

Eva-Maria FABER (Hrsg.)

Lebenswelt und Theologie

SCHRIFTENREIHE DER
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE
CHUR



Im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST
und
Michael FIEGER

Band 9

Eva-Maria FABER (Hrsg.)

Lebenswelt und Theologie

**Herausforderungen einer zeitsensiblen
theologischen Lehre und Forschung**

Mit Beiträgen von

Christian CEBULJ

Eva-Maria FABER

Birgit JEGGLE-MERZ

Simon PENG-KELLER

Hanspeter SCHMITT

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden von den Herausgebern der Reihe
als PDF-Datei zur Verfügung gestellt

© 2012 by Academic Press Fribourg
ISBN 978-3-7278-1729-8

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	13
Einleitung	15
Eva-Maria FABER	
Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie	21
I. Lebensweltliche Orientierung der Theologie:	
eine erste Annäherung	21
1. Wissenschaftstheoretische Verortung: Beobachtungen	
aus der zeitgenössischen Wissenschaftsdiskussion	22
1.1. Lebenswelt: eine erste Begriffsbestimmung	22
1.2. Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaften	24
1.3. Lebenswelt in unterschiedlichen Disziplinen	30
1.4. Differenzierungen und Entfaltungen	32
2. Theologie und Lebenswelt	36
2.1. Lebensweltnähe: ein Anliegen der Theologie?	36
2.2. Welche Lebenswelt interessiert die Theologie?	38
2.3. Lebenswelt als Aufgabe von Dogmatik	
und Fundamentaltheologie	40
II. Von der Verkündigungstheologie bis ins 21. Jahrhundert:	
Theologiegeschichtliche Streifzüge	45
1. „Was ist gute Theologie?“	45
2. Aufbrüche der Theologie im 20. Jahrhundert	48
2.1. Verkündigungstheologie	48
2.2. Nouvelle Théologie: Marie-Dominique Chenu	51
2.3. Reform des Theologiestudiums –	
Anno 1954 / 1965	56

Inhaltsverzeichnis

2.4. Reflexionen über die Anforderungen an die Ausbildung zu kirchlichen Berufen	61
2.5. Ausblick	66
III. Zum Vollzug einer lebensweltnahen Theologie	67
1. Nochmals ein Seitenblick: Zum Ansatz lebensweltnaher Wissenschaft	68
1.1. Rückbindungen an das faktische Sprachgeschehen	68
1.2. Methodenreflexion der Alltagswende	70
2. Das Singuläre und das Allgemeine: wissenschafts- theoretische Grundsatzfragen	74
2.1. Problemanzeige	74
2.2. Der Erkenntniswert des Singulären	81
3. Theologische Fundorte lebensweltlicher Erfahrung und Erkenntnis	85
3.1. Die lebensweltlichen Orte der Traditionen aufsuchen	85
3.1.1. Tradition und Traditionen – eine erste Präzisierung	85
3.1.2. Spirituelle Traditionen	89
3.1.3. Die Poetische Theologie von Alex Stock	92
3.2. <i>Sensus fidei</i>	97
3.2.1. Zur Zusammengehörigkeit der primären und sekundären Entfaltungen der Theologie	97
3.2.2. Der spezifische Charakter des <i>sensus fidei</i>	101
3.2.3. Äusserungen des Glaubenssinns wahrnehmen	105
3.3. Lebenswelt an den „fremden Orten“	111
4. Theologische Denkstile	116
4.1. Narrative Theologie	116
4.1.1. Die Inhaltsdimensionen narrativer Theologie ...	117
4.1.2. Narration und Wissenschaft	120
4.2. Biographische Erkundungen	126
4.2.1. Die Geschichte Gottes in den Geschichten der Menschen	126
4.2.2. „Theologische Existentialbiographie“ als Desiderat (Johann Baptist Metz)	128

Inhaltsverzeichnis

4.2.3. Theologie auf der Spur von Lebensmodellen und Lebensformen	130
4.2.4. Lebensgeschichtlich geerdete Dogmatik	133
4.3. Sapientiale Theologie	135
4.3.1. Sapientiales Denken als lebensweltliche Erdung wissenschaftlicher Theologie	135
4.3.2. Weisheitliche Ressourcen der Theologie	138
IV. Ausblick	144
Literaturverzeichnis	147

Hanspeter SCHMITT

Wozu Theologie? Eine Klärung aus theologisch- ethischer Perspektive	161
I. Moral – lebensweltlicher Wandel und bleibende Aktualität	162
1. Unüblichkeit und Unzugänglichkeit alter Moralbegriffe	162
2. Etablierung und Plausibilität neuer Moralbegriffe	163
3. Moralisches Klima und öffentlich-diskursive Rationalität	164
II. Glaube – zwischen lebensweltlicher Skepsis und Ethikerwartung	165
1. Glaubensrelevante Folgen	165
2. Lebensweltliche Skepsis	166
3. Allgemeine Ethikerwartung	167
III. Absage an eine exklusive ethische Rationalität des christlichen Glaubens	168
1. Quantitative Sicht	168
2. Materiale Ebene	169
3. Normative Gründe	170
IV. Zugänge zur bleibenden ethischen Relevanz des christlichen Glaubens	171

Inhaltsverzeichnis

1. Zugang: Menschenbild	172
1.1. Kulturelle Erfahrungen	172
1.2. Biblisch-christliche Quellenlage	173
2. Zugang: Adäquates Format	174
2.1. Strukturelle Defizite	174
2.2. Biblisch-christliche Strukturimpulse	175
3. Zugang: Erlösungsdimension	176
3.1. Schuld als existentielle Erfahrung	177
3.2. Biblisch-christlicher Bewältigungsansatz	178
Exkurs: Axiome einer alternativen Schuldtheologie	179
V. Prinzipielle formale Anforderung an moralpraktische Aussagen des Glaubens	181
VI. Einzelne formale Kriterien einer „brauchbaren“ Theologischen Ethik	182
1. Hermeneutische Anlage	183
1.1. Zentraler Anhalt	183
1.2. Formaler Gehalt	184
1.3. Theologische Perspektive	185
2. Dialogischer Ernst	186
2.1. Formaler Gehalt	186
2.2. Konsequente Dialogik	186
2.3. Theologische Perspektive	187
3. Kirchliche Verortung	188
3.1. Theologische Ethik und kirchliches Lehramt	188
3.2. Formaler Gehalt	189
3.3. Theologischer Kern	191
VII. Erfahrungen der missbräuchlichen Verwendung von Theologie	192
1. Abgesonderter Verbrauch	192
2. Eklatanter Missbrauch	193
3. Untheologischer Gebrauch	194
VIII. Theologie und Ethik der konstruktiven Selbstbegrenzung	196
Literaturverzeichnis	197

Inhaltsverzeichnis

Birgit JEGGLE-MERZ	
Liturgie und Lebenswelt. Skizzen angesichts neuzeitlicher Strömungen und alter Sehnsüchte	205
I. „Lebenswelt“ und „Liturgie“: ein überraschendes Verhältnis .	205
1. Der Begriff „Lebenswelt“ und sein gedankliches Gefüge	206
1.1. Edmund Husserl: „Ein Reich der ursprünglichen Evidenzen“	206
1.2. Alfred Schütz: „Die Welt der natürlichen Einstellung“	207
1.3. Zum Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft	209
2. Die Lebenswelt und die Liturgie feiernden Christen	209
II. <i>Cultural turn</i> – auch ein Thema der Liturgiewissenschaft . . .	213
1. „Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season“	213
1.1. Kultur und liturgiehistorische Forschung	213
1.2. Die christliche Botschaft gilt den Kulturen (Papst Paul VI.)	215
2. „Die Welt ist voll von Liturgie“	217
2.1. Neue (christlich-)kirchliche Feierformen und religiöser Pluralismus	218
Exkurs: Religiöse Transformationsprozesse im Schweizer Katholizismus	221
2.2. Glaubensintensität und pluriforme Liturgie	224
III. Folgerungen: Liturgiewissenschaft im Schatten der „kulturellen Wende“	226
1. Kritische Sympathie und aufgeweckte Zeitgenossenschaft	226
2. Fortführung und Erweiterung der liturgiewissenschaftlichen Forschungsfelder	227
3. Ekklesiologische Dimension der Liturgie als Gegenmittel	227
4. Liturgiewissenschaft als <i>memoria innovans</i>	228
IV. Statt eines Schlusswortes	229
Literaturverzeichnis	230

Inhaltsverzeichnis

Christian CEBULJ	
Für eine neue Wahrnehmungs- und Sprachfähigkeit. Zur Lebensweltorientierung in der Religionspädagogik	237
I. Die Zehn Gebote von Berlin	237
II. Lebensweltorientierung als „Unruhefaktor“	238
III. Der Theorie-Praxis-Zirkel	239
IV. Mit phänomenologischem Blick	240
V. Der Vierschritt religionspädagogischer Erkenntnis	242
VI. Lebenswelt und Pluralität	244
VII. Realisierte Perspektivenwechsel	247
1. Zwischen Erfahrung und Glaube: Korrelationsdidaktik	247
2. Zwischen Inhalt und Subjekt: Elementarisierung	248
3. Zwischen Lebenswelt und Bibel: Bibeldidaktik	249
4. Zwischen Kreativität und Gespräch: Kinder- und Jugendtheologie	252
VIII. Thesen zu einer subjekt- und lebensweltorientierten Religionspädagogik	256
Literaturverzeichnis	257
Simon PENG-KELLER	
Spirituelle Erfahrung als <i>locus theologicus</i> – Theologische Reflexion auf gelebte christliche Spiritualität	261
I. Praktische Mystagogie und Theologie der Spiritualität	263
II. Ein Schisma zwischen theologischem Denken und spiritueller Erfahrung?	265
III. Autorität der Erfahrung?	268
IV. Phänomenologische Annäherung an christliche Geisterfahrungen	272

Inhaltsverzeichnis

V. Phänomenologische Vertiefungen	275
1. Geisterfahrung als Kontrasterfahrung	276
2. Geisterfahrung als inspirierte Artikulation	279
VI. Spirituelle Erfahrung: Widerfahrnis und responsiver Vollzug	284
VII. Christliche Spiritualität als Praxis und Pathos	287
VIII. Fazit: Spirituelle Erfahrungen als <i>locus theologicus</i>	289
Literaturverzeichnis	290

Birgit JEGGLE-MERZ

Von der Relevanz der Theologie für die Suche nach gefeiertem Leben	293
---	-----

I. Spurensuche: Sehnsucht nach gefeiertem Leben in der Gegenwart	294
1. Momentaufnahme: Fussball bestimmt die Welt	294
2. Inszenierung „Fussball“ und religiöse Inszenierung	295
3. Was nun? – Religiöse Transformationsprozesse und der Gottesdienst der Kirche	302
Zwischenruf: Relevanz der Theologie heute	303
II. Geistige und geistliche Suchbewegungen unserer Zeit	304
1. Gewichtsverlagerung? – Von der „grossen“ zur „kleinen“ Transzendenz	304
2. Religion in der postsäkularen Gesellschaft	306
Zwischenruf: Relevanz der Theologie heute	309
III. Klopfszeichen: Fest, Feier, Liturgie und Mensch	310
1. „Zustimmung zur Welt“: Das Fest und die Feier des Glaubens	310
2. Liturgie und Schönheit: Von der Erfahrung intensiver, erfüllter Gegenwart	310
IV. Fazit: Relevanz der Theologie heute für die Suche des Menschen nach gefeiertem Leben	313
Literaturverzeichnis	314

Inhaltsverzeichnis

Eva-Maria FABER	
„Pastorale Ausrichtung bei Wahrung der akademischen Qualität“. Versuch einer Konkretisierung des Leitbildes der Theologischen Hochschule Chur	321
I. Das Leitbild der Theologischen Hochschule Chur vor dem Hintergrund ihrer Geschichte	321
1. Zäsur und Kontinuität	322
2. Ein Rückblick in die Geschichte der Theologischen Hochschule Chur	324
II. Konkretionen	329
1. Theologie in pastoraler Ausrichtung: ein übergreifendes Konzept	329
2. Akademische Theologie und berufsbefähigende Ausbildung	331
2.1. Die notwendige Rücksichtnahme auf die Berufsbefähigung	331
2.2. Die Wissenschaft für die Berufsausbildung retten	333
2.3. Praktische Akzente der Ausbildung	336
3. Theologische Ausbildungsstätte als pastoraler Ort	337
4. Theologie mit kirchlichem Auftrag	343
III. Fazit	344
Literaturverzeichnis	345
Nichtöffentliche Quellen	346
Die Autoren	347

Abkürzungsverzeichnis

Massgeblich ist das Abkürzungsverzeichnis der TRE (Theologische[n] Realenzyklopädie) bzw. Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²). Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (Berlin / New York ²1992).

Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

DV	II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung <i>Dei Verbum</i> .
GS	II. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute <i>Gaudium et spes</i> .
HThK Vat II	Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, 5 Bde. (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2004–2006).
KKK	Katechismus der katholischen Kirche.
LG	II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche <i>Lumen gentium</i> .
OT	II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Ausbildung der Priester <i>Optatam totius</i> .
PO	II. Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester <i>Presbyterorum ordinis</i> .
SC	II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie <i>Sacrosanctum Concilium</i> .
Sth	THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae.
SW	Karl RAHNER, Sämtliche Werke, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl LEHMANN, 31 Bde. (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2002–2011).

Einleitung

„Lebenswelt und Theologie“: Das Wort „und“ in dieser Titelformulierung verbindet Grössen, deren Zusammengehörigkeit zu unterstreichen nicht schlechthin ungewöhnlich, aber auch nicht in jeder Hinsicht selbstverständlich ist. Die Hintergründe dafür sind komplexer Art.

Ähnlich wie soziale, kulturelle und gesellschaftliche Zusammenhänge sind auch die Wissenschaften und ebenso Kirche und Theologie von einer Dynamik der Ausdifferenzierung und Spezialisierung geprägt. In der Kirche lässt sich eine solche Ausdifferenzierung bei der Entwicklung verschiedener massgeblicher Orientierungspunkte – die Theologie nennt sie „loci theologici“ oder „Bezeugungsinstanzen“ – feststellen. Sind in den Anfängen schriftliche und mündliche Traditionsvorgänge, theologisches und kirchenamtliches Lehren sowie Verantwortlichkeiten verschiedener Verantwortungsträger eng und oft ununterscheidbar miteinander verwoben, so werden die Konturen dieser verschiedenen Instanzen allmählich schärfer. Es kommt zu Profilierungen, zu gegenseitigen Abgrenzungen (z. B. zwischen Theologie und Lehramt), zuweilen zu Konkurrenz- und Konfliktsituationen (z. B. in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition). Hier sind von besonderem Interesse jene Differenzierungen, welche die Theologie betreffen. Ihre Ursprungssituation ist darin zu finden, dass im Binnenraum des dem ganzen Volk Gottes eigenen Nachdenkens über den Glauben eine stärker methodisch angelegte Reflexion als wissenschaftliche Theologie entsteht. Innerhalb dieser wissenschaftlichen Theologie differenzieren sich infolge von Spezialisierungen verschiedene Fächer aus, die mit unterschiedlichen Methoden arbeiten und ihre je charakteristische Perspektive in binnentheologischen interdisziplinären Prozessen erst wieder ins Gespräch miteinander bringen müssen.

Solche – hier nur kurz umrissenen – Prozesse helfen den sich ausdifferenzierenden Grössen zu einer besseren Profilierung ihrer Eigenart. Es hat zum Erkenntnisfortschritt und zur Dialogfähigkeit des Glaubens beigetragen, dass die in der wissenschaftlichen Theologie geübte methodische Reflexion die mehr intuitive Art des Glaubensdenkens ausserhalb der Wissenschaft ergänzt. Es war der Theologie förderlich, die ihr

zugeschriebenen lehramtlichen Funktionen abzulegen, weil die ihr eigene Aufgabe nicht auf formaler Autorität, sondern auf der inhaltlichen Autorität ihrer Argumente beruht.

Nicht übersehen werden dürfen indessen die Kehrseiten dieser positiven Entwicklungen. Die genannten Ausdifferenzierungen führen zu einer gewissen Verselbständigung unterschiedlicher Grössen, die mit einer gegenseitigen Relationierung ausbalanciert werden muss, sollen nicht lebenswichtige Ressourcen, welche die Teilgrössen eines Systems ausserhalb ihrer selbst in anderen Teilgrössen haben, verloren gehen. Heutige Krisensituationen in der Kirche haben ihre Wurzel zu einem nicht geringen Anteil darin, dass die Interaktion zwischen den verschiedenen Bezeugungsinstanzen nicht angemessen funktioniert und z. T. sogar argwöhnisch vermieden wird. *Sensus fidelium* und Theologie stehen nicht selten unter Generalverdacht und werden allenfalls selektiv als Dialogpartner des Lehramtes in Anspruch genommen. Die Theologie ihrerseits hat über ihrer wissenschaftlichen Spezialisierung ihre Wurzeln im *sensus fidelium* nicht immer hinreichend im Blick und nimmt ihre Verantwortung für das Fruchtbarwerden ihrer Einsichten im kirchlichen Leben nicht immer konsequent wahr. Damit rücken nun aber auch die Lebenswelten der Menschen aus dem Blick. Dies ist umso gravierender, als damit zugleich die Verbindung mit Bezugsgrössen ausserhalb des kirchlichen und theologischen Systems (weiter) reduziert wird. Dass solche Aussenbezüge verkümmert sind, hat zum einen mit atmosphärischen Abgrenzungen der Kirche von „der Welt“ zu tun, wird aber zum anderen durch die binnentheologischen Differenzierungen und die entsprechende Komplexität der Theologie als Wissenschaft durchaus gefördert.

Auffällig ist jedenfalls, dass die Neuorientierung der Theologie, die Freilegung der unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen und das Postulat dialogischer Relation zu Geschichte und Kultur im 20. Jahrhundert der Theologie und den Ausdrucksformen kirchlichen Lebens nicht zu einer konsequenten Lebensweltnähe verholfen haben. Nicht selten wird die relationale Bezugnahme auf die Glaubenspraxis, die Gegebenheiten kirchlichen Lebens und die kontextuellen Lebenswelten allenfalls den Praktisch-Theologischen Fächern der Theologie zugewiesen, während andere Fächer dazu neigen, diese Aufgabe auszublenden. Defizitär bleibt weiterhin die wechselseitige Kommunikation zwischen

Theologie und Kirche in den virulenten Gestaltungsfragen kirchlichen Lebens.

Es gibt zahlreiche Weisen, sich mit solchen Phänomenen und Problemanzeigen auseinanderzusetzen und auf Abhilfe zu sinnen. Das vorliegende Buch möchte einen Beitrag zur Diskussion unter der Perspektive einer lebensweltlichen Orientierung der Theologie leisten. Wie kann die Theologie ihre Ressourcen und ihre Bezugspunkte in den Lebenswelten von Menschen und speziell im *locus theologicus* des *sensus fidelium* in angemessener Weise berücksichtigen und ausreichend gewichten?

Die entsprechenden Reflexionen sind auf dem Boden des Leitbildes der Theologischen Hochschule Chur gewachsen, welches intendiert, dem akademischen Theologiestudium eine „pastorale Ausrichtung“ zu geben. Damit ist zunächst noch eine weitere Relationierung im Blick, nämlich die der akademischen Theologie auf Ausbildungssituationen. Über eine pragmatische Rücksichtnahme auf Berufsausbildungen hinaus erweist sich die pastorale Ausrichtung – wird der Begriff des Pastoralen in seiner umfänglichen Bedeutung ausgelotet – jedoch als eine Herausforderung, die weder nur die Lehre in Ausbildungssituationen noch nur bestimmte theologische Fächer betrifft. Aus diesem Grund bezieht die Theologische Hochschule Chur ihr Leitbild auf das *Gesamt theologischer Ausbildung* ebenso wie auf die *Forschung*, die – bei Wahrung der akademischen Freiheit der Lehrstuhlinhaber bezüglich ihrer Forschungsprojekte – in Teilen ebenfalls am erwähnten Leitbild orientiert ist. Das vorliegende Buch ist eine kleine Frucht dieser Orientierung und möchte nicht zuletzt die wissenschaftstheoretische Aktualität des Leitbildes profilieren und einen Beitrag zur Entwicklung der entsprechenden Postulate geben. Mitglieder des Lehrkörpers der Theologischen Hochschule Chur haben sich im vorliegenden Band der Aufgabe gestellt, einen Ansatz von Theologie zu entfalten, der die Glaubensvollzüge und Lebenswelten der Menschen heute einerseits als *loci theologici* ernst nimmt und andererseits die Relevanz ihrer eigenen Reflexion für diese gelebten Kontexte der Theologie aufzuweisen versucht.

Der Band wird durch einen Grundsatzbeitrag eröffnet, in dem die Herausgeberin aus der Sicht der Systematischen Theologie entfaltet, welche Bedeutung der Lebensweltorientierung für die Theologie zu-

kommt und welche Konsequenzen sich daraus für Ansatz und Denkstil der Systematischen Theologie, speziell der Dogmatik und der Fundamentaltheologie ergeben. Es schliessen sich Beiträge an, die dieselbe Frage für andere Fächer sondieren. Aus der Sicht der Theologischen Ethik würdigt Hanspeter SCHMITT die Präsenz ethischen Bewusstseins in der zeitgenössischen Kultur und unterstreicht die Herausforderung für Theologie und Kirche, sich in die ethische Diskussion dialogisch und verstehbar, d. h. im Eingehen auf aktuelle lebensweltliche Konstellationen und entsprechende Denk- und Sprachformen, einzubringen. Die Liturgiewissenschaftlerin Birgit JEGGLE-MERZ zeigt, dass die Liturgie dem Auftrag und Selbstverständnis, dem Leben der Menschen zu dienen, nur gerecht wird, wenn sie die Lebenswelten der Menschen aufmerksam wahrnimmt und ihnen entsprechende Feierformen entwickelt. In einem weiteren Beitrag konkretisiert sie diesen Ansatz, indem sie nach Phänomenen Ausschau hält, in denen sich das Bedürfnis von Menschen nach Überschreitung des Alltags manifestiert. Christian CEBULJ reflektiert die Lebensweltorientierung und deren Implikationen für eine pluralitätsfähige Religionspädagogik und appliziert sie exemplarisch auf verschiedene religionsdidaktische Handlungsfelder. Simon PENG-KELLER, Fundamentaltheologe und an der Churer Hochschule Dozent für die Theologie des geistlichen Lebens, geht einem speziellen Aspekt der Verwurzelung der Theologie in der Bezeugungsinstanz des Glaubenssinns und der Glaubenspraxis nach: Er erschliesst die spirituelle Erfahrung als *locus theologicus*, dessen Relevanz sich jedoch erst dann entfaltet, wenn die Theologie der Spiritualität über ein deskriptives Vorgehen hinausgeht und sich dem Problem der Identifizierung und der Versprachlichung spiritueller Erfahrung widmet und sie einer kritischen und kriterienorientierten Reflexion unterzieht. Schliesslich dokumentiert ein abschliessender Beitrag die Entwicklung des Leitbildes der Theologischen Hochschule Chur und reflektiert seine Implikationen für die Theologie im vieldiskutierten Spannungsfeld von akademischem Studium und Berufsbefähigung. Gezeigt wird, wie gerade eine wissenschaftstheoretisch reflektierte Lebensweltorientierung und pastorale Ausrichtung der Theologie einer leichtfertigen Reduktion akademischer Ausbildung auf „employability“ Widerstand leisten und doch die Berufsperspektive nicht ausblenden wird.

Einleitung

Den Autoren und der Autorin danke ich für ihre Beiträge und für das erfreuliche interdisziplinäre Engagement in diesem gemeinsamen Projekt. Prof. Dr. Michael DURST hat in zeitaufwändiger Arbeit die Druckvorlage erstellt. Für seine überaus sorgfältige und präzise Bemühung um das druckfertige Manuskript sei ihm herzlich Dank gesagt. Die Drucklegung erfolgte mit finanzieller Unterstützung durch die Katholische Kirche im Kanton Zürich, deren Beitrag und Interesse an unserem Projekt wir an dieser Stelle gern verdanken.

Chur, im September 2012

Eva-Maria Faber

Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie

von Eva-Maria FABER

Das Postulat der Lebensweltnähe ist in pastoraler Praxis vertraut. Wer in Katechese und Verkündigung Menschen ansprechen möchte, kommt nicht umhin, sich ihrer Lebenskontexte und Verstehensvoraussetzungen zu vergewissern. Dass die Ausbildung für seelsorgliche Berufe auf die Wahrnehmung und Deutung von Lebenswelten vorbereiten sollte, lässt sich ebenfalls kaum übersehen. Den Praktischen Fächern der Theologie wird dafür eine theoretische Verantwortung zugewiesen. Anliegen der folgenden Ausführungen ist es, die Theologie darüber hinaus umfassender unter den Anspruch von Lebensweltorientierung zu stellen. Deswegen wird zunächst das Bemühen um Lebensweltnähe in anderen Wissenschaften auf eine entsprechende Ausrichtung der Theologie hin weitergedacht (I.). Ein weiterer Abschnitt blickt in „Theologiegeschichtlichen Streifzügen“ ausgehend von gegenwärtigen Postulaten auf ähnliche Ansätze des 20. Jahrhunderts zurück (II.). Den grössten Raum nimmt schliesslich die Reflexion auf den Vollzug einer lebensweltnahen Theologie ein (III.). Vor allem in diesem Abschnitt gilt ein besonderes Augenmerk der Systematischen Theologie, näherhin der Perspektive der Dogmatik und Fundamentaltheologie.

I. Lebensweltliche Orientierung der Theologie: eine erste Annäherung

„Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, dass er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füssen, ihm unbekannt bliebe“ (PLATON)¹.

¹ PLATON, Theaitetos 174a.

1. Wissenschaftstheoretische Verortung: Beobachtungen aus der zeitgenössischen Wissenschaftsdiskussion

1.1. Lebenswelt: eine erste Begriffsbestimmung

Das Lachen der Thrakerin über den Philosophen THALES gibt zu denken. Wer sich von diesem „wissenschaftskritischen“ Lachen irritieren lässt, wird nicht gleich Philosophie, Wissenschaft oder das Nachdenken überhaupt verabschieden, könnte aber nach Wegen suchen, die Lebensfremdheit oder gar Lebensuntüchtigkeit, die sich mit dem Fall des theoretisch sinnierenden Philosophen in den Brunnen schmerzhaft und blamabel zugleich manifestiert, zu vermindern. Gilt das Lachen der Thrakerin zu Recht als „das befreiende Lachen einer Frau, die in einem kurzen Moment die Gründungslüge der europäischen Philosophie durchschaut: dass die Liebe zur Weisheit mit der Distanzierung von der Lebenswelt erkaufte werden müsse“²? Ist eine prinzipielle Entfremdung wirklich unausweichlich, oder lassen sich Vermittlungen von Reflexion und Alltag, Theorie und Lebenspraxis finden?

Insbesondere seit Edmund HUSSERL (1859–1938) artikuliert sich in den Wissenschaften verstärkt das Bemühen um Lebensweltnähe – ein Anliegen, das nicht schon deswegen desavouiert ist, weil der Begriff der Lebenswelt für Unterschiedliches verwendet wird und der Eindeutigkeit entbehrt³. Es wäre zu zeigen, warum (und in welchen Fällen berechtigt) der Begriff neue Bedeutungsnuancen hinzugewonnen hat und inwiefern auch eine eher allgemein-lebensphilosophische Verwendung des Begriffs⁴ bedeutungsvoll bleibt. Jedenfalls signalisiert die häufige

² GEIER, Worüber kluge Menschen lachen 11. Vgl. zu unterschiedlichen Interpretationen: BLUMENBERG, Lachen.

³ Kritisch vermerkt FELLMANN (Art. Lebenswelt 732), eine weitgehende „Bedeutungsentleerung des Begriffs“.

⁴ Vgl. dazu ORTH, Edmund Husserls „Krisis ...“ 133. Alexander ULFIG hält es für „methodisch hilfreich, von einem popularphilosophischen Begriff der Lebenswelt auszugehen, der dann in der jeweiligen Theorie spezifiziert werden muss“: ULFIG, Lebenswelt 20. Im popularphilosophischen Gebrauch lässt sich der Begriff „Lebenswelt“ nach ULFIG in die Begriffe „Kulturwelt“, „Lebensumwelt“, „Heimwelt“, „Erfahrungswelt“, „Welt der Normalität“, „Interessenwelt“, „Alltagswelt“, „unmittelbar anschauliche

Bezugnahme auf Lebenswelt eine in diesem Begriff aufgehobene Problemanzeige, deren Gewicht nicht verkannt werden darf. So vermerkt Otto PÖGGELER (zum Begriff der Topik, mit dem er ein ganz ähnliches Anliegen verbindet): „Leitworte – mag ihre Bedeutung sich auch dadurch verhüllen, dass sie zu Modeworten werden – sind ... immer Antworten auf Fragen, die sich gestellt haben; wenn sie plötzlich eine grosse Virulenz bekommen, dann deutet das darauf hin, dass sich, wenn auch vielleicht noch in undeutlicher Weise, ein bestimmtes Anliegen zu Wort melden möchte“⁵.

Die im Gefolge HUSSERLS vorherrschende Begriffsverwendung bringt den Begriff Lebenswelt aus Interesse an der vorwissenschaftlichen Welterfahrung ins Spiel. Demzufolge ist die „alltägliche Lebenswelt“ die vorgegebene Welt, die „wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt“ (Edmund HUSSERL)⁶, „jener Wirklichkeitsbereich ..., den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet“ (Alfred SCHÜTZ)⁷. Aufbauend auf den Analysen vor allem von Alfred SCHÜTZ legen die Soziologen Peter BERGER und Thomas LUCKMANN den Akzent vor allem auf die Vorgegebenheit und das Gewicht der Alltagswelt: „Unter den vielen Wirklichkeiten gibt es eine, die sich als Wirklichkeit par excellence darstellt. Das ist die Wirklichkeit der Alltagswelt. Ihre Vorrangstellung berechtigt dazu, sie als die oberste Wirklichkeit zu bezeichnen. In der Alltagswelt ist die Anspannung des Bewusstseins am stärksten, das heisst, die Alltagswelt installiert sich im Bewusstsein in der massivsten, aufdringlichsten, intensivsten Weise“⁸.

Hans-Georg SOEFFNER wendet gegenüber einer Vermengung der Begriffe „Alltag“ und „Lebenswelt“ ein, dass der im letzteren Begriff in seiner strengen phänomenologischen Verwendung bei SCHÜTZ gemeinte umgreifende Sinnhorizont aller finiten Sinnbereiche gerade durch

Welt“, „alltägliches Gewohnheitsdenken“, „sozio-kulturelle Umwelt“ übersetzen: ULFIG, Lebenswelt 20.

⁵ PÖGGELER, Dialektik 283.

⁶ HUSSERL, Krisis 51.

⁷ SCHÜTZ / LUCKMANN, Strukturen 29.

⁸ BERGER / LUCKMANN, Konstruktion 24.

Ausklammerung des Alltäglichen gewonnen wird⁹. Allerdings sprechen HUSSERL und SCHÜTZ selbst von „alltäglicher Lebenswelt“. Erst recht ist in der weiteren Begriffsverwendung die Alltagsbezogenheit der Lebenswelt stark gewichtet worden. Lebenswelt ist gleichsam ein Leitbegriff, der zur Wahrnehmung von stets schon vorgefundenen Erfahrungen, Einstellungen, Deutungen und Handlungsmustern aufruft. Die Lebenswelt ist für die Philosophie und die Wissenschaften – wie auch für die Theologie – gerade deswegen von Bedeutsamkeit, weil sie den Alltag der Menschen gewissermassen immer schon grundiert. Diese Sinnspitze des Begriffs lässt sich am besten an seiner Verwendung in verschiedenen wissenschaftstheoretischen Kontexten ablesen.

1.2. Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaften

Das mit dem Begriff der Lebenswelt verbundene Anliegen betrifft die Verhältnisbestimmung von wissenschaftlicher Theoriebildung und vorwissenschaftlicher Praxis und Reflexion. Letztere werden gewissermassen rehabilitiert: Was Menschen in ihrer alltäglichen Einstellung von der Welt wahrnehmen, wie sie handeln ebenso wie das Wissen, das sie aufgrund von Erfahrung und vorwissenschaftlicher Weltauslegung immer schon haben: all das bildet jene Lebenswelt, die als tragfähige Lebensgrundlage sowie unverzichtbares Fundament wissenschaftlicher Reflexion zu werten ist.

Diesem Votum entspricht umgekehrt die Diagnose, dass die Wissenschaften zu einer verhängnisvollen Isolierung von der Lebenswelt tendieren. Edmund HUSSERLS Kritik richtet sich dabei auf eine bestimmte Art von Wissenschaft, nämlich jene positive Wissenschaft, die sich im Banne des Ideals mathematischer Wahrheit auf „Tatsachen“ beschränkt und darüber die Welt der wirklich erfahrenden Anschauung,

⁹ SOEFFNER, Auslegung 21 Anm. 4. Selbst wenn man mit SOEFFNER den kognitiven Stil des Alltags durch das Interesse an Normalität geprägt sieht, wird eine Reduktion des Alltags auf alltägliche „Beseitigung oder Minimierung des Ungewöhnlichen“ (SOEFFNER, Auslegung 22) unter Ausblendung der Inanspruchnahme eines umgreifenden Sinnhorizontes einer umfassenden Wahrnehmung des Alltags m. E. nicht gerecht.

die Welt, in der die Menschen in personaler Seinsweise leben, und damit auch die Sinnfrage des Menschen aus dem Auge verliert¹⁰. Diese Kritik wurde mehr und mehr vergrundsätzlich in der Problemanzeige, dass die methodisch betriebene Wissenschaft gegenüber der zugrunde liegenden Lebenswelt geradezu prinzipiell etwas Künstliches und Abgesondertes darstellt. Lakonisch vermerkt der Heidelberger Philosoph Rüdiger BUBNER: „In einem Sinne, der für die Philosophie wesentlich ist, kommt ... die Wissenschaft für das Leben immer zu spät“¹¹. Naturgemäß verändert sich die Kritik an den Wissenschaften, damit aber auch das jeweilige Verständnis von Lebenswelt, je nach dem, für welche (Art von) Wissenschaft ein Defizit an Lebensweltnähe diagnostiziert wird.

Ziel der Diagnosen ist eine Neubesinnung auf die Notwendigkeit der Bezogenheit von Wissenschaft auf die vorausliegende lebensweltliche Erfahrung. Otto PÖGGELER sieht es als Aufgabe der Philosophie, „eigens zu zeigen, wie Philosophie bezogen bleibt auf ‚Nicht-Philosophie‘ oder aus dieser heraustritt, bezogen auf das, was sich der methodischen Verfügung entzieht“¹². Bernhard WALDENFELS pocht dabei auf die *bleibende* Angewiesenheit der Philosophie auf lebensweltliche Ressourcen und kritisiert deswegen die letztlich nur vorläufige Wertschätzung der Lebenswelt durch HUSSERL. Dieser möchte im Rückgriff auf das Alltagswissen die wissenschaftlich-methodische Vernunft kritisieren. Dieses Alltagswissen, „doxa“ genannt, gilt ihm als Heilmittel gegen die Krise der Wissenschaften: „Sie gestattet es, eine entwurzelte und

¹⁰ Vgl. Husserl, *Krisis* 3–5, 48–51.

¹¹ „Im Leben sind wir ... nicht in der Lage des Wissenschaftlers. Vielmehr muss dessen Tun sich eigens von der umfassenden Lebenswelt absondern, wie der späte Husserl überzeugend dargelegt hat. Methodisch betriebene Wissenschaft stellt gegenüber der zugrunde liegenden Lebenswelt immer etwas Künstliches dar. Damit soll der Ernst der Wissenschaft in keiner Weise geleugnet werden, zumal die Wissenschaft unsere Lebenswelt zunehmend gestaltet. Aber Wissenschaftsfolgen in der Gesellschaft sind und bleiben in den Zusammenhang unserer Lebensführung integrierte Teile, nicht vermögen sie den Vorrang unserer Gesamtorientierung zu brechen, so als würden wir im Alltag sukzessive zu Forschern. Es wäre also irrig, in Umkehrung nun die Lebenswelt als ein Analogon der Wissenschaft zu stilisieren. Solchen Neigungen mögen wohl einige Formalisten anhängen. In einem Sinne, der für die Philosophie wesentlich ist, kommt jedoch die Wissenschaft für das Leben immer zu spät“: BUBNER, *Rationalität* 187f.

¹² PÖGGELER, *Dialektik* 281.

entleerte Rationalität in den Lebenszusammenhang zurückzubetten“¹³. In der Tat wertet HUSSERL diese Doxa dann aber als bloße Vorgestalt der wahren Vernunft wieder ab, um sie durch eine philosophisch-universale Vernunft gleichsam zu überholen¹⁴. Hier will WALDENFELS mit HUSSERL gegen HUSSERL weitergehen und die Bedeutung des Alltagswissens stärker beachten. Er postuliert eine neue Art von Episteme, für die die Doxa nicht nur Vorstufe ist. Die so verstandene Doxa ist „Verkörperung einer dritten Form von Episteme, nämlich einer *positiven, spezifischen Vernunft*. Sie ist weder bloss vorläufig, noch endgültig und lässt sich weder durch ein objektives noch durch ein reflexives Wissen überbieten“¹⁵. Die Lebenswelt lässt sich im Laufe der abstrahierenden Reflexion nicht ohne Verlust zurücklassen. Die Philosophie ist nicht ein in sich geschlossenes Unterfangen, sie bezieht sich auf eine vorgegebene und bestehende Lebenspraxis als auf ihre Basis. Darum fordert WALDENFELS, die Philosophie müsse in ständiger (Selbst-)Rücknahme Platz für erneute Erfahrung lassen: „Ist es nicht möglich, mit Theorien so umzugehen, dass man ständig ihre Fraglichkeiten mitbedenkt und so mit dem ‚fruchtbaren Bathos der Erfahrung‘ in Berührung bleibt?“¹⁶

¹³ WALDENFELS, In den Netzen 39.

¹⁴ Vgl. HUSSERL, Krisis 66. Insofern die Lebenswelt eine erste Gelegenheit für die Erfahrung der Bezogenheit auf Evidenz ist, ist sie für HUSSERL eher ein geeigneter Anlass für den Übergang zu einem transzendentalen Bewusstsein, während er dieselbe Lebenswelt, wenn sie einer naiven Weltgeltung Vorschub leistet, als Wurzel für objektivistische Wissenschaftsformen erkennt und deswegen kritisiert. Deswegen klammert die von HUSSERL intendierte Epoché auch und gerade die vorwissenschaftliche naive Annahme der Weltgeltung ein. „Einerseits ist die Lebenswelt Prototyp tatsächlicher ‚lebendiger Geistigkeit‘, d. h. des intentionalen Lebens, um dessen Herausstellung als ‚Boden‘ aller Wirklichkeit und Wirklichkeitserfassung es geht; andererseits bilden sich aus dieser Lebenswelt all die Interessen und Beschäftigungen, die zu Strukturen führen können, durch welche gerade jene ‚lebendige Geistigkeit‘ zurückgedrängt und fehlgedeutet wird“: ORTH, Krisis I 15. Deswegen schreibt HUSSERL der Lebenswelt sowohl die Rolle des „Heilmittels“ als auch des „Krankheitsherdes“ zu: vgl. WALDENFELS, Einführung 36.

¹⁵ WALDENFELS, In den Netzen 48.

¹⁶ WALDENFELS, In den Netzen 32, mit Bezug auf KANTS bekanntes Wort vom Bathos (der Tiefe, dem Abgrund) der Erfahrung: KANT, Prolegomena Anhang: AA 4,373.

Die Bedeutsamkeit der Rückbindung wissenschaftlichen Arbeitens an die Lebenswelt lässt sich auf unterschiedlichen Ebenen konstatieren.

Auf einer ersten Ebene ist nüchtern festzustellen, dass die Wissenschaften bei näherem Hinsehen nicht erst allenfalls nachträglich auf lebensweltliche Ressourcen zurückkommen, sondern von vornherein auf diesem Boden gewachsen sind. BUBNER schlägt in seinen Bausteinen zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität „vor, den Gedanken ernstzunehmen, dass Rationalität vor aller wissenschaftlichen Disziplin ihre unverwalteten Quellen in lebensweltlichen Dispositionen findet. Davon liefert unser Alltagsverständnis den ersten Beweis. Es scheint gar nicht sinnvoll, hinter diese Erfahrungsebene zurückzustreben, um die Rationalität, die hier auszuarbeiten wäre, in einem apriorischen Jenseits zu verankern, so als sei sie erst dann verlässlich“¹⁷. Der Philosoph Günther PÖLTNER bringt das Thema Lebenswelt in einer Grundlagenreflexion zum interdisziplinären Gespräch zwischen Philosophie/Theologie und Naturwissenschaften ein, um alle Wissenschaften an ihre Verwurzelung in vorwissenschaftlichem Vertrautsein mit ihren jeweiligen Gegenständen zu erinnern. „Längst bevor wir Wissenschaft treiben, bewegen wir uns in einem nach vielen Hinsichten differenzierten Selbst- und Weltverständnis. *Vor* aller Naturwissenschaft sind wir z. B. damit vertraut, was leben heisst ... Jede Wissenschaft erhebt sich aus einer Welt der Kenntnis, jede hat die lebensweltliche Erfahrung voraus- und zugrunde liegen“¹⁸. So arbeiten Wissenschaften mit Vor-Begriffen, die sie zwar überprüfen und ggf. revidieren müssen, ohne die sie aber nicht auskommen. PÖLTNER benennt dafür denkbar elementare Beispiele: „Wäre z. B. einem Physiker nicht schon *vor* aller physikalischen Fragestellung irgendwie bekannt, was Zeit ist, nie könnte er sich dem Problem der physikalischen Zeitmessung zuwenden. Er wüsste gar nicht, was da zu messen wäre. Und wäre dem Kosmologen nicht schon *vor* aller kosmologischen Fragestellung irgendwie bekannt, was Werden heisst, nie könnte er nach Beginn und Entwicklung des Weltalls fragen“¹⁹.

¹⁷ BUBNER, Dialektik 8.

¹⁸ PÖLTNER, Aus der Sicht 11f.

¹⁹ Ebd.

Eine wichtige Motivation der Hinkehr zur Lebenswelt ist die Beobachtung, dass hier nicht selten Wissen und Erfahrungen verortet sind, die von theoretischen Reflexionen noch nicht eingeholt sind. Ein Forschungsprojekt um Paul WATZLAWICK sah sich genötigt, eine Theorie des Wandels nicht ohne Konsultation von „Barmännern, spontan re-mittierten Neurotikern, Vertretern, Ladendetektiven, Finanzberatern, Lehrern, Bewährungshelfern, Linienpiloten, Polizisten mit einem Talent für die Entschärfung brisanter Situationen, einigen eher charmanten Gaunern, erfolglosen Selbstmördern, Psychotherapeuten – und sogar einigen Eltern“²⁰ zu entwickeln. Ziel war das Hinsehen auf „das Phänomen des spontanen Wandels, also jener Veränderungen und Lösungen, die sich alltäglich und wie von selbst, das heisst ohne die Hilfe von Fachleuten, ausgeklügelten Theorien und grossen Anstrengungen, ergeben“²¹. Zwar fehlte den Gewährspersonen die Metasprache, um unmittelbar zur Formulierung einer Theorie des Wandels beitragen zu können. Doch konnte mit Hilfe ihrer Erfahrungen und Auskünfte die Realität des Wandels besser in den Blick genommen und einer angemesseneren Theorie zugeführt werden.

Lebensweltlicher Umgang mit der Wirklichkeit ist jedoch nicht nur ein unabdingbarer Ausgangspunkt und eine bleibende Ressource für Forschung und Theoriebildung, sondern zugleich bleibendes Korrektiv dazu. Nicht von ungefähr taucht der Bezug auf die lebensweltliche Erfahrung in der philosophischen Reflexion des interdisziplinären Gesprächs zwischen den Wissenschaften auf, um den Fachwissenschaften ihren reduktiven Umgang mit ihren Gegenständen vor Augen zu führen. Günther PÖLTNER sieht es als Kennzeichen der lebensweltlichen Erfahrung an, dass ihr die Welt und das eigene Dasein in „konkret-ganzheitlicher Weise“, als „Gesamtphänomen“ vorgegeben sind²². Diese Art von Weltwahrnehmung beschränkt sich nicht auf nackte Fakten, sondern umschliesst die Art und Weise des Gegebenseins, die jeweilige Bedeutsamkeit und den Kontext von Gegenständen, die immer schon in das grössere Ganze und letztlich in die ungegenständliche Dimension der „Welt“ eingebunden sind. Demgegenüber reduzieren sich die Einzel-

²⁰ WATZLAWICK / WEAKLAND / FISCH, Lösungen 100.

²¹ Ebd. 99.

²² PÖLTNER, Aus der Sicht 12 (Begriffe im Original kursiv).

wissenschaften aus methodischen Gründen auf eine bestimmte Perspektive. Im interdisziplinären Gespräch aber hält Pöltner es für unabdingbar, den eigenen reduktiven Umgang mit der Wirklichkeit wieder auf die umfassende lebensweltliche Erfahrung zurückzubeziehen: Die lebensweltliche Erfahrung ist „*unhintergebar*, weil wir sie nicht nicht machen können. Deshalb besitzt sie mit ihren Implikaten, die eigens zu reflektieren sind, bei der menschlichen Selbsterkenntnis den Vorrang und bildet den gemeinsamen Bezugspunkt eines interdisziplinären Gesprächs“²³.

So gewährleistet der Rückbezug auf die lebensweltliche Erfahrung in den Einzelwissenschaften eine Integration des eigenen methodisch isolierten Forschungsobjektes in das Gesamtphänomen. In diesem Sinne hat die Thematisierung der Lebenswelt eine Dynamik auf die fundamentalsten philosophischen Fragestellungen hin. Im Umgang mit der Lebenswelt machen Menschen Erfahrungen mit dem Gegebenen der Welt und der Dinge, mit dem Ganzen. Kurz gesagt: sie stoßen auf die Ur-Erfahrung, aus der das philosophische und metaphysische Fragen entspringt. An diesen Fragen hat der Philosoph, haben aber auch die Einzelwissenschaften orientiert zu bleiben. Die von HUSSERL diagnostizierte „Krisis der Wissenschaften“, die ihn zu seiner Kritik an den von der Lebenswelt isolierten Wissenschaften führte, wurzelt seiner Ansicht nach in ihrem gleichgültigen „Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind ... Gerade die Fragen schließt sie [die Wissenschaft, die sich als positive Wissenschaft, als bloße Tatsachenwissenschaft gestaltet] prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“²⁴. Hinkehr zur Lebenswelt könnte somit leisten, auf die wesentlichen und aktuellen Fragen der Menschen gestossen zu werden.

²³ PÖLTNER, Aus der Sicht 13. PÖLTNER adaptiert hier gewissermaßen die Sicht von Jürgen HABERMAS, dass miteinander kommunizierende Menschen sich innerhalb des Horizontes einer gemeinsamen, wenn auch nicht direkt zugänglichen Lebenswelt verständigen: vgl. HABERMAS, Theorie 2, 192.

²⁴ HUSSERL, Krisis 3f.

