Theologie nicht doch die eigentlichen Hauptfächer der Theologie sind, zumal die Bibel m.E. letztlich doch geronnene praktische Theologie, zu Texten verdichtete praktische Theologie ist? – Zudem: während die exegetischen und historischen Disziplinen sich über die Quelle und geschichtliche Kontinuität und die systematischen Fächer über die inhaltliche Identität des Glaubens Rechenschaft geben, obliegt es der Praktischen Theologie, den christlichen Glauben im Blick auf Handeln und Praxiskontexte kritisch zu reflektieren. Die Praktische Theologie hätte somit die zweifelsohne bemühende Verpflichtung, das Gewissen dafür zu sein, dass ein Glaube ohne Tun kein Glaube ist und dass eine Theologie, die (bei aller Konzentration auf die geschichtliche Herkunft und inhaltliche Identität des Glaubens) das Handeln selber nicht als ihre ureigene Dimension reflektierend ins Bewusstsein ruft, noch gar nicht zu sich selbst gekommen ist. Damit sind wir wieder auf den Kontext verwiesen, denn die Wirklichkeit ist nicht in globalen Zugriffen erhältlich, sondern stets nur in begrenzenden Bedingungen und in einzelnen Schritten.

3 Zum "Design" des Kongresses

Schon das Thema zeigt an, dass es diesmal wohl im Unterschied zum vorangehenden Kongress und zum Herbstsymposium 1996 die Frage nach der Wissenschaftlichkeit an der Kontextualität der Praktischen

Theologie orientiert. Es ist zu wünschen, dass auf wissenschaftlichem Reflexionsniveau darüber debattiert wird, was praktische Theologinnen und Theologen konzeptionell und methodisch tun. Näherhin steht die Frage im Raum, welche explizite und implizite Bedeutung die gesellschaftlich-ökonomischen und individuell-biographischen Lebensverhältnisse für die wissenschaftliche praktische Theologie haben.

Als Kontexte oder als exemplarische Lebenswelten für die Reformulierung unseres Faches wurden zur Hauptsache die Feministische Theologie, der Sozialbereich und der kirchliche Alltagskontext genannt. Die Diskussion mit solchen ausgewählten Bezugskontexten soll in der Perspektive erfolgen, was sich daraus für das wissenschaftstheoretische Verständnis der praktisch-theologischen Arbeit ergebe.

Ein kleiner Zwischenruf sei mir erlaubt. Ein Missverständnis könnte dahin gehen, dass es bei unserem Thema sich um eine rein universitär fach-spezifische Sonderproblematik handle. Aber gerade die Praktische Theologie, die per definitionem Theorie und Praxis verbinden will, darf die Spannung zwischen beiden Polen nicht dadurch abriegeln, dass die Flucht entweder in den elfenbeinernen Turm rein theoretischer Erörterungen angetreten wird, oder in einen satten Pragmatismus, der gegenüber seinen Bedingungen und Absichten blind wird. Die "idealen" praktischen Theologinnen und Theologen (wenn es so etwas geben sollte) wären somit die kritisch und theologisch reflektiert Handelnden. Deshalb bin ich um unseres Themas willen heilfroh, dass bei unserer Konferenz und in unserem Verein die verschiedenen Ebenen oder Kontexte zwischen Theorie und Praxis zu finden sind.

Bezüglich der Dramaturgie unserer Tagung ist zunächst vorgesehen, dass unser Kollege Norbert Mette (Münster-Paderborn) uns mit Hypothesen zum Werdegang unserer Fragestellung für das Thema anwärmt. Es geht um die Frage, was die Praktische Theologie bewegen hat, sich kontextuell zu verstehen, also um eine problemgeschichtliche Hinführung. Warum fahren wir auf den so modisch gewordenen Begriff ab? Achten wir wirklich auf Kontexte in unserer praktisch-theologischen Arbeit oder schnuppern wir nur, was uns einfach so zufällt oder unserem subjektiven Gusto schmeckt? Verhandeln wir wirklich die heißen Themen der Menschen und unserer Gesellschaft? Oder dominiert auch bei uns eine bestimmte Ideologie oder Sichtweise der Praktischen Theologie? Und wenn Kontext ein pluralistischer Begriff ist, wie ist es dann mit der Toleranz und mit der gegenseitigen Hermeneutik? Oder gibt es Pluralitätsgrenzen? Was wären eventuell die Kriterien?

Frau Christine Schaumberger (Kassel) wird in einem zweiten Schritt ein Grundlagenreferat halten zur Frage, was wir meinen, wenn wir von kontextueller Theologie sprechen. Mit dieser Einladung verbanden wir auch die Erwartung, dass ihr eigener Erfahrungshintergrund von der feministischen Theologie her deutlich wird, eine Basis, die die Kontextualität der Theologie wissenschaftstheoretisch entscheidend zu entdecken half.

Im Anschluss daran dürfen wir uns auf den Weg von vier Entstehungsorten kontextueller Praktischer Theologie mitnehmen lassen. Angezielt ist die Reflexion exemplarischer Lebensbereiche, die die Kontextrelevanz des Theologietreibens deutlich machen und verstehen helfen; also: wie wird aus dem konkreten Erleben Theologie entwickelt? Die vier Entstehungsorte (Dialog zwischen Praktikerinnen im Kontext der kfd und Theologinnen; Erfahrungen und Reflexionen von Frauen; soziale Arbeit als theologiegenerativer Ort; Behinderung als Entstehungsort kontextueller Praktischer Theologie) können Sie im einzelnen dem Programm entnehmen. Für diesen Part unseres Kongresses konnten wir Christel Voss-Goldstein, Veronika Prüller-Jagenteufel, Rainer Krockauer und Ulrich Bach gewinnen.

In der anschliessenden Arbeit in vier Gruppen soll dem Anliegen des Kongresses entsprechend die Message vermittelt werden, dass alle Theologie perspektivisch und abhängig vom Wechselspiel vieler Faktoren und Einflüsse angelegt ist. Es soll nach meinem Kontext, nach meinem Berufsfeld und nach meinen Interessen (auch im Blick auf den Kongressverlauf) gefragt werden. Es geht somit in dieser Phase nicht um die intellektuelle Zähmung unserer wissenschaftlichen Begrifflichkeit, sondern um die eigene Wahrnehmungsfähigkeit bezüglich unseres Zugangs zur Wirklichkeit über die disparaten Details unseres jeweiligen Kontextes. Inwiefern erlebe ich *meinen* Kontext als theologiegenerierend?

Daran anschließend soll der rote Faden auf die Praxis und Methode der praktisch-theologischen Theoriebildung hin zugespitzt werden. Befindet sich unser Fach an der Universität im unzugänglichen Aggregatzustand gegenüber den Zumutungen des Kontextes? Ottmar Fuchs wird in seinem Referat Impulse geben, wie sich die universitäre Praktische Theologie verändert, wenn sie sich kontextuell ausrichtet. Diese Impulse sind gedacht als Scharnierstelle zu unserem eigenen wissenschaftlichen Betrieb. Eine anschliessende Podiumsdiskussion will diesen Aspekt von verschiedenen Kontexten oder Lebenswelten her angehen, damit die Vielfalt und kontrastreiche Buntheit praktischer Theologien auf den Tisch der Diskussion kommen.

Damit es nicht bei einer begrifflich-distanzierten Betrachtungsweise bleibt, sollen die Impulse und Anstöße in die eigene Lebens- und Berufspraxis geerdet und von dorthier reflektiert werden. Wir hoffen, dass dadurch die heimlichen Schismen, die uns immer wieder Mühe machen, z.T. überwunden werden können bzw. bewusster werden, wonach die akademische praktische Theologie die Theorie produziert, während die anderen handeln und werken, oder als ob wir die Probleme lösten, die andere haben.

Wenn der Kongress in die Finalrunde geht, wird Kollege Wolfgang Beinert (Regensburg) als Systematiker aufweisen, dass Kontextualität die innere Fragestruktur der Theologie überhaupt ausmacht. — In einer offenen Schlussdiskussion soll die Piste geebnet werden, um mental den Weg vom hohen Olymp wissenschaftlich-persönlicher Reflexion in die Niederungen unseres beruflichen und universitären Alltags anzutreten. Mit welchen Fragen und Eindrücken gehe ich weg? Wo liegen für mich offene Fragen?

Eine unverzichtbare Dimension sind für unsere Kongresse die Gottesdienste. Allerdings wurden die Gottesdienste zunehmend zum Problem, wie manche wissen; sie wurden z.T. zu "mastig" oder symbolüberladen und waren männlich geprägt. ... und dies, obwohl im voraus sehr viel Zeit und Engagement in die Vorbereitung investiert worden sind. Für diesmal ist vorgesehen, dass sich die Kongressliturgie aus dem Tagungsverlauf entwickelt (also sozusagen kontextuell). Dafür möchten wir noch heute Abend eine kleine ad-hoc-Gruppe bilden. — Im Anschluss an die Liturgie folgt ein ganz anderes Genre des Miteinanders: Der Schauspieler des E.T.A. Hoffman-Theaters in Bamberg, Jan Burdinski, wird interessante und freche Texte rezitieren.

Vor uns liegt ein Kongress, dessen Gelingen nun in die Hände von uns allen gelegt ist. Bei allem Kongressaufwand und bei aller thematischen Konzentration hoffe ich auch auf Chancen und Zeiträume für Begegnungen. Denn ich freue mich über alle, die ich hier kennenlernen oder wiedersehen darf, auch wenn ich einige vermisse. Andererseits wissen wir auch nüchtern darum, dass es auch *nur* ein Kongress ist. Viel wäre m.E. schon gewonnen, wenn es uns gelänge, ihn als einen Durchlauferhitzer zu gestalten und zu erleben, bei dem uns und mir klarer und bewusster würde, was ich antworte auf die Frage: "Was treibt ihr eigentlich, wenn ihr praktische Theologie macht?"

Norbert Mette

Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen?

1 Einführende Bemerkungen

Die Kollegen aus den theologischen Nachbardisziplinen – bewußt verwende ich hier ausschließlich die männliche Form, und daß damit nur eine bestimmte Gruppe von Kollegen gemeint ist, sei ebenfalls eigens vermerkt –, die für die Praktische Theologie bestenfalls einen verächtlichen Seitenblick übrig haben, dürften sich in dieser ihrer Einschätzung dieses Faches mit Blick auf die Thematik dieses Kongresses ein weiteres Mal bestätigt fühlen: Da sehe man es ja wieder einmal mehr, daß die Praktische Theologie nichts anderes zu tun habe, als den auch in der Theologie sich ständig abwechselnden und entsprechend kurzlebigen Modethemen hinterherzulaufen – typisches Symptom eines mangelnden Selbstbewußtseins. Gierig jage sie wie gehabt allem nach, was die eigene Aktualität und Reputation herauszustreichen verspreche: angefangen etwa bei Schlagworten wie „Emanzipation“ und „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ bis hin zu „Erlebnisgesellschaft“ und „Postmoderne“. Nun sei eben `mal „Kontext“ dran. Aber soviel sei gewiß: das Karussell der Modethemen werde sich weiter drehen.

Bevor die Praktische Theologie solche ihr sattsam bekannten Vorwürfe vorzugsweise aus den Reihen der sich immer noch als die eigentlichen Theologen dünkenden Systematiker zurückweist oder ihnen das zuteil werden läßt, was sie verdient haben, nämlich keine Beachtung, sollte sie wenigstens einen Augenblick lang selbstkritisch über ihren möglichen Wahrheitsgehalt nachdenken. Um es provokativ zu formulieren: Läßt man vor allem die Debatten der letzten zwanzig Jahre innerhalb der Praktischen Theologie Revue passieren, hat es da nicht alle möglichen programmatischen konzeptionellen Entwürfe gegeben, gewissermaßen einen Paradigmenwechsel – was auch immer das sein mag – nach oder sogar neben dem anderen? Aber was ist von diesen großen Scheinen eigentlich in die dringend benötigten kleinen Münzen umgewechselt worden? Muß man nicht nüchtern feststellen, daß das Alltagsgeschäft der Praktischen Theologie, die Beschäftigung eben mit dem, was die in der kirchlichen Praxis Tätigen an Problemen haben, weitgehend fernab von der Theoriediskussion betrieben wurde und wird, eher intuitiv-pragmatisch, wenn nicht gar „hausbacken“?

Nun wäre es, so meine ich, wiederum eine kurzschlüssige Reaktion, würde die gesamte Kollegenschaft – vielleicht mit ein paar Ausnahmen – sich aufgrund solcher kritischen Selbstbeichtigungen aus den eigenen Reihen reumütig an die Brust klopfen und litaneiertig murmeln: „Ja, so ist es; mit einer systematisch-theoretischen Stringenz ist es bei uns wahrlich nicht zum Besten bestellt!“ Mit einem solchen Eingeständnis eigenen Versagens würden die hier ins Auge gefaßten Systematiker lediglich ein weiteres Mal in ihrem Dünkel bestätigt, die Praktische Theologie sei allenfalls die zweite oder dritte Garnitur in der Theologie; hier tummeln sich eben die Leute, die nicht das Zeug hätten, sich in den höheren Gefilden der Theologie zu bewegen, die also – um es nicht länger zu beschönigen – schlicht und einfach dümmer seien.

Mit der sicher nicht uninteressanten und, wenn schon, dann konsequent empirisch anzugehenden Frage, ob es innerhalb der Theologie eine signifikante Zuordnung von Disziplin und Intelligenzquotienten geht, mag sich beschäftigen, wer will. Für entscheidender halte ich eine andere: Angenommen, es trifft zu, daß es sich die Praktische Theologie mit einer systematischen Stringenz und Geschlossenheit ihrer theoretischen Bemühungen ziemlich schwer getan hat und es immer noch tut, kann das nicht auch mit dem Gegenstandsbereich zusammenhängen, um den es der Praktischen Theologie in besonderer Weise geht, also der Praxis – wie auch immer sie näherhin eingegrenzt und bestimmt werden mag? Daß möglicherweise dieser spezifische Gegenstandsbereich zu diffus und zu spröde ist, um sich in einen vorgegebenen theoretischen Referenzrahmen einfangen zu lassen? Daß diese wie auch immer genauer eingegrenzte Praxis es ist, die der Praktischen Theologie auf spezifische Weise zu denken gibt? So gesehen ist ihre vermeintliche systematische Schwäche – was immer Systematik heißt – geradezu ein Qualitätsbeweis. So zeigt die Praktische Theologie nämlich, daß sie sich immer wieder auf die Praxis einzulassen bemüht war und ist. Das „Hinterherlaufen“ ist ein Gütesiegel dafür, mit welcher Ernsthaftigkeit sie an ihrem Anliegen festhält.

Damit gewinnt auch die Thematik dieses Kongresses „Praktische Theologie: Wissenschaft im Kontext“ eine ernsthaftere Bedeutung als die eines bloßen Modegags. Es sind die in den letzten Jahren verschiedentlich aufgekommenen theologischen Bewegungen, die sich unter der Sammelbezeichnung „kontextuelle Theologien“ zusammenfassen lassen und sich ausdrücklich als solche begreifen – was darunter näherhin zu verstehen ist, wird an späterer Stelle noch ausführlicher darzulegen sein -, von denen eine eminente Herausforderung an die hiesige Praktische Theologie ausgeht. Allein das Selbstver-

ständnis der kontextuellen Theologien, ihrerseits praktische Theologien zu sein, deutet auf mögliche Affinitäten hin und legt es nahe, in einen engeren Austausch mit ihnen zu kommen. Vielleicht führen die Begegnung und die Auseinandersetzung der hiesigen Praktischen Theologien mit den kontextuellen Theologien dazu, daß sie besser zu begreifen und auch adäquater damit umzugehen lernt, was sie immer schon wollte, aber ihr in dieser Weise noch nicht reflex geworden ist.

Mit diesen Bemerkungen möchte ich lediglich ein mögliches Ergebnis dieses Kongresses andeuten; vorwegnehmen kann ich es natürlich nicht. Darüber wird abschließend zu entscheiden sein. Ebenso wie darüber, ob die folgenden Überlegungen als kontextuell charakterisiert werden dürfen.

Mit diesem Referat möchte ich jedenfalls einige Weichen in die gerade angedeutete Richtung stellen. Die Frage „Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen?“, die die Regie des Kongresses im Sinne einer Standortvergewisserung sinnvollerweise zu seinem Beginn verhandelt wissen möchte, greife ich so auf, daß ich in einer kurzen Erinnerung an die Gründe, die zur Einrichtung der Praktischen Theologie als Universitätsdisziplin geführt habe, deutlich zu machen versuche, daß und inwiefern das wesentlich mit dem Bestreben zusammenhängt, die Theologie wieder stärker kontextuell werden zu lassen. Dabei bin ich mir bewußt, daß ein solcher Rekonstruktionsversuch seinerseits geleitet ist von einem Problembewußtsein, das sich allererst den kontextuellen Theologien verdankt. Daß die Praktische Theologie seit ihren Anfängen schon allein von ihrer Aufgabenstellung her stark kontextuell ausgerichtet war, dies sich aber nicht selbst eingestehen konnte und ihr sogar von anderen Disziplinen her gar als defizitär vorgehalten wurde, hängt mit dem lange Zeit vorherrschenden und auch in unseren Tagen noch längst nicht ausgeräumten Verständnis von Theologie als einer zeitungebundenen und universell gültigen Wissenschaft von der göttlichen Wahrheit zusammen. Erst die Ablösung von diesem Theologiebegriff, wie sie katholischerseits bereits einige Zeit vorher vorsichtig eingesetzt hatte, bis sie auf dem letzten Konzil auch lehramtlicherseits promulgiert worden ist, verbunden mit einer stärkeren Einbeziehung sozial-, kultur- und humanwissenschaftlicher Theorien und Methoden, brachte die Praktische Theologie dazu, expliziter sich ihres eigenen Kontextes zu vergewissern. Wie das derzeit geschieht, soll an einigen ausgewählten und unterschiedlich ansetzenden Konzeptionen aufgezeigt werden. Ob und inwieweit damit bereits von Praktischer Theologie als kontextueller Theologie die Rede sein kann, kann erst entschieden werden, wenn klarer geworden ist, was Ansatz und Status einer kontextuellen Theologie kennzeichnen. Mit einigen Hinweisen dazu und

sich daraus ergebenden Wertungen bzw. Problemüberhängen auf das hiesige Praktische-Theologie-Treiben möchte ich das Referat beschließen. Wenn damit zugleich eine Brücke zu dem Referat von Christine Schaumberger am morgigen Vormittag geschlagen wird, wird damit hoffentlich ein bißchen der Logik und Didaktik dieses Kongresses entsprochen, wie sie sich seine Planerinnen und Planer gedacht haben.

2 Ist die Praktische Theologie „eigentlich“ eine kontextuelle Theologie?

Seinen instruktiven Übersichtsartikel über die Entwicklung und derzeitige Situation der Praktischen Theologie in Frankreich leitet Gilbert Adler, Kollege an der Straßburger katholisch-theologischen Fakultät, mit der Bemerkung ein, er lege damit zugleich ein Beispiel für Kontextualität und die damit verbundenen sich verändernden Vorstellungen innerhalb der Theologie vor.¹ Wie kaum für eine andere theologische Disziplin gelte für die Praktische Theologie, daß ihre Entwicklung und ihr Ansatz zureichend nur nachvollzogen werden könnten, wenn sie in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Kontext verortet würden. Nur vor diesem Hintergrund könnten die vielen Veränderungen, die diese Disziplin in ihrer relativ kurzen Geschichte durchgemacht habe, verständlich werden. Es sind jeweils, wie Adler aufzeigt, neue Herausforderungen – sei es aufgrund des tiefgreifenden und andauernden sozialen und kulturellen Wandels infolge des Modernisierungsprozesses, sei es aufgrund von in anderen Wissenschaften gewonnenen und für das kirchliche Handeln belangvollen Einsichten –, auf die gerade die praktisch-theologische Reflexion einzugehen sich veranlaßt sieht. Hinzukomme, daß in Frankreich bis heute die Praktische Theologie längst nicht so fest in den theologischen Fakultäten bzw. Seminaren etabliert sei wie im deutschsprachigen Raum. Wesentliche Anstöße für so etwas wie eine eigenständige praktisch-theologische Reflexion seien aus der kirchlichen Praxis gekommen, wo die dort Tätigen die Erfahrung hätten machen müssen, daß sie mit der studierten Theologie nichts mehr ausrichten könnten und darum von sich aus nach möglichen neuen Wegen Ausschau gehalten hätten – im engsten Konnex von praktischer Erprobung und wissenschaftlicher Reflexion. Auf diese Weise sei ihre kontextuelle

¹ Vgl. G. Adler, Von der Pastoraltheologie zu einer Theologie der christlichen Praxis, in: IJPT 2 (1998) Heft 1.

Anbindung geradezu zu einem Spezifikum dieser neuen Art, Theologie zu treiben, geworden.

Als Universitätsdisziplin im deutschsprachigen Raum seit nunmehr gut 200 Jahren fest installiert hat die Praktische Theologie hier sicherlich einen anderen und vor allem von der Literatur her offener zu Tage liegenden Verlauf genommen. Gleichwohl ist bemerkenswert, wie neuere Geschichtsschreibungen dieser Disziplin im einzelnen herausgearbeitet haben², daß auch hier die Praktische Theologie in ihren verschiedenen Phasen jeweils gewissermaßen ein Reflex ihrer Zeit ist. In den verschiedenen Lehrbüchern der einzelnen Epochen kann man verfolgen, wie sehr das jeweils gängige Denken in Kirche und Gesellschaft diese Disziplin zumindest untergründig geprägt hat, selbst wo sie dem entgegenzusteuern versucht hat.

Zugespitzt könnte man sagen, daß eine so verstandene Kontextualität zur Konstitutionsbedingung für die Praktische Theologie als eigenständiger theologischer Disziplin überhaupt geworden ist. Um mich nicht selbst zu zitieren, erlaube ich mir, als Erläuterung dazu einen Abschnitt aus der einschlägigen Untersuchung des Kollegen Walter Fürst vorzutragen: „Die geschichtliche Konstituierung der Pr(aktischen) Th(eologie) ... als eigenständiger theologischer Schuldisziplin ist das theoretische Produkt eines praktischen Veränderungsprozesses im Verhältnis von Christentum und Gesellschaft. Die herkömmliche soziale Verfassung des Christentums als gesamtgesellschaftliche Institution letzter Sinngebung ... war aufgrund tiefgreifender sozialer Veränderungen (fortschreitende Ausdifferenzierung der verschiedenen Lebensbereiche; Pluralisierung der Sinnwelten) in die Krise geraten. Dies ließ zugleich den traditionellen gesellschaftlichen Praxisbezug der Theologie problematisch werden. Hatte die Infragestellung der ethischen Praxis des Christentums im Rahmen des sozio-kulturellen Wandels bereits im 17. Jahrhundert die Einrichtung der Moraltheologie als selbständiges Fach notwendig gemacht, so verlangte nun die Problematisierung seiner sozialen Verfassung die Einrichtung einer Disziplin, welche die kirchliche Tradierung des Chri-

² Vgl. zum folgenden vor allem B. Ahlers, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980; V. Drehse, Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion, Gütersloh 1988; W. Fürst, Praktisch-theologische Urteilskraft, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986; N. Mette, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978. - Mit Blick auf die Geschichte lassen sich auch die Gefahren eines allzu kritiklosen Kontextbezuges ausmachen (man denke etwa an die Rolle, die der Pastoraltheologie im Kontext des aufgeklärten Absolutismus zugeordnet war und der sie auch getreulich nachkam, oder etwa an pastoraltheologische Konzepte in der Zeit vor und im Nationalsozialismus).

stentums durch Vermittlung des Glaubens mit dem personalen und gesellschaftlichen Leben unter den nunmehr geänderten Bedingungen (nämlich auf der Basis der nun partikular gewordenen, sich selbständig durchorganisierenden Kirche) sichern und wissenschaftlich orientieren konnte. Ihr fiel also die Aufgabe zu, den gefährdeten gesellschaftlichen Praxisbezug des Christentums der neuen Situation entsprechend zu organisieren und damit zugleich überhaupt den Praxisbezug der Theologie als Wissenschaft auf eine neue Basis zu stellen und für die Zukunft zu gewährleisten.³ Wie näherhin das dann in der weiteren Geschichte dieser Disziplin in enger Anbindung an die gegebenen gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse geschah, wobei Reformimpulse und restaurativ orientierte Konzepte sich wechselseitig ablösten, kann in den weiteren Ausführungen von Fürst nachgelesen werden, so daß Interessierte darauf verwiesen seien.

Übrigens lassen sich für die Institutionalisierung und die Entwicklung der Praktischen Theologie im protestantischen Raum ähnliche Feststellungen treffen. So vermerkt mit Blick auf die Anfänge dieser Disziplin dort Dietrich Rössler: „Die P(raktische) T(heologie) ist in der Neuzeit entstanden, u(nd) zw(ar) aus dem Interesse, das die Praxis des kirchl(ichen) Lebens und Handelns zu fordern begann, weil sie sich nicht mehr problemlos von selbst verstand. Zum theol(ogischen) Thema wurde die P(raktische) T(heologie) im gleichen Zusammenhang dadurch, daß hier Religion (die jeder hat) und Theologie (die dem Pfarrer eigen sein soll) auseinandertraten und unterschieden wurden: Thema der Theologie wurde die Religion und mit ihr die Aufgaben und Probleme ihrer Praxis. Diese Entwicklung hatte schon im Pietismus begonnen und fand in der Aufklärung bes(onders) deutlichen Ausdruck... Freilich haben weder Pietismus noch Aufklärung einen Begriff der Theologie hervorgebracht, der diese Entwicklungen zusammengefaßt und eine authentische Lösung der Probleme geboten hätte. Da aber unübersehbar wurde, daß das Handeln der Kirche dem einzelnen Pfarrer nicht mehr schlechthin objektiv vorgegeben, sondern in hohem Maße von ihm mitgeleistet und -verantwortet werden mußte, gewannen mit der Ausbreitung des Pietismus und dann der theol(ogischen) Aufklärung die praktischen Fragen des kirchl(ichen) Lebens und der pastoralen Arbeit immer mehr an Aufmerksamkeit.“⁴ Es entstand eine Fülle eigenen pastoralen oder katechetischen Schrifttums, was nicht unerheblich schließlich die Etablierung einer eigenständigen Praktischen Theologie im Theologiestudi-

³ W. Fürst, a.a.O., 381f.

⁴ D. Rössler, *Praktische Theologie. 1. Die Entwicklung der evangelischen PT in Deutschland*, in: EKL 3, Göttingen 19923, 1290-1295, hier: 1291.

um durch Schleiermacher begünstigte. Auch für die weitere Entwicklung dieser Disziplin im protestantischen Raum ist der enge Kontextbezug sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht insgesamt charakteristisch.

3 Unter der Vorherrschaft einer sich kontextlos verstehenden Theologie

Wenn die hier dargelegte Rekonstruktion der Anfänge der Praktischen Theologie und ihres weiteren Werdeganges zutreffend ist, drängt sich unwillkürlich die Frage auf, warum diese Disziplin nicht tat, was von ihrem spezifischen Ansatz her nahegelegen hätte, nämlich sich ausdrücklich als kontextuelle Theologie zu definieren. Daß das nicht erfolgte, ist zumindest für den katholischen Raum nach meinem Dafürhalten darauf zurückzuführen, daß das angesichts des überkommenen und bis weit in dieses Jahrhundert hinein vorherrschenden Theologieverständnisses, das bekanntlich stark normativ-dogmatisch und teilweise zusätzlich kanonistisch geprägt war, ein aussichtsloses Unterfangen gewesen wäre, wenn so etwas überhaupt von ihr selbst her für denkbar gehalten worden wäre.⁵ Wie sehr dieses Theologieverständnis der jungen praktisch-theologischen Disziplin zu schaffen machte, zeigt sich allein daran, daß und wie sehr sie immer erneut damit beschäftigt war, sich als eigenständige und gleichberechtigte Disziplin im theologischen Fächerkanon zu behaupten und so von ihrer Geringschätzung als „Anwendungswissenschaft“ loszukommen. Vielleicht hätte es von der Aufklärungstheologie her und später im Kontext der Tübinger Schule verheißungsvolle Ansätze in Richtung eines kontextuellen Theologie-Verständnisses gegeben. Es sei nur daran erinnert, wie vehement etwa Johann Baptist Hirscher für eine zeitgemäße Reform der Kirche gekämpft hatte. Aber diese Ansätze konnten sich nicht durchsetzen. Länger als ein Jahrhundert regierte im wahrsten Sinne des Wortes in der katholischen Kirche das Denksystem der Neuscholastik. Von seinem extrinsezistischen Offenbarungsverständnis her erübrigte sich jegliche Reflexion sowohl auf den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext als auch auf etwaige biographisch-individuelle Bedingungen von Theologie und Kirche hin. Wo das versucht wurde, wurde sofort das Verdikt des „Modernismus“ ausgesprochen.

Gerade im praktisch-theologischen Bereich wurde das Ungenügen des neuscholastischen Systems, wenn es galt, Menschen den Glau-

⁵ Vgl. N. Mette, a.a.O., 19-75.

ben nahezubringen, immer wieder wahrgenommen. Und es gab darum immer wieder Bemühungen, sich aus dem starren Korsett dieser Theologie zu lösen. In der Katechetik geschah das etwa zu Beginn dieses Jahrhunderts in Form des Versuches, wenigstens methodisch der Situation der Kinder stärker Rechnung zu tragen. Noch weiter ging die sog. „Innsbrucker Schule“, die in den dreißiger Jahren daranging, neben der neuscholastisch ausgerichteten wissenschaftlichen Theologie eine eigene „kerygmatische Theologie“ zu konzipieren, die der konkreten Verkündigungspraxis dienen sollte. Beide Male blieb aber der Anspruch der Neuscholastik, die „eigentliche“ Theologie zu sein, unangefochten. Ich meine, daß ein Stück weit diese Denktradition in Rahners Differenzierung zwischen „essentieller“ und „existenzieller“ Ekklesiologie noch fortwirkt. Das epochale Verdienst dieses Theologen, mit der sog. „anthropologischen Wende“ der Theologie auch im katholischen Raum ganz neue theoretische und praktische Perspektiven eröffnet zu haben, wird mit einer solchen Feststellung in keiner Weise geschmälert. Im Gegenteil, daß sich die katholische Theologie ihres unabdingbaren Kontextbezugs bewußt wurde, ist wesentlich ihm zu verdanken. In seinen letzten Veröffentlichungen findet sich sogar das Stichwort „europäische Theologie“ – weit vorausschauend und lange vor Gründung der sich so nennenden Gesellschaft.⁶

4 Das Verständnis von Kontextualität in der aktuellen (katholischen) praktisch-theologischen Diskussion

An dieser Stelle erlaube ich mir einen Sprung, einen Sprung von der Geschichte der Praktischen Theologie in ihre Gegenwart hinein. Statt ein weiteres Mal die beachtliche Entwicklung zu rekapitulieren, die die Praktische Theologie im katholischen Raum seit dem letzten Konzil genommen hat und wie sie sich dabei ihres Kontextbezuges immer deutlicher bewußt wurde und ihm bis in ihre Methodologie hinein Rechnung zu tragen versuchte, möchte ich im folgenden jeweils knapp anhand ausgewählter neuerer Ansätze darstellen, wie – unterschiedlich – die ausdrücklich beanspruchte Kontextualität verstanden und angegangen wird.

4.1 *Modernisierung als Kontext*

Der Titel „Kontextuelle Ekklesiologie“ steht gleichsam programmatisch für den Ansatz Praktischer Theologie, wie er von Johannes A. van der

⁶ Vgl. K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie, in: Schriften XV, 84-103; vgl. auch entsprechende Beiträge in Schriften XVI.

Ven in den letzten Jahren konzipiert worden ist und in einer Fülle von Untersuchungen mittlerweile auf eindrucksvolle Weise seine Bewährung gefunden hat.⁷ Ausgangspunkt bildet für ihn die Einsicht, daß das Objekt der Praktischen Theologie nicht nur die Praxis des „Pastors“ und nicht nur die Praxis der Kirche sein kann, sondern daß diese in den umfassenderen Kontext der je gegebenen Gesellschaft hineingestellt werden müssen. Entsprechend wird in der genannten Studie die Ekklesiologie – von van der Ven definiert sie als „Beschreibung und Erklärung der Kirche unter dem Aspekt ihrer Zukunft in der Perspektive des Evangeliums“⁸ – in und aus dem Kontext der modernen Gesellschaft entwickelt⁹. Welche Implikationen und Konsequenzen bringt der Prozeß der Modernisierung für das Verständnis und die Praxis von Kirche mit sich? So könnte man das Erkenntnisinteresse umschreiben, das van der Ven in seiner ekklesiologischen Reflexion leitet. Er ist sich dabei bewußt, daß eine solche Ekklesiologie eine beschränkte Reichweite hat. Sie hat eben Gesellschaften im Blick, die von dem Modernisierungsprozeß erfaßt worden sind, vorrangig im Westen der nördlichen Hemisphäre. Anderswo – etwa im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – entwickelte Ekklesiologien nimmt van der Ven zur Kenntnis und weiß sich von ihnen durchaus inspiriert. Aber er hält es für kurzschlüssig, sie in den Kontext der modernen Gesellschaft einfach übertragen oder gar kopieren zu wollen. Sie fordern vielmehr dazu heraus, alle Anstrengungen zu unternehmen, um eine „Ekklesiologie im westlichen Kontext“ auszuarbeiten.

Eine diesem Postulat und Prinzip der „Kontextualität“ Rechnung tragende praktisch-theologische Methodik hat van der Ven unter dem Stichwort „empirische Theologie“ konzipiert. Der so umschriebene methodologische Ansatz, der Empirie und Hermeneutik miteinander kombiniert, wobei die Semiotik als beide verbindende Klammer dient, soll verhindern, daß sich die Theologie in abstrakten Spekulationen verliert, sondern sich vielmehr der konkret gegebenen Manifestationen des Glaubens vergewissert – nicht um diese bloß zu konservieren, sondern um mögliche und mit Blick auf den gegebenen Kontext nötige Transformationsprozesse in der Kirche und als Kirche verantwortlich begleiten zu können.

⁷ Vgl. J.A. van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995; ders., *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen - Weinheim 1990.

⁸ J.A. van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie*, a.a.O., 10.

⁹ Vgl. ebd.

4.2 *Lebensgeschichte als Kontext*

Theologie, die dazu beitragen will, ihren Zeitgenossen die traditionelle Rede von Gott und den damit möglicherweise verbundenen Glauben an ihn plausibel zu machen, darf sich nicht darauf beschränken, diese als Adressaten bzw. Adressatinnen ihrer Reflexion zu begreifen. Sondern sie hat sie als ihren eigenen Ausgangspunkt und als ihre Erkenntnisquelle ernstzunehmen. Genau so wichtig wie die historischen Dokumente, in denen individuelle oder gemeinschaftliche Erfahrungen Gottes festgehalten worden sind uns tradiert werden, sind für die Theologie die „living documents“, also die Begegnung mit Menschen, die ihre Erfahrungen mit den Spuren Gottes in ihrer Lebenswirklichkeit bezeugen. Und dabei sind nicht nur und vorrangig die vermeintlichen „religiösen Virtuosen“ von Interesse, sondern – jedenfalls in Gefolge des für die Armen und Marginalisierten Partei ergreifenden Gottes, wie er in der jüdisch-christlichen Tradition bezeugt wird – gerade die Namen- und Bedeutungslosen, deren Stimme sonst nichts gilt und die schon zu ihren Lebzeiten vergessen sind. Wenn Gottes lebensstiftende Zusage gilt, jede und jeden in ihrer bzw. seiner Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit beim je eigenen Namen gerufen zu haben, dann hat das auch für die theologische Reflexion Konsequenzen. Dann hat sie nicht auf eine möglichst allgemeine und damit notwendigerweise von jeglichem Kontext gelöste Gültigkeit ihrer Aussagen bedacht zu sein, sondern Gottes Wahrheit in der Lebenswirklichkeit jedes einzelnen Menschen – angefangen beim eigenen Leben – aufzuspüren bemüht zu sein. Und das heißt, daß alles von Bedeutung ist, was das Leben eines Menschen ausmacht, angefangen von den es bestimmenden Einflüssen wie Geschlecht, Ethnie, Sozialisation etc. bis hin zu den Symbolen und Imaginationen, wie sie sich im Laufe der Entwicklung je individuell herausgebildet haben und die eine wichtige Ressource für den Umgang mit den Herausforderungen des Alltags darstellen.

Weil es auf dem letzten Kongreß ausführlich zur Sprache gekommen ist, erübrigt es sich, das mit diesen Bemerkungen in Blick genommene Konzept einer „Theologie im Kontext der Lebensgeschichte“ nochmals im einzelnen vorzustellen.¹⁰ Sein theoretischer Referenzrahmen und die damit verbundene Methodik lassen sich nach Stephanie Klein, die diesen Ansatz einer kontextuellen Praktischen Theologie im hiesigen katholischen Raum entscheidend vorangetrie-

¹⁰ Vgl. PThI 16 (1996) Heft 1: Gottes Spuren. Erfahrungen und Reflexionen.

ben hat¹¹, zusammenfassend wie folgt erläutern: „Theologie im Kontext der Lebensgeschichte zu betreiben, bedeutet, den Rahmen, die Reichweite und die Grenzen der Gültigkeit der theologischen Aussagen und die Zielrichtung der Interessen anzugeben und zu reflektieren. Das heißt nicht, einem naiven Subjektivismus zu verfallen. Diese Theologie besitzt ihre Gültigkeit und Wahrheit gerade darin, daß sie auf Differenzierungen des gelebten Glaubens aufmerksam macht und Dimensionen und Fragestellungen entdeckt, die bislang verborgen geblieben sind. Wenn der eigene Erfahrungshorizont des theologischen Nachdenkens und Redens reflektiert und als partikular begriffen wird, dann wird auch Raum frei, theologische Reflexionen anderer Menschen als unterschieden von den eigenen zu begreifen und nicht im eigenen Entwurf, sondern in den Erfahrungen und Reflexionen aller gemeinsam das Ganze der Theologie zu suchen.... Die Universalität der Theologie wird dann nicht mehr darin gesehen, universale Aussagen zu machen, sondern die Fragestellungen und Glaubensreflexionen möglichst vieler Menschen zur Sprache zu bringen und in einem gemeinsamen Diskurs nach Erkenntnisfortschritt zu suchen.“¹²

4.3 „Betroffenheit“ als Kontext

Zwischen „der wachsenden Verelendung der `Dritten Welt` und den `Pathologien der Moderne` in der `Ersten Welt`“ bestehen „ursächliche Zusammenhänge .., die eine christliche `Sozialpastoral` – wenn schon ohnmächtig, sie zu überwinden, so doch – mindestens anzuklagen, zu ihrer Aufklärung beizutragen und – soweit es ihren Kräften entspricht – an der Veränderung der hiesigen Bedingungen mitzuwirken hat“¹³. Wenn mit dieser für es zentralen These im folgenden noch als weiteres Modell einer sich kontextuell verstehenden Praktischen Theologie das Konzept der Sozialpastoral, wie es von Hermann Steinkamp vertreten wird, ins Spiel gebracht wird, dann geschieht dies, weil es – wie mir scheint – auf der einen Seite Anliegen der beiden bisherigen Modelle aufnimmt, nämlich die gesellschaftliche und individuelle Situiertheit Praktische-Theologie-Treibens bewußter als früher ernstzunehmen und der eigenen Theoriebildung zugrunde-

¹¹ Vgl. St. Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart 1994; dies., *Theologie im Kontext der Lebensgeschichte*, in: *Diakonia* 26 (1995) 30-36; dies., *Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie*, in: *PThI* 16 (1996) 53-70. Zu betonen ist, daß in St. Kleins Konzept - im Unterschied zu anderen die Lebensgeschichte als Kontext wählenden Ansätzen - die strukturelle Dimension von Lebensgeschichte durchgängig berücksichtigt wird!

¹² St. Klein, *Theologie im Kontext der Lebensgeschichte*, a.a.O., 35.

¹³ H. Steinkamp, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994, 62.

zulegen, auf der anderen Seite jedoch die sich daraus ergebenden Implikationen und Konsequenzen noch radikaler zuspitzt. Diese Zuspitzung hängt m.E. mit der Basiskategorie dieses praktisch-theologischen Ansatzes zusammen, also dem Begriff der „Orthopraxie“, den H. Steinkamp durch den Verweis auf drei – komplex miteinander verwobene – Horizonte, die er eröffne, wie folgt zu bestimmen versucht:

- „die Einbeziehung pathogener, ‘betäubender’ (‘Kolonialisierung der Lebenswelt’/‘Warenästhetik’) bzw. neurotisierender Einflüsse auf das Individuum beim Deuten der ‘Zeichen der Zeit’ und beim Entwerfen einer innovativen christlichen Praxis,
- ‘Gemeinden’ und neue soziale Bewegungen als ‘Orte’ sozialer Kreativität, an denen einerseits der Primat an der Vergesellschaftung im modernen Arbeitsprozeß ernstgenommen, andererseits die ökonomistisch-funktionalistische Blickverengung aufgebrochen wird;
- christliche Praxis als ‘Ort’ kollektiver Träume, Entwürfe und ... Antizipationen ‘je gerechter Verhältnisse’ (im Sinne der spezifischen Gerechtigkeit des Reiches Gottes), in denen z.B. Behinderte und Verrückte einen normalen Platz haben.“¹⁴

Damit ist bereits eine konsequente Weiterführung oder doch auch eine gewisse Umakzentuierung dieses Modells im Vergleich zu den beiden bisherigen impliziert, womit der Ansatz von Steinkamp nochmals präziser charakterisiert werden kann. Stärker, als es vielfach bei biographischen Ansätzen der Fall ist, werden individuell-lebensgeschichtliche und gesellschaftlich-strukturelle Analyse miteinander verflochten. Stärker, als es bei van der Ven der Fall ist, wird die globale Verantwortung der Theologie wahrgenommen und wird bewußt in diesem Zusammenhang – wenn man so will – eine „europäische Theologie“ betrieben, die genau das tut, was in weltweiter Perspektive ihre Aufgabe ist. Kontextuelle Theologie wird nicht einfach mit regionaler Theologie verwechselt. Damit ist verbunden, daß das Verständnis von „Kontextualität“ bei Steinkamp stärker normativ aufgeladen und nicht bloß ein deskriptives Merkmal ist. „Kontextualität“ besagt somit für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, daß es sich um eine Konstitutionsbedingung handelt und nicht um etwas, was ihr erst konsekutiv zukommt. Es gibt keinen vorherigen Text, dem anschließend sein Kontext beigefügt wird. Sondern die praktisch-theologische Reflexion ist immer schon kontextuell eingebunden. Das heißt, daß sie als Theorie der Praxis (von Kirche,

¹⁴ Ebd., 56.

von Christentum etc.) ebenso wie diese Praxis selbst verwickelt ist in die gesamtgesellschaftlichen Verflechtungen der Gegenwart, verstrickt in den Deformationen menschlichen Zusammenlebens und den Pathologien des Bewußtseins, daß sie dabei aber auch die Erfahrung machen darf, daß solche (selbst-)destruktiven Tendenzen nicht das letzte Wort haben müssen, sondern daß sich allenthalben Kräfte bilden, die theoretisch und praktisch dagegen angehen – wie fragmentarisch auch immer –, und daß von daher die Praktische Theologie danach gefragt ist, ob und wie sie sich an solchen transformatorischen Aufbrüchen beteiligt und dazu anstiftet. Wenn man so will, dreht sich so das traditionelle Verhältnis von Text und Kontext um: In dem Maße, wie die Praktische Theologie sich ihres – individuellen und soziokulturellen – Kontextes allererst vergewissert und ihn selbstkritisch aufklärt, lernt sie ihren Text immer wieder neu verstehen und gewinnt sie ihre eigene Identität im ständig sich verschiebenden Kreuzungspunkt von Tradition und Situation. „Solidarität und Parteilichkeit“, „Compassion and Solidarity“ (G. Baum) machen ihre genuinen erkenntnisleitenden Interessen aus und sind nicht bloß individuelle Tugenden, die sich anzueignen zur Disposition von Praktische-Theologie-Treibenden steht.

H. Steinkamp hat dafür die Kategorie „Betroffenheit“ als durchgehender Komponente von Theoriebildung eingeführt. Gemeint ist damit nach ihm und nach Ottmar Fuchs, der einen ähnlichen Ausgangspunkt wählt, keine bloß subjektivistisch-emotionale Empfindung, sondern die bewußte Einsicht in die komplexe Verwickeltheit von Subjekt und Objekt sowie von Theorie und Praxis: Zum einen handelt es sich um „die spontane subjektive Reaktion der Barmherzigkeit auf reale Erfahrungen von in ihrem Leben destruierten Leidenden“¹⁵, die sich in Mitleid, Empörung und dem unmittelbaren Drang, den Leidenden zu helfen, ausdrückt. Zum anderen geht es um „den subjektiven ‚Reflex‘ auf die analytische Reflexion der Gerechtigkeit, etwa darüber, wer anderswo durch welche objektiven Verursachungszusammenhänge (z.B. durch die Wirtschafts- und Militärpolitik der Industrieländer) die von Benachteiligungen und Armut Betroffenen sind“¹⁶. Not und Armut werden also als strukturelles Problem erkannt und analysiert. Weiterhin meint Betroffenheit die schmerzliche Entdeckung und Einsicht, seinerseits selbst auf komplementäre Weise auf Hilfe anderer angewiesen zu sein, also im Gegenüber zum „Schwachen“ nicht einfach

¹⁵ O. Fuchs, *Dabeibleiben oder weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche*, München 1989, 47.

¹⁶ Ebd.

die „starke“ Persönlichkeit zu sein, die vermeintlich alles bewerkstelligen kann.¹⁷

5 Vom Kontext zum Text – ein konfliktives Unterfangen

Daß sich mit dem Begriff „Kontext“ für die Praktische Theologie alles andere als ein bloßer Modegag verbindet, hat hoffentlich der hier vorgenommene kursorische Durchblick durch die Wissenschaftsgeschichte und aktuelle Ansätze dieser Disziplin erkennen lassen. Es hat sich aber auch gezeigt, wie vielfältig dieser Begriff gebraucht werden kann und gebraucht wird. Die Regie des Kongresses scheint mir vorzusehen, daß der von mir durchaus gewollte Klärungsbedarf in den nächsten thematischen Einheiten angegangen wird. Ob es schließlich zu einer alle befriedigenden Lösung kommen wird und ob es die überhaupt gibt, möchte ich offen lassen.

Eins sei zum Schluß nochmals erinnert, was eingangs bereits vermerkt worden ist: Wenn man Ansatz und Geschichte der Praktischen Theologie so zu rekonstruieren versucht, wie ich es getan habe, nämlich daß sie zwar den Kontext wieder stärker in die Theologie einbringen wollte, es aber aufgrund des vorherrschenden Theologieverständnisses nicht verstand, sich ausdrücklich als kontextuelle Theologie zu begreifen, ist der Anstoß dazu – das haben auch die vorgestellten neueren Modelle gezeigt – weniger einer von dieser Disziplin selbst ausgelösten selbstkritischen Reflexion zu verdanken als vielmehr von jenen Theologien ausgegangen, die sich bewußt als kontextuell zu begreifen gelernt haben.¹⁸ Was diese bei aller Verschiedenheit aufgrund des jeweiligen Kontextes, mit dem sie es zu tun haben, verbindet, sind ihr Ausgangspunkt (nämlich die gesellschaftlich und kirchlich marginalisierten oder ausgegrenzten) und ihr Interesse, die Befreiung von jeglicher Unterdrückung. Damit geht eine erhebliche Veränderung des Theologietreibens einher, insofern konsequent ein induktiver Ansatz verfolgt wird: Nicht von der Bibel oder der kirchlichen Lehre wird ausgegangen, sondern von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten“ (GS 1). Dahinter steckt das Bemühen um eine „Evangelisierung“ im Sinne eines umfassenden Prozesses der „Inkulturation des Christentums, der sich den gegenwärtigen, je eigenen, sozio-kulturellen u(nd) -rel(igiösen) Situationen u(nd) Veränderungen zu stellen sucht, um den in ihnen lebenden Menschen das

¹⁷ Vgl. H. Steinkamp, 254f.

¹⁸ Vgl. G. Collet, Kontextuelle Theologie, in: LThK³ VI, Freiburg usw. 1997, 327-329

Ev(angelium) z(ur) Geltung bringen zu können“¹⁹. Nicht zufällig sind diese sich ausdrücklich als kontextuell begreifenden Theologien in der sog. „Dritten Welt“ entstanden und ausgearbeitet worden. Im europäischen und nordamerikanischen Kontext ist es sicherlich – und wohl auch alles andere als zufällig – die feministische Theologie, die die engste Affinität dazu aufweist.

Als wie brisant diese Art des Theologietreibens innerkirchlich – zumindest innerhalb des katholischen Raumes – immer noch empfunden wird und wie konfliktiv diese darum unweigerlich ist, mag folgende Begebenheit beispielhaft aufzeigen:²⁰ Auf Grund eines jahrelang erfolgten theologischen Klärungsprozesses hatte die mit dem Inkulturations-Abschnitt beauftragte Kommission für das Schlußdokument von Santo Domingo (1992) gemeint, folgenden Vorschlag verantworten und als Konsens einbringen zu können: „In der Inkulturation, die Nachfolge Jesu (Joh 17,18) und Annahme der verunstalteten Welt (LG 8) ist, aktualisiert die Kirche das Geheimnis der Inkarnation. Diese Inkulturation ist ein Prozeß, der aus dem Inneren jedes Volkes und jeder Gemeinschaft heraus in Gang gebracht wird.“ In der über Nacht redigierten Schlußfassung hieß und heißt es: „Diese Inkulturation ist ein Prozeß, der mittels der Sprache und verständlicher Symbole, die nach dem Urteil der Kirche geeignet sind, vom Evangelium in das Innere eines jeden Volkes und jeder Gemeinschaft führt.“ (243) In der Tat, dieser Text paßt besser in die Linie des vom Vatikan der lateinamerikanischen Kirche diktierten Oktroy hinein, das Schema „Sehen – Urteilen – Handeln“ aufzugeben zugunsten der traditionellen normativ-deduktiven Gliederung kirchenamtlicher Verlautbarungen: Vorgabe der kirchlichen Lehre – Bestandsaufnahme der Situation als pastoraler Herausforderung – Angabe pastoraler Grundlinien – entsprechend dem beredten Motto, das der Vatikan der Versammlung von Santo Domingo vorgegeben hatte: „Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit“.

Ein pastoraltheologischer Kongreß, der sich über die Thematik „Wissenschaft im Kontext“ zu orientieren und zu verständigen versucht, kommt wohl kaum umhin, sich diesen aktuellen kirchenpolitischen Kontext nüchtern zu vergegenwärtigen. Von hier aus gewinnt die Antwort seitens der kontextuellen Theologien auf die Anfrage der hiesigen Praktischen Theologie, was sie im Sinne einer Solidarität mit

¹⁹ Ebd. 328

²⁰ Vgl. L. Weckel, Wie sich Texte ändern..., in: N. Arntz (Hg.), Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Luzern 1993, 154-173, hier: 165f.

ihnen für sie tun könne, nämlich selbst kontextuell zu werden, nochmals eine eigenartige Brisanz.

Christine Schaumberger

Blickwechsel

Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie

1 Auf die eigenen Worte von Frauen in ihren Kontexten hören

Ich beginne mit drei Zitaten. Diese Zitate sind Worte feministischer Dichterinnen, Aktivistinnen, Theoretikerinnen in den USA. Sie wurden formuliert in Auseinandersetzungen unter US-amerikanischen Feministinnen als pointierte Einmischung in den Streit über Ansätze, Grundlagen, Ziele, Orientierungen, Strategien feministischer Politik und Theorie und als Kritik an Einstellungen, Verhaltensweisen und Verantwortlichkeiten von Feministinnen. Das heißt: In diesen Zitaten haben sich Frauen in einem Kontext artikuliert und – indem sie sich an Feministinnen in den USA wandten – in einen Kontext hineingesprochen, der uns, den meisten hier¹, nicht nur geographisch, auch kulturell, sozial, politisch, theoretisch fremd und fern scheint.

Indem ich mit diesen Zitaten beginne, will ich die Worte dieser Frauen zu Gehör bringen und ihren Kämpfen und Visionen hier Raum geben: als Motivation und als Orientierung. Auf die eigenen Worte von Frauen zu hören – besonders auf die Worte ferner, fremder, im eigenen Kontext unsichtbarer, vom Vergessen bedrohter Frauen – ist ein Postulat einer sich selbst kontextualisierenden feministischen Theologie.

Das Hören auf ihre Worte – auch und gerade dann, wenn sie nicht unmittelbar Antworten anbieten auf die eigenen Fragen –, die Aufmerksamkeit für ihre Erfahrungen und Kämpfe – auch wenn sie von den eigenen Erfahrungen, Kämpfen, Prioritäten abzulenken scheinen –, die Achtung für ihre Reflexionen, ihr Wissen, ihre Visionen und Weisheiten – auch wenn sie die eigenen Probleme gerade nicht lösen, sondern die Komplexität der Fragen, Probleme, Schwierigkeiten vermehren – stärkt den kritischen Blick auf die eigenen Kontexte und die Vorstellungskraft für Veränderung und Verwandlung in eigenen Kontexten.

¹ Diesen Text habe ich als Vortrag für die TeilnehmerInnen des Kongresses formuliert. Den Charakter als Redetext habe ich für den Druck beibehalten.

- a) Mein erstes Zitat wurde formuliert von Adrienne Rich:
*"Wir Frauen haben gerade erst begonnen, unsere eigenen Wahrheiten zu entdecken; viele von uns wären dankbar, wenn wir uns von dieser Anstrengung ein wenig ausruhen könnten; froh, wenn wir uns mit den Bruchstücken, die wir ausgegraben haben, einfach hinlegen und uns zufriedengeben könnten. Oft empfinde ich dies wie eine körperliche Erschöpfung.
 Eine wirklich lohnende Politik und wirklich lohnende Beziehungen verlangen, daß wir noch weiter gehen, noch tiefer graben."*²

Adrienne Rich ist feministische Dichterin, Theoretikerin und Aktivistin in den USA. In ihren Texten reflektiert sie – ohne das Wort Kontext explizit zu benutzen – ihren eigenen Kontext in Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit: als "Weiße" – um mit herrschenden Etikettierungen zu sprechen³ –, die mit "weißen" Feministinnen, Schwarzen Feministinnen und Feministinnen verschiedener anderer ethnischer und kultureller Gruppen um Solidarität ringt und streitet; als in den Südstaaten aufgewachsene Tochter einer Christin und eines Juden, der versucht hat, sich in seine antisemitische Umwelt zu assimilieren; als Lesbe und Mutter von Söhnen.

Das Zitat, das ich vorgelesen habe, habe ich ihrem Aufsatz "Frauen und Ehre. Einige Gedanken über das Lügen" entnommen. Dieser Aufsatz ist abgedruckt in dem Sammelband "Macht und Sinnlichkeit" mit Aufsätzen und Gedichten von Audre Lorde und Adrienne Rich. In diesem Aufsatz geht es ihr um Beziehungen von Frauen zu anderen Frauen, um persönliche Beziehungen zwischen zwei Frauen ebenso wie um die Beziehungen zwischen Frauen, die eine gemeinsame Politik verfolgen wollen. Für beide Formen von Beziehungen beschreibt Adrienne Rich, daß und wie Qualität und Tiefe der Beziehungen von

² Adrienne Rich, Frauen und Ehre. Einige Gedanken über das Lügen, in: Audre Lorde/Adrienne Rich, Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte, hg. v. Dagmar Schultz, Berlin³1991, 173-183. 182.

³ In diesem Text kommen Benennungsversuche in unterschiedlicher Schreibweise vor: Schwarze Frauen, "weiße" Frauen, *Weiße* Frauen. Ich verwende Anführungszeichen, Großschreibung von Adjektiven, Kursivschrift, um auf Versuche der Selbstbenennung und auf Probleme des Gebrauchs kyriozentrischer Wörter aufmerksam zu machen. a) Um Schwarz als politische, kulturelle und religiöse Selbstdefinition - und nicht als Beschreibung von Hautfarbe oder gar von "Rasse" - erkennbar zu machen, schreibe ich diese Selbstbenennung groß. b) Ich schreibe "weiß", um einerseits auf nichtreflektiertes oder unsichtbar gemachtes "Weißsein" hinzuweisen und andererseits solch dualistische oder polarisierende Bezeichnungen, deren Gebrauch die "Natürlichkeit" und "Selbstverständlichkeit" solcher Festlegungen weiter verstärkt, zu problematisieren. c) Mit Kursivschreibung (*Weiße* feministische Theologie) bezeichne ich Versuche und Bewegungen, das eigene "Weißsein" als Kontext zu reflektieren und in Möglichkeiten der Solidarität zu verwandeln.

der Bereitschaft der Frauen zu Ehrlichkeit abhängen. Sie reflektiert ein Problem, das viele feministische Gruppen belastet hat: In diesen Gruppen herrschten explizit oder implizit feministische "Selbstverständlichkeiten", z.B. verallgemeinernde Aussagen über Frauen, über charakteristische Frauenerfahrungen, über Gemeinsamkeiten von Frauen, über Unterschiede gegenüber Männerzusammenhängen, normierende Vorstellungen darüber, was "die" typische Feministin ausmache, idealisierende Erwartungen an Feministinnen. Es dauert meist sehr lange, bis eine Frau den Anfang macht und zum Ausdruck bringt, daß diese Aussagen und Vorstellungen ihren Lebensbedingungen, Erfahrungen, Gefühlen nicht entsprechen.

Aus welchen Gründen Frauen ihr Unbehagen verheimlichen, ob aus Angst, sich angreifbar zu machen, aus Sorge, zu zerstören, was mühsam erkämpft ist und als Ergebnis oder Erfolg feministischer Arbeit gilt, aus Furcht, die Solidarität und Gemeinsamkeit zu schwächen, aus Geringschätzung der Bedeutung der eigenen Gedanken und Gefühle für die Gruppe oder einfach aus Bequemlichkeit und Desinteresse: solche Zurückhaltung schadet – so betont Adrienne Rich – den Beziehungen und der Zusammenarbeit von Feministinnen. Wenn Frauen sich Postulaten und Aussagen unterwerfen, die den eigenen Erfahrungen, Visionen und Gefühlen widersprechen, wenn sie darauf verzichten, die eigenen Erfahrungen und Gedanken präzise zu Wort und zu Gehör zu bringen, wenn sie es unterlassen, ihre eigenen Empfindungen und Wahrnehmungen mitzuteilen, nennt sie diese Nichtkommunikation Lüge. Ehrlichkeit beschreibt sie als anstrengend, schmerzhaft, aber als notwendig und bemächtigend.

Ich wiederhole den letzten Satz ihres Zitats:

"Eine wirklich lohnende Politik und wirklich lohnende Beziehungen verlangen, daß wir noch weiter gehen, noch tiefer graben."

"Weiter gehen, tiefer graben" ist ein spannungsvolles und vieldimensionales sprachliches Bild. Frauen können es unterschiedlich sehen und auf verschiedene Weise von ihm bewegt werden. Ich möchte andeuten, warum ich mich von diesem Bild motivieren lasse für das Nachdenken über Kontextualisierung.

Kontextualisierung von Theologie verlangt die Wahrnehmung und Anerkennung der Orte, Gemeinschaften, Bewegungen, in denen Theologie entsteht; sich kontextualisierende Theologien schaffen sich eigene Orte, Strukturen, Räume. Der Anspruch auf theologische Wahrnehmung des Kontexts drückt auch den Anspruch auf Anerkennung, Verlässlichkeit, Kontinuität, eigene Orte aus.

Der Ruf nach *Weiter-Gehen und Tiefer-Graben* dagegen fordert zum Mißtrauen gegenüber allen eingenommenen und begehrten festen Orten heraus – seien sie zugewiesen, "eingeräumt" oder erkämpft; seien sie selbst-gesucht, selbst-erfunden und geschaffen; seien es Räume, Nischen, Frauenecken, autonome Orte.

Die Bewegungen des Weiter-Gehens und Tiefer-Grabens selbst stehen zueinander in Spannung:

Das *Weiter-Gehen* verlangt Unentwegtheit, die Weigerung, sich anzupassen an das Vorfindliche und Gegebene, den Willen, den eigenen Visionen und Fragen zu folgen – ohne zuvor zu wissen, wohin sie führen – , verlangt die Anstrengung, die eigenen Ansprüche zu radikalisieren, statt sie, da sie nicht eingelöst sind, als illusorisch oder naiv aufzugeben.

Das *Tiefer-Graben* verlangt das Verharren an einem Ort, die Geduld, die Standhaftigkeit, die Neugier, an bekannten Orten Unbekanntes, Neues zu entdecken, die Bereitschaft, auch unangenehme und unwillkommene Dinge auszugraben. Bei dieser Bewegung denke ich vor allem an Analyse, an Kritik und Selbstkritik, an Suche nach der Geschichte von Frauen, ihren Kämpfen, ihrer Macht und ihrer Unsichtbarkeit, an die Frage, auf welchen Frauen und welcher Arbeit von Frauen die eigene feministische Theologie gründet, an den Versuch, sich selbst darüber Rechenschaft zu geben, welche Frauen und welche Arbeit von Frauen die eigene feministische Theologie und Politik übersieht, vergißt oder mißachtet.

Feministische Befreiungstheologinnen verschiedener Kontexte haben den befreiungstheologischen Drei-Schritt "Sehen-Urteilen-Handeln" weiterentwickelt in Modelle einer weiter gehenden und unabgeschlossenen – oft spiralförmig und spinnennetzähnlich vorgestellten – Bewegung der Wahrnehmung, Erinnerung, Analyse, Deutung, Aktion, Kritik.⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza zum Beispiel hat ihre Hermeneutik als Kreislauf von Hermeneutik des Verdachts, Hermeneutik der Erinnerung, Hermeneutik der Verkündigung, Hermeneutik befreiender Vision und Imagination ausgearbeitet.⁵ Katie Cannon hat für die womanistisch-theologische Ausbildung das Modell eines unabgeschlossenen Prozesses entworfen, in dem die einzelnen Elemente – z.B.

⁴ Z.B. Christine Schaumberger, "Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe". Überlegungen zu einer Feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der "Ersten Welt", in: dies./Monika Maaßen (Hg.), Handbuch Feministische Theologie, Münster²1988, 332-361. 358-361.

⁵ Vgl. u.a. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg (Schweiz) 1988.

Erfahrung und ihre Reflexion, Gesellschaftsanalyse, Schwarze Geschichtsschreibung, kulturelles und religiöses Erbe der Afri-AmerikanerInnen, theologische Traditionen, Auseinandersetzung mit theologischen und anderen theoretischen Ansätzen, Visionen, Strategien, Aktionen und ihre Kritik – stets von neuem mit veränderten Erfahrungen, Erkenntnissen, Bedingungen zu durchlaufen sind.⁶

Weiter gehen – tiefer graben: Diese spannungsgeladene und widersprüchliche Wegweisung feministischer Theologien dient als Motivation zu wiederholtem Wahrnehmen, Mitteilen, Analysieren, Reflektieren von Situationen, Erfahrungen, Gedanken aus veränderten Blickwinkeln, zu stets neuer Annäherung an veränderte Wahrnehmung, veränderte Erfahrung, veränderte Situationen, veränderte Strukturen.

Das Bild des Weiter-Gehens und Tiefer-Grabens ist jedoch auch problematisch. Es kann den Leistungsdruck, der feministische Theologinnen beherrscht, die Verzweiflung, den selbstgesteckten Zielen und selbstgewählten Ansprüchen nicht gerecht zu werden, noch zusätzlich erhöhen. Ich finde es wichtig, den Wunsch nach Ruhe, die Wahrnehmung der körperlichen Erschöpfung nicht zu übergehen und gleichzeitig das Ausruhen nicht durch Kritiklosigkeit oder Anspruchsverzicht zu erkaufen. Aber das ist leichter gesagt als getan...

Außerdem kann das Bild des Weiter-Gehens, wenn seine Spannung zum Tiefer-Graben aufgegeben wird, dazu verleiten, die weiter gehende Bewegung als Fortschritt mißzuverstehen, als lineare Bewegung, die Frauen, ihre Erkenntnisse, Kämpfe und Werke sozusagen "überholt", hinter sich zurückläßt, um sie schließlich zu vergessen.

Es geht nicht um Fortschritt, Hektik, Geschwindigkeit, sondern um die Weigerung, sich abzufinden mit und einzurichten in der herrschenden Normalität – oder in neuen feministischen Selbstverständlichkeiten –, und um die Weigerung, Frauen und unsere Visionen zu verraten und zu vergessen.

b) Diesem Zitat von Adrienne Rich, das orientieren und motivieren kann, aber mit Anstrengung, Erschöpfung, Enttäuschung konfrontiert, stelle ich jetzt ein Zitat zur Seite, das die Komplexität vermehrt, das Spannungen und Enttäuschung noch verstärkt. Es ist geschrieben von einer Schwarzen:

"Als erstes mußt du vergessen, daß ich Schwarz bin.

⁶ Vgl. Katie G. Cannon, "Wheels in the Middle of Wheels", in: *Metalogues and Dialogues. Teaching the Womanist Idea*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 8(2/1992) 125-151.125-132.

Zweitens darfst du nie vergessen, daß ich Schwarz bin."⁷

Diese zwei Zeilen aus einem Gedicht von *Pat Parker* las ich 1982 in einem Themenheft der feministischen Zeitschrift *Heresis* über Rassismus, einer der frühen Publikationen, die Rassismus als feministisches Problem thematisierten. *Pat Parker*⁸ war Dichterin, Aktivistin, Mutter zweier Töchter und Gesundheitsarbeiterin. Sie starb vor acht Jahren im Alter von 45 Jahren an Brustkrebs. Sie ist eine der ersten Schwarzen Dichterinnen, die sich als Feministinnen und Lesben zu erkennen gaben, und reflektierte in allen ihren Texten, was es bedeutet, in den USA Schwarz, Frau und Lesbe zu sein.

Das Gedicht, aus dem ich zwei Zeilen zitiert habe, ist überschrieben: *"Für die weiße Person, die wissen will, wie sie meine Freundin oder mein Freund wird"* und enthält eine Reihe guter Ratschläge, gewonnen aus schlechter Erfahrung. So bestätigt *Pat Parker* dieser "weißen" Person, daß es aner kennenswert sei, wenn sie berühmte Schwarze Musikerinnen – z.B. *Aretha Franklin* –, wenn sie deren Musik hört, erkennt. Sie empfiehlt der "weißen" Person jedoch, nicht jedesmal, wenn eine Schwarze zu ihr zu Besuch kommt, diese eine Platte mit *Aretha Franklin* aufzulegen. Und sollte zufällig *Beethoven* gespielt werden, so sei es nicht nötig, ihr zu erklären, wer *Beethoven* ist und wann er gelebt hat, auch sie habe Musikunterricht in der Schule gehabt. Wenn die "weiße" Person, die ihre Freundin sein will, vergewaltigt wird und der Vergewaltiger Afro-Amerikaner ist, so bittet sie dringend, sich nicht bei ihr dafür zu entschuldigen, daß sie diesen Schwarzen haßt, sich an ihm rächen will für das, was er ihr angetan hat, ihn umbringen könnte. Damit der Wunsch einer "weißen" Person, ihr zur Freundin zu werden, für sie selbst nicht zu Schwerstarbeit führt, fordert *Pat Parker* also:

Als erstes mußt du vergessen, daß ich Schwarz bin.

Zweitens darfst du nie vergessen, daß ich Schwarz bin.

Pat Parkers Rat verweigert sich der Anmaßung, die davon ausgeht, der Wunsch, sich mit einer Schwarzen Frau zu befreunden, mache eine "weiße Frau" von Rassismus "unschuldig". Und er ist voll Gelächter über Wahrnehmungsunfähigkeiten und Denkblockaden von "Weißen". Er kritisiert die Macht dualistischer, rassistischer, fremdbestimmender Definitionen und protestiert zugleich gegen das Über-

⁷ *Pat Parker*, *For the White Person Who Wants to Know How to Be My Friend*, in: *Racism Is the Issue*. Themenheft: *Heresis* Nr.15 (1982) 59.

⁸ Vgl. die biographischen Angaben zu *Pat Parker* (1944-1989) in: *D. Soyini Madison* (Hg.), *The Woman That I Am. The Literature and Culture of Contemporary Women of Color*, New York 1994, 697.

sehen dieser Macht. Er macht deutlich, daß Widerstand gegen die Macht solcher Definitionen es erforderlich macht, nicht nur selbst solche Etikettierungen zu kritisieren und solche Sehweisen zu verlernen, sondern sich die andauernde Wirkung dieser Sehweisen und Etikettierungen auf die eigene Wahrnehmung bewußtzumachen.

Wenn ich versuche, durch theologische Achtung womanistischer Theologie und durch Arbeit für eine wahrnehmungsbereite und kritische *Weiße* feministische Theologie Pat Parker zur Freundin zu werden, dann macht mir die Forderung, erstens ihr Schwarzsein zu vergessen und zweitens nie ihr Schwarzsein zu vergessen, sehr massiv deutlich, daß mir dies nicht "perfekt" gelingen kann.

Doch umgekehrt widerspricht Pat Parkers Empfehlung nicht nur dem Arrangement mit dem Selbstverständlichen, Geläufigen, Plausiblen, sondern widersetzt sich auch dem Wunsch, sich mit den Erfolgen und Erkenntnissen "weißer" feministischer Theologie zufriedenzugeben.

Ich lese dieses Zitat als Forderung, Abgrenzungen des denkbar und möglich Scheinenden zu überschreiten und den Zerreißproben zwischen der Erkenntnis der Macht herrschenden Denkens einerseits und der Anstrengung für eine nichthierarchische, nichtausgrenzende, nichtspaltende Wahrnehmung, Sprache, Gemeinschaft andererseits bewußt nicht auszuweichen.

c) Das dritte Zitat, das ich als Motivation einer sich kontextualisierenden feministischen Theologie Pat Parkers Ratschlag an die "weiße" Person und Adrienne Richs Bild vom Weiter-Gehen und Tiefer-Graben zur Seite stellen will, ist ein bekannter feministischer Slogan:

"Keine ist befreit, wenn nicht jede befreit ist".