Damit erweist sich der Bezug auf die Lebenswelt zugleich als Relevanzfaktor. Für das alltägliche Leben ist die faktische Bedeutung vorwissenschaftlicher Einstellungen oft beharrlich grösser als allenfalls der Einfluss wissenschaftlicher Erkenntnisse. Im eigenen Interesse an der lebenspraktischen Relevanz müssen die Wissenschaften deswegen danach streben, sich in die lebensweltlichen Orientierungen hinein zu vermitteln. Dies allerdings ist evidentermassen nicht für alle Disziplinen in gleicher Weise dringlich. Während es für naturwissenschaftlich und technisch orientierte Wissenschaften in vielen Bereichen nicht erheblich ist, ob Menschen nachvollziehen können, welche Einsichten sich hinter der „Benutzeroberfläche“ von technischen Geräten oder hinter medizinischen Interventionen verbergen, ist es schon bedeutsamer, ob kosmologische oder ökologische Einsichten sich in lebensweltliche Weltbilder und Einstellungen von Menschen hineinvermitteln. Erst recht gilt dies für Humanwissenschaften, die in irgendeiner Weise mit menschlichem Leben und Verhalten zu tun haben, und nicht zuletzt für die Theologie.

1.3. Lebenswelt in unterschiedlichen Disziplinen

Die Thematisierung der Lebenswelt hat ihren primären Ort in der Philosophie. Nicht nur stand sie beim Entdeckungsgeschehen des Phänomens Lebenswelt Pate, sie ist naturgemäss auch jene Disziplin, welche in wissenschaftstheoretischer Grundlagenreflexion auf die Relevanz des lebensweltlichen Bezugs reflektiert. Dabei formuliert sie aber auch für andere Wissenschaften Problemanzeigen und lässt verallgemeinert das Desiderat erkennen, wissenschaftliche Reflexionsformen kritisch auf ihre lebensweltliche Wurzel zu befragen. Im Hinblick auf verschiedenartige Theoriegrössen kommt es unvermeidlich zu variierenden Akzentsetzungen. Dies soll hier exemplarisch in den Blick kommen, bevor die Fokussierung auf die Theologie und die Frage nach der für sie relevanten Lebenswelt erfolgt.

Es ist naheliegend, dass insbesondere jene Humanwissenschaften, welche mit menschlichen Lebenseinstellungen und Verhalten zu tun haben, ein besonders ausgeprägtes Interesse an der Lebenswelt von Menschen haben. Einerseits müssen sie darauf bedacht sein, mit ihren Theo-

rien die realen Lebenswelten zu treffen, andererseits haben sie Interesse daran, dass Einsichten über positive oder negative Auswirkungen menschlicher Verhaltensweisen in das Selbstverständnis von Menschen Eingang finden²⁵. Gegenüber der philosophischen Annäherung an Lebenswelt, die in der Gefahr steht, in der theoretischen Reflexion „über“ Lebenswelt ganz allgemein stecken zu bleiben, bringt das Lebenswelt-Interesse solcher Einzelwissenschaften einen Fortschritt in Richtung grösserer Konkretheit: Zu eruieren ist, wie Lebenswelten genauerhin erfasst und beschrieben werden können.

Ihr spezielles Interesse an Lebenswelt hat verschiedene Wissenschaften wie Soziologie, Psychologie oder Kulturwissenschaften zu Ansätzen „qualitativer Forschung“ geführt. „Qualitative Forschung hat den Anspruch, Lebenswelten ‚von innen heraus‘ aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben“²⁶. Das Alltagsgeschehen wird aus der Perspektive der Akteure zu beschreiben gesucht, um das „Alltagswissen“ zu eruieren, das für das Leben, das Handeln sowie die Zugehörigkeit zu sozialen Grössen relevant ist. Besonders bekannt wurde dabei die Ethnomethodologie, welche sich der Hervorbringung sozialer Wirklichkeit durch das Alltagshandeln der Menschen zuwendet²⁷. Insofern dabei auch kulturspezifische Denkformen zutage treten sowie religiöse und ethische Vorstellungen rekonstruiert werden, liegen im übrigen die Bezüge z. B. der sogenannten Kognitionsethnologie und der Symbolischen Ethnologie zu theologischer Forschung bereits hier auf der Hand²⁸. Die Einsicht, dass allgemeine Überzeugungen und Werte nur

²⁵ Vgl. etwa HENKEL, Frieden 39–44. 82–84.

²⁶ FLICK / VON KARDOFF / STEINKE, Was ist qualitative Forschung 14. Siehe auch den Überblick in MAYRING, Einführung.

²⁷ „Ethnomethodologie ... bezeichnet einen soziologischen Untersuchungsansatz, der soziale Ordnung bis in die Verästelungen alltäglicher Situationen hinein als eine methodisch generierte Hervorbringung der Mitglieder einer Gesellschaft versteht und dessen Ziel es ist, die Prinzipien und Mechanismen zu bestimmen, mittels deren die Handelnden in ihrem Handeln die sinnhafte Strukturierung und Ordnung dessen herstellen, was um sie vorgeht und was sie in der sozialen Interaktion mit anderen selbst äussern und tun“: BERGMANN, Ethnomethodologie 119.

²⁸ Vgl. ANTWEILER, Anthropologie 46: „Während es der Symbolischen Ethnologie eher um religiöse Vorstellungen und affektiv gefärbte Moralvorstellungen (*Ethos*) geht, widmen sich Kognitionsethnologen eher der gedanklichen Sicht der Welt (*Eidos*)“.

vermittelt durch Aneignungs-, Interpretations-, und Entscheidungsprozesse einzelner Akteure in das Alltagsleben eingehen, kann auch die Theologie nicht unberührt lassen. Auf diese Forschungsrichtungen wird unter methodischen Gesichtspunkten noch zurückzukommen sein (siehe unten Abschnitt III.1.), haben sie sich doch an der wissenschaftstheoretischen Frage nach der Erkennbarkeit und dem Erkenntniswert des Singulären abgearbeitet.

Insbesondere in den Sozialwissenschaften ist das in dieser Disziplin mit Lebenswelt Gemeinte spezifiziert worden. Hier wird Lebensweltorientierung gesucht, um einzelnen Menschen in ihren spezifischen Situationen besser gerecht werden zu können. Dafür ist es unabdingbar, sie nicht an objektiven Lebensmustern zu messen, sondern ihre Welt- und Selbstwahrnehmungen zum Ausgangspunkt zu nehmen. Adressatenorientierung bedingt Lebensweltorientierung. Die mehr objektiven Rahmenbedingungen werden demgegenüber im Begriff der „Lebenslage“ thematisiert. So differenziert Björn KRAUS, es solle „mit Lebenswelt die je subjektiv wahrgenommene Welt eines Menschen bezeichnet werden, hingegen mit Lebenslage dessen ‚tatsächlichen‘ Lebensbedingungen“²⁹. Damit verliert der Begriff der lebensweltlichen Erfahrung den Akzent auf dem vorwissenschaftlichen und vorthoretischen Charakter dieser Zugangsweise; vielmehr wird die subjektive Wahrnehmung des eigenen Lebens (seiner Chancen, Bedrohungen usw.) unterschieden von objektiven Einschätzungen der Lebenslage. Aufschlussreich ist der Vergleich, den Björn KRAUS zu dem konstruktivistischen Begriffspaar (tatsächlich seiende) „Realität“ und (subjektiv konstruierte) „Wirklichkeit“ herstellt³⁰.

1.4. Differenzierungen und Entfaltungen

Mit der Diversität der Verwendungen kristallisieren sich Differenzierungen der Bedeutung des Begriffs „Lebenswelt“ heraus.

²⁹ KRAUS, Lebenswelt, hier zitiert nach: <http://www.webnetwork-nordwest.de/dokumente/Lebensweltorientierung.pdf> (S. 9; eingesehen am 1. 6. 2011).

³⁰ Ebd. 9f.

Insofern es die Lebenswelt nicht objektivistisch „gibt“ und der Fokus des Interesses in vielen Verwendungszusammenhängen auf den vorwissenschaftlichen Weisen *der Erfahrung und des Umgangs* mit der vorgefundenen Welt sowie auf den vorwissenschaftlichen Wissensformen liegt, erhält vielfach die adjektivische Verwendung des Begriffs („lebensweltliche Erfahrung“, „lebensweltliches Hintergrundwissen“ usw.) zu Recht den Vorzug.

Aus der Einsicht, dass Lebenswelten subjektiv konstruiert sind, erwächst die Frage, ob Lebenswelt mehr eine sozial verbindende oder eine mehr individuelle Grösse ist. In dieser Hinsicht kommt es in der Verwendung des Begriffs Lebenswelt zu einer gewissen, sachlich begründeten Ambivalenz. Vielfach gilt Lebenswelt als das, was Menschen in ihren vorwissenschaftlichen Einstellungen verbindet. So geht die oben zitierte phänomenologische Bestimmung von Lebenswelt durch Alfred SCHÜTZ davon aus, dass die Menschen die Lebenswelt zwar je individuell wahrnehmen, dabei aber auf „Typen“ zurückgreifen, so dass Lebenswelt eine intersubjektive, sozial verbindende Grösse ist³¹. Auch in der Verwendung durch Jürgen HABERMAS bezeichnet Lebenswelt den gemeinsamen Horizont für kommunikativ handelnde Subjekte³². In anderen Kontexten hebt der Begriff stärker auf individuelle lebensweltliche Erfahrungen ab. So wird insbesondere in gegenwärtigen konstruktivistischen Verwendungen des Begriffs die subjektive Perspektive unterstrichen. Lebenswelt ist das Konstrukt der spezifischen Welt- und Selbstdeutungen einer Person. Naturgemäss rücken, wie gesehen, anwendungsorientierte Wissenschaften, die im sozialen Dienst an einzelnen Menschen stehen, das Individuum stark in den Blick³³. Ganz gleich, ob von einer intersubjektiven oder einer individuellen Konstitution von Lebenswelt ausgegangen wird, in jedem Fall ist mit variablen Ausprä-

³¹ „So ist meine Lebenswelt von Anfang an nicht meine Privatwelt, sondern intersubjektiv; die Grundstruktur ihrer Wirklichkeit ist uns gemeinsam“: SCHÜTZ / LUCKMANN, Strukturen 30; vgl. ähnlich BERGER / LUCKMANN, Konstruktion 25f.

³² Lebenswelt erscheint „als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen“; näherhin kann man sich „die Lebenswelt durch einen kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat von Deutungsmustern repräsentiert denken“: HABERMAS, Theorie 2, 189; siehe auch DERS., Theorie 1, 107.

³³ Vgl. z. B. BRÖCHER, Lebenswelt 91–93.

gungen lebensweltlicher Einstellungen zu rechnen. „Die“ Lebenswelt gibt es nicht: „Der Begriff des Vortheoretischen [ist] nur als pluraler, mannigfach verschränkter und dissoziierter zu begreifen“³⁴.

Sehr divergieren dürfte nicht zuletzt der Reflexionsgrad lebensweltlicher Einstellungen. Aufgrund der Gegenüberstellung zur wissenschaftlichen Theorie wird die Lebenswelt oft als *präreflexiver*, selbstverständlich immer schon gegebener Horizont des Alltags verstanden. Allerdings wird hier doch gelegentlich verkannt, dass Reflexion nicht erst im Bereich der expliziten Wissenschaften anhebt. Der lebensweltliche Umgang mit Wirklichkeit erfährt ja gerade deswegen wachsende Wertschätzung, weil die darin enthaltenen Fertigkeiten und Wissensbestände für die Wissenschaft von Bedeutung sind. Zudem sollten, wenn die individuelle Konstituierung der Lebenswelt beachtet wird, die perspektivischen Aneignungsleistungen der Individuen nicht unterschätzt werden.

Eine letzte Differenzierung und Präzisierung des Begriffs wehrt einer gewissen Romantisierung der Lebenswelt oder lebensweltlicher Erfahrungen. Denn mit Lebenswelt ist nicht eine „unberührt natürliche“ Welt gemeint, sondern die immer schon soziokulturell geformte Welt. Entsprechend kommen mit lebensweltlichen Erfahrungen nicht etwa gewissermassen „urwüchsige“ Erfahrungen in den Blick. Gemeint ist vielmehr „eine Erfahrungswelt, die sich aus verschiedenen Quellen speist und mit mannigfachen Interpretamenten philosophischer, religiöser, künstlerischer und populärwissenschaftlicher Art durchsetzt ist“³⁵. Angesichts solcher Überformungen wäre es naiv, lebensweltliche Einstellungen von Menschen prinzipiell als authentisch oder gar unschuldig anzusehen. Zudem ist damit zu rechnen, dass lebensweltliche Einstellungen eher retardierenden und konservativen Charakter haben. Es handelt sich um Hintergrundüberzeugungen, die alltäglich nicht hinterfragt werden und sich insofern der Problematisierung zunächst entziehen, darum aber mitunter „besseren Einsichten“ widerstehen. Nicht umsonst thematisiert Jürgen HABERMAS bei aller Aufmerksamkeit für die Lebenswelt die Frage nach der Kritik und der Veränderbarkeit lebensweltlicher Haltungen, wie Henning LUTHER hervorhebt: „Er leugnet nicht

³⁴ HAILER, Theologie 235.

³⁵ PÖLTNER, Aus der Sicht 12.

die Lebensweltgebundenheit kommunikativen Handelns, aber er tauscht die Lebensweltvergessenheit nun nicht umgekehrt ein gegen eine Lebensweltverfallenheit³⁶. In ähnlicher Weise unterscheidet Bernhard WALDENFELS „den Alltag als *kritische Instanz* gegen theoretisch-wissenschaftliche und praktisch-institutionelle Überfremdungen des Lebens“ von dem Alltag, insofern er selbst „*Gegenstand von Kritik* und praktischer Veränderung“ werden sollte, weil uns sonst „nur die kritiklose Wiederherstellung dessen, was wir immer schon und immer wieder tun“, bliebe³⁷. Dabei wird die Frage virulent, welches eine Instanz wäre, von der aus der Alltag kritisch beleuchtet werden könnte. Insofern geht es beim Interesse an Lebenswelt keineswegs um die Abwertung oder gar Eliminierung einer von ihr unterschiedenen Wissenschaft und Theorie³⁸.

Mit Lebensweltorientierung, so kann zusammenfassend festgehalten werden, ist in verschiedenartigen Wissenschaften eine Rückbindung der methodischen Reflexion an alltägliche Wahrnehmungsweisen, Lebenseinstellungen und Handlungsoptionen von Menschen gemeint. Motivierend dafür ist die Wertschätzung der vorwissenschaftlichen Ressourcen, wie sie in Selbstverständnis, Wissen und Praxis der Menschen in ihrer alltäglichen Welt gegeben sind. Von ihnen können sich die Wissenschaften nur um den Preis verhängnisvoller Selbstisolation abkoppeln. Denn nicht nur basiert die wissenschaftliche Arbeit auf diesen vorwissenschaftlichen Grundlagen. Darüber hinaus müssen wissenschaftliche Theoriekonstruktionen sich von lebensweltlichen Umgangsweisen mit der Wirklichkeit durchaus auch korrigieren lassen. Schliesslich hängt die Relevanz wissenschaftlicher Theorien von deren Vermittlung mit der alltäglichen Lebenspraxis der Menschen ab. Die lebensweltliche Rückbindung kann überdies eine Orientierung darüber

³⁶ LUTHER, Religion 202.

³⁷ WALDENFELS, Lebenswelt 154; vgl. KIWITZ, Lebenswelt 178: „Gegenstand von Kritik ist der *Alltag als faktisch Bestehendes, als sich beständig wiederholende ‚Normalität‘*; das Alltagsleben als kritische Instanz kann als *laufendes Leben* bezeichnet werden“.

³⁸ Vgl. ähnlich SOEFFNER (Auslegung 15–60) für die Unterscheidung von Alltag und Wissenschaft. Weil der Alltag selbst „die Tendenz zur Selbstüberschreitung“ hat, kann der Sinnbereich der Wissenschaft in ein konstruktives Verhältnis zum Alltag gebracht werden.

leisten, wie der Nerv menschlichen Selbstverständnisses zu treffen ist und welches die für Menschen virulenten Fragen sind.

Fraglos ist die Verwendung des von HUSSERL geprägten Begriffs weit über HUSSERL hinausgegangen und hat sich oftmals von seinen Anliegen verabschiedet. Indes ist eine solche Verselbständigung eines Begriffs kein ungewöhnliches Phänomen, und der Terminus lässt sich nicht auf HUSSERLS Absicht, die Lebenswelt als Einstieg in die subjektorientierte transzendente Philosophie zu verwenden, dogmatisch fixieren. Das Thema Lebenswelt wurde erfolgreich transponiert. Das verbindende Moment verschiedener Rezeptionen des Themas fasst Martin HAILER darin zusammen, dass Lebenswelt jeweils relativ zu anderen Theoriegrößen steht und in diesem Bezug eine bestimmte Funktion hat. „Lebenswelt wird hier nicht als autonomer Wert an sich registriert, sondern zum fundierend-unhintergehbaren, kritisch-regulativen oder umgekehrt ideologiekritisch zu analysierenden Gegenstand. ... Sie ist ein stets alterierendes, ‚störendes‘ Element, freilich nur dann, wenn sie nicht selbst als Absolutes genommen wird“³⁹.

2. Theologie und Lebenswelt

2.1. Lebensweltnähe: ein Anliegen der Theologie?

Das Problem anderer Wissenschaften, als Theorie in Distanz zum Lebensvollzug zu stehen, gewinnt für die wissenschaftliche Theologie⁴⁰ insofern eine besondere Schärfe, als sie, in deren Mitte ein existenzprägender Glaube steht, auf den Lebensbezug am allerwenigsten verzichten kann. Auf den Punkt bringt es Ansgar KREUTZER: „Über die Integration in die kognitiv vorrangige Wirklichkeit der Alltagswelt wird entschieden, ob die Inhalte und Lebensformen des christlichen Glaubens für die Menschen unserer Tage noch von (existenzieller) Bedeu-

³⁹ HAILER, Theologie 234f.

⁴⁰ Im Folgenden wird der Begriff „Theologie“ primär für die wissenschaftliche Theologie verwendet, auch dort, wo dies nicht explizit gekennzeichnet ist. Dass Theologie sich nicht exklusiv in wissenschaftlicher Reflexion erschöpft, wird später aufzuzeigen sein.

tung sind⁴¹. Weil hierfür auch die wissenschaftliche Theologie Verantwortung trägt, kann ihre Isolierung von den ihr entsprechenden Lebenszusammenhängen nicht ohne Bedenken hingenommen werden. So kritisiert der Praktische Theologe Henning LUTHER die „Erfahrungsschwäche und Lebensferne der theoretisch hoch ausdifferenzierten dogmatischen Systeme“: „Ihre innere Geschlossenheit gewinnen sie gerade dadurch, dass sie sich gegenüber Anfragen und Erfahrungen aus der Alltagspraxis der Menschen abschotten. In der bewundernswerten Architektur theologischer Lehrgebäude wird Wahrheit gleichsam ‚auto-poietisch‘ produziert, d. h. die Wahrheit einzelner Sätze wird begründet mit der Ableitung aus vorgesetzten Grundsätzen. Wahrheit resultiert also aus der Relation von Sätzen. Dem ‚Test‘ durch die ‚Erfahrung‘ werden sie nicht ausgesetzt“⁴².

Gewiss liegt der Einwand nahe, dass sich das Bemühen um Lebensweltnähe in der Theologie unter anderen Vorzeichen als in der Philosophie und in anderen Wissenschaften vollzieht. Im Fokus christlicher Theologie steht ja nicht eine immer schon vorfindliche Weltwirklichkeit, sondern eine Botschaft, welche diese Wirklichkeit neu prägen will. Darum gilt die oben thematisierte Warnung vor der Lebensweltverfallenheit für die Theologie in eminenter Weise. Die Theologie erschöpft sich nicht in der Beschreibung und Analyse gegebener Lebenswelt; ihr ist die Reflexion des Offenbarungsglaubens aufgetragen, der nicht aus weltlichen Zusammenhängen und menschlicher Vernunft abgeleitet werden kann. Sie ist mit ihrer Gottesrede Hüterin einer Botschaft, welche immanente Lebenskreise je neu zu unterbrechen hat. Das der Theologie von daher innewohnende kritische Potential gegenüber dem Bestehenden muss ebenso wie ihr Wirklichkeit stiftendes Potential zur Geltung kommen⁴³.

Allerdings ist nicht die wissenschaftliche Theologie als solche Quellpunkt dessen, was aus menschlichem Leben allein nicht ableitbar ist. Insofern bedarf es der Vergewisserung, aus welchen Ressourcen

⁴¹ KREUTZER, Arbeit 8.

⁴² LUTHER, Religion 14.

⁴³ Vgl. in anderer Stossrichtung, aber mit ähnlichem Anliegen: FUCHS / BUCHER, Positivismus. Zur Problematik siehe auch unten die Verhältnisbestimmung der Abschnitte III.3.2. und 3.3. zueinander.

sich die Theologie – auch als Offenbarungstheologie und in ihrem kritischen Potential – speist: Der Glaube, auf den sie sich stützt, ist ein in lebensweltlichen Kontexten gelebter und sich in lebensweltlichen Überzeugungen kristallisierender Glaube. Zudem kann die Theologie ihr kritisches oder innovatives Potential nur dann zur Geltung bringen, wenn sie fähig ist, sich in zeitgenössische Kontexte einzulassen. Um Lebenswelt-Bezug kommt die Theologie also auch dann, wenn sie sich dezidiert als Offenbarungstheologie versteht, nicht herum. Die kritische Funktion der Theologie kann nicht Rechtfertigung einer selbstgenügsamen Abgeschlossenheit sein, sondern spricht gerade gegen eine solche.

Die weitere Annäherung an den lebensweltlichen Bezug der Theologie soll hier durch eine erste Sondierung erfolgen, welches denn die für die Theologie relevante Lebenswelt ist.

2.2. Welche Lebenswelt interessiert die Theologie?

Wie andere Wissenschaften muss auch die Theologie den Begriff der Lebenswelt für den eigenen Bereich näher bestimmen. Jede Wissenschaft ist auf jene Art von lebensweltlicher Erfahrung zurückbezogen, welche die vorwissenschaftliche Wahrnehmung und den vorwissenschaftlichen Umgang mit dem eigenen Gegenstand betrifft. Es liegt am Gegenstand der Theologie, dass für sie nur in mehreren Anläufen präzisiert werden kann, welches die lebensweltliche Erfahrung ist, die für sie relevant ist. Dabei kommt eine Bezogenheit auf denkbar weite lebensweltliche Erfahrungszusammenhänge in den Blick. Denn weder in materialer noch in formaler Hinsicht lassen sich prinzipielle Grenzen ziehen.

Was den Gegenstandsbereich angeht, so ist Theologie nicht nur die Lehre von Gott, sondern, wie THOMAS VON AQUIN (1225–1274) präzisiert, zugleich die Lehre von den Dingen, sofern sie Beziehung haben zu Gott als zu ihrem Ursprung und zu ihrem Ziel (vgl. STh I 1,7). Mit anderen Worten: für die Theologie ist charakteristisch, dass sie sich auf die Wirklichkeit im Ganzen bezieht, eingeschränkt lediglich dadurch, dass sie diese Wirklichkeit unter der Rücksicht des Gottesbezugs betrachtet. Prinzipiell kann dabei also *alles* Einzelne ebenso wie

die Frage nach dem Ganzen zum Gegenstand dieser Disziplin werden. Damit ist der Gegenstandsbereich der Theologie denkbar weit gefasst.

Entsprechend weit aber ist das Interesse an den vorwissenschaftlichen Weisen, wie Menschen sich und die Welt verstehen. Nicht nur lebensweltliche Einstellungen zum Glauben, zu Religion allgemein oder jener lebensweltliche Umgang mit den alltäglichen Realitäten, der explizit christgläubig oder allgemeinreligiös geprägt ist, sondern die lebensweltliche Erfahrung in jeglichem Bereich ist für die Theologie von Belang. Es geht um die Erkenntnis jener Welt, Kultur und Handlungsräume, die von der Theologie als zum Heil bestimmte Schöpfungswirklichkeit begriffen wird und mit denen gläubige Lebens- und Handlungskonzepte zu vermitteln sind.

Eine Eingrenzung der für die Theologie relevanten Lebenswelten lässt sich ferner nicht einmal unter formaler Rücksicht machen. Gewiss kommen in einem ersten Schritt prioritär die lebensweltlichen Erfahrungen *der Gläubigen* in den Blick. Sie sind bei der Bestimmung der Bezeugungsinstanzen der Theologie eigens zu nennen, insofern die umfassende Reflexion des Glaubens sich nicht nur auf die Bibel, die Tradition und die besonderen Verantwortungsträger in Theologie und Lehramt, sondern auch auf den Glaubenssinn der Gläubigen stützt. Es gilt ernst zu nehmen, dass der Glaube nicht erst in seiner wissenschaftlichen Reflexion, sondern auch schon in seinen lebensweltlichen Realisierungen Erkenntnisprinzip ist. Aufschlussreich ist ja gerade, wie in der Konkretion einer gläubigen Existenz der Glaube so wirksam wird, dass er die Weisen der Weltwahrnehmung und den Umgang mit Alltagssituationen selbstverständlich prägt. Die Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*), die durch die Neubesinnung des II. Vatikanischen Konzils auf die Würde des ganzen Volkes Gottes wieder mehr Gewicht erhalten hat, steht in Kontinuität zur Bestimmung der „theologischen Orte“ (*loci theologici*), wie sie Melchior Cano (um 1509–1560) vornimmt. Denn er nennt die katholische Kirche als Gesamtgrösse (*ecclesia catholica*) sogar vor allen Differenzierungen. Es wird noch eigens darauf einzugehen sein, wie die Bezeugungsinstanz des Glaubenssinns der Gläubigen im Vollzug einer lebensweltorientierten Theologie grösseres Gewicht erlangen kann (siehe unten Abschnitt III.3.2.).

Das theologische Interesse an lebensweltlicher Erkenntnis lässt sich indes nicht auf die Gläubigen beschränken. Nicht von ungefähr kennt das System der Bezeugungsinstanzen bzw. der *loci theologici* schon bei Melchior CANO die „fremden Orte“ (*loci alieni*), zu denen er Vernunft, Philosophie und Geschichte rechnet. Sie konstituieren den Offenbarungsglauben nicht, tragen aber zu seiner Erkenntnis bei⁴⁴. Die im II. Vatikanum formulierte und als Novum empfundene Anerkennung, wie viel die Kirche „der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“ (GS 44), steht also in einer alten Tradition. Der gewünschte Dialog mit der zeitgenössischen Welt und Kultur ist nun aber möglichst weit zu fassen und übersteigt bei weitem den – nichtsdestoweniger bedeutsamen – Dialog mit anderen Wissenschaften. Wenn die Pastoralkonstitution dazu mahnt, „unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören“ (GS 44), dann bedarf es einer Offenheit der Theologie für lebensweltliche Einstellungen und Mentalitäten unabhängig von der zugrunde liegenden religiösen Einstellung.

Zurückzukommen ist hier zudem auf die lebensweltprägende Intention des Glaubens. Er ist nicht nur auf eine vorausgehende Lebenswelt bezogen, sondern will in lebensweltliche Einstellungen hineinwirken. In dieser Hinsicht aber eignet dem Glauben eine universale Dynamik. Nichts ist aus der potentiellen und von Gott her immer schon eröffneten Bestimmbarkeit durch Glaube und Gnade ausgenommen. Deswegen ist der Lebensweltbezug der Theologie prinzipiell nicht eingrenzbar.

2.3. Lebenswelt als Aufgabe von Dogmatik und Fundamentaltheologie

Der in verschiedenen Wissenschaften geforderte Lebensweltbezug erweist sich bei der Theologie als komplex. Als Bezugspunkt für sie kris-

⁴⁴ Dies gilt umso mehr, wenn man sie wie Max SECKLER der transzendentalen Offenbarung zuordnet und annimmt, „dass der Gott der christlichen Offenbarung sich auch im Medium der Vernunft, der Philosophie und der (ausserbiblischen) Geschichte bezeugt“: SECKLER, *Communio-Ekklesiologie* 9.

tallisieren sich die vor-wissenschaftlichen Erfahrungen der Christgläubigen mit ihrem Glauben heraus, aber auch die alltäglichen Lebenserfahrungen der Glaubenden überhaupt. Gegenstand der Theologie ist der Glaube nicht nur als Theoriesystem, sondern auch als gelebter Glaube. Die Beziehung des Glaubens zu der in möglichst vielseitigen Facetten wahrgenommenen Welt kann ebensowenig ausser Acht gelassen werden wie der Prozess, in dem die Glaubenden ihr Christsein in die alltägliche Lebenskultur ihres gesellschaftlichen Kontextes übersetzen. Aufgrund des universalen Anspruchs der christlichen Botschaft sind die zeitgenössischen Lebenswelten zudem auch unabhängig von ihrer Bestimmtheit durch den christlichen Glauben für die wissenschaftliche Theologie relevant.

Wie bei anderen Wissenschaften liegt der Ertrag lebensweltlicher Erdung für die Theologie zunächst darin, die in den vorwissenschaftlichen Lebenseinstellungen vorhandenen Ressourcen zu nutzen, also die Einsichten, welche die vorwissenschaftliche Kompetenz der Gläubigen bereitstellt, nicht brach liegen zu lassen. Da der Glaube nach eigenem Selbstverständnis zwar auf wissenschaftliche Reflexion angewiesen ist, Glaubenseinsicht sich aber nicht vornehmlich auf wissenschaftlichen Wegen einstellt, ist die Theologie weit stärker als andere Wissenschaften an diese vorwissenschaftliche Basis gebunden. Während es geradezu auszuschliessen ist, dass in lebensweltlichem Umgang mit der Welt eine genauere Bestimmung der Vorgänge beim Urknall möglich wird, als die Kosmologie sie vorlegt, ist in der Theologie nicht ausgemacht, wo zukunftsweisende Einsichten aufbrechen.

Für die Theologie sind lebensweltliche Orientierungen und Erfahrungen aber nicht nur als Ressource unverzichtbar; ebenso sehr ist ihr Interesse auf die Transponierbarkeit ihrer Reflexion in lebensweltliche Zusammenhänge ausgerichtet. Dieses Anliegen teilt die Theologie mindestens um der eigenen Relevanz willen mit anderen Wissenschaften. Anders als viele andere Wissenschaften kann sie sich jedoch nicht damit begnügen, dass die Ergebnisse wissenschaftlichen Forschens im menschlichen Leben mittelbar fruchtbar werden. Wenn eine Wissenschaft von der existentiellen Bedeutsamkeit des Inhalts der eigenen Reflexion überzeugt ist (und dies dürfte für die Theologie in besonderem Masse gelten), wird von ihr erwartet werden können, dass sie die Konsequenzen ihrer Reflexion für alltägliche Lebenszusammenhänge selbst

aufzuzeigen sucht. Genauerhin wird sie die Relevanz der eigenen theoretischen Einsichten für die Gestaltung kirchlicher Strukturen und Handlungsvollzüge ebenso wie für das Selbstverständnis von Menschen in ihren alltäglichen Bezügen zu entfalten haben. Unbeschadet dessen, dass es Forschungsfelder gibt, die einen langen Atem brauchen und die erst durch manche Vermittlungen hindurch für die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen fruchtbar werden: Um ihrer Gesprächsfähigkeit willen muss die Theologie verständlich machen können, was ihr Gegenstand mit der Lebenswelt der Menschen zu tun hat. Dies erfordert sowohl die binnenchristliche Verortung der Theologie als Dienst am Leben der Kirche als auch der Dialog zwischen Kirche und Welt (Gesellschaft, Kultur), zu dem die Theologie einen genuinen Beitrag zu leisten hat. Es kann schwerlich übersehen werden, wie sehr damit ein virulenter Punkt der Theologie in den Blick kommt. Immerhin dürfte eines der grössten Glaubwürdigkeitsdefizite der katholischen Kirche heute darin bestehen, dass sie kulturelle, zivilisatorische und ästhetische Standards der zeitgenössischen Kultur verletzt bzw. unterbietet. Es ist Aufgabe der Theologie, dieses Missverhältnis aufzuzeigen und unbeirrbar eine Bearbeitung anzumahnen.

Offensichtlich konvergieren die so benannten Anliegen mit den Anliegen einer im Sinne des II. Vatikanischen Konzils entwickelten pastoral engagierten Theologie ebenso wie mit wissenschaftstheoretischen Bemühungen, den *sensus fidelium* in der Theologie besser zur Geltung zu bringen. Insofern will das Desiderat einer lebensweltorientierten Theologie nicht auf einen neuen Ansatz von Theologie hinaus. Ziel ist es vielmehr, den unter verschiedenen Leitworten (wie Relevanz, Dialogfähigkeit, Kontextualität, Aggiornamento) bereits geführten theologischen Diskurs durch eine geschärfte Wahrnehmung der Lebenswelt-Thematik zu bereichern. Dabei richtet sich der Fokus der folgenden Ausführungen speziell auf die Systematische Theologie, näherhin auf Dogmatik und Fundamentaltheologie⁴⁵. Denn die Ausrichtung auf le-

⁴⁵ Im Rahmen der Systematischen Theologie hat die Theologische Ethik einen noch offenkundigeren Bezug zur alltäglichen Lebenswelt von Menschen. Doch würde eine Berücksichtigung der entsprechenden ethischen Diskussion hier den Rahmen sprengen. Darum sei nur exemplarisch auf das Bemühen von Thomas LAUBACH verwiesen, die Ethik als praxisbezogene Wissenschaft zu konturieren, welche „die *realen*

bensweltliche Zusammenhänge ist für die Praktische Theologie geradezu selbstverständlich⁴⁶. Sie hat auch die grösste Nähe zu den entsprechenden, im Gespräch mit Humanwissenschaften vorangetriebenen Methodenfragen⁴⁷. Allenfalls macht es, wie Ottmar FUCHS vermerkt, die akademische, universitäre Verortung auch der Praktischen Theologie schwer, sich dem „Mandat der Alltagserfahrungen“ zu stellen, so dass eigens zu fragen ist, wie sie ihre Kontextualität besser realisieren kann⁴⁸. Der Erkenntnisgewinn dieser Orientierung wäre aber unterbelichtet, wenn nicht gefragt würde, wie die aus lebensweltlichen Kontexten gewonnenen Einsichten sich in der systematischen Reflexion des Glaubens auswirken können. Die Systematische Theologie muss realisieren, dass die Praktische Theologie ihr nicht als Anwendungswissen-

Bedingungen und Möglichkeiten des Menschen und seines Handelns in den Blick nimmt“: LAUBACH, *Lebensführung* 30. Er bringt dafür den Begriff der Lebensführung zur Geltung und postuliert: „Die Gestaltung des alltäglichen Lebens, die Lebensführung muss als Grundthema ethischer Reflexion etabliert werden“: LAUBACH, *Lebensführung* 71.

⁴⁶ Hier ist insbesondere auf die Entfaltung der Praktischen Theologie als Wahrnehmungswissenschaft bei den evangelischen Theologen Wolf-Eckart FAILING, Wilhelm GRÄB, Hans-Günter HEIMBROCK und Wolfgang STECK hinzuweisen. Vgl. FAILING / HEIMBROCK (Hrsg.), *Gelebte Religion*; GRÖZINGER / PFLEIDERER (Hrsg.), *„Gelebte Religion“*.

⁴⁷ Ottmar FUCHS postuliert für die Theologie insgesamt, es gelte, „mit den einschlägigen Humanwissenschaften in einen konstruktiven Dialog zu treten, einmal in der Wahrnehmung dieser Wirklichkeiten, zum anderen auch im strittigen Dialog um den angemessenen Umgang damit ... Versteht man also den Pastoralbegriff nicht nur seelsorglich und auch nicht nur kirchenbezogen, sondern in dem Sinn, wie der Glaube mittels der Kirche in der Welt heilende und befreiende Autorität gewinnt, dann ist die Interdisziplinarität zwischen Theologie und anderen Wissenschaften als pastoraler Vollzug in den Wissenschaften sowie ihren Institutionen selbst anzusehen“: FUCHS, *Kommentierung [OT]* 447. Vgl. KLEIN, *Erkenntnis*.

⁴⁸ Vgl. FUCHS, *Wie verändert sich* 126: „Es gibt ein *imperatives Mandat der Alltagserfahrungen* gegenüber den Wissenschaften“. Dies wird spezifisch theologisch in der Inkarnation begründet: „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 [sic] menschgewordenen 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, der Einkörperung Gottes gerecht werden will, muss sich wohl der gleichen optionalen Kontextsensibilität aussetzen“: FUCHS, *Wie verändert sich* 147.

schaft nachgeordnet, sondern gegebenenfalls als Wahrnehmungswissenschaft vorgeordnet ist⁴⁹. Dabei geht es, wie der (Praktische!) Theologe Wolfgang STECK in der Beschreibung seines Projektes „Alltagsdogmatik“ festhält, nicht darum, „die Denkfiguren und Theoriekonstrukte der traditionellen Dogmatik für den Alltagsverstand plausibel zu machen. Vielmehr versucht die aus der Lebenswelt generierte Dogmatik umgekehrt, die in die Alltagspraxis verwobenen Gestalten religiösen Wissens hinsichtlich ihrer spezifischen Sinngehalte zu entschlüsseln“⁵⁰. Damit verweist der Begriff der „Alltagsdogmatik“ auf ein „eigenständiges Genre dogmatischer Theoriebildung“, welche bei der religiösen Alltagsreflexion ihren Ursprung nimmt⁵¹. Es geht um die theologische Dignität des Theologisierens von Menschen, die nichtakademische Theologen und Theologinnen sind⁵².

Ziel ist dabei nicht eine theologie- bzw. reflexionsfeindliche Überhöhung der so eruierten Wirklichkeit, als sei diese gewissermaßen nostalgisch vor kritischer Reflexion zu schützen. Der Warnung Ulrich KÖRTNERS, dass „gelebte Religion“ nicht ununterschieden Basis für eine dogmatische Reflexion des Glaubens sein kann⁵³, ist nachdrücklich zuzustimmen. Das Postulat lebensweltlicher Orientierung der Theologie zielt auf angemessene Verhältnisbestimmungen, nicht auf Verabsolutierung von fälschlicherweise für irgendwie „gesund“ und ursprünglich

⁴⁹ So postuliert ROTHGANGEL, Im Kern 75, die theologischen Disziplinen sollten „von den Religionspädagogen als ‚Lebenswelt- und Vermittlungsspezialisten‘ profitieren“.

⁵⁰ STECK, Alltagsdogmatik 290f.

⁵¹ „Will die dogmatische Theologie nicht den Bezug zur gelebten Religion verlieren, sondern als deren reflexiver Ausdruck zur Selbstaufklärung der christlichen Gegenwartskultur beitragen, dann muss ein neuer Typus dogmatischer Theoriebildung entwickelt werden, eine an der zeitgenössischen religiösen Reflexionskultur orientierte und an die Denkformen der Praktischen Theologie angelehnte, also eine gleichermassen populäre wie praktische Dogmatik“: Ebd. 291.

⁵² „Die Praxis hat selber einen Wert und empirische Forschung kann dazu beitragen, den Subjekten eine Stimme zu geben und ihr ‚Theologisieren‘ in das akademische Theologisieren einzubeziehen. Darin liegt der theologische Grund, über eine rein instrumentelle Orientierung hinauszukommen und dem Verstehen der gegenwärtigen Religionspraxis grössere Aufmerksamkeit zu widmen ... Die Praxis hat eine theologische Dignität eigener Art“: ZIEBERTZ / KALBHEIM / RIEGEL, Religiöse Signaturen 45.

⁵³ Vgl. KÖRTNER, Einführung 152–158.

und unverfälscht erachteten theologiefernen Alltagseinstellungen⁵⁴. Trotz solcher Differenzierungen sind indes Desiderate der Berücksichtigung „gelebten Glaubens“ als genuine Ressource der Theologie und lebensweltlicher Alltagserfahrung nicht-religiöser oder „allgemein-religiöser“ Art als „fremdem Ort“ der Theologie nicht hinfällig.

II. Von der Verkündigungstheologie bis ins 21. Jahrhundert: Theologiegeschichtliche Streifzüge

Das Postulat einer lebensweltlich orientierten Theologie erweist sich als facettenreich. Gemeint ist damit ebenso eine Rückbindung der Theologie an das vorwissenschaftliche Glauben und Theologisieren der Gläubigen, nicht zuletzt mit Augenmerk auf deren Vermittlungsleistung bei der Verknüpfung von Glauben und Alltagsleben, wie auch die Aufgabe der Theologie selbst, die Vermittelbarkeit des Glaubens mit den Lebenswelten von Menschen heute zu reflektieren und dafür die lebensweltlichen Erfahrungen von Menschen unabhängig von deren Gläubigkeit zu erheben.

Solche Desiderate sind in der Theologie nicht neu. Ausgehend von einem ersten Blick auf entsprechende Positionen in der gegenwärtigen Theologie sollen im folgenden Abschnitt einige ausgewählte Ansätze der vergangenen Jahrzehnte Revue passieren.

1. „Was ist gute Theologie?“

Zu Beginn des 3. Jahrtausends erschienen fast gleichzeitig zwei Bücher unter dem Titel „Was ist gute Theologie?“⁵⁵. In geradezu symptomatischer Weise plädieren nicht wenige der darin enthaltenen Beiträge für eine – allgemein formuliert – lebensnähere Theologie.

⁵⁴ Siehe ähnlich zu HUSSERLS Ansatz: „Als Name für das Emigrationsziel in eine von den Komplikationen der Wissenschaften (und der Technik) unbehelligte Menschenwelt, die ihre ‚Lebensbedeutsamkeit‘ ... restituiert – und sonst nichts –, ist der Titel Lebenswelt bei Husserl nicht geeignet“: ORTH, Krisis 113.

⁵⁵ SEDMAK, Was ist gute Theologie; HUBER, Was ist gute Theologie.

In dem Band mit Autoren mehrheitlich katholischer Provenienz tauchen dabei einige für die gegenwärtige katholische Theologie charakteristische Begründungen und Entfaltungen auf. So rekurriert Hans-Joachim SANDER auf die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils. „Ihre Zuordnung von überzeitlicher lehrhafter Tradition und relativer humaner Situation hat die Macht, die Sprache des Glaubens zu normieren und ist zugleich mit Not und Segen des Lebens heutiger Menschen verbunden“⁵⁶. Auf die konziliar gebotene Zeitgenossenschaft der Kirche wird später noch einzugehen sein. An dieser Stelle genügt es, die Konsequenz zu nennen, die SANDER für die Dogmatik aufzeigt: „Gute Dogmatik begreift ihre Themen sowohl aus der Lehrtradition der Kirche heraus wie aus den Lebensproblemen der Menschen in der heutigen Zeit“⁵⁷. Als Vorbild für diese Art von Theologie wird Karl RAHNERS Verbindung von Theologie und Anthropologie benannt: „Keine Aussage der Theologie kann gewonnen werden, ohne dass darin der Begriff vom geschichtlichen Entwurf des Menschseins wirksam ist und ohne dass die Existenzfragen heutiger Menschen den Kontext bilden“⁵⁸. Neben wissenschaftsimmanenten, mehr methodischen Kriterien werden in entsprechenden Wortmeldungen als Merkmale „guter Theologie“ denn auch relationale Bestimmungen genannt und die Kontextbezogenheit der Theologie hervorgehoben⁵⁹. Wenig überraschend und doch erwähnenswert ist eine entsprechende Sensibilität von Seiten der Praktischen Theologie. Ottmar FUCHS versteht es als Aspekt einer guten Praktischen Theologie, „von Gottes Gnade und Gericht her menschliche und irdische Wirklichkeit wahr[zunehmen] und [zu] gestalten“⁶⁰. Um einer sorgfältigen Wahrnehmung willen postuliert und würdigt er eigens die Kooperation mit nichttheologischen Disziplinen. „Im gegenwartsbezogenen sozialen Bereich habe ich vor allem die Zusammenarbeit mit der qualitativen und quantitativen Sozialforschung schätzen gelernt, weil sie allzu schnelle Zugriffe auf die Wirklichkeit bremst und zu einem

⁵⁶ SANDER, Was ist gute Dogmatik 113f.

⁵⁷ Ebd. 112.

⁵⁸ Ebd. 110.

⁵⁹ Vgl. exemplarisch MESA, Was macht eine gute Theologie aus.

⁶⁰ FUCHS, „Gute“ praktische Theologie 209.

methodisch gebahnten kognitiven Zugriff zwingt“⁶¹. Exemplarisch für die Liturgiewissenschaft benennt Winfried HAUNERLAND die Aufgabe, „das Verhältnis der Liturgie zu den Gotteserfahrungen der Menschen von heute zu thematisieren“⁶².

Auch der zweite, im Bereich evangelischer Theologie entstandene Band über „gute Theologie“ sieht einen Bedarf an stärkerer Lebensweltorientierung. Michael SCHIBILSKY diagnostiziert: „Der Bedeutungsverlust christlicher Theologie im 20. Jahrhundert ist aus meiner Sicht in erster Linie ein Verlust an veralltäglichungsfähiger Deutungskompetenz theologischer Theorien für die Lebensführung der neuzeitlichen Gesellschaftsmitglieder. Innerhalb gegenwärtiger theologischer Theoriebildung gibt es kaum Konzepte, die sich mit diesem Relevanzverlust theologischer Deutungskompetenz konstruktiv und kritisch auseinandergesetzt haben“⁶³. Vor diesem Hintergrund postuliert Wilhelm GRÄB: „Die Theologie muss ihr Thema, die gelebte, positive Religion, das Christentum, zurückgewinnen bzw. verteidigen“⁶⁴. Der Systematische Theologe Wilfried HÄRLE merkt an: „Wenn es Reformbedarf im Blick auf das Theologiestudium gibt, und es gibt ihn, dann besteht er aus meiner Sicht vor allem darin, dass der Erfahrungs- und Lebensbezug des christlichen Glaubens nicht beharrlich genug als Kriterium und Leitfrage des gesamten Studiums zur Geltung gebracht wird“⁶⁵. Evangelischerseits wird für solche Postulate gern auf Martin LUTHERS Bestimmung der Theologie als einer *scientia eminens practica* zurückgegriffen: Theologie bezieht sich auf Lebenspraxis, Lebensgeschichte, Lebenserfahrung⁶⁶.

⁶¹ FUCHS, „Gute“ praktische Theologie 207.

⁶² HAUNERLAND, Wege 218.

⁶³ SCHIBILSKY, Theologie 114.

⁶⁴ GRÄB, Vernünftig 19.

⁶⁵ HÄRLE, Ehrlich 32.

⁶⁶ Vgl. ebd. 31. Vgl. LUTHERS drei Regeln des Theologiestudiums: „Und heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio“; Martin LUTHER, Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften, 1539 (WA 50, 659,3f).

2. Aufbrüche der Theologie im 20. Jahrhundert

Schwenken wir von diesen Postulaten zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu einem genaueren Blick auf ausgewählte, seit dem 20. Jahrhundert entwickelte Konzepte einer pastoral orientierten Theologie. Im Anschluss wird zu fragen sein, was speziell eine lebensweltlich orientierte Theologie in das Konzert dieser Ansätze einzubringen hat.

2.1. Verkündigungstheologie

Unter die Vorbereiter einer pastoralen Erneuerung der Theologie ist unbestritten die Verkündigungstheologie zu zählen. In entsprechenden Rückblicken wird sie meist zugleich gewürdigt und als nicht mehr rezipierbar gekennzeichnet.

In Reaktion auf Verengungen der neuscholastischen Lehre strebt die Verkündigungstheologie danach, Theologie stärker biblisch und auch patristisch zu fundieren sowie den Glauben deutlicher soteriologisch auszulegen. Zentrales Anliegen ist ein Neuansatz für die Verkündigung, um einer Verwechslung von Verkündigung mit Lehre entgegenzutreten. Aufschlussreich ist das Votum Hugo RAHNERs in seiner „Theologie der Verkündigung“ von 1939: „Wie ich nicht sage, dass der entzückende Morgentau, der nach einer Sommernacht auf den Blumen liegt, H₂O sei (obwohl das durchaus richtig ist), so kann ich auch nicht die Menschenherzen mit der Tatsache hinreißen, dass die heiligmachende Gnade ein *accidens physicum* sei“⁶⁷. Obwohl die angestrebte Verkündigungstheologie von der Verkündigung selbst abgehoben wird, soll sie dafür doch einen besser geeigneten Ausgangspunkt bieten als die herkömmliche Schultheologie.

Um für eine mehr existentielle Perspektive Raum zu erhalten, unterscheiden einige der im Sinne der Verkündigungstheologie Engagierten zwei Theologien: für die eine Theologie ist Erkenntnis Selbstzweck, die andere versteht sich als Mittel und Weg zum Heil; die eine

⁶⁷ H. RAHNER, Theologie 10. Siehe ausserdem das 1936 erschienene wegweisende Werk von Josef Andreas JUNGSMANN: Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung.

ist interessiert an kritischem Verstehen, die andere an Fragen des Heilsverlangens; die eine ist eine „Essenz-“, die andere eine „Existenztheologie“; die eine ist mehr am verum, die andere mehr am bonum orientiert. Erwogen wird zudem eine Unterscheidung zweier Ausbildungsformen: einer streng wissenschaftlichen Theologie und einer Ausbildung für die Seelsorge („akademischer“ und „seminaristischer“ Kurs)⁶⁸. Dabei soll die mehr existentielle Variante der Theologie die Reflexion des Glaubens so durchführen, dass seine Heilsbedeutung und Lebensrelevanz besser hervortritt.

Dass die Verkündigungstheologie nicht direkt auf die weitere Entwicklung der Theologie Einfluss nahm, hat zunächst mit den geschichtlichen Umständen zu tun. Die Innsbrucker Fakultät, an der die Verkündigungstheologen beheimatet waren, wurde 1938 durch die Nationalsozialisten aufgehoben; das Jesuitenkolleg musste nach Sitten verlegt werden. Zusammen mit lehramtlichen Schwierigkeiten taten die Kriegsjahre ihr übriges, um diese theologische Strömung verebben zu lassen. Damit aber blieb ihr auch die Chance versagt, durch Kontroversen hindurch die eigenen Anliegen weiter zu klären und das Vorgehen gegebenenfalls zu revidieren und zu verbessern.

Abgesehen von Widerständen gegen jegliche Erneuerung der Theologie konzentriert sich die zeitgenössische Kritik auf die als fragwürdig beurteilte Zweiteilung der Theologie. Zwar lässt sich vermuten, dass manche Vertreter der Verkündigungstheologie ganz einfach skeptisch waren, ob die Lebensfremdheit der überlieferten Scholastik überwindbar wäre, und deswegen gewissermaßen aus strategischen Gründen auf den Gedanken kamen, „neben der alten Scholastik, und ohne sie anzutasten, ein neues, zweites, kleineres und bescheideneres Gebäude der Theologie aufzuführen“⁶⁹. Sachlich aber wird dies, bei aller Würdigung der Anliegen der Verkündigungstheologie, von Theologen wie Michael SCHMAUS und Karl RAHNER sehr kritisch beurteilt. Hans Urs VON BALTHASAR urteilt: „Dieser Lösungsvorschlag würde, konsequent durchgeführt, einer Endgültigsetzung des unheilvollen Risses in der Theologie gleichkommen, einer Bankrotterklärung der spekulativen

⁶⁸ Vgl. LAKNER, Zentralobjekt; DERS., Theorie; LOTZ, Wissenschaft.

⁶⁹ BALTHASAR, Theologie 208.

Kraft der glaubenden Vernunft⁷⁰. Ebenso bezeichnet Karl RAHNER die Meinung, die wissenschaftliche Theologie könne so bleiben, wie sie ist, um daneben eine kerygmatische Theologie aufzubauen, als ein Missverständnis. Er will die „wissenschaftlichste Theologie“ als die „kerygmatischste“ sehen: Jede Theologie müsse, wolle sie ihrem Wesen nicht untreu werden, Heilstheologie sein, die von der Verkündigung kommt und auf sie zielt⁷¹. „Denn eine wahre Verkündigungstheologie ist nichts anderes als die eine Theologie, die ihre religiöse Aufgabe mit allen Mitteln der Wissenschaft so ernst nimmt, dass sie wissenschaftlicher und kerygmatischer in einem wird“⁷².

Nicht übersehen werden darf indes, dass auch im Konzept einer Zweiheit von Theologien keine völlige Unverbundenheit suggeriert wird. Johann Baptist LOTZ betont zugleich mit der Unterscheidung von Begriff und Anschauung, von *verum* und *bonum* ihre Zusammengehörigkeit und versteht auf dieser Basis „die Theologie der Verkündigung und die wissenschaftliche Theologie ... als *Pole* innerhalb eines *Spannungsverhältnisses*“⁷³. Noch bedeutsamer ist, dass Franz LAKNER eine Rückwirkung der mehr „angewandten“ Theologie auf die „wissenschaftliche“ Theologie erhofft: „Indem nun diese angewandte Disziplin wesenhaft den Wirklichkeiten des Lebens zugewandt ist, kann sie auch wieder fruchtbar zurückwirken auf die Wissenschaft selbst; so hat sie auch ihre Bedeutung für die Wissenschaft und deren Fortschritt. Sie wird dieser die eigentlichen brennenden und zeitnahen Probleme des Lebens zur Lösung und Durchdringung darbieten und sie so vor dem reinen Logizismus und Formalismus bewahren“⁷⁴.

Im Nachhinein, so lässt sich festhalten, wird bei aller Würdigung des vor allem durch die Innsbrucker Theologen vorangetriebenen Ansatzes das damit verfolgte Anliegen angemessen nicht durch die Etablierung einer Verkündigungstheologie neben der „Schultheologie“,

⁷⁰ Ebd. 209.

⁷¹ Vgl. RAHNER, Versuch 409; DERS., Theologe 432; DERS., Art. Kerygmatische Theologie. Siehe auch die RAHNER zugeschriebene Stellungnahme in: Zeitfragen 515–518; vgl. ähnlich: DERS., Verkündigungstheologie.

⁷² RAHNER, Probleme 301.

⁷³ LOTZ, Wissenschaft 500; Kursivtext im Original gesperrt.

⁷⁴ LAKNER, Zentralobjekt 33.

sondern durch eine Integration der entsprechenden Desiderate in die wissenschaftliche Theologie verfolgt. Diese Option ist neuerdings von Richard SCHAEFFLER wiederum formuliert worden: Nach seinem Dafürhalten sei die Gefahr auch heute nicht gebannt, „dass die Theologie in zwei ‚Theologien‘ auseinanderfällt: eine ‚Verkündigungstheologie‘, die weitgehend ohne wissenschaftliche Reflexion auszukommen meint, und eine ‚Schultheologie‘, die bei hohem Grad an Gelehrsamkeit die Beziehung zum Akt des Glaubens und seiner das Leben bestimmenden Kraft verliert“⁷⁵. Ohne zu übersehen, dass die wissenschaftliche Reflexion von anderer Art ist als das Verstehen des Glaubens, will SCHAEFFLER auf eine Bezogenheit hinaus, in der auch die wissenschaftliche Arbeit dem Glaubensakt dient und dabei der Rückwirkung des Glaubensgegenstandes auf die Anschauungs- und Denkformen Rechnung getragen wird.

Bedauerlicherweise ist die Verkündigungstheologie über eine Formulierung ihrer Anliegen kaum hinausgekommen. Wie die existentiellere Fassung der Theologie methodisch möglich werden könnte, kommt eher am Rande in den Blick. Zumal eine Würdigung der Adressaten der Verkündigung, die selbst *Subjekte* der Glaubenserkenntnis und als solche für die wissenschaftliche Theologie bedeutsam sind, bleibt noch aus.

2.2. Nouvelle Théologie: Marie-Dominique Chenu

Während die Verkündigungstheologie ganz auf ein besseres Erreichen der Adressaten christlicher Verkündigung abgestellt ist, entwickelt die Nouvelle Théologie ein neues Gespür für die *Wurzeln* der Theologie im Leben der Menschen. Dabei spielen mehrere Faktoren zusammen. In Überwindung eines Denkens, welches zwischen „Welt“ und „Kirche“ eine Kluft einzieht, rückt die Welt in ihrer Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit neu in das Blickfeld der theologischen Reflexion. Dies geht einher mit einer Wiederentdeckung der Würde jener Christen und Christinnen, die nicht in explizit kirchlichen Zusammenhängen leben

⁷⁵ SCHAEFFLER, Einübung 23f.

und arbeiten, aber nichtsdestoweniger an der kirchlichen Sendung teilhaben und zudem zur Glaubenserkenntnis beitragen⁷⁶.

Zwar herrschte in der frühen Phase der neuen Würdigung der Laien im Kontext der Katholischen Aktion noch die Vorstellung, der Auftrag der hier engagierten Laien beschränke sich darauf, den vorgeformten kirchlichen Glauben gleichsam unbesehen in weltliche Zusammenhänge hineinzutragen. Doch je länger je mehr war die Einsicht unumgänglich, dass die Lebenszusammenhänge der Menschen auf Art und Inhalt von Theologie und Verkündigung Einfluss nehmen müssten. Als charakteristisch mag auch die Entwicklung der Arbeiterpriesterbewegung gelten. Aus einem missionarischen Anliegen, die Arbeiter dort anzusprechen, wo sie sind, entschieden sich die Arbeiterpriester für ein Leben im Arbeitermilieu, um von innen her die Situationen der Arbeiter verstehen zu können. In der *présence* des Mitlebens und im Teilen der Lebenswelt aber veränderten sich die Verkündigung und die dazugehörige Theologie. Statt nur etwas zu „bringen“, gelangten die Arbeiterpriester zur Anerkennung dessen, was in der Welt der Arbeiter bereits gelebt und an Werten praktiziert wird.

Diese Entwicklungen lassen sich exemplarisch am theologischen Ansatz des Dominikaners Marie-Dominique CHENU festmachen⁷⁷. Der ausgezeichnete Kenner der scholastischen Theologie, der 1927 eine engagierte Darstellung ihrer Wissenschaftlichkeit vorgelegt hatte⁷⁸, optiert im wissenschaftstheoretischen Diskurs über den Stellenwert des spekulativen Denkens einerseits und der geschichtlichen Methoden andererseits entschieden für die Verwiesenheit der Theologie auf Geschichte. An der zeitgenössischen Theologie, repräsentiert etwa durch Louis BILLOT SJ (1846–1931) oder seinen Lehrer Réginald GARRIGOU-LAGRANGE OP (1877–1964), kritisiert CHENU die Reduktion der Theologie auf entzeitlichte, ihres Sitzes im Leben entkleidete Wahrheiten. Übersehen werde dabei, „dass die ganze Theologie an die Geschichte gebunden ist“⁷⁹. Über GARRIGOU-LAGRANGE äussert CHENU im Rückblick pointiert: „Die Geschichte war ihm völlig fremd. Und zwar derart, dass

⁷⁶ Vgl. FABER, Teilnahme.

⁷⁷ Siehe dazu die detailreiche und spannende Studie von BAUER, Ortswechsel.

⁷⁸ CHENU, Theologie.

⁷⁹ CHENU, Freiheit 40 (Interview von 1975).

ich ihn eines Tages im Brustton der Überzeugung sagen hörte: ‚Trotz allem ist die Inkarnation nichts weiter als ein Faktum‘. Die Inkarnation störte ihn, weil man sie nicht metaphysisch aus Gott ableiten konnte⁸⁰.

Die Theologie ist CHENU zufolge dezidiert an die positive Vor-Gabe der Offenbarung gebunden und bedarf darum der positiven Methode, welche sich den geschichtlichen Dokumenten der Offenbarungszugnisse widmet. Es ist das genuine Interesse der Theologie, diese Vor-Gabe in ihrem ganzen Reichtum kennenzulernen und nicht alsbald auf ein spekulatives System zu reduzieren:

„Es ist ein schlimmes Missverständnis, wollte man meinen, man habe die ‚Vor-Gabe‘ und ihre Urwahrnehmung durch Vernunftgründe und Deduktionen bereichert. Selbst die vollkommenste Systematisierung fügt dem Evangelium kein Gran an Erkenntnis und Wahrheit hinzu.

Daher muss in der Organisation theologischer Arbeit das Studium der Quellen des Glaubens den ersten Rang unter den Disziplinen einnehmen. Wenn die ‚Spekulativen‘ diesem Studium mit Desinteresse, ja sogar mit Abneigung begegnen, so deshalb, weil sie, zumindest unbewusst, ihre systematische Konstruktion als eine in sich selbst einleuchtende, ein für allemal erarbeitete Grösse und als Ergebnis einer Argumentation von autonomer Logik verstanden ... [Sie] verstossen gegen das Gesetz ihrer Wissenschaft, indem sie diese von ihrer immer frischen und immer sprudelnden Quelle abschneiden ... Wenn das Christentum so seine Realität aus der Geschichte bezieht, muss es die dem Range wie der chronologischen Abfolge nach erste Sorge des Theologen sein, diese Geschichte zu kennen und sich für den Erwerb dieser Kenntnis entsprechend zu rüsten⁸¹.

⁸⁰ CHENU, Freiheit 51 (Interview von 1975).

⁸¹ CHENU, Le Saulchoir 115f; vgl. ebd. 117: „Die Texte sind in der Theologie das, was in der Naturwissenschaft das Experiment ist ...; sie sind der Boden, auf dem die Theologie immer wieder neues Leben gewinnt und an Einsicht zunimmt ... In einer solchen Konzeption von Theologie sind Heilige Schrift und Tradition also nicht in erster Linie Argumentlieferanten zum Gebrauch der Schule in ihren strittigen Fragen. Zuerst einmal muss die Vor-Gabe an sich geprüft, gekannt, geliebt werden; alle weiteren Spekulationen wären sinnlos, dienten sie nicht dazu, diese Vor-Gabe in all ihren Dimensionen religiöser Intelligibilität immer besser kennenzulernen“.

Die Vor-Gabe der Offenbarung in der Geschichte beschränkt sich nun aber nicht nur auf die Heilige Schrift und die vergangene Tradition. Dezidiert unterstreicht CHENU die Notwendigkeit, „präsent zu sein für die Vor-Gabe der Offenbarung im gegenwärtigen Leben der Kirche und in der aktuellen Erfahrung der Christenheit. Nun aber ist die Tradition im Glauben nichts anderes als die Präsenz der Offenbarung selbst. Daraus lebt der Theologe: Seine Augen sind weit geöffnet für die Christen in ihrem Leben und Tun“⁸². Dabei tut sich ein denkbar weiter Horizont auf: „Die ‚Orte‘ des Glaubenden und des Theologen sind ja gerade das gesamte positive Leben der Kirche, ihre Sitten und ihr Denken, ihre Frömmigkeit und ihre Sakramente, ihre Spiritualität, ihre Institutionen und Philosophien in der umfassenden Katholizität des Glaubens, in geschichtlicher Dichte und in allen Bereichen der Kultur“⁸³. Unter die Phänomene, die „mit einer heiligen Neugierde“ zu betrachten sind, zählt CHENU die missionarische Expansion, den Pluralismus der Kulturen, den Orient und die ökumenische Bewegung, die soziale Gärung und „mitten in alldem die streitende Kirche“, um zu resümieren: „Dies alles sind *loci theologici in actu* für die Lehren von Gnade, Inkarnation und Erlösung ... Ein schlechter Theologe, wer sich, vergraben in seine Papiere und scholastischen Disputationen, diesem Schauspiel nicht öffnet, und zwar nicht nur in frommem Herzenseifer, sondern auch in seiner formalen wissenschaftlichen Tätigkeit, ist dies doch theologische Vorgabe und Aufgabe in der *Präsenz* des Heiligen Geistes“⁸⁴.

⁸² CHENU, *Le Saulchoir* 134. Vgl. auch ebd. 104: „Der unmittelbare und unmittelbar fruchtbare ‚Ort‘, von dem sie [die Theologie] das ihr vorgegebene, ihre ‚Vor-Gabe‘ bezieht, [ist] das gegenwärtige Leben der Kirche und die augenblickliche Erfahrung der Christenheit ... Theologen, deren Wissenschaft sie von dieser *Präsenz* der Offenbarung im Heiligen Geist abschirmen würde, wären Emigranten inmitten der eigenen Behausung. Wir gehören zu denen, die sich mit aller Kraft darum bemüht haben, diesen Zustand der Emigration zu durchbrechen, in den sich die moderne Theologie bisweilen ergeben hat“. Diese Äusserung CHENUS bezieht sich allerdings zugleich auf das, was heute mehr als „Zeichen der Zeit“ ausserhalb des Binnenraums der Kirche bezeichnet würde. Er selbst stellt aber 1985 rückblickend ausdrücklich den Bezug zum *sensus fidei* her: Die Wahrheit des christlichen Zeugnisses resultiere „nicht nur aus der Orthodoxie, sondern ebenso, um es mit einer Wortneuschöpfung zu sagen, aus der Orthopraxie, die aus dem *sensus fidei* des Gottesvolkes entsteht“: ebd. 190.

⁸³ Ebd. 120.

⁸⁴ Ebd. 135f.

In einer häufigen Bezugnahme auf die „inkarnatorische Dynamik“ meldet sich das Anliegen, den Glauben in einer Bewegung der „Fleischwerdung“ tief in die Lebenswirklichkeit der Menschen eindringen und dort Gestalt werden zu lassen. Umgekehrt erwachsen dem Glaubensverständnis und der Theologie dadurch neue Wurzeln. Diejenigen, die ihren Glauben im Rahmen ihres nicht immer schon explizit kirchlich geprägten Alltags leben, werden als Subjekte der Glaubenserkenntnis identifiziert.

Die Intention, auf diese Weise die lebensweltlichen Einstellungen der Menschen in den Blick zu bekommen, wird in einem rückblickenden Kommentar CHENUS aus dem Jahr 1985 deutlich. Bezugnehmend auf ähnliche Bestrebungen in anderen Wissenschaften bemerkt er: „So bin ich denn ein wenig auf Distanz zu dem Begriffsvertrauen gegangen ... Meine historischen Forschungen trafen sich in auffallender Koinzidenz mit der neueren Geschichtswissenschaft, die sich von der Geschichte der grossen Männer abwandte, um sich dem Alltagsleben, den elementaren Bedürfnissen, den Mentalitäten, der Anonymität der Massen, der mündlichen Überlieferung, kurz gesagt dem gelebten und nicht mehr nur dem gelehrten Glauben zu widmen. Die Botschaft und das Zeugnis haben den Vorrang vor ‚Doktrin‘“⁸⁵.

Aus der Überzeugung heraus, dass die meisten Christen, ohne es zu wissen, ganz hervorragende Theologen sind⁸⁶, verlangt CHENU von der Theologie, sich auch diesen Ressourcen christlicher Glaubensreflexion zuzuwenden: „Schon die Natur ... der theologischen Arbeit erfordert es, dass man sich nicht in seinem Studierzimmer einschliesst, sondern mit dem Volk Gottes in lebendiger Tuchfühlung bleibt. Die Trennung der fachtechnischen Arbeit von Berufstheologen von der menschlichen Oberfläche des Wortes Gottes [la surface humaine de la Parole de Dieu] ist für die Theologie zu einem fast tödlichen Schisma geworden“⁸⁷.

Die spekulative Reduktion verkürzt das Repertoire, das sich aus einer wachen Wahrnehmung der ganzen Bandbreite von Gottesrede im umfassend verstandenen Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes, in

⁸⁵ Ebd. 190. Vgl. dazu QUINSKY, Glaube 59–62.

⁸⁶ Vgl. CHENU, Théologie 15.

⁸⁷ Aus einer Homilie zitiert bei BAUER, Ortswechsel 52.

Vergangenheit und Gegenwart anbietet. Deswegen geht die Erneuerung der Theologie im 20. Jahrhundert, basierend auf der theologischen Arbeit von Theologen wie CHENU, weithin mit einer Höhergewichtung der positiven Methode einher, insofern sie sich bemüht, der biblischen Gottesrede in ihrem breiteren Spektrum besser gerecht zu werden und durch ein „Ressourcement“ aus dem Reichtum der Tradition ebenso wie durch die Berücksichtigung des *sensus fidelium* eine grössere Weite zu erlangen. Für die neuere Theologie wird dies in Abschnitt III. weiter zu entfalten sein. Zuvor soll der Blick auf zwei Beiträge gerichtet werden, die nicht direkt die wissenschaftliche Theologie schlechthin in den Blick nehmen, sondern ihre Bedeutung für die Ausbildung.

2.3. Reform des Theologiestudiums – Anno 1954 / 1965

Nicht von ungefähr machen sich grundsätzliche Überlegungen zur Theologie häufig an Reflexionen zur Ausbildung fest. Nicht nur wird wissenschaftliche Theologie meist im Kontext von Ausbildungsprozessen betrieben. Die Theologie tut gut daran, diese Prozesse als Bewährungsprobe ihrer existentiellen Aussagekraft anzusehen.

Obwohl Karl RAHNER, wie in Abschnitt II.2.1. gesehen, gegenüber der Verkündigungstheologie die Etablierung einer Paralleltheologie gegenüber der Schultheologie kritisch betrachtet hatte, denkt er 1954 selbst über eine Reform des Theologiestudiums und eine Differenzierung der Ausbildungswege nach⁸⁸. Er beklagt das Auseinanderklaffen der akademischen Zielsetzung vom Ausbildungsziel, Priester auf den seelsorglichen Dienst vorbereiten zu wollen, und schlägt deswegen vor, zwei verschiedene Ausbildungsgänge zu unterscheiden: einen mehr akademischen, gelehrten Ausbildungsgang, der fachliche Experten bzw. theologische Gelehrte hervorbringt, und einen seelsorglichen Ausbildungsgang hin zu pastoralen Berufsfeldern. Seine These ist, „dass die normale Ausbildung des Theologen von heute (der später in der durch-

⁸⁸ Vgl. RAHNER, Theologe. Er verzichtet hier darauf, näher darzulegen, worin sich seine eigenen Vorschläge mit denen der Verkündigungstheologie „treffen, worin sie sich unterscheiden“: Ebd. 432.

schnittlichen Seelsorge arbeitet) nicht mehr die ‚akademische‘ im strengen Sinn des Wortes sein kann⁸⁹. Dabei beabsichtigt RAHNER nicht, die seelsorgliche Ausbildung aus dem universitären Kontext herauszunehmen. Ihm zufolge hat aber die akademische Lehre als solche „das Ziel ..., in dem betreffenden Fach jemanden so zu belehren und so auszubilden, dass er in die Front der ‚Mitforscher‘ in diesem Fach einrücken kann“⁹⁰. Weil RAHNER dies für die Ausbildung zum Seelsorger für ungeeignet hält, postuliert er: „Die Identifikation von Ausbildung zum Seelsorger und zum wissenschaftlichen Theologen muss aufgehoben werden“⁹¹. Abgesehen von einer notwendigen Überprüfung der Stofffülle bedinge die Ausrichtung auf die Ausbildung von Seelsorgern, dass in der Theologie der Weg von der Wissenschaft zum Leben verkürzt werden müsse⁹².

In RAHNER'S (später wieder aufgegebenen) Option für einen den pastoralen Bedürfnissen besser angepassten Weg der Priesterausbildung werden zugleich Anfragen an die wissenschaftliche Theologie als solche deutlich. RAHNER beklagt die „uferlose Aufspaltung der Einzel-fächer“⁹³. Auch fragt er an, „ob der faktische Betrieb der Theologie der Tatsache genügend Rechnung trägt, dass auch die wissenschaftlichste Theologie nur dann einen Sinn hat, wenn sie mehr ist als bloss eine mit dem Kopf angeeignete Wissenschaft“⁹⁴. Nicht zuletzt bemängelt er, dass die zeitgenössische Theologie (er führt die „durchschnittliche“ Schultheologie der Handbuchdogmatiken an) zu wenig auf die geistige Situation der Gegenwart eingehe. Nicht nur bereitet sie so nicht auf die „Verkündigung für heute“ vor. RAHNER bemängelt, dass die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die sich auf philologische und dogmengeschichtliche Probleme reduziert, „einem Alibi verzweifelt ähnlich sieht, durch das man sich vor der schwereren Aufgabe drückt, nämlich zu überlegen, wie von der heutigen geistigen Situation aus die alte, ewig

⁸⁹ Ebd. 425.

⁹⁰ Ebd. 421.

⁹¹ Ebd. 426, im Original kursiv hervorgehoben.

⁹² Vgl. ebd. 432.

⁹³ Ebd. 418.

⁹⁴ Ebd. 424.

gleiche Botschaft neu durchdacht und formuliert werden könnte, damit sie wirklich in genügend grossem Masse assimilierbar ist“⁹⁵.

Umgekehrt insistiert RAHNER darauf, dass die von ihm anvisierte seelsorgliche Ausbildung nicht eine „Primitivisierung der ‚wissenschaftlichen‘ Theologie“ sei. Es brauche dort sogar vielmehr „grössere Wissenschaftlichkeit“ und als Studierende „hochbegabte Theologen“⁹⁶. Rahner denkt nicht an ein „billigeres“ wissenschaftliches Studium, sondern an eine Transposition der Theologie in einen anderen Problemhorizont.

Seine Vorschläge zur Studienreform nimmt RAHNER später in weiteren Schriften wieder auf, relativiert nun aber die prinzipielle Unterscheidung eines gelehrten und eines pastoralen Studiengangs⁹⁷. In einem erstmals 1964 publizierten Artikel tritt die Frage nach der Glaubensbegründung in den Vordergrund. Problem ist nicht mehr die Spannung zwischen einer rein akademischen Form der Theologie und einer mehr seelsorglich ausgerichteten Theologie, sondern grundsätzlicher das Phänomen des Pluralismus, womit hier die wachsende Komplexität und die daraus folgende Spezialisierung in den Wissenschaften, eingeschlossen die Theologie, gemeint ist. Dadurch ist nach RAHNER die für jegliches theologische Arbeiten unverzichtbare Glaubensbegründung in Frage gestellt. Das heisst: Eine nur spezialisierte theologische Forschung blendet ihm zufolge nicht nur die seelsorglichen Belange aus, sondern bleibt im Bereich der existentiellen Glaubensbegründung defizitär. Dies aber ist fatal auch für den Wissenschaftler. Denn bei der Theologie handelt es sich um eine Wissenschaft, die „nur wirklich angeeignet wird, wenn sie von einem religiösen Vollzug des in ihr Reflektierten getragen wird“⁹⁸. Es zeigt sich an dieser Stelle jener RAHNER, der seine Theologie bei den Glaubensvollzügen anheben lässt und der

⁹⁵ Ebd. 425.

⁹⁶ Ebd. 427f. 430.

⁹⁷ Vgl. RAHNER, *Ausbildung* (1964 bzw. 1965); DERS., *Reform* (1968 bzw. 1969).

⁹⁸ RAHNER, *Ausbildung* 454. RAHNER formuliert „den Eindruck, es gebe Fachtheologen, bei denen sich grosse ‚regionale‘ Fachgelehrsamkeit in seltsam schizophrener Art kombiniere mit einer solchen bloss kindlichen Gläubigkeit, aus der sie nicht herauswollen, weil sie meinen, dies sei nur möglich in der Methode, in der sie ihr eigenes hochgelehrtes Fach betreiben“: RAHNER, *Reform* 480.

auf diesem Hintergrund dogmatische und praktische Theologie eng zusammenbindet⁹⁹. Zur Problemlösung schlägt RAHNER einen Grundkurs als „fundamentaltheologisch-dogmatische Grunddisziplin“ vor, der nach eigener Aussage dann auch die erwogene Parallelführung von „akademischer“ und „seminaristischer“ Theologie überflüssig macht¹⁰⁰.

In unserem Kontext interessiert der Ansatz, den RAHNER für den anvisierten Grundkurs wählt. Ihm geht es um die Befähigung zu einer persönlich verantworteten Glaubensbegründung. Die Fundamentaltheologie kann angesichts der zunehmenden Differenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften detaillierte philosophische und historische Untersuchungen aller Einzelfragen nicht leisten. Eine blosser Kenntnisnahme von Ergebnissen solcher Studien aber wäre kein hinreichender Ersatz für die eigene Vergewisserung. Ebenso wenig genügt eine fundamentaltheologische Reflexion, welche die Inhaltlichkeit der Offenbarung der Dogmatik überlässt und selbst in einer blossen Formalität verbleibt. Um in dieser Situation Abhilfe zu schaffen, entwickelt RAHNER den Weg einer „neuen Fundamentaltheologie“, die auf die Gründe des Glaubens an das Ergangensein der christlichen Offenbarung und deren zentrale Inhalte reflektiert. In unserem Zusammenhang ist nun hervorzuheben, dass RAHNER mit dieser „neuen Fundamentaltheologie“ letztlich eine im eigentlichen Sinn *lebensweltlich* verwurzelte Fundamentaltheologie anzielt. Denn was diese Fundamentaltheologie vorlegt, ist nach RAHNER nicht eine neu entwickelte Glaubensbegründung, sondern die methodische Reflexion dessen, was im Glaubensvollzug un-
ausdrücklich als Grund des Glaubens schon erkannt ist. „Diese zunächst unreflexe, aber ‚gelebte‘ Glaubensbegründung, so wie sie heute im normalen Fall eines Glaubenden in der geistigen Situation von heute bei einem ‚akademischen‘ geistigen Niveau gegeben ist, gilt es in methodischer Wissenschaftlichkeit zu erheben und durchzudenken“¹⁰¹. Wenn

⁹⁹ Vgl. dazu SIEBENROCK, Theologie.

¹⁰⁰ Vgl. RAHNER, Ausbildung 452. Siehe zum Grundkurs auch RAHNER, Reform 477–482. 496–530.

¹⁰¹ RAHNER, Ausbildung 444. Es kann hier nicht weiter darauf eingegangen werden, dass RAHNER im Rekurs auf die transzendente Erfahrung von den lebensweltlichen Glaubensvollzügen dann doch abstrahiert und insofern der „lange Weg“ über den Rückbezug auf konkret-geschichtliche Glaubenserfahrungen verzichtbar erscheint.

die Fundamentaltheologie sich der Frage widmet, was ich als Mensch von heute und als Christ glaube, will sie „nicht zum erstenmal (auch nicht methodisch gesehen!) einen Grund liefern (denn ich glaube schon begründet), sondern ihn, den realen und existentiell schon gegebenen, zu ‚wissenschaftlicher‘ Reflektiertheit erheben“¹⁰². Zwar spricht RAHNER gelegentlich davon, dass die Glaubensbegründung eine innere persönliche Glaubenserfahrung auch initiieren und erwecken muss¹⁰³. Doch geht er immer davon aus, dass dies ein mystagogischer Vorgang ist, der schon unthematisch Gegebenes zur Erfahrung bringt.

Es meldet sich hier eine der Schlüsseleinsichten Karl RAHNERs, derzufolge Christsein und Glaube immer mehr ist, als die argumentierende Reflexion der Theologie zum Vorschein bringen kann¹⁰⁴. Diese Diastase lässt sich nicht aufheben, aber: „Die Theologie kann aus dieser reflektierten Diastase Konsequenzen ziehen“¹⁰⁵, indem sie sich nämlich als theoretische „second-order“-Reflexion des vorausgehenden Glaubensvollzugs versteht und darauf zurückbezogen bleibt.

Die einzelne theologietreibende Person ist zuerst an die eigene vorwissenschaftliche Erfahrung zurückgebunden. Doch postuliert RAHNER darüber hinaus eine Rückkoppelung an die Erfahrungswelt anderer Menschen. „Wie soll ein Theologe Theologie schreiben, die missionarisch und mystagogisch wirksam sein kann, wenn er nicht dauernd in einer inneren Sympathie mit jenen Menschen lebt, für die er doch eigentlich schreibt ...?“¹⁰⁶

RAHNERs Reformwille bleibt nicht bei theoretischen Überlegungen stehen, sondern sinnt zugleich auf Möglichkeiten praktischer Umsetzung. Dabei weist er auf die besonderen Chancen der kirchlichen Bildungsstätten hin: „Vielleicht hätten die bischöflichen Lehranstalten und die internen Studien mancher Orden und Kongregationen hier eine grosse Aufgabe. Sie haben eher die Möglichkeiten, etwas Neues zu versuchen, weil sie gesetzlich weniger festgelegt sind und weil sie in kleinem Rahmen leichter und

¹⁰² Ebd. 444.

¹⁰³ Vgl. RAHNER, Glaubensbegründung 25.

¹⁰⁴ NEUMANN, Praxisbezug 250, nennt dies „eines der grundlegenden formalen Prinzipien von Rahners Denken“; vgl. insgesamt ebd. 250–316. RAHNER selbst nennt die Einsicht dieser Differenz im Grundkurs eine „Schlüsselerkenntnis“: RAHNER, Grundkurs [1976] 14 [SW 26, 9].

¹⁰⁵ RAHNER, Brief 827.

¹⁰⁶ RAHNER, Wege 619.

ungefährlicher auch einmal einen neuen Versuch machen könnten. Jedenfalls sollten sie ihren Ehrgeiz in anderer Richtung betätigen als in der, möglichst einer Universität von heute zu gleichen“¹⁰⁷.

2.4. Reflexionen über die Anforderungen an die Ausbildung zu kirchlichen Berufen

Desiderate an das akademische Studium, insofern es der ordentliche Ausbildungsweg für spätere Mitarbeiter im kirchlichen Dienst¹⁰⁸ ist, sind auch nach RAHNERs Reflexionen nicht verstummt. Eine Schlüsselstellung dafür nehmen im katholischen Bereich jene Impulse ein, die das II. Vatikanische Konzil aufgrund eines neu akzentuierten Selbst- und Sendungsbewusstseins der Kirche vorträgt. Nicht umsonst stellt das Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* in seinen einleitenden Worten einen Zusammenhang zwischen der Erneuerung der ganzen Kirche und der Ausbildung der Seelsorgenden her¹⁰⁹. Das Konzil, das während der dritten Sitzungsperiode am 3. 12. 1963 den 400. Gedenktag des Seminardekrets von Trient feiert, votiert für eine grundlegende Reform der Priesterausbildung: Nicht unbesehene Fortführung des tridentinischen Modells ist Konsequenz aus der Rückbesinnung auf das Trienter Dekret, sondern Aufnahme desselben Auftrags in einer anderen Zeit. „Das Verhältnis von geschichtlichem Kontext und dem alten Seminardekret [wird] als eine generative Vorlage gesehen ..., in der gleichen Freiheit nun auf den gegenwärtigen Kontext und die entsprechende Zeitdiagnose zu reagieren“¹¹⁰. Die Gestaltung der Priesterausbildung wird dann sogar in, wie Ottmar FUCHS es nennt, „relativer Diskontinuität zum Bisherigen“ angestrebt, „nämlich in Verbindung mit den pastoralen Gegebenheiten“¹¹¹. Nach OT 4 müssen „alle Bereiche der Aus-

¹⁰⁷ RAHNER, Theologie 433. Dieses Votum nimmt RAHNER zur Konzilszeit wieder auf, verkürzt es allerdings dort auf die Ordenshochschulen: vgl. RAHNER, Ausbildung 454.

¹⁰⁸ In diesem Abschnitt wird dabei, entsprechend den pastoralen Verhältnissen zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils, die Entwicklung von pastoralen Berufen von Laien ausgeblendet. Implizit gilt das Gesagte jedoch auch für ihre Ausbildung.

¹⁰⁹ Vgl. HÜNERMANN, Einleitung 319. 375.

¹¹⁰ FUCHS, Kommentierung [OT] 384.

¹¹¹ Ebd. 403.

bildung, der geistliche, intellektuelle und disziplinierte, harmonisch auf dieses pastorale Ziel hingeeordnet werden“. Um dabei den ortskirchlich verschiedenen pastoralen Erfordernissen der jeweiligen Länder entsprechen zu können, drängt OT 1 – in Abkehr von der früheren zentralen Ordnung der Priesterausbildung – auf Anpassung der allgemeinen Gesetze an die besonderen örtlichen und zeitlichen Verhältnisse.

Dieser Bereitschaft, sich an verändernden Gegebenheiten zu orientieren, liegt theologisch ein Priesterbild zugrunde, das in Überwindung eines kultisch-sacerdotalen Priesterbildes den spezifischen Dienst des Priesters vom Vorbild des guten Hirten her bestimmt, wie dies im 5. Kapitel des vorbereitenden Schemas „De sacrorum alumnis formandis“ und seinem Postulat der Bildung eines „pastoralen Geistes“ bereits angelegt war¹¹². Während das sacerdotale Priesterbild, das insbesondere von den Pius-Päpsten favorisiert wurde, zeitentzogen wirkte und die Ausbildung sich im Rahmen einer kirchlichen Binnenkultur bewegen konnte, muss eine mehr pastorale Ausrichtung des priesterlichen Dienstes daran interessiert sein, bei den angehenden Priestern das Vertrautsein mit dem jeweiligen Kontext und mit zeitgenössischer Kultur zu fördern. Wo pastoral Verantwortliche nicht mehr eine kirchlich geprägte Gesellschaft vorfinden, sondern in einem säkularen Kontext gesprächsfähig sein und diakonisch und missionarisch wirken müssen, wo sie exemplarisch verwirklichen müssen, dass die Jünger Christi „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ teilen, da muss auch die Ausbildung auf diese Dialogfähigkeit und Solidarität vorbereiten. Das Dekret für die Priesterausbildung konkretisiert dies insbesondere dort, wo es um die philosophischen Studien geht: Nicht nur das „stets gültige philosophische Erbe“ wird dem Studium anempfohlen, sondern „es sollen ... auch die philosophischen Forschungen der neueren Zeit, zumal jene, die beim eigenen Volk bedeutenderen Einfluss ausüben, und der Fortschritt der modernen Naturwissenschaften berücksichtigt werden“ (OT 15).

Für die hier gewählte Thematik interessiert besonders die in den Ausführungen des II. Vatikanischen Konzils ebenso wie in weiteren zeitgenössischen Reflexionen der theologischen Ausbildung vorgenommene Verortung von Theologie im gelebten Glauben.

¹¹² Vgl. HÜNERMANN, Einleitung 364–368. 376–378.

Wissenschaftstheoretisch gesehen ist die Verortung der Theologie in der Kirche, die als konstitutive Voraussetzung und tragende Grösse für die Theologie zu gelten hat, selbstverständlich. Weil der Gegenstand der Theologie der von der kirchlichen Gemeinschaft gelebte Glaube ist, gäbe es ohne die Kirche keine Theologie. Damit ist die Theologie nicht nur an die Institution Kirche, sondern mit aller Deutlichkeit auch auf die primäre Vollzugsebene des in der Kirche gelebten Glaubens verwiesen. Zu Recht kommentiert Ottmar FUCHS die Charakterisierung der theologischen Ausbildung als „kirchliche Studien“ in OT 14 dahingehend, „dass das Theologiestudium nicht ein Fremdkörper innerhalb des Vollzugs der Kirche und ihrer Pastoral ist, sondern ein Faktor ihres Vollzugs. Dabei geht es offensichtlich nicht darum, die wissenschaftlichen Disziplinen kirchlich zu gängeln, sondern darum, dass alle Beteiligten, die Studierenden und die Lehrenden, wenn sie Philosophie und Theologie betreiben, dies nicht in einer Schizophrenie ihrer Existenz tun, sondern im Integral dessen, dass hier Menschen, die an das Mysterium Christi glauben, Wissenschaft betreiben und von daher immer auch die Methoden und Inhalte der Wissenschaft von diesem Mysterium her und auf dieses Mysterium hin bedenken und evaluieren“¹¹³. Theologie erwächst auf dem Boden der lebensweltlich, d. h. im Kontext alltäglicher Orientierungspunkte vollzogenen Glaubenspraxis.

Was wissenschaftstheoretisch zu den Gemeinplätzen einer Wesensbestimmung der Theologie gehört, ist also in eine mehr existentielle und nun dezidiert auf die Ausbildung fokussierte Sicht zu übersetzen. Ottmar FUCHS liest aus den Konzilstexten den pastoralen Charakter der Theologie, des theologischen Studiums und speziell des Priesterseminars heraus. Gemäss OT 5 sei das Priesterseminar ein „eigener pastoraler Ort“¹¹⁴. Weil das

¹¹³ FUCHS, Kommentierung [OT] 424f. Siehe auch seinen Kommentar zu OT 16: „Der erste soziale Kontext der Theologie ist die Kirche: Ohne sie gäbe es die Theologie nicht und ohne sie gäbe es keinen sozialen Raum, in dem und von dem her sie Bedeutung gewinnen könnte. Im Zweiten Vatikanum wird dieser soziale Raum als eine Grösse definiert, die sich aus dem Mysterium Christi heraus für das Heil aller Menschen öffnet und von daher für Barmherzigkeit und für die Gerechtigkeit entsteht. Genau dies ist der pastorale Kontext nach *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*. Eben darin hat die Theologie dann auch die kritische Aufgabe im Kontext der Kirche gegenüber kirchlichen Manifestationen, in denen diese Herkunfts- und Zielbestimmung der Kirche zugunsten der Welt hintertrieben wird“: ebd. 431.

¹¹⁴ Ebd. 407.

Konzil das Christumysterium als „die den Menschen zugewandte ‚Pastoral‘ des trinitarischen Heilsgeschehens“¹¹⁵ erschliesse, sei es „nur konsequent, dass das spirituelle wie das pastorale Ziel nirgendwo von Ausbildung und Studium getrennt werden können. Denn hier steht nicht nur vordergründig eine Vermittelbarkeit von Studium und Motivation und dergleichen zur Debatte, sondern hiermit steht mit der Identität des Christusgeschehens zugleich die Identität der Kirche und ihres Zeugnisses selbst auf dem Spiel. Studium und Pastoral entziffern sich gegenseitig, wie sich LG 1 und GS 1 gegenseitig benötigen und auslegen, so sehr, dass Ausbildung und Studium selbst zum Vollzugsort einer ganz spezifischen Pastoral werden, nämlich dass auch in deren Kommunikationen etwas von dem erfahrbar wird, was inhaltlich gelehrt wird. Das ist der ‚pastorale Charakter der Theologie“¹¹⁶.

Zukunftsweisend sind die in OT 17 anklingenden und von Ottmar FUCHS angeschärften Optionen hinsichtlich der Lehrmethoden, die das private Studium fördern sollen. Fuchs hebt dieses Eigenstudium als Weise der persönlichen Aneignung der Theologie bis hin zu einer Integration des Gelernten in alltägliche Lebenseinstellungen ins Licht. „Besonderer Wert wird darauf gelegt, dass nicht nur Lehrstoff vermittelt wird (in Vorlesungen und Kolloquien), sondern dass (auch in Übungen im privaten Studium sowie in kleinen Zirkeln) die Alumni lernen, aus eigenen Fragestellungen, Kreativitäten und Erfahrungen heraus mit den Studieninhalten umzugehen und sie so in eigenständiger Weise zu reflektieren und zu beurteilen. Mit dem Begriff des privaten Studiums ist also nicht eine Privatisierung der Studieninhalte gemeint, ... sondern eine Verwurzelung des Studiums in der eigenen Existenz, in den eigenen Fragen und Problemen. Dazu braucht es auch am Schreibtisch mehr Zeit, als wenn es nur darum ginge, Lehrinhalte zu lernen“¹¹⁷.

Das Anliegen, in der theologischen Ausbildung die persönliche Aneignung zu fördern, meldet sich in Ausbildungskontexten häufig und soll hier an einem Beispiel illustriert werden. Unter der bezeichnenden Überschrift „Die Flucht vor dem ‚Ich‘“ moniert Christoph AMMANN, die theologische Ausbildung leiste an entscheidender Stelle zu wenig, weil sie das je persönliche „Ich“ weithin ausblende. Es gehe im Wald der Fussnoten

¹¹⁵ Ebd. 427.

¹¹⁶ Ebd. 428.

¹¹⁷ Ebd. 446.

und Methoden verloren. Sein essayistischer Beitrag beginnt mit der Beschreibung einer Szene aus einem Trauergespräch, in dem der Vikar auf die Frage der Mutter, was denn jetzt aus ihrem verstorbenen Sohn werde, antwortet: „Ich bin Vertreter der Ganztodtheorie“. Dieses Beispiel zeige „einen Theologen, der in seiner Ausbildung viel gelernt hat, aber nicht in der Lage ist, mit eigener theologischer Stimme zu sprechen“¹¹⁸. Infragegestellt wird nicht, dass das theologische Studium theologisches Wissen und Handwerkszeug zu vermitteln hat. Postuliert wird jedoch eine „Stärkung der subjektiven Seite der theologischen Ausbildung“. Der spätere kirchliche Amtsträger „muss eine ganze Menge wissen, aber solange er nicht gelernt hat, mit diesem Wissen sensibel, eigenständig und situationsgerecht umzugehen, hat er Entscheidendes nicht gelernt. Solche Aneignung einer klaren und zugleich offenen theologischen Identität ist ein unhintergebar subjektiver Prozess“¹¹⁹. Dabei hält AMMANN es für ungesund, diesen Prozess aus dem akademischen Bereich auszulagern und ihn einer „subjektivistischen“ Reaktion auf die Wissenschaft zu überlassen. Die akademische Theologie selbst müsse die Integration von Wissenschaft und subjektiver Positionierung leisten. AMMANN beruft sich dabei auf die Kritik des Praktischen Theologen Peter BUKOWSKI, der der wissenschaftlichen Theologie vorwirft, in ihr werde „in einem spezifischen Sinne zu einfach Theologie getrieben“: „Zu einfach ist diese Theologie deswegen, weil sie zwar auf einem hohen internen Spezialisierungsniveau und mit imposantem wissenschaftlichem Apparat und Vokabular betrieben wird, aber gleichzeitig von einer imposanten Komplexitätsreduktion lebt, insofern sie die Komplexität jener Situationen, in denen theologische Sätze erst ihre Bedeutung erhalten und zum Leben erwachen, systematisch ausblendet“¹²⁰. Wiederum ist hier von „guter Theologie“ die Rede: „Es zeichnet gute Theologie aus, wenn sie von dieser alltäglichen Komplexität kirchlichen Alltags nicht abstrahiert, sondern sich hier orientierend und klärend einmischt“¹²¹.

Der kurze Blick auf exemplarische Postulate sollte zeigen: Vom Ausbildungsziel „kirchlicher Dienst“ und „Übernahme einer christlichen Lebensform“ her ergeben sich spezielle Erwartungen an den Ausbildungs-

¹¹⁸ AMMANN, Flucht 9.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd. 10f.

¹²¹ Ebd. 11.

weg. Bei genauerem Hinsehen betreffen diese Erwartungen Bildungskomponenten, die nicht jenseits einer akademischen Ausbildung liegen, sondern mit dieser verbunden werden können, ja sogar dem eigenen Selbstverständnis der Theologie als akademischer Wissenschaft verbunden sein sollten. Aus Gründen pastoraler Ausbildung wird also jene Lebensweltnähe gefordert, die sich auch aus der wissenschaftstheoretischen Diskussion nahelegt. Dabei generiert das Interesse an lebensweltnaher Theologie nicht eine in jeder Hinsicht vereinfachte Theologie. Vielmehr liegt ihr das Bewusstsein zugrunde, dass die Berücksichtigung der Lebenszusammenhänge der Menschen manche Vereinfachungen der begrifflich formalisierten Theologie hinterfragt.