Es ist ein Slogan, der jahrelang fast formelhaft von Feministinnen wiederholt wurde und gegenwärtig zu jenen Traditionen der Frauenbewegung zu gehören scheint, die den meisten Feministinnen eher peinlich sind. Dieser Slogan behauptet einen Anspruch, an dem Feministinnen gescheitert sind, er klingt naiv und unrealistisch. So sehen es viele Frauen als ein Zeichen der Ehrlichkeit an, einen solchen Anspruch aufzugeben. Nachdem die Kritik marginalisierter Feministinnen, "weiße" Feministinnen würden beanspruchen, für alle Frauen zu sprechen, und dadurch die eigenen partikularen Erfahrungen, eurozentrischen Perspektiven und beschränkten Visionen für universal gültig erklären, immer lauter geworden ist, fordern immer mehr Feministinnen als Akt des Anspruchsverzichts, auf diese Reklamation universaler Solidarität zu verzichten. Die Absage an einen Anspruch und der Verzicht auf ein Stückchen feministischer Tradition also als Antwort auf die Kritik Schwarzer Frauen? Die Bereitschaft, einen belie-

ten und bekannten Slogan aufzugeben, wenn er als Täuschung erkannt ist, wäre tatsächlich ein Akt radikaler Selbstkritik und Selbstinfragestellung. Doch welche Erfahrungen, welche Erinnerungen, welche Weisheit, die Kämpfe welcher Frauen werden damit verlorengegeben?

Der Slogan "Keine ist befreit, wenn nicht jede befreit ist" wurde zuerst von der radikal-feministischen Gruppe Redstockings in einem Pamphlet vom April 1969, einer der ersten Erklärungen der radikalen Frauenbefreiungsbewegung, formuliert.⁹ Er wurde aufgegriffen in einem Statement des Combahee River Collective, eines Kollektivs Schwarzer lesbischer Feministinnen in Boston, die sich seit 1974 trafen und zu politischen und feministischen Entwicklungen öffentlich Stellung nahmen. Dieses Statement wurde 1977 veröffentlicht und enthält eine Analyse des Zusammenwirkens von Rassismus, Sexismus, Heterosexismus und Klassenherrschaft. Die Autorinnen betonen, daß sie es unangemessen finden, "Rassismus von Klassenherrschaft von Sexismus" zu trennen, da sie doch in ihrem Leben all diese Formen der Unterdrückung zugleich erfahren.¹⁰

In ihrem Essay "Vom Nutzen unseres Ärgers" variiert die Schwarze lesbische Dichterin Audre Lorde diesen Slogan folgendermaßen: "Ich bin nicht frei, solange noch eine einzige Frau unfrei ist, auch wenn sie ganz andere Fesseln trägt als ich. Ich bin nicht frei, solange noch eine einzige Schwarze Person in Ketten liegt. Und solange seid auch ihr nicht frei."¹¹ Wer die Geschichte und die Traditionen der Schwarzen AmerikanerInnen studiert, entdeckt sehr schnell die afrikanisch-amerikanischen Wurzeln dieses Slogans: Sie gehen zurück auf die Worte, die die von den SklavInnen als ihr Moses, als Schaffnerin der "Underground Railroad" gefeierte *Harriet Tubman*¹² nach ihrer ersten Flucht nach Kanada in die Freiheit formulierte. Die Underground Railroad war eine im Untergrund arbeitende Fluchthilfeorganisation, die

9 "Until every woman is free, no woman is free". Vgl. den Abdruck dieses Pamphlets in: *Feminist Revolution*, 1975, 205.

10 Combahee River Collective, *A Black Feminist Statement*, u.a. abgedruckt in: Cherrie Moraga/Gloria Anzaldúa (Hg.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Watertown MA 1981, 213.

11 Audre Lorde, *Vom Nutzen unseres Ärgers*, in: *Macht und Sinnlichkeit* (s. Anm.1), 97-108, 107.

12 Zu Harriet Tubman vgl. Angela Davis, *Rassismus und Sexismus. Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA*, Berlin 1982, 24ff; Bert James Loewenberg/Ruth Bogin (Hg.), *Black Women in Nineteenth Century Life. Their Words - Their Thoughts - Their Feelings*, University Park PA 1976, 219-221; Gerda Lerner (Hg.), *Black Women in White America. A Documentary History*, New York 1972, 63ff und 326-329.

systematisch und kontinuierlich SklavInnen bei der Flucht in den Norden half, d.h. in Gebiete, in denen Sklaverei verboten war und ehemalige SklavInnen sicher waren. Als sie den Grenzfluß überquert hatte und in Freiheit war, fühlte sie sich, als sei sie im Himmel, wie sie ihrer Freundin Sarah Bradford, die die erste Biographie¹³ über sie verfaßt hat, beschrieb. Aber dann spürte sie, daß sie allein und im Wissen, daß ihre MitsklavInnen weiter versklavt waren, die Freiheit nicht genießen konnte, im Grunde gar nicht frei war. Sie beschloß, zurückzugehen ins Land der Sklaverei, um ihre Geschwister, ihre Eltern, alle "ihre Leute" nachzuholen. Sie hat auf 19 Reisen in die Südstaaten ungefähr 300 Menschen – Frauen, Kinder und Männer – als Fluchthelferin auf ihrer Flucht begleitet, und es wird von ihr gesagt, daß sie eine Schaffnerin war, der nie eine Passagierin, nie ein Passagier verloren gegangen ist.

Angela Davis betont, daß immer wenn die Befreiungstaten von Schwarzen Frauen wie Harriet Tubman, Sojourner Truth, Fannie Lou Hamer erinnert werden, auch die Kämpfe der Sklavinnen und Sklaven erinnert werden müssen, die sich in der Sklaverei um Überlebenschancen bemüht haben, deren Befreiungsversuche gescheitert sind, ihre Befreiungsmöglichkeit nur darin sahen, sich und ihre Kinder zu töten, die verzweifelten, verrückt wurden.¹⁴

Schwarze Feministinnen haben seit den späten 1960ern an der zweiten Welle der amerikanischen Frauenbewegung mitgewirkt, aber ihre Partizipation wurde vergessen und unsichtbar gemacht, so daß heutige "weiße" Feministinnen wie selbstverständlich annehmen, ein feministischer Spruch, ein feministisches Zitat, bei dem nicht explizit angegeben ist, daß es auf Schwarze Frauen zurückgeht, seien Worte "weißer" Frauen. So droht eine feministische Tradition und Erinnerung Schwarzer Frauen verloren zu gehen und vergessen zu werden, die dazu anregt, die Dialektik von feministischer Selbstliebe und feministischer universaler Solidarität, den Zusammenhang von eigener Unfreiheit, Unterdrückung, Marginalisierung mit der Unterdrückung der vielen unterschiedlichen und verschiedenen Frauen in ihren jeweiligen Kontexten zu analysieren, die eigene Befreiung bewußt an der Befreiung anderer, unterdrückter, marginalisierter Frauen zu orientieren und – weiter gehend, tiefer grabend – die zu suchen, die unsichtbar und vergessen sind.

¹³ Vgl. Sarah Bradford, Harriet Tubman. The Moses of Her People, New York 1961 (orig.: Auburn NY 1869).

¹⁴ Vgl. Angela Davis, Rassismus und Sexismus. Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA, Berlin 1982.

2 Die Orientierung ist Irritation, der Weg ist im Weiter-Gehen und Tiefer-Graben: Theologische Selbstkontextualisierung ist eine fundamentale theologische Aufgabe

Kontextuelle Theologie geschieht im Widerstreit und Kampf: im Kampf um Wahrnehmung und weiter gehendes Verstehen, Analysieren, Transformieren des eigenen Kontexts, im Kampf gegen Sehweisen, Denkgewohnheiten, die dieses Weiter-Gehen und Tiefer-Graben blockieren und die Nichtachtung der Übersehenen als selbstverständlich erscheinen lassen, und gegen theologische Traditionen, die die Nichtachtung von Menschen und ihren Lebensbedingungen durch ihren Universalismusanspruch verbergen.

Diese Einschätzung der Selbstkontextualisierung von Theologie als unaufgebbare und dringliche Aufgabe jeder Theologie ist Teil dieses Kampfes. Es gibt Theologen und Theologinnen, die die Wahrnehmung, Benennung, Analyse, Reflexion des Kontextes als für Theologie unwesentlich ansehen, als vortheologische Arbeit, als nicht zur eigentlichen Theologie gehörig. Andere ordnen Theologien, die sich selbst kontextualisieren, als besondere Theologien, Spezialgebiete, Sondertheologien für Problem-Kontexte ein und grenzen sie aus: nur "ein weiteres Kapitel Theologiegeschichte". Andererseits läßt die Kritik und Enttäuschung von Theologien, die sich selbst kontextualisieren, über Theologien, die die Rechenschaft über ihren Kontext schuldig bleiben, diese Theologien als herrscherlich, mitleidlos, wahrnehmungsunfähig und bedeutungslos erscheinen. Sie sind, so kontextzufrieden wie sie sich darstellen, keine Grundlage und auch kein Maßstab mehr für diese neue, zum Kontext bekehrte Theologie.

Kontextuelle Theologinnen und Theologen kennzeichnen ihre eigene theologische Arbeit häufig mit emphatischen und aufrüttelnden Benennungen: Bekehrung der Theologie; Bekehrung zum Kontext; epistemologischer Bruch; eine Theologie von unten; eine Theologie, die den Schrei der Stummgemachten zum Tönen bringt, die die Nichtangesehenen achtet, Unsichtbare sichtbar macht – eine Umkehr, die alte Gewißheiten unsicher macht und grundlegende Verwandlung der Wahrnehmens, Denkens, Bewertens verlangt.

Jede kontextuelle Theologie ist herkömmlicher Theologie gegenüber zuallererst die Zumutung, den Standpunkt der Herrscherlichkeit und Gleichgültigkeit aufzugeben: "*Ich habe nicht vor*" schrieb James Cone in "Black Theology and Black Power", seinem ersten Buch zu Schwarzer Theologie, "*ernsthaft mit einem Mann zu reden, der im Grunde dies sagt: 'Ich sitze auf dem Rücken eines Menschen, den ich fast ersticke und den ich zwingen, mich zu tragen, und dennoch be-*

*teuere ich mir selbst und anderen gegenüber, daß er mir sehr leid tut, und daß ich seine Last durch jede erdenkliche Maßnahme erleichtern will, – außer der einen: daß ich von seinem Rücken heruntersteige.' Schwarze müssen verlangen, daß die Weißen von ihrem Rücken steigen."*¹⁵

Kontextuelle Theologien fordern jede Theologie zur Selbstkontextualisierung heraus. Es ist nicht möglich, sich ohne theologische Selbstkontextualisierung und ohne die Entwicklung von Methoden für den gegenseitigen Blickwechsel auf sie zu beziehen.

Die Entscheidung zur Selbstkontextualisierung ist gleichzeitig die Entscheidung, das eigene Theologietreiben auf die Achtung der Geringgeachteten hin zu orientieren.

Eine Theologie, die diese Entscheidung getroffen hat, steht vor der Aufgabe einer Re-Vision¹⁶ der gesamten Theologie: ein Zurückschauen, ein Sehen "mit neuen Augen", eine Entwicklung einer neuen Sichtweise, eben nicht nur ein weiteres "Kapitel Theologiegeschichte", sondern die Verwandlung der gesamten Theologie.

Wichtige Probleme einer praktischen Fundamentaltheologie – theologische Situationsvergewisserung, anamnetische Solidarität, Dialektik von Nachfolge und theologischer Erkenntnis – erfordern Selbstkontextualisierung und setzen Selbstkontextualisierung voraus. Sie verlangen nach sehr genauer, aufmerksamer Wahrnehmung und weiter gehender, tiefer grabender Konkretheit und Infragestellung: Die Augen gehen auf, gleichzeitig schwinden die Sicherheiten. Wie Mary Daly formulierte: "Sehen bedeutet, daß alles sich ändert: Die alten Identifikationen und die alten Sicherheiten brechen zusammen."¹⁷ "Für diejenige, die gelernt hat, den Sexismus zu erkennen, ist nichts je wieder so, wie es einmal war."¹⁸

Für eine feministische Befreiungstheologie, die die Dialektik von Nachfolge und theologischer Erkenntnis ernst nimmt und anerkennt,

¹⁵ James H. Cone, *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung*, München/Mainz 1971, 31f (unter Bezug auf ein Tolstoi-Zitat).

¹⁶ "Re-Vision - der Akt des Zurückschauens, eines Sehens mit neuen Augen, das Angehen eines Textes aus einer neuen kritischen Sichtweise - ist den Frauen mehr als nur ein Kapitel Kulturgeschichte: es ist ein Akt des Überlebens." (Adrienne Rich, *Wenn wir Toten erwachen. Schreiben als Re-Vision*, in: Sara Lennox (Hg.), *Auf der Suche nach den Gärten unserer Mütter. Feministische Kulturkritik in Amerika 1970-1980*, 33-56.35.)

¹⁷ Mary Daly, *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, 17.

¹⁸ A.a.O. 67.

daß nur in der Praxis der Nachfolge theologische Erkenntnis über den Grund und Orientierung dieser Nachfolge zu finden ist, erscheint das als beängstigend erlebte Schwinden von Sicherheiten nicht nur als Verlust und Mangel, sondern wird gerade Orientierungslosigkeit, Heimatlosigkeit, fortgesetzte Ent-Täuschung – Sicherheit und Geborgenheit dagegen nicht – zur Konsequenz und Wirkung notwendiger Bekehrung und Umkehr. Das un-heim-liche und ver-rückende Gefühl, den Boden unter den Füßen zu verlieren, Sicherheiten und Orientierung verloren zu haben, wird geradezu als Voraussetzung und Ort der Orientierungssuche für den notwendig weiter gehenden Prozeß von Bekehrung, Erkennen und Veränderung erfahren. Wie Tiemo Peters schrieb: "Theologie ist ursprünglich eher Reisebericht als Rasonnement, hat eher mit Fahren und Gefahren, d.h. mit Erfahrung zu tun als mit dem Sitzen, Katalogisieren und Rubrizieren."¹⁹ Von dieser Einsicht ausgehend, kann sich feministische Befreiungstheologie nicht zufriedengeben mit behaupteter oder postulierter Bekehrung und Umkehr. Als Versuch einer Umkehr, die sich eben nicht zu einer Chiffre, aber auch nicht zu einem zielsicheren Umkehren auf bereits gebahnten, gewohnten und sicheren Wegen verharmlosen läßt, als "Ruck"²⁰, der dauernde radikale und umfassende Erschütterung über das Gewohnte und Herrschende bewirkt, muß feministische Befreiungstheologie sich mit der Ungewißheit und Gefahr konfrontieren. Dieser Bruch herrschender Plausibilitäten, der nicht zum Bereitstellen neuer – "feministischer" – Selbstverständlichkeiten, sondern zu Kritik, Verlernen, Aufmerksamkeit ebenso wie zu Befreiung und Veränderung führen soll, verlangt das Verlassen der gewohnten Wege, das schrittweise Suchen, Erfinden und Bahnen von Wegen im Unwegsamen als Bewegung, die weiter gehen muß, ohne das Ziel bereits vor Augen zu haben; die Bedingung dieser Bewegung ist das Risiko des Fehlgehens, ihre Orientierung nichts anderes als Irritation: der Protest gegen das Vergessen, die Suche nach denen, die drohen verloren zu gehen, und das Vermissen derer, die uns verloren sind, die Aufmerksamkeit für die Unterdrückten und Leidenden, der Wille zur gerechten Gemeinschaft von Lebenden und Toten, die Achtung für die Kämpfe um Verwandlung. Dies sind Orientierungen, die den Anspruch auf christli-

¹⁹ Tiemo Rainer Peters, Schritte im Unwegsamen, in: ders. (Hg.), Theologisch-politische Protokolle, München/Mainz 1981, 7-13. 7.

²⁰ Vgl. Johann Baptist Metz, Messianische oder bürgerliche Religion?, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980, 9-27. 11.

che Erinnerung als Lebens-Mittel²¹ und das Mißtrauen gegen Glücksversprechungen auf Kosten des Vergessens wachhalten, aber nicht Sicherheit und Risikofreiheit gewähren: Solche Bewegung in der Unsicherheit skizziert Audre Lorde in einem Gedicht: "*die Flüge dieser Reise / kartenlos / ungewiß / und notwendig wie Wasser*"²².

3 Zum Konzept der Selbstkontextualisierung

a) Zur Benennung "Kontextualisierung". Oder: Was macht eine Theologie kontextuell?

Mit der Bezeichnung *kontextuelle Theologie* benenne ich Theologien, die ihren jeweiligen Kontext explizit thematisieren. Als "kontextuell" erweisen sie sich dadurch, daß sie die Aufmerksamkeit für den Kontext als notwendige theologische Orientierung wahrnehmen, daß sie Konzepte und Methoden theologischer Kontextanalyse erarbeiten, daß sie die Veränderung von Unberührtheit und Mitleidlosigkeit zu Selbstkritik, Teilen, Mitleiden, Mitkämpfen bis zum Risiko des Scheiterns als kontextuelle Bekehrung von Personen, Traditionen, Strukturen und Institutionen postulieren.

Die theologische Herausforderung, den eigenen Kontext zum Ausgangspunkt und zum Maßstab theologischer Reflexion zu machen, beginnt mit dem Problem, wie dieser Kontext gewählt und benannt werden soll. Es geht darum, am eigenen Ort anzufangen, die Verschiedenheit von Kontexten anzuerkennen und theologisch zu bewerten: Bekehrung als Orts-Veränderung, d.h. Ortswechsel bzw. Veränderung des eigenen Ortes, *und* Rechenschaft über den eigenen Ort. Kontextuelle Bekehrung bewegt sich in hierarchischen Verhältnissen von Herrschaft und Ausbeutung, von Fremdbestimmung und Marginalisierung, von Nichtanerkennung und Zerstörung von Kulturen, Gemeinschaften, Religionen; sie geht aus von Geringgeachteten, Unterdrückten, Entmenschlichten, Ermordeten als Subjekten von Theologie; sie sieht in deren Erfahrungen, Lebenssituationen, Orten, Kulturen, Erinnerungen, Geschichte, Überlebens- und Befreiungskämpfen den Kontext befreiender Theologie. Ihre Kontextualität ist ihr also nicht, wie es zum Beispiel die Formulierung "Theologie in verschiedenen Kontexten" suggerieren könnte, einfach – etwa durch Geogra-

²¹ Vgl. Christine Schaumberger, Den Hunger nach Brot und Rosen teilen und nähren. Auf dem Weg zu einer kritisch-feministischen Theologie der Frauenarbeit, in: *Conciliun* 23 (1987)511-517.

²² Aus ihrem Gedicht "Auf dem Weg hinaus überflog ich dich und die Verrazano Brücke", in: Audre Lorde, *Lichtflut. Neue Texte und Gedichte*, Berlin 1988, 87-90. 90.

phie, herrschende Politik, die Einteilung von Menschen nach "Geschlecht" oder "Rasse" – vorgegeben, sondern ist Ausdruck einer Option, einer bewußten Entscheidung für die Armen, Marginalisierten, Nichtanerkannten und einer entsprechenden Orts-Veränderung von Theologie und TheologInnen. Kontextuelle Bekehrung beruht auf der theologischen Hinwendung zum jeweiligen Kontext und seiner gleichzeitigen Veränderung. Sie ist zugleich – implizite oder explizite – Benennung und Kritik einer Theologie, die sich ihren eigenen Kontext verbirgt. Bereits die Benennung Schwarze Theologie spricht implizit von einer Schwarzen gegenüber gleichgültigen – "weißen" – Theologie, die Benennung Theologie der Befreiung von einer Unterdrückung und den Kämpfen um Befreiung gegenüber gleichgültigen – herrschenden – Theologie, die Benennung asiatische Theologie von einer Europa und Euroamerika als Zentrum von Kolonialisierung und Welt-herrschaft voraussetzenden – europäischen oder westlichen – Theologie. Daher schlage ich vor, sich nicht darauf zu beschränken, den Kontext im Rahmen vorgegebener Definitionen, meist kyriarchalen²³ Trennlinien folgend, zu benennen und zu analysieren: z.B. "Theologie im europäischen Kontext", "afrikanische Theologie", "Dritte-Welt-Theologie" usw.

Mit dem Begriff *Kontextualisierung* – statt Kontext – will ich betonen, daß Kontextwahrnehmung, -benennung und -analyse nicht ein abgeschlossener "erster Schritt des Theologietreibens", vielmehr ein Prozeß weiter gehenden Infragestellens, Erkennens, Sichtbarmachens sind. Solche – nicht feststellende, sondern weiter gehende, tiefer grabende – Kontextualisierung sehe ich als Aufgabe jeder Theologie an, die Rechenschaft geben will über die Erinnerung, Vision und Praxis, aus der sie lebt, über ihren Grund, ihre Quellen, ihre Traditionen, ihre Herkunft, die Gemeinschaft, aus der sie entsteht und der sie verpflichtet ist, ihre Berufung, ihre Geltung, über ihre Bedeutung und Bedeutungslosigkeit. Die Kontextbeschreibung und -analyse steht für mich also nicht lediglich am Anfang einer sich selbst kontextualisierenden Theologie, sondern durchzieht und bestimmt den Prozeß theologischer Analyse und Reflexion. Es genügt daher nicht, sozialwissenschaftliche Analysen aufzugreifen. Die Aufgabe besteht in der Entwicklung einer theologischen Analyse und erfordert die Entwicklung

²³ Das Konzept "Kyriarchat" zur Analyse von Herrschaft und den Kämpfen von Frauen unter den Bedingungen dieser Herrschaft wurde maßgeblich von Elisabeth Schüssler Fiorenza entwickelt. Kyriarchatsanalyse untersucht das Zusammenwirken der verschiedenen Formen von Unterdrückung und Herrschaft, die nicht als über- und untergeordnet oder als parallel wirkend, sondern als sich gegenseitig multiplizierend gesehen werden.

von Konzepten und Methoden für Wahrnehmung, Analyse und Reflexion von Situationen und Erfahrungen.

Warum halte ich es für hilfreich, von Kontextualisierung zu sprechen, genauer: von Selbstkontextualisierung im Blickwechsel? Ich schlage diese Benennung vor, um daran zu erinnern, daß es nicht um Untersuchung einer kontextuellen Theologie aus einer unbewegt und unberührt diagnostizierenden Position heraus geht, sondern um einen spannungsvollen und verwandelnden Prozeß einer Beziehung zwischen sich selbst kontextualisierenden Theologien. Das Interesse an der Theologie eines fremden Kontexts – der geographisch sehr nah sein kann! – ist nicht nur von der Frage nach der – direkten – Botschaft für den und der – unmittelbaren – Übertragbarkeit auf den eigenen Kontext geleitet, sondern vor allem an den Fragen orientiert, a) wie diese Theologie ihren eigenen Kontext wahrnimmt, reflektiert und verwandelt, b) wie sie Verhältnisse und Strukturen von Herrschaft und Ungerechtigkeit und die Rolle von Kirche und Theologie angesichts dieser Herrschaftsverhältnisse und -strukturen analysiert, c) wie sie die Subjektwerdung von "Nichtpersonen" beschreibt, d) wie sie auf Fremddefinition, Fremdbestimmung, aber auch Fremdkontextualisierung reagiert, e) wie sie vergessene und zerstörte Erinnerung, Gemeinschaft, Kultur sucht, benennt, wiederherzustellen versucht, f) wie sie in herrscherlichen und marginalisierenden theologischen Traditionen Erinnerung als Befreiungs- und Lebens-Mittel reklamiert, g) wie sie den kirchlichen Ort und die Praxis der Theologietreibenden beschreibt und benennt.

Mit der Bezeichnung Selbstkontextualisierung will ich also die theologische Aufgabe der Bekehrung zum Kontext, aber auch der sich einmischenden und parteinehmenden Verwandlung dieses Kontexts benennen. Der Ort solcher sich selbst kontextualisierender Theologie ist stets eine Bewegung des Widerstands, der Solidarität, der Befreiung in Situationen von Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Marginalisierung. Um eine andere, fremde sich selbst kontextualisierende Theologie verstehen zu können und vor allem die Schwierigkeiten und Erfahrungen solcher theologischer Kontextualisierung überhaupt wahrnehmen zu können, ist es notwendig, im eigenen Kontext eigene Erfahrungen und Schwierigkeiten einer sich selbst kontextualisierenden Befreiungstheologie zu reflektieren und sie sowohl als Annäherungs- und Verständismöglichkeiten als auch als Hinweise auf gegenseitige Fremdheit und Verständnisschwierigkeit zu problematisieren und zu reflektieren. Umgekehrt erweist sich der Versuch, "andere" kontextuelle Theologie zu verstehen, als Hilfe dazu, den eigenen Kontext theologisch zu entschlüsseln. So hat "weiße" feministische Theologie durch die Kritik womanistischer Theologinnen an der unreflektierten

"Weißheit" und durch das eigene Erschrecken darüber den Anstoß erhalten, das eigene "Weißsein" und die eigene Verstrickung in Strukturen und Verhaltensweisen des Rassismus überhaupt erst zu erkennen und als Problem feministischer Theologie zu thematisieren.

b) *Postulate für Kontextbestimmung*²⁴

Ausgangspunkt der Selbstkontextualisierung ist die eigene Situation, die eigenen Erfahrungen. Bei der Kontextbestimmung geht es um die Entscheidung, wohin, auf wen eine feministische Theologin ihr Theologietreiben orientieren will: auf die feministisch bewußten und frauenidentifizierten Frauen (und wer ist das?), auf die Frauen in Kirche und Theologie (und wer ist das?), auf die "normalen" Frauen (und wer ist das?), auf die in unserem Kontext unterdrücktesten Frauen (und wer ist das?), auf die fernsten und unsichtbarsten Frauen (und wer ist das?)?

1. Bei der Kontextbestimmung geht es weder um Vollständigkeit, noch um eindeutige Unterscheidung und Zuordnung, sondern um einen Prozeß feministischen Wahrnehmens und Benennens im Kampf gegen Fremdbestimmung durch Fremddefinition und im Mühen um Verwandlung. Weil Ansätze feministischer Selbstdefinition häufig Frauen zu benennen suchen, indem sie betonen, was erstens Frauen von Männern unterscheidet und zweitens allen Frauen gemeinsam ist, wurden auch in feministischer Rede Frauen, die sich vom jeweiligen Idealbild der Feministin oder von der jeweiligen Norm "Frau" unterscheiden, fremddefiniert, ausgegrenzt, unsichtbar gemacht. Auch der Versuch, Unterschiede zwischen Frauen zu benennen, steht in der Gefahr, Frauen auszugrenzen, zu uniformieren, festzulegen: zum Beispiel wenn "weiße" Frauen den Unterschied zwischen "weißen" und Schwarzen Frauen zu definieren versuchen, wobei sie der Macht rassistischer Klischees gar nicht entkommen können; oder wenn "weiße" Frauen die Gruppe aller "weißen" Frauen als privilegiert und relativ wohlhabend definieren und damit die armen "weißen" Frauen im eigenen Kontext unsichtbar machen; oder wenn deutsche Frauen als "weiße" Frauen identifiziert und dadurch Schwarze deutsche Frauen übersehen werden.

²⁴ Vgl. dazu bereits meinen Aufsatz: "Es geht um jede Minute unseres Lebens!" Auf dem Weg einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie, in: Renate Jost/Ursula Kubera (Hg.), *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*, Gütersloh 1991, 15-34.

2. 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 radikalisisieren.
3. Die Entscheidung, wie der jeweilige Kontext definiert werden soll, gehört zu den Aufgaben kontextueller feministischer Theologie. Die Bestimmung des Kontextes kann sich beziehen auf a) Lebensentwürfe von Frauen, b) kulturelle, geschichtliche, religiöse Hintergründe, c) ökonomische und soziale Lebensbedingungen, d) kyriarchale Grenzziehungen, kann mehrere Zuordnungen enthalten (z.B. jüdische lesbische feministische Theologie; *weiße* westdeutsche feministische Theologie usw.), muß sich aber stets für eine Auswahl entscheiden. Von dieser Entscheidung hängt ab, was bei der Untersuchung und Darstellung feministischer Theologien in verschiedenen Kontexten, aber auch bei Entwurf und Ausarbeitung kontextueller Theologien sichtbar gemacht werden kann und was ausgeblendet bleibt.
4. Für eine feministische Befreiungstheologie, die sich an der Befreiung der ärmsten und unterdrücktesten Frauen und am Sichtbarwerden der übersehenen und vergessenen Frauen orientiert, ist es wichtig, kyriarchale Grenzziehung und Über- und Unterordnungen in den Blick zu nehmen. Daher scheinen mir u.a. "weiß" und "westdeutsch" – in der Spannung zu "feministisch" – wichtige Bestimmungen meines Kontextes zu sein.
5. Kontextuelle feministische Befreiungstheologie nimmt Frauen nicht nur als Opfer und/oder in ihrer Mittäterschaft von Unterdrückung in den Blick, sondern betrachtet Frauen als theologische und geschichtliche Subjekte und reklamiert die Erinnerung an Frauen als "Urheberinnen von Veränderungen und Überlebende (und auch Gescheiterte, CS) in den Kämpfen gegen patriarchale Vorherrschaft"²⁵.
6. Kontextuelle feministische Theologie ist ein Prozeß. Die Ansprüche der Kontextualisierung verlangen fortwährendes Neuorientieren und Weiter-Gehen, Neuerinnern und Tiefer-Graben. Für eine feministische Befreiungstheologie, die sich u.a. in der deutschen

²⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Gerechtfertigt von allen ihren Kindern". Kampf, Erinnerung und Vision, in: *Concilium* 26 (1990) 10-22. 11.

- feministischen Bewegung kontextualisieren will, ist es notwendig, immer wieder neue Entwicklungen in der Frauenbewegung zu reflektieren, aber auch Erfahrungen mit Resignation, Vergeßlichkeit, Ausblendungen wahrzunehmen, die Anfänge und Impulse der Frauenbewegung in Erinnerung zu rufen, zu versuchen, die toten Frauen in ihren eigenen Worten zu Gehör zu bringen.
7. Es gibt nicht den einen kontextunabhängigen, universal gültigen Ansatz kontextueller feministischer Theologie, der je nach Kontext unterschiedlich inhaltlich gefüllt werden könnte. Die Entwicklung von Ansatz, Grundlagen, Methoden und Fragestellungen kontextueller feministischer Befreiungstheologie muß sich auf den jeweiligen Kontext beziehen. Daher kann ich für *Weißer* westdeutsche Theologinnen nicht einfach Ansätze Schwarzer oder womanistischer kontextueller Theologien "importieren", sondern muß im eigenen Kontext mit seinen spezifischen Denk- und Wahrnehmungsmustern und Lebensbedingungen den Kampf um die Wahrnehmung führen und einen Weg kontextueller feministischer Theologie bahnen.
 8. Die Konsequenz der Absage an Allgemeingültigkeitsansprüche ist nicht Beziehungslosigkeit, Unverbindlichkeit, Gleichgültigkeit. Sondern es geht darum, daß die Unterdrückten, Marginalisierten, Übersehenen in Erscheinung treten, daß sie die Möglichkeit haben, ihre Kämpfe theologisch zu interpretieren, und daß ihre eigenen Stimmen gehört werden.
 9. Selbstkontextualisierung ist ein weiter gehender Prozeß, ein Bemühen, in Bewegung zu bleiben, um berührbar zu bleiben und den Vergessenen und Entfernten nahe zu kommen. Dieser Prozeß läßt sich nicht als Weg zu einer kontextuellen Theologie, sondern nur als Gehen auf dem Weg sich selbst kontextualisierender Theologie beschreiben.

c) *Selbstkontextualisierung in der Spannung von Femdefinition und Selbstdefinition*

"Weiße" Feministinnen tendieren in unseren Standortbeschreibungen häufig dazu, uns jenseits aller kyriarchalen Grenzziehungen nach "Rasse", Klasse, Nation zu verorten, als Außenseiterinnen, die nirgendwo zu Hause sind und überall ihren Ort haben. Solche Ortsbeschreibungen zitieren gern, was Virginia Woolf in "Drei Guineen" in Kritik und Absage an Militarismus und Nationalismus und als Grund für die Forderung nach Bildung und Macht für Frauen kritisch, konstatierend und visionär formuliert hat: "*Denn' wird die Außenseiterin sa-*

*gen, 'als Frau habe ich in Wahrheit gar kein Land, als Frau möchte ich kein Land haben. Für mich als Frau ist die ganze Welt mein Land.'*²⁶

Damit feministische Theorie nicht gleichgültig und nivellierend über Orte, Zeiten, Lebensbedingungen, Bewegungen, Familiengeschichten, Traditionen, Kulturen von Frauen hinweggeht, sondern Tiefe, Breite, Vielfalt von Visionen, Begriffen, Traditionen ermöglicht und rettet, fordert Adrienne Rich, daß "wir unseren Standort anerkennen, unsere Ausgangsbasis beim Namen nennen, die Bedingungen, die wir für selbstverständlich gehalten haben"²⁷. Virginia Woolfs Ortsbeschreibung hält sie daher – an sie anknüpfend und weiter gehend – entgegen: *"Als Frau habe ich ein Land; als Frau kann ich mich nicht einfach von diesem Land lossagen, indem ich seine Regierung verurteile oder indem ich dreimal sage: 'Als Frau ist mein Land die ganze Welt.' Abgesehen von Stammestreue, und auch wenn Nationalstaaten heute bloß Vorwände sind, die von multinationalen Gesellschaften für die eigenen Interessen eingesetzt werden, muß ich verstehen, wie ein Ort auf der Karte auch ein Ort in der Geschichte ist, innerhalb derer ich als Frau, als Jüdin, als Lesbe, als Feministin entstanden bin und meinerseits versuche, etwas entstehen zu lassen."*²⁸

Die Standortbestimmung von Adrienne Rich innerhalb eines vorgegebenen geographischen und geschichtlichen Ortes zitiere ich nicht als Argument, um Virginia Woolfs Verortung der Frau, die als Außenseiterin keinen Ort hat und zugleich die ganze Welt zu ihrem Ort macht, zu widerlegen, sondern um in der Spannung zwischen beiden Ortsbeschreibungen Notwendigkeit und Schwierigkeit feministischer Selbstkontextualisierung zu beschreiben:

- Wenn die feministische Kritik an Marginalisierung und Ausschluß von Frauen übersieht, daß die meisten "weißen" westdeutschen Frauen – in und trotz dieser Marginalisierung und trotz ihres Ausschlusses – nicht die Lebenssituationen und Erfahrungen von Frauen im Exil, auf der Flucht, in Vertreibung, im Gefängnis teilen, sondern an Politik und Geschichte europäischer, deutscher, "weißer" Herrschaft und Beherrschung teilhaben, ist die Aussage "als Frau habe ich ein Land" kritisch-feministisch weiter gehend und auch schmerzhaft. Doch die Feststellung, daß ich als "weiße" Feministin "ein Land" habe, darf nicht dazu benutzt werden, die

²⁶ Virginia Woolf, *Drei Guineen*, München 1978, 120.

²⁷ Adrienne Rich, *Notizen unterwegs zu einer Standortbestimmung*, in: Adrienne Rich, *Um die Freiheit schreiben. Beiträge zur Frauenbewegung*, Frankfurt/M. 1990, 103-122. 111.

²⁸ Adrienne Rich, a.a.O. 104f.

- kritische Beurteilung "als Frau habe ich in Wahrheit gar kein Land", zu leugnen, mit der Virginia Woolf betont hat, daß dasselbe Vaterland, das Frauen im Kriegsfall zur Loyalität und zum nationalen Stolz zwingt, Frauen keine Heimat ist, sie als Bürger(!) zweiter Klasse behandelt, sie von Entscheidung und Gestaltung ausschließt, ihnen Bildung, Berufe, Geld, Orte der Erinnerung, Solidarität und kreativen Entfaltung – Heimat – vorenthält.
- Wenn ich meinen Kontext als "weiß" und "deutsch" oder "westdeutsch" benenne – und insofern zugebe, daß ich "ein Land" habe –, mache ich nicht nur die eigene Verstrickung in Strukturen der Beherrschung und Ausbeutung, die Beherrschung der eigenen Wahrnehmung durch herrscherliche und diskriminierende Wahrnehmungsmuster deutlich, sondern muß mich auch mit dem Problem auseinandersetzen, daß – viele – "weiße", deutsche Frauen nicht nur strukturell, sondern auch persönlich, individuell und zustimmend an der deutschen Geschichte der Eroberung anderer Länder und der Verfolgung von JüdInnen, Roma und Schwarzen und der Kontinuität dieser Geschichte von Unterdrückung, Ausgrenzung, Entmenschlichung mitwirken und dadurch diesen Herrschaftskontext bejahen und stärken. Gleichzeitig darf ich nicht aus den Augen verlieren, daß die Verstrickung aller "weißer" Frauen zwar durch Mittäterschaft von Frauen, aber in strukturellem Ausschluß von Frauen von der Entscheidungsmacht zustandekommt und aufrechterhalten wird und weiterhin Unterdrückung und Fremdbestimmung von Frauen – auch "weißen" Frauen – bedeutet.
 - Weder die Tatsache des Ausschlusses und der Unterdrückung von Frauen, noch die explizite feministische Kritik und Absage, daß ich die Ausbeutung und Arroganz, an der ich durch Land, Kultur, Bildung, Kirche beteiligt bin, nicht wollte, nicht will und nicht billige – "als Frau möchte ich kein Land haben" –, darf vergessen lassen, daß sich meine Geschichte, Traditionen, Kultur, Erfahrungen nicht wie eine Hülle abstreifen und – etwa durch geographische, soziale, kulturelle, spirituelle, politische Ortswechsel – wechseln läßt: "Als Frau kann ich mich nicht einfach von diesem Land lossagen, indem ich seine Regierung verurteile". Doch zu einer kritisch-solidarischen feministischen Ortsbeschreibung wird diese Aussage nur, wenn die Definitionen, die mich als "zu diesem Land gehörig" identifizieren, als ausgrenzend und beherrschend in Frage gestellt werden.
 - Adrienne Rich widersteht einer unkonkreten, von kollektiver und individueller Geschichte abstrahierenden Selbstdefinition der Feministin, indem sie gegen Virginia Woolfs Betonung der Vaterlands- und Mutterlandslosigkeit und des Außenseiterinnentums

von Frauen mahnt, daß "wir unseren Standort anerkennen, unsere Ausgangsbasis beim Namen nennen, die Bedingungen, die wir für selbstverständlich gehalten haben", und darauf insistiert, daß die geschichtlichen und gesellschaftlichen Orte, an denen Feministinnen uns vorfinden, nicht nur als aufgezwungene Situationen zu verstehen sind, sondern auch als die Orte unseres Werdens und unserer Entwicklung und als die Bedingungen unseres Arbeitens, Kämpfens und Wirkens. Doch auch geographische, geschichtliche und politische Ortsbeschreibungen haben keinen neutralen oder "natürlichen" Boden. Die Kategorien und Koordinaten, die historischen und geographischen Positionsbestimmungen zugrundeliegen, sind androzentrisch und eurozentrisch, die Periodisierung²⁹ von Geschichte, die Kriege, Siege, Eroberungen, Herrschaft als epochemachend einprägt und die Einteilung von Zeit in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, die Tote, Lebende und Kommende trennt und Opfer vergessen läßt, die Weltkarten und Landkarten³⁰, mit denen geographische Orte bestimmt und zueinander in Beziehung gesetzt werden und als zentral und peripher, als fortschrittlich und "unterentwickelt", als Metropole und Provinz definiert werden, sind androzentrisch und eurozentrisch: in der Perspektive der Sieger und mit ihren Maßstäben vermessen, festgelegt und dargestellt.

Wichtig ist, Trennlinien nach "Geschlecht", "Rasse", Klasse, Kultur, Bildung, Nation, Lebensform, Alter nicht als "Selbstverständlichkeit" hinzunehmen, sondern in ihrer Bedeutung und Auswirkung sichtbar zu machen. Einerseits geht es darum, als theologisches Problem zu erkennen, daß solche Trennlinien identifizieren, scheiden und unterscheiden, daß sie Lebens- und Arbeitsbedingungen und die Wahrnehmung dieser Bedingungen entscheidend beeinflussen, daß sie eingrenzen und ausgrenzen, privilegieren und unterdrücken, über- und unterordnen. Andererseits kommt es darauf an, die Frage nach

²⁹ Die feministische Kritik der herkömmlichen Periodisierungssysteme wurde vor allem von Joan Kelly Gadols Aufsatz "Gab es eine Renaissance für Frauen?" (in: Barbara Schaeffer-Hegel/Barbara Watson-Franke [Hg.], *MännerMythosWissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik*, Pfaffenweiler 1988, 33-63) inspiriert. Vgl. auch die Kritik der Periodisierung der Geschichte Amerikas, die die Eroberung Amerikas durch Kolonisatoren als Anfangszäsur ("Entdeckung") setzt und Geschichte und Leiden der EinwohnerInnen Amerikas verbirgt. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat das Periodisierungsproblem als theologisches Problem thematisiert. Vgl. vor allem ihren Aufsatz "Gerechtfertigt von allen ihren Kindern", in: *Concilium* 26 (1990) 10-22.

³⁰ Wie sehr die Weltkarte den Blick der Sieger und der Herrschenden widerspiegelt, hat z. B. George Casalis, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 111-117, gezeigt.

trennenden kyriarchalen Grenzziehungen so zu stellen, daß sie diesen Grenzziehungen widerspricht. Es muß deutlich werden, daß Selbstkontextualisierung die Macht kyriarchaler Trennlinien – auch in der Gemeinschaft der Theologietreibenden selbst – zu erkennen versucht, aber nicht billigt und die zugrundeliegenden Definitionen der Sieger nicht akzeptiert. Solche Trennlinien, deren Macht wir wahrnehmen müssen aber nicht akzeptieren, sind: die Maßstäbe, nach denen Weltkarten gezeichnet werden; die Kriegs- und Unterwerfungspolitik, deren Siege nationale Grenzen bestimmen; die Erfolgskriterien, die kulturelle Grenzen festlegen; die Periodisierungen, nach denen Geschichtezeit eingeteilt wird; die abschnittsweise fortschreitende Zeiteinteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die die gerechte Gemeinschaft der Lebenden, Toten und Kommenden verletzt.

Christel Voß-Goldstein

Kirchliche Frauenarbeit als Anfrage an das Kontextverständnis Praktischer Theologie

Vorbemerkung: Ausgangspunkt für die sich anschließenden Überlegungen ist meine alltägliche Erfahrung als Theologin in der Begleitung ehrenamtlich und hauptamtlich in der Kirche tätiger Frauen sowie eine patriarchatskritische Perspektive.

1. Was verziehe ich unter kontextueller Praktischer Theologie?

Die Subjekte christlichen Handelns sind die Mitglieder des Gottesvolkes unabhängig von ihrem Wissen zum eigenen Subjektsein.

A2

Die wissenschaftliche Reflexion dieses Handelns ist Aufgabe der Praktischen Theologie. Jedoch: Praktische Theologie ist nicht nur ein Akt vor sich selbst, sondern sie muß die Erfahrungen des Gottesvolkes zur nicht-schriftlichen Norm, und zuzüglich für diese Erfahrungen Deutungshorizonte bereitstellen, wenn sie die biblische, geschichtliche und zeitgenössische Perspektive zu erhebt. So, wie die Kirche sich das, was notwendig ist, von den Betroffenen sagen lassen muß, muß sich die Praktische Theologie von den pastoral Tätigen sagen lassen, was pastoral-theologisch wichtig ist!

Ich vermute also einen *operationalen* Kontextbegriff, der Parteilichkeit als reflektierte Bewusstheit voraussetzt.

Zur Konkretisierung möchte ich zwei Beispiele anführen.

1. Entwicklung eines neuen Ansatzes in der Frauenarbeit

In der katholischen Frauengemeinschaft (Frauengemeinschaft) hat sich im letzten bekannten Beispiel herausgebildet, was sich als neue Art der Überlegungen und erste Praxisversuche in Bezug auf die geistliche Begleitung/Leitung durch Frauen entwickeln können. Gründe dafür sind vielfältig und seien hier nur beispielhaft genannt: zunehmende theologische und soziale Awareness, Frauen, Wiederentdeckung einer Ethiktheologie, die bei der Praxis der

Christel Voß-Goldstein

Kirchliche Frauenarbeit als Anfrage an das Kontextverständnis Praktischer Theologie

Vorbemerkung: Ausgangspunkt für die sich anschließenden Überlegungen ist meine alltägliche Erfahrung als Theologin in der Begleitung ehrenamtlich und hauptamtlich in der Kirche tätiger Frauen sowie eine patriarchatskritische Perspektive.

I Was verstehe ich unter kontextueller Praktischer Theologie?

Die Subjekte christlichen Handelns sind die Mitglieder des Gottesvolkes, unabhängig von ihrem *Wissen* um den eigenen Subjektstatus.

Die *wissenschaftliche Reflexion* dieses Handelns ist Aufgabe der Praktischen Theologie, und zwar im *Dienst* an den Mitgliedern. Praktische Theologie muß sich demnach die Schwerpunkte ihrer Arbeit vorgeben lassen: sie muß erstens Möglichkeiten schaffen, daß die Erfahrungen des Gottesvolkes zur Sprache kommen können, und zweitens für diese Erfahrungen Deuteangebote bereitstellen, indem sie die biblische, geschichtliche und zeitgenössische Perspektive zuarbeitet. So, wie die Kirche sich das, was notwendig ist, von den Notleidenden sagen lassen muß, muß sich die Praktische Theologie von den pastoral Tätigen sagen lassen, was pastoral-theologisch erforderlich ist!

Ich vertrete also einen *optionalen Kontextbegriff*, der Parteilichkeit als reflektierte Betroffenheit voraussetzt.

Zur Konkretisierung möchte ich zwei Beispiele anführen.

1. Entwicklung eines neuen Amtes in den Frauenverbänden

In der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (um das mir am besten bekannte Beispiel herauszugreifen) sind seit geraumer Zeit Überlegungen und erste Praxisversuche im Gange, die Aufgabe der Geistlichen Begleitung/Leitung durch Frauen wahrzunehmen. Die Gründe dafür sind vielfältig und seien hier nur stichwortartig aufgelistet: zunehmende theologische und spirituelle Kompetenz von Frauen, Wiederentdeckung einer Ekklesiologie, die bei der Vielfalt der

Charismen ansetzt, Rückzug vieler Priester aus der Aufgabe des Präses.

Diese Entwicklung, die – insbesondere in Anbetracht der „heiklen“ Amtsfrage – mit vielen Schwierigkeiten, aber auch mit hoffnungsvollen Neuansätzen verbunden ist, sollte m.E. von der Praktischen Theologie aufgegriffen werden. Ihre Aufgabe bestünde in diesem Zusammenhang in der Erhebung der Situation, der Reflexion dieser Entwicklung in der Spannung von Identifikation und Distanz, im Angebot des begleitenden Gespräches sowohl für konzeptionelle Überlegungen als auch für praktische Versuche.

2. Initiative zur Anerkennung ehrenamtlicher Arbeit im Steuer- und Rentenrecht

Auch diese Initiative entstammt der (vernetzten) Frauenarbeit: mit Hilfe eines Nachweises der ehrenamtlich geleisteten Arbeit sollen erste Schritte gegangen werden, die gesellschaftlich erforderliche ehrenamtliche Arbeit aufzuwerten.

Die Aufgabe der Praktischen Theologie: sie müßte die eklatante strukturelle Benachteiligung von Frauen (an der die Kirchen durch die Propagierung des klassischen traditionellen Frauenbilds mitgewirkt haben!) im Blick auf die eigenständige Alterssicherung aufarbeiten, Argumentationshilfen erstellen für absehbare Konflikte (Pfarrer müssen z.T. die ehrenamtlich geleistete Arbeit bestätigen, weigern sich jedoch mitunter), und zwar gemeinsam mit den in diesem Arbeitsfeld Engagierten. Darüber hinaus sind Querverbindungen erforderlich – z.B. ein neues Verständnis von Arbeit zu entwickeln.

In solchen und ähnlichen Aktionen könnte sich eine Option für Ausgrenzte konkretisieren.

II. Kriterien für Orthopraxie

Orthopraxie ereignet sich, wenn Menschen sich aus dem Objektstatus zu befreien versuchen, ohne wiederum andere in diesen Status bringen zu wollen, d.h. wenn das Bemühen erkennbar ist um eine *gegenseitige, nicht-hierarchische Ermächtigung zur Subjektwerdung* bzw. zum Selbststand (inner- und außerkirchlich); wenn die Bereitschaft zum Aushalten von Dissens erkennbar und die Bereitschaft zur geschichtlichen Vergewisserung gegeben ist (Konfrontation mit den Toten).

Für die beiden unter I. angeführten Beispiele ergeben sich daraus folgende Fragestellungen, an denen die Praktische Theologie, wenn sie kontextuell sein will, zu arbeiten hätte:

1. Kann die Geistliche Begleitung von Frauen durch Frauen dazu beitragen, den Objektstatus – insbesondere im Bereich der Liturgie – aufzubrechen?
2. Können sozial benachteiligte Frauen im Alter in Menschenwürde leben?

III Wer sind die Subjekte der Praktischen Theologie?

Subjekte des Theologietreibens sind für mich alle, die ihr Handeln im Licht des Glaubens reflektieren und sich mit anderen darüber austauschen.

Subjekte der *wissenschaftlich arbeitenden* Praktischen Theologie sind die an den Fakultäten Tätigen (lehrend oder studierend)). Die ehren- bzw. hauptamtlich in der Pastoral Tätigen haben eine *Scharnierfunktion* und eine nicht leicht zu überschätzende Bedeutung als „Feuermelder“ (im doppelten Sinn: um Hilfe herbeizuholen, aber auch, um auf das Feuer der göttlichen Geistkraft aufmerksam zu machen!). Für alle drei Ebenen ist eine nicht-hierarchische Kommunikation erforderlich. Voraussetzung/Bedingungen dafür sind:

1. Umkehrung der „Bringeschuld“: Praktische Theologie muß die Strukturen schaffen, daß Erfahrungen bzw. „Orte“ reflektiert werden können.
2. „Erdung“ der Lehrenden und Lernenden, möglichst über Projektbindung.
3. Ziel der Ausbildung muß vorrangig eine Sensibilisierung für die Situation der Ausgegrenzten sein, und zwar unter Einbeziehung des multiplikatorischen Aspekts.

Konkretisierung anhand der beiden Beispiele:

1. Die wissenschaftliche Praktische Theologie muß Hilfestellung geben, von der „Priesterfixierung“ wegzukommen, und zwar in Kooperation mit anderen theologischen Disziplinen. Diese Kooperation muß die Funktion einer „gefährlichen Erinnerung“ haben: wie nah ist die wissenschaftliche Theologie in allen Disziplinen an den Erfahrungen der Mitglieder des Gottesvolkes?
2. Das Engagement vieler Frauen für die Anerkennung ehrenamtlicher Arbeit ist eine Anfrage an die Praktische Theologie, ihre Erfahrungsdefizite wahrzunehmen und aufzuarbeiten. Außerdem

stellt sich hier die Aufgabe, das Projekt zu begleiten im Blick auf die Motivation der beteiligten Amtsträger bzw. „Hauptamtlichen“.

Schlussbemerkung: Ich halte es für ein erfreuliches Signal, daß das Selbstverständnis der Praktischen Theologie nicht von den wissenschaftlich Tätigen unter sich diskutiert wird, sondern zumindest auch die multiplikatorische Ebene einbezogen ist. Ich wünsche mir für die Zukunft mehr prophetische Impulse von der Praktischen Theologie – sowohl im interdisziplinären theologischen Dialog als auch im Dialog mit der sogenannten „Basis“.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Entstehungsorte kontextueller Praktischer Theologie – Theologie aus den Erfahrungen und Reflexionen von Frauen

"Erfahrungen und Reflexionen von Frauen" – das könnte beinahe als Bezeichnung für den Gegenstand Praktischer Theologie insgesamt stehen, denn religiöse und erst recht kirchliche Praxis ist in unseren Ländern überwiegend Praxis von Frauen. Zugleich könnte "Theologie aus den Erfahrungen und Reflexionen von Frauen" eine Bezeichnung für die Ergebnisse der mittlerweile gut 25 jährigen Entwicklung feministischer Theologie sein. Beides ergibt Herausforderungen und Fragen für eine kontextuelle Praktische Theologie, die ich in drei ausgewählten Bereichen skizzieren möchte.

Wie gesagt, kirchliche und religiöse Praxis ist – in einem hohen Ausmaß – Praxis von Frauen. Kirchliche Gruppen, aber auch viele der Gruppen der sogenannten Neuen Religionen ebenso wie aus dem "Psycho-Bereich" bestehen mehrheitlich, wenn nicht nur aus Frauen. Praktische Theologie steht zunächst vor der Herausforderung, dieser "simplen" Tatsache Rechnung zu tragen. Wenn wir z.B. von gemeindlicher Praxis reden, haben wir ja keine geschlechtslosen Gemeindemitglieder vor uns, sondern genau genommen mehrheitlich Frauen im Blick. Erst dort aber, wo Frauen als Frauen und nicht nur als Gemeindemitglieder in den Blick kommen, kann weiter gefragt werden: etwa nach den gesellschaftlichen wie kirchlichen Voraussetzungen, die kirchliches Engagement bzw. religiöses Interesse zur Domäne von Frauen machen, oder danach, ob und wie sich die starke Präsenz von Frauen auf die Formen des kirchlichen Lebens auswirkt. Frauen speziell in den Blick zu nehmen, bringt dann einerseits die Unterschiede zwischen Frauen zutage¹ und läßt andererseits vor allem die Fragen zu, die die beständige Konstruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz bzw. bestimmten Erscheinungsformen von Geschlechterbeziehungen betreffen: z.B. welchen Einfluß auf die Vergesellschaftung bzw. Selbstvergesellschaftung von Frauen hat es, wenn sie sich im Rahmen von Kirche oder anderen religiösen Gruppen engagieren? Welche Vorstellungen von Geschlechterdifferenz werden von Frauen in solchen Zusammenhängen zugemutet, welche

¹ Vgl. das Referat von Christine Schaumberger.

von ihnen selbst aufgegriffen oder verworfen, und wie wirkt sich das wieder auf ihre Praxis aus? Wer Vorstellungen und Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit als wesentliche Organisationsprinzipien aller gesellschaftlichen und kulturellen Vorgänge außer acht läßt, verstellt sich selbst damit den Blick auf wesentliche Zusammenhänge und Wechselwirkungen.

Die Kategorie Geschlecht (im Sinne von sozialem Geschlecht bzw. gender) ist daher als Analysekategorie unbedingt in alle Forschungen einzubeziehen: "Den Menschen" gibt es nicht.² Zur Beachtung dieser Kategorie gehört dabei auch die (selbst)kritische Reflexion von TheologInnen auf ihre eigene Geschlechtsidentität samt deren persönlichen wie strukturellen Folgen und deren Auswirkung auf das eigene Theologietreiben. (In Seminaren beginne ich gerne mit der einfachen Übung, folgenden Satz für sich selbst zu Ende zu formulieren: Weil ich eine Frau bin bzw. Weil ich ein Mann bin, ...) ³

Ein Beispiel: In einer gender-sensitiven Sicht auf die hauptamtlichen TrägerInnen der Seelsorge – um eines der klassischen Gebiete der Pastoraltheologie heranzuziehen – tritt u.a. zutage, daß die nach wie vor in der Gesellschaft wirksame duale Ökonomie, die Frauen stärker dem häuslichen, reproduzierenden und Männer stärker dem öffentlichen, produzierenden Bereich zuordnet und die vor allem die Sorge um Kinder immer noch bei den Frauen ansiedelt⁴, auch die pastoralen Berufe betrifft, beeinflußt und strukturiert.⁵ Denn abgesehen davon,

² Vgl. als gute Einführung in die Genderforschung: Hadumod Bußmann, Renate Hof (Hg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart 1995.

³ Im Rahmen des klassischen androzentrischen Geschlechterverhältnisses werden Frauen als Gegenüber der Männer konstruiert (bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der im Englischen gebräuchliche Ausdruck "the opposite sex"). "Dies bringt mit sich, daß aus einer Aussage über Frauen automatisch das Gegenteil für den Mann abgeleitet wird und umgekehrt ... Als typische Reaktion beispielsweise auf die Aussage: 'Das, was Frauen tun, ist politisch' bekommen wir deshalb oft die Nachfrage zu hören: 'Ist das, was Männer tun, denn nicht politisch?'" Frauen nicht mehr über Männer zu definieren bzw. Männer und Frauen aus einer dichotomen Zuordnung der Geschlechter zu entlassen, bedeutet auch, Aussagen über Frauen nur als Aussagen über Frauen zu nehmen. So sind auch meine Ausführungen hier zu verstehen. (Vgl. Andrea Günter, *Der Ort Gottes. Oder: Wie eine strukturelle Rede von 'Frau' und 'Weiblichkeit' Frauen von ontologischen Zuschreibungen befreit und Gott in den Beziehungen unter Frauen ansiedelt*, in: dies. (Hg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart 1996, 53-67, hier 53.)

⁴ Vgl. Ina Praetorius, *Anthropologie und Frauenbild*, Gütersloh 1993, 60-103; sowie *Weiberwirtschaft. Frauen - Ökonomie - Ethik*, Luzern 1994.

⁵ Vgl. die diesbezüglich sehr aufschlußreiche Untersuchung von Christiane Bender/Hans Graß/Heidrun Motzkau/Jan Schuhmacher, *Machen Frauen Kirche? Er-*

daß die Positionen, die über das gesamte Berufsfeld entscheiden, für männliche Kleriker reserviert sind, zeigt sich auch unter den Laien, daß der akademische, "höherwertige" Beruf mit mehr Zugang zu Leitungsfunktionen ein männlicher Beruf ist, also zu mehr als zwei Drittel von Männern ausgeübt wird, und der stärker untergeordnete Beruf der GemeindeferehtInnen ein weiblicher Beruf ist, also zu mehr als zwei Drittel von Frauen ausgeübt wird. Und es zeigt sich, daß das strukturelle Gründe hat: Weil Frauen zusehen müssen, wie sie Beruf mit Familie vereinbaren, sind sie auch in der Kirche eher in familienfreundlichen Teilzeitjobs zu finden und weniger in den zeitaufwendigen Führungspositionen; und auf dem Hintergrund alter stereotyper Vorstellungen werden sie eher in Bereichen eingesetzt, die der bei ihnen vermuteten Fähigkeit zur emotionalen oder pflegerischen Sorge für andere entsprechen, und weniger in solchen Bereichen, in denen Durchsetzungskraft und Machtausübung erwartet wird. In der Kirche kommt dazu, daß eine berufstätige Frau mit Kindern dem offiziell noch immer vorherrschenden Frauenbild der sich hingebenden Mutter zuwiderhandelt. So treten die Widersprüche, in denen Frauen in der Kirche auch hinsichtlich des sozusagen offiziellen und des tatsächlich gelebten Frauenbildes stehen, bei Frauen in pastoralen und/oder theologischen Berufen zugespitzt hervor. Aufgabe der Praktischen Theologie in diesem Kontext ist es also, die Situation der pastoralen Berufe auch unter geschlechtsspezifischem Blickwinkel zu untersuchen. Für die dabei sichtbar werdenden Widersprüche und Spannungen könnten dann anstelle der zur Zeit vorherrschenden individualisierenden Kompromisse, die jede Betroffene für sich sucht, strukturelle Problemlösungen entwickelt werden.⁶

Neben dieser allgemeinen Frage nach einem vom kritischen Gebrauch der Kategorie Geschlecht bzw. gender gelenkten Blick auf die kirchlichen Realitäten, möchte ich nun innerhalb der von Frauen getragenen kirchlichen Praxis auf den spezifischeren Kontext feministisch inspirierter Frauengruppen bzw. der Frauenkirchenbewegung schauen, den ich etwas ausführlicher beschreiben möchte.

werbsarbeit in der organisierten Religion, Mainz 1996, insbes. 282-291. Im Weiteren beziehe ich mich auf die Ergebnisse und Schlußfolgerungen dieser Studie.

⁶ Das könnte z.B. bedeuten, Strukturen der Zusammenarbeit pastoraler MitarbeiterInnen zu entwickeln, die es ermöglichen, auch bei einer Teilzeitanstellung Leitungsfunktionen zu übernehmen, oder Kinderbetreuungseinrichtungen bereitzustellen, Job-Sharing (auch zwischen Ehepaaren) zu erleichtern, etc.; es bedeutete vor allem, Frauen gezielt zu fördern, etwa durch diözesane Frauenförderpläne.

Seit knapp 10 Jahren gibt dieses aus dem US-Amerikanischen feministisch-theologischen Aufbruch kommende Stichwort Frauenkirche auch im deutschsprachigen Raum den vielfältigen Bemühungen von Frauen um die Erneuerung christlicher Praxis ein begriffliches Dach. Frauenkirche ist demnach keine neue Denomination, sondern sowohl ein Sammelname für die vielen Gruppen und Initiativen von Frauen in und um den Rand der Kirchen als auch ein Begriff für die in diesen Gruppen lebendige Vision einer Kirche, die sich aus den patriarchalen Verstrickungen gelöst hat.⁷ Frauenkirche ist lebendig in den vielen Gruppen vor Ort, die z.B. gemeinsam die Lebenssituationen von Frauen reflektieren und theologisch deuten, sich praktisch für Veränderungen einsetzen, frauengerechte Liturgien entwickeln, etc. Diese Gruppen formieren sich sowohl in Gemeinden wie über kirchliche Bildungseinrichtungen sowie im autonomen Raum. Frauenkirche ist dabei eine Bewegung quer durch die und quer zu den konfessionellen Kirchen, und für so manche ein neuer Rahmen für Identifikation und Zugehörigkeitsgefühl. Frauenkirche ist zugleich ein Entwurf für die Erneuerung der Kirche als ganze, ein utopischer Entwurf, der letztlich nicht exklusiv gemeint ist, sondern auf eine Kirche zielt, die Frauen und Männern gemeinsam gerecht wird.

Lebendigen Ausdruck hat die Frauenkirche oder Frauenkirchenbewegung u.a. in den Frauensynoden gefunden. Bisheriger Höhepunkt war die Erste Europäische Frauensynode, die im Sommer 1996 in Gmunden in Oberösterreich stattfand und über 1000 Frauen aus Europa zu gemeinsamem Denken, Feiern und Beten sowie zur gegenseitigen Ermächtigung zum Handeln versammelte.⁸ An dieser besonderen Gruppe von Frauen, die hier zusammenkam, ist ablesbar, was zumindest als Trend viele Frauen in den Kirchen prägt.⁹

⁷ Vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996, 140-158; Angela Berlis/ Julie Hopkins/ Hedwig Meyer-Wilmes/ Caroline Vander Stichele (Hg.), *Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext*, Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 3, Mainz 1995; Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation*, London 1993; Veronika Prüller, *Wir Frauen sind Kirche - Worauf warten wir noch? Feministische Kirchenträume*, Wien 1992.

⁸ Vgl. Gertaud Ladner/ Michaela Moser (Hg.), *Frauen bewegen Europa. Die Erste Europäische Frauensynode - Anstöße zur Veränderung*, Thaur 1997. Hier auch Informationen über die vorhergehenden nationalen Frauensynoden.

⁹ Im Folgenden beziehe ich mich auf Ergebnisse einer empirischen Studie, die wir unter den Teilnehmerinnen dieser Ersten Europäischen Frauensynode durchgeführt haben (vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel u.a., *Frauen - Kirche - Feminismus. Die Teilnehmerinnen der Ersten Europäischen Frauensynode als Avantgarde kirchlicher und gesell-*

Die auf der Frauensynode bzw. in der Frauenkirche versammelten Frauen kennzeichnet eine spannungsvolle Identität als "rebellische Sympathisantinnen"¹⁰ ihrer kirchlichen Denominationen. Sie erleben sich häufig sowohl als Insiderinnen, die in kirchlichen Gruppen und Gemeinden leben und sich engagieren, als auch zugleich als Outsiderinnen, als "einheimische Fremde" – "resident aliens"¹¹, die mit ihrer Art zu denken und zu leben, eigentlich nicht "vorgesehen" sind. Dieses Gefühl der Fremdheit steht dabei zunächst im Zusammenhang mit kirchlichen Großstrukturen, lehramtlichen Aussagen und klerikalen Verhaltensweisen. Die unmittelbare persönliche Erfahrung in den Gemeinden ist im allgemeinen positiver, doch wird auch hier immer deutlicher, daß zumal feministisch denkenden Frauen auch im Maß der Gemeinde nur mehr eine teilweise oder gebrochene Identifikation mit Kirche und traditionellem Christentum möglich ist. Hier spielen nicht nur die üblichen Probleme mit der Organisationsstruktur eine Rolle, sondern in verstärktem Maß auch deutliche Rückfragen an (vermeintlich sichere) Glaubensgrundlagen selbst. Hervorragende Beispiele dafür sind die Auseinandersetzungen um ein für Frauen zeitgemäßes Verständnis der Bibel, das sowohl deren Heilsbedeutung als auch deren patriarchalen Charakter ernstnimmt, sowie die Suche nach einer Öffnung des traditionell enggeführten Gottesbildes bzw. nach neuen Denkwegen in der Christologie.

In den Frauengruppen (bzw. der Frauenkirche) geschieht u.a. genau in diesen Bereichen eine kreative Rekonstruktion von Glauben und Lebenspraxis, wobei ein neuer Einstiegspunkt in den hermeneutischen Zirkel gewählt wird. Während es in Theologie und Kirche traditionell zunächst um den für vorgegeben gehaltenen Rahmen des Christlichen geht, der normierend auf kirchliche wie theologische Praxis wirkt, bilden in feministischer Theologie und in der Frauenkirche die Erfahrungen und Hoffnungen von Frauen bzw. die Befreiung von Frauen (und Männern) aus den patriarchalen Strukturen den normativen Ausgangspunkt für eine Re-Interpretation bzw. Re-Konstruktion von Bibel und Tradition bzw. christlichem Glauben.

schaftlicher Erneuerung, Wien 1998, vgl. insbes. den Schlußteil: Christliche Feministinnen als Grenzgängerinnen und Vagabundinnen. Pastoraltheologische Thesen zu den Ergebnissen der Studie „Frauen-Kirche-Feminismus“.)

¹⁰ Meyer-Wilmes, Lila, 140.

¹¹ Riet Bons Storm, Resident Alien. Theology Revisited, Feminism Revisited, in: Andrea Günter/ Ulrike Wagener (Hg.), Was bedeutet es heute, feministische Theologin zu sein? Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 4, Mainz 1996, 7-17.

In der empirischen Untersuchung der Frauen, die in dieser Weise nach einer heute verantwortbaren Form christlichen Glaubens und Lebens suchen, fällt – gerade angesichts der Spannungen und vielfältigen Suchbewegungen – insbesondere ihre in verschiedener Hinsicht hohe Integrationsfähigkeit auf. Von dem Boden der biblischen Tradition, der sie sich nach wie vor sehr verbunden fühlen, schauen sie z.B. auf andere religiöse und spirituelle Traditionen sowie auf Möglichkeiten diese in ein sich weiterentwickelndes Christentum zu integrieren. Geprüft werden alle Traditionen daran, ob sie einem breiten (Frauen)Leben vor Gott dienlich sind. Alle Theologie und jede religiöse Praxis wird auf diesen letztlich sehr klassischen Prüfstand gestellt, ob sie Leben hervorbringt bzw. dem Leben dient.¹²

Die feststellbare Integrationsfähigkeit der Frauen bezieht sich weiters auch auf ihr Wandern zwischen den Welten, denn sie sind wie gesagt in ihrer überwiegenden Mehrheit sowohl im Bereich von Frauenkirche zu Hause und engagiert als auch in ganz normalen Pfarrgemeinden oder kirchlichen Organisationen. Im Wechsel zwischen diesen und oft noch mehreren anderen Feldern haben sie reiche Erfahrung im behutsamen und flexiblen Einfädeln von Neuerungen, im Aushalten von Spannungen und im Reifen an den eigenen Widersprüchlichkeiten.

Integration bedeutet dann auch reflexiven und sorgsamem Umgang mit Differenzen, der im feministisch-theologischen Bereich schon längere Tradition hat, seit innerhalb der Frauenbewegung die Aufmerksamkeit für Unterschiede unter Frauen gewachsen ist. In dem Ringen, die "Andere anders sein" zu lassen, haben Frauen viele Erfahrungen gesammelt mit ziel- wie irreführenden Wegen des Miteinanders, die Unterschiede nicht negieren müssen und auch offenen Konflikten standhalten.

Ich belasse es bei diesem einen Schlaglicht der "Integrativität" und frage nach Konsequenzen für die Praktische Theologie in bzw. aus diesem Kontext.

Aufgabe praktischer Theologie in diesem Kontext ist zunächst die Reflexion der stattfindenden Prozesse von Ekklesiogenese bzw. von Neugestaltung von christlicher Glaubenspraxis. Praktische TheologInnen sollten mithelfen, Kriterien für diese Weiterentwicklung christlicher Tradition zu formulieren und im Wechselspiel mit der gelebten Praxis

¹² Ich verdanke die jüngste Erinnerung an diesen Grundsatz dem Referat von Kyriaki Karidoyanes FitzGerald zum Thema "Opportunities for Dialogue between Orthodox and Feminist Theologies: An Introduction", gehalten am Kongreß der European Society of Women in Theological Research zum Thema "Sources and Resources of Feminist Theology" im August 1997 in Kolimbari, Kreta.

weiterzuentwickeln. In diesem Kontext, der sich nicht mehr unbesehen den Regelwerken klassischer theologischer Denkwege verpflichtet weiß, ist das Koordinatensystem flexibel und daher immer wieder nachzujustieren, bzw. teilweise überhaupt neu zu entwickeln.

Eine wichtige Teilaufgabe dabei sehe ich in der kritischen Erinnerung an Gruppen, die in der Frauenkirche (ähnlich wie auch sonst in den Kirchen) bislang wenig vertreten sind, wie z.B. arme und alte Frauen sowie Frauen ohne höhere Schulbildung, ganz junge Frauen und Mädchen, behinderte Frauen, etc. Es geht darum, ihnen Gehör zu verschaffen und die Relevanz ihrer Erfahrungen zu ent-decken. Allgemeiner ausgedrückt geht es um die Fragen von Sprache und Macht, die als klassische Fragen praktischer Theologie auch im Kontext der Frauenkirche relevant sind.¹³

Diese Aufgabe der subsidiären Unterstützung und begleitenden Reflexion wird zur Zeit vor allem von Theologinnen wahrgenommen, die sich als Teil der Frauenkirchenbewegung verstehen und daher auf dem Hintergrund derselben Option für ein befreites Frauenleben und ein verändertes Zusammenleben von Frauen und Männern arbeiten. Für sie, aber ebenso für praktische TheologInnen, die sich nicht als Teil der Bewegung sehen, wird es wichtig sein, auch immer wieder die Reflexion der Bedeutung der eigenen Optionen für die Theoriebildung in den Diskurs miteinzubringen.

Noch einen dritten Bereich bzw. eine andere Kategorie von Herausforderungen und Fragen sehe ich durch die fortschreitende Ausdifferenzierung dieses Kontextes Frauenkirche gegeben; es sind Herausforderungen an Praktische Theologie, die auf ähnliche Weise auch aus anderen sich teilweise ähnlich entwickelnden Kontexten wie z.B. den Basisgemeinden oder manchen Gruppen des konziliaren Prozesses oder der Kirchenvolksbegehren kommen. Es ist die Herausforderung, Kirche insgesamt im Zueinander unterschiedlicher Gruppen, Bewegungen und Aufbrüche weiterzuentwickeln und dabei ganz praktisch nach gangbaren Wegen zu suchen. Ich meine, daß an den genannten Aufbrüchen und ihrem Verhältnis zueinander zur Zeit gelernt werden kann, wie Kirche insgesamt morgen aussehen könnte und

¹³ Vgl. dazu die Kritik von lesbischen und schwarzen Frauen an der Ersten Europäischen Frauensynode (vgl. Sheila Briggs/ Herta Leistner, Unsere Identität als Lesben benennen, in: Ladner/ Moser, Frauen bewegen Europa, 91-95; sowie Haydy Abrahams-Nelson, Schwarze Frauen, Migrantinnen und weiße Frauen unterwegs, in: ebd., 96-103.)

welche Fragen dabei zu beantworten sind.¹⁴ Z.B. Fragen wie: Wieviel gesicherte Verbundenheit untereinander brauchen die Gruppen und Bewegungen? Welchen Wert hat Zusammengehörigkeit in einer gemeinsamen Institution Kirche? Woran könnte Zugehörigkeit dazu ablesbar sein? In autonomen Bereichen – das könnte gerade an den Frauensynoden exemplarisch gezeigt werden – wachsen zur Zeit neue Bündnisse, die in freier Form mit bestehenden Institutionen zusammenspielen. In Zukunft wird, so meine ich, das kirchliche Leben noch viel stärker in solchen Formen bestehen: in einer bunten Vielfalt von Gruppierungen und Einzelpersonen, die nach neuen Formen der Vergemeinschaftung suchen, die Verbindlichkeit ebenso ermöglichen wie Freiraum. Das Entwickeln dieser neuen Formen stellt hohe Anforderungen an die Fähigkeit aller Beteiligten, miteinander im Gespräch zu sein und gemeinsam um Lösungen zu ringen. Praktische Theologie steht vor der Herausforderung, sich an der Suche nach Kommunikationsformen zu beteiligen, die die unterschiedlichen Versuche gelebten Christentums in verschiedenen Kontexten untereinander verlässlich zu vernetzen vermögen; anders ausgedrückt: Praktische Theologie muß auch auf dieser Ebene die Fragen von Sprache und von Macht stellen.

Nicht nur die je eigene Kontextualisierung scheint mir für die Zukunftsfragen der Kirche insgesamt wichtig zu sein, sondern ebenso ein *interkontextueller Dialog*, Dialog also zwischen Kontexten und kontextuellen Theologien. Er sollte Brücken zwischen den Kontexten schlagen, über die Informationen ebenso ausgetauscht wie Provokationen aneinander weitergegeben werden können. Es geht um einen Dialog, in dem umeinander gewußt und voneinander gelernt, vor allem aber einander die Hoffnung auf das Reich Gottes – Fluchtpunkt jeglicher Kirchenbemühungen – gestärkt wird.¹⁵ Theologie aus den Erfahrungen und Reflexionen von Frauen und die damit verbundene Bewegung der Frauenkirche scheint mir derzeit einer der hervorragenden Orte zu sein, wo dieser Dialog über die Zukunft der Kirche zugleich im eigenen Bereich geführt als auch anderen angeboten wird. Praktische Theologie hat dieses Angebot bisher noch nicht in adäquater Weise aufgegriffen.

Ich fasse zusammen: Praktische Theologie, die kontextuell sein will, muß Erfahrungen und Reflexionen von Frauen als wichtige Kategorie

¹⁴ Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, Neues Leben. Ein Blick auf eine Zukunftsgestalt von Kirche, in: *Diakonia* 28.Jg. (6/1997) 361-366.

¹⁵ Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, Herausforderung und Zuspruch. Interkontextueller theologischer Dialog als Weg zur Hoffnung, unveröffentlichtes Manuskript, Wien 1996.

in beinahe allen Kontexten und zugleich als Grundlage spezifischer Kontexte erkennen und sich den daraus erwachsenden Herausforderungen sowie den Anfragen feministischer Forschung bzw. Genderforschung ernsthafter stellen als bisher.

Ein Nachsatz: mit den Forderungen feministischer Ansätze wird sichtbar, daß auch im Kontext des Wissenschaftsbetriebs der Praktischen Theologie die Fragen von Sprache und von Macht relevante Fragen sind.

Welche und welche Bedeutung kann als Begriffe unterschiedlicher Assoziationen ausfinden, die soziale engagierte Ideologen, die diese Fächer studieren, oder jene alternativen „Musik- oder Jodeln“, wie sie in den Augen von Bildungswirtschaftsstudenten oft stereotyp charakterisiert werden? Zu diesen Klischees gereiht sich die häufig geäußerte Behauptung, daß mit beiden Studiengängen Berufe verbunden seien, die wenig wissenschaftliche Theorien nötig haben. Inwiefern muß es sich die Ausbildung mehr auf gruppendynamische „Settings“ als auf wissenschaftstheoretische Diskurse konzentrieren?

Das Studium dieser beiden Fächer, auf der einen ihren Beitrag inhaltlich konzentriert, unterliegt jedoch gegenwärtig einem dynamischen Wandlungsprozeß mit weitreichenden Folgen. In den neunziger Jahren sind beide Fächer in Deutschland im Zuge verschiedener Studienformen in einem einheitlichen Studiengang „Soziale Arbeit“ zusammengefaßt worden.¹ Das Studium hat dadurch einen enormen Professionalisierungsschub erfahren, die Wissenschaftlichkeit der Ausbildung wird im Zuge dieses Prozesses neu thematisiert und der Beitrag der einzelnen Lehrfächer überprüft.²

Im folgenden werde ich meinen Blickwinkel auf das Studium der Sozialen Arbeit an jenen Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft verengen, an denen mit Jorens unterschiedlichster Gewichtung Theologie

¹ Vgl. Hans-Konrad Benda: Sozialer Arbeitswissenschaft. Soziologische Grundlagen, Studienprogramme, soziale Lage, Beruf und die Berufswelt, Studienvorhaben und Berufsausbildung, angeordnet: Soziale Arbeitswissenschaft, Sozialpädagogik, Pädagogik 19: 1992, 5.

² Vgl. Engelke Ernst, Soziale Arbeit als Wissenschaft. Eine Orientierung, Paderborn 1992, 16; Huber Andreas, Überlegungen und Ergebnisse der Hochschullernen Sozialpädagogik/Sozialarbeit zu einem weiblichen Fachhochschulstudiengang Sozialer Arbeit, in: Engelke Ernst (Hrsg.), Soziale Arbeit als Ausbildung, Soziale Arbeit und soziale Pädagogik 19: 1992, 229-236.

³ Vgl. Jochen de Schryver: Neues Studium: Erfahrungen mit Hochschullernen, von der Sozialethik über die Sozialerziehung zur Pädagogik, zuerst mit dem Titel Soziale Pädagogik (Hrsg.), und Methoden, die Hilfen zur Erziehung sind, zur Gestaltung der Erziehung 19: 1992, 229-236.

Rainer Krockauer

Soziale Arbeit als theologiegenerativer Ort

1 Der Kontext der Sozialen Arbeit

Sozialarbeit und Sozialpädagogik lösen als Begriffe unterschiedlichste Assoziationen aus. Sind es sozial engagierte Idealisten, die diese Fächer studieren, oder jene alternativen „Müslis“ oder „Softies“, wie sie in den Augen von Betriebswirtschaftstudenten oft stereotyp charakterisiert werden?¹ Zu diesen Klischees gesellt sich die häufig geäußerte Behauptung, daß mit beiden Studiengängen Berufe verbunden seien, die wenig wissenschaftliche Theorie nötig haben. Infolgedessen müsse sich die Ausbildung mehr auf gruppendynamische „Settings“ als auf wissenschaftstheoretische Diskurse konzentrieren.

Das Studium dieser beiden Fächer, auf das sich mein Beitrag inhaltlich konzentriert, unterliegt jedoch gegenwärtig einem dynamischen Wandlungsprozeß mit weitreichenden Folgen. In den neunziger Jahren sind beide Fächer in Deutschland im Zuge verschiedener Studienreformen in einem einheitlichen Studiengang „Soziale Arbeit“ zusammengeführt worden.² Das Studium hat dadurch einen enormen Professionalisierungsschub erfahren, die Wissenschaftlichkeit der Ausbildung wird im Zuge dieses Prozesses neu thematisiert und der Beitrag der einzelnen Lehrfächer überprüft.³

Im folgenden werde ich meinen Blickwinkel auf das Studium der Sozialen Arbeit an jenen Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft verengen, an denen mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung Theologie

¹ Vgl. Maier Konrad, Berufsziel Sozialarbeit/Sozialpädagogik. Biographischer Hintergrund, Studienmotivation, soziale Lage während des Studiums, Studierverhalten und Berufseinmündung angehender SozialarbeiterInnen/SozialpädagogInnen, Freiburg i.Br. 1995, 5.

² Vgl. Engelke Ernst, Soziale Arbeit als Wissenschaft. Eine Orientierung, Freiburg i.Br. 1993, 18; Hutter Andreas, Überlegungen und Ergebnisse der Fachkommission Sozialpädagogik/Sozialarbeit zu einem einheitlichen Fachhochschulstudiengang Soziale Arbeit, in: Engelke Ernst (Hrsg.), Soziale Arbeit als Ausbildung. Studienreform und -modelle, Freiburg i.Br. 1996, 190-205.

³ Man bedenke die Schwierigkeit dieses Studiums. Mindestens zehn Humanwissenschaften, von der Sozialmedizin über die Soziologie zur Pädagogik, tragen mit ihren jeweils spezifischen Inhalten und Methoden, die integrativ aufeinander bezogen sind, zur Gesamtbildung bei.

zum verbindlichen Fächerkanon gehört.⁴ Die Frage nach einer kontextuellen Theologie stellt sich hier explizit als Frage nach dem *Selbstverständnis der Theologie im Kontext des Studiums Sozialer Arbeit an kirchlichen Fachhochschulen*.⁵

1.1 Soziale Arbeit: theologisches Niemandsland

Soziale Arbeit ist – abgesehen von der Theologie – „die einzige Disziplin, in der die Kirchen ... im Hochschulbereich in größerem Umfang eigene Ausbildungsstätten unterhalten.“⁶ Dies ist unter anderem in der Caritas- und Diakoniegeschichte der beiden großen christlichen Kirchen begründet, die zu Beginn dieses Jahrhunderts zur Gründung von Wohlfahrtsschulen, beispielsweise der Sozialen Frauenschule des Katholischen Deutschen Frauenbundes (1916) in Köln (später verlegt nach Aachen) führte.⁷ Theologie (z.B. Sozialethik und Caritastheologie) zählte von Anfang an zum selbstverständlichen Bestandteil des Fächerkanons in der Ausbildung. Für Alice Salomon beispielsweise, die 1908 in Berlin die erste überkonfessionelle Soziale Frauenschule gründete, gehörte dieses Fach, wie für viele der damaligen Leiterin-

⁴ Von den insgesamt 65 nichtstaatlichen Hochschulen befinden sich 40 in unmittelbarer oder mittelbarer Trägerschaft von Kirchen oder anderen Religionsgemeinschaften. Von diesen sind die Hälfte evangelische (12) und katholische (8) Fachhochschulen mit über 15.000 Studierenden. Alle bieten Studiengänge für Sozialarbeit und Sozialpädagogik an. Was die Rolle der Theologie betrifft, gilt: „Die kirchlichen Fachhochschulen sehen es als ihre Aufgabe an, Theologie und Sozialethik so in die Studiengänge zu integrieren, daß die Studierenden Einsicht in den christlichen Glauben und seine Konsequenzen für die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse gewinnen.“ (Bundeskonferenz der Rektoren und Präsidenten kirchlicher Fachhochschulen in der Bundesrepublik Deutschland und der Hochschulrektorenkonferenz (Hrsg.), Hochschulführer der kirchlichen Fachhochschulen, Bonn 1996, 5) Ich beschränke mich im folgenden auf den Stellenwert und die Bedeutung katholischer Theologie.

⁵ Daß es sich dabei um keine periphere Fragestellung handelt, zeigen folgende Zahlen: Im Gesamtdurchschnitt absolviert etwa jede bzw. jeder dritte Sozialarbeiter(-in)/pädagog(-in) sein bzw. ihr Studium an einer kirchlichen Fachhochschule für Soziale Arbeit. In manchen Bundesländern (beispielsweise BW, Bayern, Berlin, Niedersachsen) beträgt die Zahl zwischen 40 und 50%, in Rheinland-Pfalz sind es sogar 60% (vgl. Maier Konrad, Berufsziel, 22-25).

⁶ Maier Konrad, Berufsziel, 22.

⁷ Vgl. Engelke Ernst, Soziale Arbeit als Wissenschaft, 208. Zur Geschichte der Sozialen Frauenschule Aachen vgl. Gaspar Paul/Zapp Mirjam, Die Geschichte der Sozialen Frauenschule in Aachen, in: Jers Norbert (Hrsg.), Soziale Arbeit gestern und morgen. Festschrift zum 75jährigen Bestehen der katholischen Ausbildungsstätte für Sozialarbeit und Sozialpädagogik in Aachen, Aachen 1991, 51-95.

nen der verschieden konfessionellen Frauenschulen „unbedingt zu einer wissenschaftlichen Wohlfahrtspflege dazu.“⁸

In den letzten drei Jahrzehnten, vor allem nach der Umwandlung der aus den Wohlfahrtsschulen hervorgegangenen Höheren Fachschulen für Sozialarbeit, Sozial-, Heil- und Religionspädagogik in Fachhochschulen im Jahre 1971, hat sich die Theologie jedoch schrittweise in ein „Niemandland“ hineinbegeben bzw. ist dort hineingedrängt worden. Die Sozialarbeitswissenschaftlerin Silvia Staub-Bernasconi konstatiert, daß Soziale Arbeit in den letzten Jahrzehnten „belächelt und kritisiert wurde, wenn sie in den Geruch von Caritas und barmherzigen Samaritertum kam.“⁹ Dieser Veränderungsprozeß im Stellenwert von Theologie trotz kontinuierlicher Einbindung in den Lehrbetrieb bedeutet konkret: Theologie wirkt in den Augen vieler Dozenten(-innen) wie Studenten(-innen) irritierend bis deplaziert. Manche führen ihre Existenz einzig und allein auf die kirchliche Trägerschaft der Hochschule zurück. Von den Lehrinhalten scheint sie, so ein weiter geäußelter Verdacht, von den modernen Humanwissenschaften überholt zu werden und daher nichts Essentielles mehr im interdisziplinären Diskurs beitragen zu können.

Diese Entwicklung im Hochschulbereich findet seine Parallele in der Säkularisierung und Professionalisierung des (kirchlichen) sozialen Sektors, insbesondere der Caritasarbeit. Nicht nur im Studium der Sozialen Arbeit, sondern noch mehr in deren Berufspraxis, auch und gerade in kirchlicher Trägerschaft, begann Theologie in den Hintergrund zu treten oder in Vergessenheit zu geraten. Auch die wissenschaftliche universitäre Theologie hat, wie oft genug beklagt wurde, das Ihrige dazu beigetragen, diesen Bereich über viele Jahre hinweg im theologischen Niemandland zu belassen.¹⁰ Soziale Arbeit als theologisches Niemandland zu identifizieren meint dann folglich: Nahezu niemand der wissenschaftlichen Theologen (-innen) macht Soziale Arbeit zu seinem gedanklichen und konzeptionellen Anliegen.

⁸ Engelke Ernst, Soziale Arbeit als Wissenschaft, 209. Vgl. auch Greshake Brunhilde, Frauenbewegung und die Entstehung der Ausbildung für die Soziale Arbeit, in: Jers Norbert (Hrsg.), Soziale Arbeit, 9-50, hier 45f.

⁹ Staub-Bernasconi Silvia, Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit - Wege aus der Bescheidenheit. Soziale Arbeit als „Human Rights Profession“, in: Wendt W. R. (Hrsg.), Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses. Beruf und Identität, Freiburg i.Br. 1995, 57-80, hier 60.

¹⁰ Rolf Zerfaß bemerkt zurecht, daß gerade die deutschsprachige wissenschaftliche Theologie im Verhältnis zur sozialen und caritativen Praxis „alles andere als kontextuell“ sei. (Ders., Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg-Basel-Wien 1992, 29)

Auch weiß nahezu niemand etwas über die tatsächliche Existenz einer gelehrten Theologie in diesem Kontext. Ihr Profil ist ungeklärt, niemand fühlt sich so recht verantwortlich für ihre Profilierung und konzeptionelle Weiterentwicklung. Ihr Stachel ist stumpf und ihre übrig gebliebenen Fachvertreter haben sich scheinbar in einen Mantel des Schweigens gehüllt.¹¹

1.2 *Ein penetranter Bezug zur Wirklichkeit der Leidenden*

Der theologiegenerative Ort der Sozialen Arbeit kann von einem konkreten Fallbeispiel her erläutert werden. Man stelle sich eine Supervisionsgruppe von Studenten(-innen) vor, die sich am Ende des Studiums, d.h. nach einem abschließenden berufspraktischen Jahr in einer mehrtägigen Auswertung mit dem(r) Theologiedozenten(-in) (wie auch mit den Dozenten der anderen Fächer) trifft. Die Praktikumsorte der Studierenden sprechen für sich: Psychiatrische Abteilung, Behindertenwerkstatt, Altenpflegeheime, Jugendwohngruppen, Schule für Blinde und Sehbehinderte, Sprachheilkindergarten, Übergangwohnheim für Flüchtlinge, AIDS-Beratungsstelle etc.. In dieser Supervisionssituation stellt sich meiner Erfahrung nach immer wieder ein eigenartig penetranter Bezug her: der wortwörtlich „aufdringliche“ Bezug zur Wirklichkeit von leidenden und marginalisierten Menschen, denen die Studierenden durchgängig an ihren Praktikumsorten begegnen. Er gewinnt in der reflexiven Bewältigung der erlebten Praxis mit diesen Menschen zentralen Charakter.

Dieser Bezug hat eine prinzipielle Bedeutung für das Verständnis des theologiegenerativen Ortes: Soziale Arbeit ist nämlich „der einzige Beruf (erg. damit auch das einzige Studium, R.K.)..., der seine Verpflichtung zur Solidarität mit den Leidenden in und an der Gesellschaft als auch in und an ihrer Kultur nicht aufgeben kann, ohne seinen Berufsinhalt aufzugeben.“¹² Das heißt: Gerade dieses Spezifikum, der für die Soziale Arbeit konstitutive Bezug zur Wirklichkeit von Leidenden und Marginalisierten, ist ein theologiegenerativer Faktor ersten Ranges. Eine Theologie ist angefragt und herausgefordert, die sich von ihren Inhalten und Methoden her der Wirklichkeit marginalisierter und leidender Menschen zu stellen vermag. Der aufdringliche Bezug zu Orten des Leidens und Mitleidens forciert den Entstehungsprozeß ei-

¹¹ Das beste Beispiel hierfür ist das Ausbleiben von Veröffentlichungen zur theologischen Theoriebildung der Sozialen Arbeit, so daß Ernst Engelke konstatiert: „Theorien der Sozialen Arbeit, die ausdrücklich auf christlichem Glauben und christlichen Werten aufbauen, sind mir nicht bekannt.“ (Soziale Arbeit als Wissenschaft, 95)

¹² Staub-Bernasconi Silvia, Das Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Europa: frei von Zukunft voll von Sorgen? In: Sozialarbeit 23 (1991) 2, 2-32, hier 3.

ner ganz bestimmten diakonischen Theologie. Mir kommt es manchmal vor, wie wenn man plötzlich eine theologische „Stromquelle“ für diesen generativen Prozeß entdeckt.

Im Fallbeispiel der Supervisionsgruppe heißt das konkret: Natürlich werden theologische Fragen hier weniger explizit artikuliert, sondern schwingen eher implizit als jene Grenz- und Grundfragen im Umgang mit Leidenden mit. Sie haben hier eher eine säkulare Gestalt im Sinne der Fragen nach Sinn, Grenzen und Grund des eigenen Engagement. Sicherlich wird auch die Gottesfrage anders formuliert und angegangen als an einer theologischen Fakultät. Trotzdem ist sie implizit mit gegeben. Die Frage lautet demzufolge: Wie muß Theologie inhaltlich und methodisch ausgerichtet sein, damit sie dieser Situation nicht „oberlehrerhaft“, sondern kontextgemäß zu begegnen weiß?

1.3 Die entfremdeten Geschwister Theologie und Soziale Arbeit

Gerade diese Frage rührt aber an den Nerv eines entfremdeten Verhältnisses zwischen Theologie und Sozialer Arbeit. Beide gleichen – dieses Bild drängt sich mir immer mehr auf – einander entfremdeten Geschwistern. Sie wissen um ihre Verwandtschaft oder ahnen sie, haben sich aber doch auseinandergelebt und begegnen sich infolgedessen mit viel Vorsicht, teilweise Neugier und vielen Verdachtsmomenten.

Am häufigsten ist beispielsweise der *Kolonialisierungsverdacht*, den die einen, Studierende, aber auch Berufstätige der Sozialen Arbeit immer wieder äußern. Es ist der Verdacht theologisch „missioniert“ oder überwältigt zu werden. Theologie wird dann allzu schnell als verlängerter Arm der Amtskirche und einer der Sozialen Arbeit fremden Begrifflichkeit gesehen. Dazu gesellt sich oft der *Unbrauchbarkeitsverdacht* der Theologie gegenüber. Sie sei letztlich keine wirkliche Humanwissenschaft, wolle der Sache des Menschen nicht wirklich dienen, sondern sei nur von übergeordneten außenstehenden Zielen ferngeleitet. Bekannt ist ebenso der *Belanglosigkeitsverdacht*, den die Theologie der Sozialen Arbeit gegenüber immer wieder artikuliert und der extrem beziehungsschädigend wirkt. Ihr Kern, der aufdringliche Umgang mit leidenden und marginalisierten Menschen, sei zwar durchaus ein inhaltlicher Bestandteil der Theologie, letztlich aber nicht wesentlicher Kern der Theologie als Ganzes und als solcher auch nicht außerordentlich ernst zu nehmen.

Man könnte verschiedenste kultur- und theologiegeschichtliche oder auch religionssoziologische Analysen diesen Entfremdungsprozesses anfügen. Für die Fragestellung des Kongresses ist entscheidend: Der Kontext des Studiums der Sozialen Arbeit ist einer der wenigen übrig

gebliebenen Lernorte und Begegnungsmodelle eines künftigen Verschwisterungsprozesses, in dem sich beide Seiten aufeinander zuzubewegen haben. Die Soziale Arbeit wird ihre Theologieoffenheit neu thematisieren müssen. Die Theologie aber hat sich auf ihre diakonische Dimension hin zu konzentrieren.

2 Kairologische Ansatzpunkte einer sich kontextualisierenden Theologie

Soziale Arbeit stellt meines Erachtens ein brauchbares Exempel für die Kontextualitätsdebatte Praktischer Theologie zur Verfügung. Konkrete Anschauungsbeispiele der Kontextualisierung, verstanden als das Wechselgeschehen zwischen einem spezifischen Kontext und der Praktischen Theologie, sind sogar erkenntnistheoretisch notwendig, damit das Adjektiv „kontextuell“ nicht zum modernisierten Wort für „praktisch“ oder zu einem profillosen Dachbegriff für gutgemeinte Reformbemühungen einer ins Abseits geratenen wissenschaftlichen Theologie wird. Der generative Prozeß von Theologie in ganz spezifischen Kontexten ist dahingehend zu exemplifizieren, wie Theologie mit einem ganz Kontext zusammenwirkt, auf ihn bezogen ist und sich von ihm her neu erklärt.¹³

Der Kontext der Sozialen Arbeit eignet sich deswegen besonders für die Praktische Theologie und ihre implizite Diakoniedebatte¹⁴, weil er ausschließlich mit einer „subsidiären und solidarischen Theologie“¹⁵ und nicht mit einer kolonialistischen Theologie auszukommen vermag. Theologie kann sich hier nicht als Basis- oder Metawissenschaft der anderen Fächer verstehen. Sie kann sich auch nicht in einen „Elfenbeinturm“ zurückziehen oder sich ausschließlich als jene Disziplin definieren, die das kirchliche Ethos eine Hochschule absichert. Ihr Bezugspunkt ist der selbe wie der der anderen Fächer, nämlich die

¹³ Vgl. Beer Peter, Kontextuelle Theologie. Überlegungen zur ihrer systematischen Grundlegung, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 12f.

¹⁴ Vgl. dazu Fuchs Ottmar, „Wie verändert sich das Verständnis von Pastoraltheologie und Theologie überhaupt, wenn die Diakonik zum Zug kommt?“ In: Pastoraltheologische Informationen 10(1990) 1, 175-202.

¹⁵ Hungs Franz-Josef, Zur Beziehung von Sozialarbeit und Pastoraltheologie, in: Caritas 90(1989) 12, 552-555, hier 554. Vgl. auch ders., Ökosozialer Ansatz in der Sozialarbeit, in: Caritas 96(1995) 11, 505-511; ders., „Die Jünger fragten ihn: Warum redest du in Gleichnissen zu ihnen?“ (Mt 13,10). Einige theologische Vorüberlegungen zur Sozialarbeit in christlicher Verantwortung, in: Ulke Karl-Dieter (Hrsg.), Ist Sozialarbeit lehrbar? Zum wechselseitigen Nutzen von Wissenschaft und Praxis, Freiburg i.Br. 1988, 189-203.

Soziale Arbeit. Dieser hat sie durch eine Kontextualisierung ihrer Inhalte und Methoden zuzuarbeiten.

Historisch gesehen hat sich die Theologie, so meine Archivstudien in den Akten der Vorgängereinrichtungen der kirchlichen Fachhochschulen¹⁶, von Anfang an zu kontextualisieren versucht. Über viele Jahrzehnte hinweg ist die Vermittlung theologischer Inhalte im Blick auf eine nicht-theologische Hörerschaft und im unmittelbaren Gespräch mit Fachkollegen, die jeweils von unterschiedlichen Positionen auf den selben Praxispunkt Bezug nehmen mußten, gewagt worden. Die religiöse Bildung in Form von sozialetischen, religionspädagogischen oder auch caritaswissenschaftlichen Lehrangeboten war, natürlich unter anderen gesellschaftlichen Verhältnissen, einer von insgesamt vier Pfeilern der Ausbildung.¹⁷ Gegenwärtig sind es vor allem *drei kairologische Ansatzpunkte*, die die Theologie zu einem erneuten Kontextualisierungsprozeß nötigen.

2.1 *Das Ringen um Sozialarbeitswissenschaft*

In den letzten Jahren hat sich im Bereich der Hochschulen für Soziale Arbeit eine interne, zaghafte, aber unabwendbare Wissenschaftsdiskussion des Studiums entwickelt. Diese ist u.a. mit dem Versuch verbunden, zu einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung der eigenen Disziplin zu gelangen.¹⁸ Für die Theologie und die Fragestellung des Kongresses ist diese Wissenschaftsdiskussion insofern von Belang, als jede der zur Ausbildung beitragenden Wissenschaften, so auch die Theologie, verstärkt als „Bezugswissenschaften“ des selben Gegenstandes neu nach ihren spezifischen kontextualisierten und

¹⁶ Die Archivstudien sind Teil eines Entwicklungsprojektes zur Konzipierung einer „Theologie Sozialer Arbeit“, das gemeinsam mit Dr. Martin Lechner von Jugendpastoralinstitut Benediktbeuern zu Beginn des Jahres 1997 gestartet wurde. Vgl. zum Hintergrund aus der Sicht Lechners: Ders., Christ und Sozialarbeiter. Zur theologischen, spirituellen und pastoralen Qualifikation von SozialarbeiterInnen/-pädagogInnen an der Katholischen Stiftungsfachhochschule München, Abteilung Benediktbeuern, in: Pastoraltheologische Informationen (1990) 10, 225-235.

¹⁷ Neben politischer Bildung und Zeitgeschichte zählte drittens musische Bildung und Sport und viertens fachliche Bildung dazu.

¹⁸ Vgl. dazu neben Engelke Ernst, Soziale Arbeit als Wissenschaft u.a. Salustowicz Piotr, Soziale Arbeit zwischen Disziplin und Profession, Weinheim 1995; Puhl Ria (Hrsg.), Sozialarbeitswissenschaft. Neue Chancen für theoriegeleitete Soziale Arbeit, Weinheim-München 1996; Wendt W.R. (Hrsg.), Sozial und wissenschaftlich arbeiten, Freiburg 1994.

kontextualisierenden Beiträgen gefragt wird.¹⁹ Eingebettet in die verschiedensten Studienreformmodelle wird es damit noch mehr zur „Aufgabe der Lehrenden, ihren Unterricht und damit die Inhalte und Methoden ihres Fachs auf die spezifischen Anforderungen Sozialer Arbeit auszurichten.“²⁰ Kontextualisierung ist damit nicht nur das aktuelle Thema der Praktischen Theologie. Sie ist, das sollte hervorgehoben werden, schon lange Thema jeder der Bezugswissenschaften der Sozialen Arbeit.

2.2 Die Propriumsdiskussionen kirchlicher sozialer Einrichtungen

Die sozialen Aktivitäten der beiden Kirchen bilden derzeit einen Komplex, „der alle anderen Aktivitäten der Kirche quantitativ bei weitem überragt.“ Vermutlich drückt sich darin, wie D. Starnitzke fortfährt, zugleich „eine gesellschaftliche Relevanz und Akzeptanz christlichen diakonischen Helfehandelns aus, die zur Zeit wohl von kaum einem anderen Bereich der Kirche erreicht wird.“²¹ Gleichzeitig erlebt jedoch dieser Komplex eine theologische Identitätskrise, welche viele Träger und Mitarbeiter(-innen) in sogenannten Propriumsdiskussionen nach einer christlichen und kirchlichen Identität ihres sozialen Dienstes in einer modernen Dienstleistungsgesellschaft fragen läßt. Auch vor dem Hintergrund dieser Diskussionen wird die Verbindung von Theologie und Sozialer Arbeit neu belebt und thematisiert.²² Gerade die Ausbildungsebene ist gefordert, eine Identifizierung von Mitarbeitern mit einem später möglichen kirchlichen Dienst einzuleiten und nicht erst später im Rahmen von Fort- und Weiterbildungsmaßnahmen nachzuholen. Es liegt dabei gerade an der Theologie, Hilfestellung für die Aneignung einer christlichen und kirchlichen Identität in Sozialberufen zu geben, sicherlich nicht im Sinne einer zwanghaften Verkirchlichung, sondern im Sinne einer Perspektiveneröffnung, die eine christ-

¹⁹ Vgl. Buchka Maximilian/Maier Hugo, Studienreform und unberücksichtigte Alternativvorschläge an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, in: Engelke Ernst, Soziale Arbeit als Ausbildung, Freiburg 1996, 172-189.

²⁰ Engelke Ernst, Nach-Denken in der Sozialen Arbeit? Über die Notwendigkeit und die Aufgabe der Sozialen Arbeit als Wissenschaft, in: Sozial 44(1993) 1, 11-16, hier 15. Vgl. auch Maier Hugo, Armenküche und Wissenschaft? Perspektiven einer Sozialarbeitswissenschaft an Fachhochschulen, in: Forum KFH NW Nr. 8 (1993), 19-24.

²¹ Starnitzke Dierk, Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 15.

²² Vgl. dazu Krockauer Rainer, Die Suche nach dem guten Geist. Die Neuentdeckung der spirituellen Quellen der Caritasarbeit, in: Caritas in NRW (1997) 4, 3-6.

lich motivierte Soziale Arbeit anregt und eine positive Identifizierung mit der Diakonie von Kirche ermöglicht.²³

2.3 Die Kontextualitätsdebatte der wissenschaftlichen Theologie

Eine häufig formulierte Grundkritik an der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theologie in Deutschland lautet: Theologie hinke den allgemeinen kulturellen Entwicklungen hinterher, reagiere nur noch und vermöge ihrerseits nicht mehr, das von ihr bedachte Traditionsgut im Kulturpluralismus unserer Zeit zu vermitteln. „Ist die Theologie also mehr denn je mit sich selbst beschäftigt denn mit den Aufgaben globaler Zukunft?“²⁴ Sie müsse sich, so die daraus resultierende Forderung, den modernen Lebenskontexten gegenüber neu und kreativ in Beziehung setzen. Viele der Theologie fremd gewordenen Kontexte, nicht nur die Soziale Arbeit oder die Erfahrungswelt von Frauen, sondern auch beispielsweise die Musik- und Medienwelt, sind mehr denn je theologieoffen und fordern noch mehr öffentliches Auftreten und Engagement einer wissenschaftlich betriebenen Theologie. Sie fordern auch, gelungene oder gelingende Kontextualisierungsbeispiele noch öffentlicher zu machen.²⁵

3 Thesen zum Profil einer Theologie (im Kontext) Sozialer Arbeit

Theologie und Soziale Arbeit?! Was heißt hier Kontextualisierung? Oder: Wie geraten beide in einen generativen Prozeß, ohne daß die eine die andere kolonialisiert bzw. Soziale Arbeit die Theologie für belanglos oder überholt erklärt? Eine Theologie (im Kontext) Sozialer Arbeit, kurz: eine „Theologie Sozialer Arbeit“, markiert, das sei ehrlich gesagt, mehr eine Zielvorstellung als daß diese Bezeichnung die Realität an den entsprechenden Hochschulen widerspiegeln würde. Die folgenden zusammenfassenden sieben Kurzthesen decken folg-

²³ Vgl. dazu Krockauer Rainer, Theologische Anmerkungen zur „Kundenorientierung“ katholischer Jugendsozialarbeit, in: Caritas 98(1997) 10, 487-494, hier 493f

²⁴ Jeanrond Werner G., Zwischen Praxis und Theorie: Theologie in der Orientierungskrise, in: Concilium 28(1992) 6, 486-490, hier 485; vgl. auch Ruh Ulrich, Theologie tut not, in: Herder-Korrespondenz 50(1996) 3, 109-111, hier 109.

²⁵ Vgl. zur Verhältnisbestimmung des für Jugendliche bestimmenden Kontextes der Rock- und Popmusik zur Praktischen Theologie: Krockauer Rainer, Ders.: Riskante Weggemeinschaft. Spurensuche kontextueller Jugendarbeit, in: Deller Ulrich/Vienken Ewald (Hrsg.), Wagnis Weggemeinschaft. Beiträge und Reflexionen zur Jugendpastoral Klaus Hemmerles, München 1997, 31-56.

lich in erster Linie Forschungs- und Diskussionsbedarf auf und zeichnen einen möglichen Weg vor.²⁶

- 3.1 Mut zur Konzentration im formalen wie inhaltlichen Sinne in diesem Kontext scheint gefordert. Ausgangspunkt ist das formale Bekenntnis zu einer bestimmten Kontextgebundenheit, welche eine inhaltliche Konzentration erforderlich macht. Diese wiederum wird jedoch nicht im Sinne einer bloßen Reduktion auf simple Wahrheiten oder vereinfachte theologische Sachverhalte zu geschehen haben. Vielmehr ist ein solcher Mut zur Konzentration der Lehrinhalte gefordert, der Glaubensinhalte und ihre Praxis kontextbezogen zu reflektieren und zu vermitteln wagt.
- 3.2 Eine sich so auf einen ganz bestimmten Kontext konzentrierende wissenschaftliche Theologie verabschiedet sich aus dem Schatten einer allein an Universitäten betriebenen akademischen Theologie. Sie verabschiedet sich nicht vom Anspruch ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit, sondern positioniert diese nur in einem anderen Theologieraum und macht dies öffentlich. Sie unterstützt damit den Entstehungsprozeß verschiedener Praktischer Theologien, die an jeweils unterschiedliche Kontexte gebunden sind und mit der universitären Theologie ein kooperatives-komplementäres Arbeitsbündnis suchen und eingehen.
- 3.3 Kirchliche Hochschulen für Soziale Arbeit sind originäre Entstehungsorte einer kontextualisierten Theologie, und zwar im Sinne eines Genitivus subjektivus und objektivus: Einer Theologie *im* und *für* den Kontext und einer Theologie *des* Kontextes. Das heißt: Die Theologie findet sie sich dort vor die Aufgabe gestellt, „Studierende ... so zu begleiten, daß sie Subjekte einer originären praxisbezogenen Theologie werden können, indem sie als Christen – nicht als theologische Fachleute! – eine Gottesrede im Angesicht von erfahrenem menschlichen Leiden wagen. Umgekehrt aber hat die Theologie auch die Bereitschaft aufzubringen, von theologisch reflektierenden ChristInnen im Sozialberuf 'praktisch theologisch' zu lernen und deren diakonale Theologie in der

²⁶ Vgl. dazu Lechner Martin, Sozialarbeitswissenschaftliche Theologie. Zur Begründung und Konzeption der Theologie im Kontext der Ausbildung an Fachhochschulen für Soziale Arbeit (unveröff. Manuskript), 1997; Krockauer Rainer, Theologie als praktische Apologetik diakonischer Kirchenbildung (unveröff. Manuskript), 1994; Krockauer Rainer, Sozialarbeit und diakonische Theologie. Aspekte einer Zusammenarbeit (unveröff. Manuskript), 1995. Krockauer Rainer, Sozialarbeit als Pastoral der Kirche. Auf der Suche nach einer Theologie sozialer Berufe (unveröff. Manuskript), 1995.

- akademischen Theologie und in der Kirche anwaltschaftlich zu vertreten.“²⁷
- 3.4 Für die wissenschaftstheoretische Profilierung dieser Theologie ist bei der handlungswissenschaftlichen Positionierung von Praktischer Theologie anzusetzen. Das heißt: Auch eine Theologie Sozialer Arbeit setzt nicht einfach historische, biblische, systematische oder praktisch-theologische Inhalte in die Praxis Sozialer Arbeit um. Ihr primärer Bezugs- und Ausgangspunkt ist und bleibt die Lebenspraxis von Menschen bzw. von Christen (in) der Sozialen Arbeit.²⁸
- 3.5 Theologie übernimmt dieser Praxis gegenüber eine hermeneutische Aufgabe, d.h. nimmt wahr, ermutigt zum Weitermachen, übt auch Kritik und regt zu neuen Praxisschritten an. „Sie orientiert sich dabei an der Praxis Jesu Christi und bezieht sich auf die Erfahrungen (und Tradition) der Kirche und auf die Anforderungen der Gegenwart.“²⁹ Eine so verstandene handlungsbezogene Wissenschaft muß den Mut aufbringen, aus der Fülle theologisch möglicher Lehrinhalte und Methoden die für den jeweiligen Kontext relevanten auszuwählen. Damit löst sich diese kontextuelle Theologie von einer traditionellen Fächerbindung, die der universitären Theologie entstammt, versteht sich und bekennt sich als Praktische Theologie, die historische, biblische und systematische Lehrinhalte integriert und diese auf ihre soziale, pastorale und religionspädagogische Relevanz hin zu vermitteln versucht.
- 3.6 Durch den erkenntnistheoretischen Ansatzpunkt bei der Lebenspraxis von Menschen und Christen in der Sozialen Arbeit, auf die hin die Lehrinhalte ausgelegt werden, können die gerade von der sozialarbeitswissenschaftlichen Diskussion neu eingeforderte bezugswissenschaftliche Ausrichtung, ferner die interdisziplinäre Grundorientierung, die sogenannte „multiperspektivische Fallarbeit“, die Notwendigkeit empirischer Zugänge oder der Ansatzpunkt bei den Erfahrungen der Studierenden als konstituierende Selbstverständnisse von Theologie neu in den interdisziplinären Diskurs eingebracht werden.
- 3.7 Ziel einer solchen Praktischen Theologie ist schließlich, daß ihr Erkenntnisgegenstand, nämlich ein christlich verwurzelter und kirchlich beheimateter Glaube, nicht als geistiger Überbau, sondern als eine bestimmte Lebenshaltung und Lebenspraxis in der

²⁷ Lechner Martin, Sozialarbeitswissenschaftliche Theologie, 28. Vgl. dazu auch Fuchs Otmar, Wie kommt Caritas in die Theologie? In: Caritas 91(1990) 1, 11-22.

²⁸ An dieser Stelle wäre das eingangs erwähnte Fallbeispiel hinzuzudenken (vgl. 1.2.).

²⁹ Hungs, Zur Beziehung von Sozialarbeit und Pastoraltheologie, 552.

Sozialen Arbeit vermittelt wird. Diese stellt keinen zusätzlichen Bereich zur Sozialen Arbeit dar, sondern macht einen kritischen, integrierenden und motivierenden Bestandteil aus, der die Soziale Arbeit bereichert und die Sach-, Selbst- und Sozialkompetenz des einzelnen qualifizierend prägt.

Ulrich Bach

Option für die Einheit des Gottes-Volkes

Kontext-theologische Überlegungen aus der Perspektive behinderter Menschen*

I Einführung

Der theologische Betrieb ist heutzutage dermaßen ausdifferenziert, daß wir zuweilen vergessen, die einfachen, aber wichtigen Fragen zu stellen, etwa die Frage: Wozu treiben wir eigentlich *Theologie*? (Gemeint: Was würde fehlen, oder: wem würde was fehlen, wenn es diese Arbeit nicht gäbe?) Im christologischen Streit der Alten Kirche liegt die Sache klar, ebenfalls in der Reformation und im Kirchenkampf der dreißiger Jahre: In allen drei Fällen war die Eindeutigkeit des Christus-Bekenntnisses in akuter Gefahr; darum war es nötig, theologisch für klare Verhältnisse zu sorgen. Auch beim Vaticanum II dürfte auf der Hand liegen: es mußte Theologie her; denn in Gefahr stand die Geschwisterlichkeit des Gottesvolkes, in Gefahr stand das Salz-der-Erde-Sein der Kirche, in Gefahr stand also nicht nur die Ekklesiologie, sondern die Kirche selbst. Aber wer oder was gerät in Gefahr, wenn wir die Theodizee-Frage als unlösbare Frage drangeben?¹ Geht es hier im Grunde um mehr als um den Versuch, ein umfassendes, ansehnliches theologisches System zu erstellen? Natürlich ist es peinlich, auf die Frage: Wie kann Gott das zulassen?, als Theologe sagen zu müssen: das weiß ich nicht; aber ist der Satz nicht ehrlich und darum weiterhelfend? Daß es im Laufe der Kirchengeschichte viel theologische Arbeit gegeben hat, die der Machterhaltung des Staates oder auch der Kirche diene, muß nicht weiter belegt werden.

Wozu treiben wir *kontextuelle* Theologie? Um die theologische Palette um ein paar Farbtupfer anzureichern? Um irgendjemandes Macht zu erhalten oder zu ermöglichen? Um der theologischen Systematik willen? Um die Interessen einer bestimmten Gruppe in den Vordergrund

* Der im Kongreßprogramm ausgedruckte Titel des Beitrags lautete: „Behinderung als Entstehungsort kontextueller Praktischer Theologie“.

¹ dazu ausführlich: U. Bach, Der fröhliche Abschied von Theodizee und Sinnfrage. Überlegungen zum Standort von Theologie, in: Pastoraltheologie, 78. Jg., 1989, S. 257-272, bes. S. 265-267.

zu rücken? All diese Gründe sind eitel, *auch* der letztgenannte. Um nicht als harmlos mißverstanden zu werden, sage ich deutlicher: Ich warne vor einem inflatorischen Gebrauch des Begriffs "Option für die Armen" (oder für die Behinderten, die Juden, die Frauen, die Schwarzen). Diese Begriffe kommen nur als theologische Ersatzreifen (also bei einer Panne) in Betracht. Deutlicher: Gott bevorzugt keine Gruppe: weder die Armen, noch die Frauen oder die Behinderten; denn Gott eifert um die Einheit seiner Kirche; darum duldet er keine Sondergruppen – weder in positiver noch in negativer Hinsicht. Und *das* ist der Punkt: Weil es dieses Letzte gibt, diese fürchterliche Panne im Zusammenleben der Menschen: Bestimmte Glieder der Gemeinschaft werden plötzlich zu einer Sondergruppe im negativen Sinne erklärt (Juden als Volksschädlinge; Behinderte als wertlos, Frauen gehören in die Küche und nicht an den Altar, Arme sind Nichtse), darum schlägt Gott Krach und nimmt *jetzt* Partei für die Bedrängten. Ich denke an 2. Mose 22, 21-23: "Ihr sollt Witwen und Waisen nicht bedrücken. Wirst du sie bedrücken und werden sie zu mir schreien, so werde ich ihr Schreien erhören. Dann wird mein Zorn entbrennen, daß ich euch mit dem Schwert töte und eure Frauen zu Witwen und eure Kinder zu Waisen werden."

Konkret: Wenn meine theologischen Bemühungen "Behinderten-Theologie" genannt werden, erregt das meinen Widerspruch: Ich will keine Extra-, keine Ausnahme-, keine Sonder-Theologie, sondern eine, in der behinderte *und* nichtbehinderte Menschen als gleichwertige, gleichberechtigte und gleichverpflichtete Subjekte einander begegnen; ich will also eine "ebenerdige Theologie"², die niemandem den Zugang erschwert oder gar verstellt, die aber auch niemandem eine Kaiser-Loge baut, nicht einmal den Armen. Weil allerdings in Gesellschaft und Kirche die Stufen im Baulichen und im Erbaulichen enorm zahlreich und hoch sind, wird als Interim, als vorläufiger methodischer Schritt, eine gewisse "Option für die Behinderten" notwendig. Sobald diese sich jedoch als theologischer Selbstläufer gebärdet, werden Behinderte zu einer Sonder-Gruppe, womit die Einheit der Gemeinde erneut gefährdet ist. Schon vor 15 Jahren sagte ich das so: "Der behinderte Mensch muß in der Theologie gesondert thematisiert werden, damit er nicht zum Sonderthema wird"³. – In diesem Zusammenhang eine etwas ratlose Frage in Richtung Feministische Theologie. Ich will

² vgl. U. Bach, Kreuzestheologie und Behindertenhilfe, in: Pastoraltheologie, 73. Jg., 1984, S. 211-224, bes.: S. 221-224; auch in: Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche, Neukirchen 1986, S. 98-116 (113ff).

³ in: Dem Traum entsagen... (vgl. Anm. 2), S. 135.

mir nicht und ich kann mir nicht denken, daß man dort meine zuletzt geäußerten Gedanken nicht ähnlich (oder auch genau so) sieht; nur verstehe ich gerade deshalb immer weniger, weshalb diese Frauen freiwillig zu dem Titel greifen "Feministische Theologie"; muß eine Theologie mit diesem Namen nicht eines Tages zu einer Frauen-Sonder-Theologie verkommen?

Vorhin fragte ich: Wem würde was fehlen, wenn es diese oder jene theologische Bemühung nicht gäbe? Ich behaupte nun: Wenn ohne die lateinamerikanische Theologie nur den Armen etwas fehlen würde; wenn ohne die Theologie nach Auschwitz nur den Juden, wenn ohne die (von mir vertretene) Theologie nach Hadamar nur den Behinderten, wenn ohne die Feministische Theologie nur den Frauen etwas fehlen würde, dann wären diese Bemühungen Spielerei, im Blick auf die Einheit der Kirche sogar eine gefährliche, eine häretische Spielerei.

II "Kontextualität"

Immer wieder mogelt sich eine Kindheitserinnerung nach vorne. Sobald ich frage: Wann begann bei mir, was man heute "kontextuelle Theologie" nennt?, ist sie da. Ich wehre ab: Was hat das mit Kontext zu tun?, erst recht: mit Theologie? Das paßt doch gar nicht. Aber sie läßt sich nicht abwimmeln. Also versuche ich's mit ihr.

Damals war ich sechs. Sommer. Nachmittags-Kaffee auf der überdachten Terrasse hinterm Haus. Plötzlich Musik von der Straße. Neugierig schaue ich nach. Drei oder vier lustige Erwachsene in bunten Gewändern: sie singen, einer betätigt eine Drehorgel, dazu tanzt oder hopst ein niedlich bekleidetes Äffchen. In den Fenstern der mehrgeschossigen Häuser liegen, die Unterarme auf Sofakissen ruhend, Frauen und schauen vergnügt zu; zwischendurch werfen sie ein paar Groschen nach unten. Der Mann mit dem Tamburin hebt sie auf und bedankt sich mit Kußhand nach oben. Eine durchaus heitere sommerliche Straßenszene. Und mir schnürte es die Luft ab. Als ich zu den anderen zurückschlich, wurde ich gefragt: Hast du was?, wirst du krank? Ich muß ein total verstörtes Gesicht gemacht haben. Aber mit sechs kann einer nicht sagen, in welchen Abgrund er eben geblickt hat. – Es war 1937. Das Wort "Zigeuner" kannte ich vermutlich noch nicht. Erst recht hatte ich keine Ahnung von der neuen Rassenpolitik. Aber daß hier etwas nicht stimmte, war sonnenklar: erwachsene Menschen haben es nötig, sich nach ein paar Groschen zu bücken, müssen dazu lächeln und weitersingen. "Ungerechtigkeit", "Verletzung der Menschenrechte", "Diskriminierung": solche Begriffe hatte

ich erst lange Jahre später zur Verfügung – schreien hätte ich mögen, ganz laut schreien. Aber es schnürte mir nur die Luft ab.

Dieser Erinnerung möchte ich jetzt nicht Gewalt antun und sie in die Begrifflichkeit "kontextuelle Theologie" zwingen; vielmehr frage ich sie, welchen Begriff sie vertragen könne, etwa den Begriff: "Riß-Gespür"? Ja, das gibt Sinn. So war es: ich blickte in eine Welt, von der ich vorher keine Ahnung hatte: wir hier, "die da" dort drüben; dazwischen der nicht zu überbrückende Riß.

Geliefert wurde mir der Begriff "Riß" erst anderthalb Jahrzehnte später. Da lag ich nach dem dritten Theologie-Semester im Krankenhaus, lebensgefährlich an Kinderlähmung erkrankt. Nach mehreren Wochen, spät abends, das Fenster stand offen, irgendwo draußen quietschte eine Straßenbahn. "Riß" – plötzlich war dieses Gespür da, ausgelöst durch das Quietsch-Geräusch. Denn dieses Geräusch kannte ich von den Freitag-Abenden, an denen ich nach der gemeinsamen Chorprobe meine Freundin mit der Straßenbahn nach Hause brachte. Jeden Freitag, in einer bestimmten Kurve: quietsch! Und jetzt wieder. Aber total anders. Keine Spur von Verliebtsein, von "uns geht es gut". Nur noch: wie geht es weiter? Damals und heute, dort draußen und hier drinnen; die da und ich; normal und jetzt nicht mehr. Riß, nichts als Riß. Wie damals vor 15 Jahren. Nur war ich diesmal auf der Seite der Zigeuner.

Es gibt das "Rißgespür" noch in einer dritten Spielart: da bin ich nicht auf dieser *oder* auf jener Seite, da habe ich Teil an beiden. – Ich sehe mich als Dreizehnjährigen, wie ich mich nach einem Asthma-Anfall die Schultreppe, mich am Geländer weiterziehend, hochquäle. Den Tornister hatte ich einem Kameraden gegeben, der war für mich zu schwer; und dann: die anderen stürmen die Treppe neben mir hoch – wie ich vorige Woche noch, genau so. Fast unverschämt, daß die das heute noch können. Oder soll ich mich bedauern: Wie bejammernswert, daß ich es heute nicht kann? Wer bin ich, wo bin ich? Gibt es mich zweimal? Ich bin auf beiden Seiten des Risses. – Sehr ähnlich war, was ich später erlebte, noch nach 20 Jahren Rollstuhl. Da konnte es passieren, daß mich ein bestimmtes Geräusch für Stunden aus der Fassung brachte, etwa das Geräusch, wie jemand eine Treppe hochstürmt, immer eine Stufe überschlagend. Das tat ich früher gern, ich fand das toll. Und jetzt war es nur noch Erinnerung. Aber ich konnte das doch auch mal. Riß. Nie mehr wieder.

Dieses "nie mehr wieder" ist in vielen Situationen unausweichlich – aber nicht in allen! Es gibt die Möglichkeit gegenzusteuern. Es gibt das, was ich die Entschlossenheit zur Einheit nennen möchte, also den festen Willen, niemals zu denken: der ist nicht so wichtig, der ist

ja ein "Zigeuner"; der muß dich nicht belasten, der kann ja nicht mal deutlich sprechen. – Auch diese Entschlossenheit zur Einheit gibt es nicht nur in der Blickrichtung von den Stärkeren hin zu den Schwächeren, sondern auch in der Gegenrichtung. Etwa zehn Tage nach meiner Erkrankung, ein paar Wochen vor jener quietschenden Straßenbahn (es war inzwischen klar, daß ich's überlebt habe, ich war aber fast total gelähmt und noch wirklich krank). Der Arzt beugte sich bei der Untersuchung über mich, seine Krawatte war meinen Augen ganz nah, und plötzlich war ein Satz in meinem Kopf. Sag das, das ist jetzt wichtig, war der eine Impuls; der andere: sag das bloß nicht, ist doch Quatsch. Ich hab den Satz gesagt, und das Gesicht des Arztes drückte die Sorge aus: na, ist unser Student wirklich schon "über den Berg?" Ich hatte wohl wirklich Unsinn geredet. Nein, hatte ich nicht. Der Arzt hat nur nicht begriffen, was hier vor sich ging. Ich hatte nämlich den Satz über meine Lippen gebracht: "Herr Doktor, ist Ihr Schlips aus Wolle?" War das etwa nichts? Mit diesem Satz befreite ich mich aus dem totalen Zugriff meiner Krankheit, die mir nur Sätze erlauben wollte wie: Können Sie mir was zu trinken geben?, oder: Legen Sie bitte meinen linken Fuß anders, die Ferse drückt so; oder: wird es gleich beim Katheterisieren sehr weh tun? Mit meinem Satz erkämpfte ich mir das Recht, über den engsten Tellerrand hinauszublicken. Ich habe die Größe, mich wieder für "andere" Dinge zu interessieren. Bücher und Politik waren noch kein Thema – so gesund bin ich längst nicht. Aber die Krawatte da, zwanzig Zentimeter vor mir, die traue ich mir zu: "Herr Doktor, ist Ihr Schlips aus Wolle?" Mit diesem Satz begann ich, den "Riß" zu verspotten, die Einheit trotz allem einfach zu leben: ich gehöre wieder zu denen, die nicht wie die Fliegen Raum nur haben fürs eigene Überleben.

Auch hier nenne ich eine dritte Spielart der Entschlossenheit zur Einheit. Soeben sprach ich von der erkämpften Einheit; zuvor von der gewährten. Außerdem gibt es noch die zugesprochene Einheit (in *ei-nem*: geschenkt und zugemutet). Nie werde ich vergessen, wie ich etwa zehn Wochen nach meiner Erkrankung mit dem Bett erstmals in die Klinik-Kapelle geschoben wurde und der Pfarrer den Gottesdienst begann: "Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Wie die quietschende Straßenbahn kein unbekanntes Geräusch machte, und dennoch klang sie in jener Nacht absolut neu, so auch jetzt. Natürlich kannte ich den Satz. Trotzdem war's jetzt etwas anderes. Da wird dem Riß widersprochen. Zwar werden die Unterschiede nicht weggewischt. Ob einer ein Bett schiebt oder der andere im Bett geschoben werden muß, das ist ein elementarer Unterschied. Und dennoch: Ihr seid hier nicht zusammen *als* Nichtbehinderte und *als* Behinderte, sondern "im Namen des Vaters und des Sohnes und

des Heiligen Geistes." In eurer Unterschiedlichkeit seid ihr Gottes eine Gemeinde, die bunte Gemeinschaft der Einheit des Leibes Christi.

Es war gewiß nötig, als Basis für meine weiteren Gedanken ein paar Beispiele ausführlich darzustellen. Sie bringen nun genügend Anschauungsmaterial, um ein paar Thesen ohne weitere Beispiele entwickeln zu können. Ich behaupte:

- 1) Um sinnvoll über "kontextuelle Theologie" reden zu können, müssen wir zuvor allgemeiner von "Kontextualität" sprechen. Und hier ist zu unterscheiden zwischen mehreren Schritten (Stufen):
- 2) Kontextualität basiert auf dem Gespür für die Risse in unserer Welt: zwischen "Zigeunern" und den anderen, zwischen Gelähmten und Gehfähigen, zwischen Juden und Ariern, zwischen Armen und Reichen usw.
- 3) Kontextualität beginnt mit der Erkenntnis, daß Gott und Welt und jeder einzelne unterschiedlich wahrgenommen werden, je nachdem, ob die Perspektive der Habenden eingenommen wird oder die der "Nichtse".
- 4) Kontextualität besteht im Kampf gegen die Anerkennung der Risse, also in der Entschlossenheit zur Einheit; das heißt u.a.:
 - a) Wir entdecken: die Perspektive der "Nichtse" ist für alle wichtig.
 - b) Wir versuchen, nicht nur die "Nichtse", sondern umfassend: uns, Gott und die Welt aus der Perspektive der "Nichtse" kennenzulernen.
 - c) Wir wagen es wenigstens ansatzweise, uns, Gott und die Welt nicht mehr anders kennen zu wollen als aus der Perspektive der "Nichtse".

In diesem Zusammenhang nenne ich noch eine letzte These, für die ich die Basis der Anschaulichkeit bisher noch nicht gebracht habe; die werde ich anschließend "nachliefern". – Die These:
- 5) Kontextualität schließt die selbstkritische Erkenntnis ein, daß die genannten Entscheidungen und Versuche Fragment bleiben.

Zur Veranschaulichung bleibe ich zunächst im Kontext von Stärke und Schwäche, von Vitalität und Behinderung. Wer hier den Versuch macht, Gott und sich nicht anders kennen zu wollen als aus der Perspektive der Schwachen, der stößt rasch an seine Grenzen, er entdeckt den "Peter Singer in uns"⁴: "Ich will leben", "ich will stark sein" – gäbe es diesen Willen nicht in mir, wäre ich lebensunfähig; aber *weil* es diesen Willen in mir gibt, gebe ich, gegen meine Absichten, Was-

⁴ Michael Schibilsky (Hg.), Kursbuch Diakonie, Neukirchen 1991, S. 214 u. 217 (M. Schibilsky), S. 357 (B. Wolf).

ser auf Peter Singers (und anderer Euthanasie-Befürworter) Mühlen – die Perspektive, die ich nicht will, die ist überstark in mir; und die Perspektive, die ich will, die halte ich nicht durch (so umschreibe ich einmal Rö 7,19). – Non posse non peccare, wir können nicht anders. "Kontextualität" und "kontextuelle Theologie" haben gute Gründe, sich jede Vollmundigkeit zu verbieten.

Wenigstens in der Fragehaltung möchte ich es noch grundsätzlicher sagen und denke an mein fast panisches Entsetzen, als ich 1945 und danach von Auschwitz hörte. Es gab damals Nächte, in denen ich kaum einschlafen konnte, etwa, nachdem ich das Wort "Stehsarg" begriffen hatte. Und die Fakten "Folter" und "Völkermord" gab es ja nicht nur bis 1945. Müßte eine umfassende "Kontextualität" nicht auch diesen Kontext einbeziehen? Aber andererseits: Muß ein Mensch nicht verrückt werden, wenn er Gott und sich allen Ernstes nicht anders kennen will als aus dieser Perspektive? Mein Inneres sagt eindeutig: Lieber tot als Folter. Nur: Es gibt Menschen, die sagen einen parallelen Satz: Lieber tot als Rollstuhl. Wieso ist dieser Satz falsch, wenn jener richtig ist? Oder sind beide falsch? Oder sind beide richtig? – Ich weiß keine Antwort, wittere aber, daß diese eigene Ungesicherheit mich milder stimmen sollte Menschen gegenüber, die (zunächst) nicht loskommen von dem Satz "lieber tot als im Rollstuhl".

III Perspektiven-Wechsel konkret

Was heißt das konkret: Sich und Gott nicht anders als aus der Perspektive der "Nichtse" kennen zu wollen? Jedenfalls ist das wesentlich mehr als ein artiges: "Ich möchte mich in den anderen hineindenken." Zugegeben, das ist auch schon 'was. Aber "Perspektiven-Wechsel" meint mehr, oder: meint das Gemeinte konkreter: Indem ich mich in den anderen hineindenke, sehe ich nicht nur diese und jene Einzelheit anders, ich sehe auch die Zusammenhänge neu. – Im Bild: Wir sitzen spät abends auf der Terrasse: Schau mal den hellen Stern dort! Welchen? Den über der Fichte. Da ist kein heller Stern. Doch natürlich. Nein. Erst als ich hingehe, merke ich: Der Stern, den ich meinte, ist jetzt links neben der Fahnenstange. Und über der Fichte sind allenfalls ein paar mickrige Sternchen auszumachen. – Mit dem anderen im Gespräch sein, ihm zuhören, sich in ihn hineindenken – das alles ist das eine. Hingehen zu ihm, sehen, wie er sieht und was er sieht *und in welchen Zusammenstellungen er das sieht, was er sieht*, ist das andere.

Ohne Bild: Ich sage "Schöpfung" und sehe diesen Begriff im Zusammenhang mit Naturwissenschaft, Evolution, vielleicht noch in der AI-

ternative "alte" und "neue" Schöpfung; so haben wir's im Studium gelernt. Dann sitze ich in einer Konfirmandengruppe von Nichtbehinderten, Leichtbehinderten, sehr schwer Behinderten – einer der Konfirmanden, an einer fortschreitenden Behinderung leidend, erlebte die Konfirmation nicht mehr. Was heißt jetzt: "Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat"? Sind manche in der Gruppe nicht "mißratene Schöpfung"? "Schöpfungspannen"? Die Naturwissenschaft ist jetzt kein Thema; unsere Perspektive ist eine völlig andere. Bin *ich* so, wie Gott mich will; hat er mich für das begabt, wozu er mich brauchen will; oder bin ich ihm mißlungen? Wie rede ich von mir?, *das* ist die Frage. – Eltern von Zwillingen erzählen mir (das eine Kind ist behindert, das andere nicht), der Seelsorger hätte ihnen wenige Tage nach der Geburt der Kinder tröstend gesagt: nun haben Sie eine Gabe und eine Aufgabe. Die Eltern fragen: Ist nicht auch das behinderte Kind eine Gabe? Kann Gott nicht auch mit ihm etwas anfangen? Offenbar hatten die Eltern den Mut, das glauben zu wollen; der Seelsorger aber erschwerte ihnen dieses verwegene Zutrauen zu Gott. – Kurz: In diesem Kontext heißt der Gegensatz zu "Schöpfung" nicht "Evolution"; der Gegensatz zu "Schöpfung" heißt "Resignation"⁵: Gebe ich auf?, werfe ich die Flinte ins Korn?, resigniere ich? Oder höre ich die Ansage: Dieses Kind ist ein so von Gott geschaffenes, einmaliges Wesen, mit dem er etwas anfangen kann und will, mit dem auch ihr etwas werdet anfangen können; darum krempelt die Ärmel hoch und macht euch an die Arbeit?

Was mich immer neu überrascht, ist die Entdeckung, daß in vielen Fällen die Perspektive behinderter Menschen und ihrer Angehörigen sich deckt mit der in der Bibel vorliegenden Perspektive. So ist es auch hier. Die zweite Welle des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens entstand in der Exils-Zeit: Jerusalem lag zerstört, die Oberschicht war verschleppt nach Babylonien, der Tempel lag in Schutt und Asche, die Heilsgeschichte war (mit Verlaub) "im Eimer" – wer weiß, ob Gott die Katastrophe überlebte? In dieser Trostlosigkeit erklingt das "Tröstet, tröstet, mein Volk": nach wie vor seid ihr Gottes geliebtes Volk. *Hier* entsteht der Schöpfungsglaube: unsere marode Welt, diese schlafraubende und sorgenweckende Bruchbude ist Gottes gute Schöpfung. Resigniert nicht, verweigert euch nicht; Ärmel hoch, macht euch an die Arbeit. – Natürlich kommen die Naturwissenschaften auch in der Perspektive Behinderter in den Blick, aber kaum im Zusammenhang mit "Schöpfung", sondern eher in den Fragen: Warum haben "die" noch immer kein Mittel erfunden gegen un-

⁵ hierzu und zum nächsten Absatz ausführlicher: Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche, Neukirchen 1991, S. 20-26.

sere Krankheiten? Oder: Stimmt es, daß man jetzt (gedacht ist an die Bioethik-Konvention) an Nichteinwilligungsfähigen fremdnützig forschen darf?

Am Beispiel "Schöpfung" sollte klar werden, wie sich bei einem "Perspektiven-Wechsel konkret" nicht nur das einzelne Thema (hier: "Schöpfung"), sondern auch die Zusammenstellung der Nachbar-Themen verändert. Bei den weiteren Punkten kann ich mich kürzer fassen:

Isaaks Opferung, Gen 22⁶. Viele gescheite Theologen sagen: Über diesen Text kann man heute nicht predigen; denn hier wird Gott als Sadist gezeichnet. Ich behaupte: Wer diesen Text entfernt, nimmt vielen Menschen eine der wenigen Möglichkeiten, sich in einem fremden Text hilfreich wiederzufinden. Ich denke an Menschen, die den Eindruck haben, Gott spiele in ihrem Leben verrückt: Neun Monate Freude auf ein Kind, scheinbar glatte Geburt, Taufgottesdienst, dann die schlimme Diagnose schwerer Behinderung. "Du bist mein", hieß es im Taufgottesdienst. Und wem gehört unser Kind wirklich? Hier macht es Sinn, dazu einzuladen, Abraham zu begleiten auf seinem schweren Gang nach Moria, Abraham, der zuließ, daß Gott in seinem Leben verrückt spielte, und der dann erkannte: Der Herr sieht.

Auch von der Rechtfertigungslehre sagt man, sie passe heute nicht mehr. Unsere Frage heiße nicht: Wie kriege ich einen gnädigen Gott?, sondern: Wie kriege ich einen gnädigen Nächsten? – In Volmarstein bereiteten wir im Andachtskreis Bethesda eine Weihnachtsandacht vor und kreisten um den Ausdruck "weg damit". Durch diese Redewendung ist das Gefühl vieler schwerbehinderter Menschen angesprochen: das kannst du ja doch nicht!, was willst du überhaupt hier – Spielarten des "weg damit". Und dann die Botschaft, daß Jesus selber ein "Weg damit" wurde: er liegt in der Krippe, "denn sie hatten keinen anderen Platz in der Herberge". Aber in diesem Jesus kommt der Verheißene zu uns, der sogar noch mit dem geknickten Halm und der nur noch blakenden Kerze etwas anfangen kann (Jes. 42,3), der also niemals zu irgendeinem Menschen sagen wird: Weg damit! – Ich kenne im Kontext schwerbehinderter Menschen nichts Wichtigeres als die Rechtfertigungslehre, als das Wissen: Ich bin "wer", denn mein himmlischer Vater und mein Bruder Jesus werden niemals, unter gar keinen Umständen, zu mir sagen: weg damit!

⁶ Ausführlich äußere ich mich zu diesem Text im Zusammenhang mit der Situation behinderter Menschen in: Göttinger Predigtmeditationen, 35. Jg., 1980/81, S. 174-185; dann auch in: Kraft in leeren Händen. Die Bibel als Kurs-Buch, Freiburg 1983, S. 35-52 (unter der Überschrift: "Gottes vereinte Familie").