2.5. Ausblick

Das Postulat einer (ganz allgemein formuliert) lebensnäheren, pastoral ausgerichteten Theologie ist kein Novum. Allein unter den Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts lassen sich, wie gesehen, verschiedene Ansätze benennen, welche die Theologie in eine grössere Nähe zur Verkündigung bringen möchten, sich auf die Ressourcen der Theologie im gelebten Glauben besinnen, den Dialog mit der Gegenwartskultur einfordern und den existentiellen Bezug auch des wissenschaftlichen Theologisierens erinnern. Hinzu kommt in der neueren Theologie eine verbreitete Aufmerksamkeit für das Problem der Relevanz der wissenschaftlichen Theologie, ganz abgesehen von einem ureigenen Empfinden der Theologietreibenden, Theologie und gelebten Glaubensvollzug zusammenbinden zu wollen.

Was genau bringt der Fokus einer lebensweltlich orientierten Theologie in das Konzert solcher auf Vermittlung und Dialog bedachten Ansätze ein? Nicht beansprucht wird, dass der Begriff „Lebenswelt“ völlig neue Gesichtspunkte aufzeigen würde. Worauf hier das Augenmerk gelegt wird, sind Akzentuierungen, die durch den Bezug auf die Lebenswelt bedingt sind und besondere Herausforderungen mit sich bringen. Wie im Folgenden herauszuarbeiten ist, geht mit der Lebensweltorientierung zweierlei einher.

Den ersten Aspekt möchte ich als Entschleunigung kennzeichnen. Mit dem Begriff der Lebenswelt wird die Absicht signalisiert, sich nicht mit einer blossen Aussenperspektive auf allgemein beschriebene Phänomene der Lebens- und Glaubenswelt von Menschen begnügen zu wollen.

Das Interesse richtet sich dezidiert auf die Weise, wie Menschen die Welt, ihr Leben und ihren Alltag von innen wahrnehmen, gestalten und deuten. Gewiss lässt sich dies stets nur annäherungsweise erfassen und bleibt die Differenz zwischen Aussen- und Innenperspektive letztlich unübersteigbar. Wie aber die entsprechenden Ansätze der empirischen Sozialforschung zeigen, kann eine sorgfältige Erkundung von Lebenswelten die Innenansichten durchaus näher bringen. Das Stichwort „Lebenswelt“ betont somit den hohen Einsatz von Aufmerksamkeit, der für eine pastorale Orientierung von Theologien verlangt ist.

Ein zweiter Aspekt bedarf zumal in der Systematischen Theologie eigener Reflexion. Positiv formuliert geht die Zuwendung zu den Lebenswelten von Menschen in ausgeprägter Weise mit der Würdigung des Individuellen und Besonderen einher. Wie oben aufgezeigt wurde, wird die Lebenswelt zwar auch als intersubjektive Grösse gedeutet. Gleichwohl hat die Lebensweltforschung eine Dynamik hin zur Pluralität individueller Lebenswelten. Dies allerdings birgt wissenschaftstheoretische Herausforderungen in sich: Wer sich dem Thema Lebenswelt zuwendet, kommt nicht umhin, sich mit Lebenswelten im Plural zu beschäftigen und kann dabei deren je partikulären oder gar singulären Charakter nicht übersehen. Insbesondere die Disziplinen der Dogmatik und Fundamentaltheologie werden sich vergewissern müssen, warum sie sich auf diese Ebene des Partikulären einlassen müssen und wie sie dies tun können, ohne auf ihren wissenschaftlichen Anspruch, Allgemeingültiges darzulegen, deswegen zu verzichten.

III. Zum Vollzug einer lebensweltnahen Theologie

Das in der Philosophie und anderen Disziplinen formulierte Desiderat grösserer Lebensweltnähe ist, wie gesehen, für die Theologie von Belang. Wie aber kann eine Theologie, die auf Lebensweltnähe Wert legt, konkret aussehen? Im Folgenden soll der Frage, welche Konsequenzen die genannten Postulate für das Konzept einer wissenschaftlichen Theologie haben, nachgegangen werden. Dabei lohnt es sich, nochmals einen, wenn auch nur exemplarisch möglichen, Seitenblick auf andere Disziplinen zu tun. Dies soll den Anspruch der Lebensweltforschung und ihrer Methoden, dadurch aber auch ihre wissenschaftstheoretische Problemstellung, die für die Theologie zu entfalten ist, besser konturieren.

1. Nochmals ein Seitenblick: Zum Ansatz lebensweltnaher Wissenschaft

1.1. Rückbindungen an das faktische Sprachgeschehen

Theoretisch über die Lebenswelt zu sprechen ist das eine, sich ihrer zu vergewissern das andere. Auf der Suche nach auffindbaren Ausdrucksformen lebensweltlicher Erfahrung wird in der Philosophie das Sprachgeschehen aufgesucht. Dabei lässt sich an alte Traditionen anknüpfen. So erinnert Rüdiger BUBNER an die Herkunft der Dialektik aus kontroversen Redesituationen und somit aus einem immer schon stattfindenden Dialog. Den Rückgriff auf diesen Dialog und seine Kontroversen leistet die Topik, welche in der immer schon vertrauten Sprache formale Leitlinien, Kategorien und Ordnungsgesichtspunkte sucht und sie als Orte erschliesst, aus denen Gesichtspunkte für die Erhellung von Problemen zu gewinnen sind¹²². Auf diese Weise gewährleistet sie die „Rückbindung des Denkens und Sprechens an das faktische Sinn- und Sprachgeschehen“¹²³.

Eine solche Rückbindung an das faktische Sprachgeschehen lässt sich insbesondere in der hermeneutischen Philosophie Paul RICŒURS (1913–2005) nachzeichnen. Uns interessiert hier seine Entscheidung für den „windungsreicheren und mühsameren“ „langen“ Weg¹²⁴, Einsichten zum Menschsein und zu den Lebensfragen des Menschen über die sprachlichen Äusserungen menschlichen Daseins zu gewinnen. Die Reflexion sei

¹²² „Argumentativ bringen wir voreinander zur Geltung, was uns als Sprechern elementar bekannt ist. Wir setzen die in der Sprache als ganzer bereits vorhandenen Kategorien und Ordnungsgesichtspunkte ein“: BUBNER, Dialektik 74. „Die Örter der Topik benennen so etwas wie sprachimmanente Kategorien, die wir noch gar nicht kennen, die wir aber umstandslos übernehmen können, wenn sie uns argumentativ angeboten werden, weil wir mit ihrer ordnenden Funktion im Grunde längst vertraut sind“: ebd. 76.

¹²³ „Topik in diesem Sinne gehört nicht nur zu einzelnen Disziplinen, sondern ist universal, aber nicht so sehr eine universale ‚Methode‘, sondern vielmehr die Rückbindung des Denkens und Sprechens an das faktische Sinn- und Sprachgeschehen“: PÖGGELER, Dialektik 299.

¹²⁴ RICŒUR, Konflikt 1,15. 20.

eine „blinde Intuition“, wenn sie sich nicht durch die „Objektivierungen des Lebens“, „die Denkmale des Lebens“ vermittele¹²⁵.

Deswegen unternimmt RICŒUR in der Symbolik des Bösen den Versuch, dem Bösen durch die Analyse des Bekenntnisses auf die Spur zu kommen. Der Akt des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen, zur Fehltat, wird zu erfassen gesucht, „indem wir in uns selbst das Bekenntnis ‚wiederholen‘, mit dem das religiöse Gewissen ihn bezeugt“: „Wiederholung in Imagination und Sympathie“¹²⁶. Geradezu ironisch vermerkt RICŒUR das Defizit, das durch Nichtbeachtung vorliegender kontingenter Symbolik entstände: „Die reine Reflexion zieht keinen Mythos in Betracht, kein Symbol; insofern steht sie kurzerhand im Dienst der Rationalität; aber ihr ist das Verständnis des Bösen verschlossen; die Reflexion ist rein, aber sie lässt die tägliche Wirklichkeit unbeachtet, wie sehr auch der Alltag des Menschen ‚Knechtschaft der Leidenschaften‘ ist“¹²⁷. RICŒUR hält es für unumgebar, die Selbstausslegung des Menschen im Symbol aufzusuchen, „weil ich den Existenzakt nirgendwo sonst zu fassen bekomme als in den verstreuten Zeichen dieser Welt“¹²⁸.

Die hier am Thema des Bösen festgemachte Bedeutsamkeit der Symbole hat für RICŒUR mit dem grundsätzlichen Ansatz der Philosophie zu tun. Die Meinung, man könnte voraussetzungslos einen Anfang, einen ersten Ausgangspunkt bestimmen, weist er als Illusion zurück.

„Der Anfang ist nicht das, was man zuerst findet; man muss zum Ausgangspunkt vordringen: man muss ihn erobern. Das Verständnis der Symbole kann an der Hinbewegung zum Ausgangspunkt beteiligt sein; denn um auf den Anfang zuzugehen, muss das Denken zuvor in der Fülle der Sprache wohnen ... Die Illusion besteht nicht darin, einen Ausgangspunkt zu suchen, sondern ihn ohne Voraussetzung zu suchen; es gibt keine Philosophie ohne Voraussetzung; eine Meditation über die Symbole geht von der Sprache aus, die bereits statthat und in der alles schon auf irgend-

¹²⁵ RICŒUR, Konflikt 1, 28. Aufgabe der Hermeneutik, wie sie RICŒUR entwickelt, ist es „zu zeigen, dass die Existenz das Wort, den Sinn und die Reflexion nur erreicht, wenn sie alle Bedeutungen, die in der Kulturwelt zutage treten, einer fortwährenden Auslegung unterwirft“ (ebd. 1, 33).

¹²⁶ RICŒUR, Symbolik 9.

¹²⁷ Ebd. 395.

¹²⁸ RICŒUR, Konflikt 2, 212.

eine Weise gesagt worden ist; sie will das Denken mit seinen Voraussetzungen sein. Für sie ist die erste Aufgabe nicht, anzufangen, sondern sich, aus der Mitte des Wortes, wiederzuerinnern; sich wiederzuerinnern in der Absicht, anzufangen¹²⁹.

Damit verzichtet RICŒUR „auf die Chimäre einer voraussetzungslosen Philosophie“; er will „von der *vollen* Sprache ausgehen ... Von einer schon vorliegenden Symbolik ausgehen heisst, sich etwas zu denken geben; aber im selben Zug wird eine radikale Kontingenz in den Gedankengang eingeführt. Zuerst *gibt es* Symbole; ich treffe sie an, ich finde sie vor; sie sind so etwas wie die angeborenen Ideen in der antiken Philosophie. Warum sind sie so? Warum sind sie da? Das ist die Kontingenz der in das rationale Denken eingeführten Kulturen“¹³⁰.

Die Theologie wird von hier aus auf den Erkenntniswert der dem christlichen Glauben eigenen rituellen und sprachlichen Vollzüge gestossen und so von nichttheologischer Seite an den Sinn des Axioms *lex orandi lex credendi* erinnert. Auch für die Theologie bergen symbolische Repräsentationen des Glaubens Hinweise auf die Art, wie sich der Glaube mit dem Leben von Menschen verwebt und kulturell wirksam ist.

1.2. Methodenreflexion der Alltagswende

In unterschiedlichen Disziplinen – vornehmlich der Soziologie und der Psychologie – haben sich neue Forschungsmethoden ausdifferenziert, die das Ziel verfolgen, näher an den Lebensvollzug der Menschen heranzukommen. Kennzeichnend dafür ist nicht nur die Hinwendung zu einem neuen Gegenstandsbereich, dem Alltag („Alltagswende“), der Lebenswelt der Menschen. In Anerkennung der Leistungsfähigkeit lebensweltlichen Umgangs mit der Wirklichkeit soll eine objektivistische Vergegenständlichung der Alltagswelt vermieden werden, um vielmehr die Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungsformen aus der Subjektperspektive nachzuvollziehen. Die verschiedenen Methoden, die unter dem Oberbegriff „Qualitative Forschung“ zusammengefasst werden, wollen die Erfahrungen, Interpretationen, Entscheidungen und Verhaltensprozesse der Betroffenen eruieren:

¹²⁹ RICŒUR, Symbolik 396f.

¹³⁰ Ebd. 27.

„Qualitative Forschung hat den Anspruch, Lebenswelten ‚von innen heraus‘ aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben“¹³¹. Mit einer Prise Ironie vermerkt Anne HONER: „Die Bedeutung der Lebensweltanalyse besteht vor allem darin, dass wir mit ihr die Chance verbessern, Welt(en) wenigstens annäherungsweise so zu rekonstruieren, wie die Menschen sie erfahren, statt der Welt, wie sie nach Meinung des Soziologen aussieht“¹³². Deswegen muss der künstliche Raum theoretischer Konstruktionen und experimenteller Untersuchungen zugunsten des Eintretens in die realen Lebensumgebungen der Menschen verlassen werden. „Das Ziel ist die Untersuchung von Entscheidungen unter realistischen Umständen, insbesondere in ihrem jeweiligen lokalen und kulturellen Kontext. Sloganartig verkürzt geht es um *real time real world decisions*“¹³³.

Damit stellt sich unweigerlich das Problem der Pluralität von individuellen Phänomenen. Denn erklärermassen ist es Anliegen z. B. der Biographieforschung, „eine grosse Vielzahl von Formen des Zugangs des Menschen zu sich und zur äusseren gesellschaftlichen Realität kennen zu lernen“¹³⁴. So sehr individuelle Lebensführung sozial vermittelt ist, bleibt doch ein individuelles Moment entscheidend. „Das Interesse an möglichen Formen der Welt- und Selbsthaltungen arbeitet mit der Prämisse, dass diese vom einzelnen Menschen in interaktiven Kontexten erzeugt werden, aus diesen aber nicht ableitbar sind“¹³⁵. Das Herangehen an die Realität geschieht in der Erwartung von Individualität und Kontingenz ebenso wie von Emergenz¹³⁶.

Die wissenschaftliche Herausforderung besteht somit darin, Einzelwahrnehmungen in der ihnen eigenen Bedeutung angemessen zu analysieren. Der Altmeister der Ethnomethodologie Harold GARFINKEL (1917–2011) spricht von der *haecceitas* des Sozialen und will mit dieser Bezeichnung zum Ausdruck bringen, „dass alles Soziale immer nur als ein Indivi-

¹³¹ FLICK / KARDOFF / STEINKE, Was ist qualitative Forschung 14.

¹³² HONER, Lebensweltanalyse 199.

¹³³ ANTWEILER, Anthropologie 62.

¹³⁴ MAROTZKI, Biographieforschung 184.

¹³⁵ Ebd. 185.

¹³⁶ „Emergenz bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die Entscheidungen des Menschen durch Umweltfaktoren nie ganz programmierbar sind. Biographische Entscheidungen, die immer das Element von Freiheit enthalten, sind nicht als ethischer Algorithmus rekonstruierbar“: ebd. 177.

duelles, Einmaliges existiert – ein Merkmal also, das man gerade eliminiert, wenn man das Soziale in allgemeinen Begriffen beschreibt und unter vorgegebene, theoretisch abgeleitete Kategorien subsumiert. Man stösst hier auf das prinzipielle Problem, auf welchem Allgemeinsniveau qualitative Forschungsarbeiten ihren jeweiligen sozialen Untersuchungsgegenstand behandeln sollen¹³⁷. Die Priorität ist dabei eindeutig: „Qualitative Studien setzen häufig an der Analyse oder Rekonstruktion von (Einzel-)Fällen ... an ... und gehen erst im zweiten Schritt dazu über, diese Fälle vergleichend und verallgemeinernd zusammenzufassen oder gegenüberzustellen“¹³⁸. Aus der Perspektive des Symbolischen Interaktionismus wird radikaler formuliert: „Interpretative (und symbolische) Interaktionisten bestreiten den Nutzen allgemeiner Theorien. ... Interaktionisten lehnen umfassende allgemeine Theorien der Gesellschaft ab“¹³⁹.

In seinem bemerkenswerten Plädoyer für „dichte Beschreibungen“ reflektiert Clifford GEERTZ¹⁴⁰ die Eigenart ethnologischen und näherhin ethnographischen Arbeitens explizit in Hinsicht auf ein angemessenes Verhältnis zwischen Beobachtung und Beschreibung des Singulären einerseits und Theorie andererseits. Die Eigenart der Kultur gebietet es, nicht nach Gesetzen, sondern mittels Interpretationen nach Bedeutungen zu suchen. Deswegen gestaltet sich die Theoriebildung schwieriger als in anderen Wissenschaften. „Gleichzeitig muss man zugeben, dass der Interpretation von Kultur einige Merkmale eigen sind, die die Theoriebildung schwieriger gestalten als gemeinhin üblich. Zunächst einmal muss die Theorie näher am Boden der Tatsachen bleiben, als dies sonst bei Wissenschaften der Fall ist, die sich eher der imaginativen Abstraktion überlassen können. ... Die Allgemeinheit, die sie [die Kulturtheorie] möglicherweise erreicht, verdankt sie der Genauigkeit ihrer Einzelbeschreibungen, nicht dem Höhenflug ihrer Abstraktionen“¹⁴¹. Die „Nähe zu den Tatsachen“ wird über „mikroskopische“ Beschreibungen gesucht¹⁴². Sie sind der Ausgangspunkt, von denen

¹³⁷ BERGMANN, Ethnomethodologie 134.

¹³⁸ FLICK / KARDOFF / STEINKE, Was ist qualitative Forschung 23.

¹³⁹ DENZIN, Interaktionismus 141.

¹⁴⁰ GEERTZ, Beschreibung. Den Begriff „dichte Beschreibung“ übernimmt GEERTZ von Gilbert RYLE.

¹⁴¹ Ebd. 35.

¹⁴² Vgl. ebd. 30.

aus die grossen Schlüsselworte der Kultur nur vorsichtig in den Blick genommen werden. GEERTZ unterstreicht, „dass sich der Ethnologe typischerweise solchen umfassenden Interpretationen und abstrakteren Analysen von der sehr intensiven Bekanntschaft mit äusserst kleinen Sachen her nähert. Er steht den gleichen grossen Realitäten gegenüber, mit denen es andere – Historiker, Ökonomen, Politikwissenschaftler, Soziologen – in schicksalhafteren Konstellationen zu tun haben: *Macht, Veränderung, Glaube, Unterdrückung, Arbeit, Leidenschaft, Autorität, Schönheit, Gewalt, Liebe, Prestige*, aber er begegnet ihnen in reichlich obskuren Zusammenhängen ..., die es ihm nicht geraten sein lassen, solche grossen Worte im Munde zu führen. Diese allzumenschlichen Konstanten, ‚jene grossen Worte, die uns allen Angst machen‘, nehmen in solchen bescheidenen Kontexten bescheidene Formen an“¹⁴³. Diese Vorsicht gerät der Erschliessung eben solcher grossen Worte zum Vorteil. „Das Wichtigste an den Ergebnissen des Ethnologen ist ihre komplexe Besonderheit, ihre Umständlichkeit. Es ist diese Art Material ..., das den gigantischen Begriffen, mit denen die heutige Sozialwissenschaft zu tun hat – Legitimität, Modernität, Integration, Konflikt, Charisma, Struktur, Bedeutung – jene Feinfühligkeit und Aktualität verleihen kann, die man braucht, wenn man nicht nur realistisch und konkret *über* diese Begriffe, sondern – wichtiger noch – schöpferisch und einfallreich *mit* ihnen denken will“¹⁴⁴.

Mit dieser Fokussierung des Individuellen aber ist eine wissenschaftstheoretische Grundsatzfrage aufgeworfen. Das wissenschaftliche Interesse am Alltag, so fasst der Praktische Theologe Henning LUTHER zusammen, wendet sich „gegen ein Denken, das das Allgemeine zu Lasten des Besonderen, Einzelnen und Konkreten, das Objektive zu Lasten des Subjektiven, das Institutionelle zu Lasten des Individuellen und Theorie und Begriff zu Lasten der Erfahrung favorisiert“¹⁴⁵. In diesem Sinne bemängelt auch der Wissenschaftskritiker Edward P. THOMPSON, dass theoretisches Denken [er zielt hier konkret auf das Denken Louis ALTHUSSERS] sich im Zirkel bewegt. „Es ist ein hermetisch abgeschlossenes System, in dem Begriffe endlos zirkulieren, sich wiedererkennen und gegenseitig befragen, und die Intensität seines repetitiven, introvertierten Lebens wird

¹⁴³ Ebd. 30f.

¹⁴⁴ Ebd. 33f.

¹⁴⁵ LUTHER, Religion 186.

fälschlich für ‚Wissenschaft‘ gehalten“¹⁴⁶. Dass im sogenannten postmodernen Denken der Anspruch, über allgemeingültige – d. h. in jeglichem Kontext ununterschieden gültige – Wahrheit zu verfügen, ohnehin eher angefochten wird, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Die kulturell und politisch wirksamen positiven Anliegen fasst der Soziologe Heinz BUDE prägnant zusammen, indem er auf den in der Theologie sozialetisch gefüllten Begriff der Subsidiarität zurückgreift: „Man will ... das Allgemeine, das nicht auf Kosten des Besonderen geht. ... Es ist der deutsche Begriff der Subsidiarität, der die Intelligenz des gelebten Lebens der Vernunft der grossen Entwürfe vorzieht“¹⁴⁷.

Wie steht es angesichts solcher Anfragen um ein Wissenschaftsideal, welches auf allgemeingültige Aussagen bedacht ist? Die Diskussion darüber soll hier bereits im Blick auf theologische Fragestellungen geführt werden. Dabei ist damit zu rechnen, dass sich die Problematik, die auch andere Wissenschaften betrifft, für die Theologie und ihren genuinen Wahrheitsanspruch noch zuspitzt.

2. Das Singuläre und das Allgemeine: wissenschaftstheoretische Grundsatzfragen

2.1. Problemanzeige

Wer Lebenswelten zu erfassen sucht, ist auf kontingente und partikuläre Phänomene verwiesen. Die Sozialarbeitswissenschaft (siehe oben S. 32) lenkt den Blick sogar auf strikt individuell konstruierte Lebenswelten. Fragt man von hier aus nach einer Lebensweltorientierung der Theologie, so liegt die Praktische Theologie als erster Bezugspunkt nahe. Mit der Reflexion der Praxis von Seelsorgegesprächen und Begleitung von Menschen hat sie, den Sozialwissenschaften vergleichbar, Situationen vor Augen, in denen die subjektive Befindlichkeit einzelner Menschen zu beachten ist. Darüber hinaus ist ihr die Aufgabe zugewiesen, die kirchliche Praxis grundsätzlich kultursensibel zu bedenken.

¹⁴⁶ THOMPSON, Elend 52.

¹⁴⁷ BUDE, Jenseits.

Bei näherem Hinsehen genügt es jedoch nicht, ein theologisches Interesse an Lebenswelten nur der Praktischen Theologie zuzuweisen oder gar rein pragmatisch mit der Notwendigkeit zu begründen, einzelnen Menschen möglichst situationsgerecht zu begegnen. Wie gleich noch auszuführen sein wird, stossen genuin christliche Intuitionen die Theologie auf kontingente Geschichte und auf die Würdigung des einzelnen Menschen. Vor diesem Hintergrund darf sich die systematische Reflexion des Glaubens nicht vor individuellen, oftmals stark in den Alltag verwobenen Erkenntnisformen verschliessen. Dies allerdings wirft wissenschaftstheoretische Grundsatzfragen auf.

Eine Theologie, die kontextuelle und lebensweltnahe Verortung sucht, hat es in dieser Hinsicht mit jeweils *partikulären*, kontingenten Gegenständen zu tun. Wie wird eine sich auf der Ebene des *Allgemeinen* bewegende Theorie diesen gerecht? Wie kann das Einzelne als Einzelnes so reflektiert werden, dass es in seiner Singularität berücksichtigt und nicht doch schon unter dem Vorurteil von Axiomen zurechtgebogen wird? Umgekehrt: Wie kann die Reflexion dem Anspruch von Allgemeingültigkeit gerecht werden, wenn es sich auf Einzelnes einlässt? Wie wird der Gefahr unzulässiger Verabsolutierung von Nur-Partikulärem vorgebeugt?

Für die Theologie konkretisiert lautet die Frage: Wie können individuelle Wahrnehmungen, Erfahrungen und Einsichten für die Theologie als wissenschaftliche Bemühung um das universal Geltende und allgemein Kommunikable relevant sein? Schon für die je eigenen Erfahrungen (in diesem Fall „Gotteserfahrungen“) stellt Ottmar FUCHS die Frage: „Wie gelangen Erfahrungen in mein konzeptionelles Denken, ohne dass sich die einen oder das andere dabei aufgeben müsste(n)?“¹⁴⁸ Mit Blick auf die Dogmatik spitzt FUCHS die Frage an anderer Stelle so zu: „Methodisch geht es vor allem darum, wie die Dogmatik das Allgemeine und das Singuläre zusammenbringt (ob sie das Singuläre in ihrem Konzept nur als wichtig apostrophiert oder sich von einer realen Begegnung mit dem Singulären abhängig macht); und kommunikativ geht es darum, wie weit die Dogmatik von dieser neuen Aufgabenstellung her sich in eine für sie selbst konstitutive interdisziplinäre Verbindung mit den einschlägigen anderen theologischen Wissenschaften hineinbegibt, hier vor allem mit der biblischen Theologie,

¹⁴⁸ FUCHS, Gotteserfahrungen 26.

der Liturgiewissenschaft und der Pastoraltheologie. In beiden Fällen dringen Selbstbeschränkung und Partialität in die Dogmatik ein. Was *dann* die Identität der Dogmatik ausmacht, ist entsprechend neu zu präzisieren¹⁴⁹.

Eine solche Öffnung für das Besondere, Partikuläre, Singuläre scheint mit dem Wesen der Theologie nicht ohne weiteres vereinbar zu sein. Zu Recht unterscheidet der evangelische Theologe Ulrich KÖRTNER die Religions- und Kulturwissenschaften von der Theologie insofern, als erstere „hermeneutisch-deskriptiven“ Charakter haben, während die Theologie eine „normative“ Wissenschaft ist¹⁵⁰. Religions- und Kulturwissenschaften finden ihren Gegenstand in diversen (religiösen) Ausdrucksformen, die sie zu interpretieren und zu verstehen suchen. Dabei ist – wie oben exemplarisch bei Clifford GEERTZ gesehen – eine detailorientierte Annäherung an das singuläre Phänomen Kriterium für eine authentische Herangehensweise. Demgegenüber stellt die Theologie „die Frage nach der Geltung christlicher Glaubensaussagen, welche den Rahmen kulturwissenschaftlicher Forschung sprengt“¹⁵¹. Theologie nähert sich den Phänomenen aus der Perspektive christlichen Glaubens, ist dadurch prinzipiell an bestimmte Dokumente des Glaubens, ein Bekenntnis gebunden und steht deswegen den begegnenden Phänomenen nicht neutral gegenüber.

Die zutreffende Unterscheidung der Theologie von einer bloss deskriptiv arbeitenden Wissenschaft hat zu Denkansätzen geführt, welche die geschichtliche Dimension und damit den Bereich der singulären Phänomene eher ausblendet. Für die katholische Theologie ist die entsprechende Auseinandersetzung schon im Kontext der Theologie von Marie-Dominique CHENU in den Blick gekommen. Im evangelischen Bereich kann an die Offenbarungstheologie von Karl BARTH erinnert werden, welche die Geschichte – als Bereich menschlicher Gottesvorstellungen – aus dem engeren Gegenstandsbereich der Theologie auszugliedern bemüht ist¹⁵².

Doch die Theologie steht von ihrem ureigenen Selbstverständnis her auch unter einem gegenläufigen Anspruch. So wenig die Theologie eine nur deskriptive, Phänomene der (in diesem Fall christlichen) Religionsge-

¹⁴⁹ FUCHS, Konfrontation 409.

¹⁵⁰ Vgl. KÖRTNER, Theologie 1–17.

¹⁵¹ Ebd. 4.

¹⁵² Vgl. KÖRTNER, Einführung 108f.

schichte lediglich registrierende, archivierende Wissenschaft ist, so sehr hat sie gleichwohl von ihrer Wurzel her mit Geschichte und dezidiert auch mit singulären Phänomenen der Geschichte zu tun. Ihr Gegenstand ist ein Glaube, der auf geschichtlicher Offenbarung beruht, die wiederum nur durch geschichtliche Offenbarungszeugnisse zugänglich ist¹⁵³. Deswegen gerät sie prinzipiell in Konflikt mit einem Wissenschaftsideal, dem gemäss es Wissenschaft nur vom Allgemeinen und Notwendigen und – wie THOMAS VON AQUIN dieses aristotelische Ideal zusammenfasst – keine Wissenschaft von den Einzeldingen gibt¹⁵⁴. Entsprechend schreibt die klassische Lehre von den *loci theologici* der Dogmatik die Verwiesenheit auf als Bezeugungsinstanzen fungierende geschichtliche Orte ein. Dies ist durch den traditionellen Vorrang der „spekulativen“, deduktiv verfahrenen gegenüber einer „positiven“ Dogmatik zwar verdeckt, aber nicht aufgehoben worden. Eine starke Einweisung in die Geschichte impliziert die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils mit ihrer Wende von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis und damit zu einer Fokussierung auf den geschichtlichen Charakter des Offenbarungsereignisses. Denn damit wird die Theologie schon in der Wurzel an Ereignisse der Geschichte verwiesen und so in die Spannung zwischen Partikularität (des heilsgeschichtlichen Faktums) und Universalität (seiner Bedeutung) gestellt. Die Orientierung am geschichtlichen Ereignis der Selbstmitteilung Gottes macht es für die Theologie unumgänglich, sich in der geschichtlichen Gegebenheit des positiven „Faktums“ zu verwurzeln und als Konsequenz auch dessen geschichtlichen Bezeugungen wissenschaftstheoretisch gerecht zu werden.

Es lohnt sich, diese allgemeinen Beschreibungen in zwei Einzelschritten aufzuschlüsseln.

Wie im ersten Schritt zutage tritt, teilt die Theologie bereits im innersten Kern die Eigenheit der Geschichtswissenschaften, das Verhältnis

¹⁵³ In diesem Sinne beschreibt auch Ulrich KÖRTNER das christliche Gottesverhältnis als ein „in doppelter Weise vermitteltes“: vermittelt durch Jesus von Nazareth als letztgültigem Offenbarungsereignis, zu dem der Glaube „wiederum durch geschichtliche Vermittlung in ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit“ tritt, wobei KÖRTNER hier im wesentlichen auf die Verkündigung hinweist: vgl. KÖRTNER, Theologie 7.

¹⁵⁴ „Scientia non est singularium“ (STh I 1,2,2).

von individuellen Ereignissen zu systematisierten Ereigniszusammenhängen klären zu müssen. Denn – am Detail illustriert – Wurzelereignis und zentraler Gegenstand der christlichen Theologie ist das Leben Jesu (mit unzähligen Alltagssituationen und in „lebensweltlichen Kontexten“ erfahrenen Begegnungen). Dieses Leben Jesu wurde zuerst in strukturierten Narrationen, dann gar durch zwei Zeilen im Apostolikum zusammengefasst. Inwiefern ist die Komplexität des Lebens Jesu in den Evangelien, dann die Vielzahl von biblischen Aussagen in einem kompakten Glaubensbekenntnis bzw. in der synthetisierenden Glaubenslehre wirklich angemessen aufgehoben? Zu Recht moniert Karl RAHNER, die Soteriologie sei lediglich „an der formalen Würde der Erlösungstat Christi, nicht aber an dem konkreten Inhalt, der inneren Struktur des Erlösungsvorgangs in sich“ interessiert¹⁵⁵. Nicht zufällig entstand im 20. Jahrhundert eine Gegenbewegung, welche die Pluralität der Mysterien des Lebens Jesu wieder in den Blick rücken wollte¹⁵⁶.

In der Exegese heute spiegeln sich diese Grundsatzfragen im Ringen um den Erkenntniswert historisch-kritischer Forschung an den Textdetails im Verhältnis zu einer synthetisierenden Bibeltheologie. Doch nicht nur Exegeten melden gegenüber einer die Eigentümlichkeiten der verschiedenartigen biblischen Zeugnisse nivellierenden systematischen Lesart Bedenken an. Der systematische Theologe Max SECKLER insistiert auf dem eigentlich theologischen Charakter der biblischen Texte, in denen „es eben nicht nur auf die intelligiblen Gehalte im Sinne einer in der Bibel vorhandenen und aus ihr zu extrahierenden Gotteskunde an[kommt], sondern auf die biblischen Sprachgestaltungen und Sprachhandlungen“¹⁵⁷. Nicht zu Unrecht vermutet der Praktische Theologe Ottmar FUCHS eine Korrelation von Bibelbezug und Pastoralbezug gerade unter der Rücksicht der Aufmerksamkeit für die singulären Erfahrungen: „Die geschichtliche Erfahrung zeigt und es ist auch für die Zukunft zu vermuten, dass Bibelbezug und Pastoralbezug sich gegenseitig entsprechen. Denn wie man sich auf die Erfahrungen der Vergangenheit einlässt, so geht man auch mit den Erfahrungen der Gegenwart um. Und wie die jetzigen Zeichen der Zeit nicht wahrgenom-

¹⁵⁵ RAHNER, Probleme 294.

¹⁵⁶ Siehe dazu: BATLOGG, Karl Rahners Projekt; DERS., Mysterien.

¹⁵⁷ SECKLER, Theologiein 252.

men werden, so können auch nicht die Zeichen der Bibel mit der Gegenwart in Verbindung gebracht werden¹⁵⁸.

Ähnliches kann – im zweiten Schritt – auf der Ebene der geschichtlichen Bezeugungen des Glaubens durch die Jahrhunderte wahrgenommen werden. Das exegetische Problem der verschiedenartigen Erfahrungszeugnisse setzt sich in analogen Konstellationen bei der Bezugnahme auf theologiegeschichtliche Zeugnisse der Tradition, der Theologie und des Lehramtes fort. Darüber hinaus folgt aus dem *locus theologicus* des *sensus fidelium* das Desiderat, der letztlich immer nur konkret und singulär zu fassenden Glaubenspraxis und Glaubenseinsicht der Glaubenden in der Theologie Geltung zu verschaffen. Nicht nur hinsichtlich der singulären Gestalt Jesu, sondern auch hinsichtlich der soteriologischen Zielrichtung christlichen Glaubens, der je singulären Transformation menschlichen Lebens durch die Gnade Gottes, ist die Theologie unauflöslich an die Konkretion gebunden. Die Erkenntnis christlicher Wahrheit ist abgesehen von singulären Konkretionen nicht zu finden.

Vor diesem Hintergrund ist der traditionell erhobene Anspruch der Theologie auf die Allgemeinheit ihrer Erkenntnis anfechtbar und in neuerer Zeit tatsächlich zunehmend angefochten worden. Auch für die Theologie gilt, dass die beanspruchte Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Theoriegebäude nicht selten darauf beruht, dass Theorien und Systeme sich gegen widerstreitende Erfahrungen abschotten. Bei genauerem Hinsehen erweist sich die postulierte Allgemeinheit als defizient, gerade auch deswegen, weil sie nicht aus der ganzen Breite gelebten Christseins schöpft. Drei Infragestellungen stechen besonders ins Auge.

In dem Maße, wie sich im Rahmen der sogenannten kontextuellen Theologien neue theologische Ansätze entwickeln, die auf anderen kulturellen Denkvoraussetzungen basieren, wird die nur scheinbar allgemeingültige überkommene Lehre als ebenso kulturell bedingt und somit partikulär erkannt.

Eine zweite Beobachtung richtet sich auf die in der Theologiegeschichte vorgenommenen Ausgrenzungen. So unvermeidlich gewisse Klärungen, Lehrdefinitionen und Verurteilungen gewesen sein mögen, die vorgenommenen Ausgrenzungen führten zum Verlust von theologischen und

¹⁵⁸ FUCHS, Aspekte 225.

spirituellen Anliegen und so zu einer Beeinträchtigung der intendierten Universalität. In diesem Sinne kritisiert Gregor Maria HOFF im Dialog mit postmodernem Denken die Identitätslogik der theologischen Theoriebildung, in der das Andere, Differente ausgeblendet wurde¹⁵⁹. Er fordert deswegen eine Hermeneutik, die bereit ist, „bei offenkundig von kirchlicher *Traditio* abweichenden Interpretationen zumindest die christlich verbindende Aussageabsicht anzuerkennen und sie – wie das eigene Urteil – (selbst-)kritisch an der Lebenspraxis und Botschaft Jesu zu messen“¹⁶⁰. Erst die hinreichende und gerechte Wahrnehmung des Differenten setzt auf die Spur des wahrhaft Universalen.

Schliesslich muss im Blick auf die Subjekte der Theologie (und somit auf die umfassende Berücksichtigung des *sensus fidelium*) eingestanden werden: Insofern die Universalität christlicher Theologie eine solche ist, die sich nicht apriorisch aus dem Begriff ergibt, sondern induktiv aus der Zusammenschau und Bewährung von Glaubenserfahrungen und Glaubenseinsicht gewonnen ist, macht es sich als Defizit bemerkbar, wenn in die verwendeten Allgemeinbegriffe und Lehraussagen nicht alle Erfahrungen eingeflossen sind, die für die Theologie Bedeutung haben. Die theologische Tradition leidet insofern an einem Defizit an Allgemeinheit, als die theologischen Einsichten derer, die nicht in kirchlichen und universitären Institutionen Ämter innehatten, zu wenig auf die Theoriebildung Einfluss nehmen konnten (und können). Freilich ist es unmöglich, die Glaubenseinsichten von zahllosen Gläubigen in umfassender Weise zu berücksichtigen. Zu denken gibt die knappe Bemerkung von Monica Gräfin VON BALLESTREM: „Die meisten Glaubenserfahrungen gehen nämlich verloren, werden vergessen, verdrängt oder auch überarbeitet“¹⁶¹. Angesichts dessen müsste der Theologie wenigstens anzumerken sein, dass ihr einerseits ihre stets fragmentarische Gestalt bewusst ist und dass sie andererseits bemüht ist, wenigstens annäherungsweise je neu Allgemeinheit nicht nur über die

¹⁵⁹ „Identitätsgewinn und kirchlicher Verlust einer bestimmten theologisch-spirituellen Intuition gehen von Anfang an Hand in Hand“: HOFF, Identität 261. Sprachregelungen und Repressionen gehen miteinander einher, so dass die Ausbildung einer dogmatischen Sprache auch der Errichtung religiöser Sprachbarrieren gleicht und zu kommunikativen Einbussen führt: vgl. ebd. 268f.

¹⁶⁰ Ebd. 529.

¹⁶¹ BALLESTREM, Schreiben 87.

Anstrengung des Begriffs, sondern auch durch die Integration der Erfahrungen und Einsichten einer Vielfalt von Subjekten zu erreichen. Desiderat ist die Entdeckung einer neuen Universalität: „nicht die universale Gestalt theologischer Systeme . . ., vielmehr eine Universalität, der[er] sich Denken in seinem Vollzug aus seiner Verwurzelung in einem je spezifischen Ort und aus seiner jeweiligen Perspektivität bewusst wird und die gerade im Dialog der vielen angestrebt wird“¹⁶².

2.2. Der Erkenntniswert des Singulären

Die Kritik an einer behaupteten, aber unzureichend fundierten Allgemeinheit und das darauf reagierende Bestreben, kontextuellen Bedingungen bzw. lebensweltlichen Erfahrungen einer Vielzahl theologischer Subjekte gerecht zu werden, entbindet nicht von einer sorgfältigen Reflexion der Spannung zwischen Singularität des Einzelnen und dem unverzichtbaren Bemühen um Allgemeinheit seitens der Theorie.

Jede Wissenschaft, die nicht rein deduktiv als Erkenntnis aus Prinzipien arbeitet, beruht notwendig auf einem Prozess, in dem einzelne Daten in irgendeiner Form „verallgemeinert“ werden. Denn Wissenschaft ist ihrem Auftrag gemäss darum bemüht, die Diversität der Vielzahl einzelner Phänomene zu ordnen, unter verschiedenen Gesichtspunkten zu systematisieren, in Kategorien zusammenzufassen, das Viele auf einen Begriff zu bringen. Die Allgemeinheit des definierten Begriffs will eine identische Verwendung und identisches Verstehen ermöglichen und so die Kommunikabilität von Aussagen verbürgen. Durch die Zurückführung des Besonderen auf das Allgemeine entsteht ein Erkenntnisfortschritt, weil Bezüge hergestellt und Begründungen gegeben werden können. Die methodisch kontrollierte Abstraktion vom nur Besonderen stellt zudem eine mehr als nur partikuläre Bedeutsamkeit sicher, ohne dass kurzschlüssig ein Einzelnes

¹⁶² ECKHOLT, Poetik 25. Siehe auch KLEIN, Erkenntnis 122f: „Die Allgemeinheit und Objektivität der Erkenntnis wird dann weniger in der Universalität der eigenen Erkenntnis als vielmehr in der Einbeziehung möglichst vieler Stimmen in den gemeinsamen wissenschaftlichen Diskurs gesucht. Es ginge dann um die Frage, wie der Glaube und die Reflexionen anderer Menschen zur Sprache gebracht und wie bislang ausgeschlossene Menschen auch am wissenschaftlichen Diskurs beteiligt werden können“.

absolut gesetzt wird und zu Unrecht Allgemeinheit beansprucht. Denn das Einzelne ist nicht das Allgemeine und kann im Bewusstsein seiner Singularität gar nicht den Anspruch erheben wollen, schon das Allgemeine zu sein. Andernfalls würden kurzschlüssig situationsgebundene Erfahrungen bzw. Interpretationen allgemeingültig gesetzt. Deswegen mahnt Martin HAILER zu Recht an: „Mit der Kontextualität vorthoretischer Evidenzerfahrungen ernst zu machen, heisst, ihre nur in Massen mögliche Verallgemeinerbarkeit anzuerkennen“¹⁶³. Insofern kann in der wissenschaftlichen Arbeit auf die Transposition des Singulären in das Allgemeine nicht verzichtet werden. Nur so kann das Singuläre für das Erkennen fruchtbar gemacht werden; nur so kann begründet vertreten werden, dass die singuläre Erfahrung über eine subjektive Situation hinaus bedeutsam ist. Auf das Anliegen der Universalität und auf den erprobten Weg, ihm Rechnung zu tragen, kann nicht verzichtet werden.

Gleichwohl gehört es zur Wissenschaft hinzu, ihr Vorgehen auf ihre Defizite zu reflektieren und sich der eigenen Verlustgeschichte zu stellen. Die auf Allgemeinheit bedachte Theorie muss sich dessen bewusst sein, dass sie den Einzelphänomenen nur begrenzt gerecht wird, weil sie einen reduktiven Umgang mit ihnen pflegt. Einzugestehen ist die Kontextabhängigkeit der Selektion und des Umgangs mit dem eigenen Gegenstand. Dies verlangt die Bereitschaft, später auf vernachlässigte Facetten des Einzelnen zurückzukommen und die Theorie so auch in Fluss zu halten. Wenn die Suche nach je grösserer Erkenntnis der Wahrheit ernst gemeint ist, bedarf es der Offenheit, sich durch die ggf. störenden und auf Revision der Theorie drängenden singulären Erfahrungen des Alltags in Frage stellen zu lassen. Deswegen postuliert Ottmar FUCHS: „Es gibt ein *imperatives Mandat der Alltagserfahrungen* gegenüber den Wissenschaften“¹⁶⁴. Dazu gehört auch die Offenheit für die Diversität solcher Erfahrungen. Der *sensus fidelium* ist nicht vorschnell auf den *consensus fidelium* zu überspringen. Erst die Pluralität unterschiedlicher Erfahrungen, die durchaus in Spannung zueinander stehen, setzt auf die Spur der umfassenden Glaubenswahrheit. Die Katholizität der Kirche impliziert FUCHS zufolge, „dass sich die Gläubigen gegenseitig in der Andersheit ihrer Glaubensgeschichten wahrnehmen und berei-

¹⁶³ HAILER, Theologie 207.

¹⁶⁴ FUCHS, Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie 126.

chern lassen ... Die kirchliche Gemeinschaft konstituiert sich, auf der Basis des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses und der Feier der Gemeinsamkeit in der Eucharistie, im Zustand permanenter Unabgeschlossenheit durch Kontrastivität. Nicht nur dem Konsens, sondern auch dem Dissens kommt damit eine elementar theologische Bedeutung zu¹⁶⁵.

Abgesehen von dieser der wissenschaftlichen Wahrheitssuche verpflichteten Selbstkritik und Re-Vision in Richtung des Singulären ist die Theologie auch um ihrer Relevanz willen zu einer Aufmerksamkeit für das Singuläre verpflichtet. Soll die Theologie – auch als Wissenschaft – anschlussfähig sein für die Glaubenspraxis von Menschen, so steht es ihr gut an, das Singuläre nicht zurückzulassen bzw. immer wieder den Rückweg in das Singuläre anzutreten. Der Weg der Kommunikation christlichen Glaubens verläuft nicht nur über die Angabe und das Verstehen von Gründen für die Wahrheit der allgemeinen Aussage, sondern auch über das Kenntlichmachen und das Wiedererkennen der individuellen Erfahrung und der (partikulären) lebensweltlichen Situationen, in denen diese Wahrheit relevant wird. Zustimmungsfähig wird eine Wahrheit, wenn sie begründet vortragen wird. Zustimmungsfähig wird sie aber auch, wenn sie als bedeutsam erkannt werden kann und wenn Situationen erschlossen werden, in denen sie bedeutsam ist.

In diesem Sinn steht der Rückgang auf partikuläre Erfahrungen nicht notwendig konträr zu allgemeiner Bedeutsamkeit. In einem Resümee seiner persönlichen Lernerfahrungen formuliert Carl R. ROGERS seine Einsicht: „Das Persönlichste ist das Allgemeinste“¹⁶⁶. Da, wo jemand seine persönlichsten Einstellungen äussert, findet er Resonanz, können sich andere in bemerkenswerter Weise wieder finden. Zu Recht weist ROGERS darauf hin, dass dies das Geheimnis der Kunst und Dichtung ausmacht. Das Persönlichste ist das Allgemeinste nicht in der Art, dass es als allgemeingültig schon begründet wäre und als solches behauptet werden könnte. Es ist

¹⁶⁵ FUCHS, Gott 383f.

¹⁶⁶ ROGERS, Entwicklung 41 (im Original kursiv). Die These von ROGERS wird zitiert bei NOUWEN, Seelsorge 71. Die Resonanz, die dieser – auch wissenschaftlich arbeitende – Theologe weltweit fand, hängt wohl damit zusammen, dass er den Mut hatte, in seinen Schriften persönliche Erfahrungen sprechen zu lassen. Vgl. SCHMUCKI, Henri NOUWEN.

potentiell allgemein jedoch in der Möglichkeit, dass es auf Verstehen und Zustimmung anderer stösst. Dazu aber kommt es gerade aufgrund der persönlichen Eigenart des Ausgesagten, in dem sich andere wieder finden können. Das Allgemeine ist das Gemein(sam)e, das sich aber in individuellen Erfahrungen erschliesst¹⁶⁷. Die Theorie ist gewiss den Umweg über das Allgemeine und die darin erhebbare begründete Erkenntnis schuldig. Doch darf die wissenschaftliche Theologie die Dimension des Singulären nicht ausblenden, in deren Konkretionen sich die allgemeine Wahrheit den sich in konkreten Lebenswelten bewegendem Menschen erschliessen kann.

Wenn anfechtbar ist, dass das Ideal der Allgemeinheit immer dem eigenen Anspruch gerecht wird, weil es auf der Ausblendung von Singulärem beruht, so ist dies Anlass dafür, den Erkenntniswert des Partikulären zu rehabilitieren. Dies sollte auch zu einer Überprüfung der Wege der Theoriebildung führen. Lassen sich Erkenntniswege und Denkformen entwickeln, die Allgemeinheit und Konkretheit zu verbinden vermögen und in denen lebensweltliche und singuläre Ausdrucksgestalten des Glaubens in die Reflexion Eingang finden können?

Um den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die Theologie befähigt würde, sich stärker auf lebensweltliche Zusammenhänge einzulassen, werden im Folgenden wissenschaftstheoretische Reflexionen aufgenommen, welche die beschriebene Aufgabe der Vermittlung zwischen Singulärem und Universalem für die Theologie bereits konkretisieren.

Es liegt nahe, dies zunächst mit Blick auf jene zwei Bezeugungsinstanzen zu tun, in denen sich die Verwiesenheit der Theologie auf geschichtliche Konkretionen des Glaubens und ihre Verwobenheit mit lebensweltlichen Erfahrungen einzelner Glaubender am meisten verdichtet: Tradition und *sensus fidelium*. Von dort aus kann weiter gefragt werden, welche Ansätze von Theologie diesen Instanzen am besten gerecht werden können.

¹⁶⁷ Siehe auch auf der Basis der Theorieansätze von Charles S. PIERCE und Ulrich OEVERMANN: PROKOPF / ZIEBERTZ, Abduktive Korrelation 22.

3. Theologische Fundorte lebensweltlicher Erfahrung und Erkenntnis

3.1. Die lebensweltlichen Orte der Traditionen aufsuchen

3.1.1. Tradition und Traditionen – eine erste Präzisierung

Die Tradition dürfte – trotz konstruktiver Klärungen im ökumenischen Dialog – die Bezeugungsinstanz mit den unschärfsten Konturen sein, weil der Begriff analog verwendet und auf verschiedene Dimensionen der komplexen Wirklichkeit von Tradition bezogen wird.

Sein theologisches Gewicht (insbesondere in der Zusammenstellung „Schrift und Tradition“) gewinnt dieser *locus theologicus* aus dem Bezug auf die theoretisch eng umrissene, der Sache nach berechnete, jedoch inhaltlich zugegebenermassen eher entleerte Grösse der „ungeschriebenen apostolischen Tradition“. Damit ist präzise jene Tradition gemeint, die wie die neutestamentlichen Schriften im Ursprung des Christusereignisses verwurzelt ist und den Aposteln als Identitätsträgern zugeschrieben wird. Gedacht ist hierbei mehr an liturgische und spirituelle Traditionen denn an Texte und Lehren. Dass es eine mündliche apostolische Tradition gegeben hat, wird kaum bestreitbar sein; indes lässt sich im Rückblick kaum mehr authentisch rekonstruieren, was material zu dieser Tradition hinzugehört haben könnte. Deswegen ist diese Art von Bezugnahme auf Tradition praktisch irrelevant geworden.

Neben diesem Bezug auf die apostolische, inhaltlich gefüllte Tradition steht schon in der Alten Kirche mit ähnlichem Gewicht die Aufmerksamkeit für die prinzipielle Notwendigkeit und Gegebenheit eines Traditionsprozesses. Ohne diesen wäre es nicht möglich, in einer dem christlichen Ursprungsereignis nachfolgenden Zeit zum Glauben zu kommen. Mit der Überwindung der „Zwei-Quellen-Theorie“, welche eher auf einem material gefüllten Traditionsbegriff basierte, ist in heutiger theologischer Sprache (etwa in den Texten des II. Vatikanum) meist diese Dimension gemeint.

Nicht zu übersehen ist indes, dass ein solcher Traditionsprozess auf Kristallisationen wiederum inhaltlicher Art, also auf Traditionen im Plural, angewiesen ist. Solche Traditionen müssen nicht „apostolisch“ sein, um als bedeutungsvoll erkannt zu werden, selbst wenn die sogenannten „kirchli-

chen Traditionen“ nicht von gleicher Verbindlichkeit wie die apostolischen Traditionen sein können, Gegenstand der Traditionskritik und offenkundig veränderbar sind¹⁶⁸. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf diese Ebene der kirchlichen Traditionen, die nun aber noch weiter zu differenzieren ist.

Im Rahmen der Fragestellung, inwiefern die Tradition die verbindliche Lehre der Kirche stützen, d.h. einen „Traditionsbeweis“ bilden kann, liegt das Interesse der Dogmatik primär auf dem, „was überall und immer und von allen“ (VINZENZ VON LÉRINS, † vor 450) geglaubt worden ist¹⁶⁹. Daran ist richtig, dass eine partikuläre Tradition nicht unmittelbar universal verbindliche Glaubenslehre begründen kann. Jedoch lässt die aufmerksame Betrachtung der Theologiegeschichte gleichwohl die Bedeutsamkeit solcher partikulären Traditionen erkennen. Die gegenwärtig viel beschworene Kontinuität kirchlicher Lehre lässt sich, wenn überhaupt, nur dann behaupten, wenn z. B. die Umkehr kirchlichen Lehrens zu Religionsfreiheit, zu einer theologischen Wertschätzung der Heilsbedeutung anderer Religionen oder zum Verbot von Sklaverei in eine Linie gebracht wird mit *einzelnen* Stimmen der Tradition, die zu ihrer Zeit einsame Rufer in der Wüste waren. Diese Einsicht macht skeptisch gegenüber dem vermeintlich sicheren Sich-Abstützen auf breite Traditionsströme und aufmerksam für den Stellenwert partikulärer Traditionszeugnisse.

Dies gilt umso mehr, wenn das Interesse sich nicht primär auf verbindliche Lehre richtet, sondern – alltäglicher und dem Alltag gemässer –

¹⁶⁸ Zur Unterscheidung von apostolischen und (veränderbaren) kirchlichen Traditionen siehe auch KKK 83: „Die Überlieferung [oder Tradition], von der wir hier sprechen, kommt von den Aposteln her und gibt das weiter, was diese der Lehre und dem Beispiel Jesu entnahmen und vom Heiligen Geist vernahmen. Die erste Christengeneration hatte ja noch kein schriftliches Neues Testament und das Neue Testament selbst bezeugt den Vorgang der lebendigen Überlieferung. Die theologischen, disziplinären, liturgischen oder religiösen Überlieferungen [oder Traditionen], die im Laufe der Zeit in den Ortskirchen entstanden, sind etwas anderes. Sie stellen an die unterschiedlichen Orte und Zeiten angepasste besondere Ausdrucksformen der grossen Überlieferung dar. Sie können in deren Licht unter der Leitung des Lehramtes der Kirche beibehalten, abgeändert oder auch aufgegeben werden“.

¹⁶⁹ Deswegen hält Walter KASPER fest, „dass einzelne Väterzeugnisse, Liturgiezeugnisse u. ä. als solche noch keinen Traditionsbeweis erbringen. Einzelne Zeugnisse haben theologisch normative Bedeutung nur, insofern sie massgebliche Repräsentanten des gemeinsamen Glaubens der Kirche sind“: KASPER, Tradition 99.

auf das Verstehen und Leben des Glaubens. Kriterium für die Relevanz einzelner Traditionen ist dann nicht deren Verbreitung, sondern wie hilfreich sie für die existentielle Aneignung des Glaubens sind. Gerade überraschende, in diesem Sinne fremde, unerwartete Traditionen, die man geradezu als Sondergut bezeichnen müsste, können hier bedeutsam werden. Wenn es gelingt, Traditionen in ihren lebensweltlichen Hintergründen zu erschliessen, gehen davon Impulse für die Aneignung des Glaubens in der Gegenwart aus. Selbst an Traditionen, die als solche nicht aktualisierbar sind, liesse sich evtl. lernen, wie lebensweltliche Verwobenheit des Glaubens geschieht und auch künftig geschehen kann.

Von diesen Einsichten her geht es in den hier vorgelegten Überlegungen nicht um einen Versuch, möglichst viele herkömmliche Traditionen am Leben zu erhalten. Im Fokus des Interesses steht die Frage, wie die Basis von Theologie aus lebensweltlichen Zusammenhängen, hier speziell durch in vergangenen lebensweltlichen Zusammenhängen stehende Traditionen, zu verbreitern ist. Die Erforschung von Tradition aus systematischem Interesse trägt der Einsicht Rechnung, dass es sich hierbei um einen eigentlichen *locus theologicus* handelt, wenngleich die hier gemeinte Dimension von Tradition nicht einfach identisch ist mit dem *locus theologicus* „Tradition“ in der üblichen Zählung an zweiter Stelle nach der Schrift und nicht dasselbe Gewicht wie diese hat.

Mit der Breite der aufgesuchten Traditionen kommt bereits eine grössere Breite von Subjekten in den Blick, zumal wenn neue Vorgehensweisen der historischen Wissenschaften berücksichtigt werden. Auch in der Geschichtsschreibung ist die Einseitigkeit einer nur an den Mächtigen und Herrschenden orientierten Geschichte zugunsten eines grösseren Gewichtes jener Quellen, die das Leben der „kleinen Leute“ erschliessen, überwunden worden. Im Zuge der Mentalitätsforschung interessiert zudem mehr, welche Einstellungen und Erfahrungen sich in Dokumenten widerspiegeln, als dass beabsichtigt wäre, daraus einen zeitlosen objektiven Gehalt herauszudestillieren. Entsprechend hat in der Theologie die Erforschung der „Volksfrömmigkeit“ bzw. des „Volksglaubens“¹⁷⁰ an Bedeutung gewonnen.

¹⁷⁰ Zur Diskussion des Begriffs vgl. MERKT, „Volk“. Siehe auch im Band MOLITOR / SMOLINSKY (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit die Beiträge von Heribert SMOLINSKY (Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte, 9–16) sowie von Robert W. SCRIBNER (Volksglaube

Die Schwierigkeit, genau zu definieren, was damit eigentlich gemeint ist (Frömmigkeit des [einfachen, meist als ungebildet deklarierten] Volkes, Massenreligiosität usw.), kann doch nicht übersehen lassen, dass die gelebte religiöse Praxis zu allen Zeiten vielfältiger ist, als die offizielle, institutionelle und theologisch reflektierte kirchliche Praxis es vorgesehen hat. Von Volksfrömmigkeit als von einer „Unterschichtenreligion im Unterschied zu theologisch einwandfreiem Christentum“¹⁷¹ zu sprechen und sie unbesehen als noch defiziente (z. B. mit archaischen Formen von Religiosität vermengte, sinnlich-folkloristische, abergläubische, zumindest unreflektierte) Religiosität oder missbräuchlichen Auswuchs von subjektiven Frömmigkeitsformen zu werten, wird als zu kurzichtig erkannt. Die alltägliche christliche Frömmigkeit hat eine unabdingbare konkretisierende und entfaltende Funktion. Sie kann je nach gesellschaftlichem Kontext unterschiedlich geartet sein und begegnet zudem immer wieder auch intuitiv oder bewusst den Einseitigkeiten der offiziell geregelten Sozialgestalt christlichen Lebens heilsam. Zu erforschen ist somit „eine Glaubenspraxis, die weder offiziell durch das Amt vorgeschrieben oder bestätigt ist, noch von den Theologen direkt reflektiert oder empfohlen wird“¹⁷². Zwar sind es z. T. (hier im üblichen Sinn des Wortes verstandene) „anonyme Christen“, deren Glaubenspraxis anhand von diversen Quellen untersucht wird. Doch lässt sich für sie „dicht beschreiben, wie sich Christlichkeit in den gesellschaftlichen Alltag hinein verwob“¹⁷³.

Die Stimmen, die an die Bedeutung der Traditionen im beschriebenen Sinne erinnern, sind zahlreich. So würdigt Rainer BUCHER in seiner Studie über „Kirchenbildung in der Moderne“ die Tradition als „einen immens reichen Schatz an Riten, Praktiken, Optionen, Diskursen und Ästheti-

und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie, 121–138). Siehe zudem zum Thema HOHEISEL / GALLEY / MERKT u. a., Art. Volksfrömmigkeit; SCHREINER (Hrsg.), Laienfrömmigkeit sowie HEIMBROCK, Frömmigkeit.

¹⁷¹ BRÜCKNER, Praxis pietatis 17.

¹⁷² MERKT, „Volk“ 26. Der Begriff „Volks glauben“ fokussiert sich allerdings auf das „Volk“ in einem integrativen, alle Schichten und Stände einschliessenden Sinn und fragt nach „Breitenfrömmigkeit“ (vgl. ebd. 25), während im hier verfolgten Interesse auch jene Traditionen liegen, die nur von einzelnen oder von bestimmten Gruppen getragen werden.

¹⁷³ HOLZEM, Geschichte 99.

ken¹⁷⁴ und hält es gerade heute für eine Aufgabe, diese Traditionen, die er als „erinnerte Geschichte der innovatorischen Entdeckungen des Glaubens“ identifiziert, „biographieorientiert wiederzuentdecken und für das Volk Gottes zugänglich zu machen¹⁷⁵. Im weiteren sollen zuerst Stimmen zu Wort kommen, welche die Relevanz von spirituellen Traditionen für die Theologie zur Geltung bringen. Im Anschluss soll die Poetische Dogmatik von Alex STOCK gewürdigt werden.

3.1.2. Spirituelle Traditionen

Die theologische Hinwendung zu gelebter Glaubenspraxis und konturierten spirituellen Traditionen spiegelt sich an der Art und Weise, wie sich eine „Theologie der Spiritualität“ (Theologie des geistlichen Lebens, mystisch-asketische Theologie) im 20. Jahrhundert (neu) etablierte. Wie Simon PENG-KELLER beobachtet, wurde sie zwar als systematisch-theologische Disziplin innerhalb des neuscholastischen Lehrgefüges angesiedelt, doch gab es „von Beginn an eine starke Tendenz ..., sie im Blick auf die je eigene Ordenstradition primär historisch zu betreiben“¹⁷⁶. Während Réginald GARRIGOU-LAGRANGE (1877–1964; der bereits erwähnte Lehrer CHENUS) dieser Tendenz begegnen wollte, um das Fach gewissermassen für die „eigentliche Theologie“ zu retten, hob auf der anderen Seite Étienne GILSON (1884–1978) die Hinwendung zum historischen und singulären Phänomen geradezu als konstitutiv für die Theologie der Spiritualität heraus. Hier wurde wahrgenommen, „dass es christliche Spiritualität nur in einer Vielfalt von singulären Lebensgestalten gibt ... Die Spiritualitätsgeschichte verlore ihren Gegenstand, würde sie vom individualisierenden Wirken der Gnade absehen“¹⁷⁷. Zwar bleibt die historische Erforschung der Spiritualitätsgeschichte keineswegs bei einem nur deskriptiven Interesse stehen. Doch braucht es genaues Hinsehen („dichte Beschreibungen“), um die spirituellen Erfahrungen in ihren singulären Erscheinungsformen erfassen und

¹⁷⁴ BUCHER, Kirchenbildung 266.

¹⁷⁵ Ebd. 267.

¹⁷⁶ PENG-KELLER, Einführung 18.

¹⁷⁷ Ebd. Siehe auch den Beitrag von Simon PENG-KELLER in diesem Band.

für die wissenschaftliche Reflexion des Glaubens fruchtbar machen zu können.

Weiterführende Impulse sind diesbezüglich zwei bereits erwähnten Theologen zu verdanken: Marie-Dominique CHENU und Karl RAHNER. Sie weisen im historischen Rückblick auf den faktischen Einfluss spiritueller Erfahrungen auf die Entwicklung von Theologien hin und halten umso mehr die Theologie dazu an, nicht an ihren spirituellen Ressourcen vorbeizuschauen.

CHENU kritisiert die Unterscheidung einer Geschichte der Spiritualität und einer Geschichte der Theologie, die dazu führe, dass BERNHARD VON CLAIRVAUX auf die Spiritualität, THOMAS VON AQUIN auf die Theologie reduziert werde. Der Einfluss vor allem von BENEDIKT und BERNHARD VON CLAIRVAUX auf die monastische Theologie des Hochmittelalters werde dabei verkannt. Die Ordenstraditionen seien auch in ihren theologischen Äusserungen (BONAVENTURA, Jesuiten) von den entsprechenden Intuitionen des FRANZISKUS oder des IGNATIUS geprägt. Dahinter steht die positive Überzeugung, dass am Ursprung theologischer Lehre existentielle Glaubenserfahrungen stehen, selbst da, wo man dies nicht mehr auf den ersten Blick zu erkennen vermag. „Eine Theologie kann sich nicht bis zu dem Punkt hin objektivieren, an dem sie der Erfahrung des Glaubens entweicht, die ... ihre Erfindung geboten hat“¹⁷⁸.

Auf die theologieprägende Kraft der Spiritualität weisen im Bereich der ignatianischen Spiritualität die beiden Brüder RAHNER weniger als Gegebenheit denn als Herausforderung hin¹⁷⁹. So hält Karl RAHNER der jesuitischen Ordenstheologie vor, dass sie „ihre grössten und wichtigsten Reichtümer aus den Exerzitien gar nicht fruchtbar für ihre Theologie“ gemacht habe¹⁸⁰. Eine eigentliche „Theologie der Exerzitien“ sei Desiderat¹⁸¹, wobei RAHNER präzisierend festhält, die Exerzitien könnten einen „Gegenstand der Theologie“ bilden und für sie sogar eine „Quelle“ sein¹⁸². Damit wird

¹⁷⁸ CHENU, *Évangélisme* 391, zit. nach der Übersetzung von BAUER, Ortswechsel 279.

¹⁷⁹ Vgl. dazu NEUFELD, *Brüder*, vor allem 360–372.

¹⁸⁰ Vgl. RAHNER, *Im Gespräch* 2, 58; DERS., *Bemerkungen* 210f. Ein neuerer Versuch, diesem Defizit zu begegnen, findet sich in dem Sammelband: GERTLER / KESSLER / LAMBERT (Hrsg.), *Zur grösseren Ehre*.

¹⁸¹ Vgl. RAHNER, *Dynamische* 368f. Vgl. ähnlich BALTHASAR, *Theologie* 224.

¹⁸² Vgl. RAHNER, *Dynamische* 370f.

der Einschätzung Raum gegeben, die Exerzitien reformulierten nicht nur, was die vorgegebene Katechismuslehre oder andere Erbauungsliteratur schon enthalten habe; vielmehr wird damit gerechnet, dass ein spiritueller Text wie das Exerzitienbuch im eigentlichen Sinne „Neues“ entwickelt¹⁸³.

Im Blick auf seine eigene Theologie hält Karl RAHNER fest, die ignatianische Frömmigkeit sei dafür bedeutsamer gewesen „als alle gelehrte Philosophie und Theologie innerhalb und ausserhalb des Ordens“¹⁸⁴. Er hoffe, „dass mein grosser Ordensvater Ignatius von Loyola mir zubilligt, dass in meiner Theologie so ein klein wenig von seinem Geist und seiner ihm eigenen Spiritualität merkbar ist“¹⁸⁵.

Grundsätzlich würdigt Karl RAHNER „fromme Literatur“, also das, was man früher „Erbauungsschriften“ nannte und heute eher als „geistliche Literatur“ bezeichnet, als ein Reservoir von Einsichten, die der Theologie zu denken geben. Dazu unterscheidet er solche Literatur, die schon vorliegende theologische Erkenntnis lediglich geistlich wendet, von Literatur, „die der Reflexion vorausgeht, die ursprünglicher ist als diese, die weiser und erfahrener ist als die Schulweisheit, eine Literatur, in der der Glaube der Kirche, das Wort Gottes und die Tat des Heiligen Geistes, der nicht aufhört in der Kirche zu wirken, sich ursprünglicher zu Wort melden als in den Abhandlungen der Theologen“¹⁸⁶.

In diese Stossrichtung reihen sich RAHNERs eigene Bemühungen um eine Theologie des geistlichen Lebens ein. Im Vorwort zum siebten Band seiner „Schriften zur Theologie“ reklamiert RAHNER für meditative Texte den Charakter ernsthafter Theologie bis dahin, dass sie den Blick für theologische Einsichten öffnen können, die in den üblichen Gedankengängen der wissenschaftlichen Theologie zu kurz kommen. „Vielleicht lässt sich sogar in dieser Denkweise Wesentliches andeuten, was in der theologischen Schul- und Fachsprache kaum gesagt wird, vergessen wurde oder noch nicht deutlich und klar genug formuliert werden kann“¹⁸⁷.

¹⁸³ Dem epochal Neuen in den Exerzitien auf der Spur ist RUHSTORFER, Prinzip.

¹⁸⁴ RAHNER, Im Gespräch 2, 51.

¹⁸⁵ RAHNER, Erfahrungen 53. Siehe dazu ZAHLAUER, Karl Rahner.

¹⁸⁶ RAHNER, Dynamische 369.

¹⁸⁷ RAHNER, Vorwort 362

3.1.3. Die Poetische Theologie von Alex Stock

Dem Ausloten des Reichtums von Traditionszeugnissen verschrieben hat sich die Poetische Dogmatik von Alex STOCK. Der Blick auf sein Projekt lohnt sich an dieser Stelle, weil sich in seinem Umgang mit Traditionszeugnissen eine reflektierte Wertschätzung des Singulären zeigt, von der die Theologie als ganze methodisch lernen kann.

Ausdrücklich setzt sich Alex STOCK mit dem aristotelisch-thomasi-schen Wissenschaftsideal und seiner Orientierung am Allgemeinen auseinander. „Die Poetische Dogmatik entspricht sicher kaum den wissenschaftstheoretischen Vorstellungen, die Thomas v. Aquin sich, gut aristotelisch, von einer anständigen Theologie macht. ‚Scientia non est singularium‘ ... (Sth 1 q 1 a 2,2). Die Poetische Dogmatik aber ist gerade in die *singularia*, die Einzeldinge verliebt. *Poetica est infima inter omnes doctrinas* heisst es wenig später (Sth 1 q 1 a 9,1), wo es um die Frage geht, welche Rolle Bilder und Metaphern in einer streng argumentativen Wissenschaft haben können; die Poetische Dogmatik bewegt sich natürlich vornehmlich in diesen anschaulichen Niederungen¹⁸⁸. Darüber hinaus hat die Vorgehensweise dieser Dogmatik eingeständenerweise kontingenten Charakter. „Was die Poetische Theologie bearbeitet, lässt sich nicht a priori konstruieren, sondern nur a posteriori aufnehmen und als gegeben bedenken. Es ist der weitläufige Lebensraum einer Geschichte der Menschen mit Gott, Gottes mit den Menschen, der denen drinnen und draussen als lebenswert zu zeigen ist, potentiell allen; das ist seine besondere Katholizität, ein *concretum universale*¹⁸⁹. Unter der Überschrift „Kontingenz“ formuliert STOCK: „Es fällt einem etwas zu, man stösst auf etwas, etwas stösst einem zu, und man ist gefragt, ob man damit etwas anfangen, daraus etwas machen kann. Unter diesen Bedingungen kreatürlicher Kreativität arbeitet die Poetische Theologie¹⁹⁰. Dies schliesst nicht aus, dass bei der Suche und Aufnahme von Traditionen Wertannahmen und Favorisierungen leitend sind. Wie Dirk VAN DE LOO erhellend gezeigt hat, ist STOCKS Vorgehen durch Walter BENJAMINS Motiv des Eingedenkens beeinflusst. Es ist Anliegen der Poetischen Dogmatik, Verantwortung für das zu übernehmen, worüber die Geschichte

¹⁸⁸ STOCK, Poetische Dogmatik / Gotteslehre 2, 216.

¹⁸⁹ Ebd. 2, 238.

¹⁹⁰ STOCK, Demonstratio catholica 332.

sonst allzuleicht den Mantel des Vergessens breitet. Die Poetische Dogmatik hat „die Neigung, sich den Werken der Altvordern gerade dann besonders zuzuwenden, wenn der Geist der Zeit über sie hinweggeht“¹⁹¹. Es gilt, „Verantwortung zu übernehmen, um zu retten, was noch nicht verloren ist, aber verloren zu gehen droht“¹⁹². Alex STOCK schreibt, so fasst es VAN DE LOO zusammen, „Verlierergeschichte in ihrer Orientierung an Quellen, die sich als poetisch-singuläre unter keine Allgemeingeschichte subsumieren lassen und von daher prädestiniert sind, dem Untergang anheimgestellt zu werden. Sie sind der Rettung bedürftig und würdig“¹⁹³.

Zum Auffinden solcher Traditionen gibt es jedoch weder ein streng reguliertes Verfahren noch eindeutige Kriterien. Alex STOCK beruft sich vielmehr auf die religionsgeschichtlich verbreitete, im Christentum lediglich gebrochen aufgenommene Praxis der „Mantik“ oder „Divination“¹⁹⁴.

Was kann Alex STOCK zum Wert seiner Aufmerksamkeit für die Vielfalt einzelner Traditionen geltend machen?

Alex STOCK entwirft sein Projekt in ausdrücklicher Abgrenzung gegen eine Reduktion auf das Wesentliche. Er stellt nicht in Frage, dass es ein grundlegendes, das Wesentliche christlichen Glaubens konturierendes Bekenntnis geben muss. Schon eher ist er skeptisch gegenüber dem in den 60er Jahren unternommenen Versuch, Kurzformeln des Glaubens zu entwickeln. Jedenfalls aber will er diese Ebene der Selbstbeschränkung auf das Wesentliche verlassen: Denn: „Das Leben in dem vom Bekenntnis begründeten und begrenzten Haus befindet sich nicht unentwegt ‚in statu confessionis‘. Sein schöpferischer Reichtum entwickelt sich gerade da, wo der Antrieb der Religion über das konfessorisch Unabdingbare hinausgeht“¹⁹⁵. Und so will STOCK die Stätten, in denen der christliche Glaube bewohnt wurde, mit mehr Musse aufsuchen. „Wer dies weitläufige, in Kammern verwinkelte Haus der christlichen Überlieferung schätzt und darin umher-

¹⁹¹ STOCK, Poetische Dogmatik / Gotteslehre 2, 216.

¹⁹² LOO, Eisen 89; vgl. zum Ganzen ebd. 83–107.

¹⁹³ Ebd. 98.

¹⁹⁴ STOCK bezieht diese Praxis in Poetische Dogmatik / Gotteslehre 1, 171–173 nicht zuletzt auf die „Zeichen der Zeit“, die sich nicht mit präziser Logik auffinden lassen. Vielmehr ist „sensibel ‚Witterung‘ aufzunehmen, Ahnungen und Anmutungen nachzugehen, die erkundet werden wollen und für die sich die zugehörigen Worte erst noch prophetisch finden lassen müssen“: LOO, Eisen 97.

¹⁹⁵ STOCK, Poetische Dogmatik / Gotteslehre 1, 11.

schweift, stösst auf Stücke, die ihn berühren, kann oft nicht sagen, warum genau, kann sie aufheben, ans Licht halten, ihnen Geltung ansinnen ohne zwingenden Beweis¹⁹⁶. STOCK ist sich darüber im Klaren, dass manche sich bei einem solchen Vorgehen auf dem Weg zum Wesentlichen aufgehoben fühlen. „Wer aus Zeitnot oder angenommener Not der Zeit darauf drängt, sich aufs Wesentliche zu konzentrieren, gar noch in der eisernen Ration von Kurzformeln des Glaubens, wird in der Sammlung solcher Fundstücke viel Überflüssiges entdecken, Umwege, Abschweifungen vom Kern der Sache“¹⁹⁷.

Die Urteile darüber, was dem Glauben gut tut, werden auseinander gehen. Im Sinne der in diesem Beitrag vertretenen Perspektive spricht vieles für den „langen Weg“ der Untersuchung von Einzelphänomenen. Wie Hans-Joachim SANDER vermutet, stehen aber auch epochal bedingt die Zeichen der Zeit nicht mehr auf eine engführende Konzentration. Gewachsen ist die Einsicht, dass das Wesentliche sich vielleicht besser in einer Pluralität von Perspektiven erfassen lässt¹⁹⁸. Dies fördert das Interesse an den vielfältigen Zeugnissen der „kulturellen Kreativität der christlichen Religion“¹⁹⁹.

Abgesehen von zeitbedingten Vorlieben für die Konzentration oder die Fülle ist theologisch der Mehrwert einer Pluralität von Perspektiven hervorzuheben, wie Alex STOCK ihn am Beispiel der „Namen Jesu“ aufzeigt. In der hier ausgebreiteten Anthologie von Namen treffen Prädikate aufeinander, die nach normalsprachlicher Logik nicht von ein und demselben Subjekt ausgesagt werden können. Die Zusammenschau ist das Eigentümliche poetischer Sprache und dem ihr eigenen Erkenntniswert. „Ihr Erkennt-

¹⁹⁶ STOCK, Poetische Dogmatik / Christologie 1, 11.

¹⁹⁷ STOCK, Poetische Dogmatik / Christologie 1, 11f.

¹⁹⁸ Vgl. dazu SANDER, Zeichen der Zeit erkennen 34: „Man muss sich beschränken. Aber worauf soll man sich beschränken? Auf das Wesentliche, hätte man vor dem Konzil gesagt, also auf die anthropologischen Wesensgehalte menschlichen Daseins. Doch kommt dabei ein Moment zu kurz, das in einer schnelllebigen Welt in schmerzlicher Weise als entscheidender Faktor zum Vorschein kommt: die Gegenwart derer, die es heute gibt, also das flüchtige Zeitmoment, die humane Situation, die sich fortlaufend verändert und beständig mit neuen Problemlagen verbunden ist. Für die Wesensgehalte hatte man eine Sprache entwickelt, aber sie taugt nicht einfach für den kontinuierlichen Wandel der Situation ... Es geht nicht einfach um das Wesentliche menschlichen Daseins, sondern um das Signifikante in der jeweils jetzigen Situation“.

¹⁹⁹ STOCK, Poetische Dogmatik / Christologie 3, 9.

nisgewinn liegt gerade in dem blitzartigen Einfall, den der Zusammenstoß des sichtlich Unvereinbaren erzeugt²⁰⁰. Diese Beobachtung lässt sich noch weiter vergrundsätzlich. Die einander widerstrebenden Anteile des Singulären müssen ausgeblendet werden, wenn sie auf einen gemeinsamen Nenner gebracht oder an einem übergeordneten Massstab gemessen werden. So unverzichtbar dieser Vorgang sein mag – wird er vorschnell angestrebt, so entgeht der Theologie der Erkenntnisgewinn, der sich lediglich im Zusammenspiel verschiedenartiger Einzelperspektiven einstellen kann. Zu Recht schreibt Dirk VAN DE LOO der Poetischen Dogmatik ein „retardierende[s] Moment“ zu, wobei er dieses im sonst „allzu raschen Fortschreiten von der Auslegung zur Anwendung“ ansiedelt²⁰¹. Analog liesse sich das retardierende Moment auf die systematisierende Einordnung des Einzelnen in Allgemeinbegriffe beziehen. Um das Singuläre und möglicherweise Widersprüchliche nicht vorschnell einzuebnen, braucht es eine Phase der Auseinandersetzung mit eben dem, was auf den ersten Blick nicht in die Systematik passt.

Ähnliches gilt für die Un austauschbarkeit unterschiedlicher Zugangsweisen zu ein und demselben Gehalt. Als Beispiel kann hier STOCKS Auslegung der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena (Joh 20,1–18) genannt werden. Er lässt darin die „narrative Umständlichkeit“ überdeutlich zutage treten und kennzeichnet so, was diese Geschichte dem blossen Bekenntnis voraus hat: Ohne diese Geschichte hätten wir nur „den unmittelbaren Akt des Glaubens ohne das lange Vorspiel der Liebe“²⁰².

Aus diesem Grund zieht STOCK dem „Systemdenken“, das mit Deduktionen aus Prinzipien arbeitet, ein anderes Modell von Wissenschaft vor. Das Streben der Dogmatik nach Kohärenz und „geordnete[r] Darstellung des Zusammenhangs der christlichen Glaubenslehre“²⁰³ wird dadurch erfüllt, dass die Einzelgegenstände so ausgewählt und konfiguriert werden, dass sie ein sinnvolles Gefüge ergeben. Als „generatives Modell“ für dieses Vorgehen führt STOCK die Liturgie mit ihrem „Arrangement“ von Festen nach Art einer „intarsienförmigen Montage“ an²⁰⁴. Was damit erreicht wird,

²⁰⁰ STOCK, Poetische Dogmatik / Christologie 1, 93.

²⁰¹ LOO, Eisen 114.

²⁰² STOCK, Poetische Dogmatik / Christologie 3, 218.

²⁰³ Ebd. 3, 10.

²⁰⁴ STOCK, Demonstratio catholica 335.

ist eine „sinnenfällige Ordnung“²⁰⁵, die „Evidenz einer einleuchtenden Gestalt“²⁰⁶.

Zu den Kennzeichen der Poetischen Dogmatik von Alex STOCK gehört die Aufmerksamkeit für die alternativen Orte der Theologie. Dies gilt schon für seine Hinwendung zu eher der Volksfrömmigkeit angehörigen Dokumenten der Tradition. Auch die eingehende Beschäftigung mit Kunst ist für dogmatisches Arbeiten nicht selbstverständlich. Darüber hinaus kommt aber in den Blick, was uns im Folgenden noch stärker beschäftigen wird: der Alltag von Menschen als Ort der Theologie.

Den ersten Band seiner Gotteslehre widmet Alex STOCK den „Orten“, womit auch eine Anspielung auf die *loci theologici* beabsichtigt ist. Zu diesen Orten nun rechnet STOCK auch Orte, die Knotenpunkte menschlichen Lebens sind, darunter – Josef BEUYS folgend – den Bahnhof. Denn: „Die Mysterien / finden / im / Hauptbahnhof statt“²⁰⁷. Damit verbindet STOCK den „Bahnhofsvierzeiler“ von Erich KÄSTNER: „Jeden Abend stand er an der Sperre, / ein armer, alter, gebeugter Mann. / Er hoffte, dass einmal Gott ankäme! / Es kamen immer nur Menschen an“²⁰⁸. STOCKS Kommentar dazu bezieht sich ausdrücklich auf den hier (neu) zu entdeckenden *locus theologicus*: „Einem von der Geschichte gebeugten Theologen könnte freilich an dieser Sperre, wie einst dem greisen Simeon im Tempel zu Jerusalem, ein theandrisches Licht aufgehen, – dass Gott, nachdem er Mensch geworden, nicht mehr jenseits der Menschen zu erwarten sei, sondern darin, in dem einen Menschensohn und ihm zufolge in der so vielfältig sich individualisierenden Menschennatur, ‚Was ihr dem geringsten meiner Brüder ...‘ – Der Bahnhof in seinem Menschengewimmel ein riesiges Incognito der Inkarnation? Wollte man solchen Advent nicht nur behaupten, sondern als ‚Lebensschauspiel‘ theologisch beschreiben, gelangt man zu einem ‚Gott der kleinen Dinge‘, der einen wohl zu längerem Aufenthalt an diesem *locus theologicus* nötigen würde“²⁰⁹.

Damit ist unversehens der Schritt vom *locus theologicus* der Tradition hin zum *locus theologicus* des *sensus fidelium* getan. Verwundern kann

²⁰⁵ Ebd. 335.

²⁰⁶ Ebd. 336; vgl. STOCK, Idee 122.

²⁰⁷ STOCK, Poetische Dogmatik / Gotteslehre 1, 216.

²⁰⁸ Ebd. 1, 217.

²⁰⁹ Ebd. 1, 217f.

dies nicht, denn das, was Alex STOCK in der Tradition aufsucht, sind weiterhin Ausdrucksformen des *sensus fidelium*, lediglich mit einer Herkunft aus der Vergangenheit. Dass der *sensus fidelium* auch der Glaubenden der Gegenwart etwas zu sagen hat, ist dann eine naheliegende Einsicht.

3.2. *Sensus fidei*

3.2.1. Zur Zusammengehörigkeit der primären und sekundären Entfaltungen der Theologie

Die wissenschaftstheoretische Reflexion der Theologie auf katholischer Seite ist in den vergangenen Jahrzehnten massgeblich durch den Fundamentaltheologen Max SECKLER vorangetrieben worden. In pointierten Beiträgen zum Status und zum Vorgehen der wissenschaftlichen Theologie lehnt er einen exklusiv für die Wissenschaft vereinnahmten, monistischen Theologiebegriff ab²¹⁰. Theologie wäre ihm zufolge verkürzt verstanden, würde man sie ausschliesslich an der Verwendung wissenschaftlicher Methodik und einer bestimmten Form von Rationalität messen. Denn Theologie würde dann fälschlicherweise auf eine „*second-order activity*“ reduziert. Der Prüfstein einer Theologie jedoch liege „nicht im Grad oder in der Art der Wissenschaftlichkeit, sondern darin, ob und wie es gelingt, Gott angemessen zur Sprache zu bringen“²¹¹. Theologie dürfe nicht als Epiphänomen der Religion begriffen werden; vielmehr sei Wissenschaftlichkeit Epiphänomen der Theologie²¹².

Hinter diesem Plädoyer für ein umfassendes und differenziertes Verständnis von Theologie steckt nicht zuletzt ein ekklesiologisches Votum zugunsten der theologischen Kompetenz des ganzen Volkes Gottes. „Die theologische Erkenntnis im fachlichen, glaubenswissenschaftlichen Sinn ist ... nur eine Teilfunktion der kirchlichen Glaubenserkenntnis, die breiter an-

²¹⁰ Vgl. SECKLER, *Theologie* 244–246.

²¹¹ Ebd. 249. „*Theologie* meint dem unmittelbaren Wortsinn und der ursprünglichen Bedeutung nach nichts anderes als den *praktizierten Zusammenhang von ‚Gott‘ und ‚Sprache‘*“; ebd. 247.

²¹² Vgl. ebd. 246.

zusetzen ist, aber sie hat für ihre Arbeit die ganze Glaubenserkenntnis des Volkes Gottes zu berücksichtigen²¹³.

Genauerhin unterscheidet Max SECKLER einen dreifachen Ursprung der Theologie: den Ursprung in der Verkündigung, den Ursprung im (philosophischen oder in der Offenbarung gegründeten) Vernunftinteresse an Gott und den Ursprung aus dem Verstehenwollen des Glaubens. Daraus ergeben sich drei Ausprägungen der Grundidee von Theologie bzw. drei „Strukturtypen“. Die wissenschaftliche Theologie ist nach SECKLER nicht ein weiterer Typ und kann auch keinem dieser drei Typen exklusiv zugeordnet werden. Sie hat zwar offenkundig eine besondere Affinität zum zweiten Typ von Theologie, die aus dem Vernunftinteresse an Gott heraus betrieben wird. Aber: „Methoden der Wissenschaften können in allen drei Typen angewandt werden, während der kognitive Status, der wissenschaftlich erreichbar ist, über den in der ‚Vernunfttheologie‘ intendierten nicht hinausgehen kann“²¹⁴.

Das heisst umgekehrt: die wissenschaftliche Theologie muss prinzipiell bereit sein, allen drei Typen von Theologie zu dienen, nicht nur jener Theologie, die dem Vernunftinteresse an Gott entspringt, sondern auch der Theologie des Gott-Kündens und der Theologie eines mehr sapientialen Verstehens des Glaubens.

Dies nun hat Konsequenzen für den Ansatz der wissenschaftlichen Theologie. Sie ist nicht der Anfang aller Theologie, sondern setzt andere Theologien voraus und sollte sich aus deren Ressourcen speisen. In diesem Kontext greift SECKLER auf die wissenschaftstheoretischen Diskussionen anderer Disziplinen zurück und diagnostiziert, eine sich exklusiv gebärdende Theologie sei durch die von HABERMAS monierte „elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns“²¹⁵ betroffen. Durch die wissenschaftstheoretische Verortung der Theologie als kirchlich gebundene und verwurzelte Wissenschaft sei zwar theoretisch ein Bezug auf die Primärwirklichkeit des kirchlichen Glaubenslebens gewährleistet. Faktisch konstatiert SECKLER jedoch eine durch eine tendenzielle Verwissenschaftlichung der Theologie entstandene Entfremdung: „Der Graben, der beide lebensmässig und lebensweltlich trennt, ist

²¹³ SECKLER, *Communio-Ekklesiologie* 2.

²¹⁴ SECKLER, *Theologie* 264.

²¹⁵ HABERMAS, *Theorie* 2, 488, zit. bei SECKLER, *Theologie* 249.

deswegen aber nicht weniger tief. Eine Kluft trennt die ‚wissenschaftliche Theologie‘ vom Glauben der Gemeinden, vom Leben der Religion, von der Sprache der Predigt und vom Akt der Verkündigung²¹⁶.

Mit dieser Problemanzeige kann nicht gemeint sein, dass die wissenschaftliche Theologie lediglich andere Formen von Theologie – etwa die Primärsprache der Glaubenskommunikation in Gebet und Verkündigung – verdoppeln sollte. Wissenschaftliche Theologie ist *second-order-language*, nicht unmittelbar religiöse Sprache. Entscheidend ist aber, dass die fruchtbare Spannung zwischen Glauben und Glaubensdenken, zwischen Verkündigung und Reflexion, zwischen Primärsprache und Sekundärsprache gewahrt und nicht in eine Beziehungslosigkeit überdehnt wird. Der (Rück- und Hin-) Bezug auf die Primärsprache des Glaubens und allgemeiner den lebensweltlich gelebten Glauben der Menschen ist zu pflegen. Faktisch hingegen ist die wissenschaftliche Theologie oft *third-order-language*, bewegt sich im Diskurs über andere wissenschaftliche Theologie, weniger in der Reflexion der Lebens- und Glaubensvollzüge der Menschen und der Kirche. Gegenüber dieser Tendenz wissenschaftlicher Theologie, sich selbstbezüglich in sich abzuschliessen, gilt es die Subjekte vorwissenschaftlicher Erfahrung als Subjekte von für die wissenschaftliche Theologie relevanter Glaubenserkenntnis anzuerkennen²¹⁷.

Dass gläubige Subjekte mit einer Glaubenseinsicht begabt sind, die theologisch relevant ist, wird klassisch mit den Begriffen des *sensus fidei* und des *consensus fidelium* ausgedrückt. Das II. Vatikanische Konzil thematisiert den Glaubenssinn der Glaubenden im Kontext der Teilhabe aller Getauften an den drei Ämtern Jesu Christi und deutet ihn als Frucht der Teilhabe am prophetischen Amt²¹⁸. Zu Recht identifiziert die neuere Theo-

²¹⁶ SECKLER, Theologiein 249.

²¹⁷ Siehe dazu auch die Abschiedsvorlesung von Medard KEHL, Wozu braucht die Seelsorge.

²¹⁸ „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äussert.

logie diesen Glaubenssinn aller Glaubenden als einen *locus theologicus*, als eine Bezeugungsinstanz, die in der Kirche für den Prozess der Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens und dessen, was ihm in Praxis und Leben entspricht, Bedeutung hat. Damit kann nicht nur an alte Traditionen, sondern auch an die einflussreiche Ausformulierung eines Systems von *loci theologici* bei Melchior CANO angeknüpft werden. Denn er nennt als dritte, auf Schrift und apostolische Tradition folgende Instanz die „Auctoritas Ecclesiae Catholicae“, womit die Gesamtheit der katholischen Kirche angesprochen ist, bevor lehramtliche und theologische Instanzen genannt werden²¹⁹. Entsprechend dazu findet sich die Berufung auf den *sensus fidei* in diversen lehramtlichen Erklärungen, bekannterweise insbesondere zur Begründung der Marien-Dogmen 1854 und 1950.

Über die kirchengeschichtlich und theologiegeschichtlich wechselhafte Wertung dieses Glaubenssinnes liegen erhellende Studien vor²²⁰, ebenso wie seine (mangelnde) kirchenrechtliche Verortung Gegenstand von Untersuchungen geworden ist²²¹. An dieser Stelle gilt das Interesse vor allem der Eigenart dieser Bezeugungsinstanz und den Möglichkeiten, einen Zugang dazu zu gewinnen.

Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“ (LG 11).

²¹⁹ Eine Rückwirkung auf die heutige Zählung der Bezeugungsinstanzen wäre wünschenswert, selbst wenn die Reihenfolge sekundär ist, wenn die Interaktion prinzipiell als wechselseitige zu denken ist. Theologisch sinnvoll und der Struktur der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* entsprechend wäre es, den Glaubenssinn des (ganzen) Gottesvolkes vor Theologie und Lehramt zu stellen (und in Entsprechung zum Verzicht auf „sub ductu“ zugunsten von „sub vigilantia“ in DV 23 das Lehramt an letzter Stelle: es setzt den Glaubenssinn des Gottesvolkes ebenso voraus wie theologische Klärungen und hat dort, wo letztere fehlten, zumeist weise auf eine lehramtliche Lehraussage verzichtet).

²²⁰ BEINERT, Glaubenssinn; SCHMUCKER, Sensus fidei.

²²¹ BURGHARDT, Institution.

3.2.2. Der spezifische Charakter des *sensus fidei*

Schon für das Lehramt stellt sich die Frage, wie die Berufung auf den Konsens aller Glaubenden mehr sein kann als eine Bezugnahme auf eine vage Grösse. Eine frühere „Problemlösung“, die darin bestand, den Glaubenssinn der Glaubenden als eine passive, rein rezeptive Grösse darzustellen, ist inzwischen theoretisch überwunden. Um die aktiven Ausdrucksformen des Glaubenssinnes der Glaubenden praktisch wahrnehmbar zu machen, bedürfte es weitergehender Strukturen der Partizipation²²².

Wenn dies hier erinnert wird, so mit der Einsicht, dass ähnliche Probleme sich für die Theologie stellen. Auch sie kann sich nicht damit begnügen, sich vage auf einen Glaubenssinn des Gottesvolkes zu beziehen, sondern muss Wege finden, dessen Äusserungen konkret kennenzulernen. Immerhin hat die Theologie es in einer Hinsicht leichter als das Lehramt. Denn weniger als dieses ist die Theologie auf einen feststellbaren *consensus* angewiesen. Weil sie nicht unmittelbar auf normative theologische Rede zielt, die den Glaubenskonsens voraussetzt, kann sie Äusserungen des Glaubenssinns ohne Rücksicht auf deren Verbreitung im ganzen Volk Gottes aufgreifen. Die spezifische Schwierigkeit der Theologie liegt indes darin, dass sie beim *sensus fidelium* mit einem nicht prinzipiell, aber eher „theoriefernen“ Ort zu tun hat. Dies macht der Theologie die Rezeption dieser Bezeugungsinstantz nicht leicht. Kriterium für die Bedeutung einer Bezeugungsinstantz und ihrer Zeugnisse ist jedoch die „Dichte des Zusammenhangs von Bezeugungsträgerschaften und dem Bezeugten“, nicht „der Grad, in dem das jeweilige Zeugnis für einen theologischen Diskurs ‚aufbereitet‘ ist“²²³. Anders gesagt: der besondere Wert der Äusserungen des Glaubenssinns besteht gerade darin, dass sie in lebensweltliche Zusammenhänge verwoben sind. Zudem ist der reflexive Gehalt der religiösen Alltags-einstellung nicht zu unterschätzen. Zu Recht bemerkt Wolf-Eckart FAILING: Es ist nicht eine „ungeordnete, gänzlich unbewusste und insofern ‚dumpfe‘ Praxis . . . , der dann die wissenschaftliche Theorie von aussen entgegenträte. . . . Praktische Theologie als wissenschaftliche Theorie findet vielmehr in

²²² Vgl. DEMEL, Mitmachen.