Ebenso bekommt in der Christologie manches ein neues Licht. Zurück noch einmal zur Schwachheit Jesu (er war selber ein "Weg-damit"); hierher gehört, daß er Hilfe brauchte; bevor er Retter sein kann, muß er selber (nach Ägypten) gerettet werden; später muß Simon von Kyrene ihm das Kreuz tragen, Jesus kann nicht mehr. Aus der Perspektive schwerbehinderter Menschen darf die Meinung fröhlich kritisiert werden, Jesus sei unermüdlich der starke Helfer gewesen. Nein, nein: Der Gottessohn brauchte Hilfe. Seitdem muß sich niemand schämen, wenn er Hilfe nötig hat; sich helfen zu lassen, ist genau so "göttlich", wie anderen zu helfen. – Auch die Mitte der Christologie, das Kreuz Jesu, erscheint in einem anderen Licht. Wir tun uns heute schwer mit dem Kreuz, weil wir fürchten, bei einem sadistischen Gott und bei einem masochistischen Jesus zu landen: Wie kann ein Vater den eigenen Sohn in den Foltertod schicken? Wie kann ein Sohn dazu freiwillig "ja" sagen? Mir sind solche Befürchtungen lange schon fremd. Denn ich nehme nicht einen Platz weit oben auf der Zuschauertribüne ein, von dem aus ich beurteilen könnte, ob es richtig oder falsch sei, was da Gott-Vater veranstaltete, was da der Sohn mit sich hat machen lassen. Im Zusammenleben mit sehr schwer behinderten Menschen, im Zusammenleben mit den Geduckten, ständig Gedeemütigten, stündlich Kleingemachten, wurde mir die Alternative Hammer und Ambos wichtig. Und plötzlich rückten Inkarnation und Kreuz nahe zusammen. "Gott wurde Mensch", gut und schön, aber was besagt das? Welche Sorte Mensch ist gemeint? Auf welche Seite schlägt sich der Gottmensch? Wurde Gott einer der Starken, eine Art Super-Hammer, der erst recht zuschlägt, wenn alle mich schlagen? Kreuz heißt: Gott wurde Ambos. In dieser Welt, in der jeder des anderen Wolf ist oder sein möchte, in der jeder danach giert, Hammer und niemals Ambos zu sein, läßt Gott sich schlagen, ans Kreuz schlagen. Das ist befreiende Frohbotschaft: ich gehöre zu euch Nichtsen, mehr noch: ich bin für euch und mit euch zum Nichts geworden. (Im Bild vom Anfang: Das Sternbild "Sadismus-Masochismus" ist von meinem Platz aus überhaupt nicht zu sehen.) – Übrigens scheint mir an dieser Stelle das offensive (oder gar aggressive) Potential einer "Theologie aus der Perspektive der Nichtse" besonders deutlich erkennbar zu sein: Hier werden nicht nur die kleinen Leute ermutigt; ebenso werden die Großen in ihre Schranken verwiesen: Gelogen hat jeder stolze Hahn, der so tut, als entspräche sein Können eher dem Willen Gottes als die Schwäche des Küken. Gelogen hat jeder "Hammer", der behauptet, in Gottes Auftrag zuzuschlagen.

Bei den Heilungsgeschichten dürfte es besonders wichtig und folgenreich sein, ob wir die Perspektive der Starken einnehmen oder die der "Nichtse". Nötig wären dazu breite Ausführungen, die aber hier

nicht möglich sind. So verweise ich auf meine Veröffentlichungen zu dieser Thematik⁷ und begnüge mich mit skizzenhaften Strichen. – Die übliche Perspektive unterscheidet kaum oder gar nicht zwischen Krankheit und Behinderung einerseits und Besessenheit andererseits. Automatisch gehören dann (*gegen* den Bibeltext) auch Blindheit und Lähmung auf die Seite der Dämonen, des von Gott nicht Gewollten, des Bösen, gegen das Jesus zu kämpfen hatte. Somit bekommt eine Heilung soteriologische Bedeutung, sie wird als Weltenwende, als Auferstehung gefeiert. Die verbreitete schlimme Formel heißt: Heil und Heilung gehören zusammen. – Perspektivenwechsel: Ich höre, im Rollstuhl sitzend, solche Sätze; was besagen sie? Heilung fand bei mir nicht statt, also kann mir, wenn Heilung und Heil zusammengehören, auch das Heil nicht so gehören wie einem Nichtbehinderten. Ich bin trotz Taufe und Abendmahl auf der Seite des Bösen, der Alten Welt, des von Gott Nichtgewollten. **Riß!** Zu den zermürbenden Schwierigkeiten einer schweren Behinderung bürdet uns solche Exegese noch die theologische Diskriminierung auf: Auch für Gott gehört ihr, mindestens halberlei, noch in jenen bösen Bereich! Keine diakonische oder seelsorgerliche Aktivität kann diesen Theologie-gemachten Riß kitten. – Mit behinderten Konfirmanden versuchte ich die Perspektive des Täufers Johannes im Gefängnis⁸: Er hört, daß Jesus die Christuswerke an anderen tut, aber ihn holt er nicht aus der Herodesburg heraus. Jesus läßt ihm sagen: Selig bist du, gewonnen hast du, wenn du trotz allem in meiner Freundschaft bleibst. *Das* ist die Perspektive, in der mit behinderten Menschen über Heilungsgeschichten zu reden ist – aber nicht nur mit *ihnen!* Diese Perspektive darf uns auf keinen Fall zu einer Behinderten-Sonder-Theologie verführen. Tatsächlich liegen die Dinge auch anders: Die Evangelisten erzählen *ihren Gemeinden insgesamt* in dieser Johannes-Perspektive. Denn in diesen Gemeinden gab es, wie heute bei uns, viele Nichtgeheilte,

⁷ bes.: "Heilende Gemeinde"? Versuch, einen Trend zu korrigieren, Neukirchen 1988; Getrenntes wird versöhnt (vgl. Anm. 5), S. 40-118; Wie lange noch wollen wir fliehen? Einspruch gegen die unheilvolle These vom "Heilungs-Auftrag", in: Diakonie, 1993 (Heft 6), S.390-397; "Diakonie zwischen Fußwaschung und Sozialmanagement", in: Hans Bachmann und Reinhard van Spankeren, Hg., Diakonie: Geschichte von unten, Christliche Nächstenliebe und kirchliche Sozialarbeit in Westfalen, (Luther-Verlag) Bielefeld 1995, S. 15-55 (vor allem S. 37-43); "Heilende Gemeinde"?, Theologische Anfragen an einen allgemeinen Trend, in: WzM, 47. Jg., 1995, Heft 6, S. 349-362; Theologie nach Hadamar als Theologie der Befreiung, Nach-Denken über: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Theologie nach Auschwitz als Theologie der Befreiung, in: Michael Welker (Hg.), Brennpunkt Diakonie, Rudolf Weth zum 60. Geburtstag, Neukirchen 1997, S.165-183.

⁸ Zu Mt 11,2-6 ausführlich: U.Bach, Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie, Göttingen 1980, S. 156-170.

viele Behinderte. Das gehört mit zum Kontext auch ihrer Verkündigung. Durch die Evangelisten bekommen die Gemeinden zu hören, was Johannes zu hören bekam: Jesus tat die Christuswerke an anderen, und euch mutet er zu, trotz allem in der Jesus-Freundschaft zu bleiben. Dabei schließt das "euch" alle ein, Behinderte und Nichtbehinderte: Bleibt als Behinderte in der Jesus-Freundschaft. Und bleibt auch ihr anderen in ihr, obwohl ihr nicht schriftlich bekommt, daß ihr zeitlebens ohne Blindenstock und Rollstuhl auskommt. – Krankheit und Behinderung sind keine Reich-Gottes-Probleme (wie die Besessenheit); aber unser Kleinglaube, in dem wir meinen, in der Jesus-Freundschaft nur bleiben zu können, solange wir gesund sind, denn das Heil wollen wir nicht anders denken als in der Kombination mit Heilung (bzw. Gesundheit) – dieser Kleinglaube wäre allerdings ein erhebliches Reich-Gottes-Problem.

Im Zusammenhang mit der Thematik "Heil und Heilung" taucht häufig das Wort "ganzheitlich" auf und in seinem Gefolge der Begriff "Spiritualisierung". Wenn ich etwa sage: Gottes Heil kann auch ohne des Menschen Heilung Gottes ganzes Heil sein, wird mir gesagt: damit machst du das Tun Gottes zu einer rein innerlichen Angelegenheit (Vorwurf der Spiritualisierung); Gott meint aber auch den Körper, sein Tun ist ein ganzheitliches Tun. – Bei diesem Einwand schwanke ich zwischen Ratlosigkeit (sind meine Gesprächspartner wirklich so unglaublich schlecht informiert über die alltäglichen Notwendigkeiten im Leben behinderter Menschen?) und gekränktem Aufschreien (wären sie informiert und redeten trotzdem so, hätten wir es mit einer kränkenden Lieblosigkeit zu tun). – Selbstverständlich wird mit dem Bekenntnis "Heil auch ohne Heilung" der Körper *nicht* ausgeblendet. Eher im Gegenteil: "Ohne Heilung" heißt sehr körperlich: als einer, der ins Auto gehoben werden muß, der Hilfe beim Zubettgehen und auf der Toilette braucht, versuche ich zu glauben, daß mir Gottes Heil gehört. Mein Eindruck ist seit langem: daß die Verbindung zwischen meinem Christsein und meiner Körperlichkeit wesentlich enger ist, als das vor meiner Rollstuhlzeit der Fall war. Wohl kaum ein Nichtbehinderter kann sich zum Beispiel vorstellen, daß es bei unsereinem eine Verbindung gibt zwischen Gebet und Stuhlgang; ich denke an einen fast schonungslos offenen Text, in dem eine querschnittgelähmte Dame die Hoffnung, in diesen intimen Dingen täglich menschenwürdige Hilfe zu haben, mit der vierten Vaterunser-Bitte in Zusammenhang bringt⁹: Unsere tägliche Pflege gib uns heute. – Ich hoffe, einsichtig gemacht zu haben: Die Behauptung, der Satz "Heil auch ohne Hei-

⁹ Ina Elisabeth Claessen, in: A. und J. Pausch (Hg.), Kraft in den Schwachen, Lebens- und Glaubenserfahrungen behinderter und kranker Menschen, Mainz 1990, S. 42f.

lung" führe zur Ausblendung des Körperlichen, ist eine total absurde und tief verletzende Behauptung. – "Ganzheitlich" sieht aus der Perspektive behinderter Menschen so aus: *Gott* will tatsächlich den ganzen *Menschen*, in seiner Stärke und ebenso in seiner Schwäche, *Gott* kann auch mit "wenig brauchbaren" Menschen etwas ausrichten (sprechbehinderter Mose: 2.Mose 4,10-12.18; körperlich nicht gesunder Paulus: 2.Kor 12,7-10); unser *Glaube* soll ein ganzheitlicher Glaube sein, der unser Können (in meinem Falle etwa die Sehfähigkeit) und unser Nichtkönnen (meine Gehunfähigkeit) gleichrangig integriert; unsere *Gemeinden* sollen sich ganzheitlich gestalten, indem sie nicht-behinderte und behinderte, junge und alte Menschen als gleichberufene und gleichbeauftragte Subjekte um den Tisch des Herrn versammeln. – Ich habe den Verdacht, daß der heutige inflatorische Gebrauch des Wortes "ganzheitlich" ein Indiz dafür ist, daß uns der Mut zu einer biblisch orientierten Ganzheitlichkeit gerade fehlt (weil wir vernarrt sind in den stabilen Menschen, und der liebe *Gott* soll ihn garantieren).

Nun fürchte ich, was ich in diesem Kapitel sagte, war mindetsns teilweise zu brav (im Sinne von: akademisch beinahe korrekt); es sieht so aus, als könne ich schon Teilergebnisse vorlegen. So weit bin ich aber noch nicht; ich stecke nach wie vor mitten drin in einem Prozeß, dessen Ende nicht abzusehen ist. Belegen möchte ich das mit einem knappen Bericht über eine Andacht im Behinderten-Wohnheim Bethesda. Als Thema hatten wir uns vorgenommen: "Ich glaube, daß mich *Gott* geschaffen hat." Bevor wir zu Anfang singen, bekommt Sonja einen epileptischen Anfall, nicht schwer. Bald ist sie "wieder da". Und als wir ihr Lieblingslied singen, strahlt sie uns an. – Gertrud O. sagt: Manche wollen aber nicht "so" von *Gott* geschaffen sein. Ein Gespräch darüber kommt kaum zustande, weil Ursula M. einen schweren Spasmus bekommt (vielleicht ausgelöst durch Gertruds Frage?): ein Fuß rutscht aus der Riemen-Halterung und schlägt schmerzhaft gegen die Fußstütze des Rollstuhls. Zwei nichtbehinderte Teilnehmerinnen richten die Sache wieder, während sich Christoph H. zu Wort meldet. Seit Jahren verstehe ich ihn zunehmend schlechter (akustisch und in seiner Gedankenführung), er will eine "Geschichte" erzählen. Da er auch extrem langsam spricht, wird mir bei dieser Ankündigung etwas schwül. Wir verstehen: Seine Eltern sagen: Wenn du früher, als du noch Laufübungen machen konntest, nicht so viel Angst gehabt hättest, könntest du heute noch laufen. – Weigern sich also die Eltern, ihren Sohn als "so" geschaffen zu akzeptieren, indem sie ihm sagen: da bist du ja selbst schuld? – Ich breche den Bericht ab und stelle fest: An diesem Abend lernte ich, daß wir beim Thema "kontextuelle Theologie" offenbar immer von Null wieder an-

fangen müssen; denn es brachen Fragen auf, die ich bislang so plastisch noch nicht gesehen hatte (theologisch geht es um die Zusammengehörigkeit von "Schöpfung" und "Gerechtigkeit"; vgl. Ps. 33,5f; Ps. 89,12-17): Wenn Gott Christoph "so" geschaffen hat, darf das für mich kein Satz sein, der mich beruhigt (nun weiß ich Bescheid); er verpflichtet mich sofort: dann muß ich ihm auch "so" zuhören. Aber auch mich hat Gott "so" geschaffen: inklusive meines nicht immer glatten Verstehens, inklusive meiner "da wurde mir schwül"-Gefühle: Wie weit muß ich auf Christoph eingehen, wie weit muß er mich freigeben? Welches Recht hat Ursula M.? Hätten wir sagen sollen: Jetzt müssen sich erst einmal Ursulas Füße beruhigen – *diese* Sache fügt *im Augenblick* die größte Belastung zu; also kann Christophs Geschichte warten? – Ich weiß es nicht. Ich frage nur: Könnte es sein, daß "kontextuelle Theologie" kein System meinen darf (unsere heimliche Zielvorstellung wäre ein Buch von 500 Seiten; da steht nun alles drin), sondern daß nur eine Methode gemeint sein kann? Oder noch bescheidener: Vielleicht geht es um einen offenen Prozeß mit nur wenigen ausformulierten Spielregeln?

IV Gegen den kontextuellen Wildwuchs

So wichtig kontextuelle Theologie für die heutigen Kirchen ist, wir müssen uns hüten vor einer kontextuellen Euphorie, die uns blind machen würde für die zweifellos bestehenden Gefahren.

Die größte Gefahr (hier geht es um eine falsche Grundentscheidung) scheint mir darin zu liegen, daß wir oft nicht unterscheiden zwischen "Ort" und "Thema" der kontextuellen Theologie¹⁰. Was ich meine, verdeutliche ich gern an der Theologie der 30er Jahre. Damals gab es in Deutschland zwei kontextuelle Theologien; beide arbeiteten bewußt und gewollt im Kontext des "Dritten Reiches"; das war ihr "Ort". Aber während die Bekennende Kirche an diesem "Ort" das "Thema" durchbuchstabierte: Christi Herrschaft in unserer Welt, ließen die sog. Deutschen Christen den Nationalsozialismus auch "Thema" ihrer Theologie sein, die damit das Recht verlor, sich ernsthaft Theologie zu nennen. Eine weitere Folge: diese Theologie verkam zu einer Sonder-Theologie der Hitler-Fans, die nach 1945 keine Rolle mehr spielte, während die Theologie der Bekennenden Kirche (ich denke etwa an

¹⁰ Hierzu bes. die These IX in: U.Bach, "Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal.5,1) – Thesen zu einer abendländischen Befreiungs-Theologie (ursprünglich: Evangelische Diakonenanstalt Martineum, Beilage zum Monatsbrief Oktober 1987), Junge Kirche 49. Jg., 1988, S.478ff.

die "Barmer Erklärung" von 1934) nach 1945 die Theologie weithin prägte. — Jede kontextuelle Theologie muß sich fragen: was ist mein Thema? Wäre in einer "Theologie nach Hadamar" die Behinderung nicht nur der Ort des Nachdenkens, sondern gleichzeitig auch das Hauptthema, verkäme diese Theologie zu einer Behinderten-Sonder-Theologie, zu einer geistigen Public-Relations-Aktion zugunsten behinderter Menschen, die jeden Anspruch, "Theologie" genannt zu werden, vertan hätte. (Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen im ersten Kapitel.)

Weiter denke ich an die kontextuelle Ängstlichkeit und bringe sofort ein Beispiel. Heutzutage spielt im Blick auf behinderte Menschen der Begriff Integration eine große und so gut wie unbestrittene Rolle. Soweit ich sehe, gibt es da nur im Blick auf Gehörlose (und schwer Hörgeschädigte) eine Diskussion: Kommen Gehörlose untereinander mit ihrer Gebärdensprache nicht besser klar (das hieße: eigene Clubs, eigene Gottesdienste usw.), als wenn sie in die übrige Gesellschaft integriert wären und von den Lippen ablesen müßten? Ich kann und will diese Frage nicht entscheiden, sondern nur berichten, daß es für die Befürworter der *Gehörlosengruppen* wichtig war, einen biblischen Beleg für ihre These zu finden: Mk 7,33 heißt es, daß Jesus, als er einen Taubstummen heilte, ihn vom Volk besonders nahm; jetzt fühlte man sich legitimiert. Warum solche Ängstlichkeit? Entweder ist es richtig, für Gehörlose Extra-Veranstaltungen anzubieten; dann bliebe das aber auch ohne jenen Markus-Vers richtig; oder es ist falsch, dann sollte es aber nicht wegen dieser Markus-Notiz als richtig behauptet werden. Solche Gestaltungsfragen sollten wir als erwachsene Menschen selber entscheiden, ohne in der Bibel wie in einem Gesetzbuch nachzublättern, ob da nicht für unseren Kontext ein weiterhelfender "Paragraph" zu finden ist¹¹.

Den nächsten Punkt nenne ich "kontextuellen Spleen" oder auch "kontextuelle Marotte". Dabei denke ich an Johann Hübner und seinen pädagogischen Kontext. Niemand wird dem Schulmann aus dem 18. Jahrhundert verargen, daß er die Jugend zu Ordnung und Pünktlichkeit erziehen, daß er sie vor Faulheit und Herumlungern warnen will. Und in diesem Kontext sind plötzlich bestimmte biblische Aussagen enorm passend. So formuliert er in einem Schulbuch von 1714 als erste von mehreren "nützlichen Lehren" zur Ostergeschichte: "Die heiligen drey Frauen kamen zum Grabe JEsu, wie die Sonne aufgieng. Sie müssen sich also nicht bis um Glocke neun oder zehen im

¹¹ Vgl.: Dietfried Gewalt, Markus 7,31-37: Evangelium der Taubstummen?, in: Hörgeschädigten-Pädagogik, 37. Jg., 1983, 117ff.

Bette herum gewälzt haben"¹². Zweierlei ist klar: Dem Text wird keine Gewalt angetan (wenn die Frauen früh am Grabe sind, *müssen* sie zeitig aufgestanden sein), und zweitens: der Vers paßt hervorragend in Hübners pädagogische Absichten. Und dennoch: So geht es nicht; hier wird ein Bibelvers verzweckt. *Das* ist nicht die Sache, die in der Osterbotschaft ausgesagt werden soll. Im vorigen Kapitel erwähnte ich mögliche "Spielregeln" der kontextuellen Theologie. Eine sollte vielleicht etwa so lauten: Bei der Zusammenstellung eines Bibeltextes mit einer konkreten Situation sollte nicht nur gefragt werden: paßt der Wortlaut?, sondern vor allem: paßt der gemeinte Aussagesinn?

"Gruppen-egoistische Unachtsamkeit" heißt meine nächste Zwischenüberschrift, und ich sage von vornherein, daß ich jetzt etwas spitz werde. Obwohl mir klar ist, daß ich als Mann "schlechte Karten" habe, wenn ich bestimmte Strömungen der Feministischen Theologie kritisiere, möchte ich meine starken Bedenken im Blick auf einen Punkt nicht verschweigen. Thema ist hier speziell die Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13), allgemein geht es noch einmal um die Heilungsgeschichten insgesamt. – Niemand wird abstreiten, daß für jede Befreiungstheologie, also auch für die feministische Befreiungstheologie, sich alles als passend anbietet, was von Befreiung spricht. Ebenso wird niemand bestreiten, daß es bei jeder Heilung um eine Befreiung geht, um das Loskommen von dieser bestimmten Krankheit. Verständlich also, zunächst einmal, daß Heilungsgeschichten in der Feministischen Theologie eine große Rolle spielen. Oder doch nicht verständlich? Ist die Freiheit von Krankheit und Behinderung wirklich die Freiheit, die die Evangelisten verkündigen? Auf dem Hintergrund des vorhin Gesagten behaupte ich: Die Evangelisten meinen nicht die Freiheit von Krankheit, sondern eher die Freiheit von dem Krampf, unter allen Umständen von Krankheit frei sein zu müssen (andernfalls das Heil nicht mehr glauben zu können). Wenn Elisabeth Moltmann-Wendel etwa sagt: Wir müssen "uns immer wieder klar machen, daß in ihr (sc. der Bibel) der Auszug (im Alten Testament) und die Heilungen (im Neuen Testament) die Mitte der Botschaft sind"¹³, dann stimme ich im Blick auf das Alte Testament natürlich zu; als neutestamentliche Parallele der Befreiung aber nicht an die Lebenshingabe

¹² Johann Hübners *Rectors des Johannei zu Hamburg zweymal zwey und fünfzig auseresene biblische Historien aus dem alten und neuen Testamente, der Jugend zum Besten abgefasset*, ... Tübingen; mir lag die Auflage von 1795 vor; Erstausgabe offenbar 1714; das Zitat: S. 392.

¹³ in: Hans-Martin Gutmann, Gerd Klatt, Jörg Schmidt (Hg.), "Er stößt die Gewaltigen vom Thron ...", Festschrift für Hannelore Erhart zum 60. Geburtstag am 1. Mai 1987, 2. Aufl., Berlin 1987, S. 48.

Jesu zu denken (Mk 10,45 sind *Jesu Tod* und unsere Befreiung miteinander verbunden), sondern an die Heilungen, das widerspricht erstens den Bibeltexten (s.o.), und zweitens läßt es die Nichtgeheilten "im Regen stehen"; denn "die Mitte der Botschaft" käme bei ihnen nicht zum Tragen!

(Es sei denn, man rettet sich in das verbreitete Hin-und-Her-Hüpfen zwischen "heilen" im engeren und im weiteren Sinne: je nachdem, was gerade paßt, meint "heilen", daß der Blinde wieder sehen kann, oder daß wir ihm solidarisch begegnen und/oder ihm von Jesus erzählen; mit dieser verwaschenen Begrifflichkeit läßt sich natürlich sozusagen alles biblisch belegen, auch der Satz von E.Moltmann-Wendel. Denn wenn die Heilungsgeschichten allegorisiert, ihrer Aussage zu unserer Körperlichkeit beraubt, wenn sie um-gelesen werden als Bilder für die Befreiung, die Jesus brachte, *dann* reden sie *tatsächlich* von der Rettung durch Christus, also von der "Mitte der Botschaft". Bei dieser Platt-Form der gewollten Begriffs-Unschärfe gibt es auch keinen Widerspruch zu "Heil und Heilung", höchstens den, daß dieser Slogan jetzt so aussagekräftig wird wie die Formel "Kartoffeln und Erdäpfel" und so sinnvoll wie die Fußballerweisheit: "Der Ball ist rund." – Die Wurzel des genannten Hüpfens scheint mir darin zu liegen, daß man behinderten Menschen nicht den Satz zutraut: "Ich wurde nicht geheilt und werde vermutlich bis an mein Lebensende nicht geheilt werden"¹⁴ [nur unter Voraussetzung dieses Satzes können Behinderte mutig jeden Tag als ein ihnen von Gott zugewiesenes Gut zu gestalten versuchen], und daß Nichtbehinderte sich den Satz nicht zumuten: "Wir können nicht so wie Jesus heilen".)

Wenn den Heilungsgeschichten eine so zentrale Bedeutung eingeräumt wird, ist es nur konsequent, die Heilung der Gekrümmten besonders hervorzuheben: Der Konvent Evangelischer Theologinnen in Nordelbien formulierte: "Die Heilung der verkrümmten Frau (Lk 13) ist uns ein Leitbild für das Heil und die Heilung, die wir erhoffen"¹⁵. Immer wieder wird das so konkretisiert: Jesus verhilft hier einer Frau zum aufrechten Gang, den sie in der Männerwelt verlernt hatte. Meiner grundsätzlichen Kritik füge ich die Fragen hinzu: Wird hier nicht wieder ein Bibeltext verzweckt? Und liegt nicht auch hier wieder die kontextuelle Ängstlichkeit vor? Denn entweder ist es richtig zu sagen: Jesus ermutigt jeden und jede zum aufrechten Gang (und ich bin da-

¹⁴ vgl. meinen Beitrag: Ich wurde nicht geheilt, Kritische Gedanken über Gesundheit und Krankheit in der christlichen Gemeinde, in: Arbeit und Stille, 67. Jg., Nr 2/1995, S. 12-14.

¹⁵ zitiert in der H.-Erhart-Festschrift (vgl. Anm. 13), S. 45.

von überzeugt, daß das richtig ist), dann haben wir es nicht nötig, diese Überzeugung durch die windige Exegese einer Heilungsgeschichte legitimieren zu lassen; oder jene Aussage ist falsch, dann könnte sie auch nicht durch diesen Text gerettet werden. Und schließlich: Wiederholen an dieser Stelle feministische Theologinnen nicht sauber einen dummen Männerfehler? Bei Frau Schottruff lernte ich, daß Herrschaftstheologie Frauen (oder überhaupt: kleine Leute) "unsichtbar" macht¹⁶. Bei Frau Moltmann-Wendel erkannte ich, daß solches Unsichtbar-Machen von Frauen zum Beispiel dadurch geschieht, daß bestimmte körperliche Äußerungen als "Metaphern" mißbraucht werden¹⁷. Das bringt mich seit Jahren zu der Frage, ob die feministische Auslegung von Luk 13 nicht exakt diesen Fehler wiederholt; machen Frauen hier nicht *behinderte* Menschen unsichtbar, mißbrauchen *sie* nicht *deren* körperliche Situation als "Metapher"? Die gekrümmte Frau hätte heute einen Schwerbehinderten-Ausweis, vermutliche Diagnose: Bechterew. Wer hier aber die Ermutigung zum aufrechten Gang in einer von Männern beherrschten Welt belegt findet, benutzt Bechterew als Metapher, Bechterew-Patient(inn)en sind damit unsichtbar gemacht – als hätte man bei uns Männern sorgfältig studiert, wie man so etwas macht. Die Frage sei erlaubt: Gibt es neben der Sichtweise: Feministische Theologie als *Gegensatz* zur Herrschaftstheologie, also auch die Sichtweise: Feministische Theologie als *Spielart* der Herrschaftstheologie? So begrüßenswert es ist, daß Feministische Theologie längst ihren ungewollten Trend zum Antisemitismus erkannte und bekämpfte, so rätselvoll ist es mir, daß viele ihrer Vertreterinnen nicht auch den recht ähnlichen (ebenfalls ungewollten) Trend zu Behinderten-diskriminierenden Aussagen wahrnehmen (bereits vor fünf Jahren trug ich diese Anfrage ausführlich vor¹⁸). – Zu diesem Punkt zwei Nachbemerken: a) Es sei wiederholt: ich kritisiere hier bestimmte Äußerungen feministischer Theologinnen, nicht diese Theologie insgesamt; als ein positives Beispiel für die Fähigkeit, von der feministischen Befreiungstheologie her auch den Kontext behinderter Menschen sorgsam zu beachten, etwa zu sehen sowohl, daß der heutige "Gesundheitsterror" Kranke und Behinderte "unsichtbar" macht, als auch, daß Feministische Theologie dabei zuweilen unbeabsichtigt mitmacht, nenne ich Luise Schottruffs Bibelarbeit auf dem

¹⁶ etwa in: Luise und Willy Schottruff, Die Macht der Auferstehung – Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, München 1988, S. 39-44.

¹⁷ Elisabeth Moltmann-Wendel, Wenn Gott und Körper sich begegnen, Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gütersloh 1989, S. 18.

¹⁸ U. Bach, Mit Essen spielt man nicht!, Kritische Anfrage an Heidemarie Langer's bibliodramatische Auslegung neutestamentlicher Heilungsgeschichten, in: BThZ, 9. Jg., Heft 2, 1992, S. 277-294 (bes. 287ff).

DEKT 1991¹⁹) – b) Selbstverständlich muß ich damit rechnen, daß die hier angesprochene Unachtsamkeit auch bei mir anzutreffen ist. Selbstverständlich muß ich damit rechnen, mit "meinem" Kontext so stark beschäftigt zu sein, daß ich nicht merke, wenn ich andere "kleinen Leute" gegen meinen Willen "überfahre". So kann ich nur darum bitten, mich dann gegebenenfalls darauf aufmerksam zu machen. Wir müssen miteinander lernen, uns gegenseitig von den unterschiedlichen Kontexten her auf diese Gefahr hinzuweisen.

Die schlimmste Form des kontextuellen Wildwuchses besteht wohl in dem, was man "kontextuelles Verbrechen" oder "kontextuelle Macht-ergreifung" nennen könnte oder "kontextuelle Perversion". – Als Beispiel wähle ich den Kontext des Sterilisierungsgesetzes von 1933: Wie soll Kirche den Opfern dieses Gesetzes die biblische Botschaft ausrichten? Gibt es biblische Texte oder Text-Zusammenhänge, die, wenn ich sie aus diesem Kontext heraus höre, passen, neu zu sprechen beginnen? Pfarrer E. Kleßmann aus Eckardtsheim schrieb 1934 einen Aufsatz: "Auswirkungen des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses für den seelsorgerlichen Dienst"²⁰. Ich gebe gerne zu: die Ausführungen zur Situation der betroffenen Menschen können als ausgesprochen differenziert und sensibel bezeichnet werden; zum Beispiel wird die Not aufgezeigt, die durch das Wissen ausgelöst wird: wenn ich kein Kind zeugen kann, erlischt mein Name mit dem Tode. Aber wie argumentiert der Theologe jetzt weiter? "Wo aber sein (d.h.: des Erbkranken, U.B.) Name im Volke ausgelöscht wird ..., da wird dem, der da glaubt, das Wort Jesu leuchtend groß: 'Freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind!' Das zu verkündigen, ist jetzt der Kirche aufgetragen. – Das ist nicht kontextueller Kitsch (wie in J. Hübners Ostergeschichte), das hier ist kontextueller Gewalt. – Jesus bremste die übermütigen Jünger, die stolz posaunten, die Geister seien ihnen untertan: Laßt nicht *das* eure Lebensbasis sein, eure Freude: was ihr tut, was euch gelingt, sondern das, was für euch getan wurde: Ihr habt bei Gott einen Stein im Brett! "Freut euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind!" (Lk 10,20.) – 1934 finden wir eine total andere Situation vor, allerdings: Wieder gab es Übermütige; die beschlossen als "Recht", schwächere Mitmenschen sterilisieren zu dürfen. (Und weit und breit war niemand, der

¹⁹ Luise und Willy Schottroff, Die kostbare Liebe zum Leben – Biblische Inspirationen, (Kaiser-Taschenbücher; 104) München 1991, S. 13-28; vgl. auch: a.a.O., S.101-106.

²⁰ abgedruckt in: Lese-Texte zum Problembereich "Eugenik, Sterilisation, Euthanasie", zus.-gestellt vom Arbeitskreis "Geschichte Bethels", mit einem Vorwort von Pastor Johannes Busch (Redaktion: Hauptarchiv der v.B.A.), Bielefeld-Bethel 1983, S. 99ff, das Zitat: S. 106.

sich diese bösen Geister untertan machen konnte.) Kleßmanns Text schlägt sich auf die Seite der Übermütigen (und wieder einmal nicht auf die Seite der kleinen Leute). Und denen, an denen das getan wurde, was man im allgemeinen als "schwere Körperverletzung" hart bestrafte, *denen* (also nicht den Übermütigen, sondern den Opfern des Übermuts) wird Jesu Warnung nun als billige Vertröstung präsentiert: "Freut euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind!" So werden Opfer am Aufbegehren gehindert. Schlimmer: Seelsorger ergreifen einen Bibelspruch, und sie ergreifen damit Macht und Möglichkeit, jedes Aufbegehren der Geschundenen zu beschwichtigen. Das ist kontextuelle Unterdrückung. – Klar dürfte zudem sein: Der Bezug auf Lk 10 verdankt sich bei Kleßmann keineswegs dem in der kontextuellen Theologie geforderten Perspektivenwechsel; diese Perikope wird nicht aus dem Blickwinkel der Verzweifelten und Verstümmelten entdeckt, sondern aus dem der Großen, die *für sich* eine "passende" Beruhigungsspielle brauchen.

Nach wie vor ist es meine Überzeugung, daß wir in Europa eine kontextuelle Theologie dringend nötig haben. Da aber niemandem mit einem euphorisch-vollmundigen Ja zu dieser Theologie gedient ist, hielt ich es für angebracht, auch auf einige Gefahren dieser Methode hinzuweisen.

Paul Weß

Wie sich die Praktische Theologie nicht verändern darf, wenn sie kontextuell wird

Plädoyer gegen eine Funktionalisierung von Gemeinde und Kirche in Praxis und Theorie

Praktische Theologie ist als Theorie gegenwärtiger gläubiger Communio-Praxis in Gemeinde und Kirche – wie die Theologie überhaupt¹ – nicht nur »Wissenschaft im Kontext«, sondern Wissenschaft von einem *Praxis-Text* (der Glaube ist eine bestimmte Praxis, nicht nur deren Reflexion) in einem *Praxis-Kontext* (der natürlich auch Kontext dieser Wissenschaft ist). Dabei ist eine Klärung des Verhältnisses zwischen ihrem so verstandenen eigentlichen Text und seinem Kontext wichtig (vgl. unten III/4-7). Es stehen also einander nicht die Praktische Theologie auf der einen Seite und als deren Kontext »die gesellschaftlich-ökonomischen wie individuell-biographischen Lebensverhältnisse« auf der anderen Seite gegenüber (vgl. die »Zielsetzung« auf dem Programmblatt des Kongresses), so daß diese Wissenschaft erst durch diesen Kontext ihren Praxisbezug bekäme (vgl. ebenda: »Nur über Kontexte ist der praktisch-theologische Zugang zu Tradition und Offenbarung möglich«), sondern die christliche Praxis ist ihr erster Gegenstand und daher ihr eigentlicher Text (sie erschließt auch Tradition und Offenbarung). Nur so wird sie nicht übersehen oder abgewertet (als ein Kontext der Theologie unter vielen anderen) und stehen Text und »Kon-Text« auf der gleichen – praktischen – Ebene. Andernfalls könnte sich die Praktische Theologie in christlich inspirierte Kulturosoziologie, -geographie, -geschichte usw. auflösen. Daher darf auch nicht die Funktionalität jeder Theorie auf die Praxis hin auf den primären Gegenstand der Praktischen Theologie, also auf die kirchliche Praxis selbst, übertragen und diese deshalb nur funktional auf den Kontext hin und damit funktionalistisch (miß)verstanden werden.

¹ Vgl. P. Weß, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*. Graz 1989, 505-708, bes. 600-618.

II

Auch »Tradition und Offenbarung« als verpflichtende Vorgabe dieser Wissenschaft von der gläubigen Praxis im Kontext der sozialen und individuellen Lebenswelten sind primär nicht theoretische Inhalte, sondern von Gott durch Christus ermöglichte Erfahrungsräume gläubiger *Communio* und daher Praxis (deren immanente Vollzugsgewißheit sekundär in der Theologie reflektiert wird, was aber die Erfahrung einer kongruenten intersubjektiven Glaubenspraxis voraussetzt). Deshalb dürfen weder diese Quellen noch ihre Vermittlung in heutiger Praxis (nicht allein durch Erzählen von einer früheren) nur als theoretische Botschaften aufgefaßt und damit bloß funktional auf die Umgestaltung des Kontextes hin (miß)verstanden werden.

III

Aber selbst wenn man die heutige kirchliche *Praxis* und deren Ausrichtung nach der Praxis Jesu als eigentlichen Text der Praktischen Theologie sowie Tradition und Offenbarung als (die ursprüngliche) Praxis auffaßt, besteht noch immer die Gefahr, die gläubige *Communio-Praxis* in Gemeinde und Kirche nicht in ihrem eigentlichen Wesen zu erkennen und sie deshalb nicht als eigenständigen Selbstwert, sondern nur funktional als Instrument zur Veränderung des Kontextes zu verstehen. Mit dieser weitverbreiteten Ansicht setzen sich die folgenden Überlegungen auseinander:

1. Die Gemeinde (Kirche) und ihr Verhältnis zur Mitwelt können auf der Basis eines *monistischen* Seins- und Personverständnisses, das die Einheit über die Vielheit stellt, nicht richtig verstanden und begründet werden:²
- a) *weder indem die Gemeinde nach dem Ganzheitsmodell* im Sinn des Alten Testaments als eine von Gott eigens geschaffene Einheit aufgefaßt wird, die als eigene Wirklichkeit über den Einzelnen steht und sie wie eine metaphysische Klammer zusammenschließt (Solidarismus, Clan-Denken, Gemeinde als »Korporativperson«).³

² Vgl. zum notwendigen Paradigmenwechsel vom monistischen Einheitsdenken zu einem relationalen Seins- und Personverständnis: P. Weiß, *Gemeindekirche - Ort des Glaubens* (s. Anm. 1) 441-503.

³ Vgl. J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (QD 37). Freiburg i. Br. 1968, 39f.

Das wäre eine Hypostasierung von Gemeinde, Gemeindeideologie, und würde zu einer Funktionalisierung der Einzelnen auf diese so hypostasierte Gemeinde hin führen.

Die Liebe zum Anderen in der Gemeinde würde darauf beruhen, daß er ihr auch angehört.

Gegenüber jenen, die nicht zur Gemeinde gehören, wäre diese Gemeinde abgeschlossen.

- b) *noch durch Begründung vom einzelnen Ich her oder vom Anderen her* (wobei die Beziehung nur als Akzidens des endlichen Seienden gesehen wird):⁴

– nicht vom Ich her (physische Konzeption der Liebe):

Nach diesem Verständnis erwächst die Liebe zum Anderen aus der Selbstliebe, vor allem aus den Bedürfnissen der Einzelnen, als Zusammenschluß aus egozentrischer Verschränkung der je eigenen Interessen: Weil wir endlich sind und einander brauchen, lieben wir einander.

Das wäre bloße Solidarität *auf* Gegenseitigkeit, die Anderen und die »Gemeinschaft« mit ihnen würden nur funktional auf das Ich hin verstanden und daher funktionalisiert (etwa als Mittel zur Selbstverwirklichung oder als Betätigungsfeld der Gottesliebe).

Vgl. Thomas v. A.: »Ita aliquid perfectius invenitur in se quam in sui similitudine; ...unde [homo. P.W.]...diligere debet plus se quam proximum.«⁵

Vgl. Katechismus der katholischen Kirche Nrn. 1879, 1882, 1886, 1891, 1905, 1911, 1929, 1936f, 1946.

Diese Konzeption stellt das Ich über die Anderen, sieht die Gemeinschaft nur als Verklammerung der je eigenen Bedürfnisse. Sie führt zum Zerfall in Interessengruppen (Gruppenegoismus) und Einzelne vor allem dann, wenn diese bloße Solidarität keine Vorteile mehr bringt oder das Vorhandene nicht mehr für alle reicht oder zu reichen scheint. Dann tritt an die Stelle der Devise »Wir sitzen alle in einem Boot« die Losung »Rette sich, wer kann«, und die Solidarität hört auf.

– nicht vom Anderen her (ekstatische Konzeption der Liebe):

Dieses Ideal der reinen Selbstlosigkeit wurde vor allem vertreten von Duns Scotus und der Franziskanerschule; vgl. Gebet im Gotteslob, Nr. 29/6 (2. Teil).

In diese Richtung tendiert auch E. Levinas, wenn er sagt: Ich bin die Geißel des Anderen.⁶

⁴ Vgl. J. Ratzinger, Art. Liebe. III. Geschichte der Theologie der [L]iebe]. In: LThK² 6. Freiburg i. Br. 1961, 1032-1036; hier 1034-1036.

⁵ Thomas v. A., Commentarium in IV libros Sententiarum 3, 29, 1, 5 c.

Diese Konzeption stellt den Anderen über mich. Sie besagt eine bewußt bejahte Herrschaft der Anderen über mich, die Ausbeutung wäre legitimiert. Das beinhaltet einen Selbstwiderspruch: Es wird ein anderes Verhalten von mir als vom Anderen verlangt (wer ist dann die Geisel von wem?). Und sie führt zu einer Funktionalisierung der Einzelnen und der Gemeinschaft auf ihre Aufgaben für die Anderen (innerhalb und außerhalb der Gemeinde) hin.

Das wird eventuell sogar biblisch begründet: Die Lebenshingabe im christlichen Sinn wird als solche Funktionalisierung interpretiert und diese damit gerechtfertigt.⁷ In Wirklichkeit bedeutet eine freiwillige Hingabe des Lebens keine Unterwerfung unter einen Zweck, keine Negation des Selbstwertes. In der Bibel geht es darum, daß durch diese Hingabe das wahre eigene Leben gewonnen wird. Dieses darf also um seiner selbst willen gesucht werden und soll erhalten bleiben.

2. Die Zielvorstellung einer sozialen Welt kann nur auf der Basis eines *relationalen* Seins- und Personverständnisses, das Einheit und Vielheit auf eine Ebene stellt, begründet werden:

⁶ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Th. Wiemer (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg/München 1992, 309: »*Der-Eine-für-den-Anderen* bis hin zum *der-Eine-Geisel-des-Anderen*; in seiner Identität als Berufener, der unersetzbar ist, ohne Möglichkeit der Rückkehr zu sich.« Vgl. ebd. 42 und 344. Nach Levinas ist das Ich »besessen durch den Anderen« (311; vgl. ebd. 317; 344; 347). Gefordert ist ein »Sich-Verströmen, Sich-Ausliefern« an den Nächsten« (ebd. 327). Die Transzendenz Gottes wird auf die Transzendenz des Nächsten übertragen (vgl. ebd. 308; 312; 324; 326f). Daraus ergibt sich eine – widersprüchliche – »absolute Asymmetrie«, in der »die Stellvertretung des Einen für den Anderen nicht die Stellvertretung des Anderen für den Einen bedeutet« (ebd. 345; vgl. ebd. 350). Zu E. Levinas vgl. B. Casper, *Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*. In: *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott*. Hg. H. H. Henrix. Aachen 1984, 17-36.

⁷ Vgl. S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*. Freiburg i. Br. 1995, 340. Hier wird aus P. Weiß, *Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester*. Mainz 1983, 60, zitiert: »Wer also die Kirche nur [im Original ist »nur« kursiv gesetzt. P.W.] von ihren drei wesentlichen Aufgaben - Gottesdienst, Bruderdienst, Verkündigung - her begründet, der macht aus ihr ein Mittel zum Zweck und zerstört damit notwendig die geschwisterliche Gemeinschaft.« - Ich hatte das Wort »nur« hervorgehoben, um dem Mißverständnis vorzubeugen, ich wolle damit sagen, daß die Gemeinde diese Aufgaben nicht *auch* habe. Das hat Knobloch offensichtlich übersehen, und er erliegt auch jenem Mißverständnis, wenn er meiner Sicht, daß die *Koinonia* nicht funktionalisiert werden darf, vorwirft, sie habe »nicht die Kraft, den Spannungsbogen des Christlichen auszuhalten, der exakt in dem Paradox besteht, daß sich die Gemeinde in dem Maße selbst findet, in dem sie sich »nach außen« verschwendet« (ebd.). - Wenn die Gemeinde in ihrem Einsatz sich selbst finden soll, ist sie doch ein Selbstwert, also nicht *nur* dazu da, »sich »nach außen« zu verschwenden«.

Ich-und-du-bezogene Solidarität aus *Liebe* zum Anderen um desentwillen wie zu sich selbst, *egalitär* und *prinzipiell universal* (auch zu jenen, die sich [noch] nicht darauf einlassen).

Die Gemeinde besteht aus den Einzelnen *und* ihren Beziehungen. In ihr wird die Verwirklichung des relationalen Menschseins möglich. Daher ist sie mehr als die Summe Einzelner. Sie ist vergleichbar mit einem Kraftfeld, ohne als eigene Wirklichkeit hypostasiert werden zu dürfen.

Das setzt voraus, daß Sein und Person und damit auch der Mensch gleich ursprünglich Selbstsein und Beziehung sind (letztere ist nicht nur Akzidens). Der Mensch ist »relatio subsistens finita«.

3. Die anzustrebende prinzipiell universale Gemeinschaft hat daher einen echten Selbstwert, ist nicht nur Mittel zum Zweck der je eigenen Selbstverwirklichung ihrer Glieder oder zum Dienst an der Umgebung.

Die Gesellschaft ist subsidiär nicht nur für die einzelne Person, sondern auch für die Gemeinschaft in ihr. Sie ist potentielle Gemeinschaft (aktualisierbar nur durch Untergliederung in überschaubare Gemeinschaften, also Gemeinden). Von der bloßen Solidarität ist daher die Solidarität aus Liebe zu unterscheiden, die die Anderen und die Gemeinschaft mit ihnen als Selbstwert sieht, die in gleichem Maß wachsen wie das eigene Selbstsein; so daß die Hingabe nicht Funktionalisierung auf die Anderen hin ist, sondern zugleich Selbstverwirklichung (das Leben »gewinnen«).

Daher gehören Beziehungen und Gemeinschaft konstitutiv zur Vollendung, sind nicht nur Mittel zum Zweck: Wir hoffen auf die Gemeinschaft der Heiligen.

4. Eine solche Liebe kann vom Menschen nicht begründet werden. Sie setzt die Hoffnung (Vor-Glauben) oder das feste Vertrauen (Glauben) voraus, daß das Dasein jedes Einzelnen und die Beziehungen zwischen ihnen von vornherein sinnvoll sind. Das ist bei schlechthin abhängigen Wesen nur von einem transzendenten Grund her möglich. Daher ist jeder Humanismus entweder für Gott offen (hält die Gottesfrage offen, leidet an ihr: »Menschen guten Willens«) oder gläubig. Dabei ist allerdings der Glaube in Gefahr, »Religion« im negativen Sinn zu sein oder zu werden, in der der Mensch sich Gott nach seinem Bild zurechtlegt, um mittels der Religion wie Gott zu sein und sich selbst zu erlösen (vgl. H. Lübbe: »Religion« als »Kontingenzbewältigungspraxis«⁸).

⁸ H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung. Graz 1986, 160-178.

Deshalb besteht eine Differenz zwischen den Menschen guten Willens bzw. den Gläubigen und den anderen Menschen. Daher findet zwar alles »wahrhaft Menschliche« in den Herzen der Jünger(innen) Christi »seinen Widerhall«, aber »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« sind (hoffentlich) nicht generell gleich mit jenen der Christen.

5. Daher ergibt sich eine *Differenz* zwischen der geschwisterlichen Liebe in der Gemeinde (Kirche), also unter jenen, die sich in Freiheit auf Gott und aufeinander eingelassen haben, wodurch überhaupt erst gegenseitige Liebe ohne einseitige Auslieferung (das würde gegen die legitime Selbstliebe verstoßen⁹) zustande kommt, und der Liebe zu jenen außerhalb der Gemeinde, bei denen diese Gesinnung nicht einfach vorausgesetzt werden kann oder gar nicht vorhanden ist.

Im Angebot dieser Gemeinschaft (= Verkündigung durch Zeugnis; vgl. Joh 13,35 und »Seht, wie sie einander lieben«) und in diakonischer Hilfe ist die Liebe der Christen selbstverständlich universal, aber in der Verwirklichung dieser Liebe *in* Gegenseitigkeit ist sie auf die freie Entscheidung aller Beteiligten angewiesen (die durch eine Taufe im Kindesalter noch nicht gegeben ist).

Neue Strukturen (Beziehungen) können nur unter Personen mit der nötigen neuen Gesinnung verwirklicht werden. Ein wirkliches Teilen ist nur unter Gleichgesinnten möglich (eine karitative Hilfe auch gegenüber anderen). Diese Gemeinden bilden ein Kontrastmilieu in der Gesellschaft.¹⁰

6. Beziehung kann nur Selbstwert und der Mensch kann nur gleich ursprünglich Einzel- und Beziehungswesen sein, wenn Beziehung schon in Gott verwirklicht ist: Gott ist Beziehung (*relatio subsistens infinita*). Und zwar in ihren drei Grundformen: schenkende

⁹ Zur Berechtigung der Selbstliebe auch in christlicher Sicht vgl. A. M. J. M. H. van de Spijker, Narzißtische Kompetenz - Selbstliebe - Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral. Freiburg i. Br. 1993, 29-93: Nächstenliebe und Selbstliebe im Licht der biblischen Lehre. Allerdings ist es problematisch, Selbstliebe als narzißtische Sympathie zu verstehen und die Nächstenliebe als Identifizierungssympathie von der so verstandenen Selbstliebe her zu begründen und sie damit dieser letztlich unterzuordnen; vor allem, wenn keine Identifizierung auf der Basis von Sympathie möglich ist (vgl. ebd. 345).

¹⁰ Vgl. P. Weß, Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis. In: StZ 207 (1989) 110-122. Abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur 1996, 85-100.

Liebe (Vater/Mutter-Sein), empfangende Liebe (Sohn/Tochter-Sein), teilende Liebe (Bruder/Schwester-Sein).¹¹

Also nicht zwei göttliche Wesen (Vater und Sohn mit dem Heiligen Geist als der Liebe zwischen ihnen [vgl. Gotteslob 778/7] oder als ihrem gemeinsamen Wirken) oder drei Götter (Vater, Sohn und Geist), die untereinander in Beziehung sind.

Deshalb ist schon der Einzelne in einer Gemeinschaft, sind nicht erst mehrere Menschen Abbild des dreifaltigen Gottes. Selbst-Sein und Beziehung-Sein in Gemeinschaft wachsen parallel.

7. Daher ist die in der abbildhaften (nicht: partnerschaftlichen¹²) gläubigen Teilhabe am göttlichen relationalen Sein gründende *Communio/Koinonia* der Gläubigen untereinander – konkret in einer überschaubaren Stammgemeinde¹³ – nicht ein Grundvollzug der Gemeinde unter anderen, sondern deren Wesen und liegt deshalb den drei Vollzügen Gottesdienst, Nächstdienst (in der Gemeinde und darüber hinaus, auch im politischen Sinn) und Verkündigung zugrunde.¹⁴ Nur wenn dieses Wesen in diese drei

¹¹ Vgl. P. Weß, Liebe in Gott und in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre und ihren sozialen Implikationen. In: ZKTh 107 (1985) 385-398. Abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 10) 241-259.

¹² Gott bleibt auch in seiner liebenden Zuwendung zu den Menschen nochmals der in seinem Wesen unerreichbar Größere (s. 1 Tim 6,16). Vgl. zu dem nötigen Paradigmenwechsel vom erkenntnistheoretischen Intellektualismus zur Annahme einer Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts P. Weß, Gemeindegemeinde - Ort des Glaubens (s. Anm. 1) 418-440.

¹³ Vgl. zum Begriff und zur Notwendigkeit der »Stammgemeinde« J.-P. Audet, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung. In: Der priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte (QD 46). Freiburg i. Br. 1970, 115-175; und P. Weß, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. Mainz 1983, 62-85.

¹⁴ In dieser Frage besteht eine doppelte Differenz zu S. Knobloch, Praktische Theologie (s. Anm. 7). Erstens ist die Koinonia für ihn – wie heute für die meisten Pastoraltheologen – einer der vier Grundvollzüge der Gemeinde (vgl. ebd. 328 und 337-340), nicht deren (konstitutives) Wesen. Allerdings ist sie in einem gewissen Widerspruch dazu als »gemeindliches Lebensmilieu« der »Entwicklungsraum« für die anderen drei Grundvollzüge »der Martyria, der Leitourgia und der Diakonia« (ebd. 337) und deshalb - und wohl auch in diesem Sinn zu verstehen - deren »Matrix« (338). Damit kann sie aber nicht mehr ein Grundvollzug neben den anderen sein. Zweitens sieht Knobloch aber im Gegensatz zu jenen Aussagen nicht in der Koinonia »das Prinzip aller Gemeindegundvollzüge«, sondern in der Diakonie (ebd. 339). Er stellt die »Schwierigkeit«, die sich daraus ergibt, selbst fest und will sie dadurch lösen, »daß die innere Beziehung auf Christus in eben dem Maße wächst und gedeiht, in dem sich die Gemeinde an die sie umgebende Außenwelt verschwendet« (ebd. 338). Das läuft wieder darauf hinaus, daß die Gemeinde nur Mittel zum Zweck der Diakonie an ihrer Umgebung ist; denn »ihre gesamte Dynamik drängt über die Gemeindegrenzen hinaus« (ebd. 339). Demnach hätte die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Christi keinen Selbstwert und müßte sich ihrer Umgebung ausliefern. In der Sicht des

- Vollzüge eingebracht wird (= wenn die Gemeinde als Grundsakrament der Liebe Gottes verwirklicht und erfahrbar wird), handelt es sich um Vollzüge und nicht nur um Funktionen (Zeremonien, Aktivitäten, Gerede) und können diese Vollzüge auch das realisieren, wofür sie *auch* dienen sollen (was *auch* ihre Funktion sein soll). Mit anderen Worten: Eine Gemeinde, die nur funktionieren soll, funktioniert auch nicht (weil die Koinonia als ihr Wesen verlorengelassen und nicht wirksam werden kann).
8. Deshalb ist in der Gemeinde *kein Funktionalisieren der Gemeinde auf den Einzelnen hin* und umgekehrt *kein Funktionalisieren des Einzelnen auf die Gemeinde hin* möglich. Das Selbstsein jedes Einzelnen und die ganze Gemeinde haben beide einen Selbstwert und wachsen parallel.¹⁵

Neuen Testaments hingegen ist sie der Ort, an dem anfanghaft das Heil geschieht («Stadt auf dem Berg«, «Licht der Welt«); und ihre größte Diakonie besteht darin, Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander zu sein und die Menschen einzuladen, in diesen »Raum« einzutreten und als »neue Menschen« in neuer Weise miteinander zu leben. Knobloch aber meint: »Ja es ist – nach der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils – geradezu unmöglich, eine Grenze zwischen dem Innen und dem Außen der Gemeinde zu ziehen« (ebd. 338f). Auch wenn das Konzil diese »offene« Grenze (Schwelle) nicht deutlich genug sah (etwa am Beginn von »Gaudium et Spes«), sollte die Schrift maßgebend sein und müßte eine Abweichung von ihr ausführlich begründet werden.

- ¹⁵ Es ist sehr zu begrüßen, daß S. Knobloch die Gemeinde nicht wie ein Kollektiv über den Einzelnen stellt; vgl. S. Knobloch, *Praktische Theologie* (s. Anm. 7) 262: »Der einzelne Mensch hat vor Gott eine höhere Berufung, als sich irgendwie zu einer Gemeinde dazuzuzählen oder dazugezählt zu werden und den Interessen der Gemeinde zu dienen.« Aber er gerät dabei in die andere Einseitigkeit, wenn er die Gemeinde »vom Dienst an der Subjektwerdung des einzelnen her definiert« (ebd. 15; vgl. ebd. 263f). Wenn nämlich diese Subjektwerdung des Einzelnen vor Gott auch nach Knobloch »nicht ein Leben ohne soziale Bezüge« meint, sondern sich »prinzipiell als kommunikative Individualität« konstituiert (ebd. 17), dann gelingen Subjektwerdung und Gemeindebildung nur zugleich, kann man die Gemeinde nicht vom Dienst an dem Einzelnen her definieren; ebensowenig wie man die Subjektwerdung vom Dienst an der Gemeindebildung her definieren kann. Wenn nur allen Einzelnen in der Gemeinde gedient werden soll, kommt die Gemeinde, die den Einzelnen dient, gar nicht zustande. Die Gemeinde besteht aus Einzelnen und ihren Beziehungen, die alle nicht *nur* den Interessen der Gemeinde, zu denen *auch* die Subjektwerdung des Einzelnen gehört, zu dienen haben. Daher kann die so verstandene Gemeinde nicht von diesem Dienst her definiert werden, sondern hat einen Selbstwert. Nur dann ist in ihr Subjektwerdung möglich.
- Auch die »Theorie vom ›Selbstobjekt‹« H. Kohuts, die Knobloch im Anschluß an H. Wahl verwendet, um den »Tatbestand einer selbstgewollten identitätsbewahrenden Ghettoisierung« von der Gemeinde abzuwehren (ebd. 337; als ob jede selbstgewollte Identitätsbewahrung eine »Ghettoisierung« bedeuten müßte; letztere wird natürlich auch hier abgelehnt), kann nicht als Argument für die Funktionalisierung der Gemeinde auf die Einzelnen hin dienen. Denn auch eine Mutter, die dem Kind als »Selbstobjekt« zu dessen Subjektwerdung dient, darf nicht von diesem Dienst her

Die Gemeinde besteht aus Einzelnen und ihren Beziehungen. Wenn sie *nur* von ihrer Funktion für die Subjektwerdung des Einzelnen begründet wird, dann haben alle anderen Glieder und die Gemeinschaft ihren Daseinssinn *nur* durch ihren Dienst für den Einzelnen, also keinen personalen Selbstwert unabhängig davon. Sie müßten dann *entweder* den Einzelnen dauernd als *werdendes* Subjekt behandeln, um ihre persönliche Identität zu bewahren und die Gemeinschaft zu erhalten, was die Subjektwerdung verhindert und zu symbiotischen Beziehungen führt (physische Konzeption der Liebe); *oder* sie müßten ihre persönliche Identität und die Gemeinschaft aufgeben, um »selbst-los« nur der Subjektwerdung des Einzelnen zu dienen, womit sie ihr Selbst und die Gemeinschaft bald »los« wären und kein Vorbild menschlicher Subjektwerdung in zweckfreier und treuer Gemeinschaft sein könnten (ekstatische Konzeption der Liebe).

definiert werden. Wenn sie ihre Identität nur mit diesem Dienst begründet, kann sie auch diesen Dienst nicht leisten. Denn sie müßte dann entweder das Kind an sich binden, es überbefürsorgen, um ihre Identität zu erhalten, womit sie seiner Subjektwerdung gerade im Weg stünde (physische Konzeption der Liebe); oder sie müßte ihre Identität aufgeben und negieren, um die Subjektwerdung des Kindes nicht zu behindern, womit sie aber kein Vorbild eines menschlichen Subjekts sein kann (ekstatische Konzeption der Liebe). Beides ist unannehmbar und widerspricht dem personal-relationalen Wesen des Menschen. Aus der Tatsache, daß die Kirche so wie eine gute Mutter in ihrer stellvertretenden Rolle »als Hilfs-Selbstobjekt...sich – analog zum therapeutischen Hilfs-Ich (A. Freud) – progressiv überflüssig zu machen hat« (H. Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie. Freiburg i. Br. 1994, 517), folgt also keineswegs, daß die »Gemeinde als Subjekt...nur unverzichtbares Mittel« sein kann, »um die ihr auftragene Selbstobjekt-Funktion übernehmen zu können« (ebd. 518). Sie könnte dann gerade nicht die Tatsache der nicht nur funktionalen Würde der Einzelnen und ihrer Beziehungen bezeugen und vermitteln. Übrigens schreibt auch H. Wahl im Gegensatz zu seinen Aussagen über die ausschließliche Funktionalität der Gemeinden (ebd. 511-524) in einer glücklichen Inkonzsequenz am Schluß: »Der Gotteserweis muß andere Wege der Vermittlung finden und gehen; er kann z.B. in der inneren Analogie-Struktur der symbolischen Erfahrungspraxis selbst gesucht werden, wie sie hier entwickelt wurde. Ihre spezifisch christliche Gestalt kann sich nur im schon eröffneten Erfahrungs-, d.h. Beziehungs- und Praxis-Raum der bestimmten Lebensform des Glaubens, Hoffens und Liebens ausbilden, die in diesem schöpferischen Raum wurzelt und ihn zugleich immer neu anzielen und selber ›schaffen‹ muß« (ebd. 615).

Ähnlich problematisch ist Knoblochs Auslegung der Aussagen von M. Kehl über die Kirche als den »Raum« des Geistes«, die bis zu der Behauptung geht: »Der ontologisch frühere Raum des Geistes ist immer schon *der einzelne Mensch*« (Knobloch, Praktische Theologie [s. Anm. 7] 79). Das hat Kehl wohl nicht gemeint. Wenn die Gemeinde ein »Erschließungsraum« (ebd.) des Wirkens des Hl. Geistes für den Einzelnen sein soll, dann muß es sie als entsprechenden Erfahrungsraum normalerweise bereits vorher geben. Aber auch bei der Neubildung einer Gemeinde sind frühere oder neue Gemeinschaftserfahrungen von den Geisterfahrungen der einzelnen Menschen nicht zu trennen.

Die Subjektwerdung der Einzelnen wäre auch unmöglich, wenn alle ihr Subjektsein darin suchen sollten, der Gemeinde als einer übergeordneten Ganzheit zu dienen, die ihnen ihre Identität verleiht (Ganzheitsmodell von Gemeinde). Dadurch wird die Gemeinde über die Einzelnen gestellt, und diese werden auf sie hin funktionalisiert. Das würde eine »Identitätsanleihe« bei der Gemeinde bzw. eine Regression (Gemeinde bzw. Kirche als »Mutterschoß«) bedeuten.

In Wirklichkeit haben der Einzelne und die übrige Gemeinde (die anderen Einzelnen und ihre Beziehungen) einen von Gott geschenkten Selbstwert und stehen unter seiner alleinigen Herrschaft auf derselben Ebene, sind alle – in Gegenseitigkeit – sowohl zweckfrei miteinander als auch füreinander sowie für sich selbst da (relationales Verständnis, Beziehungsmodell von Gemeinde). Nur so ist eine menschliche Subjektwerdung in Beziehung möglich: »Liebe Gott über alles und die Anderen wie dich selbst und lasse dich mit Gleichgesinnten auf verbindliche (treue) Beziehungen ein, wodurch Gemeinde entsteht, in der das personal-relationale Menschsein in seiner Fülle anfanghaft gelingen und so von der universalen Liebe Gottes Zeugnis geben kann.«

Daher kann eine Gemeinde ihre subjektfördernde Aufgabe nur erfüllen, wenn sie nicht *nur* um dieser willen begründet wird; sonst würden die einzelnen Glieder und ihre Beziehungen wieder zweckelt und damit nicht in ihrem personalen Selbstwert gesehen werden. Anders gesagt: Eine Liebe, die *nur* die individuelle Subjektwerdung des Anderen fördern will, erreicht nicht ihr Ziel. Konkret: Die Einzelnen in der Gemeinde sind nicht nur wichtig, weil und solange sie voneinander etwas brauchen oder füreinander etwas leisten können.

9. *Genausowenig kann die Gemeinde (die Kirche) in ihrem Verhältnis zur Welt nur funktional begriffen werden.* Etwa mit dem Argument: Sie ist kein »Selbstzweck«, daher ist sie nicht für sich, sondern (nur) für die Anderen da. Erstens ist »Selbstzweck« in sich unsinnig (Zweck ist etwas immer von etwas anderem). Auch wenn Gemeinde kein »Selbstzweck« ist, kann sie dennoch Zweck von etwas anderem sein (z.B. ist die Gemeinde der Zweck einer Gemeindezeitung). Diese Möglichkeit wird hier übersprungen und damit der Eindruck erweckt, daß die Gemeinde – weil nicht »Selbstzweck« – eben nur Mittel zum Zweck sein könne. Zweitens wird in dieser Argumentation stillschweigend vorausgesetzt, daß die Gemeinde überhaupt auf der funktionalen Ebene einer Mittel-Zweck-Relation anzusiedeln wäre, also nur als Mittel für anderes oder bestenfalls als Zweck von etwas anderem – was hier aber übersprungen wird (s.o.) – ihre Existenzberechtigung

hätte. Das wird aber der Würde personal-relationaler Wirklichkeit nicht gerecht. Zum Vergleich: Eine Ehe ist auch kein Selbstzweck, aber deswegen noch lange nicht nur Mittel zum Zweck der Fortpflanzung und nur für die Kinder da. Sie hat ihre Daseinsberechtigung nicht nur, weil sie Zweck von etwas anderem ist, sondern in sich. Sie ist ein Selbstwert.

Auch Gemeinde (Kirche) ist ein *Selbstwert*, ein Vor-Zeichen für das Reich Gottes (anfanghaft, d.h. mit eschatologischem Vorbehalt, und von der Sünde verdunkelt). Nur als solcher kann sie ihre Funktion für die Gesellschaft erfüllen. Sonst würde sie nur die funktionale (entwürdigende) Sicht des Menschen reproduzieren, die in der Gesellschaft übliche Verzweckung wiederholen.¹⁶

10. Ergebnis: Um das Verhältnis von Gemeinde und Kirche zu ihrem gesellschaftlichen »Kontext« richtig sehen und daraus Folgerungen ziehen zu können, muß also zuerst geklärt sein, worin sie als »Text« bestehen und welchen Stellenwert sie einnehmen. Dieser »Text« kann erstens nicht nur eine Botschaft sein, der einfach zu glauben wäre, sondern muß eine Praxis sein, die die Wahrheit der Botschaft bezeugt. Und zweitens darf die gläubige Communion-Praxis nicht auf die Veränderung ihres Kontextes hin funktionalisiert werden, weil sonst die Botschaft selbst entstellt und die Praxis zerstört werden. Die Gemeinde könnte dann nicht der Umgestaltung der Welt dienen, weil sie selbst deren Fehler übernehmen würde, die Menschen und ihre Beziehungen nur funktional zu sehen. Die Kirche kann nur dann »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) sein, wenn sie selbst nicht bloß eine funktionale Zweck-

¹⁶ Die unrichtige Alternative »Selbstzweck oder Mittel zum Zweck« liegt auch der Argumentation von S. Knobloch zugrunde (Knobloch, *Praktische Theologie* [s. Anm. 7] 264 und 338). Ein ähnliches Argument, auf das man immer wieder stößt, lautet im Anschluß an die Charakterisierung der Jüngergemeinde als »Salz der Erde« in Mt 5,13: Das Salz ist nur dazu da, um zu salzen, und darf keinesfalls zuviel sein, weil sonst die Speisen »versalzt« wären. Hier wird nicht beachtet, worauf sich der Vergleich bezieht: nur auf die Wirkweise des Salzes als Würze und in diesem Zusammenhang speziell darauf, daß es nicht seinen Geschmack verlieren darf, weil es sonst weggeworfen und zertreten wird. Das besagt nicht, daß die Gemeinde auf der Ebene eines Würzstoffs anzusiedeln wäre und wie dieses nur als Mittel zum Zweck eine Daseinsberechtigung hätte; und ebensowenig, daß man daraus Folgerungen für das richtige Mengenverhältnis zwischen der Gemeinde und der übrigen Welt ziehen könne. Auch die »Stadt auf dem Berg« kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie bleibt, was sie ist; es wäre gut, wenn alle zu ihr gelangten. Und das »Licht der Welt« soll keinesfalls in der Dunkelheit aufgehen, sondern Licht bleiben, um in die Finsternis leuchten zu können und womöglich jene, die sich dort befinden, zum Leuchten zu bringen (vgl. Mt 5,16).

Gesellschaft, sondern anfanghaft diese »Vereinigung mit Gott« und »Einheit der Menschheit«, also Koinonia als Selbstwert ist.

Dietmar Fuchs

Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird?

1. Einleitung

In der Mitte der Tagung befinden wir uns an der Schamperstelle, wo wir von den Erfahrungen und Begrenzungen der letzten beiden Tage her auf die Frage zugehen, in welcher Form wir unsere Wissenschaft zu kontextueller konstituieren wollen. Ich lasse mich dabei strikt zu bestimmen, was uns zu diesem Klärungsbedarf drängt.

1) Die verschiedenen lebensweltlichen Kontexte weisen, von denen wir ausgehen, vermehrt auf die Notwendigkeit einer theologischen Theologie, die zunehmend in Konkurrenz zu wissenschaftlichen Er-

A3

Auf dem Weg zu einer kontextuellen Theologie

2) Die allgemeine hermeneutische Debatte, die in der Begriff "kontextuell" Konjunktur hat und uns so nicht nach Präzision verlangt, als ob zum Dachstuhl für alles Maßstab wäre. Dies gilt vor allem für die Praktische Theologie, weil sie es überhaupt ist, die ihren Praxisbezug immer schon als "kontextuell" verstanden hat bzw. hätte verstehen können.

3) Die außertheologischen Wissenschaften, in denen der Paradigmenbegriff weitläufig (sowohl in den Natur- wie auch in den Kulturwissenschaften) seit Jahren diskutiert, werden zur Orientierung sein. Darauf werde ich eigens noch eingehen.

4) Beschränkt und konzentriere mich hier auf folgende Frage: Wie reformuliert und reformiert sich die Praktische Theologie angesichts ihres eigenen Kontext einer wissenschaftlichen Theologie, die zunehmend als eine Wissenschaft, die

5) gegenüber anderen Lebens- bzw. Arbeitswelten ein Recht einbringt, ihre "Gegenüberwart" zu sein?

6) wo in dieser wissenschaftlichen Konjunktur die Verantwortung verbleibt, was für die Menschheit in ihren geschichtsweltlichen Kontexten gelten?

Diese Frage hat bereits einige Implikationen, die für Theologen relevant zu machen sind.

Ottmar Fuchs

Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird?