²²³ PETZEL, Was uns an Gott fehlt 76. PETZEL bezeichnet es an derselben Stelle als Stärke des Modells Melchior CANOS, „so klar auf die epistemische Relevanz auch der theoriefernen ‚Orte‘ aufmerksam zu machen“.

gegenwärtigen Situationen theoriegeladene Praxis vor ... [Sie trifft] auf strukturierte Erfahrungen und gegliederte religiöse Wissensbestände, also auf religiöse Alltagstheorien²²⁴. So ist die wissenschaftliche Theologie verpflichtet, Formen zu suchen, wie das, was Menschen glauben und leben, in die Theologie einfließen kann. Es gilt, das „Theologentum aller Gläubigen“ (Ulrich Körtner)²²⁵ nicht nur zu respektieren, sondern in der wissenschaftlichen Theologie fruchtbar zu machen. Wenn Stefanie KLEIN von der Praktischen Theologie sagt, sie sei gehalten, sich an *living documents* zu orientieren, so gilt dies bis in die Systematische Theologie hinein, insofern sie dem *sensus fidelium* Bedeutung beizumessen gehalten ist: „Praktische Theologie hat es zu tun mit lebendigen Menschen und ihrem Zusammenleben, mit ihrem Erleben, Handeln und Ergehen, ihrem Glauben, Deuten, Hoffen und Suchen. Während die anderen theologischen Disziplinen sich ihrem Reflexionsgegenstand vorwiegend über Texte annähern, ist der Gegenstand der Praktischen Theologie die Praxis der Menschen, die vielfältig und in dauernden Veränderungsprozessen begriffen ist. Bisweilen wird auch von ‚living documents‘ gesprochen: Die ‚Dokumente‘ der Praktischen Theologie sind lebendig; sie sind einmalig, und sie verstehen, deuten und konstruieren die gemeinsame Welt in einem dauernden Prozess“²²⁶. Ganz ähnlich postuliert Ottmar FUCHS, der Theologie stehe „die Ehrfurcht nicht nur vor dem Gott an, wie er in den Offenbarungsdokumenten begegnet, sondern auch vor dem Gott, wie er in den Erfahrungen der getauften und gefirmten Christen und Christinnen und darüber hinaus erscheint“²²⁷. Ähnliche Postulate sind aber auch für die Systematische Theologie zu formulieren. In einem Plädoyer für „pastorale Dogmatik“ kritisiert Guido BAUSENHART, dem herkömmlichen Ansatz der Dogmatik komme „die Gegenwart lediglich als ‚Horizont‘ und der Zeitgenosse nur als Adressat in

²²⁴ FAILING, Lebenswelt 165.

²²⁵ KÖRTNER, Theologie 2. KÖRTNER bezieht sich auf LUTHERS Wort: „Omnes dicitur Theologi, ut omnes Christiani“: Martin LUTHER, Predigt vom 17. 1. 1535 (WA 41, 11,9–13).

²²⁶ KLEIN, Erkenntnis 25.

²²⁷ FUCHS, Gotteserfahrungen 15. Für die Dogmatik schreibt Wolfgang BEINERT: „Sofern der *sensus fidelium*, der sich im Konsens äussert, eine wichtige Bezeugungsinstantz in der Kirche ist, hat die Dogmatik sich nachdrücklich auch mit diesen Lebensäusserungen der Kirche zu beschäftigen“: BEINERT, Glaubenssinn 117.

den Blick. Die Bezeichnungen sind verräterisch: Dogmatik wurde als je neue ‚Übersetzung‘ begriffen. Auch die Metapher von ‚Start‘ und ‚Ziel‘ impliziert eine Einbahnstrassenlogik ... Systematisch unterbestimmt bleibt in solchem Denken der glaubende Zeitgenosse als Subjekt des Glaubens, der am prophetischen Lehramt Christi teilhat, als möglicher Dialogpartner für die Dogmatik²²⁸. Deswegen postuliert BAUSENHART: „Die zeitgenössischer Glaubensgestalt und Glaubensaussage immanente ‚Dogmatik‘ aus methodischer Distanz zu heben und zu klären, wäre vornehme Aufgabe wissenschaftlicher Dogmatik“²²⁹.

Beim *sensus fidelium* wird in hohem Masse spürbar, dass diesem theologischen Ort lebendige und aktive Subjekte als Träger entsprechen²³⁰. Sie gilt es aufzusuchen, so dass hervortritt, was die Metapher der *loci theologici* bereits anklingen lässt, wenn sie „den inkarnatorischen Charakter im Sinne eben auch empirischer Orthaftigkeit erinnert“²³¹. Damit wird die Theologie auf einer grundlegenden Ebene in ein Gespräch hineinverwiesen, das an den Grenzen der wissenschaftlichen Theologie nicht Halt macht. Zu Recht schreiben die Autoren des Projekts „Kommunikative Theologie“ Matthias SCHARER und Bernd Jochen HILBERATH: „Theologie ist nicht ‚etwas‘, das dann auch kommuniziert werden kann; Kommunikation ist vielmehr zentraler Inhalt der Theologie. ... Theologie ist selbst ein kommunikatives Geschehen“²³². Diese Kommunikation aber ist denkbar weit anzusetzen, und diesbezüglich gilt es Engführungen zu überwinden: „Die Hauptaufmerksamkeit liegt auf einer neuen Bestimmung der Subjekte der Theologie“²³³. So wird im Projekt der Kommunikativen Theologie das Theologietreiben dezidiert im *Communio*-Zusammenhang aller Glieder der Kirche verortet: „Die Orthaftigkeit christlicher Theologie bedeutet dann konkret, dass es die christliche Theologie gibt, weil es eine glaubende Gemeinde gibt. Theologie ist die von Anfang an sich als notwendig erweisende Besinnung, Reflexion auf den eigenen Glaubensvollzug, im Interesse der internen Klärung wie der Plausibilisierung nach aussen hin. Wenn heute

²²⁸ BAUSENHART, Wort 600f.

²²⁹ Ebd. 602.

²³⁰ Vgl. SECKLER, Bedeutung 57.

²³¹ PETZEL, Was uns an Gott fehlt 94.

²³² SCHARER / HILBERATH, Theologie 17.

²³³ Ebd. 16.

bisweilen der Eindruck entsteht, dass die Theologie über dem Glaubensvollzug ‚schwebt‘, dann ist dieser vorhin eben erwähnte Zusammenhang zerrissen oder zumindest gestört. Soweit man diesen Status quo der Theologie anlasten muss, hat sie sich vor Augen zu führen, dass es sich nicht um etwas handelt, was ihre bloße Anwendung betrifft und also von ihr auch noch zu bedenken sei, sondern um etwas, das ihre Mitte betrifft: Christliche Theologie verfehlt sich selbst, wenn sie nicht bleibend auf den Glaubensvollzug der Kirche als der Gemeinschaft gläubiger Subjekte ausgerichtet ist²³⁴. Entsprechend wird für die theologische Ausbildung postuliert: „Es bedarf einer neuen Ausbildung von TheologInnen, die unterschiedlichsten Lebensäußerungen von Menschen ‚theologisch‘ und nicht nur soziologisch oder psychologisch ‚lesen‘ zu lernen“²³⁵.

Der Fokus der Aufmerksamkeit für den *sensus fidei* wird dabei sehr unterschiedlich anzusetzen sein. Gemäss dem Plural *sensus fidelium* gehört zu den primären Bezugsgrössen die Gemeinschaft der Glaubenden. Wie erwähnt muss dafür nicht notwendig ein umfassender *consensus fidelium* erfasst werden. Doch ist das, was Glaubende gemeinsam als Kirche leben, der genuine Wurzelgrund für Äusserungen des Glaubenssinnes. In diesem Sinne formuliert Giuseppe RUGGIERI die These, die Erfahrung und Wahrnehmung der Gegenwart Gottes in der Geschichte (vgl. auch unten 3.3.) sei Sache der christlichen Gemeinschaft: „Das Verständnis der Zeichen der Zeit gehört eigentlich nicht zur Theologie, sondern zur theologalen Erfahrung der Gemeinde. Die Theologie kann eine solche Erfahrung nur begleiten, aber nicht ersetzen“²³⁶. Träger des *sensus fidelium* ist aber nicht nur die kirchliche Gemeinschaft. Um Ausdrucksformen des *sensus fidei* aufzusuchen, werden verschiedene Milieus oder Altersgruppen in den Blick zu nehmen sein, ebenso wie Glaubensäußerungen einzelner einen genuinen Wert haben. Die christliche Theologie tut gut daran, neben der „ganzen Breite“ dessen, was an Glauben im Volk Gottes lebt, herausragende Glaubensgestalten in besonderer Weise zu beachten. Diese Einsicht wirft die Frage nach geeigneten Zugängen zu solchen Äusserungen des Glaubenssinnes auf.

²³⁴ Ebd. 19f.

²³⁵ Ebd. 43.

²³⁶ RUGGIERI, Zeichen 68.

3.2.3. Äusserungen des Glaubenssinns wahrnehmen

Einmal abgesehen davon, dass Glaubenskommunikation potentiell aller Glieder der Kirche zum Alltag kirchlichen Lebens gehört (oder gehören sollte), wird die Theologie nach institutionellen Formen solcher Kommunikation suchen²³⁷. Dabei wird deutlich, dass bei der Rückfrage nach religiösen Einstellungen von Menschen auch die Theologie sinnvollerweise wie die empirische Sozialforschung den Weg der Ergänzung der quantitativen durch qualitative Studien gehen wird, um die „objektiven“, aber etwas blutleeren Daten durch Einblicke in die subjektiven Sichtweisen von Menschen zu ergänzen²³⁸. Wie dringlich dies ist, mag an dem im Kontext der Diskussion um die Korrelationsdidaktik erhobenen Vorwurf deutlich sein, trotz des Anspruchs, eine Wechselbeziehung zwischen überliefertem Glauben einerseits und Lebenserfahrung und Selbstverständnis des Menschen andererseits zu entwickeln, habe man die anthropologischen Aspekte „kaum in ebenbürtiger systematischer Sorgfalt untersucht“²³⁹.

In der Theologie liegen bereits verschiedene Studien qualitativer Art vor, deren Fokus und Ergebnisse hier nicht referiert werden können²⁴⁰. Exemplarisch sei aber die Methodik anhand der 1997 publizierte Studie „Fremde Heimat Kirche“ der EKD beleuchtet. In der dritten Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft (durchgeführt 1992) wurde im Vergleich zu den Vorgängerstudien (1972 bzw. 1974; 1982 bzw. 1984) nicht nur der Fo-

²³⁷ An dieser Stelle wird ein Problem berührt, das weiterer Reflexion bedürfte: Gemäss den Standards wissenschaftlichen Arbeitens legt die wissenschaftliche Theologie Wert auf die Belegbarkeit ihrer Argumente. Kehrseite dieser Praxis ist neben der Vernachlässigung der eigenen Erfahrungsbasis theologischen Reflektierens (siehe unten) die dann doch etwas eigenartige Situation, dass ggf. zwar Ergebnisse publizierter empirischer Studien in theologische Reflexionen einfließen könnten, Einsichten aus der eigenen Kommunikationskultur jedoch weniger. Damit würde die Theologie jedoch ihrer Wurzel in konkreten kirchlichen Lebenszusammenhängen beraubt.

²³⁸ Dabei ist auch für die Theologie von Interesse, was religionssoziologische Studien über die Religiosität und den Glauben von Menschen heute erheben. Dies zu eruieren stellt eine Mischform dar zwischen dem Dialog mit heutigen ausserkirchlichen Denkhorizonten (die nicht schon mit dem *sensus fidei* zu verwechseln sind) und der Wahrnehmung dessen, was Christen heute glauben.

²³⁹ PROKOPF / ZIEBERTZ, Korrelation 19.

²⁴⁰ Vgl. in Auswahl: KLEIN, Biographieforschung; MENNEN, Bibliodrama; ZIEBERTZ / KALBHEIM / RIEGEL, Signaturen; FÖRST / KÜGLER (Hrsg.), Mehrheit.

kus stärker auf jene Kirchenmitglieder verschoben, die nicht regelmässig am Leben der Ortsgemeinden teilnehmen. Gleichzeitig wurden Repräsentativbefragungen mit standardisierten Antwortmöglichkeiten ergänzt durch „nichtstandardisierte, themenorientierte Erzählinterviews ...“, durch die Erkenntnisse über die innere Struktur der Beziehungen der Befragten zu Religion, Christentum, Kirche und Glauben gewonnen wurden²⁴¹. Gerade bei Kirchendistanzierten wird unübersehbar, was aber für alle Personenkreise gelten dürfte: Bei standardisierten Erhebungen lässt sich lediglich feststellen, welche vorformulierten, bereits definierten Auffassungen von Kirche und Glauben sie nicht teilen, ohne dass ermittelt werden könnte, wie sich denn ihre religiösen, christlichen und kirchlichen Einstellungen positiv formulieren liessen. Damit ist eine defizitorientierte Sicht von „Kirchenfernen“ ebenso vorprogrammiert wie eine schablonenhafte Wahrnehmung von kirchlich Gesinnten. Wie sich Kirche und Glaube im Horizont der Lebenswelt von Menschen darstellen, bleibt ausser acht²⁴². Die inzwischen verbreitetere Form der Erzählinterviews kann hier besser Aufschluss geben. Im Fokus steht dabei „der konkrete Einzelfall, der in seiner typologischen Qualität erhoben werden sollte: Es geht dabei um die komplexe Rekonstruktion von Ansichten, Erfahrungen, Beziehungen – um den individuellen Lebenskontext eines Subjekts“²⁴³. Bezeichnenderweise stellt die Studie rückblickend fest, man habe Distanzierte gesucht und Menschen gefunden, „die engagiert ihre Erfahrungen mit der Kirche erzählten, ihre persönliche Perspektive auf Religion und Glauben entwickelten“²⁴⁴. Nicht desinteressierte und kurz angebundene Stellungnahmen traten hervor, sondern: „Hatten sie

²⁴¹ ENGELHARDT / LOEWENICH / STEINACKER (Hrsg.), Heimat 13.

²⁴² Vgl. ebd. 50: „Allenfalls negativ liess sich bestimmen, was das Profil der sogenannten ‚distanzierten‘ Kirchenmitglieder ausmacht: sie besuchen den Sonntagsgottesdienst fast nie, nehmen am Leben der Ortsgemeinde nicht teil und verweigern solchen Aussagen ihre Zustimmung, die den Glauben mit Hilfe explizit christlicher Sprachmuster zu bestimmen versuchen. Wie aber ist die Form ihrer Kirchengliedschaft positiv zu beschreiben? Woran glauben sie, was hilft ihnen in schweren Lebenskrisen, in welcher Sprache würden sie selber ihre Religiosität zum Ausdruck bringen?“ In den Erzählinterviews sollen Menschen „mit ihren eigenen Worten beschreiben können, was sich für sie mit Kirche und Religion verbindet – welche Erfahrungen sie gemacht haben und welche Bedeutungen sie diesen Erfahrungen beimessen“.

²⁴³ Ebd. 30.

²⁴⁴ Ebd. 58.

erst einmal Vertrauen darin gefasst, dass es dem Interviewer wirklich auf ihre persönlichen Erfahrungen und Einstellungen ankam und diese nicht nach den Kriterien ‚richtig oder falsch‘ sortiert wurden, entstanden lange, eigenständig strukturierte Erzählungen²⁴⁵.

Besondere Aufmerksamkeit ist in diesem Zusammenhang nun aber der Kriterienfrage zuzuwenden. Denn der Glaubenssinn ist „nicht schlankweg identisch mit der Meinung von Christen“ und kann deswegen „weder schlüssig aus statistischen Erhebungen abgeleitet noch mit der Mehrheitsmeinung (Konsens = Übereinstimmung der Majorität) gleichgesetzt werden (Soziologismus)²⁴⁶. Provokativ formuliert: „Woran erkennt man, ob es sich bei einer umlaufenden Meinung um den *sensus fidei* oder bloss um eine skurrile Ansicht handelt?“²⁴⁷ Ein quasi magisches Verständnis, demzufolge Taufe (und Firmung) den Glaubenssinn geradezu automatisch hervorbringen, würde die Notwendigkeit der freien Aneignung des Glaubens verkennen. Mit Recht weist darum der Religionssoziologie Franz-Xaver KAUFMANN darauf hin, dass die Problemformel *sensus fidelium* keine Kriterien dafür bereitstellt, „wie eine Situation zu beurteilen ist, in der über bestimmte Aspekte der kirchlichen Lehre oder Praxis Meinungsverschiedenheiten auftauchen“²⁴⁸.

So notwendig es ist, religiöse Ausdrucksformen und Anschauungen daraufhin zu prüfen, ob sie authentische Äusserung des Glaubens sind, so sehr wird eine lebensweltorientierte Perspektive auch in diesen Problembereich eine retardierende Komponente einbringen wollen.

Auf der Suche nach lebensweltlichen Bezügen der Theologie interessieren in vordringlicher Weise jene Phänomene, die erkennen lassen, wie Glaube lebensweltlich konkret wird, indem er zu den alltäglichen Weisen der Weltwahrnehmung und Handlungsorientierung gehört. War anfangs eigens zu thematisieren, dass für die Theologie nicht nur jene Lebenswelt von Interesse ist, die explizit mit Glauben zu tun hat oder von Glaubenden gelebt wird, so ist hier zu unterstreichen, dass andererseits die bereits gelebte lebensweltliche Inkarnation des Glaubens von vorrangiger Bedeutung ist. Die Vermittlung von Glaube und alltäglicher Existenz ist nicht nur im-

²⁴⁵ Ebd. 53.

²⁴⁶ BEINERT, Glaubenssinn 118.

²⁴⁷ Ebd. 121.

²⁴⁸ KAUFMANN, Glaube 135.

mer noch aufgetragen, so dass die Theologie ihr den Weg bahnen müsste. Vielmehr gilt es anzuerkennen, dass eine solche Vermittlung in verschiedensten Lebensäußerungen gläubiger Subjekte immer schon vorliegt. Im Gefüge der Bezeugungsinstanzen ist es gerade diese Hinsicht, welche die Bezeugungsinstanz des Glaubenssinns der Gläubigen mit spezifischer Bedeutung auszeichnet. Nicht umsonst weist LG 12 eigens darauf hin, dass die Gläubigen durch den Glaubenssinn den Glauben im Leben „voller anwenden“²⁴⁹. Die wissenschaftliche Theologie darauf zu verweisen bedeutet, deren eingefahrenen theoretischen Konstrukten durch den Rückgang auf Erkenntnis, die im Lebens- und Glaubensvollzug gewonnen wurde und die den Test der Bewährung im Leben bestanden hat, neue Vitalität zu geben. Dies ist Voraussetzung dafür, dass die Theologie selbst wiederum zur Lebens-Lehre werden kann.

Dennoch ist nun auch zu sagen, dass bei der Identifikation von Ausdrucksformen des religiösen Lebens von Christgläubigen das Urteil über die Rechtgläubigkeit und anhand dieses Kriteriums über das Vorliegen einer Ausdrucksform des authentischen *sensus fidei* nur mit Vorsicht zu treffen ist. Insbesondere in lebensweltlicher Orientierung ist von Belang, wie sich religiöse Auffassungen und Praxen im Alltag der Menschen konstituieren. Welche Situationen werden wie religiös/gläubig gedeutet? Welches sind die Mosaiksteine, aus denen sich religiöse Überzeugungen zusammensetzen? Was denken und überlegen sich Menschen hinsichtlich ihrer Glaubenswelt? Welche Anliegen bestimmen sie? In jedem Fall geben persönliche Glaubenswelten Aufschluss darüber, wie Glaube und Lebensgeschichte sich ineinander verweben. Die primär entwickelten „Theologien“ tragen selbst dann, wenn signifikante Abweichungen von wesentlichen christlichen Glaubenseinstellungen nicht übersehen werden können, zum Erkenntnisprozess der Theologie bei. Aufschlussreich ist ja auch noch die Wahrnehmung, wo es gegebenenfalls zum Bruch kommt, wo der kirchliche Glaube für Menschen nicht (mehr) relevant ist, nicht als tragend und hilfreich erfahren wird²⁵⁰. Schon auf der Ebene der grossen theologischen

²⁴⁹ Diesen Aspekt betont VORGRIMLER, „Sensus fidei“.

²⁵⁰ Vgl. Karl RAHNERS Votum: „Der orthodoxe Christ gibt sich selten Rechenschaft, dass der ungedruckte Katechismus seines Herzens und religiösen Lebens eine ganz andere Stoffverteilung hat als sein gedruckter, und in jenem manche Seiten aus diesem ziemlich ganz fehlen oder recht verblichen und unleserlich geworden sind. ... Es

Auseinandersetzungen ist im Rückblick unübersehbar, dass blossse Verurteilungen bestimmter Positionen zu einer Ausblendung von berechtigten Anliegen und Körnern von Wahrheit geführt haben. Erst recht würden genuine theologische Einsichten versäumt, würde man die Glaubensüberzeugungen und die Praxis einzelner Menschen schematisch an bestimmten Normen messen, ohne sich mit den dahinter stehenden Entstehungsgeschichten und den Beweggründen vertraut zu machen. Im Blick auf die Religiosität von Menschen heute und auf die biographischen Verortungen von Gottesrede dürften sich Herausforderungen zeigen, denen sich nicht nur die Verkündigung, sondern auch die wissenschaftliche Theologie heute stellen muss und die vielleicht nicht nur dort liegen, wo sie „theorie-immanent“ zunächst vermutet würden.

Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Wenn Umfragen angeben, dass eine hohe Zahl von Menschen, auch von Getauften, sich eher von einem personalen Gottesbild verabschiedet hat²⁵¹, wäre es verfrüht zu sagen, dass ihre Glaubenswelt mit dem *sensus fidei* nichts mehr zu tun habe. Im Einzelnen werden zwar Abweichungen festzustellen sein, doch ist in verschiedener Hinsicht erst einmal näher hinzuschauen. Eine Frage ist, ob hier überhaupt in starren Alternativen gedacht wird. Stephanie KLEIN hat in einer Untersuchung von Mädchenbildern festgestellt, wie nichtpersonale Vorstellungen von Gott durchaus zusammengehen können mit der selbstverständlichen Annahme, Gott sei Person. Ein 11-jähriges Mädchen stellt in einem nicht-personalen Gottesbild Gott als Blume dar, kehrt aber ein Jahr später durchaus zu einer personalen Darstellung zurück, und gerade ihr Gottesbild – eingeschlossen die Darstellung der Blume – kann mit guten Gründen überschrieben werden mit der Grundintuition „Gott in Beziehung“²⁵². Alles in allem, und damit kommt eine zweite Fragestellung ins Spiel, erinnert die beeindruckende Gottesvorstellung dieses Mädchens an Gottesbilder von Mystikerinnen, die trotz eines eindeutig personalen Got-

wäre interessant, einmal den ‚inwendigen Katechismus‘ des durchschnittlichen Katholiken ... zu erheben. Die amtliche Katechese könnte viel daraus lernen“: RAHNER, Auferstehung 511f.

²⁵¹ So geben bei der Umfrage in der Schweiz von 1999 30,9 % der befragten Personen an, sie glaubten nicht an einen persönlichen Gott, wohl aber, dass es irgendeine höhere geistige Macht gibt: vgl. CAMPICHE, Gesichter 375.

²⁵² Vgl. KLEIN, Gottesbilder 125–127. 151 sowie Abb. 12 und 15.

tesbildes durchaus nichtpersonale Metaphern (z. B. Morgenrot, Baum, Biene) verwenden²⁵³. Damit relativieren sich manche voreiligen Bewertungen der genannten Umfrageergebnisse. Sie bringen vielmehr dem Glauben immanente Einsichten zum Vorschein und erinnern an ureigene traditionelle Ausdrucksformen der christlichen Gottesrede mit ihren durchaus auch nichtpersonalen Metaphern. Der christliche Glaube ringt ja selbst damit, dass seine Überzeugung vom Personsein Gottes die endlichen Züge der uns erfahrbaren Personalität ausschliessen muss. Eben deswegen werden nichtpersonale Ausdrucksweisen nicht schlechthin abgelehnt. Wenn dies in der Selbstdarstellung christlichen Glaubens deutlicher zum Tragen käme, wäre die Vermittlung mit den schillernden, nicht starr personal *oder* nichtpersonal gefassten und sich zudem biographisch entwickelnden Gottesbildern von Menschen um einiges leichter.

Zu rechnen ist auch mit einem zu Recht kritischen Potential von Volksfrömmigkeit gegenüber der offiziellen Lehre oder jedenfalls Verkündigung, wie dies Ottmar FUCHS für (authentische oder gegebenenfalls sogar übermässige und nicht mehr dem *sensus fidei* entsprechende) Heiligenverehrung gegenüber zu abstrakter oder von Erbarmungslosigkeit geprägter Gottesrede aufgezeigt hat²⁵⁴. In ähnlicher Stossrichtung verweist Hans-Günter HEIMBROCK auf das kritische Potential magischer Einschläge in gegenwärtiger gesellschaftlicher Religionspraxis²⁵⁵.

Lebensweltlich orientierte Theologie fordert somit eine Entschleunigung der Analyse von Ausdrucksformen des *sensus fidei* und dessen Beurteilung. Selbst in auf den ersten Blick abweichenden Formen mag mehr authentischer Glaubenssinn stecken, als dies beim Anlegen eines zu einfachen normativen Massstabs auf den ersten Blick erkennbar ist. Selbst eine differierende religiöse Praxis ist noch aufschlussreich für die Einsicht in die Gründe solchen Abweichens. Schliesslich ist auf den anfangs aufgezeigten weiten Horizont zurückzukommen. Theologie hat von ihrem Wesen her einen unbegrenzten Gegenstandsbereich. Phänomene, die bei näherem

²⁵³ Vgl. WEISS, *Mystikerinnen* 1, 2251 (für die Personalität der Gottesvorstellung) sowie z. B. 2145–2150; 2181f (für die nichtpersonalen Metaphern).

²⁵⁴ Vgl. FUCHS, *Jüngste Gericht* 198–201, vor allem 200: „Das Volk setzt damit einen Widerstand gegen dunkle und unterdrückende, aber auch gegen lebensferne ‚abstrakte‘ Gottesverhältnisse“.

²⁵⁵ Vgl. HEIMBROCK, *Welches Interesse* 32f.

Hinsehen nicht als Ausdrucksformen des *sensus fidei* zu identifizieren sind, werden deswegen nicht irrelevant. Auch sie fallen in den Bereich der *loci theologici*, wenngleich sie den sogenannten „fremden Orten“ (*loci alieni*) zuzuweisen sind.

3.3. Lebenswelt an den „fremden Orten“

Nach den an binnenchristlich-lebensweltlichen Orten orientierten theologischen Erörterungen muss der Blick nun noch auf jene Formen der Lebenswelt gerichtet werden, die sich ausserhalb der formell kirchlichen Glaubensräume finden. Bei genauem Hinsehen wäre diese Lokalisierung im „Ausserhalb“ jeweils genauer zu überprüfen. Für eine traditionelle Schultheologie oder die traditionelle Auffassung von Kirche mag sich schon „ausser“ befunden haben, was eigentlich die Lebenswelt der Christgläubigen war. Dass wir uns hier immer noch im *kirchlichen* Raum befinden, hat erst eine erneuerte Würdigung des *sensus fidelium* kenntlich gemacht. Wo genau dann die Grenzen zwischen christlich-kirchlichen und nichtchristlich-kirchlichen Lebenswelten verlaufen, wird dann aber, wie vorhin gesehen, gegebenenfalls schwer bestimmbar. Trotzdem ist zumal in der Spätmoderne unverkennbar, dass sich im ehemals „christlichen Abendland“ kulturell und gesellschaftlich Lebenswelten entwickelt haben, die zwar jedenfalls teilweise noch im Wirkungskreis christlicher Kultur stehen, ohne jedoch noch als explizit christlich vereinnahmt werden zu können.

Wie bereits thematisiert wurde, ist die Theologie jedoch ohnehin über den binnenkirchlichen Bereich hinaus auf das verwiesen, was Melchior CANO die *loci theologici alieni* nannte, um unter dieser Überschrift die natürliche Vernunft, die Philosophie und die Geschichte als Bezugsgrößen der Theologie anzuführen.

Um die Notwendigkeit des Ausgriffs auf diese Art von Lebenswelt schärfer zu fassen, verdienen hier jene theologischen Reflexionen Aufmerksamkeit, welche ausbuchstabieren, was mit der *pastoralen* Ortsbestimmung der Kirche im II. Vatikanischen Konzil und deren theologischen Konsequenzen gemeint ist. Denn offenkundig geht es hier um mehr als nur eine binnenorientierte Reflexion auf das seelsorgliche Handeln der Kirche. Engagiert mahnt Michael SIEVERNICH, es gelte, den Begriff des „Pastoralen“

nicht zu verharmlosen und damit nicht „einen schwachen Zugriff, ein betu-liches Vorgehen oder einen bukolischen Ton“ zu assoziieren²⁵⁶. Das der Kirche und der Theologie eingeschriebene pastorale Prinzip betrifft viel-mehr die Herausforderung, eine kontextfremde, abgeschlossene Gestalt der Kirche zu überwinden und sich „offensiv und produktiv auf den zeitge-schichtlichen Kontext“ zu beziehen²⁵⁷. Dies impliziert eine dezidierte Op-tion für das Besondere, hier bezogen auf die Partikularität einer Epoche: „Das ‚pastorale Prinzip‘ meint ... eine konstitutive Entscheidung für die Bezeugung der christlichen Wahrheit vor der Öffentlichkeit und eine dem-entsprechende Theologie mit Zeitindex, welche das Ideal einer *theologia perennis* verabschiedet“²⁵⁸.

Wie insbesondere Hans-Joachim SANDER herausgearbeitet hat, ma-nifestiert sich somit an der pastoralen Ausrichtung des Konzils eine grund-legende Bejahung von – unterschiedlich akzentuierbaren – „Zweiheiten“ im Glauben und seiner Reflexion und Artikulation. Das II. Vatikanische Konzil schreibt der Kirche wie der Theologie eine doppelte Relation ein: das „ad intra“ der binnenkirchlichen Gegebenheiten und das „ad extra“ der Beziehung zur Welt von heute, zu Kultur und Gesellschaft. Dies bedeutet auch für die Theologie, dass sie die Identität des Glaubens nicht nur mit Bezug auf den Binnenbereich von Kirche und Glaube bestimmen kann, sondern dafür auf ein „fremdes Aussen“ verwiesen ist. Eine in diesem Sinn „pastorale Ausrichtung“ antwortet auf die Einsicht, dass das eigene Selbst-verständnis nicht ohne Berücksichtigung und Beachtung des Kontextes, in dem man sich befindet, auskommt. Gemeint ist damit nicht nur eine nach-trägliche Entfaltung des davon nicht berührten dogmatischen Kerns des Glaubens, sondern eine wesentliche Verankerung des Glaubens in der ge-schichtlich geprägten Situation.

Entscheidend für dieses Verständnis ist die Verortung der Kirche, wie sie durch die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* vorgenommen wird. Hans-Joachim SANDER inter-pretiert sie als (Selbst-)Einweisung der Kirche in einen neuen Ort und so als unhintergehbare Neuverortung allen kirchlichen Handelns und Spre-chens: Zusammen mit *Lumen gentium* bedeutet *Gaudium et spes* „den

²⁵⁶ SIEVERNICH, Pastoraltheologie 229.

²⁵⁷ Ebd. 230.

²⁵⁸ Ebd. 231.

Aufbruch der Kirche an einen neuen Ort ihrer Existenz²⁵⁹. Denn dem neuen Selbstverständnis nach steht die Kirche der Welt nicht nur gegenüber, sondern dem Titel der Pastoralkonstitution gemäss *in* der Welt sowie in Solidarität mit dieser, da es nichts wahrhaft Menschliches gibt, das nicht in den Herzen der Jünger Christi Wiederhall fände (vgl. GS 1). Mit der initialen Aussage von *Gaudium et spes* hat sich die römisch-katholische Kirche verpflichtet, sich mit dem „Aussen“ ihrer selbst in all seinen Dimensionen auseinanderzusetzen²⁶⁰. Dies ist unabdingbar sowohl um die eigene Sendung erfüllen zu können als auch um eines authentischen Selbstverständnisses²⁶¹ und um eines authentischen Verstehens des Glaubens willen. Hier insbesondere kommt also zum Tragen, dass Geschichte und Kultur als *loci theologici* gelten müssen²⁶². So erkennt GS 44 ausdrücklich an, wie viel die Kirche selbst „der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“.

Signalwirkung dafür gewonnen hat die Rede von den Zeichen der Zeit. Sie werden den Glaubenden als Orientierungspunkte nicht nur für das strategische Sich-Verhalten in der eigenen Zeit benannt. Hans-Joachim SANDER bezeichnet sie als „ein Aussen des Glaubens, das zu seinem Innersten führt“²⁶³. Dies gilt zumal dann, wenn beachtet wird, dass die neue Aufmerksamkeit des II. Vatikanischen Konzils für Phänomene der eigenen Zeit nicht nur jenen Problemkonstellationen gilt, die wahrzunehmen sind, um adäquat Stellung beziehen zu können. Es gehört zu den Wegweisungen des II. Vatikanischen Konzils, ein „Ausbuchstabieren“ und „Übersetzen“ des Glaubens nicht mehr einseitig denken zu wollen und zu können. Dies bedeutet den Abschied von einer fertigen Gottesrede auf nachträglich eruierte Adressaten hin. Denn diese „sind nicht mehr einfach die Hörerinnen und Hörer des Wortes der Kirche, sondern Kristallisationskerne einer Spra-

²⁵⁹ SANDER, Kommentar 590.

²⁶⁰ „Diskursen, die mit einem spezifischen Aussen in dieser Welt konfrontieren, kann man nicht ausweichen, wenn man sich selbst in dieser Welt platzieren will“: Ebd. 592f.

²⁶¹ „Die Lebensfelder, in denen der Mensch Welt gestaltet, die Probleme, die damit verbunden sind, und die Fragen, die dem Menschen dabei aufgehen, sind für die Kirche bei der Rückfrage nach sich selbst konstitutiv“: ECKHOLT, Welt-Kirche-Werden 379.

²⁶² Vgl. dazu auch ALBERIGO, Hermeneutik; ECKHOLT, Poetik.

²⁶³ SANDER, Zeichen der Zeit (1997), 99. Siehe auch DERS., Zeichen der Zeit (2002); DERS., Zeichen der Zeit (2003).

che, die diese Kirche selbst über das eigene Wort überhaupt erst finden muss²⁶⁴. Damit haben weder wissenschaftliche Theologie noch Verkündigung das Sich-Ereignen und das Gelingen der Gottesrede exklusiv in den eigenen Händen. „Eine pastoral konstituierte Theologie spielt sich im Aussen dessen ab, worüber sie von Haus aus verfügen kann. Sie spielt sich auf der Ebene der Zeichen ab und dort entscheidet sich sehr klar, welche Zeichen Realität erschliessen und welche zwar sinnvoll sind, aber bedeutungslos bleiben“²⁶⁵. In diesem Sinne braucht es eine „pastorale Grammatik der Lehre“²⁶⁶ und sind Dogma und Pastoral sich gegenseitig erschliessende Kategorien²⁶⁷.

Für die Frage nach der theologischen Relevanz menschlicher Lebenswelten bedeutsam sind in *Gaudium et spes* vor allem die Bezeichnung als Pastoralkonstitution²⁶⁸, die erläuternde Vorbemerkung²⁶⁹, ihr Einführungsteil und die vollgültige Integration des Teils über die Einzelfragen in die Konstitution. An diesen neuralgischen und in der Entstehungsgeschichte der Konstitution umstrittenen Fragen macht sich gleichermassen fest, dass kontingente Gegebenheiten und sich verändernde Situationen in die

²⁶⁴ SANDER, Zeichen der Zeit (2002) 34.

²⁶⁵ Ebd. 35. Vgl. auch FUCHS, Gotteserfahrungen 15: „Wir werden wieder auf neue Entdeckungen zugehen dürfen, in denen wir zögerlich und sensibel eine nicht mehr reglementierende (nur von der ‚Orthodoxie‘ her bewertende) Sprache des Glaubens nicht nur zulassen, sondern wollen, und dahinein dann die Worte des Evangeliums einpflanzen: ausserhalb der bestehenden Ordentlichkeitskonzepte einer oft ebenso flüssigen wie überflüssigen belanglosen Sprache“.

²⁶⁶ SANDER, Was ist gute Dogmatik 114.

²⁶⁷ FUCHS, Kommentierung [OT] 425.

²⁶⁸ „Ein Konzilstext wird als ‚Pastoralkonstitution‘ deklariert. Das heisst: Zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche wird die Verbindung von Lehre und geschichtlich bedingten Elementen, von Lehre und Pastoral von einem Konzil als verbindlich erklärt“: ECKHOLT, Welt-Kirche-Werden 384.

²⁶⁹ Mit ihr wird ausdrücklich gemacht, dass die Konzilsväter „es wagten, etwas ganz Neues und auf bisherigen Konzilien völlig Ungewohntes zu tun: *sich nur in vorläufiger Form zu äussern*“: PESCH, Zweite Vatikanische Konzil 316. Mit der ersten Fussnote „werden Pastoral und Dogmatik der Kirche in eine neue Beziehung gebracht: Sie stehen in keiner Unterordnungs-, sondern in einer Innen-Aussen-Konstellation und in keiner Darlegung von einem dieser beiden Pole darf der jeweils andere ausgeschlossen werden. Das jeweilige Aussen hat für das Innen konstitutiven Rang und in der Differenz zwischen beiden werden Ausschliessungen ausdrücklich überschritten“: SANDER, Kommentar 687.

Entfaltung der kirchlichen Lehre hineinragen. Nicht erst im „Anwendungsbereich“ ist auf partikuläre Konstellationen einzugehen, sondern schon im Ansatz wirken diese in die Lehre hinein. Methodisch wird auf diese Weise der Dreischritt von „Sehen – Urteilen – Handeln“ gewählt und so eine Option für die Relevanz der kontingenten Gegebenheiten getroffen²⁷⁰.

Indem das Konzil an sich herankommen lässt, wie tiefgreifend Pluralität und Veränderung die Wirklichkeit prägen, muss es sich von einem Denken und Lehren, das sich davon unberührt wähnt, abkehren. In Zusammenschau des Ansatzes von *Gaudium et spes* mit dem im Dekret über Leben und Dienst der Priester *Presbyterorum ordinis* ausgedrückten Bewusstsein von den „sehr oft so grundlegend veränderten pastoralen und menschlichen Umständen“ (PO 1) postuliert Ottmar FUCHS eine „Mikrologie“, der es um die „Geltung des Besonderen, vor allem die Bedürftigkeit der Leidenden, geht“²⁷¹ – wider die „Höherbewertung von systematisch-theologischen bzw. dogmatischen Abstraktionen und von generalisierten ethischen Prinzipien gegenüber den vielfältigen Lebens- und Leidensverhältnissen“²⁷².

²⁷⁰ „Diese Methode überwindet die Dualismen von Theologie und Empirie, Dogma und Erfahrung, Glaube und Zeit. Sie bietet eine Grammatik, um der Zweiheit gerecht zu werden, die durch die Aufnahme der Adnexa in den Konzilstext zur ‚ecclesia ad extra‘ nun unausweichlich geworden war. Der erste Schritt beginnt beim Aussen dessen, dem die Glaubensgemeinschaft gegenübersteht, der zweite Schritt durchmustert das Innen des Glaubens auf seinen Sinn in dieser Situation und der dritte Schritt setzt in der Differenz von Innen und Aussen Zeichen für diesen Glauben, die eine Bedeutung haben. Die anderen, die Existenz der Menschen von heute, die Probleme und Fragen, die sie real bedrängen, sind dann nicht bloss das Anhängsel der Lehre der Kirche. Sie gehören vielmehr wesentlich zu dieser Lehre. Es kann eine Lehre des Glaubens nicht ohne Kenntnis der geschichtlichen Situation der Menschen geben und dieses Lehren kann nicht so erfolgen, dass es nichts bedeutet, wenn es die Wahrheit dieses Glaubens trifft. Das Neue dieser Grammatik liegt in der Umkehrung des Vorgehens, das eigentlich selbstverständlich erscheint und nahe liegt. Man beginnt nicht mit dem Glauben, um seine Bedeutung zu präsentieren; man beginnt bei dem Leben, in dem dieser Glaube bedeutsam werden will. Der erste Schritt der Lehre ist die Analyse des konkreten Lebens hier und heute. Das Aussen des Glaubens war damit nicht nur perspektivisch, sondern auch methodisch in den Text aufgenommen worden. Die Zweiheit der Pastoral hatte hier ihre entscheidende Methode gefunden“: ebd. 641. Vgl. die als Inspiration dienenden Ausführungen bei CARDIJN, Laien 160–163.

²⁷¹ FUCHS, Konfrontation 405.

²⁷² Ebd. 404.

Durch ihre klassischen *loci theologici* ist die wissenschaftliche Theologie in stärkerem Masse auf Formen des gelebten und in den Alltag verwobenen Glaubens verwiesen, als dies gemeinhin bewusst und vollzogen ist. Dies impliziert die Aufgabe, den Erkenntniswert partikulärer Phänomene auszuloten und in die Reflexion einzubeziehen. Im Folgenden sollen „Denkstile“ thematisiert werden, die für ein solches Vorgehen in besonderer Weise geeignet sind.

4. Theologische Denkstile

Nach der Identifizierung von „Fundorten“ lebensweltlicher Glaubensäusserungen widmen sich die folgenden Ausführungen der Frage, wie es gelingen kann, eingestandenermassen partikuläre Phänomene lebensweltlicher Art in die Reflexion zu heben und als über ihre Partikularität hinaus relevant aufzuweisen. Gesucht werden Theologieformen, die mit Clemens SEDMAK Theologien „verminderter Geschwindigkeit und verminderter Geltung“ genannt werden könnten. „Sie sind besonders geeignet, die Eigenart von Einzelfällen und das Besondere eines kulturellen Kontextes mit seinen bestimmten Situationen ernst zu nehmen. Wir können hier von ‚kleinen Theologien‘ sprechen“²⁷³.

4.1. Narrative Theologie

In grosser Nähe zueinander stehen die in den folgenden zwei Abschnitten dargestellten Ansätze einer narrativen Theologie und einer biographisch orientierten Theologie. Die narrative Theologie stellt gewissermassen eine Grundform dar, die sich unter einem ihrer Aspekte in einer biographisch orientierten Theologie entfaltet.

Das Anliegen der Lebensweltnähe ist zumindest einer der motivierenden Faktoren der Ansätze narrativer Theologie²⁷⁴. Durch eine Zusammenbindung von Glaube, Erfahrung und Reflexion will der narrative An-

²⁷³ SEDMAK, Theologie 117.

²⁷⁴ Siehe dazu METZ, Apologie; MEYER ZU SCHLOCHTERN, Erzählung; ZERFASS, Glaube; MAUTNER, Leben; WENZEL, Narrativität; DERS., Hermeneutik.

satz ein diagnostiziertes Relevanzproblem bearbeiten. Es wird zu diskutieren sein, wie das Verhältnis von narrativen und argumentativen Sprach- und Reflexionsformen angemessen zu denken ist. Dafür ist jedoch zuerst zu klären, welches die Gehalte sind, für die narrative Sprachformen als geeignet angesehen werden.

4.1.1. Die Inhaltsdimensionen narrativer Theologie

In einem ersten Sinn wird die Narration als Form gesucht, in der sich weisheitliche Lebenswahrheit kristallisiert und mitteilt. Erzählte Geschichten haben eine grössere Affinität zu realen Lebensgeschichten als argumentative Gedankengänge. Sie ziehen ihre Adressaten wie von selbst in sich hinein, indem sie unwillkürlich Aufmerksamkeit binden und die Vorstellungskraft stimulieren. Dabei „verführen“ sie zu einer Identifikation oder Stellungnahme und eröffnen so neue Möglichkeiten der Wahrnehmung wie auch des In-der-Welt-Seins²⁷⁵.

Wie sehr diese Art von narrativer Theologie zum Christentum gehört, zeigen Jesu Gleichnisse. Jesus ist Lehrer als Erzähler von Geschichten, welche alltägliche Wirklichkeit aufnehmen, zugleich aber deren gewöhnliche Sicht erschüttern oder alternative Deutungen nahelegen, indem sie das Begegnende in seiner Transparenz für die göttliche Wirklichkeit erschliessen. Wie Edmund ARENS herausarbeitet, werden die Hörer „so eingeladen, über die imaginative Verfremdung ihrer Wirklichkeit sich zu einem neuen Verständnis ihrer Alltagswelt bewegen zu lassen“²⁷⁶. So geben sie einen Anstoss nicht nur zu einer neuen Sicht von Wirklichkeit, sondern zugleich zu einer neuen Praxis, „auf den Text mit innovatorischen Veränderungen des eigenen Lebens und Handelns zu antworten“²⁷⁷.

In gewisser Weise scheint es, als teile Jesus die zeitgenössische Diagnose, dass die „dogmatischen Grosssymbole“ Begriffe sind, deren Gehalt Menschen verschlossen bleibt, wenn sie nicht aufgebrochen werden²⁷⁸.

²⁷⁵ Vgl. hierzu vor allem RICŒUR, Hermeneutik 32.

²⁷⁶ ARENS, Wie sprechen Jesu Gleichnisse 136.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Vgl. SCHNEIDER-FLUME, Dogmatik 3; sie bezieht sich auf Begriffe „wie Gott, Sünde, Allmacht, Rechtfertigung, Vorsehung“.

Dies erinnert zugleich an die oben referierte Vorsicht des Kulturforschers Clifford GEERTZ gegenüber den grossen Schlüsselworten der Kultur, die er zugunsten von dichten Beschreibungen vermeidet. Jedenfalls wählt Jesus für sein Reden von Gott und vom Reich Gottes erzählerische Auslegungen. Entsprechend postuliert Gunda SCHNEIDER-FLUME für die Dogmatik: „Dogmatik, die in abstrakten Grossbegriffen stecken bleibt, verliert mit den konkreten Geschichten das Wissen, die Erfahrung und die Verstehbarkeit des Glaubens. Deshalb muss sie immer wieder neu als biblische Theologie ausgearbeitet werden, und die dogmatischen Begriffe müssen, um mit Paul Ricoeur zu sprechen, destruiert werden, damit ihr Sinn und ihre Erfahrung *in* den Geschichten erschlossen und in das heutige Wahrheitsbewusstsein hinein erzählt werden können“²⁷⁹.

Mit der weisheitlichen Dimension allein ist die Hauptader des narrativen Charakters christlicher Theologie indes noch nicht erfasst. Dessen tiefere und spezifisch (jüdisch)-christliche Wurzel ist im geschichtlichen Charakter der Ursprungsoffenbarung zu finden. Die Gleichnisse des Erzählers mit Namen Jesus sind für die Christen (auch) deswegen von bleibender Bedeutung, weil die Geschichte dieses Erzählers selbst in den Glauben hineingehört. Eine christliche Dogmatik, die übergehen würde, dass sie sich auf ein geschichtliches Ereignis bezieht, hätte ihre Christlichkeit verraten. In diesem Sinne weist Johann Baptist METZ zu Recht darauf hin, dass die Kirche eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft ist, welche die *memoria* Jesu Christi wachhält²⁸⁰. Im Kern des christlichen Glaubens steht eine Geschichte, was – wie oben schon thematisiert wurde – auch den wissenschaftlichen Ansatz christlicher Theologie zutiefst prägt und sich in gewisser Weise auch irritierend bemerkbar macht.