1 Einleitung

In der Mitte der Tagung befinden wir uns an der Scharnierstelle, wo wir von den Erfahrungen und Begegnungen der letzten beiden Tage hier auf die Frage zugehen, in welcher Form wir unsere Wissenschaft als kontextuelle konstituieren wollen. Ich fasse noch einmal straff zusammen, was uns zu diesem Klärungsbedarf drängt:

- 1) Die verschiedenen lebensweltlichen Kontexte selbst, von denen wir einige hier vermittelt bekamen, sowie von deren autochthonen Theologien, die zunehmend in Konkurrenz zur wissenschaftlichen Theologie geraten, sich also nicht mehr nur als anregende „Ergänzungen“ darstellen, sondern Alternativcharakter entwickeln.
- 2) Die allgemeine innertheologische Diskurslandschaft, in der der Begriff „kontextuell“ Konjunktur hat und um so mehr nach Präzision verlangt, als er zum Dachbegriff für alles mögliche wird. Dies gilt vor allem für die Praktische Theologie, weil sie es eigentlich ist, die ihren Praxisbezug immer schon als „kontextuell“ verstanden hat bzw. hätte verstehen können.
- 3) Die außertheologischen Wissenschaften, in denen der Kontextbegriff weitflächig (sowohl in den Natur- wie auch in den Kulturwissenschaften) seit Jahren diskutiert, rezipiert und modifiziert wird. Darauf werde ich eigens noch eingehen.

Ich beschränke und konzentriere mich hier auf folgende Frage: Wie reformuliert und reformiert sich die Praktische bzw. Pastoraltheologie im eigenen Kontext einer wissenschaftlichen Disziplin an der Universität als eine Wissenschaft, die

- a) gegenüber anderen Lebens- bzw. Arbeitskontexten ihre Eigenständigkeit, ihre "Gegenüberqualität" behauptet, und:
- b) die in dieser wissenschaftlichen Selbständigkeit ihre genuin praxisbezogene Verantwortung wahrnimmt, sich zugunsten der Praxis der Menschen in ihren verschiedenen Kontexten zu verausgaben?

Diese Frage hat bereits einige implizite Antworten, die als Prämissen kenntlich zu machen sind:

1. Die Kontextbezogenheit der Praktischen Theologie als Wissenschaft ist ihr von der praxisbezogenen Zielsetzung eingeschrieben. Die Wahrnehmung eines differenzierten Kontextbezuges ist eine Funktion ihrer Konkretionsqualität. Denn es gibt nicht die Praxis *des* Menschen, sondern nur die Praxis verschiedener Menschen in verschiedenen Herkunfts- und Lebenszusammenhängen. Um aber gerade für diese Kontexte dienstbar zu sein, darf sie sich ihnen nicht in symbiotischer Weise einfügen, so daß sie in diesen Kontexten "aufgeht" und ihre Identität als universitäre Wissenschaftsdisziplin verliert.

Dies bedeutet genauerhin:

- Es kann nicht die Absicht der Praktischen Theologie sein, sich um eines näheren Kontextkontaktes willen als eine Disziplin zu organisieren, die als solche wissenschaftssoziologisch in der Fachhochschule anzusiedeln wäre und sich dann als wissenschaftlich fundierte Ausbildungsinstitution entsprechend praxisnaher Interessen herstellt. Ich sage dies im Horizont der Gleichwertigkeit der angesprochenen Institutionen (Fachhochschule und Universität), bei gleichzeitig zu gestaltender Differenz im jeweiligen Wissenschaftscharakter und des damit verbundenen Kontextbezuges.
- In Europa sind die Universitäten ein renommierter Faktor des Kulturbetriebes. Wenn es um kontextuelle Präsenz der Theologie in unserer Kultur geht, dann darf vor allem dieser Kontext nicht vernachlässigt oder sogar defätistisch verabschiedet werden, in der die Praktische Theologie als Wissenschaft existiert. Wir würden sonst zunichte machen, was die emanzipatorische Dynamik der Pastoraltheologie von Franz Stephan Rautenstrauch über Anton Graf bis in die großflächigen Installierungen von pastoraltheologischen Lehrstühlen seit dem Zweiten Vatikanum gebracht hat, und damit in die reaktionäre Falle laufen, die die Liturgie und Pastoral am liebsten wieder als Anwendungswissenschaften und Ausbildungsdisziplinen neben und nach der Universität haben möchte.

So daß am Ende sich nur wieder jene systematischen, historischen und biblischen theologischen Wissenschaften an der Universität finden, die per definitionem nicht gezwungen sind, den Kontextbezug zentral zu thematisieren. Dies wäre eine wissenschaftspolitische Kapitulation der Praktischen Theologie. In einer Zeit, in der die praktische Effizienz der Wissenschaften schon aus finanziellen Gründen gefragt ist, kann sich die Praktische Theologie um so weniger aus diesem Kontext herausnehmen, weil sie eben darin die Aufgabe übernehmen müßte, die Ambiva-

lenz dieser – von wem auch immer – gefragten Effizienz kenntlich zu machen und gegenüber destruktiven Kontextualisierungen jene aufzurufen, die theologisch verantwortbar sind.

Den theologischen Zusammenhang, in dem diese Gedanken stehen, möchte ich wenigstens andeuten: Es ist weder mit der Perichoreselehre der Inkarnationstheologie noch mit der diese Theologie konkretisierenden Evangelisierungstheologie (einschließlich des Pastoralbegriffes des Zweiten Vatikanums) vereinbar, daß wir auch nur einen Bereich menschlichen Lebens und sozialer Manifestationen für evangeliumsuntauglich erklärten. Eskapismus ist kein Name für kirchliche und christliche Existenz in dieser Welt. Dies gilt für die Theologie¹ an wissenschaftlichen Universitäten, dies gilt um so mehr (nicht um so weniger) für die Praktische Theologie. Denn sie ist es, die sich und dadurch indirekt auch die anderen Disziplinen zwingt, im Bereich der Wissenschaft die Lebenswelt der Menschen in ihren Kontexten nicht durch Abstrahierung und Selbstgenügsamkeit auszublenden. Theologisch formuliert: die Aufgabe der Kontextualisierung, genauer der Interkontextualisierung der Wissenschaft, und zwar in einer ganz spezifischen Weise, ist ihre propädeutische evangelisatorische Aufgabe. Sie realisiert dann, als was sie sich bezeichnet, die Pastoral im Sinne des Zweiten Vatikanums (vgl. GS 1).

2. Als weitere Prämisse sei kenntlich gemacht: Die Kontextualisierungsdebatte wird oft mit der Vorstellung oder Unterstellung geführt, die Theologie bzw. die Praktische Theologie seien nicht oder zu wenig kontextuell und müßten sich deshalb mit den Kontexten des Lebens (also außerhalb ihrer selbst) in Beziehung setzen. Dies ist ein schiefes und einseitiges Bild, weil es die Lösung des Kontextualisierungsproblems nur in der Beziehung zu anderen Kontexten (die als *die* Kontexte begriffen werden) sucht, und den Lebenskontext der wissenschaftlichen Theologie als solchen unterbestimmt, ausblendet oder zum Ausverkauf an die anderen Kontexte freigibt. Kontextualisierung der Praktischen Theologie heißt demgegenüber auch, den eigenen Lebens- und Organisationskontext wahrzunehmen und darin eine an der Identität des Faches orientierte Selbstbeziehung aufzubauen und zu gestalten. Jede Vernachlässigung dieses genuinen Kontextes betreibt den Kontextbezug nach außen auf Kosten der eigenen Lebenswelt und damit auf Kosten der Präsenz der Praktischen Theologie in der Wissenschaftskultur unserer Gesellschaft.

¹ Vgl. Beer, Peter, Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung, Paderborn 1995.

2 Erste Sortierungen

Der Weg zur Kontextualisierung läuft also nicht von der Nichtkontextualität der Praktischen Theologie zu ihrer Kontextualisierung, sondern vom Kontext der wissenschaftlichen Theologie zu anderen Kontexten. Der Fokus verschiebt sich dann von der Kontextualisierung zur Kon-Kontextualisierung, und – in theologischer Analogie zum Schürmannschen Proexistenzbegriff – zur Pro-Kontextualisierung. Die Lösung des Problems liegt also nicht in einer symbiotischen Selbstaufopferung des wissenschaftlichen Kontextes, sondern in der spezifischen Inhaltlichkeit des Faches, den eigenen Kontext als Raum zu gestalten, der die symmetrische Außen-Kontextualisierung zum innersten Motiv, zum Inhalt und zum Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung und Lehre erhebt. Im Vollzug dieser Forschung entwickelt die wissenschaftliche Praktische Theologie eine doppelte Fähigkeit: einmal die Selektionskompetenz, also die Auswahlfähigkeit, auf welche Kontexte der Lebenswelt sie zugeht (mit der theologischen Explikation der Auswahlkriterien, entsprechend der Wahrnehmungstheologie der „Zeichen der Zeit“), und die Kompetenz zur Interkontextualität, also dazu, sich in einer reziproken Weise zu den Praxisgestaltungen und ihren impliziten oder expliziten Theologien in eine lernfähige Beziehung zu setzen.

Im einzelnen sind dabei insbesondere folgende Anschlußfähigkeiten hervorzuheben:²

- a) In der Konzentration *auf* jene anderen Kontexte, denen aus theologischer Option heraus eine besondere Auskunftskraft für den Selbstvollzug der Praktischen Theologie in Forschung und Lehre, wie auch für die anzuerkennende bzw. zu verändernde notwendige Praxis des Alltags zuzuschreiben ist. Diese *optionalen* Außenkontexte haben die solidarische Vermittlung der Einsichten und Ergebnisse der Praktischen Theologie zur Konsequenz:³

² Theologisch kann man die folgenden drei Kontexte mit ganz bestimmten Adressatengruppen der Bergpredigt bzw. der Feldrede bei Mt bzw. Lk in Verbindung bringen: Selig ihr Armen, Trauernden und Hungernden (Lk 6,20/Mt 5,3-6) = optionale Kontexte; wehe euch ihr Reichen, Satten, und Lachenden (Lk 6,24-25) = strategische Gegenkontexte; selig die Gewaltlosen, Barmherzigen, Friedensstifter und Gerechten (Mt 5,7-10) = unterstützende strategische Kontexte.

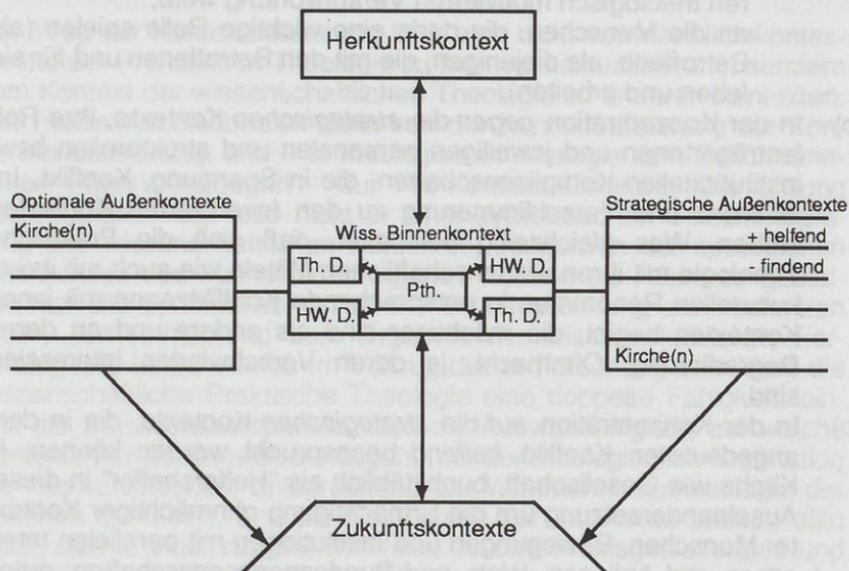
³ Z.B. in entsprechenden übergreifenden Projekten: Stephanie Klein schreibt im neuen Handbuch der Praktischen Theologie (erscheint Mainz 1998, hg. von Herbert Haslinger), daß den PraktikerInnen als solchen ebenfalls ein gewisser ExpertInnenstatus zukommt. Das Verhältnis ist also nach keiner Richtung assistentialistisch, höchstens insofern, als die gegenseitige Assistenz reziprok verstanden wird.

- an die Kontexte, denen gegenüber sie sich in einer besonderen theologisch motivierten Verantwortung weiß,
 - an die Menschen, die darin eine wichtige Rolle spielen (als Betroffene, als diejenigen, die mit den Betroffenen und für sie leben und arbeiten).
- b) In der Konzentration *gegen* die *strategischen* Kontexte, ihre RolenträgerInnen und jeweiligen personalen und strukturellen bzw. institutionellen Komplizenschaften, die in Spannung, Konflikt, Indifferenz und Verschlimmerung zu den favorisierten Kontexten stehen. Was gleichzeitig beinhaltet, daß sich die Praktische Theologie mit ihren wissenschaftlichen Mitteln wie auch mit ihrem kulturellen Renommee in entsprechende Konfliktzonen mit jenen Kontexten begibt, die mächtiger sind als andere und an deren Degradierung, Ohnmacht, ja deren Verschwinden interessiert sind.
- c) In der Konzentration *auf* die *strategischen* Kontexte, die in dem angedeuteten Konflikt *helfend* beansprucht werden können, in Kirche wie Gesellschaft, buchstäblich als "Helfershelfer" in dieser Auseinandersetzung um die Ermächtigung ohnmächtiger Kontexte: Menschen, Bewegungen und Institutionen mit parallelen Interessen und Anliegen, Weg- und Bundesgenossenschaften „guten Willens“, die demnach als "Adjuvanten" aufgerufen werden können, nicht zuletzt auch in der Beanspruchung öffentlicher BedeutungsträgerInnen, die sich wirksam für andere Kontexte einsetzen.⁴

Die Skizze auf der folgenden Seite gibt einen Überblick über die angesprochenen kontextuellen Relationen.

Mit dem *Herkunftskontext* ist der Traditions- und Erinnerungszusammenhang gemeint, der durch eine Vielzahl von Texten, insbesondere durch die Bibel, repräsentiert ist. Könnte man hier stereometrisch darstellen, wäre der Herkunftskontext nach hinten zu klappen, womit klar würde: Dieser Traditionszusammenhang ist selbst durch viele durch die Geschichte hindurchgehende Kontexte mit den entsprechenden Theologien bestimmt, so daß es immer schon diese Prozesse gab, gleichgültig, ob man davon ein Bewußtsein hatte oder nicht.

⁴ Was nach dem Tod der Prinzessin Diana in die Charitystiftung an Spenden für die Wohlfahrtsinstitutionen eingezahlt wurde, was durch den Verkauf des Liedes von Elton John in die gleichen Organisationen fließt, haben wohl sämtliche theologische Publikationen zur Wichtigkeit der Diakonie in Kirche und Gesellschaft in den letzten 20 Jahren nicht "eingespielt".

Kontextualisierungsmodell:

Nimmt man auf diesem Hintergrund die Lehre der Katholischen Kirche ernst, daß nicht nur die Schrift, sondern auch die Tradition eine offenbarungsbezogenen normative Qualität hat, dann gilt dies logischerweise auch für jene kontextuellen Verwirklichungen christlicher Existenz, die diese Tradition ausmachen. Schon die Tatsache, daß im Neuen Testament unterschiedliche Verwirklichungen der einen Erinnerung in verschiedenen Gemeinden selbst als normative Inhalte aufgenommen werden, ist ein überzeugender Hinweis darauf, daß auch künftig nicht nur die Erinnerung, sondern auch die kontextuellen Verwirklichungen normative Energie für die Gegenwart und Zukunft haben. Die von der Kirche eingeschärftete Ehrfurcht nicht nur vor der Schrift, sondern auch vor der Tradition darf als Ausdruck dafür aufgefaßt werden, daß die kontextuell bedingten, begrenzten wie auch ermöglichten existentiellen Verwirklichungen des Glaubens selbst eine Gegebenheit des Geistes Christi in der Geschichte sind. Diese Einsicht überträgt dann aber auch die entsprechende Dignität auf die Kontextualitäten der jeweiligen Gegenwart.⁵

Die *optionalen Außenkontexte* beziehen sich beispielsweise im Bereich der Diakonie auf die Caritas, auf die Sozialarbeit, bzw. auf ent-

⁵ Vgl. Fuchs, Ottmar, Kontextueller Bibelbezug in Tradition und Pastoral, in: Bibel und Liturgie 69 (1996) 3, 150-159.

sprechende Betroffenenengruppen (behinderte Menschen, obdachlose Menschen, gefangene Menschen). Dazu kommen die sozialen Bewegungen wie die Frauenbewegung, die Friedensbewegung usw. Dieser Kontextbezug beinhaltet nicht nur eine Forschungsabhängigkeit von diesen sozialen Kontexten, sondern auch die Verantwortung, daß die Wissenschaft ihre eigenen wissenschaftlichen und strategischen Ergebnisse mit diesen Kontexten wiederum austauscht, so daß diese von den entsprechenden "Subkulturen" "gegengelesen" und kontrolliert werden können; *und* die Verantwortung, zusammen persönliche und politische Veränderungschancen aufzuspüren und zu entwerfen.

Bei den *strategischen Außenkontexten* geht es um die Frage nach den Handlungsmöglichkeiten und nach ihrer Wirksamkeit, kurzum um die Frage der Macht, welche Kontakte aufzunehmen sind, damit etwas zugunsten der weniger Mächtigen in Gang kommt. Man kann an politische Parteien, an Gewerkschaften, an öffentliche Lobbies, und wieder an soziale Bewegungen und alternative Gruppen denken, auch an gesellschaftliche WertträgerInnen und kulturelle RepräsentantInnen. Optionale und strategische Außenkontexte korrespondieren in der inhaltlichen Option, was gerade nicht heißen muß, daß sie jeweils identisch sind. Wenn es um die Macht geht, müssen meist andere Kontexte konsultiert werden, mit aussichtsreichen Potenzen zur konstruktiven Veränderung und zum Wandel. Umgekehrtes gilt gegen diejenigen Kontexte, die in der Opposition zum eigenen Anliegen stehen.

Die *Zukunft* sei hier als Kontext markiert, insofern sie bereits jetzt „vorstellbar“ ist und inhaltliche Strukturen aufweist. Die Prophetie nennt diese konkrete Sicht der Zukunft Vision. Man kann diesen Zusammenhang, diesen Austausch mit der (auch eschatologischen) Zukunft auch im Sinne einer Zukunftswerkstatt begreifen, in der dieser zukünftige Kontext in seiner Ambivalenz des für uns Vorstellbarem und zugleich des für uns Nicht-Kalkulierbarem und damit des Fremden derart willkommen geheißen wird, daß man mit ihm „Geschenke“ austauscht.

Dieses Kontextualisierungsmodell ist nicht nur dynamisch im Bezug auf die synchrone Ebene, sondern geht auch in korrespondierender Dynamik diachron durch die Geschichte hindurch (in den Pfeilen von unten nach oben angezeigt).

Das Modell ist in doppelter Weise "füllbar":

- *deskriptiv*: ob bewußt oder nicht, Theologie war und ist immer von Kontexten abhängig und verändert sich mit Kontexten, um etwas zu erreichen. Das Modell ist vielleicht geeignet, diese pas-

sive Kontextbezogenheit reflexiv einzuholen, indem man sich über entsprechende Einträge der Abhängigkeiten bewußt wird. Das an Tageslicht Beförderte verhindert Verschleierungen und führt zu der Frage, was man tatsächlich aus inhaltlichen Gründen akzeptieren will und was nicht. Diese führt zur zweiten Lesart:

– *normativ*: das Modell kann als Matrix für die Frage danach verwendet werden, was man/frau aktiv an Kontextbeziehungen haben und aufbauen will. Damit dient es der Klärung auch aktuell notwendiger Entscheidungen. Wichtig ist dabei das Prinzip der Auswahlkontextlichkeit, insofern sich die WissenschaftlerInnen immer nur, nach innen wie nach außen, auf bestimmte Kontexte beziehen können. Es ist dies eine Funktion der Verbindlichkeit, die nur einigen Kontexten gegenüber aufgebracht werden kann. In welche Richtung diese selektive Kontextualisierung geht, ist eine Frage des Gewissens und der theologischen Optionen.

3 Kontext der Wissenschaft

Worauf ich nicht verzichten möchte, ist die *auch* dialektische Sicht des Verhältnisses von Handeln und Denken, von Alltagspraxis und wissenschaftlicher Praxis. Die Betonung des "auch" soll aber nicht übersehen lassen, daß – gut materialistisch – das Sein das Denken bestimmt (mehr linear als dialektisch) und – gut idealistisch – das Denken das Sein konstituiert und – gut beides zusammen – Denken und Sein komplementären Charakter haben können. Oder, mit Edward P. Thompson gesagt: "wie Sein gedacht wird, so wird Denken auch gelebt".⁶ So darf ich wohl die Theologie, die im Bereich der Sozialarbeit entsteht, als komplementär zu dieser Wirklichkeit einschätzen, als ein Entsprechungsverhältnis, dominant jedenfalls, weil auch dabei noch genug Dialektik hineinspielt (besonders in der Differenz zwischen Sein und Sollen). Die universitäre Theologie sollte den privilegierten Platz eines von den anderen Kontexten unterscheidbaren eigenen Kontextes nicht verspielen, nicht nur weil dies eine Frage der kulturellen Integration ist, sondern weil sich daraus auch strukturelle Vorteile ergeben, die zwar ambivalent sind (insbesondere wenn die Distanz zur Trennung wird und das Wissenschaftssystem sich in einer eigenen Welt von der Alltagswelt wegabstrahiert⁷), aber eben ambivalent, das heißt auch mit der Potenz einer konstruktiven inhaltlichen Qualität, nicht nur für den eigenen Kontext, sondern auch für eine interkontext-

⁶ Thompson, Edward P., *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1980, 48.

⁷ Vgl. ebd. 52ff.

tuelle Begegnung, die den anderen Kontexten zugute kommt. Eine kritische Theorie beispielsweise konnte wohl nur in der sozialen (hier die Beziehung zwischen Adorno, Horkheimer und Benjamin u.a.) und strukturellen (in eigenen Zirkeln, in eigener Zeitschrift und später für Adorno und Horkheimer an der Universität) Distanz entstehen, wie es auch richtig ist, daß sie nur in hellwachem Kontakt und in sensibler Berührungsnähe mit den zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontexten möglich war. Denken im Sinne eines genaueren Nachdenkens und Forschens ist ja nicht nur ein Distanz-, sondern immer auch ein Energie- und Zeitproblem. Solange ich als Student auf dem Bau gearbeitet habe, konnte ich mir abends keine hehren Gedanken mehr machen.

Ich bestreite damit nicht, daß es Wissenschaft auch außerhalb des akademischen Rahmens gibt. So hat sich die feministische Theologie "außerhalb der etablierten akademischen Institutionen durchaus eigene Stützsysteme geschaffen: in Netzwerken, autonomen Frauengruppen usw."⁸ Aber was kostet in der differenzierten Gesellschaft die Wissenschaft an Doppelarbeit, an Überwindung von Blockaden, um an die technischen Ressourcen von Wissenschaft zu gelangen, wie sie die Universität ganz selbstverständlich zur Verfügung stellt. Diese Nachtstundenwissenschaft kann man sich (das weiß ich aus eigener Erfahrung: Ich bin nie zum Studium freigestellt worden) nur im ersten Drittel oder in der ersten Hälfte des Lebens leisten. Hier schlägt sich individuell nieder, daß es in unserem kulturellen Kontext eine massive Ungerechtigkeit darstellt, wenn hochqualifizierte wissenschaftliche Tätigkeit aus dem akademischen Bereich abgedrängt bzw. darin nicht aufgenommen wird. Diese Machtfrage darf nicht durch Rückzug von den Universitäten von vorneherein verlorengelassen werden, sondern muß mit einer offensiven Wissenschaftspolitik beantwortet werden. Dennoch gilt: Qualitativ höchstwertige wissenschaftliche Tätigkeit gab und gibt es nicht nur an Universitäten, sondern auch in autarker und autonomer Form sowohl bei einzelnen AutodidaktikerInnen wie auch im Zusammenhang von Gruppen und Bewegungen. Hier ist es die Aufgabe der universitären Wissenschaft, solche Wissenschaftsorte außerhalb ihrer selbst aufzusuchen und sich damit in eine reziproke Austausch-

⁸ Schaumberger, Christine, "Es geht um jede Minute unseres Lebens!" Auf dem Weg zu einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie, in: Jost, Renate/Kubera, Ursula (Hrsg.), *Befreiung hat viele Farben*, Gütersloh 1991, 15-31, 26. Sicher ergibt die Ausblendung des universitären Rahmens aus bestimmten Perspektiven heraus auch so manche Vorteile für die wissenschaftliche Tätigkeit (beispielsweise im Verzicht auf die universitären Selbstdarstellungsrituale), doch hat bei aller Ambivalenz der etablierten wissenschaftlichen Institutionen auch ihre Vermeidung nochmals ihre eigene Ambivalenz.

beziehung zu bringen, aber auch, sie (etwa in Forschungsprojekten) mit den eigenen Möglichkeiten zu schützen und zu unterstützen. Zuweilen gibt es ja auch außerakademische Manifestationen von Wissenschaft, die sich gar nicht universitär integrieren lassen wollen und gerade deswegen "verdächtig" sind, alternative Gesichtspunkte und Methoden zu konstituieren. Daß die universitäre Wissenschaft hier entsprechende Verbindungen eingeht und in kommunikativer Verantwortung schafft, ist ein wichtiges, weitgehend noch zu entfaltendes komplementäres Teilmoment zur binnenakademischen Interdisziplinarität. Jedenfalls wenn letztere ohne Scheuklappen auch denen gegenüber entfaltet wird, die nicht zum akademischen Bereich gehören.

Ich verstehe die angesprochene Dialektik zwischen wissenschaftlichen und alltagsweltlichen Kontexten auf der Basis eines gleichstufigen Dialogs mit den einschlägigen Kontexten bzw. dem zu entdeckenden empirischen Material,⁹ in dem die Initiativen zum dialektischen Akt nicht nur von der Wissenschaft kommen, sondern auch von der Alltagspraxis, die ihrerseits Widersprüche anmeldet, wenn die professionellen Wissenschaftsergebnisse absolut keine Erschließungskraft für die eigene Situation und keine Adjuvant für die eigene Praxis "bringen". Ihr Recht ist es, das "Elend der Theorie" offenzulegen, wenn sie andere Kontexte nicht in ihrer praktischen wie kognitiven Eigenständigkeit reziprok ernst nehmen. Nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Alltagswirklichkeit hat es mit der "kritischen Zerstörung von Selbsttäuschungen zu tun."¹⁰ Und in beiden Bereichen gibt es die Kumpaneij jener, die der Bestätigung der Selbst- und Fremdtäuschung dienen.¹¹

Dieser Fokus impliziert eine beidseitige und gegenseitig sich in Fahrt bringende Bewegungsdynamik, in der schon früh aneinander Veränderungssignale und -möglichkeiten erkannt werden, nicht zuletzt, weil man sich gegenseitig Selbsttätigkeit zutraut und zugesteht.¹² Dieser Fokus impliziert gleichzeitig die jeweilige Begrenztheit und innere Gebrochenheit, wie sie nicht nur erfahrenermaßen den Alltag der Menschen charakterisiert, sondern auch die professionelle Theoriwelt, ganz entgegen der nicht selten anzutreffenden Arroganz ihrer stati-

⁹ Vgl. Thompson 43.

¹⁰ Michael Vester, Edward Thompson und die 'Krise des Marxismus', in: Thompson 13-38, 14.

¹¹ Vgl. ebd. 14.

¹² Vgl. ebd. 19 und 21.

schen Kontinuitäten und unbeweglichen Abstraktionen, die solche Brüche unsichtbar machen sollen.¹³

4 Kriterien der Selbstkontextualisierung

Das Wichtigste, was die universitäre Wissenschaft (und damit auch Theologie) im Prozeß einer Selbstkontextualisierung zu leisten hat, ist jene Selbstbescheidung, die auf jede Art von akademischen Imperialismus (Rainer Krockauer sprach diesbezüglich von der Kolonialisierung der anderen Lebensbereiche) verzichtet. Denn gerade dabei paart sich jenes widerliche Duett von Arroganz und Ignoranz, wobei die Ignoranz darin besteht, nicht einsehen zu können, daß wissenschaftliche Erkenntnis nicht mit *der* Erkenntnis schlechthin identisch ist. Die Verfahrensweisen der Wissenschaft, so Thompson, "mit allen Verfahrensweisen der Erkenntnisproduktion zu verwechseln, ist die Art von elementarem Irrtum, wie er ... nur bei Studenten zu Anfang ihres Studiums vorkommt ..."¹⁴. Damit sich die Wissenschaft bezüglich ihrer eigenen Reichweite nicht selber täuscht, wird sie mit wachsender Einsicht in die Begrenztheit ihres Kontextes folgende Kriterien beachten:

1. Die Wissenschaft wird sich des *Tricks enthalten*, ihre Abstraktionsverfahren wie auch ihre *Abstraktionsergebnisse zu essentialisieren*, insofern sie den Theorien eine größere Realität zuhypostasieren als der Wirklichkeit selbst und damit ihre eigenen Ergebnisse für das Wesentliche halten im Gegenüber zur den singulären Erfahrungen. Dies mag eine Selbstverständlichkeit sein, ist es aber im realexistierenden Wissenschaftsbetrieb immer noch nicht. Anders formuliert: "die Theorie muß ein Organon konstituieren helfen, das die Mikrologien des Alltags in sich aufnehmen kann, sich hieran verändern kann."¹⁵ Darin eingeschlossen ist auch die Einsicht, daß formale Rigorosität in den Methoden ebenfalls noch kein Beweis dafür ist, daß ein Phänomen in der wissenschaftlichen Erkenntnis umfassend genug erkannt wurde.¹⁶ Was also im wissenschaftlichen Binnenkontext zu lernen ist, ist die Begrenzung dieses eigenen Kontextes und der Verzicht darauf, ihn flächendeckend zu universalisieren.

¹³ Vgl. Thompson 43 (hier in Auseinandersetzung mit der Theoriestruktur bei Althusser).

¹⁴ Ebd. 51, zum akademischen Imperialismus vgl. 59.

¹⁵ So in der Vorrede des Instituts für sozialhistorische Forschung zu Thompsons *Elend der Theorie*, ebd. 7.

¹⁶ Vgl. Thompson 55.

2. Daran schließt sich die Einsicht an, daß die Sichtweise der Wissenschaft, will sie Wissenschaft sein, gar nicht anders kann, als die *Phänomene reduktionistisch* zu sehen. Die vielen zeitlichen und räumlichen Vernetzungen von Phänomenen in ihren eigenen Kontexten finden sich bei ihrer Umkontextualisierung in den wissenschaftlichen Bereich hinein in einem artfremden Verarbeitungsprozeß wieder, der sie als Untersuchungsgegenstände stillhalten läßt, obwohl sie in ihrem Kontext nicht so folgsam sind und sich zum Teil sehr schnell bewegen. Was die Wissenschaft in diskreten Schritten genauer anschaut, reduziert das Phänomen als ganzes, um es in seinen fokussierten Teilen genauer zu erfassen. Damit gilt auch für die wissenschaftliche Erfahrung, was bei der alltäglichen Erfahrung begegnet, nämlich daß sie immer nur innerhalb bestimmter Grenzen gültig und wirksam ist. Es ist eine charakteristische Selbsttäuschung von Intellektuellen, bezüglich ihrer eigenen Erkenntnisse qualitativ anders zu denken als hinsichtlich der Erkenntnisse der gewöhnlichen Sterblichen.¹⁷ So kennt der Wissenschaftler innerhalb seiner Grenzen eine bestimmte Wissenschaftserfahrung, so kennt der Landwirt seine Jahreszeiten, so kennt der Seemann seine Meere, und alle können selbstverständlich "mystifizierte Vorstellungen von Königtum und Kosmologie haben."¹⁸ Die omnipotente Königsmythologie der Wissenschaft ist nicht weniger und auch nicht mehr wert als diese Alltagsmythologien.
3. Es gibt ein *imperatives Mandat der Alltagserfahrungen* gegenüber den Wissenschaften. Davon haben wir nun bereits eindrucksvoll in den Beiträgen von Christel Voß-Goldstein und Veronika Prüller-Jagenteufel gehört. Dafür möchte ich Thompson direkt zu Wort kommen lassen: "Erfahrung wartet nicht geduldig vor den Amtszimmern der Philosophen, bis sie zum Diskurs der Beweisführung aufgerufen wird. Erfahrung tritt ein, ohne anzuklopfen und berichtet von Tod, Hungersnöten, Krieg, Arbeitslosigkeit, Inflation, Völkermord. Menschen hungern: die Überlebenden denken auf neue Weise über das Marktsystem nach. Menschen sitzen im Gefängnis: dort denken sie auf neue Weise über das Recht nach. Angesichts solcher allgemeiner Erfahrungen können alte Begriffssysteme zerfallen und neue Problemstellungen sich Gehör verschaffen."¹⁹

¹⁷ Vgl. ebd. 47.

¹⁸ Ebd. 47.

¹⁹ Ebd. 48, wobei Thompson gegen Althusser fortfährt: „Ein solches imperatives Auftreten von Erkenntniseffekten ist in Althusser's Erkenntnislogik nicht zugelassen, die die

Zu solchen von drängenden Erfahrungen herauskommenden neuen Denk- und Sozialbewegungen hat sich die Wissenschaft in einer prominenten Weise in Beziehung zu setzen. Dann kann sie auch erwarten, daß von ihren drängenden Erfahrungen her ein imperatives Mandat an die anderen Kontexte ergeht, wenn beispielsweise Studierende und Professoren und Professorinnen in einem diktatorischen System bedrängt, verfolgt, inhaftiert und getötet werden, weil sie sich die Freiheit herausnehmen, mit unbestechlicher Präzision und Argumentation die Situation in den anderen Kontexten, hier im politischen Zusammenhang, wahrzunehmen und deshalb für diese ein Dorn im Auge sind. An diesem Beispiel zeigt sich übrigens, wie verhängnisvoll es ist, die Universitäten als eigene Kontexte zu schleifen, waren sie doch in unterschiedlichen Kulturen und Zeiten jeweils ein für Machthaber durchaus gefährlicher Kontext, wo sich Freiheit und Kritik noch länger halten konnten, als in anderen Kontexten (zu jenen Universitäten, von denen, wie zuletzt in Peking, Reformen und Revolutionen ausgingen, gibt es allerdings auch die Gegenbeispiele etwa der deutschen Universitäten, die ziemlich schnell mit dem Nationalsozialismus kollaborierten).

4. Der wissenschaftliche Kontext wird *seine Selbstgenügsamkeit abbauen*, und zwar nicht nur, weil er immer mehr finanziell abhängig wird von bestimmten Außenkontexten, sondern weil er sich das aus wissenschaftstheoretischen Gründen nicht leisten kann. Der wissenschaftliche Kontext ist keine Zitadelle, die von oben auf andere Kontexte herunterschaut, und ansonsten (in dem Zirkel seiner sich selbst perpetuierenden und elaborierenden Verfahrensweise) sich selbst befriedigt. Diese "Intensität seines repetitiven, introvertierten Lebens wird fälschlich für 'Wissenschaft' gehalten."²⁰ Denn dann gelangen wir zu einer Wissenschaft "in einem sich selbst erzeugenden Begriffsuniversum, das den materiellen und gesellschaftlichen Erscheinungen seine eigene Idealität aufzwingt, statt mit ihnen in einen kontinuierlichen Dialog einzutreten."²¹
5. Schließlich steht die *subjektive Selbstbegrenzung* an, insofern die Forschenden, Lehrenden und Studierenden um ihren *biographischen* Kontext wissen und diesen nicht ausblenden, sondern als Moment ihrer insgesamt kontextuellen Wissenschaft reflektieren. Erkenntnisinteresse ist nicht nur eine Funktion des Kopfes, son-

eines Rezipienten ist - wie eines Fabrikanten, dem die Herkunft seines Rohmaterials gleichgültig ist, solange es nur pünktlich eintrifft."

²⁰ Ebd. 52.

²¹ Ebd. 53

den auch des Herzens und des Bauches, also auch der kontingenten affektiven Wunschwelten der Beteiligten. Wir wissen ja aus der eigenen Arbeit, daß dies tatsächlich der Fall ist. Auch wenn wir denken, sind wir mit unserem Sein der Ort dieses Denkens. "Selbst wenn wir denken, hungern oder hassen wir, sind wir krank oder verliebt, und das Bewußtsein ist mit dem Sein vermischt; selbst wenn wir über das 'Reale' nachdenken, erleben wir unsere eigene greifbare Realität"²². Und mancher ideologische Terrorismus in der Wissenschaft hängt eben nicht nur in den ehemals kommunistischen Gesellschaften mit dem induzierten Schuldgefühl zusammen, daß eine Kritik am politischen System als Loyalitäts- bzw. Solidaritätsbruch ausgelegt wird.²³ Auch in kirchlichen Bereichen gibt es wohl solche Ängste, die ganze Forschungsrichtungen und Publikationen verhindern. Dies ist eindeutig ein biographisches Gefühlsdatum.

Darf nicht die integrale Subjektivität des Menschen Subjekt der wissenschaftlichen Tätigkeit sein, dann funktioniert der Wissenschaftsbetrieb in Gleichschaltung mit einer Entwicklung, die der Soziologe Gernot Böhme so beschrieben hat, daß sich das emotionale Leben von der Realität abkoppelt und parallel dazu die Entwicklung einer fiktiven Welt Furore macht, welche die affektiven Ressourcen der Menschen aufsaugt und absorbiert.²⁴ Wenn aber die emotionale Kraft der Menschen, z.B. seine Fähigkeit zu Empathie und Sympathie, nicht auch in der Wissenschaft zum Zuge kommen darf und darin zur Basis der Reflexion wird, wird die Wissenschaft eiskalt die Wirklichkeit auf die rationalistischen und technologischen Verwertbarkeiten reduzieren, ohne Angst (wobei dieses emotionale Wort gar nicht mehr am Platze wäre) haben zu müssen, daß in der Gesamtgesellschaft noch allzu große alternative Ressourcen vorhanden sind, weil die Mehrheit der Menschen ihre affektiven Qualitäten ebenfalls anderswo in der virtuellen Medienwelt ausleben und lieber am Fernseher inszeniert weinen als angesichts einer realen Ungerechtigkeit.

Diese fünf Kriterien können aus theologischer Sicht relativ leicht mit dogmatistischen Versuchungen (aber nicht nur in der Dogmatik) konkretisiert werden, die ihrerseits als Ideologisierungen der eigenen Selbstgenügsamkeit funktionieren. Man denke etwa nur an die Zwei-

²² Ebd. 59.

²³ Ebd. 254.

²⁴ Vgl. Böhme, Gernot, Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zu Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt a. M. 1993, 459.

Reiche-Lehre, die sich glänzend strukturanalog spiegelt in dem Bild von der Zitadelle und den darunterliegenden Alltagswelten. Hier wird nicht nur wissenschaftstheoretisch, sondern auch theologisch deutlich: wenn die theologische Wissenschaft (insbesondere die Praktische Theologie) nicht diese Kriterien auf ihren eigenen wissenschaftlichen Kontext bezieht und darin gewissermaßen entsprechend „ausmistet“, erfüllt sie gar nicht die Bedingung der Möglichkeit, sich auf andere Kontexte in reziproker Weise zu beziehen.²⁵

So erinnert die Rede von dem "Rohmaterial" der außerwissenschaftlichen Erfahrungen daran, daß hier etwas Unreines vorliegt, das im Aggregatzustand der Wissenschaft erst einmal durch entsprechende Methoden "rein" zu machen sei. Die alte religiöse Problematik zwischen unrein und rein schimmert hier mit aller Deutlichkeit durch. Auch erinnert der idealistische Irrationalismus, der in einer selbstgenügsamen Wissenschaft um sich selber kreist, nur zu aufdringlich an jene Fragestellungen in einer neuscholastischen Dogmatik, in der die Frage ernsthaft behandelt wurde, wie viele Engel auf einer Stecknadel Platz fänden.

5 Kontextualisierung im wissenschaftlichen Bereich

In unserem Bestreben, unseren eigenen Kontext für interkontextuelle Begegnungen zu befähigen, geht es aber nicht nur darum, diesen Kontext von Selbsttäuschungen und Imperialismen nach innen wie nach außen zu entrümpeln, sondern auch die Frage anzugehen, was uns eine gesteigerte Kontextgebundenheit in der *Konkurrenz der Wissenschaften selbst an wissenschaftstheoretischen Niveaugewinn* und an inhaltlichen Vorteilen einbringt. Ich riskiere dabei die Doppelthese:

1. Jede kenntlich gemachte Abhängigkeit vom eigenen Kontext, von der Biographie bis hin zum Wissenschaftsbetrieb schmälert nicht die wissenschaftliche Qualität, sondern steigert sie. Es würde diesen Vortrag sprengen, hier meine Überzeugung im einzelnen zu belegen, daß sowohl in den Natur- wie auch in den Kulturwissenschaften die aktuelle wissenschaftstheoretische Diskussion, jedenfalls in ihrer dominanten Gesamttendenz, sich längst in diese Richtung bewegt und mit dem Einläuten des Endes der großen Entwürfe²⁶ einen freieren Blick gewinnt sowohl für die jeweiligen Selbstbegrenzungen, für die plurale lokale und globale

²⁵ Analog zur Zwei-Reiche-Lehre vgl. etwa auch Thompson 56 ff.

²⁶ Vgl. Fischer, Hans u.a. (Hrsg.), *Das Ende der großen Entwürfe*, Frankfurt a.M. 1992.

Kontextbestimmtheit ihrer Methoden und Ergebnisse wie auch für die Subjekthaftigkeit ihrer Erkenntnisgegenstände; nach dem Motto: Reise in dich selbst und finde das Andere. Diesen Aspekt, daß wir uns mit der Kontextfragestellung wohl in der nobelsten wissenschaftstheoretischen Gesellschaft befinden und daß wir dadurch unseren eigenen wissenschaftstheoretischen Status verbessern, halte ich für sehr wichtig (zuletzt auch für die Gefühle der Selbstwerterfahrung der WissenschaftlerInnen), weil dadurch klar wird: dieser Weg führt nicht von der Theologie als Wissenschaft weg, sondern in einer qualifizierten Weise in sie hinein.

2. Jede aktiv betriebene Außenkontextualisierung im Sinne einer respektvollen Begegnung mit Lebensräumen, die mit der eigenen Disziplin empirisch-material oder/und inhaltlich-optional in Verbindung stehen bzw. in Verbindung zu bringen sind, verändert auch die binnenkontextuellen Fragestellungen und Methoden (bis in interdisziplinäre Ausweitungen hinein) und beschleunigt so die Dynamik des wissenschaftlichen Handelns selbst,²⁷ durchaus nach dem interpersonal und interkulturell gültigen Motto: Reise ins Andere und finde dich selbst!²⁸ Dadurch steigert sich auch die Vermittlungsfähigkeit der Disziplin.

Wir werden in der praktischen wie der konstitutionellen Gestaltung unserer punktuellen Kontextannäherungen viel lernen können von den Konzepten und Erfahrungen von Forschungsansätzen, wie sie schon seit Jahren in wissenschaftlichen Bereichen entwickelt wurden, die aus institutionellen oder intentionalen Gründen in ihren Forschungsansätzen eine besondere Dichte mit denen entfaltet haben, die sie beobachten und mit denen sie beobachten. Ich denke hier vor allem an den Aktionsforschungsansatz²⁹, wie er dann weiterentwickelt wurde in der Handlungs- und Praxisforschung.³⁰ In ihnen wurden mit den jeweiligen Betroffenen detaillierte Begegnungsschritte und gegenseitig-

²⁷ Nicht umsonst verweist Thompson immer wieder auf die Theologie (so wie er sie versteht) als das historische Protobeispiel für eine Wissenschaft, die sich einen Sprung in die Selbsterzeugung von Erkenntnis gemäß ihren eigenen theoretischen Verfahren leistet: „das heißt, ein Sprung von der Erkenntnis in die Theologie.“ (Ebd. 76, vgl. auch 253).

²⁸ Zu diesem Beschleunigungsaspekt vgl. ebd. 255.

²⁹ Eine diesbezügliche Kontaktaufnahme gibt es auch in der feministischen Wissenschaft, vgl. Alemann, Heine von, Frauenforschung und Methodologie der Sozialwissenschaften, in: Herzog, Walter/Violi, Enrico (Hrsg.): Beschreiblich weiblich. Aspekte feministischer Wissenschaftskritik, Chur/Zürich 1991, 177-192, 179.

³⁰ Vgl. Gunz, Josef, Handlungsforschung. Vom Wandel der distanzierteren zur engagierten Sozialforschung, Wien 1986; Moser, Heinz, Grundlagen der Praxisforschung, Freiburg i. B. 1995.

ge Forschungsstrukturen entwickelt, nicht als Anwendungswissen, sondern als "Dialektik von Erkennen und Handeln" auf beiden Seiten,³¹ mit dem Einbezug der normativen Orientierung, diesen Forschungskontakt mit besonderen Problembereichen und vernachlässigten Gruppierungen zugleich als Verbesserungsschritt bezüglich ihrer Situation und in der Explikation ihrer Rechte zu realisieren.

Nicht zuletzt die einschlägigen Erfahrungen an den Fachhochschulen für Sozialarbeit gehören hierher.³² Hier wäre insbesondere jener ökologische Ansatz vom Denken und Handeln interessant, in dem sowohl der Mannigfaltigkeit der Kontexte wie auch dem begrenzten Haushalt der in Praxis und Wissenschaft beteiligten Menschen Rechnung getragen wird, indem beide "ökosozial" aufeinander zu bewegt werden.³³ Auch die theoretischen Grundlagen und praktischen Erfahrungen in den lebensweltlichen Forschungsansätzen der Ethnologie und der Ethnomethodologie sowie in der interkulturellen Austauschforschung wären entsprechend zu konsultieren.³⁴

Wissenschaftstheoretisch befand sich ja bis vor nicht langer Zeit die gesamte Theologie unter dem Ideologie- oder Dogmatismusverdacht (vor allem von Seiten des kritischen Rationalismus³⁵), weil sie es mit einer ganz bestimmten außerwissenschaftlichen Kontextgruppierung hielt, nämlich der Kirche und ihren vorgesetzten Inhalten. Als solche kann die Theologie niemals voraussetzungslos fallibilitätsanfällige Wissenschaft betreiben.³⁶

³¹ Vgl. Iben, Gerd, Von den Instrumenten der Zusammenarbeit - Zur Methodenfrage in der Aktions- und Handlungsforschung, in: ders. (Hrsg.), Beraten und Handeln. Zum Umgang zwischen Wissenschaftlern und Praktikern, München 1981, 98-118, 99.

³² Vgl. Engelke, Ernst, Soziale Arbeit als Wissenschaft. Eine Orientierung, Freiburg i. B. 2/1993.

³³ Vgl. Wendt, Wolf-Rainer, Ökosozial denken und handeln. Grundlagen und Anwendungen in der Sozialarbeit, Freiburg i. B. 1990, 9-10.

³⁴ Vgl. Thomas, Alexander (Hrsg.), Interkultureller Austausch als interkulturelles Handeln. Theoretische Grundlagen der Austauschforschung, Saarbrücken 1985; Honer, Anne, Das Perspektivenproblem in der Sozialforschung. Bemerkungen zur lebensweltlichen Ethnographie, in: Jung, Thomas/Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.), Wirklichkeit im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M. 1993, 241-257. Zum aktuellen Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft vgl. Vowe, Gerhard, Information und Kommunikation. Brücke zwischen Wissenschaft und Gesellschaft, Opladen 1984.

³⁵ Vgl. Albert, Hans, Traktat über die kritische Vernunft, Tübingen 2/1969, 13-15, 35-43; Popper, Karl, Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bern/München 3/1973, 18ff.

³⁶ Dieser Vorwurf traf besonders *die* theologische Disziplin, die sich in ihr als besonders wissenschaftlich und souverän etabliert hatte, die Dogmatik, aber auch die Exegese,

Versteht man allerdings das Verhältnis von kirchlichem Kontext und Theologie nicht reduziert auf die Beziehung zwischen befehlendem Lehramt und theologischen Ergebnissen, sondern als das spezifische Kontextverhältnis einer (durchaus auch ideologiekritischen) Wissenschaft zu ihrem subjektiv verstandenen Forschungsbereich (der in sich sehr komplex viele Sozialgestalten von Kirche erfaßt), dann kann die formale Strukturanalogie dieser kirchlichen Theologie zur feministischen Theologie oder auch zur Soziologie im Zusammenhang einer bestimmten Aktions- und Praxisforschung (bezüglich bestimmter Gruppen mit ihren Inhalten und Notwendigkeiten) nicht übersehen werden. Nebenbei zeigt sich also allein schon wissenschaftstheoretisch, wie hoch die Freiheit der Theologie zu veranschlagen ist, nämlich in reziproker Weise zu ihrem dominanten Bezugskontext.

Die Theologie gerät mit dieser ihr schon immer eingeschriebenen kontextuellen Konstitution ihrer selbst heute in eine wissenschaftliche Landschaft, wo sie fast wie der Igel zum Hasen sagen kann: "Ich bin schon längst allhier!" Hätte sich da nicht die Theologie in ihrem kirchlichen Kontextbezug oft selbst in ihrer wissenschaftlichen Reichweite eingrenzen, in ihren Ergebnissen vereinseitigen und in ihrem Kontextbezug klerikalisieren lassen. Allzugroße Selbstgefälligkeit ist demnach nicht am Platz, zumal die Theologie (bis auf die Praktische Theologie in den letzten 20-25 Jahren) diesen Kontextbezug selbst nie offensiv als wissenschaftliche Qualifikation ihrer selbst beansprucht hat. Defensive Reaktionen nahmen oft einer konstruktiven Auseinandersetzung mit dieser Herausforderung die Luft weg.

Die drei wichtigsten wissenschaftstheoretischen Grundlagenfragen, nämlich nach Voraussetzung, Wertorientierung und Funktion, sind in der Theologie auf den Tisch gelegt, wie Siegfried Wiedenhofer formuliert³⁷. Nun ist es höchste Zeit, daß die Theologie, insbesondere die Praktische, auch diesen Anschluß an die gegenwärtige wissenschaftstheoretische Entwicklung gewinnt und von daher ihren eigenen wissenschaftstheoretischen Status expliziert und in das Gespräch der Wissenschaften einbringt. Über die Gefahren kontextueller Wissenschaft könnte die Theologie aus historischer Erfahrung heraus Bände füllen: der Abhängigkeit, der Selbstunterwerfung, der Machtanfälligkeit usw. Sie könnte einiges beitragen zur Kriteriologie kontextueller Wis-

insofern sie mit ihren historisch-kritischen Mitteln nicht begründen kann, warum sie sich permanent nur mit einem religiösen Dokument beschäftigt und andere Dokumente nur konsultiert, um dieses Dokument besser verstehen zu können (jedenfalls nicht, um es prinzipiell falsifizieren zu dürfen).

³⁷ Wiedenhofer, Siegfried, Theologie als Universitätswissenschaft, in: Bulletin ET 7 (1996), 139-147, 144.

senschaft, etwa mit einer negativen Typologie gruppenegoistischer Versuchungen (davon sprach Ulrich Bach sehr eindrücklich).

6 Interdisziplinäres Lernen

Wenn es der Praktischen Theologie also um einen derartigen Bezug zur Wirklichkeit geht, daß sie zu ihren Manifestationen und dabei zu bestimmten vorzugsweise eine interkontextuelle Beziehung aufbaut, ein- und aushält, dann bringen für eine solche Zusammenarbeit nicht nur diese anderen Kontexte Kompetenzen mit, sondern auch die *gegenwärtige Wissenschaft selbst*: insbesondere in ihren humanwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Disziplinen. Je mehr die praktische Theologie mit Alltagskontexten zu tun bekommt, desto mehr bekommt sie mit den Humanwissenschaften zu tun, die sich ihrerseits um die wissenschaftliche Erkenntnis solcher Kontexte bemühen. Interkontextualität und Interdisziplinarität bedingen sich gegenseitig. Dies beginnt schon mit der Frage danach, warum und wie andere Wissenschaften in ihrem Bereich die Kontextualisierungsdebatte führen.

Denn das ist einleuchtend: wenn die Wissenschaft nicht von sich aus (von ihrem eigenen Identitätsfeld her) Anknüpfungspunkte aufweist (also, frei nach Goethe, in ihren eigenen Augen sonnenhaft ist) und diese interkontextuelle Begegnung auch von sich aus (von ihren eigenen, auch interdisziplinären Forschungsgegebenheiten her) mitträgt, qualifiziert und vertieft und all das in diese Begegnung miteinbringt, was sie zu bieten hat, geht sie zwar auf andere Kontexte zu, bringt sich aber nicht selber mit, so daß es sich dabei eher um ein touristisches denn als um ein existentielles Unternehmen handelt (womit sie deren „Sonne“ nicht zu sehen vermag). Was wir in den letzten beiden Tagen miteinander getan haben, ist wahrhaftig ein eindrucksvoller Anfang entsprechender Anschauung.

Welche Ressourcen hat nun die Praktische Theologie, oder hätte sie? In diesem nachgeschobenen Konjunktiv zeigt sich massiv, daß die Herausforderung zur Intertextualität in einem eigenen fachspezifischen Kontext neue Notwendigkeiten bringt, mit einschlägigen Humanwissenschaften und ihren diesbezüglichen Ergebnissen Kontakt aufzunehmen. Ist dies ja selbst schon ein Desiderat der Interkontextualisierung, ja, wie Ludwig Huber nachgewiesen hat, des interkulturel-

len Austausches zwischen universitären Subkulturen.³⁸ Ich will einige Suchorte auffinden, wo wir im Bereich der Wissenschaften selbst vieles von dem befragt und bedacht finden, was auch uns auf neue Kontextgedanken bringen kann.

Doch zuvor sei darauf hingewiesen: Interkontextualität und Interdisziplinarität kann immer nur "ausgewählt" geschehen. Es handelt sich um Desiderate, die niemand alleine bewältigen kann, die wir vielmehr in der Arbeitsteilung vernetzter Forschungen angehen müßten, zumal wir mehr Zeit als bisher dafür bräuchten, um uns ganz bestimmten Außenkontexten in Verbindlichkeit zu widmen. Und auch hier wäre es notwendig, daß wir untereinander durchaus Schwerpunkte im Kontakt zu bestimmten Kontexten aufbauen. Im sozial-diakonischen Bereich gibt es ja solche Prioritäten bereits. Die Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie³⁹ ist eine Funktion der Kooperationsfähigkeit ihrer Subjekte. Die Zeit der universalistischen Deckelentwürfe ist vorbei. Es hat sie übrigens kaum gegeben, weil jeder seinen eigenen Deckelentwurf hatte. Jedenfalls können wir nicht mit pathosfesten Überich-Postulaten an uns herangehen: Jetzt ist also die Kontextualisierung der Praktischen Theologie angesagt, als könne sie nun als eine Art Superwissenschaft alle Kontexte und Disziplinen umarmen und in sich aufnehmen. In sich aufnehmen kann sie gar nichts, wenn sie nicht die anderen Kontexte distinkt zu sich selber läßt und sich ihnen respektvoll nähert. Wie eben auch die Euphorie der Kontextualisierung nichts bringt, wenn wir uns nicht selbst intensiv für solche Begegnungen präparieren und sie durch Selbstveränderung im Prozeß des Austausches vertiefen. Am Anfang könnte dann so etwas stehen wie der Anfang eines strukturierten Kontextualisierungsprogrammes innerhalb der deutschsprachigen Praktischen Theologie, in dem die Verbindlichkeiten sowohl in der Selbstveränderung (also etwa zu welchen Partnerwissenschaften Kontakt aufgenommen wird) wie auch in den interkontextuellen Vernetzungen dokumentiert sind. So fordert uns die Kontextualisierungsdebatte in einer neuen Weise zu einer dichter zu gestaltenden ökonomischen, also arbeitswirtschaftlichen Zusammenarbeit heraus. Auch ich bin in diesem Rahmen auf eine

³⁸ Vgl. Huber, Ludwig, Über die Mühen der Verständigung zwischen den Disziplinen, in: Neue Sammlung 31 (1991) 3-24. Aus dieser Perspektive wird bereits die Öffnung der Praktischen Theologie für die Humanwissenschaften als eine erste, wenn auch nur universitäre Interkontextualisierung anzusehen sein.

³⁹ Vgl. dazu Preul, Reiner, Contextuality and the Unity of Practical Theology, in: Pastoraltheologische Informationen 16 (1996) 2, 291-300.

Auswahl angewiesen und konzentriere mich auf einige Erkenntnisse in der neueren Sozialforschung.⁴⁰

Unter der Ägide des *Hamburger Instituts für Sozialforschung* erscheint 1993 ein Sammelband mit dem Titel "Wissenschaft als Kontext – Kontexte der Wissenschaften". Ausgehend von der "Vernutzung" der Wissenschaften in der Gesellschaft und der damit verbundenen Entzauberung der Wissenschaften, indem man sie als eigenes soziales und semantisches Konstrukt mit entsprechenden Grenzen nach außen und reduktionistischen Simplifikationen nach innen bloßstellt,⁴¹ verliert die Wissenschaft ihren Absolutheitsanspruch in dem Maß, als sich die Lebenswelt verwissenschaftlicht.⁴² Die Begriffe Kontext und Kontextualisierung schlagen die AutorInnen als Stichworte vor, um das akute Problem selbst aktiv anzugehen, zu diskutieren und kritisch zu erfassen: Eine kontextenthobene Wissenschaft ist per se unfähig, den wissenschaftsexternen Risikofaktor ihrer Ergebnisse als integralen Bestandteil ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit zu veranschlagen. Deshalb ist die "*Bewältigung der Risiken* der modernen Wissenschaft als ein Kontextproblem zu reflektieren. Unter dieser Perspektive geht es darum, Risiken als Problem der Um- und/oder Rekontextualisierung der wissenschaftlich hergestellten Phänomene zu analysieren."⁴³

Als erster Schritt einer solchen Retextualisierungsstrategie gilt die Einsicht in die kontextuelle Verfaßtheit der wissenschaftlichen Arbeit als eine eigene alltägliche Praxis, als eigenes kulturelles Phänomen. "Das entscheidende Element dieses Modells ist, daß die Kontextabhängigkeit jeglichen Wissens als konstitutives Element der Produktion wissenschaftlicher Erkenntnis anerkannt wird."⁴⁴ Die Notwendigkeit,

⁴⁰ Im Referat habe ich mich zusätzlich auf einen Vertreter der Kultursoziologie, nämlich Pierre Bourdieu, sowie auf die Systemtheorie in der Nachfolge von Niklas Luhmann, allerdings in äußerster Kürze, bezogen. Für die genauere Erörterung dieser und weiterer Bezüge verweise ich, um den Umfang des vorliegenden Beitrags nicht allzusehr zu strapazieren, auf meine „Einführung in die Praktische Theologie“, die Stuttgart 1998 erscheinen wird.

⁴¹ Vgl. Giegel, Hans-Joachim, Kontextneutralisierung und Kontextoffenheit als Strukturbedingung der gesellschaftlichen Risikokommunikation, in: Wolfgang Bonß, Rainer Hohlfeld, Regine Kollek (Hrsg.), *Wissenschaft als Kontext - Kontexte der Wissenschaft*, Hamburg 1993, 103-124, 107; List, Elisabeth, *Kontexte und Relevanzen wissenschaftlicher Diskurse*, in: ebd. 149-170, 149.

⁴² Vgl. Bonß u.a. (Hrsg.), Vorwort 8: Mit Ulrich Beck unterscheiden sie zwischen einer Primär- und Sekundärverwissenschaftlichung, wobei erst in der wissenschaftserfahrenen Gesellschaft deutlich wird, "daß Wissenschaft keineswegs so eindeutig, exakt und fehlerfrei ist, wie dies ... oftmals unterstellt wird."

⁴³ Ebd. 12.

⁴⁴ Ebd. 15, vgl. auch 17.

daß die Wissenschaft ein eigener Kontext ist und bleibt, ist daraufhin zu organisieren, bestimmte Außenwelten im eigenen Labor in ihrer Wahrnehmung zu reduzieren, um zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen, die dann auch im zweiten Schritt nicht pars pro toto zu universalisieren sind, sondern in ihrer Herkunft rekontextualisiert⁴⁵ und ihrer Zukunft umkontextualisiert werden und dort in anderen Systemen (z. B. des öffentlichen Diskurses, eines Moralsystems usw.) neue Kontextkoordinaten finden, in denen sie dann auch Bedeutungsmodifikationen erfahren.⁴⁶ So werden ganz bestimmte Ergebnisse aus dem wissenschaftlichen Diskurskontext im Diskurskontext entsprechender sozialer Bewegungen als Risiko umcodiert. Dieser neue Zusammenhang, daß z. B. ein gentechnologisches Ergebnis aus der Wissenschaft im Bereich der Betroffenen als Gefährdung erkannt wird, ist dann im dritten Schritt wieder rückzukoppeln auf den wissenschaftlichen Diskurs, um dort normative Kriterien einzubringen, die nicht empiristisch bzw. „methodistisch“ aufgelöst werden dürfen.⁴⁷ Auch hier begegnet also das Plädoyer: Vernetzung der Kontexte durch entsprechende Umgebungsrelationen ohne Vernichtung der gegenseitigen Differenzierung.

Dieser Transfer ist von der Wissenschaft her aktiv mitzuverantworten und durch *kontextoffene* Operationen zu gestalten. Bei kontextoffenen Operationen nämlich werden die Grenzen zwischen innen und außen immer wieder durchbrochen. "Das geschieht immer dann, wenn die Bearbeitung der Umwelt selbst in die interne Operation aufgenommen wird."⁴⁸ Rekontextualisierung und Umkontextualisierung arbeiten mittels der kontextoffenen Operationen an der kontextübergreifenden *Relevanz* wissenschaftlicher Tätigkeit. In der Tat gehören die beiden Begriffe Kontext und Relevanz zusammen, weil es immer um die Frage geht, ob die Ergebnisse eines Kontextes für den anderen eine Be-

⁴⁵ Zur Rekontextualisierung vgl. Stenger, Horst, Kulturelle Kontexte und die Konstruktion von Sinnstrukturen, in: Bonß u.a. (Hrsg.), *Wissenschaft* 135-148, 145: Rekontextualisierung ist z. B. auch, wenn genau dokumentiert wird, wie man zu Wahrnehmungen und Ergebnissen gekommen ist. "Die 'blinden Flecken' und 'toten Winkel' des Labormodells bestimmen die Plausibilitätschancen des kontextualistischen Modells."

⁴⁶ Vgl. Bonß u. a., Vorwort 11.

⁴⁷ Vgl. Kreissl, Reinhard, Diskurskontexte und Umkontextualisierungen, in: Bonß u.a. (Hrsg.), *Wissenschaft* 95-102, 99-100.

⁴⁸ Bonß u. a., Vorwort 18.

deutung und einen Nutzen, also eine Relevanz haben.⁴⁹ Relevanzen aber werden immer absichtsvoll beurteilt.⁵⁰

Für die beteiligten Systeme oder Räume führen kontextoffene Operationen zu einer "Entgrenzung der normativen Selbstblockade", die alle Systeme in ihrem eigenen begrenzten Paradigmenbereich haben. "Die vorgeschlagenen Schritte sind mit Diskursen verbunden, die jeweils neue Arenen handlungsbezogener Erkenntnisproduktion konstituieren. Neue Akteure, wie ... Angehörige von Bürgerinitiativen, die als Gruppen über je eigene Rationalitäten verfügen, betreten die Bühne. Die wissenschaftlichen Begriffe und Prototypen erhalten in anderen Kontexten eine andere Bedeutung, werden umkontextualisiert, und neue soziale und politische Tatsachen, die über die wissenschaftlichen und technischen Sachverhalte hinausgehen, treten hinzu."⁵¹ Damit kommt es zu einer Überlagerung und zu einer Konkurrenz der Diskurse, die sich dann bereichern, wenn sie sich gegenseitig respektieren und sich jeweils vom anderen etwas sagen und eröffnen lassen. Dann beteiligen sich die wissenschaftlichen Kontexte nicht nur am Wahrheitskampf, sondern setzen sich der komplexen Wirklichkeit aus, in der Wahrheitskämpfe immer auch Machtkämpfe sind. "Die gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen unterschiedlichen Wahrheiten sind Machtverhältnisse, und die sind nur in einem geringen Ausmaß einer diskursiven Rationalisierung zugänglich."⁵²

Die wissenschaftlichen Kontexte verlieren dadurch etwas, wodurch sie bisher ihr Renommee gesichert haben, nämlich die Sicherheit. Über die kontextoffenen Operationen holen sie sich die Unsicherheit der anderen Kontexte ins eigene Haus, damit aber auch den Kontakt mit dem realen Leben.⁵³ Eine Wissenschaft dagegen, die kontextneutralisierend im eigenen Haus sichere Ergebnisse produziert, kann für im Alltag erfahrene Risiken nicht sensibel sein und muß diese aus sich heraus auf die anderen Kontexte extrapolieren. Einmal dadurch, daß die begrenzte Komplexität im Innenbereich vom überkomplexen Außenbereich abgegrenzt wird, zum anderen dadurch, daß die "künstliche Simplifizierung im Inneren verlangt, daß die Umwelt richtig

⁴⁹ Vgl. List, Kontexte und Relevanzen 151.

⁵⁰ Vgl. Kreissl, Diskurskontexte 99-100; Bonß/Hohlfeld/Kollek, Kontextualität - ein neues Paradigma in der Wissenschaftsanalyse?, in: Bonß u.a. (Hrsg.), Wissenschaft 171-191, 181ff..

⁵¹ Ebd. 185.

⁵² Kreissl, Diskurskontexte 102. Christine Schaumberger sprach von der nicht zu über spielenden Gebrochenheit auch in der Wissenschaft, womit sie sich in ihrer Menschlichkeitskonstituierung zurückgewinnt.

⁵³ Vgl. Giegel, Kontextneutralisierung 108.

auf sie reagiert.⁵⁴ Die Wirklichkeit hat sich also dem Labor zu unterwerfen. Das aber hat schon der amerikanische Forscher Lewis Edwin Hahn 1942 deutlich herausgestellt, daß es der entscheidende Fehler der traditionellen Philosophie und Erkenntnistheorie sei, "die Realität mit dem, was sicher, regelgeleitet und abgeschlossen ist, zu identifizieren."⁵⁵ Das Spezifikum der Kontexttheorie der Wissenschaft besteht dagegen darin, Erklärungs- und Handlungskontexte ineinander (im eigenen Bereich) und miteinander (zwischen den dominant wissenschaftlich und den dominant praktischen Diskursen) zu differenzieren und zu kommunizieren.⁵⁶

7 Wissen zwischen Macht und Subjekt

Max Weber nennt die vorwissenschaftliche Einstellung und Entscheidung zu einem wissenschaftlichen Themenbereich die "Wertebeziehung", ohne die es überhaupt keine Auswahl eines Forschungsgebietes geben kann, das als bedeutsam gilt. Bedeutsamkeitszuschreibung und Auswahl haben dabei subjektiven Charakter.⁵⁷ Dabei darf der Begriff subjektiv nicht mit privat oder willkürlich verwechselt werden. Vielmehr erwächst ein subjektiver Gesichtspunkt aus biographischen, sozialen und auch wissenschaftlich-sozialen Intersubjektivitäten.⁵⁸ Diese kontextuell begrenzte intersubjektiv entstandene Subjektivität kann dann auch nur eine begrenzte Allgemeingültigkeit der Ergebnisse vertreten. Dies einzusehen und vor allem zu akzeptieren, ist ein Machtverlust der Wissenschaft, sei diese Macht real oder auch nur phantasiert.

⁵⁴ Giegel 108 und 107.

⁵⁵ L.E. Hahn, A contextualistic theory of perception, Berkeley 1942, 9, vgl. Bonß u. a., Kontextualität 178.

⁵⁶ Vgl. ebd. 179. Ich erinnere an den Diskussionsbeitrag von Martina Blasberg-Kuhnke, die hinsichtlich der historischen Wahrnehmung von Frauen von der unumgeharen Hermeneutik gesprochen hat, diese in ihrem Kontext zu lassen und nicht über diesen Kontext hinweg zu beurteilen. Christel Voss-Goldstein hat davon gesprochen, daß frau sich in der kfd durchaus Theologen und Theologinnen zum Dialog und zur Information heranzieht, daß es aber dann die Frauen selbst sind, die über die Relevanz des jeweils Gesagten für ihren eigenen Bereich entscheiden. Veronika Prüller-Jagenteufel sprach in einem ähnlichen Zusammenhang von gegenseitig reziproken Vernetzungsmöglichkeiten.

⁵⁷ Vgl. Müller-Koch, Uta, Rationalität und Subjektivität in den Sozialwissenschaften, München 1990, 21.

⁵⁸ Vgl. ebd. 22 f.

Friedrich Nietzsche hat bereits massiv darauf aufmerksam gemacht, daß mit jeder Art von verallgemeinernder Behandlung der Wirklichkeit dieser Gewalt angetan wird. Der Wille zur universalistischen logischen Wahrheit paart sich grundsätzlich mit einer Fälschung der Phänomene, weil es identische Fälle nicht gibt.⁵⁹ Dieses Beherrschungsmotiv nach innen in der Behandlung des Untersuchungsgegenstandes wendet sich dann auch nach außen in der Art und Weise, wie die Ergebnisse angenommen werden müßten und wirksam zu sein hätten. Die damit verbundenen Machtanfälligkeiten nach außen liegen auf der Hand: denn auch eine solche Wissenschaft ist nicht kontextlos, sondern sucht sich die mächtigeren Kontexte, in denen ihre Ergebnisse angenommen und angewendet werden und von denen für den eigenen Bereich dann entsprechende Dotierungen zurückkommen.⁶⁰ Allgemeingültigkeit führt so zur Legitimation von Unterdrückung.