Dabei kommt ebenso unausweichlich in den Blick, dass die *memoria* Jesu Christi deswegen weitergetragen wird, weil sie in den Menschengeschichten und insbesondere den Leidensgeschichten durch die Zeiten befreiend wirksam werden will. Das inkarnatorische Eintreten Gottes in die Geschichte der Menschen hat zum Ziel, die Menschen mit ihrer Geschichte

²⁷⁹ Ebd. 7f.

²⁸⁰ „Eine Theologie des Heils, die weder die Heilsgeschichte konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert bzw. dialektisch überfährt, kann nicht rein argumentativ, sie muss immer auch narrativ expliziert werden; sie ist in fundamentaler Weise memorativ-narrative Theologie“: METZ, Apologie 339.

in die eigene göttliche „Geschichte“ hineinzuziehen – ein prioritäres biblisches Thema! METZ hält dies für den Brennpunkt theologischen Nachdenkens, an dem eine rein argumentative Theologie an ihre Grenzen kommt: „Die Frage, wie Heil und geschichtliches Leben ohne willkürliche gegenseitige Verkürzung miteinander in Beziehung gebracht werden können, kann getrost als ein Zentralthema unserer gegenwärtigen systematischen Theologie angesprochen werden ... An dieser Fragestellung ... scheitert meines Erachtens jede rein argumentative Theologie“²⁸¹. Insofern die Theologie nicht mit einem abgeschlossenen Gegenstand zu tun hat, sondern eine soteriologische Dynamik zu beschreiben (und doch wohl auch zu fördern und begleiten) hat, kommt ihr der offene Charakter narrativer Sprache entgegen. So benennt Eberhard JÜNGEL es als einen wichtigen Aspekt narrativer Sprache, dass sie Wirklichkeit nicht (festschreibend) abbildet, sondern ihr neue Möglichkeiten zudenken kann. „Wenn ich einen Sachverhalt auf einen Begriff bringe, dann ist er definiert, dann ist er aber auch beherrscht. Definitionsakte sind Herrschaftsakte. Im Erzählen werden hingegen Dimensionen relevant, die ich mit der ontologischen Kategorie der Möglichkeit bezeichnen will. Wer erzählt, erzählt immer auch Mögliches. ... Ich wollte ... die Kategorie der Möglichkeit so ins Spiel bringen, dass sie mit den Grundaussagen der Theologie Hand in Hand geht: Rechtfertigung zum Beispiel als ein neues Sein ermöglichendes Geschehen; Liebe als ein auch in Gott selbst etwas Neues in Gang bringendes Geschehen! Und sprachlich ist eben im Erzählen die Möglichkeit ständig mit im Spiel. Wer nur Wirklichkeit abbildet, der könnte ja auch fotografieren. Die erzählende Sprache fotografiert nicht“²⁸².

Wenn somit die Theologie kerygmatisch-sapiential darauf bedacht ist, das Leben der Menschen in Narrationen zu erreichen (siehe oben den erstgenannten Aspekt), so ist dies nicht eine nachträgliche Adaptation einer an sich theoretisch vorliegenden Wahrheit. Vielmehr zählt die sapientiale Leistung der Narration nach christlichem Verständnis zur Eigenart der realen Geschichte Gottes in seiner Akkommodation an die menschliche Daseinsweise in Geschichte. Gott begibt sich in Geschichte, um sich mit den menschlichen Lebensgeschichten zu verweben (siehe unten Abschnitt 4.2.1.).

²⁸¹ METZ, Apologie 338.

²⁸² JÜNGEL, Leidenschaft 56f.

4.1.2. Narration und Wissenschaft

Vor diesem Hintergrund ist nun der Diskussion nachzugehen, ob nur der Primärsprache des Glaubens ein narrativer Charakter eignet oder ob dieser auch in die wissenschaftliche Theologie hineinragt. Dabei sei zunächst präzisiert, dass es hier nicht um einen narrativistischen Ansatz geht, als solle der nicht-narrative, begrifflich-systematische Diskurs durch narrative Sprachformen *ersetzt* werden. Wird so die Exklusivität narrativer Sprache verneint, ist andererseits zu fragen, ob die wissenschaftliche Theologie – speziell die Systematische Theologie – umgekehrt eine narrative Dimension ausschliesst.

Setzt man eine Unterscheidung verschiedener Sprachebenen voraus, so gilt für die wissenschaftliche Theologie, dass sie von der primären religiösen Sprache herkommt, ihr gegenüber aber die Aufgabe der kritischen Prüfung der religiösen Primärsprache wahrnimmt: „Die unmittelbare Rede der religiösen Lebenswelt wird in der dogmatischen Aussage verlängert auf die Metaebene methodisch kontrollierten Überdenkens religiöser Rede“²⁸³.

Aufgrund dieser reflektierenden und kritischen Funktion liegt es nahe, die wissenschaftliche Theologie von der Ebene des Erzählens als einer Ausdrucksform der theologischen Primärsprache zu unterscheiden, um gerade so den kritischen Bezug von einer Metaebene aus zu etablieren. In diesem Sinne hält Matthias PETZOLDT „bei aller inhaltlichen und – in sehr begrenzter Hinsicht – auch formalen Nähe des primär-religiösen Erzählens zum diskursiven Satz einer dogmatischen Aussage ... die Unterschiedlichkeit beider Sprachmodi [für] unübersehbar“²⁸⁴. Er beruft sich dafür u. a. auf einen der führenden Sympathisanten narrativer Theologie, Dietrich RITSCHL, der – trotz seines „Story“-Konzepts – vor einer Vermischung von Erzählen und wissenschaftlicher Theologie warnt. „Eine absichtliche Reduktion des Sprechens auf Story-Sprache würde einen Verzicht auf differenzierte Begriffe bedeuten. Aber ohne Begriffe gibt es keine Theoriebildung, und ohne sie keine Weltbewältigung und ethische Bewährung. Hier liegt auch der Grund und das Recht für den Haupteinwand gegen die heuti-

²⁸³ PETZOLDT, „Sprachspiele“ 67.

²⁸⁴ Ebd. 76f.

gen Vertreter einer ‚narrativen Theologie‘. Theologie selbst ist regulativ, nicht narrativ²⁸⁵.

Dieses Modell trifft somit eine klare Unterscheidung von Primärsprache des Glaubens und Metaebene der Reflexion, jedoch nicht ohne deren Nähe zu- und Bezogenheit aufeinander zu postulieren. Dabei besteht die Bezogenheit einerseits in der Verwurzelung der begrifflichen Sprache in den Narrationen und in der genannten kritischen Funktion diesen gegenüber. Weniger selbstverständlich erscheint andererseits der Bezug ‚nach vorn‘ auf die Rückkehr in die komplementäre Sprachform der Narration. Doch insofern sich die Überzeugung von der spezifischen Stärke einer methodisch durchgeführten Reflexion mit der Einsicht in die eigenen Defizite verbinden sollte, sollte die dogmatische Sprache von sich her erneut auf die Geschichten verweisen, wie Jan SCHAPP ausführt: „Überall, jedenfalls seit Plato, sehen wir die Versuche, die Geschichten nicht nur zu erzählen, sondern sie auch zu deuten. Die Geschichtenerzählungen gerinnen auf diesem Wege der Deutung zur Dogmatik. Der Dichter wird zum Propheten, Theologen, Philosophen, Theoretiker. Die Dogmatik scheint klarer und deutlicher als die Geschichte, aber sie hat nicht mehr deren Tiefe. Der Dogmatiker wird sich immer wieder auf die Geschichte zurückziehen, wenn seine Deutung trotz aller Klarheit nicht mehr überzeugend ist, blutleer wird. Das liegt daran, dass es dem Menschen gelingt, sich in der Geschichte wiederzufinden. Die Konsequenzen, die in Dogmatik aus der Geschichte gezogen werden, sind ihm zuletzt nur über die Geschichte zugänglich“²⁸⁶.

Um es etwas poetischer zu sagen: „Rien de beau ne se peut résumer“; „Schönes lässt sich nicht zusammenfassen“ (Paul VALÉRY)²⁸⁷. Theologische Reflexion ist ein Vorgang des Zusammenfassens durch begriffliche Präzisierung, die wichtig und notwendig ist, die lebendige Vielfalt und Schönheit dabei aber zurücklassen muss. Die szenisch detailreiche Narration eröffnet Anschlusspunkte, die in der begrifflichen Zusammenfassung

²⁸⁵ RITSCHL, Logik 51. Vgl. RITSCHL / HAILER, Grundkurs 33: „Es macht darum auch keinen Sinn, von ‚narrativer Theologie‘ zu sprechen, denn die Narrationen der Bibel, die *stories*, sind nicht Theologie; und die Theologie ist nicht erzählend, sondern reflektierend, prüfend, konstruierend“.

²⁸⁶ SCHAPP, Freiheit 291f.

²⁸⁷ Zitiert bei NICOL, Einander 31.

nicht mehr zu finden sind, so dass von der dogmatischen Theologie aus immer wieder der Rückweg in die Narration zu suchen ist.

Dies ist zunächst noch kein Gegenargument gegen die gewissermaßen arbeitsteilige Zuordnung kerygmatischer Ziele zur religiösen Primärsprache und argumentativen Vorgehens zur wissenschaftlichen Metasprache. Bei allen Vorbehalten gegenüber einer unsorgfältigen Vermischung verschiedener Sprachebenen muss jedoch die Frage erhoben werden, ob Erzählung und Reflexion nicht doch noch enger miteinander verbunden sind. Gibt es nicht eine „narrative Tiefenstruktur der Theologie“ (Johann Baptist METZ)²⁸⁸, weil sich der „Gegenstand“ der Theologie geradezu unlöslich mit Narrationen verbunden hat? So optiert Eberhard JÜNGEL aus genuin theo-logischen Gründen für eine wissenschaftliche narrative Theologie. „Der Gottesgedanke kann nur als – begrifflich kontrollierte – Erzählung von Geschichte gedacht werden. Will das Denken Gott denken, muss es sich im Erzählen versuchen“²⁸⁹. Dahinter steht bei JÜNGEL die Überzeugung, dass erst aufgrund des Ereignisses des Von-Gott-Angesprochen-Seins das menschliche Fragen und Sprechen von Gott anheben kann: Gott selbst kommt zur Sprache.

Damit ist die Dynamik hin zu narrativer Sprache christologisch begründet und lässt sich in diesem Kontext als geradezu unvermeidlich erkennen. Denn der Bekenntnissatz religiöser Primärsprache „Gott ist Mensch geworden“ ist als Zusammenfassung der narrativen Primärsprache der neutestamentlichen Schriften selbst immerhin auch noch rudimentär narrativ, weil sich anders als im Wiedergeben von Geschichte von diesem Glaubensgegenstand gar nicht sprechen lässt. Allerdings tritt diese geschichtliche Dimension in der ontologisierenden Bekenntnis- und Lehrsprache zurück. Gerade dies stellt die wissenschaftliche Theologie vor die Aufgabe, die dogmatischen Formeln auf ihre narrativen Hintergründe transparent zu machen – und dies ist in den vergangenen Jahrzehnten in der Christologie

²⁸⁸ „Die Unterscheidung etwa: Verkündigung erzählt, Theologie argumentiert, scheint uns zu rasch und zu problemlos zu sein und die narrative Tiefenstruktur der Theologie zu unterschlagen“: METZ, Apologie 337.

²⁸⁹ JÜNGEL, Gott 414. Vgl. JÜNGEL, Leidenschaft 56: „Wenn Sein ein Ereignis ist, wenn Sein durch Geschichtlichkeit konstituiert ist, wenn Sein als Geschehen zu begreifen ist, dann muss die Sprache, mit der das Sein angemessen ausgesagt wird, erzählerisch sein. Im Begriff, so notwendig er ist, erstirbt das Ereignis sozusagen mitten in der Rede“.

ja aus verschiedenen Gründen nachdrücklich geschehen. So führt das Bemühen, das kirchliche Bekenntnis als schriftgemäss zu erweisen, auf erzählerische Traditionen und ihre implizite Christologie zurück. Darüber hinaus wird die dogmatische Zwei-Naturen-Lehre als ergänzungsbedürftig deklariert, weil darin die menschliche Geschichte Jesu Christi zu kurz komme. Die Versprachlichung der Menschwerdung in metaphysischen Begrifflichkeiten hat zwar in einer Hinsicht zu einer Präzisierung des Wesens des Menschgewordenen und seiner Zugehörigkeit zu (Wesensgleichheit mit) Gott und den Menschen beigetragen, darüber aber in anderer Hinsicht die prozessuale Geschichte Jesu, sein Sich-Vollziehen als Mensch verstellt. Hier führt also die wissenschaftliche Theologie in ihren genuinen Reflexionsfeldern gerade in narrative Dimensionen hinein.

Gewiss kann man sagen, dass die Dogmatik gleichwohl nicht erzählerisch tätig werden wird. Dies gilt jedoch nur, insofern Erzählung auf eine bestimmte dramaturgisch inszenierte Form des Erzählens reduziert wird. Indem die Dogmatik darauf hinweist, dass Menschwerdung sich nicht in der Annahme einer statischen menschlichen Natur erschöpft, sondern im Gesamt einer menschlichen Lebensgeschichte geschieht²⁹⁰, kommt sie nicht umhin, anfanghaft erzählerisch eine Christologie, die dies berücksichtigt, zu entwerfen und Zeitlichkeit, Selbstvollzug und Ereignishaftigkeit in sie hinein zu buchstabieren²⁹¹.

²⁹⁰ Markant zum Ausdruck gebracht durch Bischof Hermann-Josef SPITAL: „Wenn ich an meine Studienzeit denke, dann kann ich mich nicht erinnern, dass ein Professor sich jemals die Mühe gemacht hätte, die Tatsache, dass Gott sich in einem lebendigen Menschen geoffenbart hat, in ihrer theologischen Bedeutung zu bedenken. Vielmehr hat man Sätze formuliert, wie man sie auch zur Beschreibung von Gegenständen gebraucht, statt den Gottmenschen in seiner Lebendigkeit zum Zuge kommen zu lassen. Lebendige Personen kann man nicht ‚feststellen‘, wenn man sie nicht ihres einmalig Eigenen berauben will“: SPITAL, Glaubensorientierung 4.

²⁹¹ Vgl. hier nur exemplarisch die Entwürfe von Hans Urs VON BALTHASAR und Peter HÜNERMANN: „Die Empfänglichkeit für alles, was vom Vater kommt, ist es nun, was für den Sohn in seiner geschöpflichen Existenzform *Zeit* heisst und *Zeitlichkeit* begründet. Sie ist jene Grundverfassung seines Seins, in der er je offen ist zum Empfang der väterlichen Sendung. Diese Verfassung steht sowenig im Widerspruch zu seinem ewigen Sein als Sohn, dass sie im Raum der Welt deren unmittelbar verständliche und angemessene Offenbarung ist. Gerade *weil* der Sohn ewig ist, nimmt er, in der Welt erscheinend, die Ausdrucksform der Zeitlichkeit an, indem er, sie erhöhend, aus ihr die exakte, passende und stimmende Aussageform seines ewigen Sohnseins macht. Sie ist

Narration kehrt in die wissenschaftliche Theologie zudem dort ein, wo theologiegeschichtliche Forschung den Hintergrund der dogmatischen Lehre in Auseinandersetzungen und existentiellen Anliegen verschiedener, oft konträrer und miteinander ringender Positionen verdeutlicht. So bemerkt Gotthard FUCHS zur Entstehung der Dogmen: „Die damit faktisch immer verbundenen Leidens- und Streitgeschichten sind nicht einfach ein Vorspiel zum eigentlichen Dogma, das man entsprechend nach geglückter Dogmatisierung einfach vergessen könnte. Diese Suchbewegungen aus Glauben, für den Glauben und um des Glaubens willen gehören konstitutiv zur Sprachgestalt und zur Bestimmung des Inhalts des Dogmas selbst. Dogmen sind ... immer ekklesiale Kompromisse und Konsense, die deshalb auf die ihnen immanente Komplementarität und Dynamik hin gelesen und – in ihrer schliesslich doch geglückten Einfalt – auseinandergefaltet werden müssen. Dogmatische Sätze tragen dementsprechend Segen und Wunde ihrer Entstehung bei sich und werden nur unter schöpferischer Berücksichtigung derselben hermeneutisch zutreffend verstanden und übersetzt“²⁹². Dass die neuere Forschung über das II. Vatikanische Konzil dieses Konzil als Ereignis beschreibt, knüpft an diese Einsicht an. Auch so gehört die Narration in die Theologie: Es muss die Theologie in ihrer Geschichte erzählt werden, damit der Sitz im Leben für ihren Gehalt zutage tritt.

Subtil weist Berndt HAMM darauf hin, wie implizit in vielen theologiegeschichtlichen Interpretationen vorausgesetzt wird, dass der Verfasser nicht nur diese oder jene These aufstellt, sondern selbst die entsprechende

der klare und genaue Ausdruck dafür, dass der Sohn in der Ewigkeit sich nichts so aneignet, dass es ihm nicht dauernd und ohne Unterbruch vom Vater gegeben, dass er das Eigene nicht in einem fort als das vom Vater Empfangene, nur in ihm und durch ihn Besessene, ihm daher immerfort Angebotene, Zurückgegebene und je nur als neue Liebe Empfangene empfinden und haben würde“: BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* 26f. – Peter HÜNERMANN hält es heute – vor dem Hintergrund der jüngeren philosophischen Tradition – für nicht mehr möglich, die Natur des Menschen als einen abgegrenzten Was-Bestand (animal rationale) zu charakterisieren. Deswegen könne man auch in der Christologie in Bezug auf Jesus Christus „nicht mehr in abstrakter Weise von einem Nebeneinander beider Naturen ausgehen, der menschlichen und der göttlichen. ... Es werden konkretere Aussagen erforderlich, die gerade das Da des Göttlichen betreffen und seinen Vollzug von seiten des Menschen, denn Dasein ist wesentlich Vollbringen“: HÜNERMANN, *Jesus Christus* 390. Zu nennen wären auch die Christologien von FORTE, *Jesus von Nazareth*, und MOLTSMANN, *Weg*.

²⁹² FUCHS, *Abgrund* 68f.

Erfahrung macht und darauf reflektiert. „Den Rückschluss von der greifbaren Quelle zu innerseelischen Vorgängen vollzieht ja der Theologiehistoriker bereits, indem er mit guten Gründen annimmt, dass der schriftlich erhaltenen Reflexionsgestalt von Frömmigkeit analoge Reflexionen im Denken des Autors entsprochen haben. So sagt er nicht nur: ‚Luther hat geschrieben ...‘, sondern anspruchsvoller: ‚Luther ist der Meinung ...‘. Er geht noch einen Schritt auf dem begonnenen Wege weiter, wenn er eine Vermutung über den der Reflexion zugrunde liegenden Erfahrungshorizont und möglicherweise über die innere Frömmigkeitspraxis des Autors wagt, indem er beispielsweise sagt: ‚Luther stand offensichtlich vor folgendem innerem Konflikt ...‘, oder: ‚Luther geht von der Erfahrung aus‘. Tatsache ist, dass es kaum einen Theologiehistoriker ... geben dürfte, der sich solche Rückschlüsse auf die innere Praxis verbietet“²⁹³.

Gewiss entscheidet der Entdeckungszusammenhang nicht über den Geltungszusammenhang und lässt deswegen die Narration der Genese einer Einsicht ihre Geltung noch offen. Gleichwohl ist damit zu rechnen, dass ohne den Sitz im Leben einer Einsicht vielleicht nur ihre allgemeingültige Richtigkeit, jedoch nicht mehr ihre Bedeutung erkannt werden kann – eine Bedeutung, die aus geschichtlichen, vielleicht sogar im eigentlichen Sinn biographischen, lebensweltlichen Kontexten stammt und deren umfassendes Verstehen an solche Kontexte gebunden ist. Theologie gestaltet sich narrativ, weil der theologische Ertrag einer Zeit „immer gewonnen wird aus der Erfahrungsgeschichte der Menschen vor und mit Gott“²⁹⁴. Es hängt an biographischen Schlüsselereignissen, wo Gottesbegegnung geschieht und von wo aus Gotteserkenntnis anhebt. Wegen solcher „Interdependenz von Theologie und Frömmigkeit, von Lebensgeschichte und Geistesgeschichte“ hält Jürgen MOLTSMANN es für „notwendig, die Theologiegeschichte nicht nur geistesgeschichtlich, sondern zugleich auch *lebensgeschichtlich* zu untersuchen und zu verstehen“²⁹⁵.

Damit verbindet sich die Einsicht in den narrativen Charakter der Theologie mit einer weiteren, mehr biographischen Dimension von Theologie.

²⁹³ HAMM, Frömmigkeit 476 (Auslassungspunkte innerhalb der erwogenen Formulierungen im Original).

²⁹⁴ SIEBENROCK, Erfahrungen 39.

²⁹⁵ MOLTSMANN, Kirche 303.

4.2. Biographische Erkundungen

4.2.1. Die Geschichte Gottes in den Geschichten der Menschen

Wo die Theologie die Gottesrede auf ihre narrative Struktur hin reflektiert, bleibt sie zugleich auf der Spur der offenen Stellen der Gottesgeschichten, die es ermöglichen, dass sich die Geschichten der Menschen heute und morgen in die Geschichte Gottes mit den Menschen hineinverweben. Christliche Gottesrede verfolgt nicht nur ein kognitives, sondern auch ein soteriologisches Interesse; sie geht nicht nur auf die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes ein, sondern widmet sich auch der Frage, welche Hoffnung der Glaube an diesen Gott in die Menschengeschichten hineinstiftet – welche Hoffnung in diese Geschichten hineinzuerzählen ist²⁹⁶. Die Gottesrede muss erkennen lassen, wie menschliche Geschichten in die Geschichte Gottes mit den Menschen verstrickt sind: wie die Gottesgeschichte ein Ereignis in Menschengeschichten ist und bleibt²⁹⁷.

In diesem Sinn wurde in den vergangenen Jahren in theologischer Literatur immer wieder eine phänomenologische Reflexion von Wilhelm

²⁹⁶ Vgl. die Unterscheidung von zwei Methoden der Theologie bei BERGER, *Ist Gott* 25f. Während die eine Methode die Erkenntnis betrifft, bezieht sich die zweite Methode soteriologisch und eschatologisch auf die eigene Geschichte. „Methode I beschreibt eher zeitlos die Chancen unserer Erkenntnis vor der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes. Die Chancen zu begreifen sind gering ... Methode II bezieht sich gar nicht vorrangig auf unser Erkennen, sondern auf das, was aus uns wird ... Methode I relativiert unser Erkennen und hilft, Gottes Größe zu bewahren. Methode II gibt nicht Erkenntnisgewissheit, aber Siegeszuversicht. Gott ist unfassbar als Gott, aber wenn wir von ihm als Person reden, meinen wir eher das Zweite ... Vielmehr betrifft Methode I den Wert theologischer Aussagen überhaupt und ganz allgemein ... Und Methode II betrifft die Einschätzung der Rede des Herzens und seiner dramatischen Geschichte“: ebd. 26.

²⁹⁷ Vgl. WENZEL, *Hermeneutik* 171 mit Hinweis auf den Buchtitel von Edward SCHILLEBEECKX: *Mensen als verhaal van God* (sinnverändernd übersetzt als: *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990). In diesem Sinne beschreibt die evangelische Systematikerin Gunda SCHNEIDER-FLUME Theologie als „Erfahrungswissenschaft, die die in den biblischen Schriften bezeugte Geschichte Gottes bedenken und sie zusammenerzählt mit gegenwärtigen, alltäglichen, lebensweltlichen und wissenschaftlichen Erfahrungen“: SCHNEIDER-FLUME, *Dogmatik* 22 (im Original kursiv). Vgl. ebd. 24: „Menschen leben in Geschichten. Wer sie sind, das zeigt sich in den Geschichten, durch die sie geworden sind und die sie selbst wirken. Die vielen Geschichten der Menschen sind verwoben in die Geschichte Gottes“ (im Original kursiv).

SCHAPP aufgenommen, oft nur mit Hinweis auf den Titel seines 1953 erschienenen Buches „In Geschichten verstrickt“. Sein Anliegen ist der Perspektivenwechsel vom Sachverhalt zur Geschichte: „Das, was die Phänomenologen als Sachverhalt untersuchen, wandelt sich bei uns zur Geschichte um, zur Geschichte, die immer einen Verstrickten enthält. Der Ursprungsort, an dem Geschichten auftauchen, ist das Auftauchen im Verstricktsein“²⁹⁸. Diese phänomenologischen Beobachtungen, 1953 erstmals publiziert, scheinen, nimmt man die Häufigkeit des Zitierens als Indiz, einen geeigneten Schlüssel zur Deutung gegenwärtiger Befindlichkeit an die Hand zu geben.

Gründe für diese Aktualität zeigen sich im Blick auf die Bedingungen, unter denen sich Menschen heute ihre eigene Geschichte darstellt und zur Aufgabe wird. Das Verstricktsein in Geschichten – auch heute für Menschen ein Widerfahrnis – rückt ins Bewusstsein, weil diese Geschichten dem Subjekt vermehrt zur Aufgabe gegeben sind und nur durch dessen Leistung zu einer eigenen Lebensgeschichte werden. „Biographisches Arbeiten“ wird entscheidendes Moment der Lebensführung. In diesem Kontext bedarf es „einer Theologie und Pastoral, die die Anforderungen der Moderne nach Ausbildung einer Subjektivität und der Konstituierung einer individuellen Biographie in den Mittelpunkt ihres Reflektierens und Handelns stellt und die das Individuum in seinem Prozess der Individuierung und der Ausbildung seiner Subjektivität und Autonomie sowie in seiner Lebenspraxis angesichts von Individualisierung und Pluralisierung begleitet und unterstützt“²⁹⁹.

Diese Lebensgeschichten können, dürfen und müssen auch heute als Heilsgeschichten gelesen werden und gehören, wie sich bereits andeutete, somit zum Gegenstand der Theologie hinzu. Menschen sind nach ihrem Glauben nicht nur zu befragen, weil sie authentische Zeugen des Glaubens sind (*sensus fidei* als Bezeugungsinstanz), sondern weil sich nach christlicher Überzeugung in ihren Geschichten das Wirken des dreieinen Gottes auswirkt und die Erlösungs-, Gnaden- und Heilsgeschichte fort dauert. Biographische Erkundungen sind der Theologie aufgetragen, um die dogmati-

²⁹⁸ SCHAPP, Geschichten 178.

²⁹⁹ KÖNEMANN, „Ich wünschte ...“ 370. Siehe auch KLEIN, Biographieforschung. Zur Bedeutung der Biographieforschung in aussertheologischen Disziplinen: JÜTTEMANN / THOMAE (Hrsg.), Methoden.

schen Themen auch in ihren anthropologischen Konkretisierungen aufzuspüren. Es wäre zu wenig, „biographisches Arbeiten“ nur im Blick auf die empirische Sozialforschung oder auf eine pastorale oder diakonische Sorge um die Menschen als Gegenstand der (Praktischen) Theologie anzusehen. Wenn Henning LUTHER schreibt: „Autobiographische Selbstreflexion stellt gleichsam die subjektive Rekonstruktion der dogmatischen Vorgabe einer göttlichen Bestimmung des Menschen dar“³⁰⁰, so kann diese Feststellung auch umgewendet werden. Im dogmatischen Reden von einer göttlichen Bestimmung des Menschen muss deutlich sein, dass diese lehrhafte Aussage auf Realisierung im Leben von Menschen aus ist und insofern darauf angelegt ist, in autobiographischer Selbstreflexion rekonstruiert zu werden. Die Aufmerksamkeit für biographische Verwirklichungen aber wirkt auf das dogmatische Reden zurück.

4.2.2. „Theologische Existentialbiographie“ als Desiderat (Johann Baptist Metz)

Wegweisend für das Anliegen einer stärker lebensgeschichtlich gefüllten Dogmatik ist die Laudatio, die Johann Baptist METZ 1974 zum 70. Geburtstag von Karl RAHNER hielt³⁰¹ und deren theologische Pointe dann auch von der Laudatio separiert, wenngleich nicht losgelöst von jeglichem Bezug auf Karl RAHNER publiziert wurde³⁰².

Ausgangspunkt der Reflexion von METZ ist die Diagnose, zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen „Doxographie und Biographie“, sei ein Schisma entstanden, das nicht in einer mangelnden Frömmigkeit der theologischen Subjekte begründet sei, sondern darin, dass die persönlich gelebte „Versöhnung von Lehre und Lebensgeschichte ... nicht selbst Theologie wurde, dass sie gewissermassen nicht öffentlich, kommunikabel, geschichtlich belangvoll gelang“³⁰³. Dies tat weder dem persönlich gelebten Glauben gut, noch andererseits der Dogmatik, die „immer mehr zur objektivistisch verkümmerten Lehre“ wurde und „nicht selten

³⁰⁰ LUTHER, Religion 35.

³⁰¹ Vgl. METZ, Karl Rahner.

³⁰² METZ, Theologie; leicht verändert abgedruckt in DERS., Glaube 211–219.

³⁰³ METZ, Glaube 211.

wie die zum System gewordene Berührungsangst vor dem unbegriffenen Leben“ wirkte³⁰⁴. Für entlarvend hält METZ die gesonderte Frage nach der Relevanz der dogmatischen Lehre, weil damit zugegeben werde, dass diese Lehre nicht selbstverständlich als solche für lebensrelevant gehalten wird und „deshalb auch nicht prägend, rettend oder verwandelnd in die religiöse Lebenswelt eingreift“³⁰⁵. Jene Theologie, die Dogmatik und Lebensgeschichte wieder zusammenbringen würde, nennt METZ „versuchsweise“ „lebensgeschichtliche Dogmatik ... , eine Art theologische Existentialbiographie ... Biographisch soll eine solche Theologie heißen, weil die mystische Biographie der religiösen Erfahrung, der Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes, in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird. Biographisch ist sie auch, insofern sie ... begrifflich abgekürzte und verdichtete Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott“ ist³⁰⁶. Eine solche Theologie führt das Subjekt ins dogmatische Bewusstsein der Theologie ein und erhebt „den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik“, um so „Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander [zu] versöhnen ... [und] theologische Doxographie und mystische Biographie zusammen[z]u bringen“³⁰⁷. In dem Masse, wie die Geschichte der „alltäglichen Bewährung“ des Glaubens in die Reflexion einbezogen würde, könnte gezeigt werden, wie sich der „Kanon der Lehre“ in den alltäglichen Lebensgeschichten und Durchschnittserfahrungen widerspiegelt: wie Glaube Leben wird³⁰⁸. Um diese Art von Theologie – trotz ihres Rückgriffs auf schwer systematisierbare Lebensäußerungen – zu rechtfertigen, erinnert METZ daran, „dass die wichtigsten Errungenschaften in der Theologie und Kirchengeschichte allemal einer wissenschaftlich ‚unreinen‘ Theologie entstammen, in welcher Biographie, Phantasie, akkumulierte Erfahrung, Konversionen, Visionen, Gebete unlöslich ins ‚System‘ verwoben waren“³⁰⁹. In der Konsequenz bräuchte es nach METZ ein alternatives Konzept von Wissenschaftlichkeit, etwa mit dem

³⁰⁴ Ebd. 211.

³⁰⁵ Ebd. 212.

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Vgl. ebd. 212f.

³⁰⁹ Ebd. 213.

Mut, „auf einer eigenen, anderen, situations- und sachgerechten Sprache mit aller Entschiedenheit zu beharren“³¹⁰.

Warum dient METZ gerade die Theologie Karl RAHNERs als Paradigma einer solchen „Existentialbiographie“ – obwohl er „keine Biographie zu haben scheint ausser der seines Werks selbst“³¹¹, weswegen seine biographische Dogmatik eingestandenermassen „die eines ausgesprochen antibiographischen Typs“³¹² ist? METZ hebt einerseits den transzendentalen Ansatz der Theologie RAHNERs hervor, die den Menschen in seiner Erfahrungsgeschichte zum Thema der Dogmatik macht³¹³. Andererseits weist er auf die Vielfalt der von RAHNER bearbeiteten Themen hin, die er nicht einem klassischen Fragekanon entnahm, sondern der Not und den Fragen der Menschen. „Rahners Werk ist ... ein theologisch substantieller Lebensbericht aus dem zeitgenössischen Christentum. Hier regiert nicht ein klassischer Fragekanon, hier werden nicht nur Fragen behandelt, die vom System her zugelassen sind. Der Kanon ist das Leben, nicht das gewählte, sondern das aufgedrängte, das unbequeme Leben“³¹⁴.

Der Impuls von METZ ist durch andere Autoren nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund anderer Einflüsse, wie der zeitgenössischen Biographieforschung in nichttheologischen Disziplinen, aufgenommen bzw. ergänzt worden.

4.2.3. Theologie auf der Spur von Lebensmodellen und Lebensformen

Im Vordergrund des Bezugs auf biographische Formen der Theologie steht meist die Einsicht, dass es personaler Veranschaulichungen bedarf, um daran ablesen zu können, wie der Glaube ein Leben in all seinen Dimensionen zu prägen vermag. Es gilt, „die Religiosität und speziell die Gottesbeziehung von einzelnen aussergewöhnlichen oder ‚ganz normalen‘ Menschen so darzustellen, dass sich die Christen mit ihren Fragen und Erfahrungen

³¹⁰ Ebd. 214.

³¹¹ METZ, Karl Rahner 305.

³¹² METZ, Glaube 218.

³¹³ Vgl. ebd. 215.

³¹⁴ Ebd. 215f.

darin wiederfinden³¹⁵. In diesem Sinne bezeichnet Hans ZOLLNER die „Biographie von exemplarischen Christen als *locus theologicus*, als theologische Orientierungshilfe mit hoher Glaubwürdigkeitskompetenz“³¹⁶ und kommt von daher zu einer Beschreibung der „Theologie als ‚Lehre vom Leben mit Gott‘“³¹⁷. In personalisierten Veranschaulichungen einer Glaubensexistenz sollen Identifikationsangebote für gelebten Glauben aufscheinen. In dieselbe Richtung weist Christoph GELLNER in seiner Einführung zu einem Band über biographie-orientierte Spiritualität: „Es braucht erzähltes Leben von Menschen aus verschiedenen Jahrhunderten, um an ihren Erfahrungen teilzuhaben, um eigene, nicht austauschbare Geschichte zu finden“³¹⁸. Es ist bedenkenswert, wie sich solches Bemühen in die problematisierte Spannung von Singulärem und Allgemeingültigem einschreibt: Denn hier werden kontingente Ausprägungen von Stilen christlichen Lebens Gegenstand einer Reflexion, die das Individuelle auf seine theologischen Gründe und Bezüge befragt und auch prüft, dabei das *concretum* als „Inspiration“ für andere erschliesst und in gewisser Weise „universal“ zugänglich macht, ohne es jedoch in eine universale Aussage über christliches Leben schlechthin aufzuheben und dabei das Konturierte des Lebensstils, das vom Thema verlangt ist, aufzugeben.

Gerade das Bewusstsein für partikulare Ausdrucksformen wird dabei auch ein Problembewusstsein wecken, dass es nicht genügen wird, *vergangene* Lebensmodelle zu beleuchten. Zu Recht moniert Rainer BUCHER den Mangel an „Institutionen, in denen die konkrete Relevanz des Glaubens für Biographien in der entfalteten Moderne entdeckt und zur Sprache gebracht werden kann. Ohne diese Entdeckung Gottes in der eigenen Biographie aber kann niemand heute glaubhaft von Gott reden“³¹⁹. Theologie muss die Erfahrungen des gegenwärtigen christlichen Lebens beleuchten, nicht nur die Begriffe früherer Erfahrungen reproduzieren³²⁰.

³¹⁵ ZOLLNER, Biographie 271.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Ebd. 272.

³¹⁸ GELLNER, Zeichen 16.

³¹⁹ BUCHER, Gott 195.

³²⁰ Vgl. MOLTSMANN, Kirche 303.

Dabei ist zu Ende des Abschnitts III.4.1. schon die Notwendigkeit angeklungen, die biographische Orientierung im Theologietreiben zuerst auf die eigene Biographie zurückzuwenden. Dies verlangt schon die Bekenntnisbindung der Theologie: „Theologie ist immer Denken im Zeugenstand, die nicht von der ‚Ersten-Person-Perspektive‘ absehen kann. Wie im ‚credo‘ das ‚o‘, so bleibt in jeder theologischen Aussage eine Person auf- und angerufen“³²¹. Diese Person gibt es aber jeweils nur mit ihrer Geschichte, und darum gilt es, auch in wissenschaftlicher Theologie den Kontext der eigenen Lebensgeschichte expliziter erkennen zu lassen. Zu Unrecht lässt das Ideal der Objektivität Wissenschaftler zumeist unter dem Motto arbeiten: „Von uns selber schweigen wir“³²². Ebenso virulent wie das Problem, dass auf diese Weise subjektive Einstellungen unter der Hand als allgemeingültig ausgegeben werden, ist umgekehrt die Gefahr eines Theologietreibens, in dem überkommene Fragestellungen und Lösungsansätze transportiert werden, ohne durch den Filter existentieller Erprobung und Bewährung heute hindurchzugehen. Wenn oben (S. 124f) theologiegeschichtliche Forschung als Nachvollzug persönlichen Ringens zu kennzeichnen war, der gerade deswegen narrative Züge trägt, so wirft dies Licht auf den Charakter theologischen Arbeitens in der Gegenwart. Die theologietreibenden Subjekte sind selbst in Pflicht genommen, die wissenschaftliche Reflexion in die eigene Spiritualität und die persönlichen Handlungsoptionen zu übersetzen.

Hier nur anzudeuten ist, wie sich die biographische Verwurzelung von Theologie mit einer Reflexion von Theologie als Lebensform verbinden könnte. Bemerkenswert ist das Postulat von Pierre HADOT, Philosophie als Lebensform zu gestalten. HADOT knüpft an die antike Auffassung von Philosophie an, um die Philosophie als Haltung und Lebensweise wiederzugewinnen. Sie besteht nicht in blosser Theorie, sondern „in einer Lebenskunst, einer konkreten Haltung, einem festgelegten Lebensstil, der sich auf

³²¹ SIEBENROCK, Nachhaltige Theologie 118. Siehe auch DALFERTH, Öffentlichkeit 71: „Gotteserkenntnis gibt es nicht in Beobachterhaltung, sondern nur für Beteiligte“.

³²² Ein Ausspruch von Francis BACON, den Immanuel KANT der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (KrV B II) voranstellt und den Martin KOHLI zum Titel seines Aufsatzes über den Zusammenhang von Wissenschaftsgeschichten und Lebensgeschichten wählte: KOHLI, „Von uns selber ...“. Vgl. dazu KLEIN, Theologie.

die ganze Existenz auswirkt³²³. Die Ausrichtung auf eine Daseinsform sei der Philosophie dadurch, dass das Christentum den Anspruch der wahren Philosophie übernommen und die Absicht der Menschenformung durch geistliche Übungen an sich gezogen hat, abhanden gekommen. Diese Dimension zurückzugewinnen ist – in Anknüpfung an entsprechende Bestrebungen schon der Philosophie von Friedrich NIETZSCHE, Henri BERGSON und existentialistischer Philosophen – Absicht von Pierre HADOT. Die fast schon überbordende Lebenskunst-Literatur auch philosophischer Provenienz lässt erkennen, wie verschiedenartig das entsprechende Anliegen realisiert werden kann³²⁴. Bei Jürgen MITTELSTRASS verbindet sich die Kennzeichnung der Philosophie als Lebensform mit dem Anliegen des Lebenswelt-Bezugs. Um des Sinnbezugs willen kann sich ihm zufolge der Wissenschaftler „gar nicht von denjenigen Lebenszusammenhängen abschneiden, die schliesslich auch sein eigenes Tun erst verständlich machen“³²⁵. Nur so kann Wissenschaft mit den allgemeinen Lebensformen vermittelt werden und dem darin benötigten Orientierungswissen dienen³²⁶. Es wäre lohnend, für die Theologie zu durchdenken, was es bedeutet, dass der Gegenstand, der denkerisch beleuchtet wird, gleichzeitig Lebensinhalt ist. Das übliche Abheben der neuzeitlichen Wissenschaftstradition von der monastischen Theologie genügt nicht, wenn nicht gezeigt wird, wie auch die im Mittelalter entwickelte wissenschaftliche Theologie mit einer Lebensform verknüpft ist, mehr noch: wie Theologie selbst eine Lebensform ist (siehe dazu im letzten Beitrag dieses Bandes den Abschnitt 2.3.).

4.2.4. Lebensgeschichtlich geerdete Dogmatik

Aus der Perspektive Systematischer Theologie ist nun freilich weiter zu fragen, inwiefern die Theologie selbst sich dadurch verändern kann oder muss.

³²³ HADOT, Philosophie als Lebensform 15 [Französische Erstausgabe 1981 unter dem Titel: „Exercices spirituels et philosophie antique“; deutsche Erstausgabe 1991].

³²⁴ Nur exemplarisch: SCHMID, Leben; PIEPER, Glückssache; SLOTERDIJK, Du musst. In kritischer Stellungnahme: KERSTING / LANGBEHN (Hrsg.), Kritik.

³²⁵ MITTELSTRASS, Wissenschaft 23.

³²⁶ Vgl. ebd. 103.

Roman SIEBENROCK postuliert, die Theologie habe „Modelle exemplarischen Christseins (Heiligkeit in der Vermittlung von Theologie und Biographie), Spiritualität und die Bedeutung der Bekehrung (B. Lonergan) in die theologische Erkenntnislehre zu integrieren“³²⁷, also als Ressource für theologisches Erkenntnis zu beachten. Noch weitergehend ist die These, dass „in der persönlichen und gemeinschaftlichen Biographie der Ursprungsort der Theologie liegt“³²⁸. Inwiefern haben biographische Reflexion und Lebensform Rückwirkungen auf den inhaltlichen Fokus Systematischer Theologie?

Eine lebensgeschichtlich geerdete Theologie kann sich – um hier an das schon oben thematisierte Beispiel anzuknüpfen – mit der eher statischen christologischen Zweinaturenlehre nicht begnügen. Deren „Verflüssigung“ auf der Spur dessen, was das wahre Menschsein Jesu bedeutet und wie das göttliche Sohnsein relational auszulegen ist, wird von einer gelebten jesuanischen Spiritualität aus stärker nahegelegt, als es die Theologiegeschichte erkennen lässt. In spiritualitätstheologischer Hinsicht hängen darüber hinaus Christologie und Lebensform zusammen. In diesem Sinne versteht Margit ECKHOLT „Lebensformen“ als ein dogmatisches Thema: „Dogmatischer Theologie kommt die Aufgabe zu, an ‚der‘ Lebensform – Jesus Christus – und den Formen, wie sie sich im ‚Wachsen‘ des Evangeliums in der Geschichte ausgestalten, die Wahrheit des Glaubens zu erschliessen: dass Gott es ist, der sich hier aussagt. Sie entwirft eine Krieteriologie der Lebensformen christlichen Glaubens und ist damit auf neue Weise auf das ‚Konzert‘ der verschiedenen klassischen loci theologici bezogen, in einer Einheit von christlicher Praxis, Glaubensleben, Spiritualität und Theologie“³²⁹. In glücklicher Weise hat Margit ECKHOLT dabei Paul RICEURS Metapher von der „bewohnbaren Welt“ aufgenommen, um die christlichen Lebensformen als bewohnbare Welt der Bibel geltend zu machen. „Im Horizont dieser ‚bewohnbaren Welt‘ der Bibel ereignet sich ein neues Weltverstehen, eine neue Praxis, bilden sich neue Lebensformen aus, die die Spur des Mannes aus Nazareth ausziehen und je versuchen, in ihr an die Wahrheit Gottes zu rühren“³³⁰. Im Blick auf das Thema „Lebens-

³²⁷ SIEBENROCK, *Leben* 143.

³²⁸ SIEBENROCK, *Erfahrungen* 48f.

³²⁹ ECKHOLT, *Zu-Wort-Kommen* 266.

³³⁰ *Ebd.* 269.

form“ könnten die gesamtgesellschaftlichen Umbrüche und der Wandel der Lebensformen als Chance verstanden werden: „Die Kernfragen christlichen Glaubens, die Gottesfrage und die Frage nach Jesus, dem Christus, ... können – wird diese Chance wirklich wahrgenommen – wieder neu hineingeholt werden in die grundlegenden Dimensionen menschlichen Lebens, die Fragen, wie überhaupt Leben als gelingendes und glückendes Leben zu gestalten, wie ein Zusammenleben in gerechten Institutionen möglich ist“³³¹.

Um einen anderen Themenbereich aufzunehmen: Gewisse Einseitigkeiten und falsche Alternativen zum gnadentheologischen Reflexionen wären unter dem Einbezug der Reflexion biographischer Erfahrungen eines Lebens unter der Gnade vermeidbar gewesen. Wo die Theorie dazu neigt, ausschliessende Gegensätze zu denken, könnte die gelebte Praxis zeigen, dass gegenläufig scheinende Aspekte durchaus vereinbar sind. Als Beispiel mag hier der Lebensweg des IGNATIUS VON LOYOLA und dessen Frucht in den ignatianischen Exerzitien dienen: auf dem Boden der Erfahrungen des IGNATIUS liegen Vorstellungen einer Konkurrenz zwischen Gottes Handeln und menschlichem Handeln fern³³².

4.3. Sapientiale Theologie

4.3.1. Sapientiales Denken als lebensweltliche Erdung wissenschaftlicher Theologie

Wenn nun in einem letzten Reflexionsgang auf sapientiale Theologie als eine Form lebensweltnaher Theologie hingewiesen wird³³³, ist zunächst zu verdeutlichen, was hier darunter verstanden werden soll. Denn der sapientiale Charakter von Theologie wird unterschiedlich gefasst, je nachdem, von welchem Theologie-Typ die sapientiale Theologie unterschieden wird. Yves CONGAR bezeichnet als sapiential die spekulative Theologie im

³³¹ ECKHOLT, Poetik 16.

³³² Vgl. z. B. KUNZ, Bewegt.

³³³ Auffälligerweise sind in kurzem Abstand voneinander zwei umfassende Studien, die eine evangelischer, die andere katholischer Provenienz, erschienen: HAILER, Theologie als Weisheit (1997); TERSTRIEP, Weisheit und Denken (2001).

Unterschied zu einer historisch ansetzenden Theologie³³⁴, Otto Hermann PESCH charakterisiert den sapientialen Ansatz der thomanischen Theologie durch seine abgeklärte, von sich selbst absehende, objektivierenden Distanz zum Erkenntnisgegenstand und kontrastiert ihn zur existentiellen Denkform Martin LUTHERS³³⁵. Max SECKLER sieht es als Kennzeichen sapientialer Theologie, „in grundlegender Weise dem Einen Ganzen zugetan“³³⁶ zu sein. Während scientia die Aufgabe argumentativer und diskursiver Wissensgewinnung habe, überblicke die sapientia „das Eine Ganze und Letzte in der Totalität der Erkenntnisbemühung“³³⁷. Aus der Sicht der Praktischen Theologie wird die *sapientia* als mehr praxisorientiert dem Leben zugewandt geschätzt, weswegen bedauert wird, dass sie im Rahmen einer wissenschaftlich geprägten, als Lehre gefassten Theologie immer mehr marginalisiert wurde³³⁸. Auch das Verhältnis sapientialen Denkens zur Wissenschaftlichkeit wird unterschiedlich bestimmt. Weisheit kann überbietend als „höhere“ Stufe zur Wissenschaft (Wissenschaft mündet in Weisheit) oder als lebensweltliche Auftritts- und Bewährungsform der Wissenschaft verstanden (Weisheit als existentielle Konkretion von Wissenschaft) oder als personal gebundenes Wissen von Wissenschaft abgehoben werden³³⁹.