Michel Foucault präzisiert in seinem Buch "Überwachen und Strafen" eben diesen Zusammenhang, "daß die Macht Wissen hervorbringt, (und nicht nur fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert."⁶¹ Das heißt also: mit jeder Wertbeziehung zu einem Gegenstand verbindet sich immer auch eine bestimmte Machtbeziehung. Und es stellt sich die Frage, welche es ist, eine der Bemächtigung oder der Ermächtigung innerhalb des eigenen Kontextes wie auch anderen Kontexten gegenüber. So ist auch mathematische Weltbeschreibung, so objektiv die sich gibt, nicht etwa interessenfrei, sondern bringt die Dinge unter die Herrschaft eines ganz bestimmten subjektiven Interesses, nämlich "dem der technischen Beherrschbarkeit".⁶²

⁵⁹ Vgl. Müller-Koch 11; auch Nietzsche, Friedrich, Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, in: Werke in drei Bänden, München 1977, 476.

⁶⁰ Vgl. Müller-Koch 11 und 15, wo die Autorin nochmals Nietzsche zitiert, nämlich daß der Wille zur Gleichheit (gegenüber den Individualitäten) immer auch der Wille zur Macht sei, denn „der Glaube, daß etwas so oder so sei ... ist die Folge eines Willens, es soll so viel als möglich gleich sein.“

⁶¹ Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976, 39.

⁶² Müller-Koch 124. Damit korreliert die Einsicht von Stephan Körner, "daß die Grundlagen gewisser mathematischer Annahmen nicht besser und nicht schlechter sind als die entsprechenden der Theologie", in: Erfahrung und Theorie. Ein wissenschaftstheoretischer Versuch, Frankfurt a. M. 1970, 294.

Zu der Wirklichkeit wertende Stellung zu nehmen, ist überhaupt die Fähigkeit des Menschen (aus welchen Motiven und Optionen heraus auch immer), so daß "die Struktur des Erkennens in den Sozialwissenschaften die Struktur dessen widerspiegelt, was es untersucht."⁶³ Als solche ist die Wissenschaft eine Kulturleistung, weil die Kultur immer, vermittelt durch die Wertbeziehung, "wesentlich Leistung der Subjektivität ist."⁶⁴ Damit gilt: "Die Sozialwissenschaften haben also per definitionem ihre eigenen Bedingungen der Möglichkeiten zum Thema und zwar auf eine solche Weise, daß die sozialwissenschaftliche Erkenntnis unter den gleichen leitenden Gesichtspunkten steht wie das Erkannte selber; ... Der Wirklichkeitsbereich des Sozialwissenschaftlers ist wesentlich derjenige Bereich, dem die Sozialwissenschaften selber angehören, nämlich der Bereich, der durch die Relevanz leitender Gesichtspunkte bestimmt ist."⁶⁵ Deshalb muß sie sowohl ihren Selbst- wie auch ihren Fremdbezug in gleich intensiver Weise reflektieren.⁶⁶

Der Soziologe Ronald Kurt spricht füglich bei der Soziologie von einer "subjektorientierten Wirklichkeitswissenschaft".⁶⁷ Die Sozialwissenschaft betreibt professionell, was jedes Subjekt von Natur aus macht. Für sie ist genau das von Interesse, "was auch für die Handelnden in ihrer Alltagswirklichkeit von Interesse ist. Nur eben anders."⁶⁸

Anders ist dieses wissenschaftliche Verstehen des anderen, weil damit ein Sprung aus der Sorge- und Zeitstruktur des Alltags erfolgt, indem sich die beobachtende Person in ein Gegenüber zum Alltag stellt. Mit diesem Perspektivenwechsel, sich der Wirklichkeit wissenschaftlich reflexiv zu bemächtigen, wird der wissenschaftliche Mensch ein "professioneller Be-Denker des Zeitgeistes."⁶⁹ Auch wenn im unmittelbaren Praxisbezug ein Wertbezug enthalten ist, treibt die Wissenschaft die regulative Idee, diesen Wertbezug zu explizieren und einen eigenen Wertbezug zu Praxis und Praxisreflexion zu konstituieren.

⁶³ Müller-Koch 29.

⁶⁴ Ebd. 30.

⁶⁵ Ebd. 89, vgl. auch 91 und 93: "Die ganze soziale Sphäre ist Selbstbewußtsein und darin liegt ihr Sich-verstehen." Von daher kann man behaupten, "daß die *Sozialwissenschaften* gewissermaßen der explizite Vollzug dieses Selbstbewußtseins sind ...".

⁶⁶ Vgl. ebd. 109.

⁶⁷ Kurt, Ronald, Subjektivität und Intersubjektivität. Kritik der konstruktivistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1995, 5. Es wäre eigens zu diskutieren, wieweit man auch in der Praktischen Theologie den Begriff der Wirklichkeitswissenschaft dem der Handlungs- oder Subjektwissenschaft vorziehen sollte.

⁶⁸ Ebd. 177, vgl. auch 174.

⁶⁹ Ebd. 179; vgl. auch 178.

ren. Dieses Privileg darf die Wissenschaft aber nicht dazu führen, auf die Alltagspraxis von oben nach unten zu schauen, weil ihre eigene Differenzierung durch Reduktion dieser Alltagswirklichkeit erkaufte ist. "Der sozialen Wirklichkeit nun einen Mangel an Differenzierungsvermögen vorzuhalten, spräche allerdings für einen Mangel an Differenzierungsvermögen."⁷⁰

Man darf nicht vergessen, daß Max Weber unter Wertfreiheit die Freiheit für Werte versteht, gleichzeitig allerdings postuliert, daß diese im Sinn einer Wertdiskussion offen deklariert werden.⁷¹ Nach Theres Jöhl Meier liegt genau hier der zu entfaltende Ansatz- und Kontaktpunkt für eine feministische Wissenschaftstheorie, insofern diese neu das Verhältnis von Objektivität und Parteilichkeit diskutiert. Indem das Wertinteresse Webers als Parteilichkeit respezifiziert wird, erhält es über das epistemologische Erkenntnisinteresse hinaus eine machtpolitische Dimension, welche ihrerseits vor allem aus der Verbindung der feministischen Wissenschaft mit den Alltagskontexten von Frauen kommt und von daher entsprechende Wucht erhält. Damit wird explizit gemacht, was implizit schon immer der Fall war, nämlich daß Wissen und Macht zusammenhängen. Entsprechend hält Maria Mies den Begriff der Parteilichkeit von jedem Verdacht eines bloßen Subjektivismus fern, sondern bezieht seine Inhaltlichkeit und Brisanz von einer dialektischen Distanz zur Alltagswirklichkeit, die diese Dialektik inhaltlich mit einer ganz bestimmten kritischen Option ausweist, nämlich die innerwissenschaftlichen Wahrnehmungsverzerrungen zu beseitigen, welche die Alltagserfahrung an Ungerechtigkeit auf seiten der Frauen im Bereich der Wissenschaft nicht wahrnehmen. Die angesprochene Parteilichkeit zerstört damit nicht die Objektivität dieser Wissenschaft, sondern steigert sie dadurch, daß bisherige unobjektive Wahrnehmungen korrigiert und bisherige blinde Flecke ausgeleuchtet werden.⁷² Erst diese Pannenwachsamkeit restituiert die Wissenschaft als solche.

⁷⁰ Ebd. 179, vgl. auch 185-186, vgl. auch 190: wo davon die Rede ist, daß "sich das wissenschaftliche Subjekt innerhalb selbstreferenzieller Synthesis- und Differenzierungsprozessen eine geschlossene und schlechterdings nicht zu überschreitende Wirklichkeit konstruiert, innerhalb welcher es sich in der Einheit des Bewußtseins als empirisches Ich gegenüber einer empirischen Umwelt entwirft."

⁷¹ Vgl. Jöhl Meier, Theres, Feministische Wissenschaftstheorie, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 21 (1995), 411-434, 432; Weber, Max, Der Sinn der "Wertfreiheit" in den Sozialwissenschaften, in: J. Winkelmann (Hrsg.), Soziologie - Universalgeschichtliche Analysen - Politik, Stuttgart 1973, 263-310, 277.

⁷² Mies, Maria, zitiert bei Beer, Ursula, Objektivität und Parteilichkeit - ein Widerspruch in feministischer Forschung?, in: dies. (Hrsg.), Klasse - Geschlecht - feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld 1989, 162-212, 164.

8 Kriterien der "Parteilichkeit"

Nach Sandra Harding verbindet die feministische Epistemologie demnach die Einsicht "in die soziale Bedingtheit und Relativität *jedes* Erkenntnisstandorts mit der Privilegierung *eines* Standpunktes, von dem aus dann die zunächst infrage gestellten Konzepte eines unverzerrten ... Denkens und Wissens restituiert werden ..." ⁷³ Was also im wissenschaftlichen Bereich Objektivität ist, schlägt sich im außerwissenschaftlichen Bereich als Gerechtigkeit nieder und umgekehrt. Dies ist ein ganz elementarer Zusammenhang kontextueller Wissenschaft im gleichzeitigen Dienst an Objektivität und Gerechtigkeit. Damit gewinnt das Desiderat der Kontextualisierung der Wissenschaft (über das deskriptive Bestreben hinaus, sich der eigenen Kontextgebundenheit bewußt zu werden) normative Kraft. Der Wettstreit der Wissenschaften und Theorien orientiert sich damit nicht mehr an der darwinistischen Vorstellung, welche Theorie einen konkurrenzfähigen Beitrag zur *Erklärung* von Wirklichkeiten bereitstellt, sondern daran, welche Theorie im eigenen Kontext wie auch bezüglich der anderen Kontexte einen besseren Beitrag zur Entzerrung von Wahrnehmungsverzerrungen, also zur objektiveren Wahrnehmung und von daher zur gerechteren Gestaltung von Wirklichkeit bereitstellt. ⁷⁴

So steht ein, um dieses zu häufig gebrauchte Wort zu benutzen, weil ich es hier einmal wirklich für zutreffend halte, Paradigmenwechsel im Wettstreit der Wissenschaften und Theorien an: in der Verbindung von Wissen und Macht von der Verbindung von Wissen und Selbstermächtigung zu einer Verbindung von Wissen und Fremdermächtigung im Sinne der Ermächtigung jener, die in der bestehenden Machtverteilung weder objektiv wahrgenommen noch so mit dem wissenschaftlichen Wissen in Kontakt geraten, daß es ihnen zur Verringerung ihrer Ohnmacht taugt. So daß die neue Verbindung von Wissen und Macht gerade denen zugute kommt, die wenig mächtig sind. Und daß den Mächtigen klar wird, daß sie letztlich zu wenig wissen und daß ihre Macht auf einem Wissen beruht, das die Wirklichkeit reduziert und nicht objektiv genug wahrnimmt. Vielleicht führt die Ent-

⁷³ Harding, Sandra, *Feministische Wissenschaftstheorie - Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*, Hamburg 1991, 37

⁷⁴ Zum bisherigen darwinistischen Entwicklungsprozeß der Wissenschaft und ihrer Theorien vgl. Dubiel, Ivo, *Wechsel der sozialen Bedeutung von Theorien aufgrund von Theorieverpflanzungen*, in: Ammon, Günther/Eberhard, Theo (Hrsg.), *Kultur - Identität - Kommunikation*, München 1988, 84-117, 87. Dafür spricht ja auch die These Thomas S. Kuhns, daß sich neue Theorien in der Regel dadurch durchsetzen, daß die Vertreter der alten Theorien aussterben (nicht etwa dadurch, daß sie sich überzeugen lassen, was fast identisch damit ist, daß sie ihre Machtposition räumen).

monopolisierung und die Entuniversalisierung ihres Wissensbesitzes (bzw. der Wissenschaftsbereiche, die sie beschützen, d. h. instrumentalisieren) letztendlich dazu, daß auch ihre Macht brüchig wird. Für die Organisation genau dieses Wissens hat die Wissenschaft eine nicht zu überschätzende Verantwortung.

Die Machtfrage ist noch präziser mit der Parteilichkeit zu verbinden und entsprechend zu diskutieren. Gegenüber dem feministischen Wissenschaftsverständnis wird mit augenscheinlicher Berechtigung als Argument ins Feld geführt, daß sie die objektive Distanz zur Wirklichkeit wie auch die relative Unvoreingenommenheit der Wissenschaft zerstöre, wenn sie sich zielgruppenspezifisch aufspaltet: eine feministische Wissenschaft für die Frauen, eine schwarze Wissenschaft für die Schwarzen, warum dann nicht auch eine arische Wissenschaft für die Nationalsozialisten?⁷⁵ Diese Insiderdoktrin lautet nach Robert K. Merton: "Man muss dazugehören, um überhaupt verstehen zu können."⁷⁶ Diese Doktrin gibt es in faschistischen bzw. kommunistischen diktatorischen Wissenschaftsbetrieben zur Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse durch entsprechend monopolisiertes Wissen. Diese Doktrin gibt es aber auch in sozialrevolutionären Bewegungen, die damit in einer Situation der Nicht-Herrschaft ihren Anspruch auf mehr Macht anmelden und darauf, sie sozial zu kontrollieren. Erstere ist Auftragswissenschaft in Abhängigkeit von den Mächtigen, die es heute insbesondere in der schwächeren Version des Paktes mit den finanziellen Dotierungen von wirtschaftlichen Konzernen gibt. In der zweiten, in der Arkandisziplin von Minoritäts- bzw. Menschengruppen, die zu geringen Anteil an der gesellschaftlichen Herrschaft (etwa in der Chancenverteilung) haben, ist die Parteilichkeit eine Funktion des Mangels an gesellschaftlicher und politischer Macht. Dies muß als elementarer Unterschied festgehalten werden, der die formalen Ähnlichkeiten zwischen beiden inhaltlich polarisiert.

Die Kriterien für die konstruktive gegenüber einer destruktiven Parteilichkeit lassen sich von daher wie folgt zusammenfassen:

⁷⁵ Vgl. Alemann, Frauenforschung 185, hier mit Rekurs auf Robert K. Merton, *Insiders and Outsiders*, in: ders., *The Sociology of Science*, Chicago 1973, 99-136; vgl. auch Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt/New York 1988, 394, wo davon die Rede ist, daß der unterschiedliche Gebrauch von Terminologien den Effekt eines gegenseitig direkt kritischen Gehalts haben: "Was aus der einen Perspektive eine 'Befreiungsbewegung' ist, kann aus der anderen 'terroristische Organisation' sein."

⁷⁶ Merton, 105. Hier hatte ja auch Ulrich Bach seine Bedenken gegenüber gruppenfixierten Theologien angemeldet.

1. Die Parteilichkeit steuert gegen ein bestehendes Machtgefälle an.
2. Die Parteilichkeit setzt sich mit anderen analogen Parteilichkeiten in Verbindung und auseinander und totalisiert sich damit nicht selbst gegenüber anderen.
3. Die Parteilichkeit läßt sich bereits im Stadium des Herrschaftsdefizits nicht dazu hinreißen, die Pluralität im eigenen Bereich durch totalitäre Vereinnahmung aufzulösen.
4. Die Parteilichkeit unterhält Austauschkontakte mit den Außenseiterperspektiven in Wissenschaft und Alltagskontexten.

Diese Kriterien sind vor allem deswegen unerlässlich, damit sich bei einem Machtwechsel nicht einfach die Vorzeichen verändern, sondern eine neue Handlungs- und Strukturebene der Wissenschaft in ihren Kontexten erreicht wird. In Richtung auf die Diskussion der Kriterien dürften noch einige konzeptionelle Anstrengungen zu unternehmen sein, denn es ist festzuhalten, "dass wir auf Wissenschaft bezogen nur vage Vorstellungen über deren normative Grundlagen besitzen."⁷⁷

Der englisch-amerikanische Praxisphilosoph Anthony Giddens hat einen Machtbegriff entwickelt, der für unsere Überlegungen (übrigens auch für die entsprechenden Hinweise bei Christine Schaumberger) anschlussfähig sein mag. Macht ist mit dem gestaltenden Charakter jeden Handelns zu verbinden, nicht nur - wie bei Max Weber - als Gefälle interaktiver Durchsetzungsmöglichkeiten zu verstehen.⁷⁸ Der damit zu koordinierende Strukturbegriff ist dann ebenfalls ein doppelter: Strukturen können machthaltiges Handeln ermöglichen und behindern. Sie sind Medium und Resultat der Praxis.⁷⁹ Diese handlungstheoretische Spezifizierung des Machtbegriffs macht die gesellschaftlich Machtlosen schon in der Theorie nicht mehr machtlos: "wenn alles Handeln-Können in sozialen Beziehungen Macht ist, dann gibt es keine absolute Machtlosigkeit des Handelnden, dann können noch die Abhängigsten und Geknechtetsten Ressourcen zur Kontrolle ihrer Situation und der Reproduktion ihrer sozialen Beziehungen zu den Unterdrückern mobilisieren."⁸⁰ Wenn man diese Einsicht nicht als Beschwichtigung der Unterdrückten mißbraucht, dann eröffnet sie - ganz analog zu einschlägigen Machtkonzeptionen in der feministischen Theorie, etwa bei Carter Heyward - eine neue Sicht für die Erfahrung des kulturellen Widerstands bei unterdrückten Völkern, wie dies beispielsweise Franz Weber in seiner Studie "Gewagte Inkulturation" für

⁷⁷ Alemann, Frauenforschung 184.

⁷⁸ Joas, Hans, in seiner Einführung zu Giddens, Konstitution 13.

⁷⁹ Vgl. ebd. 14.

⁸⁰ Ebd. 17, vgl. Giddens 314.

die entsprechenden Ethnien in Brasilien nachgewiesen hat. Dementsprechend gibt es auch eine Macht, die sanft fließend ihre Wirkung entfaltet.⁸¹ Die Wissenschaft hat die Verantwortung, gegenüber ganz bestimmten "Machtbehältern" (wie etwa nationalistischen Staaten oder auch kyriarchalen Verhältnissen) mit dem Handeln der Subjekte auch ihren Machtkoeffizienten zu bestimmen und auch die Macht derer zu analysieren, die als Erkennende wie als zu Erkennende am Forschungsprozeß beteiligt sind, nicht nur im Konflikt mit der Herrschaftsmacht (und damit mit pessimistischer Attitüde), sondern mit der konstruktiven Prämisse: "Macht ist das Mittel zur Ausführung von Dingen und kommt als solches unmittelbar im menschlichen Handeln zur Geltung."⁸² Dies gilt für die Wissenschaft wie für die Hoffnung bezüglich ihrer Solidarität mit benachteiligten Kontexten wie auch für diese selbst.

9. Strukturen der Zusammenarbeit

a) *Institution und Gegenseitigkeit*

In der Zusammenarbeit zwischen akademischer Wissenschaft und anderen Handlungs- bzw. Diskurskontexten kann die Last nicht dauerhaft von den Initiativen der Personen allein getragen werden. Sie benötigt kooperative Handlungsmuster, die sich allmählich institutionalisieren.⁸³ Ihre gegenseitige Permeabilität ist strukturell zu verankern. Dies geschieht z. B., wenn in wissenschaftlichen Institutionen Lehrstühle für Frauenforschung bzw. Feministische Disziplinen eingerichtet werden: als autopoietischer Reflex des wissenschaftlichen Systems auf eine entsprechende Irritation von außen. Aber auch umgekehrt: daß in Würzburg der Lehrstuhl für Missionswissenschaften seit Jahren auf Eis gelegt ist, ist ein Reflex darauf, daß der wissenschaftliche Bereich in seinen Konkurrenzkämpfen kreist und nicht in seiner Mehrheit die Kontextsensibilität aufbringt, sich von der globalen Entwicklung interreligiöser Begegnungsnotwendigkeit sagen zu lassen, daß man gerade auf dieses Fach künftig nicht verzichten kann. Viel zu wenig Interesse gab es deshalb auch von dieser Seite, die betroffenen außerwissenschaftlichen Kontexte zu mobilisieren: die Mis-

⁸¹ Vgl. ebd. 314.

⁸² Ebd. 337, vgl. auch 320.

⁸³ Vgl. Engler, Wolfgang, *Docta ignorantia*. Pierre Bourdieu's soziologische Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, in: Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), *Objekt- und Selbsterkenntnis*. Zum Wandel im Verständnis moderner Wissenschaft, Berlin 1991, 175-196, 191f.

sionsorden, die Hilfswerke Adveniat, Missio, Misereor, Brot für die Welt usw., die mit ihrer nicht geringen kirchenpolitischen und gesellschaftspolitischen Macht diesbezüglich öffentliche Kritik hätten anmelden können. Eine im universitären System relativ machtlose Disziplin (ohne Prüfungsnotwendigkeit) hätte dann von außen eine möglicherweise sehr wirksame Unterstützung bekommen. Diese beiden Beispiele zeigen, daß die interkontextuellen Beziehungen keine Einbahnstraßen sind, also nicht nur den anderen Kontexten, sondern auch dem eigenen Kontext inhaltlich zugute kommen können.

b) *Protest und Vernetzung*

Entsprechend der theologischen Evaluation geht es vor allem um die Kontextoffenheit für die Protestkommunikationen, sofern die Proteste – auf die biblische Kurzformel gebracht – prophetischen Charakter haben. Während empiristische oder rationalistische opake Wissenschaftssysteme solche Teilsysteme als regressiv einschätzen, schreiben kontextoffene Wissenschaftssysteme "der Protestkultur Korrektivfunktionen innerhalb der modernen Gesellschaft zu, die von den kontextgeschlossenen Teilsystemen nicht erbracht werden können."⁸⁴ Interessant ist dabei, daß bisherige Protestkulturen jeweils auf die semantischen Potentiale der einschlägigen Wissenschaften zurückgegriffen bzw. diese in ihre Realität hinein aufgegriffen haben, um sie "in Formen des Protestes gegen die Gesellschaft umzusetzen."⁸⁵ Umgekehrt nehmen kontextoffene Wissenschaften die hohe politische Aktivität der durch die Protestbewegungen (wie durch Durchlauferhitzer) gelaufenen semantischen Neucodierungen auf und entwickeln damit neue Theorien der Modernität, der Angstkommunikation, der Unübersichtlichkeit, der Postmoderne usw. Dabei werden "die destruktiven Folgen der funktionalen Differenzierung" thematisiert und eingedämmt.⁸⁶ Anschlüsse entstehen nach dem Modell "nach dem auch sonst Teilsysteme sich die Leistungen anderer Teilsysteme aneignen."⁸⁷ Für die in Frage kommenden Systeme steht dann nicht nur ein gründlicher Abbau sowohl der Theoriefeindlichkeit wie auch der Praxismißachtung an, sondern auch eine progressive gegenseitige Alphabetisierung der differenzierten Sprachspiele.

⁸⁴ Giegel, Kontextneutralisierung 111.

⁸⁵ Ebd. 110, vgl. 113: Die Protestbewegung "macht sich nicht nur in ihren Entscheidungsprozessen sensitiv für wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern institutionalisiert auch Wissenschaft in ihrem eigenen Bereich."

⁸⁶ Ebd. 111.

⁸⁷ Ebd. 113.

c) *Transformation und Opposition*

Der kontextuellen Theologie geht es um (und hier zitiere ich Christine Schaumberger, die diese Charakterisierung bezüglich der kontextuellen feministischen Theologie ausspricht) "die Transformation der Sicht der Welt und um die Transformation unserer Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten."⁸⁸ Es geht nicht nur um Protestbeziehung, sondern auch darum, lautlose Ungerechtigkeit aufzuspüren, im Gespür für die "Risse in der Welt" (Ulrich Bach) und in entsprechender Anwaltschaft (vgl. Rainer Krockauer). Mit dieser Transformationsdynamik steht nicht zuletzt unser Gottesbild zur Debatte. Theologisch ist es der christlichen Theologie ins Stammbuch geschrieben, daß sie sich von der Realität der Menschen berühren läßt, und zwar mit Leidenschaft, mit der Leidenschaft nämlich, die dem menschengewordenen Gottessohn auszeichnet, dem sich die Eingeweide herumdrehen, wenn er leidenden Menschen begegnet. Der Kontext fährt ihm geradezu in den eigenen Leib. Eine Theologie, die in dieser Hinsicht der Inkarnation, dieser Einkörperung Gottes gerecht werden will, muß sich wohl der gleichen optionalen Kontextsensibilität aussetzen. Die wissenschaftliche Theologie wird dann zu einer Macht werden, die sich für die Ermächtigung anderer Kontexte einsetzt, auch wenn sie sich dabei Konflikte einhandelt, möglicherweise auch von anderen theologischen Disziplinen und kirchlichen Positionen den Vorwurf gefallen lassen muß, eine "oppositionelle Theologie" zu sein.⁸⁹

d) *Kontextrecht ist Daseinsrecht*

Aber nicht nur die Inkarnationstheologie ist für die kontextuelle Theologie zu beanspruchen, sondern vor allem auch die Rechtfertigungstheologie, die Klaus Wegenast in seinen einleitenden Bemerkungen der Publikation der Konferenz "Praktische Theologie zwischen Offenbarung und gesellschaftlichem Kontext" zwar kurz erwähnt, die aber ansonsten in diesem Band nicht weiter verfolgt wird.⁹⁰ Ihr zufolge wird die Akzeptanz des Schöpfers gegenüber der noch nicht gefallenen, also guten Schöpfung auch *nach* dem Sündenfall in eine „Bruchbude“ hinein (Ulrich Bach) nicht zurückgezogen.⁹¹ Die sündige Welt bleibt

⁸⁸ Schaumberger, Minute 23.

⁸⁹ Vgl. ebd. 30, vgl. auch 24.

⁹⁰ Wegenast, Klaus, Praktische Theologie zwischen Offenbarung und gesellschaftlichem Kontext, in: Pastoraltheologische Informationen 16 (1996), 2, 175-180, 178.

⁹¹ Gott sagt nie "Weg damit!" zu sündiger Welt und sündigen Menschen. Diese Sündigkeit darf auch in der Wissenschaft nicht durch Abstraktion verdrängt werden, sondern ist wahrzunehmen, und zwar in allen Kontexten; denn: non posse non peccare (wir können nicht nicht sündigen). In einer Wortmeldung hat Martina Blasberg-Kuhnke

der Kontext, auf den sich Gott richtend und versöhnend, unbedingt ins Lebensrecht setzend und die Lebenden bedingungslos liebend bezieht. Von daher kann es keinen Grund für die christliche Theologie und Pastoral geben, auch nur einen Wirklichkeitsbereich als unberührbar auszusortieren. Es geht also nicht nur um die solidarische Beziehung zu den von Not und Ungerechtigkeit Betroffenen, sondern auch um die Rettung der Sünder und Sünderinnen. Bezüglich der Leidenden und Benachteiligten steht es in keiner Beliebigkeit, ob man sich auf diese Kontexte bezieht oder nicht, sondern sie sind per definitionem des Samaritergleichnisses der nächste Kontext, der uns normativ zur Verantwortung vor-gesetzt ist. Dafür steht die Diakonie. Und: bezüglich der Sünder und Sünderinnen, der Täter und Täterinnen gilt eine andere, aber nicht weniger dichte Angewiesenheit: sie sind von Gott bedingungslos geliebt und in ihrem Lebens- und Überlebensrecht gerechtfertigt, noch bevor sie sich bekehrt haben. Ihnen das Gericht und darin die grund-lose Versöhnung Gottes zuzusprechen und in der eigenen diesbezüglichen Kontextualisierung zuzuhandeln, ist Kontextbezug am Ort der Sünde. Dafür steht die Rechtfertigungstheologie. Eine kontextuelle Täter- und Täterinnenpastoral steht übrigens seit 1945 noch aus.⁹²

e) *Kirche als Kontext*

Last but not least sei am Ende nachdrücklich auch auf die *kirchliche* Dimensionierung der Kontextbezogenheit hingewiesen. Die aus christlicher Inhaltlichkeit notwendigen Kontextkontakte sowohl mit den leidenden wie auch mit den sündigen Menschen ist nicht selten geeignet, zu bestimmten innerkirchlichen Kontexten auf Distanz zu gehen, anderen aber auch wieder sehr nahezukommen (siehe oben Abschnitt 2). Für solche partiellen kirchlichen Entkontextualisierungen, aber auch partiellen kirchlichen Intensivkontextualisierungen bringen wir alle unsere Erfahrungen mit. Gerade deswegen ist es unerlässlich, die je eigene Kirche bzw. die Kirchen als Basiskontext der wissenschaftlichen Theologie zu betrachten, und sie sich als Primärkontext vorauszusetzen. Denn vornehmlich in der Kirche kann und muß um die zutreffende Verbindung von Glaubensinhalten und Kontextbezü-

diesen Zusammenhang eindrucksvoll beschrieben: Die Frauen in vergangenen Epochen sind in ihren Kontexten sichtbar zu machen und zugleich ist ihnen darin Ehre zu geben, nicht als Heldinnen, sondern indem man sie auch in ihren sündigen Zusammenhängen als Sünderinnen *sein* läßt.

⁹² Vgl. dazu Fuchs, Ottmar, "Täterpastoral" und "Tatpastoral" in der Jugendarbeit, erscheint in: Lechner, Martin/Amann, Hans (Hrsg.), "Kundschafter des Volkes Gottes". Erwägungen zu einer Jugendorientierten Pastoral an der Zeitenwende (FS Roman Bleistein), München 1998.

gen gerungen werden. Sie bleibt, auch wenn sie in ihren Kontextunsensibilitäten selbst sündig wurde und wird, immer noch der primäre Kontext, dem die Theologie ihre theologische Explizitheit verdankt. Will die Theologie explizite Theologie bleiben und von Gott, Glaube, Christus und den Heiligen sprechen, dann kann sie sich nicht von den Lebenskontexten dieser Inhalte selbst entfernen. Sie hat sich dort einzubringen, wo diese Inhalte geglaubt und gefeiert werden, oder sie verzichtet auf den lebenskontextlichen Zusammenhang ihrer glaubensbezogenen Selbstexplikation. Dies gilt nicht um so weniger, sondern um so mehr, als der Glaube in der Kirche für unterschiedliche Kontextualisierungen und Entkontextualisierungen beansprucht wird (etwa dafür, den Glauben von der politischen Diakonie abzulösen und die Diakonie als individuelle caritative Anwendung des Glaubens zu rekonstruieren).

Diese Andeutungen machen klar: in der Kontextfrage kristallisiert sich die Frage nach der Zukunft des Zweiten Vatikanums in der Kirche und nach dem entsprechenden Verständnis von der Art ihrer Verwirklichung in der Pastoral: weltgleichgültiger Glaube, um in den Himmel zu kommen, oder weltbezogener Glaube, um dem künftigen Reich Gottes mit Gottes Hilfe bereits hier möglichst viele Orte und Horte zu verschaffen und derart in den Himmel zu kommen.

Bezüglich der kirchlichen Kontextualisierung der Praktischen Theologie besonders bei den Hauptamtlichen stehen wir aktuell vor einem großen Problem. Die Praktische Theologie fällt zwischen den beiden Stühlen der direkt anwendungsbezogenen Praxisliteratur und der systematisch-theologischen Literatur durch. Entweder wollen unsere PraktikerInnen praktische Hilfe, wie man konkret etwas machen kann, oder sie lesen gleich wissenschaftliche hohe Theologie aus dem systematisch-theologischen Bereich. Im Klartext: über Publikationen läuft unsere diesbezügliche Kontextualisierung relativ dürtig, und wohl immer dürtiger. Wir können auch schlecht etwas dagegen unternehmen, außer wir setzen uns selbst auf eine der beiden Stühle. Dann aber sind wir keine Praktischen TheologInnen mehr. Vielleicht ein Zeichen der Zeit für uns: nicht mehr nur auf die Publikationen zu setzen, sondern auf jene in Verbindlichkeit einer geraumen Zeit eingegangenen Kontextbezüge und für diese zu schreiben und diese für die anderen zu dokumentieren?⁹³

Von daher stehen uns wohl entsprechende Kontextualisierungswechsel ins Haus: in zeitlich begrenzten intensiven und direkten Kontakten

⁹³ Vgl. Mette, Norbert/Steinkamp, Hermann (Hrsg.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Mainz 1997.

mit bestimmten Kontexten, in denen die Wissenschaft ihr Wissen ver-
 ausgab und ihre empirischen wie konzeptionellen Erkenntniskräfte
 diesbezüglich zur Verfügung stellt, in gegenseitiger Beratung und Kri-
 tik, durchaus so, daß sich die Personen aus der Wissenschaft in den
 anderen Kontext hinein tätig und mitmachend involvieren, aber so,
 daß sie darin noch entsprechende Distanz aufbringen, zu reflektieren,
 was im anderen Kontext geschieht. Zugleich reflektiert die Wissen-
 schaft, was mit ihr selbst in diesem Kontakt geschieht, wenn sie aus
 sich heraustritt und von diesen Erfahrungen wieder in den eigenen
 Kontext zurückkehrt.⁹⁴ Publikationen solcher Projekte würden tat-
 sächlich eine neue Textsorte zwischen den oben erwähnten Literatur-
 sorten etablieren: konkret genug, um für die Praxis etlicher und auch
 ganz anderer Projekte anregend zu sein; aber auch wissenschaftlich
 genug in empirischer Methode und konzeptioneller Tiefe, um darin
 Grundeinsichten praktischer Theologie aufleuchten zu lassen.

⁹⁴ Wertvolle Anregungen in diesem Zusammenhang wie überhaupt hinsichtlich der Lite-
 raturrecherchen zu diesem Beitrag verdanke ich der Mitarbeit von Martin Weiß, Bam-
 berg.

Wolfgang Beinert

Kontextualität als Struktur der Theologie

Der Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche

0 Die Thematik und ihre Grenzen

Kontext ist ursprünglich ein Begriff der Sprachwissenschaft und meint den Text, der eine sprachliche Einheit umgibt. In der Hermeneutik versteht man darunter den Sinn- und Gedankenzusammenhang einer Äußerung, aus dem heraus sie verstanden werden muß. *Kontextuell* ist dann etwas, was den Kontext betrifft, zu ihm gehört oder darauf beruht.¹ *Kontextuelle Theologie* ist ein Wortgebilde, welches in der ökumenischen Diskussion der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts aufgekommen ist. Man will damit ausdrücken, daß jede Reflexion über das Offenbarungshandeln Gottes – sei sie existentieller, meditativer oder wissenschaftlicher Art – ihre Prägung und Eigenart aus dem Umfeld bezieht, in dem sie geschieht. Näherhin wird dieses Umfeld gebildet durch die sprachlichen, sozialen, sexuellen, geographischen, kulturellen, politischen, wirtschaftlichen, ortskirchlichen, weltanschaulichen Dimensionen, in denen das glaubende Individuum sich bewegt, die es nicht zuletzt als dieses Individuum mitgestaltet haben. Das ist eine prinzipielle Erkenntnis, die allerdings in der tatsächlichen Debatte bisher meistens nur umgesetzt und verifiziert wurde bezüglich der (im weiten Sinne) politischen Perspektiven – etwa in den sogenannten kontextuellen Theologien der Ersten und Dritten Welt oder der Feministischen Theologie.² Wir wissen alle, daß und welche bedeutenden

¹ Das Große Illustrierte Wörterbuch der deutschen Sprache, Zürich-Wien 1995, Bd. I, 847.

² P. Beer, Kontextuelle Theologie, München u.a. 1995; K. Blaser, Christliche Theologie vor der Vielfalt der Kontexte: ZMiss 10 (1984) 5-20; S. Coe, Contextualizing Theology, Dayton 1973; F. Hauschildt, Text und Kontext in Theologie und Kirche, Hannover 1989; Küster V., Theologie im Kontext, Nettetal 1995; Missionswissenschaftliches Institut Missio, Ein Glaube in vielen Kulturen, Frankfurt a.M. 1996; ds., Jahrbuch für kontextuelle Theologien, Frankfurt a.M. 1994; M. Pankoke-Schenk, Inkulturation und Kontextualität, Frankfurt a.M. 1994; S. Plonz, Theologie im veränderten Kontext, o.O. 1993; G. Renck, Contextualization of Christianity and Christianization of Language, Erlangen 1990; L. Schreiner, Kontextuelle Theologie: EKL³ 2 (1989) 1418-1422; H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985; ds., Theologie im

Früchte diese Arbeit gezeitigt hat: Sie sind aus dem Gesamtbestand des christlichen Denkens nicht mehr wegzudenken. Der Freisinger Kongreß hat weiteres wichtiges Gedankengut zutage gefördert.

Nun soll so etwas wie ein Schlußwort erfolgen – manche mögen es zieren wollen mit dem Epitheton *krönend*. Diesen Erwartungen ist bescheiden-entschieden entgegenzutreten. Dem systematischen Theologen steht es von vornherein weder an noch zu, angesichts der geballten Fachkompetenz der berufenen Spezialisten weitere Schätze unerschöpflicher Praxisrelevanz schürfen zu wollen, die zweifelsohne im unerschöpflichen Berg der Erfahrungen noch ruhen. Er vermag aber nicht einmal seinem Thema in dem Umfang gerecht zu werden, den ihm die aufgetragene, nicht so sehr gewählte Formulierung vorschreibt. Eine umfängliche wissenschaftstheoretische Erörterung wäre die Folge, die in einem Referat normaler Länge geleistet nicht werden kann. So möchte er nur um Aufmerksamkeit für den Versuch bitten, das Thema Kontextualität unter einem einzigen, freilich fundamentalen Aspekt anzugehen, der sicher in den bisherigen Überlegungen zur Kontextualität der Theologie ständig präsent gewesen sein mußte, der aber doch wohl einer ausdrücklichen und etwas eingehenderen Fokussierung bedarf, als dies bislang, so weit zu sehen, der Fall war: Jedenfalls verdient er es.

Das Basisdatum christlichen Nachdenkens über anthropologische Kontexte, um die es in unserem Zusammenhang immer geht, ist das Basisdatum des christlichen Glaubens selbst: *Das Wort ist Fleisch geworden* (Joh 1,14); seit Ostern aber ist dieses Fleisch im dreieinen Geheimnis Gottes geborgen. Das Dogma entfaltet sich zunächst dahingehend, daß Inkarnation samt Auferstehung höchst konkret festzumachen ist an der Ärgerlichkeit eines Einzelnen, an Jesus dem Nazarener. Es expliziert sich weiter in die Richtung, daß dieser Mensch, gelitten unter Pontius Pilatus, universale Bedeutung hat, und zwar in der Weise, daß in seinem Fleisch jeder Mensch hinfort zutiefst geheiligt und zum gleichen trinitarischen Schicksal erwählt ist wie dieses Fleisch selbst. Zugleich kompliziert es sich dergestalt, daß die Exekution dieses Geschickes sozial erfolgen soll, d.h. in der Einbeziehung der Menschen in den Leib Christi, der die Kirche ist. Diese ist der Kontext des Heiles, aber zugleich ist und bleibt jeder Mensch, auch als Glied des mystischen Leibes Christi, eingebunden in die Kontextualität seiner je eigenen Individualität. Daraus ergeben sich tiefgreifende Probleme, heute meistens in der Gestalt umtreibender Konflikte

Kontext unserer Zeit: StdZ 122 (1997), 691-703; J.Ven, Kontextuelle Ekklesiologie. Düsseldorf 1995.

zwischen der Institution und dem Einzelnen. Nur wenn dessen existentieller Kontext gewahrt bleibt, dann kann er lebendiges Glied der Kirche sein und deren Kontextualität fördern. Das trifft natürlich auch für den Theologen selber zu und mithin auch für die Struktur nicht nur „seiner“, sondern *der* Theologie schlankweg, die als „betriebene“ notwendigerweise eine kontextuelle Struktur besitzt. Nicht ein Es, immer ein Ich theologisiert.

Die theologische Besinnung auf die Kontextualität ihrer selbst kann unter solchen Bedingungen und Umständen nur dadurch erfolgen, daß sie sich aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen und Gegebenheiten, also im Kontext der Theologie, die nach dem Bedachten immer „meine“ und erst einmal nur „meine“ Theologie ist, mit dem *Einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche* auseinandersetzt. Es ist zu erwarten, daß dann zwar nicht alle, aber doch wesentliche Probleme, wenn schon nicht gelöst, so doch geklärt werden, die für die Theologie aus der unausweichlichen Kontextualität von Glauben und Leben resultieren.

1 Die pastorale Dimension

Der Einzelne und die Gemeinschaft – das weist den Kundigen der Geistesgeschichte auf ein Ur- und Grundthema der abendländischen Philosophie.³ Seit Parmenides und Heraklit ringen die Philosophen um das Verhältnis des Einen zum Vielen. *Der Einzelne und die Gemeinschaft* – für den Kenner der Theologie zeichnet sich ein Fundamentalthema der Gotteslehre und der Anthropologie ab. Seit den Zeiten der Kirchenväter disputieren die Gottesgelehrten über das Wesen des trinitarischen Gottes und sein Ebenbild, den Menschen. *Der Einzelne und die Gemeinschaft der Kirche* – der Beobachter der kirchlichen Situation sieht ein Schicksalsthema der Glaubensgemeinschaft am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends auf dem Prüfstand⁴ : Immer mehr Einzelne sondern sich juristisch oder mental von ihr ab, die Gruppen in der Kirche profilieren sich zunehmend gegeneinander.

Wir haben uns also einen vieldimensionalen und wohl alle wichtigen Kontexte der Lebensverwirklichung von Christen berührenden Ge-

³ W.Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985; B.Casper, Der Andere – Bedingung für das Miteinander: G.Biemer u.a. (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS O.Saier), Freiburg-Basel-Wien 1992, 122-132.

⁴ Vgl. die Beiträge in der Anm.3 genannten Festschrift für O.Saier.

genstand zur Erörterung vorgenommen. Damit ist von vornherein bedingt, daß er im Rahmen der uns gegebenen Möglichkeiten nur fragmentarisch reflektiert zu werden vermag; das bedeutet abgesehen von allen zeitlich und personell gezogenen Grenzen, daß er nur unter einer ganz bestimmten Perspektive betrachtet werden kann und auch soll. Wir wählen die der praxisgeleiteten Theorie, d.h. wir fragen nach der Bedeutung, der Rolle, den Möglichkeiten, die dem glaubenden Individuum, dem Mitglied der römisch-katholischen Kirche noch einmal speziell, in der Gemeinschaft der Christgläubigen zukommt oder besser: zukommen soll, so man die Vorgaben des christlichen Glaubens, artikuliert in der Theologie, genauer in der Dogmatik, recht bedenkt und konkret verwirklicht.

Es geht näherhin um den *Einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche* deswegen, weil ganz augenscheinlich das Verhältnis von Individuen und wenigstens der Repräsentanz der Gemeinschaft Kirche, nämlich der Kirchenleitung, dem kirchlichen Amt als Ordnungs- und Lenkungsautorität, seit geraumer Zeit tief gestört ist. Man sieht das vielleicht am deutlichsten an den Reibungsverlusten, die durch das Nicht- bzw. Nichtmehr-Funktionieren der Rezeptionsprozesse im Binnenraum der Kirche vermehrt auftreten.⁵ Zwischen „oben“ und „unten“ – schon solche freilich gängige Metaphern zur Bezeichnung der kirchlichen Gruppierungen sind signifikant – herrscht eine zunehmend prekäre Spannung, die an schismatische Zustände denken läßt. Das ist eine bislang wenigstens in solcher Breite (in Deutschland, aber auch in weiten Teilen der Weltkirche) unbekannt gewesene Erscheinung; erst seit etwa einem Menschenalter ist es anders geworden. Die Glaubensgemeinschaft hat in den letzten 150 Jahren weitreichende disziplinarische Maßnahmen und theologische Vorgaben der kirchlichen Autorität aufs Ganze gesehen klaglos angenommen und übernommen: die beiden Mariendogmen, das Erste Vatikanische Konzil mit den beiden Definitionen über den Papst, das Zweite Konzil im Vatikan mit einem umfangreichen und reformerischen Textkonvolut, dazu ungezählte Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles mit ebenfalls gelegentlich einschneidenden Vorschriften. Seit etwa dreißig Jahren läuft dieser Vorgang nicht mehr störungsfrei ab. Die Einzelnen behalten sich vor, ob und wie weit sie dem Amt Folge leisten. So entsteht ein eklektizistisches Christentum, das den Eindruck der Beliebigkeit erweckt und im ursprünglichen Sinn des Wortes *häretisch*, d.h. Christentum der (Aus-)Wahl ist. Das kirchliche Amt beklagt darob den Verlust des Gehorsams, der ihm geschuldet sei, und fordert ihn immer

⁵ W.Beinert (Hg.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* (=Qd 131), Freiburg-Basel-Wien 1991.

nachdrücklicher, immer öfter, aber gleichwohl erfolglos, ein. Die kirchliche Basis umgekehrt sucht die eigenen Erfahrungen in die kirchliche Gemeinschaft einzubringen, bekommt jedoch von „oben“, von der darum gescholtenen „Amtskirche“, beinahe ausnahmslos die kalte Schulter gezeigt. Kirchenvolks-Begehren werden – um nur ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit zu nennen – als unkirchlich stigmatisiert und disqualifiziert. Rezeptionsverweigerung aufgrund der jeweiligen Kontextualität beider Seiten ist mithin ein Kennzeichen der augenblicklichen kirchlichen Situation. Sie führt – und da brennt das Problem nun wirklich auf den Nägeln – zu einer allmählich für den Bestand der Kirche bedrohlichen Austrittswelle, zu der eine möglicherweise noch gefährlichere Welle der Verweigerung bei den Bleibenden hinzukommt. Typisch sind zwei Dicta, die die in der Pastoral Tätigen gar nicht selten zu hören bekommen. Junge Leute, schon Vierzehnjährige erklären: „Sobald es geht, trete ich aus dieser Kirche aus“. Ältere Christinnen und Christen sagen, meist mit verzweifelter Resignation in der Stimme: „Was interessiert mich noch das Reden von denen da oben. Ich lebe meinen Glauben, wie ich ihn für richtig halte“.

Daß alle diese Krisenphänomene, die Auflistung ließe sich leicht vermehren, unter theologischem wie pastoralem Gesichtspunkt außerordentlich alarmierend sind, bedarf wohl keiner langen Erläuterung. Sie haben inzwischen auch eine solche Schärfe angenommen, daß sie kaum mehr durch ein paar schnelle praktische Korrekturen aus der Welt geschafft werden können. Vielmehr zeigen sie eine an die Wurzeln des Glaubens gehende Erkrankung des ekklesialen Organismus an, die neben der fraglos erfordernten Änderung der kirchlichen Lebenspraxis und vorgängig zu allen dazu erwogenen praktischen Maßnahmen eine theoretische Reflexion notwendig macht. Eben dazu soll ein Beitrag erbracht werden. Er wird vom Standpunkt des Dogmatikers und Dogmengeschichtlers vorgetragen, will heißen: aus historischem wie systematischem Blickwinkel, also einem Blickwinkel, der versucht, das Ganze des Glaubens in der Geschichte ansichtig zu machen, um darauf therapeutische Vorschläge zur Gesundung des Organismus Kirche zu fundieren, soweit sie auf der richtigen Einordnung des Einzelnen und seiner Lebenszusammenhänge in die Gemeinschaft der Glaubenden mit ihrem Gesamtlebenszusammenhang gründen.

Wir gehen zu diesem Zweck in fünf Schritten vor. Nach einem nicht allzu ausführlichen Blick in die Genese unseres Problems (Kap. 2) erörtern wir erst die auf dem christlichen Gottesbild beruhenden (Kap. 3), sodann die anthropologischen (Kap. 4) und die ekklesiologischen Zusammenhänge (Kap. 5). Die Überlegungen sollen beschlossen

werden mit einigen Konsequenzen, sie sich aus der Theorie für die Praxis ergeben müssen (Kap. 6).

2 Die Spannung zwischen Einem und Vielem in der Geschichte

Das *Unum* und das *Multum* sind ihrem Wesen nach einander zugeordnet. Von einer *Einheit* kann erst gesprochen werden, wenn mehrere Einzelne unter einem übergeordneten Gesichtspunkt zusammengefaßt werden; von *Vielheit* vermag man sinnvoll erst dann zu reden, wenn jener Gesichtspunkt den Individuen Raum zur Individualität läßt. Die beiden Begriffe und die damit gemeinten Realitäten sind somit dialektisch aufeinander bezogen. Es gehört zur Tragik der abendländischen Geschichte, daß diese Zuordnung nie richtig gelungen ist, und zwar deswegen, weil das *Unum* immer die Oberhand und den Vorrang im Denken eingenommen hat. Parmenides hat über Platon den Heraklit besiegt.

Für die christliche Religion hatte das schwerwiegende Konsequenzen.⁶ Beim Überschritt aus der jüdischen in die hellenistische Kultur hatte sie sich mit dem herrschenden platonischen Denken (in der Gestalt des Plotinismus) auseinanderzusetzen bzw. zu arrangieren. Dessen zentrale Intention ist es gewesen, das Viele als Emanation aus dem Ur-Einen zu erklären, wobei dieses unberührt über aller Vervielfältigung steht, letztere also Minderung, Entäußerung, ja Depravation des Einen immer ist. Das *Multum* bekommt den Ruch des Minus, des Geringeren, des Minder-, sogar des Unwertigen. Das Einzelne kann aus der Isolation der Vereinzelung nur befreit werden durch Integration in das Ganze des Einen. Man könnte einmal fragen, ob in dieser Unilateralität des Denkens psychologische Ängste der abendländischen Seele durchbrechen, der Horror vor dem Chaos, das durch die Existenz des Vielen als solchen droht, der Schauer vor der Vergänglichkeit, die durch die mit dem Vielen verbundenen Werdeprozesse gegeben ist. Man könnte auch darüber nachdenken, welche Ergebnisse der Verzicht der westlichen Philosophie auf das *Pulchrum* als Transzendente gezeitigt oder gerade nicht gezeitigt hat: Das *Schöne* ist Ausdruck der Fülle, der Variation, von Partikularität und Pluralität. In diesem Rahmen müssen wir es bei den andeutenden Hinweisen bewenden lassen, dürfen diese Hinweise aber auch nicht unterlassen. Denn die heute in den abrahamitischen Weltreligionen

⁶ Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 61-64.

(und natürlich auch andernorts) grassierenden Fundamentalismen haben wenigstens eine Wurzel, und nicht die schwächste, in der panischen Angst vor der Pluralität der „neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas) der Moderne. Auf jeden Fall wird sehr verständlich, daß unter den Bedingungen eines solchen essentialistischen Denkens die Kategorie der Kontextualität nicht auftauchen kann. Das „Wesen“ ist immer und unter allen Situationen mit sich identisch; es wird ansichtig, wenn man es der Bezüge enthebt, in denen es steht. Das trifft zu auch für das Denken selbst. Kontextualität zeigt sich nicht als Struktur der Theologie, die das Viele perhorreszierte. Betrachten wir jedoch unter dem Zwang der Beschränkung ausschließlich die theologischen Folgen des Unitarismus.

Die weitreichendste spiegelt sich in der *Trinitätsspekulation*. Der christlichen Gotteslehre war als höchste Aufgabe gestellt, den alttestamentlichen Monotheismus in Abstimmung mit der neutestamentlichen Erkenntnis zu bringen, daß das von Jesus verkündete *Reich Gottes* (Basileia tou Theou) untrennbar vom Verkünder und dem von ihm gesendeten Geist dergestalt ist, daß beide gleichwesentlich zum Gott des Alten Testaments in die Definition *Gottes* eingehen. Damit war der denkerische Spitzenfall der Unum-Multum-Dialektik gegeben. Entsprechend der Grundeinstellung der griechischen Philosophie, in deren Kontext historisch die Reflexion für die Generation der Kirchenväter anstand, wurde sie zugunsten des unitarischen Prinzips aufgelöst. Der Tritheismus war zwar unter diesen Auspizien nie eine besondere Bedrohung, wohl aber die Absorption von Sohn und Pneuma in den Vater, sei es durch subordinatianistisches Denken wie exemplarisch im Arianismus, sei es durch die modalistische Aufhebung der Dreifaltigkeit. Auch das großkirchliche Trinitätsmodell blieb dieser Ausrichtung prinzipiell verhaftet, wenn es den *Hervorgang* des Sohnes aus dem Vater, des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn (westliche Kirche) oder durch den Sohn (Ostkirchen) lehrte. Dabei war es dann grundsätzlich zweitrangig, ob die Einheit in der „Monarchie“ des Vaters – so der christliche Orient – oder in der einen „Natur“ – die Tendenz des Okzidents – festgemacht wurde. Didaktisch führte diese Position dazu, daß die Gotteslehre in den westlichen theologischen Hochschulen zum überwiegenden Teil ein Traktat *De Deo Uno* wurde, dem dann, man wußte eigentlich nicht recht wie und warum, ein wesentlich schmalerer, in schier unverständlicher philosophischer Diktion verfaßter Traktat *De Deo Trino* beigelegt wurde. Spirituell sah die Konsequenz so aus, daß die Trinität als Grundgeheimnis des Glaubens kaum eine Rolle im Leben aus diesem Glauben einnahm: Der Durchschnittschrist betete zu „Gott“ als einer strengen Einheit; wenn er sich an Christus wandte, so ebenfalls in einer Art von

latentem Monophysitismus als an einen Gott: der Heilige Geist kam in der Frömmigkeit sowieso so gut wie gar nicht „vor“. Die spätestens seit Augustinus vorherrschende spekulativ-philosophische Annäherung an das Mysterium tat ein übriges, um die Lebensbedeutung der Dreieinigkeit Gottes in den Hintergrund treten zu lassen. Das erst relativ spät (1334) eingeführte Dreifaltigkeitsfest am Sonntag nach Pfingsten mit seiner hochtheologischen, aber einem unbefangenen Gläubigen schlangweg unverständlichen Präfation wurde darum nie populär, wohl aber den Predigern ein harter Brocken. Gewöhnlich ziehen sie sich aus der Affäre, indem sie unter Hinweis auf die Augustinuslegende vom Kind, das mit einem Spieleimer das Meer ausschöpfen wollte, die Undurchdringlichkeit des Mysteriums sogar für die größten Gelehrten festhalten und dann lieber von etwas anderem reden.

Eine weitere delikate Konsequenz des unitaristischen Denkens war die Entwicklung, die die *Ekklesiologie* in der lateinischen Kirche nahm. Zwar hatte die Alte Kirche die Aussagen über die Gemeinschaft der Glaubenden in den dritten Artikel der Symbola plaziert, also in den Bereich der Pneumatologie, aber de facto wurde sie nahezu ausschließlich christologisch verstanden.⁷ Jesus als der einzige Heilmittler wurde als Stifter, Lehrer und vor allem Organisator der Kirche gesehen, die nun der einzige Heilsweg war. Er ist zwar dieser durch alle Weltzeit hindurch gegenwärtig, aber nicht so sehr durch den Geist als durch die in lückenloser Unverändertheit mit den Aposteln gleichgesetzten Amtsträger, welche sein dreifaches Amt als Lehrer, Hirte und Priester perpetuieren sollten, sehr bald konzentriert im *einen* römischen Papst, der daher bereits im Mittelalter mit der Kirche schlechthin identifiziert werden konnte. Als einzig-alleiniger *vicarius Christi* (einst Titel aller Fürsten und Bischöfe) war er „fons et origo“ kirchlichen Lebens, Handelns und Denkens.⁸ Die anderen Glieder erfüllten

⁷ Das mochte schon daran liegen, daß zwar von Anfang an die Theologen an der Ausfeilung der Christologie arbeiteten, es aber erst im 20. Jahrhundert zu einem dogmatischen Traktat „Pneumatologie“ brachten.

⁸ Die Vorstellung vom Römischen Stuhl bzw. vom Papst als „Quelle und Ursprung der ganzen Kirche“ geht auf Augustinus (ep. 30 von 417) und Hieronymus (ep. 127,9) zurück und wird seit Innozenz I. (ep. 29,1) häufig von den Päpsten selbst benutzt. Die Vicarius-Christi-Theorie steht in engem Zusammenhang mit der These von der Gewaltfülle (*plenitudo potestatis*) des römischen Bischofs; beide werden in der Kanonistik des 13. Jahrhunderts miteinander verknüpft. Augustinus *Trimphus* (+ 1328), *Summa XXII, 3; ds., Summa LXXIII, 3 ad 3*: „Die ganze christliche Religion wird vom Papst her bestimmt, da sie von Christus her bestimmt wird, dessen Vikar er ist“. Wilhelm Durandus d.Ä., *Speculum iuris* (zwischen 1270 und 1280): Als Stellvertreter (*vicarius*) Christi „nimmt er nicht die Stelle eines bloßen Menschen, sondern des wahren Gottes auf Erden ein. ... Daher leitet er alles, verfügt und urteilt nach Gutdünken.“

ihr Christsein dadurch, daß sie sich den Lebensströmen des Hauptes in Gehorsam öffneten. So war zwar die Kirche als Heilsgemeinschaft alles, aber alles in der Gemeinschaft war wieder auf einen Einzelnen reduziert.

Eine dritte Konsequenz war der *Totalitarismus*, der sich so beschämend mit den abrahamitischen Religionen, auch und nicht an letzter Stelle mit der christlichen Religion verbunden hat und (in allen dreien) verbindet. Wenn das Eine das Ganze und das Viele das Bedrohliche ist, dann ist Vereinheitlichung göttlich, Pluralismus satanisch. Auf dem Hintergrund der platonischen Ethik bildete sich in der westlichen Politischen Theologie die Vorstellung vom kosmischen *Ordo* heraus, in dem alles und jeder einen gottbestimmten Platz besitzt, der nur unter Gefahr der *Perversio*, der sündigen Verkehrung, verlassen werden konnte. In dieser Konzeption konnte es nur *einen* Herrscher, *eine* Religion, *ein* Gesetz geben.⁹ Der schaurige Nachhall erklang in unserem Jahrhundert und unserem Lande noch in der Parole der Nationalsozialistischen Partei: „*Ein Volk, ein Reich, ein Führer!*“ Kohärenterweise töteten daher die heidnischen Kaiser die Christen, die nicht dem Staatskult anhangen wollten, und die christlichen Kaiser die Heiden, die Häretiker, die Hexen, sowie alle anderen, die nicht in die religiöse Norm, nunmehr das Christentum (als Staatsreligion), paßten. Die Gemeinschaft der einen und zunehmend (ver)einheitlich(t)en Kirche war das Ganze, außerhalb dessen Lebensrecht nicht ist.

Das Christentum ist spätestens ab dem Beginn der Neuzeit mit diesen Vorstellungen gescheitert. Die Vielen, nie ganz verstummt, meldeten sich zu Wort, diesmal und für alle Zukunft unabweisbar. In der Reformationszeit zerbrach die Einheit der (westlichen) Kirche; die Naturwissenschaften ersetzten das zentralistisch-unitaristische Weltbild

... Er kann sogar das Recht aufheben und rechtens vom Recht dispensieren“. Die Belege lassen sich leicht mehren; sie zeigen immer: Die zugrundeliegende Christologie hat einen deutlich monophysitischen Einschlag, der juristisch entfaltet wird. Vgl. Y.Congar, *L'Écclésiologie du haut Moyen Age*, Paris 1968, vor allem 206-225, 232-246; K.Ganzer, *Papsttum und Bischofsbesetzung in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII.*, Köln-Graz 1968, vor allem 39-88.

⁹ Y.Congar, *Ecce constitui te super gentes et regna* (Jér 1.10) „in Geschichte und Gegenwart“: ds., *Études d'écclésiologie médiévale*, London 1983, 671-696; A.Angenendt-R.Schieffer, *Roma – Caput et Fons*, Opladen 1989; H.Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle 1941; J.J.Sanguinetti, *El concepto de orden*: Sap. 35 (1980), 559-572; HWP 6, 1249-1303; LMA 6, 1436-1441. Hier definiert O.G. Oexle (Sp. 1436) *ordo* als „Inbegriff des Nachdenkens darüber, wie das Viele und das Verschiedene zusammengefügt ist zu einem Ganzen, das in seiner Gestalt und inneren Struktur eine harmon. Anordnung (*dispositio*) und das gute Zusammenstimmen von Teilen in ihrer Verschiedenheit bedeutet. O. ist Harmonie in der Ungleichheit“.

durch die Hypothese der Evolution; die Astronomie speziell wies nach, daß das All überhaupt keine Mitte und also keinen Einheitspunkt hatte; die Chaos-Theorie heute leugnet zwar nicht die Geordnetheit der Welt, wohl aber, daß man diese ob der Unübersehbarkeit der denkbar-möglichen Ursachen im Geschehen durchschauen könne.¹⁰

Nachhaltiger noch, aber gewiß auch bedingt durch die eben aufgezählten Fakten, wirkte sich die vielberufene „Wende zum Subjekt“ aus, die nach gängigem Konsens die Neuzeit kennzeichnet. Damit verbindet sich die Behauptung der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des Einzelnen – grundsätzlich unabhängig von den Ansprüchen und notfalls auch gegen die Ansprüche des totalitären Kollektivs. Daran ist sicher richtig, daß in der Moderne diese Haltung sozusagen der Normalfall des Selbstverständnisses ist, ihr exklusiv zugerechnet werden kann sie aber nicht. Es hat zu allen Zeiten seit Heraklit den Protest gegen die Vereinnahmung des Individuums gegeben, auch in der Kirche. Man kann an die mittelalterlichen Armutsbewegungen ebenso denken wie an die innerhierarchischen Auflehnungen des Konziliarismus, Episkopalismus, Gallikanismus und wie sie alle heißen. Die Großkirche hat immer versucht, sie zu häretisieren, gewöhnlich auch mit Erfolg. Aber waren es bloß gewonnene Schlachten oder ist der Krieg gewonnen worden? Es mehren sich die Indizien, daß das unitaristische System ans Ende gekommen ist.

Das ist noch kein Plädoyer für den schrankenlosen Primat des Einzelnen, auch in der Kirche nicht. In der Moderne hat das Subjekt einen universalen Emanzipationsprozeß in Gang gebracht, der auch *Gott* nicht aussparte. Er wird als Einheitspunkt des Wirklichen durch das Subjekt abgelöst. Dieses muß nun aber auch die universale Verantwortung für das Schicksal der Welt übernehmen. Die Folgen zeigen sich heute, wie selbst eine so liberale Zeitschrift wie „Der Spiegel“ registrierte,¹¹ in „einem grassierenden Narzißmus, der die äußere Realität der Welt vorwiegend als Spiegelung des eigenen Selbst wahrnimmt. Statt die konfliktreiche Auseinandersetzung mit der komplexen Wirklichkeit zu riskieren, geraten immer mehr Menschen in die narzißtische Falle einer Scheinwelt, in der sich diffuse Ängste und entgrenzte Potenz- und Allmachtsphantasien abwechseln. Dazwischen: Abgründe innerer Leere“. Das führt zu dem von H. E. Richter so genannten „Gotteskomplex“, der in sich neurotisch ist, das Individuum also krank macht mit der Folge, daß jedes Individuum „Gott“ sein will

¹⁰ In TRE 25 (1995) findet sich das Stichwort *Ordnung* nur mehr als „Ordnung und Chaos“; es ist nur mehr naturphilosophisch konzipiert (TRE 25, 367-371).

¹¹ Nr. 9/1997 v. 24.02.1997, 226.

oder muß, mithin automatisch in die Konkurrenz zu jedem anderen zu treten in Gefahr ist. Der Totalitarismus ist keineswegs ausgeschaltet, er ist im Gegenteil zu einer allgemeinen Bedrohung geworden als Kampf aller gegen alle. Das Subjektstreben des einen schränkt jenes aller anderen ein: Der Kampf ist vorprogrammiert. Damit ist in summa nichts geändert. Gingen vordem alle Texte im einen Text ununterscheidbar auf, bleiben sie jetzt unverhinderbar allein.¹² Kon-Texte, ein Miteinander, ein Zusammensein existieren im einen Fall so wenig wie im anderen. Gegen diese Erscheinungen wird der Ruf nach Solidarität, Gemeinschaft, Miteinander gegen Individualismus und Subjektivismus, wider die schrankenlose Autonomie des Handelns neuerlich erhoben. Aber nicht selten verbindet er sich mit einem antifreiheitlichen Autoritarismus, der das je eigene Deutungsmodell der Wirklichkeit zum einzig gültig-verbindlichen deklariert. Man spricht in diesem Fall vom Fundamentalismus. Wieder wird die Gemeinschaft zum Ganzen und Einzigen, der eigene Text zum Kontext für alle und alles und so zur Aufhebung dieser Texte.

Per Saldo also, so scheint es, hat die Wende zum Subjekt das Unum-Multum-Problem nicht nur nicht gelöst, es vielmehr arg verschlimmert. Woran liegt das? Die neuzeitliche Aktion war eine unmittelbare Reaktion gegen ein Verständnis von Einheit und Vielheit, das nicht an schlechter Umsetzung gelitten hatte, sondern in sich fehlerhaft ist. Die unmittelbare Antwort ging jedoch von der gleichen Vorstellung von Unum und Multum aus. Sie konnte daher auch nur fehlerhaft sein. Beide Konzeptionen verstanden nämlich die beiden Begriffe und die sie bezeichnenden Realitäten mit großer Selbstverständlichkeit als alternative Antagonismen, als eine perfekte Disjunktion, angesichts derer man sich für die eine oder andere Seite entscheiden zu müssen meinte. Aber ist das wirklich der Fall? Fragen wir etwas präziser, da wir hier keine philosophische, sondern eine theologische Erörterung pflegen: Sind im Ambiente des christlichen Offenbarungsglaubens Unum und Multum antagonistische Alternativen, von denen man sich für eine (gegen die andere) entscheiden muß? Unsere Antwort lautet: Nein! Der Einzelne und die Gemeinschaft stehen, aus dem Aspekt des Glaubens gesehen, in einer dialektischen Relationalität zueinander, die Kontextualitätsstruktur besitzt.

¹² In der Diskussion zu diesem Beitrag wurde denn auch die These vertreten, Texte seien immer zu anderen gewaltsam. Kontextualität wird unter diesem Aspekt ein Problem der Freiheit, bzw. der Ideologie. Vgl. A.Baruzzi. Die Zukunft der Freiheit, Darmstadt 1993, 268-285.

3 Trinitarische Perichorese

Eine fundamentale Aussage christlichen Glaubens ist die durchgehende Beziehung der geschöpflichen Welt einschließlich der Menschen zum Schöpfer. So sehr der gläubige Christ auf der einen Seite natürlich die unendliche Verschiedenheit zwischen beiden er- und anerkennt, so sehr weiß er auch, daß er in der Welt die Spuren Gottes finden kann, da Gott als die Fülle aller Wirklichkeit nicht etwas absolut von sich selber Gelöstes hervorbringen kann. Es gibt also die *vestigia Dei*, es gibt darum die *natürliche Gotteserkenntnis* als prinzipiellen Weg zu Gott, wie vor allem das Erste Vatikanische Konzil festgehalten hat.¹³

Nun ist aber dieser Gott nach christlichem Glauben in seinem Sein dadurch bestimmt, daß er trinitarisch ist. Der eine Gott west in drei Personen, die in allem völlig gleich sind, abgesehen von der sie zu eigenständigen Personen gestaltenden Relationalität. Der Glaube bekennt, daß der eine und einzige Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist. So ist der Vater nur im Kontext von Sohn und Geist zu nennen – und so weiter durch die ganze Trinität, die nun aus dem Blickwinkel unserer Thematik als Kontextualität bezeichnet werden kann: Die Personen existieren nur im Sinn- und Lebensgefüge der je anderen beiden. Diese trinitarische Lebensform Gottes ist identisch mit seinem Wesen. Wenn also dieser Gott sich ins Nichtgöttliche hinein äußert, wenn er die Schöpfung ins Dasein ruft, dann müssen deren *vestigia Dei* notwendig Spuren des *trinitarischen* Gottes sein. Alle Wirklichkeit auf dieser Erde muß also trinitarische Bezüge an sich haben. Denn ein Grundaxiom der Trinitätstheologie lautet: Die immanente Trinität ist die ökonomische Trinität und umgekehrt. Grob in eine nichttheologische Sprache übersetzt, heißt das: Gottes Handeln in der Schöpfung ist immer Handeln aus seinem innersten Wesen heraus. Wenn er also Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, handelt er stets als Vater, Sohn und Pneuma, also sowohl in der Einheit seines Gottseins wie in der Differenziertheit seiner Personhaftigkeit. Heilsgeschichtlich geschah letzteres zunächst in der Sendung des Sohnes durch den Vater, d.h. in der Inkarnation des Logos, dann in der Sendung des Geistes durch Vater und Sohn, d.h. im Pfingstgeschehen, in dem der Heilige Geist als innertrinitarische *communicatio* zur *Weltkommunikation* Gottes bleibend wird.

Was aber sind diese Bezüge näherhin, d.h. auch in bezug auf die Abbildmöglichkeit auf der Ebene der Geschöpfe? In spannungsrei-

¹³ DH 3004;3026.

chen Auseinandersetzungen hat die Theologie der Alten Kirche die neutestamentlichen Offenbarungshinweise auf die Dreipersönlichkeit des einen Gottes in der beständigen Gratwanderung zwischen einem platten Tritheismus und einem subtilen Modalismus dahingehend geklärt, daß das anschaulichste und zugleich dem Mysterium nächstkommende Verstehensmodell der Vollzug personaler Liebe ist. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind sowohl ganz Einheit wie auch ganz Eigenheit und damit unterschiedene Vielheit; sie sind gleichwesentlich ganz Identität wie auch ganz Differenz; sie sind gleichursprünglich Positivität wie auch Negativität – letzteres insofern, als der Vater nicht der Sohn und der Geist, der Sohn nicht der Vater und nicht der Geist und der Geist weder Vater noch Sohn ist. Solche Aussagen sind nur sinnvoll in der Wirklichkeit von Liebe und Beziehung, von Gemeinschaft und Mitteilung. Die lateinischen Termini lauten: *communio et communicatio*. Diese Wirklichkeit besteht darin, daß die Liebenden sich einen, nicht um ineinander restlos aufzugehen, sondern um einander abstrichlos – der eine ganz den anderen – zu vollenden. So werden sie in der Verschmelzung der Liebe je erst ganz sie selber.

Dieses Geschehen nun erkennt die christliche Gotteslehre in absoluter Weise in dem Ineinander der göttlichen Personen. Sie spricht von *Perichorese*, und meint damit, daß das Gottsein Gottes darin besteht, daß er ganz Vater, ganz Sohn, ganz Pneuma ist, daß aber dieses Eigensein vollkommen ganz auf die beiden je anderen Personen bezogen ist und sie in je ihrem Eigensein vollendet. Die lateinische Theologie hat das griechische Wort in doppelter Weise übersetzt. Sie spricht bald von *circuminsessio* – sich einander besitzen, müßten wir verbal sagen – und denkt eher an statische Verhältnisse, bald von *circumincessio* – sich ineinander begeben – und sieht die Trinität dann in ihrer Lebensdynamik.

Auch für den gehobenen christlichen „Normalverbraucher“ hören sich solcherlei Reflexionen höchst abstrakt, kompliziert und auch lebensfern an. Das sind sie insofern auch ganz sicher, als sie eine philosophische Schulung und ein philosophiegeschichtliches Wissen voraussetzen, die nicht mehr zur Grundausrüstung des Gebildeten heute gehören. Gleichwohl liegt hier und wohl nur hier der Schlüssel zur Lösung unseres Problems, das alles andere als abstrakt und lebensfern, kompliziert freilich wohl, ist. Wenn Gott in sich Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Positivität und Negativität (als Anderssein des Anderen) gleichwesentlich und gleichursprünglich ist, dann haben alle diese Begriffe in sich keine pejorative Valenz: Sie sind Ausfaltungen göttlichen Seins! Die Größen „der Einzelne“ und „die Gemeinschaft“ stehen nicht in Antagonismus gegeneinander, sondern sind als

gleichursprüngliche und gleichbedeutende Wirklichkeiten einander zugeordnet und aufeinander bezogen. Die Relation der genannten Größen vollzieht sich als *communio et communicatio*. Jeder kreatürliche „Text“ ist also zugleich und notwendig Kontext aller anderen „Texte“ und steht in deren Kontext. Trinitarische Theologie ist ihrem innersten Sein nach kontextuell.

4 Anthropologische Katholizität

Das alles kommt zuallererst in der Schöpfung des Menschen zum Ausdruck. Die christliche Fundamentalverkündigung, dieser sei Bild und Abbild des ihn ins Sein rufenden Gottes, beschränkt sich nicht auf das Wesen des Menschen, d.h. auf eine abstrakte menschliche *Personalität*, sondern auf das Individuum, d.h. auf die konkrete menschliche *Person*. Bereits die Verbindung der biblischen Feststellung von der besonderen Gottesbeziehung mit der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zeigt, daß nach biblisch-anthropologischer Meinung schon die mit dem Mann- und Frausein des Menschen gegebene Pluralität und Differenziertheit zur grundsätzlichen Gutheit der Schöpfung und zur Gottähnlichkeit beider Formen menschlicher Verwirklichung zu zählen ist – auch wenn das bekanntlich lange Zeit in der christlichen Praxis weitgehend ausgeblendet worden ist. Aber nicht nur die Geschlechterpolarität, sondern jegliche Individuierung des Menschen, die auf seine Kreatürlichkeit zurückgeführt werden kann, ist eine Abbildung der göttlichen Lebensfülle, die in der Konsonanz und Einheit mit allen anderen erst zur vollen und ganzen Wahrheit der biblischen Aussage leitet: *Der Mensch als plural existierendes Wesen ist Ebenbild Gottes* – also noch nicht der Einzelne als einsame Monade, sondern als einer, der in der perichoretischen Gemeinschaft mit den anderen Menschen lebt. Es ist vornehmlich *Nikolaus von Kues* gewesen, der – übrigens angeregt von den ökumenischen Gesprächen, die er bei einer Schiffsreise mit griechisch-orthodoxen Theologen hatte – in seinem Buch „*De visione Dei*“ die Vielfalt des Menschseins selbst als Realisation des Bildes Gottes in die abendländische Theologische Anthropologie eingebracht hat. Gottes unendlicher Reichtum läßt sich nach dem Cusaner immer nur in möglichst vielen Bildern anschaulich machen. „Weil er, der eine, nicht vervielfältigt werden kann, soll er wenigstens in größter Ähnlichkeit, auf eine Weise, in der es möglich ist, vervielfältigt werden. Er macht indes viele Bilder, weil die unendliche Ähnlichkeit seiner Kraft nur in vielen Bildern in der vollkommensten möglichen Weise entfaltet werden kann. Alle vernunftbegabten

Geister sind für jeden einzelnen Geist gut und nützlich (*et sunt omnes intellectuales spiritus cuilibet spiritui opportuni*)¹⁴. Durch Kommunikation der Menschen mit- und untereinander wird so die Erkenntnis Gottes gemehrt, die Liebe zu ihm gestärkt. Kontextualität ist eine Grundbestimmung des Menschen.

Die Fruchtbarkeit dieses Gedankens liegt darin, daß er auf der einen Seite allen Ausgestaltungen und Ausformungen des Menschseins Lebensraum und Anerkennung zukommen läßt, sofern sie nicht quer zur Schöpfungsintention stehen – also nicht den sündigen Perversionen des Menschseins –, auf der anderen jedoch im gleichen Atemzug darauf hinweist, daß zu deren Legitimität die Integration in die menschliche Gemeinschaft dazugehört. Durch die *communicatio* wird die *communio* hergestellt und darin auch das individuelle, partikuläre Menschsein des Einzelnen zu der ihm möglichen eigenen Vollendung gebracht. Das ist ein Vorgang, der letztlich universal ist. Er schließt die Menschen einer Generation und Epoche zusammen, aber auch die gesamte Menschheit durch die Dauer der Geschichte. Konkret vollzieht er sich in Stufen und Etappen: Niemand kann mit „der“ Menschheit – nicht einmal mit der ihm selbst synchronen – in aktueller Verbindung stehen, sondern immer nur mit relativ kleinen Gruppierungen, solchen, denen er sich besonders verbunden fühlt, anderen, von denen er sich als in Distanz stehend erfährt. Er bedarf der Identität, die durch Gleichartigkeit und Ähnlichkeit ermöglicht wird, und erlebt die Differenz, die durch das Anderssein gegeben ist, welches natürlich mehr oder weniger stark ausgeprägt sein kann. Von der Theologischen Anthropologie her aber kann die Identität nie so groß sein, daß sie zur Ununterscheidbarkeit der einzelnen im Kollektiv ermächtigen, noch so klein, daß sie zur Leugnung des Menschseins des anderen in dem Exzeß des Egoismus einzelner oder von Gruppen berechtigen würde. Darauf basiert die Würde des Menschen, daraus leiten sich die Rechte des Menschen her. Daraus folgt die Legitimität des Stolzes auf die eigene Individualität – wieder beim einzelnen wie bei der Gruppe – wie auch und aus gleichem Grund die Illegitimität jeglicher Diskriminierung menschlicher, schöpfungsbedingter Gegebenheiten als da beispielsweise sind Sexismus, Nationalismus, Rassismus, Elitarismus und dergleichen. Wohl aber darf man froh sein, Mann, Deutscher, Weißer, Arbeiter zu sein, ebenso wie man stolz sein darf, als Frau, Amerikanerin, Schwarze, Akademikerin zu leben – solange sich damit keine Abwertung anderer Qualitäten des Menschlichen vermischt. Von der Warte der christlichen Theologischen An-

¹⁴ De vis. Dei XXV: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Studien- u. Jubiläumsausgabe ed. L. Gabriel, Bd. III, Wien 1967, 215-217.

thropologie aus ergeben sich beide Qualifikationen aus der gleichen Tatsache: Wenn Gott als mein Schöpfer mich *so und nicht anders* gemacht hat, bin ich ein einmaliger Gedanke Gottes und das darf mich glücklich machen. Wenn Gott auch der Schöpfer aller anderen menschlichen Qualitäten ist, darf ich sie nicht auf Gefahr der Blasphemie hin disqualifizieren. Wohl aber muß ich mich bemühen um die Integration, damit ich wie auch die Menschheit als ganze in dieser abbildhaften Nachahmung der göttlichen Perichorese zur größeren Vollendung gelange und zugleich damit auch Gott die größere Ehre gebe. Der Mensch ist Gottes Text gerade im Kontext aller Texte.

5 Kommuniale Ekklesiologie

Die christliche Kirche hat sich immer unter einem doppelten Auftrag gesehen. Sie soll Manifestation des göttlichen Heilswerkes sein und sich zugleich in dessen Dienst nehmen lassen. In einer Aufnahme neuerer theologischer Reflexionen hat das Zweite Vatikanische Konzil sie als „gleichsam das Sakrament“ bezeichnet, „das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁵. Den ersten Auftrag erfüllt die kirchliche Gemeinschaft, indem sie sich als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ versteht. Der Satz findet sich ebenfalls in der gerade zitierten Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“¹⁶, ist aber selbst ein Sammelzitat aus patristischen Texten, von denen in der zugehörigen Fußnote nur ein Teil referiert wird. Er stellt also älteste kirchliche Tradition dar. Dem zweiten Auftrag, also hinsichtlich der Weltabsicht Gottes, stellt die Glaubensgemeinschaft sich, indem sie in Fortführung der trinitarischen Initiative Gottes „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“ fördert und übernimmt, reinigt, kräftigt und hebt. „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“. Ich habe in geradezu asketischer Strenge die langen und detaillierten Ausführungen der Nr. 13 des gleichen Dokumentes in diese beiden letzten Sätze zu zwingen versucht, Ausführungen übrigens, die auch an dieser Stelle unterstützt werden durch viele Belege aus der Theologie

¹⁵ LG 1.

¹⁶ Nr. 4.

der Kirchenväter, wiederum also uralten kirchlichen Überzeugungen zum Ausdruck verhelfen.

Die Kirche versteht sich nach diesen Texten mithin selber als *communio* im doppelten Sinn der Darstellung der trinitarischen Perichorese wie der Einholung der Schöpfungskatholizität in die Gottesfülle. Es ist klar, daß sie näherhin Werk des Pneumas ist, wenn denn die geschichtliche Verwirklichung der innertrinitarischen *communicatio* „Sache“ der dritten Person ist, wie wir vorhin konstatiert haben. So kann es nicht wundernehmen, daß, wie schon erwähnt worden ist, die altchristlichen Glaubensbekenntnisse die ekklesiologischen Aussagen in den dritten, den pneumatologischen Artikel plazierten. Der Geist eint als Geist der Liebe des Vaters und des Sohnes immer so, daß er die Diversifikation nicht beseitigt, sondern vollendet. Das lesen wir bereits im Pfingstbericht der Apostelgeschichte (2,1-42). Die vielen in sich stehenden, nach dem antiken Ordo-Schema von Gott höchstselbst an ihre verschieden-unterschiedenen Plätze lozierten Völker verstehen einander an sich nicht; die von Petrus in seiner Predigt zitierten sexuell und sozial in sich differenzierten Gruppen der Joel-Prophetie haben an sich nichts miteinander zu schaffen. Der Geist in seinem Brausen öffnet diese Grenzen alle und hebt gleichwohl keine auf. Die Elamiter werden keine Parther und die Jungen keine Mädchen. Aber alle verstehen einander und begreifen Gottes Güte, die allen zuteil geworden ist, aus der Kontextualität ihrer Individualität.

Die Apostelgeschichte referiert diese Begebnisse nicht aus chronistischen Bedürfnissen heraus, sondern um Wesen und Weg der Kirche überhaupt zu beschreiben. Ihr Ziel ist nicht einfach zu sagen: „So ist das seinerzeit gewesen“, sondern: „So bleibt es deswegen grundlegend immer“. Das sollte eigentlich schon genügen. Unser theologischer Versuch hat darüber hinaus auch nur zeigen wollen: „Anders als so kann es auch gar nicht sein“. Denn alles andere schlosse in sich nicht weniger als eine latente Leugnung des christlich-biblischen Gottesbildes. Wenn wir das so betonen, dann aus leider berechtigtem Grund.

Die bisherige Forschung hat wiederholt dargelegt, daß und warum in der Konstitution „*Lumen gentium*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zwei Kirchenbegriffe legitimiert und zwei Kirchenbilder nebeneinander stehengeblieben sind, die jedoch gleichwohl nur schwerlich zusammenzureimen sind: das mittelalterlich-tridentinische vertikale Modell, das unter dem Stichwort „Leib Christi“ läuft, und das patristische hori-

zontale von der Kirche als *Communio*.¹⁷ Seitdem ringen die Vertreter der beiden Modelle miteinander und suchen die Kirche in ihre Richtung zu drängen, beide selbstverständlich mit Argumenten aus dem Konzil. Selbstverständlich stehen dahinter auch noch andere Motive, die wenig theologisch sind, sondern eher in Interessen, Mentalitäten, Lebensformen zu suchen sind. Unabhängig von der Debatte um die angemessene ekklesiologische Konzeption hat die Kirchenversammlung 1964 die Reformbedürftigkeit der Kirche festgestellt. Erneuerung wird beschrieben als Bewältigung der Probleme durch „Geduld und Liebe“¹⁸. Das kann nicht anders geschehen als durch Rückbesinnung auf das innerste Mysterium der Glaubensgemeinschaft selber; und dieses ist im Geheimnis Christi das Geheimnis der dreifaltigen Liebe. Von hier aus muß auch die dialektische Spannung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft Kirche gelebt werden.

6 Dialogische Gemeinschaft Kirche

Wir stehen bei den abschließenden Überlegungen. Nach dem, was wir bisher bedacht haben, können sie sich nicht in probaten Hausrezepten erschöpfen, was nun alles in dieser oder jener Hinsicht, bei dieser oder jener Ausformung des Kirchlich-Institutionellen anders werden müsse, und bitte bald. Die diesbezüglichen Fronten haben sich inzwischen dermaßen versteift, daß in einschlägigen Veröffentlichungen die Terminologie von Kampf und Krieg gang und gäbe geworden ist. Man muß gegen den Zölibat und für den Papst auf den Plan treten, man muß den wahren Glauben verteidigen oder den Ausbruch aus der Festung wagen. Die Gegner werden mit den Begriffen *Modernist* oder *Fundamentalist* etikettiert; und meistens werden sie abseits jeder ernstesten Forschung als Totschlagepassepartouts eingesetzt. Weiter hat das im letzten Menschenalter nicht geführt; es gibt keine Wetterzeichen, daß sich das in den unmittelbar folgenden Jahren ändern sollte. Doch die Situation kann auch nicht so bleiben, wie sie ist. Sie lähmt nicht allein die Glaubenden, sie ist inzwischen so geworden, daß die moralische und intellektuelle Elite der Getauften die Beine in die Hand nimmt, wenn sie der Erscheinungsformen die-

¹⁷ Vgl. A.Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“*, Bologna 1975; H.-J.Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II.Vatikanums*: G.Alberigo u.a. (Hg.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, 89-110; W.Beinert, *Kirchenbilder in der Kirchengeschichte*: ds. (Hg.), *Kirchenbilder – Kirchengenerationen*, Regensburg 1995, 58-127, besonders Graphik 120.

¹⁸ LG 8.

ser Kirche ansichtig wird. Eine eigen- und vielleicht einzigartige Glaubensbereitschaft gerade in der jungen Generation steht in schärfstem Kontrast zu ihrer Bindungswilligkeit an die Institution, deren Glauben sie in den Grundzügen anzunehmen durchaus gewillt ist. Die ältere Generation hat Scheu vor dem Internet: Sie sollte aber einmal ein wenig surfen und wird feststellen, daß da auch ein lebendiger theologisch-religiöser Austausch unter jungen Männern und Frauen stattfindet. Einige davon kenne ich; fast alle haben ein außerordentlich gestörtes Verhältnis zur Institution.

Was wirklich notwendig ist, wäre eine möglichst umfassende *relecture* der ganzen Tradition der Theologie. Man wird dann ohne sonderliche Mühe in allen Perioden der christlichen Geschichte die Anmahnung des kommunionalen Strukturelementes finden – es gibt auch inzwischen eine gar nicht schmale Kollektion von Monographien zu diesem Thema.¹⁹ Hier geht es also mitnichten um die Öffnung für eine Demokratisierung der Kirche oder um das Eindringen autonomistischen Subjektivismus und anomistischen Relativismus in sie. Es geht um echtestes und fundamentalstes Glaubensgut.

Das kann allerdings wohl erst dann allen klar werden, wenn die Theologie nicht nur entschiedener als bisher ihr unitaristisches Gottesverständnis einer wahrlich durchgreifenden Revision vom Trinitätsmysterium her unterzieht; solches ist in den letzten zwei, drei Jahrzehnten immer wieder und auch erfolgreich von der erstzuständigen Disziplin der Dogmatik geschehen.²⁰ Auch einige exegetische Werke haben wichtige Erhellungen geliefert. Gleich bedeutsam wäre es außerdem, in der liturgischen Praxis, in der katechetischen Unterweisung, in der Erwachsenenformung, in der Verkündigung vom Ambo her der ganzen Glaubensgemeinschaft, d.h. konkret allen Gemeinden erfahrbar werden zu lassen, daß Gott die Fülle der Einheit wie der Unterschiedenheit ist und daß beide zusammengepolt werden durch die Liebe als *communio* und *communicatio*, die der Heilige Geist ist.

¹⁹ Vgl. z.B. die Festschrift oben Anm. 3; J.Müller-E..Birkenbeil (Hg.), *Miteinander Kirche sein*, München 1990; H.Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft*, Köln 1978; M.Kehl, *Die Kirche*, Würzburg 1992. Weitere Literatur: J.Meyer zu Schlochtern, *Ist die Kirche Subjekt oder Communio?*; W.Geerlings-M.Seckler (Hg.), *Kirche sein* (FS H.-J.Pottmeyer), Freiburg-Basel-Wien 1994, 221f. (Anm. 2f.), Dazu: G.Greshake, *Der dreieine Gott* (Anm. 6) 377-438.

²⁰ Neben dem Anm.6 genannten Werk von G.Greshake vgl. z.B. F.Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (= AMATECA VI), Paderborn 1993; G.Kraus, *Gott als Wirklichkeit*. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt 1994; W.Breuning-W.Beinert, *Gotteslehre*: W.Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge*, Band 1, Paderborn u.a. 1995, 199-362.

Erst wenn das internalisierter Glaube der ganzen Kirche ist, also selbstverständliche Grundlage je *meines* Lebens in der Kirche und nicht nur der theologischen Handbücher, kann in einem zweiten Schritt die Einsicht Raum bekommen, daß die Kirche als universales Sakrament dieses Gottes in ihrer Gestalt, in ihren Strukturen, in ihren Ämtern, in allen Lebensformen und Lebensäußerungen vor allem anderen bemüht sein muß, beides erlebbar und erfahrbar werden zu lassen – die Gemeinschaftlichkeit wie den unüberholbaren Wert des einzelnen Glaubenden.

Es geht um die Erschließung eines existentiellen Zugangs zum Mysterium Gottes, denn hier liegt ein Existenzproblem der Kirche schlechthin. Sie ist Gemeinschaft der Christusgläubigen. Das heißt in gleicher Dignität: Eine Kirche, die den Einzelnen nicht erstlich zu Wort kommen ließe, verlöre den Charakter einer *Gemeinschaft* von Glaubenden; erstens. Und zweitens: Eine Kirche, die den Glauben des Einzelnen nicht integrierte in ihre Einheit, hörte auf, eine Gemeinschaft von *Glaubenden* zu sein. Sie lebt gleich originär aus dem Glaubenszeugnis des Einzelnen, weil Glaube Gnadengeschenk Gottes ist, das er dem Individuum zuteil werden läßt und weil er die Konsequenz der Christusnachfolge hat, die ebenfalls immer nur in der dem Einzelnen eignen Weise geleistet werden kann; und sie lebt mit derselben Ursprünglichkeit aus dem Glauben der Gemeinschaft deswegen, weil diese das Zeugnis des Individuums einfügt in ihren Gesamtglauben und dieses Zeugnis aus eben diesem Glauben befruchtet, entfaltet, ganz zu sich selber bringt.²¹ Mit einer glücklichen Formel des Petrus Damiani können wir sagen: Die Kirche ist „una in multis, et tota in singulis“²², d.h. ihre Kommunionalität existiert auch je in jedem Glied und muß dort auch ansichtig werden. Ganz kurz formuliert: *Wir* glauben, weil *ich* glaube; *ich* glaube, weil *wir* glauben. Die Kirche ist, so könnten wir auch sagen, Subjekt (der Einheit) als *Communio* (der Katholizität ihrer Glieder). Das ist sachlich identisch mit der Ekklesio-logie des 1. Korintherbriefes, die dazu das anschauliche Bild vom pluriformen Menschenleib heranzieht. Der Wert und die Valenz eines jeden Gliedes und Organs in einem Körper liegt gleichwesentlich darin, daß es eine eigene Funktion besitzt – das ist der Wert des Einzelnen – und daß es organisch mit dem Organismus verbunden ist – das ist die Bedeutung der Gemeinschaft. Der edelste Leib ist verstümmelt, wenn ihm ein Auge fehlt; das bezauberndste Auge verliert jede Bedeutung, wenn es herausgerissen wird. Wo also Gott und Mensch in Beziehung treten, können wir nun wieder in mehr fachtheologischer

²¹ Vgl. M.Kehl, Die Kirche (Anm. 19) 138-159.

²² Opusc. XI ad Leonem Eremitam: PL 145,235.

Sprache formulieren, da ist ebenso der trinitarischen Perichorese wie der anthropologischen Katholizität Rechnung zu tragen. Kontextualität ist dringendes Gebot.

Die Glaubensgemeinschaft zeigt somit eine Wesensstruktur, die man als *Dialogizität* bezeichnen kann.²³ Zuerst ist nochmals zu betonen: Das gehört zu ihrem *esse*, nicht zu ihrem *bene esse*, sofern die Trinität nicht eine beliebige Marotte Gottes, sondern der wesentliche Ausdruck seines Gottseins ist und sofern der Mensch konstitutiv und nicht nur am Rande Gottes Ebenbild sein soll. Was aber ist Dialogizität? Sie ist die Weise des Personseins gegenüber anderen Personen. Sofern die soziale Dimension des Menschen ihm innerlich ist, bedarf er der Gemeinschaft im konkreten Vollzug. Diese personale und soziale Kommunikation in actu ist eben das Gespräch in allen seinen Formen (zu denen auch die Verschriftung oder die elektronische Vermittlung gehört). Es entspricht der inneren Logik des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn es unter dem Aspekt des *Aggiornamento* an vielen wichtigen Stellen Dialog anmahnt. Das Register des vielbenutzten „Kleinen Konzilskompendiums“ von Rahner-Vorgrimler hat unter den Lemmata *Dialog* und *Gespräch* wenigstens 45 Items!²⁴ Dabei geht es nicht nur um die kommunikationstheoretischen Aspekte. Unter Rücksicht dialogischer *Communio*-Verwirklichung sind auch Grundspannungen zueinander zu vermitteln, in denen der Einzelne Raum finden muß gegenüber der Gemeinschaft. Zu denken ist an den Ausgleich der Charismenpluralität mit der Institution, der Erfordernisse der Inkulturation mit der Tradition, der individuellen Berufung zur Katholizität mit dem universalen Netzwerk der Kirche. Auch die Amts- und die Geschlechterproblematik muß unter diesem Horizont bedacht werden.

Und natürlich und nicht an letzter Stelle die Struktur der Theologie selber. Sie hat die Bezüge nicht nur zu erheben, die im Gut des Christenglaubens gegeben und erkennbar sind, sie hat sie im eigenen Vollzug zu realisieren. Kontextualität ist, wenn Baugesetz der Wirklichkeit Gottes wie der Menschen, in gleicher Weise auch Baugesetz des Denkens und Bedenkens dieser Wirklichkeit. Sie kann, heißt das nun, immer nur vom einzelnen Theologen, der einzelnen Theologin und in deren jeweiliger Lebenswelt reflektiert werden, also innerhalb des Gefüges der vieldimensionalen Gegebenheiten, die die Individualität ausmachen bzw. das *Proprium* einzelner theologischer Gruppierungen (theologische Schulen nannte man das früher) bilden. Eine

²³ Vgl. unter den vielen neueren Publikationen vor allem G.Fürst (Hg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* (= Qd 166), Freiburg-Basel-Wien 1987.

²⁴ Freiburg-Basel-Wien 1966 u.ö. 691 f., 703f.

monolithische Theologie kann es darum legitimerweise nicht geben – es ist dies auch nie der Fall gewesen; selbst noch die Neuscholastiker konnten heftig miteinander in Streit geraten wegen unterschiedlicher Thesen. Daraus folgt, daß es auch eine Welteinheitsdarstellung des Christenglaubens nicht geben kann. Selbst der „Katechismus der Katholischen Kirche“ wollte, so oft das auch übersehen worden ist, nur eine Generalnorm für örtliche Katechismen sein „und die ... unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen“²⁵, Theologie ist ihrem Wesen nach Text *aus dem Kontext des Theologisierenden*.

Weil sie jedoch gleichzeitig Theologie aus dem Wort Gottes in der Verkündigung der Kirche in ihrer syn- wie diachronen Einheit und Katholizität zugleich ist, zielt sie immer und je auf den Kontext der Kirche und ihrer kommunikativ-kommunikatorischen Glaubensreflexion. Was immer der Theologe und die Theologin in der Erfahrung ihrer Lebenswirklichkeit als Glaubenserfahrung ausgemacht haben, haben sie der Gesamtlebenserfahrung der Gemeinschaft aller Glaubenden zugänglich und plausibel zu machen, so wie die Leibesorgane ihre Eigenfunktion dem Ganzen des Leibes einfügen. Theologie ist demnach also gleichwesentlich Text *in den Kontext der Gemeinschaft der Theologisierenden* – im weitesten Sinne ist das die universale Glaubensgemeinschaft, da ohne Bedenken kein Glaube und somit keine Gemeinschaft Glaubender zu existieren vermag.

Damit ergibt sich sofort ein Drittes. In perichoretischer Zuordnung werden die theologischen Kontexte füreinander zum Kriterium der Stimmigkeit und Richtigkeit. Wo immer ein kontextuell legitimes Theologumenon formuliert worden ist, eine These also genuin in einer gegebenen und verwirklichten Lebenswelt verwurzelt ist, kann sie nicht a priori namens einer anderen Lebenswelt (und lebensweltlose Theologumena kann es gar nicht geben) und der daraus erwachsenden Behauptung zurückgewiesen werden. Biblisch begründete, also christliche Theologie ist grundlegend katholisch, d.h. offen für die ganze Schöpfungswirklichkeit. Die Ablehnung diskreditierte also sofort das eigene Denken als unkatholisch, also letztlich unchristlich und unbiblisch. Doch auch umgekehrt ist festzuhalten: Wo ein Theologumenon nur in einer bestimmten Lebenswelt begründet ist, nicht aber in deren christlicher Interpretation, kann es in die gesamtkirchliche Theologie und in Folge in den kirchlichen Glauben, den Glauben des Leibes Christi nicht assimiliert werden: Es ist in einem strukturellen Sinne häretisch, will sagen: Auswahl aus einem Kontext, dem das

²⁵ Johannes Paul II., Apostol. Konstitution „Fidei Depositum“ vom 11.10.1992: KKK 35.

Merkmal der Christlichkeit fehlt und der dann christlicher Kontext nicht mehr zu sein imstande ist. Theologie wird also *Text durch den Kontext von Lebenswelt und Glaubensgemeinschaft*.

Was das im einzelnen heißt und bedeutet, kann an dieser Stelle nicht mehr ausgeführt werden – vor allem deswegen nicht, weil genau an dieser Stelle die Dogmatik in den praktischen Kontext eintritt, innerhalb dessen praktischerweise den praktischen Theologen der Vortritt gelassen werden darf. Ich bin allerdings überzeugt, daß eine Praxis aus Kontextualität und Kommunalität die Kirche und auch die in ihr so vielfältig angefochtene Theologie zu neuer Vitalität und Attraktivität brächte. Was da alles herauskommen könnte, sei aber wenigstens kurz angedeutet. Ich erlaube mir Sie zu entlassen aus der Mühe des Hörens in die Mühsal des Bedenkens mit einem der seltenen modernen Gedichte, die sich mit dem Grundmysterium unseres Glaubens und unserer theologischen Bemühungen befassen, mit der Dreiheit Gottes. Es stammt vom schweizer Pfarrer Kurt Marti²⁶ und lautet so:

„Gottes Sein blüht gesellig (...)
 Dreieinigkeit? (...)
 Entwarf diese Denkfigur
 die unausdenkbare Gottheit
 als Gemeinschaft vibrierend, lebendig,
 beziehungsreich?
 Kein einsamer Autokrat jedenfalls,
 schon gar nicht Götze oder Tyrann!
 Eine Liebeskommune vielmehr,
 einer für den andern,
 'dreifach spielende Minneflut'
 (Mechthild von Magdeburg).
 Mich stellt's jedenfalls auf,
 Gott als Beziehungsvielfalt zu denken,
 als Mitbestimmung, Geselligkeit,
 die teilt, mit teilt, mit anderen teilt:
 'Die ganze Gottheit spielt
 ihr ewig Liebesspiel' (Quirinus Kuhlmann)
 Und insofern:
 niemals statisch,
 niemals hierarchisch.
 actus purus, lustvoll waltende Freiheit,
 Urbezeugung der Demokratie.“

²⁶ Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs, Stuttgart 1989, 94 f.

Karl Gabriel

„Praktische Theologie als kontextuelle Theologie?“ Eine kritische Selbstvergewisserung

Die folgenden Überlegungen orientieren sich unmittelbar an den für die Symposiumsdiskussion vorgelegten Fragen. Der Vortragende wird sich mit nur geringen Erweiterungen befassen wollen.

I. „Welches ist der Kontext meines Theologierabens?“

These:

Der wichtigste, grundlegenden Kontext meines Theologierabens bildet mein eigene Lebenspraxis.

B.

„Praktische Theologie als kontextuelle Theologie?“ Eine kritische Selbstvergewisserung“

Symposium des Beirats der Konferenz
der deutschsprachigen Pastoraltheologen
in Würzburg am 26./27. September 1996

Statements

In Anlehnung an die 1980er Jahre hat sich der Beirat B. von mehreren Pastoraltheologen, die sich um den Kontextualisierung der pastoralen Lebenspraxis bemühen, gebildet. Vgl. M. Deventer, Der Beirat als Beirat von Pastoraltheologen, in: Strukturwandel der Lebenspraxis und andere Texte, M. Deventer (Hrsg.), Beiträge zur Pastoraltheologie, Neuausgabe, Würzburg 1996, S. 27-32, bzw. Strukturwandel von Pastoraltheologie, in: F. Grottel (Hrsg.), Theologie und Lebenspraxis oder Selbstvergewisserung, Beiträge zur Theologie und Pastoraltheologie, Würzburg 1995, 29-32.

Karl Gabriel

"Praktische Theologie als kontextuelle Theologie"? Eine kritische Selbstvergewisserung

Die folgenden Überlegungen orientieren sich unmittelbar an den für die Symposiumsdiskussion vorgegebenen Fragen. Der Vortragstext und -stil ist mit nur geringen Erweiterungen beibehalten worden.

1 Welches ist der Kontext meines Theologietreibens?

These:

Den ersten, grundlegenden Kontext meines Theologietreibens bildet meine eigene Lebenspraxis.

In meiner Lebenspraxis habe ich es mit folgenden Problemstellungen und Fragen zu tun:

Meine Lebenszeit ist begrenzt, mein Leben ist endlich.¹ Aus den vielen Möglichkeiten, die ich in der Vergangenheit gehabt habe, habe ich jeweils unwiderbringlich nur eine einzige realisiert. Mein Leben: eine Verkettung von Entscheidungen, von ausgeschlossenen Möglichkeiten, von kleinen Toden. Auch heute gilt: ich muß mich entscheiden, angesichts der Endlichkeit meines Lebens kann ich mich nicht nicht entscheiden. Nicht-Entscheiden ist immer auch Entscheiden.

Lebenspraktische Entscheidungen kann ich mir von niemandem abnehmen lassen. Es sind meine eigenen kleinen Tode, die ich in jeder Entscheidung sterbe. Solange ich lebe, muß ich mich immer aufs neue entscheiden. Die Entscheidung geht aber nie völlig glatt auf, sonst wäre es keine Entscheidung. Ich muß mich in eine offene Zukunft hinein entscheiden – auf Bewährung sozusagen. Und das ein Leben lang. Ich müßte mich eigentlich begründet entscheiden, aber

¹ Im Hintergrund der folgenden Reflexion steht ein Verständnis von elementarer Religiosität, das sie aus den Konstitutionsbedingungen der menschlichen Lebenspraxis ableitet. Vgl. U. Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit. In: M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a.M. 1995, 27-102; ders., Strukturmodell von Religiosität. In: K. Gabriel (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 29-40.

es bleibt immer eine prinzipielle Begründungslücke. Sie kann ich erst schließen, wenn ich mich schon entschieden habe – im Nachhinein.

Was trägt mich in dieser meiner unhintergehbaren Lebensbewährung? Wovon lebe ich in meiner Lebenspraxis? Worin finde ich eine Lösung für das Bewährungsproblem? Weiche ich der Bewährung aus? Die eine typische Möglichkeit des Ausweichens besteht darin, daß für mich alles mit Gewißheit vorentschieden ist, ich brauche nur noch nachzuvollziehen, was zum Beispiel die Wissenschaft sagt, was die Kirche sagt. Die andere Möglichkeitsrichtung des Ausweichens: es gibt nichts zu entscheiden, es gilt sich unbegrenzt und jederzeit anzupassen, sonst garnichts.

Wie ich mit der fundamentalen Sinnfrage meines Lebens umgehe, darauf beruht meine "lebenspraktische" Religiosität, daraus leitet sich meine „lebenspraktische“ Theologie ab. Welche Theologie erhält in meinem Leben "lebenspraktische" Relevanz? Eine Theologie der Leistung und des Erfolgs? Nach welchen Kriterien sehe ich mich im Spiegel? Nach Kriterien aufgestiegener oder gescheiterter Karriereplanung? Nach der Höhe der C-Besoldung, der Auflagenstärke meiner Bücher, der Häufigkeit, nach der ich in der Zunft zitiert werde? Wie weit reicht das Evangelium überhaupt bis auf die Ebene meiner lebenspraktischen Entscheidungszwänge und Begründungsverpflichtungen hinab? Bleibt mein christlicher Glaube möglicherweise in einer von der Lebenspraxis abgeschottete Rollenverpflichtung stecken, stünde damit garnicht im Zusammenhang mit meiner Religiosität und ihrer theologischen Reflexion.

Woher erhält mein lebenspraktischer Glaube seine Evidenz? Auf welche Gemeinschaftsbezüge greife ich zurück, um die Evidenz meines lebenspraktischen Glaubens zu sichern? Weder irgendeine Wissenschaft, auch nicht die theologische, noch ich selber allein können letztlich die Evidenz meines Glaubens sicherstellen? Auf verbürgende Gemeinschaftsbezüge bin ich angewiesen. Ist es meine kleine, private Welt, aus der ich mir die Gewißheit hole, ich sei auf dem Weg zu mir selbst, zu meiner Selbstbewährung auf dem richtigen Weg? Welche Rolle spielen Christengemeinschaften/-gemeinden für die Evidenzsicherung meines Glaubens?

Folgendes Fazit läßt sich ziehen: Der erste Kontext meines Theologietreibens ist meine eigene lebenspraktische Bewährung, mein Glaube und die verbürgende Gemeinschaft meines lebenspraktisch wirksamen Glaubens.

2 Was verstehe ich unter kontextueller Praktischer Theologie?

These:

Unter kontextueller Praktischer Theologie verstehe ich eine Theologie, die ihren primären Bezugspunkt in der Lebenspraxis der Menschen bzw. der Christen besitzt.

In ihrer Lebenspraxis sind die Menschen strukturell unabweisbar mit Glaubens- und theologischen Grundproblemen konfrontiert. Auf diesen Kontext ist eine praktische Theologie, die diesen Namen verdient, verwiesen. Hier geht es darum, die Formen lebenspraktischer Religiosität, wie sie in dieser Gesellschaft praktiziert werden, zu rekonstruieren, von Innen her zu verstehen, um sich auf sie beziehen zu können.

Als christliche Theologie nimmt in diesem Kontext die Lebenspraxis der Christen, ihr Umgang mit dem Bewährungsproblem, ihre lebenspraktische Glaubenslösung und ihre gemeinschaftliche Evidenzsicherung einen spezifischen Platz ein. Die professionelle Praktische Theologie bleibt auf diesen doppelten Kontext allgemeiner und christlicher Religiosität in ihrem professionellen Handeln bezogen.

3 Was sind für mich Kriterien und Orte der Orthopraxis?

Zwei Kriterienkomplexe und Orte der Orthopraxis möchte ich auf dem Hintergrund des bisher Gesagten hervorheben:

3.1 *Christlicher Glaube und autonome Lebenspraxis*

Ein zeitgemäßer christlicher Glaube hat sich heute zu bewähren im Kontext von Freiheit und Autonomie als zentralen kulturellen Wertmustern radikalisierten Modernität. Wie die kirchliche Reaktion gegenüber Aufklärung und den modernen Freiheitsbewegungen verdeutlicht, ist der Kirche – verflochten in ein zu Ende gehendes Gesellschaftsmodell – die Inkulturation in die moderne Freiheitskultur mißglückt. Heute stellt sich die Frage, ob der christliche Glaube nicht eine neue Anschlußfähigkeit an die gefährdete Freiheitskultur der radikalisierten Moderne gewinnen könnte. Freiheit und Autonomie erweisen sich zunehmend gebunden an eine Fähigkeit zur Distanznahme gegenüber den widersprüchlichen Anforderungen pluralisierter Le-

benssphären, die eine Erfahrung von Einheit und Identität nur jenseits funktionsspezifischer Systemhorizonte zulassen.² Wie nie zuvor ist eine vernünftige Lebensführung davon abhängig, daß sie ein Potential an Distanzierungsfähigkeiten und -kompetenzen enthält. Ohne Distanzierungsleistungen gibt es keine Chance zur autonomen Lebensführung. Der totalisierende Zugriff der Systemzwänge und segmentierten Systemrationalitäten ist allgegenwärtig und greift immer weiter auch in die Räume des Privaten aus. Die kommerziell und kulturindustriell angebotenen und angesonnenen Lebens-Stile können das Problem nicht lösen. Auch nicht die Billigangebote auf dem Jahrmarkt des Religiösen.

Im Christentum liegt eine halbwegs intakt gebliebene Symboltradition vor, die ein biographisches Distanzierungspotential enthält. Es ist der Glaube an Gott als eine Kraft der Distanzierung.³ Der christliche Glaube erlaubt es, aus der prinzipiellen Endlichkeit menschlicher Lebenspraxis Freiheit und Autonomie zu gewinnen. Er schafft Distanz gegenüber einem utilitaristischen und expressiven Individualismus. Weder die Maxime der individuellen Nutzenmaximierung noch das Prinzip der individuellen Gefühls- und Erlebnismaximierung können plausibel machen, woher die notwendigen Anerkennungsverhältnisse für die anspruchsvollen, individualistischen Identitätswürfe kommen sollen. In einer christlichen Tradition, die sich der strukturellen Individualisierung offen stellt, liegen Chancen, zu einem solidarischen, kooperativen Individualismus beizutragen. Hier weiß man, daß die eigene Anerkennung als Subjekt nur zu gewinnen ist in der Anerkennung des Anderen, im Einsatz für die Subjekthaftigkeit und Andersheit des Anderen.

Daß Kirche heute die Rolle einer freiheitsbewahrenden Distanzmacht einnehmen kann, hat sich im osteuropäischen Transformationsprozeß gezeigt. Es ist deutlich geworden, daß die Kirche zu jenen Kräften zu

² Vgl. F.-X. Kaufmann, Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung. In: Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation. Herausgegeben von der Pressesetelle der Ruhr-Universität Bochum in Zusammenarbeit mit der Fakultät für Katholische Theologie. Bochum 1993, 25-46; A. Nassehi, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In: K. Gabriel, Religiöse Individualisierung, 41-56.

³ Auf „Weltdistanzierung“ als Problembezug spezifisch christlicher Religion verweist F.-X. Kaufmann auf dem Hintergrund des neueren Religionsdiskurses: F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, 84ff.; vgl. K. Gabriel, Woran noch glauben? Orientierungssuche zwischen Erlebnisgesellschaft und Rückkehr der Klassen. In: G. Fuchs (Hrsg.), „... in ihren Armen das Gewicht der Welt“. Mystik und Verantwortung bei Madeleine Delbrêl. Frankfurt a.M., 82-87.

zählen ist, die insgesamt am wirksamsten dem totalitären Machtanspruch kommunistischer Regime Grenzen abzurufen in der Lage waren.⁴ Insofern kann man sagen, daß in den Kirchen der Freiheitswille einer seiner wirksamsten und leidensfähigsten Kristallisationsmomente gefunden hat. Der Fortgang des Transformationsprozesses in Osteuropa zeigt aber auch, wie schnell die Kirche ihren Freiheitsbezug wieder verloren hat. Offensichtlich fällt es ihr in einer Situation struktureller und kultureller Pluralität ungleich schwerer, als Stütze autonomer Lebenspraxis Profil zu gewinnen als im Kontext frontaler Totalitätsansprüche. Für eine Sphäre der Freiheit und Autonomie gegenüber den allgegenwärtigen Zwängen einer materiellen Alltagskultur einzutreten und den "Himmel" gewissermaßen "offenzuhalten", ist heute für die Kirche nicht weniger Herausforderung und Chance als totalitärem, staatlichen Zwang zu widerstehen. Dies angesichts einer Gesellschaft, in der ein transzendenzverriegelter und geistlich ausgetrockneter Alltag die Menschen gefügig macht – und machen soll – für marktkonforme Leichtgläubigkeiten und Identitätsangebote aller Art.

3.2 *Christlicher Glaube und Praxis der Solidarität*

Im nationalen wie internationalen Rahmen zeichnet sich heute wie nie zuvor die Notwendigkeit ab, neben Markt und Staat auf Solidarität in spezifischen Ausformungen zurückgreifen zu können.⁵ Die drängendsten Herausforderungen eines vernünftigen gesellschaftlichen Überlebens lassen sich heute nicht mehr allein über einen Typus von Solidarität lösen, der auf dem selbsthilfeartigen Zusammenschluß der Betroffenen beruht. Das Verschwinden der Erwerbsarbeit, die Zerstörung der ökologischen Lebensgrundlagen für die kommenden Generationen und der drohende Sturz der Habenichtse in der Weltökonomie in das absolute Nichts verlangen einen Typus von Solidarität, der auf Akten der Stellvertretung in Situationen der Ungleichheit und ungleicher Betroffenheit beruht. Die jeweils "Besser-Gestellten" sind herausgefordert, eine Mentalität zu entwickeln, die sie zu Schuldnern der negativ Betroffenen macht. Ohne einen solchen ethisch anspruchsvol-

⁴ Vgl. D. Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1996; K. Gabriel, Bereichsrezension: Kirche in Osteuropa. In: B. Hodenius/G. Schmidt (Hrsg.), Transformationsprozesse in Mittelost-Europa. Soziologische Revue Sonderheft 4, München 1996, 136-139.

⁵ Hierzu und zum Folgenden siehe: F. Nuscheler/K. Gabriel/S. Keller/M. Treber, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis. Mainz 1996; K. Gabriel/A. Herlth/K.P. Strohmeier (Hrsg.), Modernität und Solidarität. FS Franz-Xaver Kaufmann. Freiburg i. Br. 1997, 19ff.

len Typus von Solidarität sind Lösungen für die heute drängendsten Probleme nicht einmal denkbar, geschweige denn durch- und umsetzbar.

Die christliche Symboltradition enthält starke Muster und Motive einer Solidarität der Stellvertretung. In Mt 25 verknüpft Jesus das strukturelle Grundproblem jeder Religiosität, die Lebensbewährung angesichts nicht abschließbarer Alternativen, mit dem Typus stellvertretender Solidarität. Das Bewährungsmuster ist das solidarische, absichtslose Eintreten für die physische, psychische und soziale Lebensexistenz des gefährdeten Anderen. Indem Gott selbst sich mit diesem gefährdeten Anderen identifiziert, setzt er letztendlich das Prinzip der Verschuldung gegenüber den in ihrer Lebensexistenz Bedrohten ins Recht. Zur lebenspraktisch wirksamen und glaubwürdigen Evidenz ist das Bewährungsmuster der Solidarität auf eine Gemeinde als Erzähl- und Deutungsgemeinschaft angewiesen, die ein sozial geteiltes "Verbürgt-Sein" des Bewährungsmusters sichert.

4 Wer sind die Subjekte der Praktischen Theologie?

These:

Subjekte der Praktischen Theologie lassen sich meines Erachtens auf drei unterschiedlichen Ebenen identifizieren: (1.) Auf der Ebene der Lebenspraxis der Menschen (2.) Auf Ebene der Lebenspraxis der Christen in der Nachfolge (3.) Auf der Ebene der professionellen Theologie.

Im Respekt vor der Autonomie der Lebenspraxis des einzelnen kommt zum Ausdruck, wer auf einer ersten Stufe "Subjekt" der Praktischen Theologie ist: der religiös-praktisch Handelnde in seiner Lebensbewährung, in der Konstruktion seiner Bewährungsgeschichte und in der Suche nach Anerkennungsverhältnissen und evidenzsichernder Gemeinschaft.

Für eine christliche Praktische Theologie haben die Christen, ihre Deutungsarbeit, ihre gemeinschaftliche Evidenzsicherung in der Deutungstradition und -gemeinschaft auf einer zweiten Stufe Subjektcharakter. Die Christen in ihrem Alltag, in ihrem lebenspraktischen Glauben und in ihrer Evidenz gewährenden Glaubensgemeinschaft sind auf dieser Ebene Träger und Subjekte Praktischer Theologie.

Auf einer dritten Stufe kommt der professionelle Theologe als Subjekt der Praktischen Theologie ins Spiel.

Hier läßt sich heute anschließen an eine kritische Theorie der Professionalität mit folgenden Elementen:⁶

(1.) Praktisch-theologische Professionalität hat es mit der widersprüchlichen Einheit von systematisiertem theologischen Wissen und hermeneutischem Situations- und Fallverstehen zu tun. Sie hat ihren Ernstfall dort, wo sie herausgefordert ist, für nur hermeneutisch erschließbare lebenspraktische Probleme Lösungswege aus der Systematik theologischen Wissens zu erschließen.

(2.) Praktisch-theologische Professionalität ist hineingestellt in eine widersprüchliche, dialektische Einheit von lebenspraktischen Entscheidungszwängen und Begründungsverpflichtungen. In ihrem Bezug zur lebenspraktisch konstituierten Religiosität verweist sie selbst auf die dialektische Einheit von nie abschließbarer, offener Entscheidung und Suche nach theologischer Begründung.

(3.) Zur praktisch-theologischen Professionalität gehört die Respektierung der Autonomie der Lebenspraxis der Menschen. Die praktisch-theologische Professionalität ist in ihrem Handeln an der Wahrung und Unterstützung der autonomen Lebenspraxis der Christen aus ihrem Glauben heraus orientiert. Darin unterscheidet sie sich von jeder Art von Professionalität, die Kompetenzen monopolisiert und ein Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnis konstituiert.

(4.) Praktisch-theologisches professionelles Handeln ist in der Konsequenz des bisher Gesagten in erster Linie begleitendes und stellvertretendes Deutungshandeln gegenüber Menschen, Gruppen und Gemeinden in der Betroffenheit von lebenspraktischen Entscheidungs- und Begründungsproblemen. Im stellvertretenden Deutungshandeln besitzt sie ihren prägenden Bezugspunkt.

(5.) Praktisch-theologische Professionalität bietet keine fertigen Lösungsstandards an, sondern ermöglicht Schritte autonomer Lebenspraxis. Mit dem Anspruch fertiger Lösungen für religiöse Probleme

⁶ Die folgenden Ausführungen orientieren sich an einem Professionsmodell, das Professionen nicht aus einem berufstheoretischen Strukturmodell ableitet, sondern aus der Handlungslogik und aus den Handlungsproblemen qualifizierter Berufe mit konstitutivem Bezug zur Lebenspraxis der Menschen. Vgl. U. Oevermann, Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns. In: A. Combe/W. Helsper (Hrsg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns. Frankfurt a.M. 1996, 70-182. Zu Reflexionen im Bezug auf das „Pfarrerhandeln“ auf Grundlage eines handlungstheoretischen Professionsmodells siehe: Volker Krech, Soziologische Aspekte. In: W. Bock u.a., Reformspielräume in der Kirche. Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft. Reihe A Nr. 43. Heidelberg 1997, 32-69.

der Lebenspraxis würde sie sich selbst im Weg stehen und ihren Charakter als Dienst am lebenspraktischen Glauben der Christen verfehlen.

Historisch läßt sich gut zeigen, wie Bedarf und Notwendigkeit Praktischer Theologie sich erst dann entwickelten, als sich Kontextualität für die Theologie in gewissem Sinne als unvermeidbar erwies.⁷ Praktische Theologie als kontextuelle Theologie hat es mit einem "Anderen" zur Theologie, mit der ihr zugehörigen Umwelt zu tun. Das Eingeständnis, daß es dieses "Andere" gibt, daß es nicht geleugnet und übergangen werden kann, gehört zu den Voraussetzungen Praktischer Theologie. Ohne die Vorstellung, die Theologie habe es nicht nur mit ihrer eigenen Wirklichkeit zu tun, sondern treffe auf bzw. stehe in Zusammenhang mit anderen Wirklichkeiten, ist die Herausbildung eines praktisch-theologischen Diskurses nicht denkbar.

Die Dignität einer eigenen, theologisch notwendig zu berücksichtigenden Wirklichkeit erhielt historisch zunächst die Praxiswirklichkeit des Pfarrers. Nur unter der Voraussetzung der Anerkennung einer gewissen Eigenständigkeit und Relevanz dieser Wirklichkeit, konnte sich die Praktische Theologie entwickeln. Die Anerkennung erhielt Nachdruck durch den Bezug bzw. die Konfrontation der Theologie mit einer zweiten, für die Praktische Theologie konstitutiven Wirklichkeit: mit der als säkular gedachten und wahrgenommenen Wirklichkeit der modernen Welt. Von ihrer Entstehung her hat es die Praktische Theologie also mit zwei für sie konstitutiven Kontexten zu tun: die Handlungswirklichkeit des Pfarrers als theologisch relevanter Raum einerseits und die Wirklichkeit der säkularen Welt andererseits. Insofern ist in ihrer Geschichte die Vorstellung von einer Mehrzahl von Subjekten auf unterschiedlichen Ebenen angelegt.

⁷ Vgl. V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*. Gütersloh 1988; W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*. Zürich 1986; K. Gabriel, *Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche*. In: *Stimmen der Zeit* 215 (1997), 814-824.

Hedwig Meyer-Wilmes

Praktische Theologie als kontextuelle Theologie: Eine kritisch-feministische Selbstvergewisserung

Wenn man als feministische und systematische Theologin das Selbstverständnis praktischer oder Pastoraltheologie als kontextueller Theologie reflektiert, bedarf dies einiger Erklärungen. Die Existenz praktischer Theologie verdankt sich drei Arten von Brüchen: dem Bruch zwischen Religion und Kultur, der Einsicht in die Notwendigkeit einer theologischen Praxistheorie angesichts der Verwissenschaftlichung der Theologie sowie der Differenz zwischen kirchenleitenden Subjekten und Kirchenvolk. Anders gesagt, praktische Theologie ist eine Handlungswissenschaft, deren vorrangige Aufgabe in der Vermittlung von Religion und Kultur, theologischer Theorie und Praxis, Amts- und Laiinnen-Kirche besteht. Ihr Ausgangspunkt ist die Praxis von Kirche und religiösen Bewegungen im Kontext der Gesellschaft¹. Das heißt, praktische Theologie ist kontextuelle Theologie, indem sie "die Gestaltungsmöglichkeiten und -bedürftigkeiten einer kirchlich-religiösen Praxis des neuzeitlichen Christentums unter den Bedingungen einer gesellschaftlichen Differenzierung und Individualisierung"² reflektiert. Soweit die Selbstdefinitionen praktischer Theologie als kontextueller Theologie.

Feministische Theologie und praktische Theologie

Bei der feministischen Theologie handelt es sich zwar um eine Debatte, die alle theologischen Disziplinen durchkreuzt, doch in ihren Selbstdefinitionen zeigt sie eine große Affinität zur praktischen Theologie. So wird die niederländische Theologin Catharina Halkes nicht müde, die feministische Theologie als Pastoraltheologie zu bezeichnen, die die Ganzheitlichkeit des Menschen und damit Erfahrungen

¹ J.A.van der Ven, *Ecclesiology in context. Handboek praktische theologie*, Kampen 1993, 9 dt.: *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995). Hans van der Ven grenzt den Gegenstandsbereich von praktischer Theologie auf die Praxis von Kirchen ein.

² Volker Drehsen spricht von einer "kirchlich-religiösen Praxis des neuzeitlichen Christentums", um eine ekklesiologische Verengung des Gegenstandsbereiches von praktischer Theologie zu vermeiden, in: V.Drehsen/H.Häring u.a.(Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh-Zürich 1988, 991.

von Befreiung und Unterdrückung zu thematisieren habe³. "Feministische Theologie ist eine Theologie, die das Patriarchat in Religion, Kirche und Gesellschaft erkennt, benennt und zu überwinden trachtet"⁴. Das heißt, sie ist kritische Reflexion auf Religion, Kirche und Gesellschaft sowie Veränderung dieser Bereiche in einem. Etwas, was dem Verständnis praktischer Theologie als Praxistheorie und Handlungswissenschaft sehr nahe kommt.

Nun geht es mir aber nicht darum, die Kompatibilität von feministischer und praktischer Theologie herauszustellen, die scheint mir offensichtlich und belegt⁵. Mir geht es darum, verschiedene feministisch-theologische Argumentationsmuster herauszustellen, um dem Mißverständnis vorzubeugen, feministische Theologie sei ein modisch-modernes Accessoire, das Frauen zu tragen obliegt und Männer je nach Bedarf gefällig ertragen oder nutzen können.

Das Komplementierungsmodell

Ein Argumentationsmuster möchte ich als *Komplementierungsmodell* umschreiben. Dieses fordert, daß Frauen als Subjekte der Pastorale gesehen werden, möchte sie endlich in Leitung und Lehre aufsteigen sehen, möchte die weiblichen Lebenswelten neben den männlichen zum Ausgangspunkt des Theologisierens machen. Dieses Modell verdeutlicht folgendes Gedicht:

Meine Herren, wir sind im Bilde.
Nun Wagner hatte seine Cosima
und Heine seine Mathilde.
Die Herren vom Fach haben allemal
einen vorwiegend weiblichen Schatz.
Was uns Frauen fehlt, ist 'Des Professors Frau'
oder ein gleichwertiger Ersatz.

Mag sie auch keine Venus sein
mit lieblichem Rosenmund
so tippt sie doch Manuskripte fein
und kocht Kaffee im Hintergrund.

³ J.Jäger-Sommer (Hg.), Catharina J.M.Halkes. Aufbrechen und Weitergehen. Auf dem langen Weg der christlichen Frauenbefreiung, Publik-Forum 1994, 26.

⁴ H.Meyer-Wilmes, Artikel: feministische Theologie, in: Walter Kasper u.a.(Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.III, Freiburg-Basel-Wien ³1995, 1225.

⁵ M.Blasberg-Kuhnke, Kirche - Modell für eine erneute Gemeinschaft, in: B.Hübner/ H.Meesmann (Hg.), Streitfall feministische Theologie, Düsseldorf 1993, 160-168.

Und gleicht sie auch nicht Madelein
mit wallendem Lockenhaar
so macht sie doch die Wohnung rein
und kassiert für ihn das Honorar.

Wenn William Shakespeare fleißig schrieb
an seinen Königsdramen
ward er fast niemals heimgesucht
von ehrenamtlich arbeitenden Damen.
Wenn Siegfried seine Lanze zog
Don Carlos seinen Degen
erging nur selten an ihn der Ruf
den Säugling trocken zu legen.

Petrarcas Seele, weltentrückt
ging ans Sonette-Stutzen
ganz unbeschwert von Pflichten
wie etwa dem Gemüseputzen.
Doch schlug es Mittag, kam auch er
um seinen Kohl zu essen.
Beziehungsweise das Äquivalent
in römischen Delikatessen.

Selbst Paulus hatte Junia
Prisca und Aquilla retteten sein Leben
ansonsten wär er gar nicht da
es hätte keine Gemeinden gegeben.
Augustinus lebte fünfzehn Jahr
mit einer Konkubine ohne Namen
seine Mutter Monika fand der Karriere wegen
fiel dies aus dem Rahmen.
Luther heiratete dann doch eine unversorgte Nonne
und so verband er männlich-genial
eine soziale Tat mit ehelicher Wonne.

Gerne schrieb ich weiter
in dieser Manier
doch muß ich wie stets unterbrechen.
Zum einen fehlt mir das 'weibliche' Kulturmaterial
zum anderen ruft mein Gemahl.
Er wünscht mit mir
seinen nächsten Vortrag

zu besprechen⁶.

Dieses Gedicht bebildert drei Elemente des sogenannten Komplementierungsmodells: das 'private' Leben der Männer wird öffentlich gemacht und damit erscheinen die Frauen im Hintergrund 'auf der Bühne'. Die Handlungen von Frauen in diesen Beziehungskonstellationen werden auch als Tat reflektiert. Der Blick konzentriert sich auf die Subjekte im Schatten der Männer. Es geht hier also um Partizipation von Frauen am gesellschaftlich-kirchlichen Leben, um die Wahrnehmung ihres Engagements in den genannten Bereichen.

Das Mehrwert-Modell

In der feministisch-theologischen Debatte taucht ferner ein Argumentationsmuster auf, das ich als *Mehrwert-Modell* bezeichnen möchte. "Pastoraltheologie, die sich zugleich als theologische Frauenforschung konzipiert, hilft durch Reflexion der vorfindlichen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation Frauen bei der Aufgabe der Analyse des eigenen, vieldimensionalen weiblichen Lebenszusammenhangs. Sie trägt durch wissenschaftliche Artikulation dazu bei, daß die Erfahrungen, die in Frauengemeinschaften und feministischen Frauengruppen gemacht werden, über diese selbst hinaus wirksam werden und als Gegenstand theologischer Forschung ernst genommen werden müssen"⁷. Hier gibt Pastoraltheologie Hilfestellung bei der Analyse und katapultiert die in Frauengruppen und -gemeinschaften gemachten Erfahrungen auf die Ebene von Forschung und theologischer Reflexion. Ich denke, daß diese Verhältnisbestimmung von praktischer Theologie und den in Frauengruppen und -gemeinschaften gemachten Erfahrungen, die ja auch immer schon interpretierte Erfahrungen sind, irreführend ist. "Die Trennung zwischen WissenschaftlerInnen, die für Theoriebildung zuständig und Frauengruppen, die in verschiedenen Kontexten praktisch tätig sind ... ist nicht nur eine Fiktion, sondern eine falsche Ideologie. Angemessener scheint mir die Beobachtung einer Ausdifferenzierung von Frauenbewegung in verschiedene Praxisfelder zu sein... Wenn Patriarchatskritik als Kulturkritik ernst genommen wird, dann müssen sich Wissenschaftlerinnen mit den Institutionen befassen, denen sie verhaftet sind. Gegenüber den anderen Praxisfeldern sind sie Lernende, Zuhö-

⁶ Eine 'leicht' abgeänderte Version eines Gedichtes von Mascha Kaléko. Originalgedicht in: Mascha Kaléko, In meinen Träumen läutet es Sturm, München 1995, 96-97.

⁷ Blasberg-Kuhnke 1993, 165.

rende, aber sicher nicht 'Theoriespeisende' oder InterpretInnen der jeweiligen Kontexte⁸. Anders gesagt, das Mehrwert-Modell impliziert, daß die in (Frauen-)Gruppen gemachten Erfahrungen der Interpretation durch Wissenschaft bedürfen und identifiziert damit zu einseitig Professionalität und Interpretationskompetenz mit wissenschaftlicher Reflexion.

Das für mich interessante an feministisch-christlichen Frauengruppen und -gemeinschaften (wie z.B. im Netzwerk feministische Theologie oder um den Weltgebetstag der Frauen organisiert) ist nicht nur, daß sie sich gängigen Theorie-Praxis-Bestimmungen verweigern, sondern daß viele Interpretationsschemata sich nicht auf die Wirklichkeit dieser Gruppen beziehen. So finden wir hier Frauen, die in den Gemeinden und Pfarreien engagiert sind und solche, die sich lediglich als religiös interessiert bezeichnen. Wir finden alte und junge Frauen, gut ausgebildete und kurz ausgebildete. Frauen, die gesellschaftskritisch und -konform sind, andere, die ihre religiöse Tradition lieben oder an ihr hadern. Also Frauen, die in, jenseits und auf der Grenze von Gemeinde anzusiedeln sind. Frauen, die mit G*tt, über G*tt, von G*tt erzählen, schweigen oder verzweifeln. Frauen, die am Projekt der Menschwerdung für alle arbeiten und solche, die ihre eigene Identitätsfindung als religiösen Akt begreifen. Und diese sich nach gängigen Interpretationsschemata ausschließenden Gruppen finden wir in einer Gruppe. Diese Gruppen verorten sich sozusagen in den institutionellen Zwischenräumen, siedeln sich jenseits von Pfarreien, Verbänden, Volkshochschulen, Akademien und Universitäten an⁹. Und dennoch haben sie den Anspruch 'ekkllesia' im Sinne einer öffentlichen Manifestation ihres Glaubens zu sein.

Das Quer-Modell

Eine feministisch-theologische Perspektive, die die gewohnten Schematisierungen wie hier Pfarrei da Gemeinde, hier Tradition da Moderne, hier Männer da Frauen überwinden möchte, muß sich der Wirklichkeit stellen, die sich so quer zu den lieb gewordenen Kategorien verhält. Dieses '*Quer-Modell*' ist eines, das einen fortwährenden Spa-

⁸ H.Meyer-Wilmes, Feministische Theologie als theologische Frauenforschung. Zur Institutionalisierung der Empörung, in: I.Cremer/D.Funke (Hg.), Diakonisches Handeln. Herausforderungen-Konfliktfelder-Optionen, Freiburg/Br.1988, 72-83; 79.

⁹ Für 'Gemeinden jenseits der Pfarrei' gibt Hermann Steinkamp eine interessante Analyse, in: H.-G.Ziebertz (Hg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen-Subjekte-Kontexte, Weinheim 1997, 233-246, auch in: PThl 17 (1997) 129-144.

gat zwischen Tradition und Moderne vollzieht, sich dem 'Entweder-oder' verweigert, Kirche und Gesellschaft in ihren Widersprüchen und Chancen ausleuchtet. "Feministische Theologie wird da zu einer 'postmodernen' Theologie, wo es ihr gelingt, die Tradition in der Moderne und die Moderne in der Tradition wahrzunehmen. Und das in einer Haltung, die nicht nur kritisch, sondern auch selbstkritisch ist"¹⁰. Diese Ouer-Perspektive feministischer Theologie wird mich im folgenden leiten, wenn ich die praktische Theologie von ihren Selbstdefinitionen her beurteile.

1. These: Die Pastoraltheologie ist eine Krisenbewältigungswissenschaft.

Die Existenz der praktischen Theologie verdankt sich der Einsicht in den Bruch von Kultur und Religion. Diese sich im 18./19.Jahrhundert abzeichnende Entwicklung führte dazu, die Pastoraltheologie als eigenes Fach zu installieren. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Studienreformbemühungen für katholisch-theologische Fakultäten von 1774. Die traditionelle Theologie, die im Programm der jesuitischen Ratio studiorum von 1591 bis 1773 die gesamte Theologie beherrschte, wurde von den Verfechtern der Katholischen Aufklärung als abstrakt-metaphysisches Gedankengebäude zurückgewiesen, als eine von der Wirklichkeit des Glaubens und des Lebens abgekoppelte Theologie. Theologie sollte in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ausgeübt werden. Und das bedeutete für die von der Aufklärung beeinflussten Reformer, daß die Wahrheitsfrage gleichzeitig mit der Frage nach dem Nutzen des Glaubens für das menschliche Leben gestellt werden sollte. Theologie sollte aus ihrer scholastischen Enge befreit werden, was Franz Rautenstrauch, dessen Reformplan auch zur Einführung der Pastoraltheologie als eigenem Fach an den katholisch-theologischen Fakultäten führte, so umschrieb: Die Glaubenslehre sollte sich auf "ad mentem Domini nostri Jesu Christi" und

¹⁰ Mein Verständnis von feministischer Theologie als postmoderner Theologie wird durch die Einsicht bestimmt, daß auch eine moderne Tradition wie der Feminismus nicht allgemein und absolut mit Moderne identifiziert werden kann und religiöse Traditionen wie die jüdisch-christliche auch modern sein können. Dieser Einsicht wird man habhaft, wenn man nicht nur die 'Anderen' kritisiert, sondern sich selbst auch in den Akt der Kritik mit einbezieht. Selbstkritik in diesem Sinne ist für mich eine der Grundsatzdefinitionen von Postmoderne. Vgl. dazu: H.Meyer-Wilmes, Tirzia - Durch einen Spiegel in einem erzählten Wort, in: T.v.d.Hoogen/H.Küng/J.P.Wils (Hg.), Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie?, Kampen 1997, 249-267; 254.

nicht mehr auf "ad mentem Augustini, Thomae, Scoti"¹¹ richten. Auf die biblischen Texte und deren Interpretationen durch die Kirchenväter richtete das Interesse der katholischen Aufklärer. Die Seelsorge wurde aus ihrem Appendix-Status herausgeführt. Nicht Gelehrter sollte der Priester sein, sondern Volkslehrer, der in den Stand versetzt werden sollte, "die innerliche und äußerliche Glückseligkeit der Menschen"¹² zu fördern und das auf eine professionelle, wissenschaftlich reflektierte Art und Weise. Aus heutiger Sicht fällt die Priesterfixierung der Rautenstrauch'schen Position auf und der Umstand, daß das Kirchenvolk nur als 'Umgebung' des Priesters, als Objekt der Seelsorge von Interesse ist. Von bleibendem Wert ist jedoch der Gedanke, daß die Praxis der Seelsorge eine Perspektive sein sollte, die alle theologischen Disziplinen durchzieht und daß der 'Kanon des Lebens' gegenüber dem Sollen, das sich aus Traktaten und Bibeltexten ableitet, in der theologischen Ausbildung im Vordergrund stehen soll. Heute, im 20. Jahrhundert, das durch Individualisierung und Ausdifferenzierung nicht nur der gesellschaftlichen, sondern auch der kirchlichen Bereiche gekennzeichnet ist, scheint die Aufgabe pastoraler Theologie darin zu bestehen, die Brüche zwischen Religion und Kultur 'im eigenen Hause' dingfest zu machen. So bedeutet, den 'Kanon des Lebens' zum Ausgangspunkt pastoraler Theologie zu machen, sich nicht nur mit dem kirchlich organisierten Leben zu befassen, sondern Kirche als Institution, Bewegung und Gruppe in einer Gesellschaft zu erfassen, die scheinbar ohne Religion auskommt. Das heißt, pastorale Theologie bietet sich als Reflexion der Zwischenräume an, in dem alle TrägerInnen eines religiösen Bewußtseins, kirchlich gebunden oder nicht als Subjekte von gläubigem Handeln wahrgenommen werden könnten. Der Konjunktiv meiner Ausführungen ergibt sich aus der Einsicht, daß die Pastoraltheologie noch zu sehr im Korsett der Orientierung auf eine kirchlich-institutionell erfaßbare Praxis steckt, um den Brüchen, denen sie ihre Entstehung verdankt, offensiv zu begegnen. Die feministische Theologie lebt von diesem Mangel.

¹¹ J. Müller, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Rautenstrauchs 'Entwurf zur Einrichtung der Theologischen Schulen'*, Wien 1969, 52.

¹² B. Casper, *Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik*, in: A. Langner (Hg.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, München 1978, 97-141; 115.

2. These: Die feministische Theologie löst zur Zeit die Selbstdefinition pastoraler Theologie als Handlungswissenschaft ein.

Die Existenz feministische Theologie verdankt sich nicht so sehr dem Bruch zwischen Religion und Kultur, sondern der sich daran anschließenden Entwicklung der Identifikation von Kultur mit Moderne und Religion mit Tradition. Anders gesagt, sie verdankt sich als 'Tochter' der Moderne den Widersprüchen der Moderne und den Widersprüchen, denen Religion in einer postmodernen Zeit ausgeliefert ist. Dazu zwei Bemerkungen: Man kann den Feminismus der letzten 200 Jahre als Versuch verstehen, die nachaufklärerische Verheißung von Autonomie und Gleichwertigkeit auch auf die Frauen hin einzulösen. Ein Versuch, der dazu geführt hat, Partizipation von Frauen an allen öffentlichen Aufgaben und Institutionen zu realisieren, was bisher für die Kirchen und Universitäten nicht gelang¹³. Doch der Feminismus ist an den Ambivalenzen der Moderne interessiert. Gegenüber modernen Auffassungen von Autonomie als Separation von Anderen betont er die Notwendigkeit von Beziehungen, nicht nur als 'weibliches' Erbe historisch antrainierter Tugenden, sondern als gesellschaftlicher Aufgabe. Gegenüber einer Position, die Berufsarbeit als emanzipatorischen Höhepunkt betrachtet, betont der Feminismus die Verteilung von Arbeit und hinterfragt deren Inhalte. Also innerhalb des Feminismus kommt es gleichzeitig zu Adaption und Kritik der Moderne. Ähnlich verhält es sich mit dem Feminismus, der sich mit der jüdisch-christlichen Religion auseinandersetzt. Es kommt zu Kritik und Adaption jüdisch-christlicher Tradition, die zur modernen Gesellschaft in Beziehung gesetzt wird. Von einer feministischen Perspektive her muß von daher der in der Pastoraltheologie behaupteten Parallele von Herausbildung der Moderne mit dem Niedergang der Religion widersprochen werden. Für die feministische Theologie ist die moderne Gesellschaft keine religionslose, enttraditionalisierte Gesellschaft, sondern eine, in der sich die Erscheinungsformen von Religion verändert und vervielfältigt haben¹⁴. Die religiöse Praxis christlicher Frauenbewegung kennzeichnet von daher nicht ein gemeinsamer Besitz von kultureller und religiöser Tradition, sondern der Neuerwerb von Traditionen, den jedes Subjekt immer wieder zu leisten hat. Das Projekt Elisabeth Schüssler Fiorenza's zeigt dies sehr deutlich. Ihre fe-

¹³ Was auch nicht für die deutschsprachige katholische Pastoraltheologie gelang: hier gibt es 15 Priesterprofessuren, 4 Laienprofessuren, 1 weibliche Laienprofessur.

¹⁴ Eine Position, die der Soziologe Karl Gabriel differenziert beschrieben hat, in: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien⁵1996.

ministische Befreiungshermeneutik will nicht primär 'Jesus als Miriams Kind und Sophias Prophet'¹⁵ historisch-apologetisch im Hinblick auf die jüdisch-christliche Tradition rekonstruieren, sondern von den heutigen Befreiungskämpfen von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen ausgehend, interpretieren. Individuen, Gruppen und Gemeinden müssen sich heute Religion erarbeiten bzw. neu aneignen und dies in völlig disparaten Lebensbereichen. Man kann auch in Anlehnung an Simone de Beauvoir sagen: Man wird nicht als ChristIn geboren, man wird auch nicht mehr dazu gemacht, man wird es¹⁶.

Feministische Theologie trägt damit sowohl zur Modifizierung der Moderne als auch zur Differenzierung von Tradition bei, ist Gesellschaftskritik und Kirchenkritik in der spannungsvollen Wechselbeziehung von Kultur und Religion. Das Bild von der modernen Kultur und der traditionellen Religion erweist sich in dieser Sicht schon fast wieder als vormodern oder posttraditionell. Insofern ist es weder erstaunlich noch irritierend, daß sich die christliche Frauenbewegung als BewußtseinsträgerIn feministischer Theologie weder von 'unten' umarmen, noch von 'oben' vereinnahmen läßt.

3. These: Die Praxis der Pastoraltheologie ist de facto eine "Weiberwirtschaft"

Praktische und Pastoraltheologie ist von der Intention bestimmt, eine theoretische Reflexion von Praxisprozessen in Kirchen und Religion zu sein. Doch wer trägt und gestaltet diese Praxis? Die Allensbacher Studie von 1993 über die Kirchenbindung von Frauen hat etwas deutlich gemacht, was der praktischen Theologie zur Binsenweisheit werden sollte: die Frauen 'wirtschaften' im Innenraum von Kirche und die Männer repräsentieren die Kirche nach außen. Anders gesagt: die katholische Kirche ist eine von Männern geleitete Frauenkirche. Wohingegen die Subjekte der Gemeindepraxis Frauen sind. Sowohl in der Allensbacher Studie als auch in einer 1994 von der Landessynode der Evangelischen-Lutherischen Landeskirche Hannover in Auftrag

¹⁵ E.Schüssler Fiorenza, Jesus-Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

¹⁶ "Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es" in: Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 1968, 265. Zum Problem der Aneignung von Tradition angesichts eines neuzeitlichen Werdens von Identität siehe auch das zweite Kapitel meines Buches 'Zwischen lila und lavendel.' Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996, 17-28.

gegebenen Studie¹⁷ wird der Verlust einer engen Bindung der Frauen zur Kirche, d.h. Pfarrgemeinde konstatiert, wohingegen einer sehr engen Bindung an die Bereiche ehrenamtlicher Arbeit konstatiert wird. Das heißt, die Kirche zerfällt in der Wahrnehmung der Frauen in einen Nah- und einen Fernbereich, wobei der Nahbereich mit positiven Erfahrungen besetzt wird und der Fernbereich mit negativen. Insgesamt ist festzustellen, daß die Unterschiede in der Kirchenkritik von kirchlich engagierten und nicht kirchlich engagierten Christinnen bemerkenswert gering ist, das Gefühl der Nähe oder Ferne zur Kirche sich jedoch an unterschiedlichen Kirchenbildern entscheidet. So erfahren ehrenamtlich arbeitende Frauen z.B. ihre Verbandsgemeinde, ihre Frauengemeinschaften, ihre Sozialarbeit positiv als Kirche. Die Ortskirche wird als Raum für positive Erfahrungen geschätzt und das bei gleichzeitiger Abwehr gegenüber der Amtskirche. Nun kann man einwenden, daß diese Kritik an der Amtskirche nicht frauenspezifisch ist. Ich denke aber, daß sie in ihrer Schärfe frauenspezifisch ist¹⁸. Die Schärfe der Kritik geht einher mit einer 'großen' Liebe zur Kirche. Anders gesagt, die ekklesiologischen Widersprüche in der Kirche selbst, die im Gefühl der Frauen als Spaltung wahrgenommen werden, erzwingen diese Ambiguität der Gefühle. Eine Ambiguität, die Männer nicht kennen, weil sie kaum noch aktiv in den Gemeinden tätig sind. Doch diese innerliche Gespaltenheit des Kirchenbildes zeigt sich auch nach 'draußen'. Aus der Perspektive der Gesellschaft sind die Kirchen die 'Hausfrauen' der Gesellschaft. Solidarität mit den Armen, das Hingucken auf Einzelschicksale, die Unterbringung von Arbeitslosen und AsylantInnen, Beratung alleinstehender Mütter, Drogenpastorale, all diese vielen 'weiblichen' Tugenden werden von den Kirchen sang- und klanglos übernommen, wenn dem Staat das Geld ausgeht oder der politische Wind in eine andere Richtung bläst. Die Kirchen verrichten diese 'Schattenarbeit' und ziehen sich damit in die 'privaten' Gemäcker des Staates zurück. Diese Arbeit aber schafft die Akzeptanz bei den nicht kirchlich organisierten Mitgliedern der Gesellschaft. Eine Akzeptanz, die auch hier mit einer gleichzeitigen Kritik an der institutionellen hierarchischen Verfaßtheit von Kirche einhergeht. Diese widersprüchliche Einstellung zur Kirche, sei es von Seiten der Gesellschaft oder von Seiten der in den Kirchen engagierten Frauen ist eine Spannung, die im Kirchenverständnis selbst begründet ist. Eine

¹⁷ A.Hieber/I.Lukatis, Zwischen Engagement und Enttäuschung. Frauenerfahrungen in der Kirche, Hannover 1994 und R.Köcher (Hg.), Studie "Frauen und Kirche". Ergebnisse aus einer Repräsentativuntersuchung unter katholischen Frauen des Allensbacher Instituts, 1993.

¹⁸ Vgl. dazu: H.Meyer-Wilmes, Frauenkirche, in: H.-G.Ziebertz (Hg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen-Subjekte-Kontexte, Weinheim 1997, 145-155.

praktische Theologie, die bereit ist, eine feministische Perspektive als Filter ihrer Reflexion zuzulassen, wäre eine, die bei den Widersprüchen im kirchlichen Raum ansetzt, das heißt, die Subjekte als TrägerInnen christlichen Glaubens auch in den Schattenbereichen von Kirche benennt. Es wäre eine, die ihren Blick auf die institutionellen Zwischenräume wirft. Ein erster Schritt dazu wäre die simple Einsicht, daß Frauen im 'Zentrum' kirchlicher und religiöser Praxis stehen. Ein zweiter wäre die Einsicht, daß die Säkularisierung die Frauen in diese Position gebracht hat. Man könnte die gängige Säkularisierungsthese (Säkularisierung = Verlust von Religion) nämlich auch so variieren: der öffentliche Relevanzverlust von Kirche und Religion im 19. und 20. Jahrhundert führte zu einer Feminisierung der Religion. Diese enge Bindung von Frauen und Kirche kann man dann als 'Retraditionalisierung der weiblichen Rolle'¹⁹ oder als 'Modernisierung wider Willen'²⁰ abtun. Man kann aber auch dank der feministischen Theologie und der christlichen Frauenbewegung darauf verweisen, daß Religion Frauen nicht nur knebelt, sondern auch befreit, daß Religion nicht nur fähig ist, Modernisierungsprozesse aufzuhalten, sondern auch einzuleiten. Eine Intervention der praktischen Theologie in solche Debatten hinein, wäre eine Aufgabe, die ihrer Selbstdefinition entspricht.²¹

¹⁹ I. Götz von Olenhusen, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen: Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 9-21; 9.

²⁰ B. Welter, Frauenwille ist Gotteswille. Die Feminisierung der Religion in Amerika, in: C. Honegger/B. Heintz (Hg.), Listen der Ohnmacht, Frankfurt/M. 1981, 326-355; 326.

²¹ Beispiel einer solchen Intervention ist das Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, Bd. VI, Leuven 1998 „Struggles in soul and mind: Practical-theological feminist perspectives“, hg. v. H. Meyer-Wilmes.

Burchard Schlömer

Praktische Vermittlung zwischen Kontexten? Statement

1 Vorbemerkung

Ich bin seit fünf Jahren als Bildungsreferent beim Internationalen Katholischen Missionswerk *missio* in Aachen tätig. Das ist etwas ziemlich anderes als die theologische Arbeit an der Universität, wie sie dem Statement anmerken werden. Es orientiert sich an den vorgeschlagenen Leitfragen. Allerdings lautet die erste Frage: "Welches ist der Kontext meines Theologietreibens?" Darin beschreibe ich Teile meiner Arbeit.

2 Welches ist der Kontext meines Theologietreibens?

In dem Einladungsschreiben zu diesem Symposium konnten Sie lesen, daß es nicht um den "global europäischen" oder "bundesrepublikanischen" Kontext geht, sondern um meinen bzw. Ihren Kontext. Wenn ich trotzdem eine sechs Jahre alte Weltkarte herumgehen lasse¹, liegt es daran, daß damit mein eigener täglicher Arbeitskontext angedeutet wird.

Ein Schwerpunkt meiner Arbeit ist die Zusammenarbeit mit Sachausschüssen "Mission-Entwicklung-Frieden", "Eine-Welt-Gruppen" und "Gemeinde-Partnerschafts-Gruppen", von denen es mehrere tausend im engeren und weiteren Bezugsfeld der katholischen Kirche gibt. Man kann ihr Engagement als "Handeln in der Weltgesellschaft" verstehen².

Gemeinsam mit diesen Gruppen steht *missio* vor der Herausforderung, den eigenen wie den fremden Kontext immer besser wahrzunehmen, die Bezüge zwischen den Kontexten aufzudecken und diese Bezüge im Sinne einer christlichen Orthopraxie zu gestalten.

¹ The Economist, 01.09.1990

² siehe dazu: Franz Nuscheler, Karl Gabriel, Sabine Keller, Monika Treber: Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995

Anhand der Karte als grobem Raster möchte ich mit drei Beobachtungen den Kontext meiner Arbeit im Hause *missio* und im Blick auf das Engagement der Gruppen beschreiben:

2.1 *Die Herrschaft des Geldes über Wahrnehmung und Handlungsorientierung*

Die Economist-Weltkarte ist kurz nach dem Zusammenbruch des europäischen, kommunistischen Machtblocks entstanden. Daß der Economist die Welt ökonomisch betrachtet, ist klar. Aber kann eine solche Betrachtung wirklich soweit gehen, zwei Drittel eines Kontinents von der Weltkarte zu entfernen? Afrika südlich der Sahara, wo die meisten AfrikanerInnen leben, kam beim Economist vor sechs Jahren nicht mehr vor. Nur noch der islamische, kapitalkräftigere Norden. Sicher sind viele Gruppen und *missio* selber engagiert, Afrika anders zu behandeln, dennoch ist auch bei ihnen das Geld ein mächtiger Faktor.

missio sammelt seit 160 Jahren Spenden. Für viele Spender und manche MitarbeiterInnen im Hause ist es das Wichtigste, daß viel Geld reinkommt und weitergegeben werden kann in Projekte im Süden. Zwar ist in der offiziellen Politik des Hauses *missio* und anderer Hilfswerke festgehalten,

- daß man erstens mit Spenden nicht weltwirtschaftliche Ungerechtigkeit beheben kann,
- daß man zweitens deswegen im Inland und in internationaler Kooperation auf gerechtes Wirtschaften hinwirken muß
- und daß drittens die anderen Kulturen uns viel zu sagen haben, und man sie nicht nur als Wirtschaftsfaktoren sehen kann.

Dennoch gerät in Zeiten des Spendenrückgangs gerade jene Arbeit unter Rechtfertigungsdruck, die nicht kurzfristig in Mark und Pfennig als Gewinn auszuwerten ist, sondern als kostspielige, bewußtseinsbildende Investition mit nicht kalkulierbarem Ergebnis erscheint.

Die von Misereor und BUND in Auftrag gegebene Studie zum „zukunfts-fähigen Deutschland“³ hat einige Stimmen aus bäuerlichen Kreisen veranlaßt, direkt oder indirekt mit einem Spendenboykott zu drohen. Schließlich erhalte Misereor die Spenden, um sie den Armen zu geben und nicht, um sich hier in die deutsche Innenpolitik einzumischen.

³ BUND/Misereor (Hrsg.): Zukunftsfähiges Deutschland: ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie, Basel [u.a.]: Birkhäuser, 1996

Der Verband der deutschen Diözesen stellt Kirchensteuermittel bisher nur für Projekte im Süden zur Verfügung, nicht für Bildungs- und Solidaritätsarbeit. Die Einrichtung eines Fonds zur Förderung solcher Arbeit in den vielen Eine-Welt-Gruppen wird derzeit erneut diskutiert.⁴

Die Eine-Welt-Gruppen und Gemeindeausschüsse selber zeigen eine Variationsbreite im Umgang mit Geld und Projekten. In den von ihnen geäußerten Zielvorstellungen haben sie stärker als erwartet den Wechsel vom Almosengeben zu Gerechtigkeit nachvollzogen. Dennoch ist für sie die finanzielle Unterstützung von Projekten, die sie möglichst selber kennen möchten, einer der wichtigsten Tätigkeitsbereiche neben Information und fairem Handel. Das Sammeln und Transferieren von Geld oder anderer materieller Hilfe ist für viele Gruppen ein wichtiges Erfolgserlebnis und vermittelt die Erfahrung einer Effizienz, die auch nach außen besser darstellbar ist als die bereichernde Bewußtseinsveränderung durch interkulturelle Kontakte.

In diesem Zusammenhang ist eine wichtige Beobachtung zu ergänzen. Wer sich vom Spendensammeln stärker zu Gerechtigkeitsarbeit hin entwickelt und damit zu einer kritisch-politischen Haltung, stößt im Gemeindebinnenmilieu schnell auf Widerstand und bewegt sich auf Dauer in ein Grenzmilieu zwischen gemeindlichem Binnenraum und gesellschaftlichem Umfeld. Die politisch aktivsten Gruppen haben sich zum Teil von der Gemeinde ganz gelöst und sind Bestandteil der nichtkirchlichen Dritte-Welt-Bewegung geworden.

In meiner Arbeit, besonders mit den eher binnenkirchlichen Sachausschüssen, geht es mir darum, ihre Spendermentalität nicht zu verteuflern, sondern erstens von der Notwendigkeit materieller Hilfe zu Gerechtigkeitsfragen vorzudringen und zweitens nach anderen Bezugsmöglichkeiten im kulturellen, sozialen, religiösen und persönlichen Bereich zu suchen.

Die Herrschaft des Geldes über Wahrnehmung und Handlungsorientierung kann allerdings nur brechen, wer das Geld und die materiellen Grundlagen kirchlicher Arbeit, ja allen Lebens, ernstnimmt. Die ungewohnten Sparzwänge für Kirche und Theologie in unserem Land bieten eine Chance, realistischer zu werden.

⁴ Der Fonds ist 1997 eingerichtet worden und wird finanziert aus den Geldern, die der Verband der Diözesen Deutschlands den Hilfswerken für die Projektförderung zur Verfügung stellt.

2.2 *Ignoranz oder Wertschätzung der traditionellen Religionen schriftloser Stammesgesellschaften?*

Die Economist-Karte nennt neben Euroasia und Euroamerica die drei Kontinente Islamistan, Hinduland und Confuziania. Mit Afrika südlich der Sahara wird die Vielzahl traditioneller Religionen schriftloser Stammesgesellschaften ignoriert, die wir dort und in anderen Kontinenten finden.

In der Bildungsarbeit mit Gruppen, die Partnerschaften mit afrikanischen Gemeinden pflegen, wird spätestens unter dem Stichwort Inkulturation eine intensive Auseinandersetzung mit diesen biokosmischen Weltanschauungen nötig. Die deutschen Gruppen erhalten dadurch eine Chance, die spezifische Glaubensform ihrer afrikanischen Gesprächspartner besser zu verstehen. (Problematisch ist in diesen Partnerschaften, daß die nichteuropäischen Partner oft weniger Chancen haben, sich intensiv und begleitet mit der Situation der deutschen Partner auseinanderzusetzen. So entsteht ein Wissens- bzw. Verständnisgefälle.)

In den letzten zwei Jahren habe ich versucht, Impulse aus diesen biokosmischen Traditionen in die Arbeit in der Umweltbewegung einzubringen. Das ist schwierig. Trotz vieler Vermutungen ist es nicht immer nachweisbar, wieviel Schöpfungsspiritualität mit zukunftsfähigem Umweltverhalten zu tun hat. Bisher ist es eine Minderheit von Gruppen, die z.B. an Seminaren zur Schöpfungsthematik teilnimmt. Dies gilt allerdings nicht für den Frauenbildungsbereich. Dort entwickelt sich der „Öko-Feminismus“ zu einer festen Größe in der interkulturellen Arbeit und zeigt konkret, daß die Schöpfungsthematik nicht von der Suche nach Gerechtigkeit getrennt werden darf.

2.3 *Die inter- oder multireligiöse Herausforderung*

Confuziania, Hinduland und Islamistan sind für den Economist die passenden Bezeichnungen der Wirtschaftspartner. Es sind religiös-kulturelle Bezeichnungen, keine geographischen.

Neben der Bearbeitung von Videos oder Printmaterialien zum interreligiösen Dialog führe ich gelegentlich Seminare dazu durch. In einer Seminarreihe "Unsere Wahrheit ist nicht Eure Wahrheit" zerbrach der auf theologischer Begriffsebene mögliche Dialog mit einem muslimischen Paar an der Lebenswirklichkeit - weil auf beiden Seiten nicht genug Fähigkeit oder Bereitschaft war, die Andersheit wahrzunehmen, anzuerkennen und nicht zu bewerten. Eine lehrreiche Erfahrung gegenüber theoretischer Dialogschwärmerei. In der gleichen Seminarreihe aber auch die Erfahrung, wie die im Rahmen des Gespräches

und der Diskussion fremdbleibende Realität des Hinduismus durch das gemeinsame Gestalten eines Mandalas doch näher rückte. Der gestaltende Umgang mit eigenen Vorstellungen von Leben, Tod und Auferstehung innerhalb eines fremden Symbolsystems war einer der intensivsten Kursabschnitte. Bis heute kann ich die daraus resultierenden Ahnungen bzgl. der hinduistischen Vorstellungen von Leben, Tod, Wiedergeburt und Erlösung nur annähernd und in Frageform ausdrücken.

Viele der Sachausschüsse und Gruppen, mit denen ich Kontakt hatte, fühlen sich in diesem Themenkomplex des interreligiösen Dialogs unsicher und fragen nach Begleitung.

3 Orte der Orthopraxie

Mögliche Orte der Orthopraxie gibt es viele. Ich möchte zunächst zwei erfahrene Orte beschreiben, wobei schon Kriterien der Orthopraxie anklingen. Zu einem dritten Beispiel möchte ich einige Fragen formulieren.

3.1 „Brecht das Schweigen“

„Brecht das Schweigen“ war das Leitwort einer Demonstration gegen Fremdenfeindlichkeit in Aachen. Die Idee wurde nach mehrfachen Brandanschlägen von einigen wenigen im Hause *missio* entwickelt, von der Leitung befürwortet und in kurzer Zeit mit sehr weitgreifender Unterstützung anderer Gruppen und Verbände durchgeführt. Es war eine politische Aktion und zugleich ein spirituelles Geschehen. Das Abschlußgebet hielten wir im Dom zu Aachen. Das Gebet für die Ausgegrenzten und mit ihnen war mein erster positiver Zugang zu diesem imperialen Gotteshaus, wo noch heute der Kaiserthron höher steht als alle anderen Plätze, inklusive Tabernakel.

3.2 Beziehungen verstehen und feiern

Auf einem Werkstatt- und Besinnungstag ging es um die Zusammenhänge zwischen sozialer Solidarität und schöpfungsfreundlichem Verhalten. Wir begannen den Tag mit dem Vorstellen von persönlichen Zeichen unserer Verbundenheit mit der Schöpfung und mit anderen Menschen, besonders in der sog. Dritten Welt. So entstand ein Raum, in dem diese Beziehungen präsent waren. Dann befaßten wir uns rational mit dem Zusammenhang zwischen alten biokosmischen Traditionen auf den Philippinen und dem dortigen ökosozialen Engagement von Basisgruppen. Wir überlegten Konsequenzen für die Arbeit in der

eigenen Gemeinde. Zum Abschluß feierten wir Wortgottesdienst, segneten unsere mitgebrachten Symbole der Verbundenheit und nahmen sie wieder mit. Nur das Brot war gebrochen und gegessen worden.

3.3 *Der Planet als Ort der Orthopraxie?*

Die eben beschriebenen Orte der Orthopraxie sind ihnen nicht fremd. Mich beschäftigt jedoch eine Frage, die ich mit Ihnen teilen möchte. In der Dritte-Welt-Bewegung ist der Satz geläufig "global denken, lokal handeln". In dem heutigen Politik- und Wirtschaftssystem haben wir es aber bereits mit globalen Handlungsträgern und Systemen mit Eigendynamik zu tun. Reicht die Summe des lokalen Handelns noch aus, um global mitzusteuern? Brauchen wir eine globale Handlungsstrategie der katholischen Kirche, die 17,39% der Weltbevölkerung (Stand 31.12.1995) ausmacht? Wer nimmt auf den UNO-Konferenzen wie Rio, Kairo, Peking eine solche Rolle ein? Der Vatikan, weil er als Staat vertreten ist? Kirchliche Initiativen, Netzwerke und Organisationen als „Nichtregierungsorganisationen“? Welchen Beitrag leisten praktische Theologen zu einer adäquaten Ekklesiologie der Weltkirche? Wie kann die internationale Ebene ein Ort der Orthopraxie sein?

4 **Kriterien der Orthopraxie:**

4.1 *Primat des Gewissens*

Ein entscheidendes Kriterium ist für mich die Übereinstimmung mit dem Gewissen. Wenn jemand durch äußeren Druck, z.B. aus seiner Eine-Welt-Gruppe gegen seine innere Überzeugung zu handeln gezwungen wird, kann für ihn und die Gruppe von Orthopraxie keine Rede mehr sein. Auch ein Handeln für Gerechtigkeit nur aus einem schlechten Gewissen heraus, ist keine Orthopraxie. Sicher sind wir im Blick auf die globalen Wirklichkeiten zur Umkehr aufgerufen. Doch muß darin etwas Befreiendes, Ermutigendes und Hoffnung Schenkendes liegen.

4.2 *Option für die Armen, die Anderen*

Ein zweites Kriterium ist eine Orientierung an den Verheißungen des ersten und zweiten Testaments, benennbar mit dem Reich oder der Herrschaft Gottes. Damit zusammen hängt die "Option für die Armen". Dabei geht es nicht nur um ökonomisch Arme, sondern auch um jene, die in ihrer sozialen und kulturellen Lebensmöglichkeit behindert bzw. ausgeschlossen werden. Die Beachtung der kulturellen

Dimension führt zur „Option für die Anderen“. Ziel ist es, daß sie ganz Subjekte ihres eigenen Lebens werden können, statt daß über sie verfügt wird.

Irenäus von Lyon schrieb: "Denn Gottes Ruhm ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes"⁵. Oscar Romero hat dieses Wort umgeprägt in „die Ehre Gottes ist der lebendige Arme.“ Der Zusammenhang zwischen dem vollen Leben der Armen und der Anschauung, dem Offenbarwerden Gottes verweist auf die theologische Würde der Armen, auf die Bedeutung ihres Glaubens für das Verständnis der Offenbarung. Ohne diese spirituelle, theologische Komponente verkommt die „Option für die Armen“ zur Moralisierung.

4.3 *Gratuität der Freundschaft*

Ein drittes Kriterium ist echte Gemeinschaft, ungeschuldete Freundschaft zwischen den Menschen, die gemeinsam in Orthopaxie verbunden sind. Die Gratuität dieser Freundschaft hängt zusammen mit Gottes Liebe, der uns zuerst geliebt hat. Dieses Kriterium ist ein sehr persönliches angesichts des Handlungsfeldes internationaler kirchlicher Zusammenarbeit. Aber es ist auch und gerade dort unverzichtbar.

Diese drei Kriterien sind mir wichtig, und gerade wenn ich auf das Letztgenannte schaue, merke ich, wie sehr Orthopraxie eine Zielvorstellung, eine Hoffnung ist. Und wie dankbar ich sein kann, wenn sie mir geschenkt wird.

5 **Wer sind die Subjekte der praktischen Theologie?**

Bei dieser Frage hatte ich folgendes Gefühl: Einerseits möchte ich den Menschen ihre eigenen Kompetenzen zugestehen und mit ihnen in einen Dialog treten, indem ich sie ernst nehme, etwas von Ihnen erwarte und mich selber einbringe. Aber muß ich sie dafür als Subjekt der praktischen Theologie benennen? Die Antwort darauf habe ich nicht, möchte aber folgendes sagen.

5.1 *Alle ChristInnen sind Subjekte kirchlichen Handelns*

Jede Christin und jeder Christ ist in ihrem/seinem Tun Trägerin und Träger kirchlichen Handelns. Denn die Kirche ist das Volk Gottes und

⁵ Adv. Haer. IV,20,7

nicht nur ein elitärer Anteil davon. So wie die Leute sind, so ist die Kirche, im Guten wie im Schlechten, wenn wir das Bild vom Volk Gottes ernst nehmen.

5.2 *Im Leben aller ChristInnen geschieht Gottesbegegnung*

Ihr Leben ist der Ort der Begegnung mit Gott und seiner Offenbarung. Und sie, die Menschen sind es, die das deuten und ausdrücken sollen, können, müssen – ich weiß nicht, welches Wort hier stimmt.

5.3 *Subjekte der Theologie?*

Wenn Menschen Subjekte des Glaubens sind, ist das grundlegender und wichtiger, als wenn sie Subjekte der Theologie sind. Sie als Subjekte der Theologie bezeichnen zu wollen, offenbart einerseits, sie ernst nehmen zu wollen, aber andererseits vielleicht auch, daß man den Vorrang der Theologie vor dem Glauben der Menschen noch nicht ganz drangeben hat.

5.4 *Nicht nur die ChristInnen*

Die Menschen jenseits der Kirche, die eindeutige Mehrheit der Menschheit, stehen nach biblischem Verständnis in dem von Gott nie gekündigten Bund mit Noah und allen seinen Nachkommen. Sie sind geschaffen als Ebenbilder Gottes. Was das für meine Wertschätzung ihrer religiösen, kulturellen, humanistischen Traditionen und für die Wertschätzung von ihnen selbst als Individuen bedeutet, beginne ich zu ahnen. Mein bisheriger Referenzrahmen hat sich als zu klein erwiesen.

Martine Böhm

Kontextualität als Voraussetzung einer Theologie befreiender Praxis

Leonhard Ragaz, der unbekannte Theologe

Wenn sich die gegenwärtige Praktische Theologie intensiv mit dem Themenkreis „Kontext – Kontextualität – Kontextualisierung“ auseinandersetzt, tut sie dies keineswegs mit dem triumphalen Gefühl, damit etwas Neues, bisher nicht Beschriebenes ins Gespräch gebracht zu haben, dem man sich nun endlich zuwenden müsse, will man nicht – nach einem Bericht von J.B. Metz – als „Lagarbuthener in der Schule des Fortschritts“ gelten. Die Beschäftigung mit der Kontextualität geschieht im Gegenteil in einer nüchternen Bewusstheit, daß die in der Theologie immer schon vergeblich eingezeichnete Korrelation zwischen den verschiedenen soziokulturellen Wirklichkeiten und der normal von christlichen Inhalten gelebten Praxis eine stark ungenutzte Bewußtwerdung und Reflexion des eigenen theologischen Handelns ist, die sich für

C.

Weitere Beiträge zum Thema

Für eine Theologie die befreiend wirken will, ist die Kontextualitätsparadigma die *conditio sine qua non*. Nur eine Theologie, die sich ihrer eigenen kontextuellen Verankertheit bewußt ist, die in diesem Bewußtsein die befreiende Botschaft der Bibel in entsprechende Optionen für marginalisierte Lebenskomunitäten inkarniert und die sich durch diesen Blick und Standortwechsel selbst reikiert, verdient den Ehrenstitel einer befreienden Theologie.

Bei Leonhard Ragaz finden sich diese Bestimmungen in einem hohen Maße wieder, weshalb seine Theologie mit Recht eine authentische europäisch-kontextuelle Theologie der Befreiung genannt werden kann.

¹ Dies ist eigentlich eine Tautologie, denn jede Theologie, die sich zu biblischen Aussagen bekennt, ist entweder befreiend (evangelisch-protestant) oder aber eine Ideologie zur Vorbereitung eines totalitären Regimes, die sich dann aber als Theologie selbst anspricht/wirkt.

Manfred Böhm

Kontextualität als Voraussetzung einer Theologie befreiender Praxis

Leonhard Ragaz, der unbekannte Theologe

Wenn sich die gegenwärtige Praktische Theologie intensiv mit dem Themenkreis „Kontext – Kontextualität – Kontextualisierung“ auseinandersetzt, tut sie dies keineswegs mit dem triumphalen Gefühl, damit etwas Neues, bisher nicht Beachtetes ins Gespräch gebracht zu haben, dem man sich nun endlich zuwenden müsse, will man nicht – nach einem Bonmot von J.B. Metz – als „Legastheniker in der Schule des Fortschritts“ gelten. Die Beschäftigung mit der Kontextualität geschieht im Gegenteil im eher nüchternen Bewußtsein, daß die in der Theologie immer schon vorgegebene Korrelation zwischen den verschiedenen soziokulturellen Wirklichkeiten und den normativen christlichen Inhalten stets einer je neuen, situativ adaptierten Bewußtwerdung und Reflexion bedarf. Jede Theologie – und hielte sie sich für noch so objektiv und ewig – ist an bestimmte Kontexte gebunden, auf die sie sich bezieht und deren Interessen sie vertritt. Unter formalem Gesichtspunkt betrachtet ist dies in der Neuscholastik nicht anders als in den Theologien der Befreiung.

Für eine Theologie die befreiend wirken will¹, ist das Kontextualitätsparadigma die *conditio sine qua non*. Nur eine Theologie, die sich ihrer eigenen kontextuellen Verstricktheiten bewußt ist, die in diesem Bewußtsein die befreiende Botschaft der Bibel in entsprechende Optionen für marginalisierte Lebenskontexte hineinkonkretisiert und die sich durch diesen Blick- und Standortwechsel selbst riskiert, verdient den Ehrentitel einer befreienden Theologie.

Bei Leonhard Ragaz finden sich diese Bestimmungen in einem hohen Maße wieder, weshalb seine Theologie mit Recht eine authentische europäisch-kontextuelle Theologie der Befreiung genannt werden kann.

¹ Dies ist eigentlich eine Tautologie, denn jede Theologie, die sich am biblischen Gott orientiert, ist entweder befreiend (wenigstens partiell) oder aber eine Ideologie zur Verbrämung höchst irdischer Machtgelüste, die sich dann aber als Theologie selbst ausgelöscht hat.

Aber wer ist das überhaupt: Leonhard Ragaz?²

Leonhard Ragaz, 1868 geboren, reformierter Theologe in der Schweiz, Antimilitarist, war von 1908-1921 Professor für Systematische und Praktische Theologie in Zürich. Vor allem aber:

Er war religiöser Sozialist. Das macht wesentlich seine theologische Identität aus. Sein Lebenswerk war bestimmt von dem Bestreben, die biblischen Traditionen von Befreiung und Gerechtigkeit im Namen Gottes mit dem demokratischen und humanen Grundanliegen des Sozialismus zu einer befreienden und menschenwürdigen Theologie verändernder Praxis zu verbinden. Als liberaler Theologe großgeworden, wandte er sich vom Bürgertum mitsamt seiner Theologie ab, weil er es der drängenden sozialen Frage gegenüber als ignorant durchschaute. Seit 1903 entwickelte er konsequent seine politische Theologie, die vom Reich Gottes ausgehend die gesellschaftlichen Verhältnisse konsequent unter die Kritik des eschatologischen Vorbehalts stellte. Er solidarisierte sich in seinem praktischen Engagement immer enger mit der Arbeiterschaft und deren Anliegen nach gesellschaftlicher Teilhabe und sozialer Gerechtigkeit. 1921 schließlich vollzog er den letzten und biographisch schwersten Schritt der Solidarisierung. Er ließ seiner theologischen Option für die kleinen Leute den eigenen gesellschaftlichen Standortwechsel folgen. Er legte seine gut situierte Position als Professor nieder und widmete sich den Rest seines Lebens bis 1945 dem unsicheren Projekt der Arbeiterbildung. Dieser Schritt war keineswegs die enthusiastische Tat eines überspannten Kauzes, sondern eher die nüchterne Konsequenz eines suchenden Theologen, der die Kraft fand, seine an der Bibel gewonnenen Einsichten ernst zu nehmen.

Das Aufgeben seines Lehrstuhls ist auch der Grund, warum Ragaz aus dem theologischen Diskurs nahezu gänzlich verschwunden ist. Er hat sich damit sozusagen selbst aus der theologischen Diskussion, die ja bis heute fast ausschließlich eine universitäre ist, hinauskatapultiert. Er gilt – vom sicheren Hafen universitärer Theologie aus betrachtet – als Außenseiter, der sich selbst ins Abseits manövriert hat und der als solcher nicht weiter wahrgenommen werden muß.³

² Vgl. zum Folgenden Manfred Böhm, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz, Münster 1988, 40-43, 88-96

³ So z.B. findet Ragaz in Friedrich Mildener, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert (Stuttgart/ Berlin/ Köln 1981), in dessen

Im Folgenden wird an einigen wenigen Stichworten zu zeigen sein, daß die Theologie von Leonhard Ragaz sich als eine hochbrisante kontextsensible Theorie einer auf Veränderung zielenden Praxis erweist.

Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt

Ragaz' Zugang zur Wirklichkeit ist induktiv. Er setzt sich als Ausgangspunkt seiner theologischen Suche nach Wahrheit die vielfältigen Erfahrungsfelder der Menschen. Dort ist Wahrheit aber nicht einfach vorfindbar – in chemischer Reinform gewissermaßen –, sondern hineinverwoben in die vielschichtigen Lebenskontexte der Menschen. „Es gibt keine andere Wahrheit als die, die mit der ganzen Existenz des Menschen zusammenhängt. Alles andere ist 'Theorie' im üblen Sinne, geistiger Luxus, Trug.“⁴ Diese erkenntnistheoretische Grundüberzeugung macht Ragaz höchst skeptisch gegen alle von der Erfahrungsebene abhebenden Wahrheitsansprüche. „Nichts ist tödlicher für die Wahrheit, als wenn sie stets ganz verkündet werden soll, nämlich im statisch-dogmatischen Sinne.“⁵ Wahrheit ist also immer kontextgebunden und konkret oder aber ideologisch.

So ist jeder Wirklichkeit, der man begegnet, zunächst positiv zu unterstellen, dort auf Wahrheit, wenn vielleicht auch nur auf fragmentarische Wahrheit zu treffen. Die Kontexte sind für Ragaz also keineswegs inhaltsleere Wirklichkeitsareale, in die hinein Wahrheit erst eingefüllt werden müßte, damit sie für Christen interessant würden. Die Kontexte sind vielmehr apriori wahrheitshaltig; sie sind ihrerseits Texte, die wirklichkeitsgestaltend wirken.

Damit ist die angemessene Herangehensweise an die Wirklichkeit geleitet von einer gewissen Zurückhaltung, die eben nicht sogleich verobjektiviert und katalogisiert, sondern das Vorhandene in seiner Erscheinung akzeptiert. Wer auf der Ebene der Erkenntnistheorie, bei der analysierenden Wahrnehmung dessen, was ist, die Kategorien von „Entweder – Oder“ vorschnell einführt, engt nicht nur sein Erfassungsspektrum unnötig ein, sondern bringt sich um womöglich entscheidende Wahrheitsfacetten. „Wir haben zunächst Ja zu sagen,

Anhang mehrere hundert Theologen biographisch vorgestellt werden, keine Erwähnung.

⁴ Leonhard Ragaz, *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft*, Bd. 1, Erlenbach/ Zürich/ München/ Leipzig 1922, 236

⁵ Leonhard Ragaz, *Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene*, Bern 1942, 167

gelten zu lassen, weil wir in allem, im Menschen und Sachen, es irgendwie mit Gott zu tun haben.“⁶ Das „Sowohl – Als auch“ ist die Ragaz angemessene Kategorie, der Wirklichkeit zu begegnen. Dieses Geltenlassen ist keineswegs gleichbedeutend mit einem entscheidungsscheuen Relativismus. Wahrheit und Irrtum sind durchaus nicht gleichwertig. Auf der Handlungsebene gilt es sich zu entscheiden: Entweder – Oder. Aber um eine angemessene Option für die Praxis treffen zu können, bedarf es als Voraussetzung der differenzierten Wirklichkeitsbetrachtung und der genauen Erkenntnis der Wahrheit – auch der Wahrheit im Irrtum. „Nur wer die Wahrheit im Irrtum erkennt, kann den Irrtum recht bekämpfen.“⁷

Die theologische Grundlegung

Die konsequente Kontextualisierung der Theologie ist auch für Ragaz keine Modeerscheinung. Sie hängt vielmehr unmittelbar zusammen mit seinem Gottesverständnis. Weil Gott sich in konkrete sozioökonomische Kontexte hineinbegibt, hat auch die sich an ihm orientierende Theologie so zu handeln. Das Theologoumenon von der Inkarnation ist der tiefste Grund dafür, kontextualisierende Theologie – und nur eine solche – zu betreiben.

Der christologische Ansatz der liberalen Theologie konnte Ragaz schon sehr früh nicht mehr zufriedenstellen. Er empfand ihn als pädagogisierend ausgedünnt. Jesus als Vorbild für ethisches Wohlverhalten ist ihm zu wenig. Für Ragaz ist er die Inkarnation Gottes, eben wirklich Gottes Sohn. Erst dieses Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu kann sich tatsächlich befreiend auswirken für die Menschen. Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus steigt hinunter in die Abgründe menschlichen Elends und Leides. Jesus Christus lebt das Extrem. Er geht den Weg der Menschwerdung bis zur letzten Konsequenz. Gerade dadurch wird Christus zu dem, der sich mit dem Elendsten und Untersten identifiziert. In Christus läßt sich Gott selbst in das Leid hineinziehen. Er ist eben kein unbeteiligter, geschichtsabstinenter Gott, sondern ein mitlebender und mitleidender Gott. Christus „wird Gottloser, von Gott Verlassener, wird Missetäter, wird Verbrecher und Genosse von Verbrechern – aber mit ihm wird es Gott selbst.“⁸ Erst also wenn Jesus wirklich Gottes Sohn ist, kann Gott im Leid selbst – und nicht etwa nur unbeteiligt von außen – seine Heilungs- und Be-

⁶ Leonhard Ragaz, *Das Reich und die Nachfolge*, Andachten, Bern 1938, 426

⁷ ebd. 415

⁸ Leonhard Ragaz, in: *Neue Wege* 38 (1944), 108

freiungsmacht entfalten. Gott „geht tief in die konkrete Geschichte ein, in die des einzelnen Menschen wie in die der Völker. Er wird Wirklichkeit, nicht eine in ruhiger verklärender Verklärtheit über der Welt thronende Idee, sondern eine richtende, fordernde, beunruhigende, umwälzende Kraft inmitten der Menschenwelt.“⁹ Gott begibt sich in die Geschichte hinein, um zusammen mit den Menschen quasi vor Ort befreiend wirken zu können.¹⁰ Gott selbst also handelt kontextuell. Theologie, kann darum nicht hinter die Praxis ihres eigenen Ermöglichungsgrundes zurückfallen. Kontextualitätsverdrängung käme Blasphemie gleich.

Die praktische Konsequenz

In der Frage der Praxis ist Ragaz eindeutig. Das christliche Handeln hat sich auszurichten an den Prioritäten der in Bibel bezeugten Botschaft vom gekommenen und kommenden Reich Gottes. Jede Beliebigkeit bedeutet Verrat am geschichtlich befreiend wirkenden Gott. „Wir gehören auf die Seite des Proletariates, der Armen im großen, alten biblischen Sinne, das heißt, der Verkürzten, Enterbten, Unterdrückten, des Volkes im schönsten biblischen Sinne, des leidenden, ausgebeuteten, sehrenden, nach Gerechtigkeit und Freiheit, Leben und Freude dürstenden Volkes. Wir gehören nach unten.“¹¹ Dieses Parteilagergreifen für die Menschen am unteren gesellschaftlichen Rand ist ein Akt konkreter Nachfolge. Es versucht praktisch in die gesellschaftlichen Kontexte hinein umzusetzen, was nach biblischem Zeugnis als Gottes eigene Intention zu gelten hat. „Der arme, gedrückte, entrechtete Mensch, wir können auch sagen, der schwache und geringe, steht in einem besonderen Verhältnis zu Gott. Er ist Gott besonders heilig.“¹² Die Opfer jener reichgottesfeindlichen Mächte des Mammons und der Gewalt sind „ganz besonders Gottes Schützlinge“.¹³ Die Ernsthaftigkeit dieser Option löst Ragaz auch lebensgeschichtlich ein. Es genügt ihm auf Dauer nicht, Gottes Vorliebe für die Peripherie zu erkennen und ebenfalls dafür zu optionieren; er fühlt

⁹ Leonhard Ragaz, in: Neue Wege 25 (1931), 472

¹⁰ Karl Barth, am Anfang seiner theologischen Karriere Religiöser Sozialist und Schüler von Ragaz, wird später gegen diese Inkarnationstheologie seine Transzendenztheologie entfalten: Gott und Welt (Geschichte) sind strikt zu trennen, damit Gott die Welt „senkrecht von oben“ verwandeln kann.

¹¹ Leonhard Ragaz in: Neue Wege 29 (1935), 223

¹² Leonhard Ragaz, Die Bibel - eine Deutung, Bd. 4: Die Propheten, Zürich 1948, 145

¹³ Leonhard Ragaz, die religiös-soziale Botschaft in: Otto Bauer/ ders., Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf, Zürich 1938, 10

sich gedrängt, seine theologische Grundentschiedenheit in einem gesellschaftlichen Standortwechsel biographisch zu dokumentieren. Er geht den Weg nach unten. Sinnenfällig wird dieser Standortwechsel in seinem Umzug vom vornehmen Zürichberg hinunter ins Züricher Arbeiterviertel Außersihl.

Diese Option für die Schwachen führte Ragaz letztlich zum Sozialismus, in dem seine Vorstellungen allerdings nie aufgingen. Der Sozialismus war ihm nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein Weg der Mitarbeit am Reich Gottes. Daher stand er dem empirischen Sozialismus seiner Zeit durchaus kritisch gegenüber. Er vertrat stets einen demokratischen, gewaltfreien, an der Förderung des Individuums interessierten, nichtsdestoweniger aber radikalen Sozialismus, der als solcher dem socialismus aeternus der Bibel entsprach und damit auf der Linie des Reiches Gottes lag. Man könnte die Grundlage seiner gesamten theologischen und politischen Arbeit mit dem Stichwort „Reich-Gottes-Sozialismus“ charakterisieren.

Reich Gottes darf dabei nicht spiritualisiert werden. Ganz im Sinne von 2 Petr. 3,13 bedeutet es „das Gericht über die Götzen Mammon und Gewalt, den heiligen Zorn gegen alles Unrecht, den göttlichen Protest gegen die Entrechtung, Entwürdigung, Versklavung, Verunreinigung des Menschen, und alles, alles, was damit zusammenhängt, eine ganze Welt. Aber es soll auch in die Politik hineingetragen werden die Verheißung eines Reiches der Gerechtigkeit, der Glaube an die Erlösung von Unrecht, Gewalt und Not, an eine Welt der Freiheit, der Reinheit, des Rechtes, der Liebe, der Bruderschaft – an eine neue Welt.“¹⁴

Kontextuelle Bibelinterpretation

Die Quelle aller seiner theologischen Überlegungen ist für Ragaz – mit zunehmendem Alter umso intensiver – die Bibel. Sein Interesse war es, den messianischen Impuls der biblischen Schriften als kritische und visionäre Kraft der Normativität des gesellschaftlich Faktischen entgegenzusetzen. „Wo je in der Geschichte etwas Böses geschehen ist, da ist sicher auch die mißbrauchte Bibel dabei gewesen; aber wo in der Geschichte Riesengewalten des Bösen angegriffen, entlarvt, gestürzt worden sind, da ist die Kraft dafür von der recht verstandenen Bibel ausgegangen. ... Und das ist das Entscheidende.

¹⁴ Leonhard Ragaz, Die Botschaft... (Anm. 5), 51

Sie war im Riesenmaß Opium für das Volk, aber sie war, sie allein auch weltsprenghendes Dynamit – und das ist wichtiger!“¹⁵

In Absetzung zum kirchlicherseits häufig genug gepflegten Biblizismus betont Ragaz' Hermeneutik die Deutung der Bibel aus ihrem Kontext heraus in den je gegenwärtigen Kontext hinein. Die Bibel darf nicht als mechanisch in die Jetztzeit übertragbares Gesetzeswerk verstanden werden, sondern als das im gesellschaftlichen Gesamtkontext wie in den subjektiven Lebenswelten der Menschen existentiell erfahrbare Zeugnis des lebendigen Gottes. Nur so wirkt sie generativ, gibt Antworten frei, die die aktuelle Situation treffen. Sie „greift revolutionär in die Geschichte ein; sie schafft Geschichte“.¹⁶ Damit sich die kontextbezogene Deutung nicht enthusiastisch vom Text entfernt, und damit spekulativ und letztlich ideologisch wird, hat sie sich des wissenschaftlichen Apparates moderner Bibelauslegung zu bedienen. Das Instrument der historisch-kritischen Exegese ist „eine treffliche Grenzpolizei“ gegen die „Willkür allegorisierender Spielerei“.¹⁷ Die kontextbezogene Deutung ist der Vollzug einer Hermeneutik der Gleichzeitigkeit. Der Bibeltext wird synchron gelesen, er ist gleichzeitig mit der existentiellen und sozioökonomischen Wirklichkeit des rezipierenden Subjekts. Die je unterschiedlichen situativen Zugänge zum Text provozieren eine Vielzahl an Sinnmöglichkeiten. Die Bibeldeutung im Ragazschen Verständnis impliziert also ein polysemisches Textverständnis, das die Voraussetzung jeder hermeneutischen Brisanz der Bibeltexte darstellt. „Es gibt nichts Aktuelleres als die Bibel. Sie ist unvergleichlich aktueller als die Zeitung. Sie ist immer das Neueste. Sie ist immer vor uns. Sie lebt in einer ewigen Gegenwart und erhellt gerade so auch Vergangenheit und Zukunft.“¹⁸

Plädoyer für eine kontextbewußte Theologie

Leonhard Ragaz hat der Theologie gegenüber ein höchst kritisches Verhältnis. Dabei kritisiert er nicht eigentlich die Tatsache des Theologietreibens als solche, sondern eine bestimmte Art und Weise dieses Tuns. Er lehnt jede Theologie ab, die als abgehobenes und komplexes Denksystem die bestehende Wirklichkeit theoretisierend überwölbt, ohne mit ihr wirklich in Kontakt zu geraten. Wenn Theologie den Erfahrungsraum der Geschichte überspringt und sich in kon-

¹⁵ Leonhard Ragaz, Sollen und können wir die Bibel lesen und wie ?, Zürich² 1948, 26

¹⁶ Leonhard Ragaz, Die Bibel - eine Deutung, Bd. 1: Die Urgeschichte, Zürich 1947, 14

¹⁷ ebd. 17

¹⁸ Leonhard Ragaz, Sollen ... (Anm. 15), 28

textlose Theoreme über Gott versteigt, entfernt sie sich unversehens von dem, über den sie so viel zu wissen glaubt. Im theologischen Betrieb – konkret hat Ragaz die universitäre dialektische Theologie vor Augen – „wird von Gott und seinem Wort sozusagen in einem besonderen Raum geredet, ohne mehr als zufälligen Zusammenhang und außerhalb dem Erleben, der konkreten Situation, also nicht existentiell“. ¹⁹ Die Systemtheologie ist zu einem äußerlichen Habitus des Umgangs mit der Wirklichkeit degeneriert, die den geschichtlich erfahrbaren Gott verschleiert.

Von den Theologietreibenden aus betrachtet, wird die Theologie zu einem verfügbaren Besitz, zum Herrschaftswissen, das nach Belieben verwendet werden kann. Theologie wird zur bloßen bürgerlichen Attitüde, sie hat jede prophetische Brisanz verloren. „Denn die Theologen sind gleichzeitig ein sehr anpassungsfähiges und ein sehr hartnäckiges Volk, nur beides jeweils in der dem Evangelium entgegengesetzten Richtung: sie sind anpassungsfähig für die Welt und hartnäckig gegen den lebendigen Gott und seinen Christus.“ ²⁰ Der geschichtliche Befreiergott wird durch kontextlos und supranatural sich gebende Theologen uminterpretiert in einen Verteidiger des Status Quo.

Ragaz redet demgegenüber einer Theologie als system- und ideologiekritischer Theorie das Wort. Seiner Meinung nach ist die erste Aufgabe der Theologie, sich selbst als Theologie immer wieder aufzuheben ²¹. Theologietreiben heißt für ihn vor allem, vom Anspruch der Lebenskontexte und der biblischen Botschaft her, Kritik zu üben an jeder Art weltvergessener Theologie und an der Gesellschaft, die die Produktion einer solchen, sie stabilisierenden Theologie mit Interesse verfolgt. Theologie hat die kritische Funktion wahrzunehmen, vom anfanghaft gekommenen und noch in Fülle kommenden Reich Gottes her argumentierend alle weltlichen Plausibilitäten, seien sie nun religiöser oder politischer Natur, als vorletzte zu entlarven und der Bildung von falschen Absolutismen entgegenzuarbeiten. Erst das Ernstnehmen des Theologoumenons der Inkarnation, dem fragmentarischen zwar, aber doch realen „Schon“ des Reiches Gottes in Jesus Christus, bewahrt die Theologie vor der Flucht aus den geschichtlichen Niederungen, vor kontextlosem Spekulieren und geistlicher Hy-

¹⁹ Leonhard Ragaz, in: Neue Wege 24 (1930), 63

²⁰ Leonhard Ragaz, Die Bergpredigt und die Politik; in Dietrich F. (Hg.), Die Gandhi-Revolution, Dresden 1930, 55f

²¹ „Da muß denn etwa Theologie gegen Theologie aufgeboten werden, ähnlich wie man ja gegen physische Seuchen mit einem Serum impft, das dem Krankheitsstoff selber entnommen ist.“ (Leonhard Ragaz, Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts? Eine Kampfschrift, Zürich 1937, 1f)

bris. „Jede Selbstsicherheit wäre dann von ihr abgefallen, aus dem Besitzen wäre ein Suchen geworden, die Antworten würden zu Fragen werden, die Abgeschlossenheit des Urteils zu einem unbedingten Offensein, aus dem religiösen Besitz würde Glauben, Glauben als unbedingte Bereitschaft, Christus unter den immer wechselnden, immer überraschenden Verhüllungen seines Inkognitos zu erkennen.“²² Eine kontextbewußte Theologie ist immer auch eine bescheidene Theologie.

mal hierin, dorthin - bal und hoch
und fühlte sich ganz roh und frei.
Da, hinter eines Daches Rinde,
da lauerte 'ne dicke Spinne.
Ihr Netz war kunstvoll hingewoben,
litz wie Textil, von un- bis oben.
Im Netz verfang' sich, ach du Schreck,
die kleine Fliege und war weg,
verschwand bei jenes Daches Rinde
im dicken Bauch der schwarzen Spinnne.
Dein Leben war, sprach jene schnell,
zwar frei, doch auch kontextuell.

In abendlicher Dämmerstunde
kiff' sich 'ne hohe Männerrunde
zum Kartenspielen und zum Bier,
zu einem, zweien, drei und vier.
Man redet über Politik
und über Sport und Totglück.
Glad lustig geht die Zeit vorbei,
man hat es gut und man ist frei.
Doch als die Uhr dann geht auf zehn,
da sieht man einen Mann zutrenn.
Said mir nicht böse, sagt er schnell,
ich muß jetzt heim, korrekthell.

In einer braven Fakultät
'ne Neubesetzung mal erstellt,
und gleich beginnt ein zifres Ringen,
den Besten auf den Stuhl zu bringen.
Der A ist schlecht, der B war gut,
doch ist sein Buch ein alter Hut,
der C war nett und gar katholisch,

²² Leonhard Ragaz, in: Neue Wege 36 (1942), 18

Josef Six

Kontextuell¹

An einem schönen warmen Morgen
flog eine Fliege ohne Sorgen
mal hierhin, dorthin, tief und high
und fühlte sich ganz froh und frei.
Da, hinter eines Daches Rinne,
da lauerte 'ne dicke Spinne.
Ihr Netz war kunstvoll hingewoben,
fast wie Textil, von unt' bis oben.
Im Netz verfang sich, ach du Schreck,
die kleine Fliege und war weg,
verschwand bei jenes Daches Rinne
im dicken Bauch der schwarzen Spinne.
Dein Leben war, sprach jene schnell,
zwar frei, doch auch kontextuell.

In abendlicher Dämmerstunde
trifft sich 'ne frohe Männerrunde
zum Kartenspielen und zum Bier,
zu einem, zweien, drei und vier.
Man redet über Politik
und über Sport und Totoglück.
Grad lustig geht die Zeit vorbei,
man hat es gut und man ist frei.
Doch als die Uhr dann geht auf zehn,
da sieht man einen Mann aufstehn.
Seid mir nicht böse, sagt er schnell,
ich muß jetzt heim: kontextuell.

In einer braven Fakultät
'ne Neubesetzung mal ansteht,
und gleich beginnt ein zähes Ringen,
den Besten auf den Stuhl zu bringen:
Der A ist schlecht, der B wär' gut,
doch ist sein Buch ein alter Hut,
der C wär' nett und gut katholisch,

¹ Dieser Text ist - kontextuell - an einem Kongreßabend entstanden und vorgetragen worden (Red.).

doch sein Problem ist alkoholisch.

Wär' da noch D, jedoch o weh,

der ist ein alter Feind von G.

Der E sitzt auf der falschen Seite,

der F hat wenig innere Weite.

Der H hat keine Chance in Rom.

Der I schwimmt gegen allen Strom!

Der K hat meinem Freund ganz laut

damals schon die Habil versaut!-

Der Stuhl bleibt lange nicht besetzt,

weil einer auf den andern petzt.

Doch die Studenten merken schnell:

Theologie ist kontextuell.

Gott sitzt im Internet-Café

bei einer guten Tasse Tee.

Er freut sich seiner, wie man weiß,

zu seinem eignen Lob und Preis.

Da, zwischen Räumen weit und rein,

klickt er sich mal in „Erde“ ein.

Das war riskant, er wußt' es zwar,

es war ihm liebend sonnenklar.

Ein Schritt herab von Gottes Thron,

der Virus Erde hat ihn schon,

macht ihn zum Menschen, dann zum Lamm,

verändert völlig das Programm.

Bestürzt begreift's die Theologie:

Gott war ein reiner Gott noch nie,

denn seine Liebe zeigt es hell:

Gott ist als Gott kontextuell.

Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen

Ermütigung statt Disziplinierung

Die vaterländische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Pfarre“ hat in weiten Teilen der Kirche in den deutschsprachigen Ländern tiefes Befremden und Unmut ausgelöst. Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen, der Vertreter aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und den Niederlanden umfasst, bedauert den disziplinierenden Ton und den wenig ermutigenden Geist der Instruktion. Der Text mündet in Engelische und weltliche Reglementierungen, die keine Hilfestellung in den aktuellen seelsorgepolitischen und gesellschaftlichen Herausforderungen bieten.

Frauen und Männer, die ehrenamtlich in den Gemeinden die Seelsorge engagiert mittragen, verdienen Ermütigung und Anerkennung, nicht aber Argwohn und Vorwürfe. Die qualifizierte Arbeit der hauptamtlichen Mitarbeitenden in der Pfarre ist für die Pastoral unverzichtbar geworden. Die schwebenden Begriffe werden degradiert werden, vielmehr ist das vertrauensvolle, gewachsene Miteinander von Priestern und Laien zu stärken.

D.

Informationen

Wir begrüßen es, daß viele Bischöfe und kirchliche Verantwortliche sich öffentlich und klar zu ihren positiven Erfahrungen im gemeinsamen Dienst von Priestern und Laien bekennen haben. Es gilt, das nachwärtsgewendeten Bestrebungen der Instruktion zu widerstehen.

Würzburg, 22.11.1997

Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen

Ermutigung statt Disziplinierung

Die vatikanische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ hat in weiten Teilen der Kirche in den deutschsprachigen Ländern tiefes Befremden und Unmut ausgelöst. Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen, der Vertreter aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und den Niederlanden umfaßt, bedauert den disziplinierenden Ton und den wenig ermutigenden Geist der Instruktion. Der Text mündet in ängstliche und willkürliche Reglementierungen, die keine Hilfestellung in den aktuellen seelsorglichen und gesellschaftlichen Herausforderungen bieten.

Frauen und Männer, die ehrenamtlich in den Gemeinden die Seelsorge engagiert mittragen, verdienen Ermutigung und Anerkennung, nicht aber Argwohn und Verwarnungen. Die qualifizierte Arbeit der hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist für die Pastoral unverzichtbar geworden. Sie dürfen nicht zu Lückenbüßern degradiert werden, vielmehr ist das vertrauensvolle, gewachsene Miteinander von Priestern und Laien zu stärken.

Wir begrüßen es, daß viele Bischöfe und kirchliche Verantwortungsträger sich öffentlich und klar zu ihren positiven Erfahrungen im gemeinsamen Dienst von Priestern und Laien bekannt haben. Es gilt, den rückwärtsgewandten Bestrebungen der Instruktion zu widerstehen.

Würzburg, 22.11.1997

Beirats- und Vorstandswahlen sowie Kooptationen

Bei der Mitgliederversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V. während des Freisinger Kongresses am 23. September 1997 wurden gewählt:

Zum Vorsitzenden Prof. Dr. Leo Karrer, CH-Fribourg (bestätigt), zum stellv. Vorsitzenden Prof. Dr. Walter Fürst, D-Bonn (neu), als Beiräte im Vorstand: Prof. Dr. A.M.J.M.Herman van de Spijker, NL-Heerlen/Nijmegen (neu), Ass.-Prof. Dr. Karl Heinz Ladenhauf, A-Graz (best.), Dr. Markus Lehner, A-Linz (neu), zum Geschäftsführer Prof. Dr. Stefan Knobloch, D-Mainz (best.), zum kath. Redakteur der Pastoraltheologischen Informationen Lic. Hartmut Heidenreich, D-Mainz (best.).

Der Beirat kooptierte bereits in einer konstituierenden Sitzung in Freising: Christel Voß-Goldstein, D-Düsseldorf (Kathol. Frauengemeinschaft Deutschlands - kfd), Dr. Walter Krieger, A-Wien (Österr. Pastoralinstitut ÖPI), Dr. Hadwig Müller, D-Aachen (Missionswissenschaftliches Institut von missio - MWI), Dr. Manfred Entrich, D-Bonn (Zentralstelle Pastoral der DBK), Weihbischof Prof. Dr. Paul Wehrle, D-Freiburg, PD Dr. Herbert Haslinger, D-Rottenburg, Doz. Dr. András Máté-Tóth, H-Szeged.

Nach Abschluß der Benennungen und Delegationen (u.a. der Länder, der Fachhochschulen, des Mittelbaus, der Seelsorgeamtsleiterkonferenz, der Regentenkonferenz sowie der Konferenz der AusbildungsleiterInnen und MentorInnen) folgt eine vollständige Übersicht zur Beiratszusammensetzung in der nächsten Ausgabe der PThI.

Berufungen in Trier, Tübingen, Innsbruck, Freiburg und Erfurt; laufende Verfahren in Graz, Eichstätt und Utrecht

PD Dr. Heribert Wahl, München, ist zum Prof. für Pastoraltheologie in Trier berufen worden (Nachf. Feilzer). Prof. Dr. Hubert Windisch, Graz, ist als Pastoraltheologe nach Freiburg/Brsg. (Nachf. Müller) gewechselt. Dr. Andreas Wollbold, zuletzt Pfarrer im Bistum Trier, wurde als zum Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik nach Erfurt berufen (Nachf. Friemel). Dr. habil. Franz Weber MCCJ, Graz, hat die Pastoraltheologenstelle in Innsbruck übernommen (Nachf. Schaupp).

In Graz (Nachf. Windisch) und Eichstätt (Nachf. Zottl) sind Berufungsverfahren im Gange. In Utrecht ist die Praktische Theologie ausgeschrieben (Nachf. Ziebertz).

Habilitationen in Graz, Mainz, München, Wien und Würzburg

Dr. András Maté-Tóth, Dozent für Religionswissenschaften am Institut für Gesellschaftstheorie der PH Szeged und Leiter der Forschungsstelle für angewandte Religionswissenschaften an der Universität Szeged (Ungarn), hat sich in Wien habilitiert über „Bulanyi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung“ (1996) und wurde zum Universitätsdozenten für Pastoraltheologie ernannt.

In Mainz hat sich Dr. Herbert Haslinger, Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart, kumulativ habilitiert (vgl. z.B. die Diss. „Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft“) und wurde zum PD ernannt. In München habilitierte sich Dr. Karl Bopp mit einer Schrift „Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche“ und wurde zum PD ernannt. Im Themenfeld Personzentrierte Gruppenpsychotherapie und Theologie der Gruppe hat sich in Graz Dr. Peter F. Schmid, Linz, habilitiert und wurde zum Universitätsdozenten ernannt. Mit einer kumul. Arbeit über „Seelsorge, Sterben und Organisationskultur“ habilitierte sich in Wien Dr. Andreas Heller, Abt. Gesundheit und Organisationsentwicklung des dortigen universitären Instituts für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung; er wurde zum Universitätsdozenten für Pastoraltheologie ernannt. In Würzburg habilitierte sich Dr. Markus Lehner, Assistent an der Linzer Fakultät und Leiter der dortigen Abt. Caritaswissenschaft, in Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft (Dr. theol. habil.) mit der Schrift „Caritas. Die Soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte“.

Hermann Janssen ist tot

Dr. Hermann Janssen, bis 1993 als Vertreter des Missionswissenschaftlichen Instituts (MWI) von missio Aachen langjähriges Mitglied des Beirats der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, ist am 13.3.1998 in Limerick (Irland) überraschend an Herzversagen gestorben. Hermann Janssen, geb. 1933 im Emsland, wurde 1960 zum Priester geweiht und ging 1967 als Herz-Jesu-Missionar (MSC) nach Papua-Neuguinea, wo er das „Melanesian Institute“ mitgründete, bis zu seiner Rückkehr nach Deutschland 1976 als Pastoralanthropologe leitete und die Zeitschriften „Catalyst“ und „Point“ herausgab. Nach seiner Laisierung wurde er 1979 theologischer Referent beim MWI, zuletzt für Ozeanien, Ostafrika und das südliche Afrika. Im Beirat sorgte er beständig für ein Bewußtsein um den globalen Kontext.

Nach seiner Pensionierung hat er sich mit seiner Frau Noreen in deren Heimatstadt Limerick niedergelassen und nahm noch einen jähr-

lich mehrwöchigen Lehrauftrag in Papua-Niugini wahr. Er wurde am 20.3. nach einem Requiem mit Erzbischof Karl Hesse von Rabaul (Papua-Niugini) auf dem Klosterfriedhof der Herz-Jesu-Missionare in Bürgermoor bei Papenburg beigesetzt.

Homiletiker-Kongreß 1998 in Trier

Mit Verkündigung in außerkirchlichen Räumen beschäftigt sich die Arbeitsgemeinschaft der Homiletiker (AGH) bei ihrem Kongreß in Trier vom 21. bis 25. September 1998. Unter dem Thema „Das Evangelium ist nämlich eine Kraft Gottes“ (Röm 1,16) in den kulturellen Räumen unserer Gesellschaft“ sollen von der Musik- und Theaterszene übers TV- und Talk-Milieu bis zu Gefängnis und Drogenszene bewußtseinsbestimmende Relevanzsysteme untersucht und Konsequenzen für die PredigerInnen und ihre Sprache bedacht werden.

Chancen für den Nachwuchs?

Der Wissenschaftsrat in Köln hat Zahlen und Prognosen zu neu zu besetzenden C3- und C4-Stellen veröffentlicht (hier auszugsweise nach SZ 12./13.4.97). Demnach sind in Kath. Theologie die Chancen für den Nachwuchs höher als in Evang. Theologie; sie sind gleichfalls günstiger als in Geschichte oder einem jüngeren Fach wie der Informatik - vergleicht man lediglich die Zahl der zu erwartenden Habilitierten mit der der ausscheidenden Stelleninhaber in Fünf-Jahres-Zeiträumen (mittlere Spalten). Nicht berücksichtigt sind bei diesen Aussagen freilich Differenzierungen nach den einzelnen Fächern innerhalb der Disziplin, die Kleriker-/Laien- und die Geschlechterfrage.

	Ist '93	1996- 2000	2001- 2005	2006- 2010	Habil. binnen 5 Jahren
Ev. Theol.	341	98	74	66	108
Kath.Theol.	368	103	98	63	84
Geschichte	536	107	163	121	260
Psychologie	368	59	106	108	184
Wirtsch.wiss.	1038	193	254	263	211
Jura	700	178	165	154	149
Chemie	838	213	221	151	320
Informatik	397	52	76	78	136

Neue Caritas-Studiengänge

Neben dem caritaswissenschaftlichen Fach und Lehrstuhl in *Freiburg* und einem Caritas-Spezialcurriculum der Abt. Caritaswissenschaft in *Linz* gibt es nun eine weitere Spezialisierung an einer deutschsprachigen kath. Fakultät: In *Passau* wurde ein Diplomzusatzstudiengang „Caritaswissenschaft und angewandte Theologie“ errichtet. Er führt in vier Semestern zum staatlich und kirchlich anerkannten akademischen Grad „Diplom-Caritastheologe/in (Dipl.rer.car.fac.theol.)“ und fußt auf drei Säulen: Theologie und Ethik sozialen Handelns, Sozialwissenschaften, Theorien und Methoden sozialer Arbeit. Zugangsvoraussetzung ist ein abgeschlossenes Hochschul- oder Fachhochschulstudium. Projekte und Praktika sind Studienbestandteil. Die Studienorganisation soll insbesondere auch ein berufsbegleitendes Studium ermöglichen. In *Vechta* wird ein Lehrstuhl Caritaswissenschaft neu errichtet. An der *Paderborner* Fakultät ist ein caritaswissenschaftlicher Studiengang in Planung. (Der Pastoraltheologenkongreß „Diakonie - eine vergessene Dimension der Pastoraltheologie“ 1989, vgl. PThI 1/1990, hatte eine stärkere Berücksichtigung der Diakonie auch in der praktisch-theologischen Lehre als Forderung und Ziel...)

- Thomas Mayer, Theol., Dipl., Univ. Passau, Lehrstuhl für kirchliche Theologie, Kath. Universität Passau
- Veronika Pöller-Jägerbauer, Mag.Theol., z.B. Theologie und Erwerbsarbeit, Wien
- Christine Schaumberger, Dipl.Theol., Institut für kirchliche Theologie, Hildesheim
- Birchard Schöner, Dipl.Theol., Ausländerevangelisation, Mainz, Aachen
- Josef St., Pastoralreferent, Städt. Lehr- u. Fachschulrat, Berufseinstiegslehre im Personalrat der Caritasverbände, Osnabrück, München
- Christine von Goldstein, Dipl.Theol., Caritasverbände, Bonn, NRW, Zentralverband, Düsseldorf
- Paul Weg, Dr. theol., Pfarrer i.R., Trossen

Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Ulrich Bach, D. theol., Pastor i. R., Kierspe-Rönsahl (fr.: Wetter-Volmarstein)

Wolfgang Beinert, Dr. theol., Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte, Universität Regensburg

Manfred Böhm, Dr. theol., päd. Leiter, Kath. Bildungswerk Erlangen

Ottmar Fuchs, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Kerygmantik, Universität Bamberg

Karl Gabriel, Dr. soz.wiss., Dr. theol.habil., Prof. für Soziologie, Kath. Fachhochschule Norddeutschland, Osnabrück/Vechta

Leo Karrer, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Fribourg

Rainer Krockauer, Dr. theol., Prof. für Theologie, Kath. Fachhochschule NW, Abt. Aachen

Norbert Mette, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, GH-Universität Paderborn

Hedwig Meyer-Wilmes, Dr. theol., Univ. Hauptdozentin für feministische Theologie, Kath. Universität Nijmegen

Veronika Prüller-Jagenteufel, Mag.theol., z.Zt. Theologin ohne Erwerbsarbeit, Wien

Christine Schaumberger, Dipl.-Theol., freischaff. feministische Theologin, Heidelberg

Burchard Schlömer, Dipl.-Theol., Auslandsreferent, missio Aachen

Josef Six, Pastoralreferent, Stellv. Leiter des Fachbereiches Berufseinführung im Personalreferat des Erzbischöflichen Ordinariates, München.

Christel Voß-Goldstein, Dipl.-Theol., Referentin beim kfd-Zentralverband, Düsseldorf

Paul Weiß, Dr. theol., Pfarrer i.R., Innsbruck