Angesichts der Diversität von Auslegungen dessen, was sapientiale Theologie bedeuten könnte, scheint es sinnvoll zu sein, bei einem Aspekt anzusetzen, der der alltagssprachlichen Bedeutung des Begriffs Weisheit nahesteht und mit dem Anliegen der Lebensweltnähe konvergiert. Denn im landläufigen Verständnis ist Weisheit eine besonnene Kundigkeit im Umgang mit komplexen Realitäten, Widerfahrnissen und alltäglichen Situationen sowie die Fähigkeit, anderen darin zu raten. Dass diese Art von Kundigkeit sich nicht in abgesteckten Curricula erwerben lässt, sondern aus Lebenserfahrung und Nachdenklichkeit stammt, legt es (so eine noch vorläufig gemeinte erste Einschätzung) nahe, sie von Wissenschaft zu unter-

³³⁴ Vgl. CONGAR, Sens 84f.

³³⁵ Vgl. PESCH, Theologie 935–948.

³³⁶ SECKLER, Ganze 850.

³³⁷ Ebd. 850, im Original kursiv; SECKLER bezieht sich auf THOMAS VON AQUIN, STh I 1,6; siehe aber vor allem STh I II 57,2: „ultimum respectu totius cognitionis humanae“.

³³⁸ KNOBLOCH, Was ist praktische Theologie? 56–59 mit Bezugnahme auf Walter FÜRST.

³³⁹ Vgl. HAILER, Theologie 17.

scheiden. Weisheit reift in lebensweltlichen Zusammenhängen heran und wird an der Bewährung in solchen Zusammenhängen erkannt. Dabei ist freilich ein Bezug zu anderen Formen des Wissens nicht ausgeschlossen. Alois HAHN unterscheidet Weisheit als Wichtigkeitswissen vom Richtigkeitswissen und identifiziert sie als jene „Wissensform, die aus vorhandenem Wissen auswählt, die also in der Lage ist, sozial konsensfähige Relevanzentscheidungen vorzunehmen“³⁴⁰. Alternativ dazu wird auch von „Orientierungswissen“ gesprochen, deren Instrumente es erlauben, „symbolische Welt- und Selbstbeschreibungen zu formulieren, in denen sie sich als sich in ihrer Welt verorten und wieder erkennen und zu sich und dem Ganzen der Wirklichkeit in Gestalt von Sinnurteilen Stellung nehmen“³⁴¹. In diesem Sinn gehört es zur Sinnrichtung weisheitlichen Denkens, „den von sich aus nicht gegebenen Zusammenhang von Wissen, Leben und Handeln sinnfällig zu machen“³⁴².

Diese doppelte Bezogenheit weisheitlichen Denkens, auf nicht institutionalisierbare Erfahrung einerseits und auf den verfügbaren Wissensvorrat andererseits, ermöglicht es, die Frage nach dem Verhältnis von Weisheitlichkeit zu Wissenschaftlichkeit differenzierter zu beleuchten. Denn einerseits ist damit eine Identifikation von Weisheit und Wissenschaft in mehrfacher Hinsicht auszuschließen: weder ist sachlich Wissenschaft identisch mit Weisheit oder Weisheit mit Wissenschaft; noch ist personell der Weise notwendig ein Wissenschaftler, oder ein Wissenschaftler notwendig weise. Andererseits wäre Wissenschaft nicht Wissenschaft, wenn sie als bedeutsam erkannte Fragestellungen ausblenden würde. Es gehört zu ihrem Auftrag, die eigenen Grenzen zu reflektieren und ihr Vorgehen auf Defizite zu prüfen. Philosophische Grundlagenreflexionen, wie sie in allen Wissenschaften erforderlich sind, stellen im Grunde institutionalisierte Formen weisheitlicher Suche nach Wichtigkeitswissen dar. In eine ähnliche Richtung weisen die gegenwärtigen Bemühungen um „literacy“³⁴³. Insofern kann Wissenschaft sich für weisheitliche Perspektiven öffnen. So gründet die in Abschnitt I. thematisierte Wende zur Lebenswelt in der Einsicht, dass

³⁴⁰ HAHN, Soziologie 49.

³⁴¹ MÜLLER, Kompetenzbildung 37.

³⁴² HAHN, Soziologie 51.

³⁴³ Vgl. MÜLLER, Kompetenzbildung 37f.

es der Wissenschaft nicht gut tut, sich von vorrationalen, bewährten, in diesem Sinne weisheitlichen Ressourcen abzuschneiden. Die (nicht vor-schnell als postmodern abzuurteilende) Rationalitätskritik stellt sich der Einsicht, dass Rationalität sich in unterschiedlichen Formen vollzieht und unterschiedliche Begründungs- und Bewährungsformen kennt³⁴⁴. Wenn Wissenschaften sich für solche Einsichten öffnen, mutieren sie nicht insgesamt zur Weisheit, doch sind sie in der Lage, weisheitlichem Denken Raum zu geben.

Dies gilt auch für die Theologie. Mit einer Aufmerksamkeit für ihre sapientiale Dimension wird nicht behauptet, dass Theologie mit Weisheit identisch wäre oder werden sollte³⁴⁵. Wohl aber soll gefragt werden, worauf theologisches Arbeiten bedacht sein muss, wenn es für weisheitliche Einsichten offen sein will.

4.3.2. Weisheitliche Ressourcen der Theologie

Im Folgenden werden Aspekte benannt, mit denen zugleich bereits erörterte Themen unter einer integrierenden Perspektive aufgenommen werden können.

In zweifacher Hinsicht wird hier erneut eine Rückbindung an gelebten Glauben erkennbar. Zum einen erwächst eine sapientiale Theologie aus der selbst vollzogenen Verbindung von Theologie und subjektiver Glaubenspraxis. Sapientiale Theologie reift auf dem Boden der eigenen Glaubensbiographie (siehe oben Abschnitt III.4.2.3.). Dem entspricht das Augenmerk auf die Glaubensbiographie anderer Subjekte. Theologisch-sapientiales Denken unterstreicht die Bindung von Theologie an die Ressourcen

³⁴⁴ „Gesucht ist ... eine Theorie der Rationalität, die auf die Formulierung rationaler Ansprüche nicht verzichtet, gleichwohl aber gegen Tendenzen zur Selbstabschließung nachhaltig resistent ist“: HAILER, Theologie 10.

³⁴⁵ Ich schliesse mich somit dem Votum Martin HAILERS, dass die Theologie versuchen sollte, „*weisheitlich zu arbeiten, ohne jedoch selbst Weisheit zu sein*“ (HAILER, Theologie 242), an, jedoch nicht nur, weil „Weisheit im theologischen Verständnis die Weisheit Gottes selber ist“ (ebd. 242), sondern weil hier eine methodische Aufmerksamkeit für weisheitliche Dimensionen der Theologie von einer nicht strategisch zu erlangenden Glaubensweisheit unterschieden werden soll.

des *consensus fidelium*, um das der Glaubenspraxis eignende und in ihr bewährte Begleitwissen aufzuspüren, das auch für eine wissenschaftliche Reflexion bedeutsam ist.

Dabei macht sich in sapientialem Denken eine eigentümliche Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen bemerkbar. So richtig es ist, dass es „dem Einen Ganzen zugetan“ ist, so sehr hat es Geduld für das Einzelne. In der Tat ist es weniger auf definitonische (grenzziehende) Analyse von Einzelaspekten denn auf die Wahrnehmung des Ganzen aus. Das Vorgehen indes ist eher induktiv und setzt somit beim Einzelnen an. Statt auf begriffliche Identifikation zu setzen, wird auf die Evidenz des Begegnenden und dessen mehr kontemplatives Betrachten gesetzt. Im Unterschied zur rationalen Vergewisserung des diskursiven Denkens strebt sapientiales Denken „die intelligible Gewissheit des geistigen Schauens“³⁴⁶ an. Angestrebt wird das Ausloten (Auskosten) der in den Blick genommenen Wirklichkeit. „Der weisheitliche Blick spart nichts aus und will die Dinge und Beziehungen sich zeigen lassen, sie freilegen, bergen, verkosten, verstehen, ordnen, deuten und schliesslich dem Erkannten gemäss handeln“³⁴⁷. Zusammenhänge werden so nicht in der Unabweisbarkeit unhintergebar Ableitungen dargelegt, sondern in relationaler Zusammenschau erfasst. Dies ermöglicht gegebenenfalls eine grössere Bereitschaft, nicht harmonisierbare und systematisierbare Aspekte zuzulassen. So ist die sapientiale Denkform die Kunst, *im* Ausloten des Partikulären Einsicht des Allgemeinen zu finden und umgekehrt das Allgemeine in die besondere Situation hineinzubuchstabieren³⁴⁸. Gerade durch die Hinordnung auf das Ganze entgeht weisheitliches Denken der Versuchung, das Einzelne entweder mit dem Ganzen zu identifizieren oder es vorschnell auf das Ganze hin zu überspringen.

Dieses Sensorium für die Weise, wie die besondere Konstellation das Allgemeine erschliesst und umgekehrt vom Allgemeinen her erschlossen werden kann, macht den situativen Charakter der weisheitlichen Wissensform aus. In ihren ursprünglichen Formen ist ihr, wie Martin HAILER

³⁴⁶ SECKLER, Theologie 190.

³⁴⁷ TERSTRIEP, Weisheit 362.

³⁴⁸ Zu erinnern ist hier an die anfangs (oben S. 29) thematisierte Eigenheit lebensweltlicher Erfahrung, das Einzelne in seiner Relation zum Ganzen zu erfassen.

erinnert, „Schriftlichkeit wesensfremd“³⁴⁹: „Sie entspringt der unmittelbar einleuchtenden Evidenz des augenblicklich gegebenen Rates und der getroffenen Entscheidung. Weisheit in diesem Sinne ist spontan gelingende lebensweltliche Rationalität“³⁵⁰.

Die glaubenspraktische und situative Verortung sapientialen Denkens bringt der Theologie nicht-intellektuelle Dimensionen von Glauben in den Blick. Gewöhnlich beruft man sich in der Theologie auf ein ganzheitliches Menschenbild, um zu rechtfertigen, warum in Sachen Religion nicht nur Gefühle spielen, sondern auch die Vernunft etwas zu sagen hat. Darüber sollte die mit der Vernunft arbeitende Theologie umgekehrt nicht verkennen, dass ein kognitiv fokussierter Begriff des religiösen Glaubens nicht das Ganze des Glaubens einholt³⁵¹. Die mehr affektive Verfasstheit des Menschen bietet zwar nicht das (primäre) *Instrument* der wissenschaftlichen Theologie (wiewohl sie oft unbemerkt alle Rationalität durchstimmt). Doch bedeutet dies nicht, dass die Vernunft diese Dimension menschlichen Lebens und Glaubens nicht vor sich kommen lassen könnte und sollte, um den Glauben als ganzheitliches Geschehen wahrzunehmen. Dabei dürfte der Bereich der Emotionalität einen viel grösseren Stellenwert haben, als dies in der theologischen Reflexion gewöhnlich wahrgenommen wird. In einem Vergleich von erkenntnisorientierender, handlungsorientierender und gefühlsbestimmender Funktion der Gottesrede misst Wilfried HÄRLE letzterer bemerkenswerterweise die höchste Bedeutung zu³⁵². Denn diese gefühlsbestimmende Funktion bezieht sich, so HÄRLE, auf das „Lebensgefühl“, die „Gegebenheitsweise des Menschen für sich selbst“, „die fundamentalste Schicht des Menschseins“, die noch grundlegender als die Suche nach Sinn oder die Wahrnehmung der Sollensverpflichtung unhintergehbare Bestandteil des menschlichen Daseins ist³⁵³.

Die Gefühlsdimension hat Bedeutung nicht nur für die Frage, wie tief Menschen sich von Begegnendem oder, wie hier thematisiert, von Gottesrede betreffen lassen. Zu den aktuellen Diskussionen um alternative For-

³⁴⁹ HÄRLE, *Theologie* 29.

³⁵⁰ Ebd. 30.

³⁵¹ Vgl. SCHÄRTL, *Glaube* 89.

³⁵² HÄRLE, *Sinn* 66.

³⁵³ Vgl. ebd. 64. 67.

men der Rationalität gehört das Augenmerk für emotionale Intelligenz (als Fähigkeit der Selbsterkenntnis) und intuitive und gefühlsmässige Faktoren der Vernunftkenntnis³⁵⁴. Dies konvergiert mit der Wertschätzung der „sapientia“, deren Begriff mit seinem Hinweis auf den Geschmackssinn nicht-kognitive Dimensionen der Erkenntnis zur Geltung bringt, welche die Theologie auch im wissenschaftlichen Bereich nicht ausblenden kann. Sie hat auch diese Dimensionen und deren Ausdrucksformen zu reflektieren.

Insofern dürfte sapientiales Denken eine grosse Affinität zu jenen Sprachformen haben, die sich der Auflösung in rationale Sprache entziehen. Bei aller berechtigten Bemühung um eine begrifflich präzise und logisch konsistente theologische Sprache darf die (im 20. Jahrhundert erst wiederentdeckte) Bedeutung von Sprachformen wie der Symbole und Metaphern nicht vernachlässigt werden³⁵⁵. Symbolische Sprache birgt nicht-logische Momente der Erkenntnis in sich, die anders nicht aufgehoben werden können. Dies gilt noch mehr für nonverbale oder mehrdimensionale Ausdrucksformen des Glaubens von Symbolen und Riten über Musik bis hin zu Kunst³⁵⁶. Ganz im Sinne sapientialen Denkens stellen solche Ausdrucksformen ebenso Kristallisationen wie Animationen emotional gefüllter Einsicht dar. Auch bei ihnen hat eine grosse Erfahrungs- und Lebensweltnähe mit einem intensiven Bezug auf das Besondere und Konkrete zu tun. Erich ZENGER würdigt die (biblischen) Gottesbilder gerade wegen ihrer relativen und situativen Wahrheit: „Sie sind bezogen auf konkrete Menschen und konkrete Kontexte“; es sind „Beziehungsbilder“³⁵⁷. In eine ähnliche Richtung weist es, wie Gregor Maria HOFF das Interesse Hans BLU-

³⁵⁴ Vgl. z. B. DAMASIO, Descartes' Irrtum.

³⁵⁵ KREINER (Antlitz) verbindet sein konsequentes Bemühen um eine konsistente theologische Sprache, die den Regeln der Logik nicht widerspricht, mit einer anfanghaften Würdigung der Metaphern (vgl. ebd. 94f), die aber in seiner Auswertung (vgl. ebd. 108f) nicht ganz eingeholt wird. Es ist aufschlussreich, hierzu frühere Beiträge aus heutiger Sicht neu zu konsultieren, z. B.: SHEA, Naivität.

³⁵⁶ Dass mit der Vernachlässigung solcher symbolischen, zeitlich dramatisch verfassten Glaubensbezeugungen eine kulturelle Verarmung einhergeht, beklagt Gerhard LARCHER: „Darin lag ja die wesentliche Crux des neuzeitlichen Schismas von Glaube und Leben, dass sie Gotteserfahrung kaum mehr in lebendigen anschaulichen Vermittlungsgestalten zur Sprache zu bringen und zu tradieren vermochte“; LARCHER, Fundamentaltheologie 162.

³⁵⁷ ZENGER, Fuss 97. 114.

MENBERGS an Metaphern deutet: „Im Bild findet das Denken noch einmal jenen lebensweltlichen Stand, den es im Begriff fluchtartig verlässt, weil es auf das Ganze und das Allgemeine tendiert“³⁵⁸. Diese konkrete Bezogenheit geht mit einem hohen Anspruch einher: Es genügt nicht, „bloss die Funktion und den Sinn der religiösen Symbole zu verstehen. Man muss ein Risiko auf sich nehmen. Ein Mensch muss in einer Konstellation von Symbolen leben und von diesen sein Leben deuten und bestimmen lassen. Dies ist das, was die Glaubenshingabe ausmacht. Der Wahrheitsgehalt eines Symbols, seine Übereinstimmung mit der Erfahrung kann nur von innen her erkannt werden. Verbal Gottes Dasein anzuerkennen kann eine Angelegenheit intellektueller Überzeugung bleiben; im Symbol Gottes zu leben gehört dem existentiellen Lebensstil an“³⁵⁹. Schliesslich ist die inhaltliche Aussagekraft dieser Ausdrucksformen zu würdigen. Sie haben die Fähigkeit, in paradoxer Gleichzeitigkeit aussagen zu können, was die logische Sprache nur im Nacheinander thematisieren kann. Sie stellen gerade wegen ihrer Mehrdeutigkeit Zusammenhänge und Verbindungen her³⁶⁰.

Damit ist abschliessend ein Aspekt genannt worden, der mit dem Hinweis auf die Erschliessungskraft sapientialen Denkens konvergiert. Auf dem Spiel steht nicht nur eine andersartige, ggf. leichter zugängliche Art der Theologie, gar noch „Theologie light“. Vielmehr geht es um Erkenntnisformen, die auf ihrem Weg zur Wahrheit die „Umwege“ über das Detail auf sich nehmen (mit RICŒUR gesprochen: den langen Weg der Sprache gehen), gerade so aber Aspekte in den Blick bekommen, die im auf den Begriff gebrachten Lehrgebäude keinen Platz haben und darum ausgeblendet werden. Es dürfte nicht zufällig sein, dass in den Jahrhunderten, in denen die Theologie durch ein sapientiales Denken geprägt war, eine häufig verwendete Textgattung der Kommentar war, der inzwischen in der Dogmatik fast gänzlich verschwunden ist³⁶¹. Damit ist eine Textgattung verschwun-

³⁵⁸ HOFF, Identität 154.

³⁵⁹ SHEA, Naivität 62.

³⁶⁰ Vgl. ZENGER, Fuss 117: Eine gelungene Metapher „lässt unerwartete Zusammenhänge und Horizonte aufbrechen und lebendig werden“.

³⁶¹ Als späte Aufnahme der in Patristik und Mittelalter verbreiteten theologischen Form seien die Kommentare Erich PRZYWARAS zum Johannesevangelium, in gewisser Weise auch seine Theologie der Exerzitien genannt (PRZYWARA, Christentum; DERS., Deus semper major); zu erwähnen wäre ferner: BALTHASAR, Thessalonicher- und Pastoralbriefe. Siehe dazu auch: PETZEL, Was uns an Gott fehlt 139–147.

den, die es sich leisten kann, Einsichten aufzunehmen, die sich in einem systematischen Gedankengang nur schwer aufnehmen und unterbringen lassen. Im Blick auf die Theologie des THOMAS VON AQUIN wurde diagnostiziert, er habe „in einem Kommentar zur Heiligen Schrift Tiefsinnigeres und Radikaleres zur Gotteserkenntnis ausgesagt als in seiner eigentlichen Summe, wo er – gewissermassen Schultheologie betreibend – manches sogar verharmlost“³⁶². In ähnlicher Weise verweist Hans Urs VON BALTHASAR auf den Reichtum der patristischen Theologie: „Wie viele Themen theologischer Forschung sind doch bei den Vätern angeschlagen, die später, in der fortschreitenden Systematisierung, als unbequem, als scheinbar belanglos, abwegig fallen gelassen wurden“³⁶³.

Ein Denken, das nicht aus System und die Stringenz des spekulativen Gedankengangs aus ist, besitzt zudem die Fähigkeit, mehrere Optiken nebeneinander bestehen zu lassen. Darin sieht Dominik TERSTRIEP die Stärke der Theologie des BERNHARD VON CLAIRVAUX, der in seinen Auslegungen der Gottebenbildlichkeit des Menschen verschiedene Akzentsetzungen nebeneinander stehen lässt, indem er sie als „diversa, sed non adversa“ kennzeichnet³⁶⁴.

Eine solche detailreiche, Spannungen tolerierende Theologie birgt eine facettenreiche Reflexion des Glaubens, wie sie den diversen Lebens- und Glaubenskontexten entspricht. Damit konvergiert die sapientiale Theologie mit den in diesem Beitrag entwickelten Grundzügen einer lebensweltorientierten Theologie. Weil sie verschiedene und verschiedenartige, der Reflexion nicht immer schon erschlossene Bezugspunkte aufsuchen muss, handelt es sich um eine gelegentlich möglicherweise umwegige Theologie, die unter dem Gebot der Entschleunigung und Langsamkeit steht.

³⁶² RAHNER, Glaube 59.

³⁶³ BALTHASAR, Theologie und Heiligkeit 225.

³⁶⁴ TERSTRIEP, Weisheit 222 mit Bezugnahme auf BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Super Cantica Canticorum* 81,11 (6, 596 WINKLER): „In libello, quem de gratia et libero arbitrio scripsi, diversa fortassis de imagine et similitudine disputata leguntur, sed, ut arbitror, non adversa“.

IV. Ausblick

In einem bemerkenswerten Buch lädt Tomáš HALÍK zur „Geduld mit Gott“ ein. Es handelt sich um ein nachdenkliches und zugleich leidenschaftliches Plädoyer für angemessene Weisen, mit der Erfahrung der Verborgenheit Gottes umzugehen. Die Dringlichkeit seines Appells gründet in HALÍKS Befremdung angesichts von Atheismus einerseits und religiösem Fundamentalismus bzw. leichtgläubigem religiösem Enthusiasmus andererseits. Diese Phänomene seien „sich auffallend ähnlich in dem, wie schnell sie fertig sind mit dem Geheimnis, das wir Gott nennen“³⁶⁵. Demgegenüber mahnt HALÍK zur unbequemen, weil nie zur Ruhe kommenden Bewegung jenes Glaubens, der einsieht, dass „Gott nicht ganz leicht zu haben ist“³⁶⁶. Zugemutet wird Glaubenden „ein wahrlich langes Unterwegssein ... Ähnlich wie der Exodus des Volkes Israel, der das trefflichste biblische Symbol dieses Pilgerns ist, führt es auch durch Wüste und Dunkelheit. Ja, von Zeit zu Zeit verliert sich der Weg – zu dieser Wüste gehört ein ständiges Suchen und zeitweiliges Herumirren, manchmal müssen wir recht tief in den Abgrund, in das Tal der Schatten hinabsteigen, um den Pfad wieder zu finden. Würde er nicht hierdurch führen, so wäre es kein Weg zu Gott – Gott wohnt nicht an der Oberfläche“³⁶⁷.

Das lange Unterwegssein kennzeichnet nicht nur den Glauben, sondern auch Tomáš HALÍKS theologische Reflexionen über den Glauben, und es führt ihn an diverse Orte, die in den Ausführungen dieses Beitrags bereits aufgesucht wurden.

Von seinem kontextuellen Hintergrund her gelangt der Autor, der in Prag lebt, insbesondere auf die Umwege des Gesprächs mit Atheisten, deren Einwände den Glauben „ständig aus der einschläfernden Geruhsamkeit falscher Gewissheiten wecken“ können³⁶⁸. Dieser Stachel ist HALÍK willkommen: „Ich begrüße es, wenn jemand mich dahin treibt, dass mir meine bisherigen Argumente ausgehen und ich selbst mich wieder über den aufregenden Abgrund des Geheimnisses beugen muss“³⁶⁹. Anders gesagt

³⁶⁵ HALÍK, *Geduld* 9.

³⁶⁶ Ebd. 40.

³⁶⁷ Ebd. 11.

³⁶⁸ Ebd. 16.

³⁶⁹ Ebd. 124.

kommt Glaubenserkenntnis nicht ohne die „fremden Orte“ der lebensweltlichen Überzeugungen Andersdenkender aus – selbst dann wenn sie sich explizit im Widerspruch zum Glauben artikulieren³⁷⁰.

Zur geduldigen Suche nach tieferer Einsicht gehört für Tomáš HALÍK dabei die Aufmerksamkeit für die je besonderen Situationen – Lebenswelten – der Menschen. Nicht umsonst trägt ein anderes Buch von HALÍK den Titel „Nachtgedanken eines Beichtvaters“ und gründet auf Begegnungen und Gesprächen mit vielfältigen Menschen und die Wahrnehmung ihrer einzigartigen Situationen, die durch viele „feingestrickte und komplizierte Dinge“ bestimmt sind³⁷¹. Solche Gespräche wecken in HALÍK Respekt vor den Suchenden, er nennt sie „Zachäus-Menschen“. Er will ihre Scheu, ihre Abneigung gegen religiöse Parolen, „diese seltsam gemischte Gemütsverfassung, bestehend aus Fragen und Erwartungen, Interesse und Schüchternheit“³⁷², „die stille Sprache heimlicher Berührungen besser verstehen und es fertigbringen, einen Raum des Vertrauens zu schaffen, in dem die Menschen die ganze Wahrheit aussprechen und so von ihren Leiden befreit werden könnten“³⁷³. Die hörende Offenheit für diese Menschen, verbunden mit dem Empfinden, dass ihre Erfahrungswelten und Einstellungen heiliger Boden sind, der nur behutsam betreten werden darf³⁷⁴, ist für HALÍK nicht nur pastoral inspiriert, sondern bedeutungsvoll für den Glaubensweg als solchen. Denn zur Gotteserkenntnis gehört nach HALÍK unabdingbar die Erkenntnis Gottes in seinem Ebenbild, dem Menschen. Gemeint ist damit nicht der Allgemeinbegriff Mensch – die Erkenntnis muss sich dem Besonderen, Individuellen stellen. „Gottes Ebenbild ist nämlich kein abstrakter, idealer Mensch, dargestellt in Lehrbüchern der Anatomie oder Moral, keine ‚Idee‘ von Mensch, kein theologisches Phantasieprodukt von einem ‚menschlichen Wesen‘, das in der Welt und in der Geschichte real gar nicht existiert. Jeder Mensch – ich wie auch du, der Zachäus von gestern wie auch der von heute – ist Ebenbild Gottes. *Gottes Unendlichkeit kann sein Ebenbild nur in der unendlichen Pluralität der Welt der Menschen finden.*

³⁷⁰ Vgl. ebd. 72–97 als Plädoyer des für die eigene Erkenntnis Gottes unabdingbaren Dialogs mit den „Anderen“.

³⁷¹ HALÍK, Nachtgedanken 13.

³⁷² HALÍK, Geduld 22.

³⁷³ Ebd. 216; vgl. ebd. 24.

³⁷⁴ Vgl. ebd. 95f. 126.

Jedes dieser Porträts Gottes ist ganz anders – jedes aber vom Autor signiert, jedes authentisch, jedes wahr! Insofern wir uns unsere von Gott geschenkte *Originalität* erhalten – nicht zu einer Kopie anderer, zu einem *Falsum* werden –, sagt jeder von uns gerade durch seine unverwechselbare Einzigartigkeit etwas Neues und Wahrhaftiges über Gott sowie über sein unerschöpfliches Geheimnis aus³⁷⁵. Die vielfältige und nicht leicht ergründbare Lebenswirklichkeit einer Pluralität von Menschen aber führt zu nicht leicht harmonisierbaren Einsichten – und irritiert möglicherweise überkommene Denkmodelle und systematische Konzepte, die nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit Gott zu schnell fertig waren bzw. es zu sein meinten.

Tomáš HALÍK schreibt Essays, theologische Meditationen, dies allerdings auf einem hohen Reflexionsniveau und in Auseinandersetzung mit anderen theologischen Beiträgen unterschiedlicher Provenienz. Doch ganz gleich, ob man seine Schriften selbst als „wissenschaftliche Theologie“ deklariert oder nicht: die Geduld, für die er wirbt, ist dem theologischen Erkenntnisweg auf allen Ebenen aufgetragen. Es geht um jene Entschleunigung, die auch die Lebensweltorientierung der Theologie gebietet, wenn sie den langen Weg der partikulären Erkundung diverser *loci theologici* einschlägt. Denn diese Erkundung verlangt eine genaue Wahrnehmung und „dichte Beschreibungen“ der Artikulationen des Glaubens wie auch der Welt, in der sich dieser Glaube zu inkarnieren hat. Die dabei vorgefundenen spannungsreich oder gar paradox zueinander stehenden Phänomene werden nicht nur deskriptiv behandelt und kriterienlos gesammelt, werden der Theologie aber auch nicht erst nachträglich angefügt. Vielmehr führt der lange Weg der theologischen Reflexion selbst über die vielfältige Wirklichkeit der Welt und des Menschen, die auf die Theologie zurückwirkt, durch Pluralisierung der Konstellationen und durch Einsichten, die geeignet sind, die theologische Reflexion zu bereichern oder – nicht der geringste Beitrag – ein vorzeitiges Zur-Ruhe-Kommen der Erkenntnisbewegung zu verhindern.

³⁷⁵ Ebd. 74.

Literaturverzeichnis

- ALBERIGO, Giuseppe, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Conc(D) 35 (1999) 4–17.
- AMMANN, Christoph, Die Flucht vor dem „Ich“. Kritische Bemerkungen zur theologischen Ausbildung, in: facultativ. Die Beilage der Reformierten Presse (2004) Heft 1, 8–11.
- ANTWEILER, Christoph, Kognitive Anthropologie. Kulturelle Rationalität und lokales Wissen, in: Andreas WAGNER (Hrsg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (= FRLANT 232) (Göttingen 2009) 45–67.
- ARENS, Edmund, Wie sprechen Jesu Gleichnisse von Gott und zu Menschen?, in: Reinhold BERNHARDT / Ulrike LINK-WIECZOREK (Hrsg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Dietrich RITSCHL zum 70. Geburtstag (Göttingen 1999) 132–141.
- VON BALLESTREM, Monica Gräfin, Schreiben gegen das Überhören. Für eine plurale und basisorientierte Theologie und Praxis der Kirche (= STPS 54) (Würzburg 2003).
- VON BALTHASAR, Hans Urs, Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung (= Christ heute 1, 8) (Einsiedeln ⁵1959).
- VON BALTHASAR, Hans Urs, Theologie und Heiligkeit [1948], in: DERS., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1 (Einsiedeln ³1990) 195–225.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, Thessalonicher- und Pastoralbriefe des heiligen Paulus für das betrachtende Gebet erschlossen (Einsiedeln 1955).
- BATLOGG, Andreas R., Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität, in: Thomas GERTLER / Stephan Ch. KESSLER / Willi LAMBERT (Hrsg.), Zur grösseren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2006) 349–367.
- BATLOGG, Andreas R., Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben (= IThS 58) (Innsbruck / Wien 2001).
- BAUER, Christian, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“ (= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42) (Berlin / Münster 2010).
- BAUSENHART, Guido, „Ein wahres Wort ist ein helfendes Wort“. Skizze einer pastoralen Dogmatik, in: ThGl 91 (2001) 581–604.
- BEINERT, Wolfgang, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: Dietrich WIEDERKEHR (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes? (= QD 151) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1994) 66–131.
- BERGER, Klaus, Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes (Gütersloh 2004).
- BERGER, Peter L. / LUCKMANN, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt a. M. 1980).
- BERGMANN, Jörg R., Ethnomethodologie, in: Uwe FLICK / Ernst VON KARDOFF / Ines STEINKE (Hrsg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch (= Rowohlts Enzyklopädie 55628) (Reinbek bei Hamburg ⁸2010) 118–135.

- BLUMENBERG, Hans, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie (= stw 652) (Frankfurt a. M. 1987).
- BRÖCHER, Joachim, Lebenswelt und Didaktik. Unterricht mit verhaltensauffälligen Jugendlichen auf der Basis ihrer (alltags-)ästhetischen Produktionen (Heidelberg 1997).
- BRÜCKNER, Wolfgang, Praxis pietatis, in: Ernst HALTER / Dominik WUNDERLIN (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in der Schweiz (Zürich 1999) 14–27.
- BUBNER, Rüdiger, Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität (= Edition Suhrkamp 1591) (Frankfurt a. M. 1990).
- BUBNER, Rüdiger, Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht (= stw 1258) (Frankfurt a. M. 1996).
- BUCHER, Rainer, Gott, das Reden von ihm und das Leben in der späten Moderne. Zur Lage der christlichen Verkündigung, in: BiLi 67 (1994) 195–202.
- BUCHER, Rainer, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (= PThe 37) (Stuttgart 1998).
- BUDE, Heinz, Jenseits von Schwarz-Gelb, in: Zeit Nr. 22 vom 26. 5. 2011 bzw. Zeit Online vom 29. 5. 2011: <http://www.zeit.de/2011/22/P-Oped-Schwarz-Gelb/> (eingesehen am 7. 1. 2012).
- BURGHARDT, Dominik, Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kirchlicher Gesetze (Paderborn 2002).
- CAMPICHE, Roland J., Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung (Zürich 2005).
- CARDIN, Josef, Laien im Apostolat (Kevelaer 1964).
- CHENU, Marie-Dominique, L'évangélisme de saint Thomas d'Aquin, in: RSPTh 58 (1974) 391–403.
- CHENU, Marie-Dominique, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (= Collection Chenu 2) (Berlin 2003). – Erstausgabe 1937.
- CHENU, Marie-Dominique, Von der Freiheit eines Theologen. Marie-Dominique CHENU im Gespräch mit Jacques DUQUESNE (= Collection Chenu 3) (Berlin 2005). – Interview von 1975.
- CHENU, Marie-Dominique, Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert (= Collection Chenu 4) (Ostfildern 2008). – Erstausgabe 1927; überarbeitete Fassungen 1942; 1957.
- CHENU, Marie-Dominique, La théologie est-elle une science? (= Je sais – je crois 2) (Paris 1957).
- CONGAR, Yves M.-J., Le sens de l'„économie“ salutaire dans la „théologie“ de S. Thomas d'Aquin (Somme théologique), in: Erwin ISERLOH / Peter MANNS (Hrsg.), Festgabe Joseph LORTZ, Bd. 2: Glaube und Geschichte (Baden-Baden 1968) 73–122.
- DALFERTH, Ingolf U., Öffentlichkeit, Universität und Theologie, in: Edmund ARENS / Helmut HOPING (Hrsg.), Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? (= QD 183) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2000) 38–71.
- DAMASIO, Antonio R., Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn (= dtv 33029) (München 2001).
- DEMEL, Sabine, Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche (= Topos-plus-TB 379) (Regensburg u. a. 2001).

- DENZIN, Norman K., Symbolischer Interaktionismus, in: Uwe FLICK / Ernst VON KARDOFF / Ines STEINKE (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (= Rowohlt's Enzyklopädie 55628) (Reinbek bei Hamburg 2010) 136–150.
- ECKHOLT, Margit, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2002).
- ECKHOLT, Margit, *Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum. Aufbruch zu einer „neuen Katholizität“*, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000) 378–390.
- ECKHOLT, Margit, *Das Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi und die ‚bewohnbare Welt‘ der Bibel. Systematische Theologie als Kriteriologie der Lebensformen christlichen Glaubens*, in: Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Hrsg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl NEUFELD SJ* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2004) 264–278.
- ENGELHARDT, Klaus / VON LOEWENICH, Hermann / STEINACKER, Peter (Hrsg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (Gütersloh 1997).
- FABER, Eva-Maria, *Tätige Teilnahme in Liturgie und Kirche. Die Wiederentdeckung der ganzen Kirche in der vorkonziliaren Theologie und auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: Manfred BELOK / Ulrich KROPAČ (Hrsg.), *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil* (= Forum Pastoral 2) (Zürich 2005) 43–73.
- FAILING, Wolf-Eckart / HEIMBROCK, Hans-Günter (Hrsg.), *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis* (Stuttgart / Berlin / Köln 1998).
- FAILING, Wolf-Eckart, *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, in: DERS. / Hans-Günter HEIMBROCK (Hrsg.), *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis* (Stuttgart / Berlin / Köln 1998) 145–176.
- FEINER, Johannes / TRÜTSCH, Josef / BÖCKLE, Franz (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln / Zürich / Köln 1957).
- FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. 5 Bde. in 7 Teilen und Ergänzungsband* (Einsiedeln / Zürich / Köln 1965–1981).
- FELLMANN, Ferdinand, *Art. Lebenswelt*, in: LThK³ 6 (1997) 731f.
- FLICK, Uwe / VON KARDOFF, Ernst / STEINKE, Ines, *Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick*, in: Uwe FLICK / Ernst VON KARDOFF / Ines STEINKE (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (= Rowohlt's Enzyklopädie 55628) (Reinbek bei Hamburg 2010) 13–29.
- FÖRST, Johannes / KÜGLER, Joachim (Hrsg.), *Die unbekannt Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung* (= Werkstatt Theologie 6) (Berlin / Münster 2010).
- FORTE, Bruno, *Jesus von Nazareth. Geschichte Gottes – Gott der Geschichte* (= TTS 22) (Mainz 1984).
- FUCHS, Gotthard, *„Ein Abgrund ruft den anderen“ (Ps 42,8). Das eine Glaubens-Geheimnis und die vielen Dogmen-Geschichten*, in: Rolf ZERFASS (Hrsg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche* (= QD 116) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1988) 52–86.
- FUCHS, Ottmar, *Einige Aspekte zum Bibelbezug des Zweiten Vatikanums*, in: HThK Vat II 5 (2006) 217–225.
- FUCHS, Ottmar, *Gott ist kein Hampelmann*, in: ThPQ 148 (2000) 379–386.

- FUCHS, Ottmar, Gotteserfahrungen und Gottesfinsternis. Herausforderungen an uns PastoraltheologInnen, in: PThI 16 (1996) 13–35.
- FUCHS, Ottmar, „Gute“ praktische Theologie, wie ich sie verstehe!, in: Clemens SEDMAK (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003) 202–209.
- FUCHS, Ottmar, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit (Regensburg 2007).
- FUCHS, Ottmar, Kommentierung [OT], in: DERS. / Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester Optatum totius, in: HThK Vat II 3 (2005) 315–489, hier 384–459.
- FUCHS, Ottmar, Konfrontation des kirchlichen Dienstes mit „den sehr oft so grundlegend veränderten pastoralen und menschlichen Umständen“ (PO 1) – Ermutigung zu einer topopraktischen Pastoral, in: HThK Vat II 5 (2006) 403–414.
- FUCHS, Ottmar / BUCHER, Rainer, Wider den Positivismus in der Praktischen Theologie!, in: PThI 20 (2000) 23–26.
- FUCHS, Ottmar, Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird?, in: PThI 18 (1998) 115–150.
- GEERTZ, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (= stw 696) (Frankfurt a. M. 1987).
- GEIER, Manfred, Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors (Reinbek bei Hamburg 2006).
- GELLNER, Christoph, Gute Zeichen für christliche Lebenskunst. Die neue Aufmerksamkeit für Religion und Spiritualität als Herausforderung, in: DERS. (Hrsg.), „... biographischer und spiritueller werden“. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum (Zürich 2009) 7–28.
- GERTLER, Thomas / KESSLER, Stephan Ch. / LAMBERT, Willi (Hrsg.), Zur grösseren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2006).
- GRÄB, Wilhelm, Vernünftig – Zeitgemäss – Existentiell, in: Wolfgang HUBER (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (Stuttgart 2004) 11–26.
- GRÖZINGER, Albrecht / PFLEIDERER, Georg (Hrsg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie (= Christentum und Kultur 1) (Zürich 2002).
- HABERMAS, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung (Frankfurt a. M. ³1985). – Erstausgabe 1981.
- HABERMAS, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (Frankfurt a. M. ³1985). – Erstausgabe 1981.
- HADOT, Pierre, Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerziten der Weisheit (Frankfurt a. M. 2003). – Französische Erstausgabe 1981; deutsche Erstausgabe 1991.
- HÄRLE, Wilfried, Ehrlich – lernbereit, in: Wolfgang HUBER (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (Stuttgart 2004) 27–38.
- HÄRLE, Wilfried, Welchen Sinn hat es, heute noch von Gott zu reden, in: DERS. / Reiner PREUL (Hrsg.), Theologische Gegenwartsdeutung (= MJTh 2 = MThSt 24) (Marburg 1988) 43–68.
- HAHN, Alois, Zur Soziologie der Weisheit, in: Aleida ASSMANN (Hrsg.), Weisheit (= Archäologie der literarischen Kommunikation 3) (München 1991) 47–57.

Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie

- HAILER, Martin, Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts (= Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen 17) (Neukirchen-Vluyn 1997).
- HALÍK, Tomáš, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute (Freiburg i. Br. / Basel / Wien ³2011).
- HALÍK, Tomáš, Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2012).
- HAMM, Berndt, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: ZThK 74 (1977) 464–497.
- HAUNERLAND, Winfried, Wege guter Liturgiewissenschaft. Erkundungen als Annäherung an eine Kriteriologie, in: Clemens SEDMAK (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003) 210–224.
- HEIMBROCK, Hans-Günter, Frömmigkeit als Problem der Praktischen Theologie, in: PTh 71 (1982) 18–32.
- HEIMBROCK, Hans-Günter, Welches Interesse hat die Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft, in: Wolf-Eckart FAILING / Hans-Günter HEIMBROCK (Hrsg.), Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis (Stuttgart / Berlin / Köln 1998) 11–36.
- HENKEL, Michael, Frieden und Politik. Eine interaktionistische Theorie (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft 108) (Berlin 1999).
- HOFF, Gregor Maria, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung post-Modernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik (Paderborn u. a. 2001).
- HOHEISEL, Karl / GALLEY, Susanne / MERKT, Andreas u. a., Art. Volksfrömmigkeit, in: TRE 35 (2003) 214–248.
- HOLZEM, Andreas, Die Geschichte des „gegläubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Andreas LEINHÄUPL-WILKE / Magnus STRIET (Hrsg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen. Orientierungen für Studium und Beruf (= Münsteraner Einführungen, Theologie 1) (Münster / Hamburg / London 2000) 73–103.
- HONER, Anne, Lebensweltanalyse in der Ethnographie, in: Uwe FLICK / Ernst VON KARDOFF / Ines STEINKE (Hrsg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch (= Rowohlt's Enzyklopädie 55628) (Reinbek bei Hamburg ⁸2010) 194–204.
- HUBER, Wolfgang (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (Stuttgart 2004).
- HÜNERMANN, Peter, Einleitung: Die Vorgeschichte des Dekrets über die Ausbildung der Priester, in: Ottmar FUCHS / Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatum totius*, in: HThK Vat II 3 (2005) 315–489, hier 319–383.
- HÜNERMANN, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie (Münster 1994).
- HUSSERL, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1935/36), hrsg. von Walter BIEMEL (= Husserliana 6) (Den Haag ²1962).
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Gottesdienst und mediale Übertragung, in: GDK 2 (2008) 455–487.

- JÜNGEL, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Ge-
kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen 1992). – Erstausga-
be 1977.
- JÜNGEL, Eberhard, Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Le-
benserfahrungen, hrsg. von Fulvio FERRARIO (Zürich 2009).
- JÜTTEMANN, Gerd / THOMAE, Hans (Hrsg.), Biographische Methoden in den Humanwissen-
schaften (Weinheim 1998).
- JUNGMANN, Josef Andreas, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (Regens-
burg 1936).
- KASPER, Walter, Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, in: DERS., Theologie und
Kirche (Mainz 1987) 72–100.
- Katechismus der katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina
(München 2003).
- KAUFMANN, Franz-Xaver, Glaube und Kommunikation. Eine soziologische Perspektive, in:
Dietrich WIEDERKEHR (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder
Partner des Lehramtes? (= QD 151) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1994) 132–160.
- KEHL, Medard, Wozu braucht die Seelsorge die Theologie und umgekehrt?, in: SKZ 180
(2012) 200–204.
- KERSTING, Wolfgang / LANGBEHN, Claus (Hrsg.), Kritik der Lebenskunst (= stw 1815)
(Frankfurt a. M. 2007).
- KIWITZ, Peter, Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozi-
alen Lebens (= Übergänge 9) (München 1986).
- KLEIN, Stephanie, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie (Stuttgart 2005).
- KLEIN, Stephanie, Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindli-
chen religiösen Vorstellungswelt (Stuttgart / Berlin / Köln 2000).
- KLEIN, Stephanie, Theologie im Kontext der Lebensgeschichte, in: Diak. 26 (1995) 30–36.
- KLEIN, Stephanie, Theologische und empirische Biographieforschung. Methodische Zugän-
ge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezo-
gene Theologie (= Praktische Theologie heute 19) (Stuttgart / Berlin Köln 1994).
- KNOBLOCH, Stefan, Was ist Praktische Theologie? (= PTD 11) (Freiburg i. Ü. 1995).
- KOHLI, Martin, „Von uns selber schweigen wir“. Wissenschaftsgeschichte aus Lebensge-
schichten, in: Wolf LEPENIES (Hrsg.), Geschichte der Soziologie. Studien zur kogniti-
ven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Bd. 1 (= stw 367) (Frankfurt
a. M. 1981) 428–465.
- KÖNEMANN, Judith, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub’ ich“. Zugänge zu Religion und
Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne (= Veröffentlichungen der Sek-
tion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 8) (Opladen
2002).
- KÖRTNER, Ulrich H. J., Einführung in die theologische Hermeneutik (= Einführung Theo-
logie) (Darmstadt 2006).
- KÖRTNER, Ulrich H. J., Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christ-
lichen Glaubens und seiner Lebenspraxis (Neukirchen-Vluyn 2008).
- KRAUS, Björn, Lebenswelt und Lebensweltorientierung – eine begriffliche Revision als
Angebot an eine systemisch-konstruktivistische Sozialarbeitswissenschaft, in: Kontext
37 (2006) 116–129.

Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie

- KREINER, Armin, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2006).
- KREUTZER, Ansgar, Arbeit und Musse. Studien zu einer Theologie des Alltags (= Forum Religion & Sozialkultur, Abt. A 19) (Wien / Berlin / Münster 2011).
- KUNZ, Erhard, „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerziten und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: Michael SIEVERNICH / Günter SWITEK (Hrsg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1990) 75–95.
- LAKNER, Franz, Theorie einer Verkündigungstheologie. Gedanken über Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie, in: Theologie der Zeit 4 (1939) 1–62.
- LAKNER, Franz, Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie, in: ZKTh 62 (1938) 1–36.
- LARCHER, Gerhard, Fundamentaltheologie und Kunst im Kontext der Mediengesellschaft. Neue Herausforderungen für eine alte Beziehung, in: Joachim VALENTIN / Saskia WENDEL (Hrsg.), Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik (Regensburg 2001) 161–179.
- LAUBACH, Thomas, Lebensführung. Annäherung an einen ethischen Grundbegriff (= Forum interdisziplinäre Ethik 24) (Frankfurt a. M. u. a. 1999).
- VAN DE LOO, Dirk, Hölzerne Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung (= Ratio fidei 32) (Regensburg 2007).
- LOTZ, Johannes Baptist, Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie, in: ZKTh 62 (1938) 465–501.
- LUTHER, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts (Stuttgart 1992).
- LUTHER, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimar 1883–2009).
- MAROTZKI, Winfried, Qualitative Biographieforschung, in: Uwe FLICK / Ernst VON KARDOFF / Ines STEINKE (Hrsg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch (= Rowohlt's Enzyklopädie 55628) (Reinbek bei Hamburg ⁸2010) 175–186.
- MAUTNER, Josef, Das zerbrechliche Leben erzählen ... Erzählende Literatur und Theologie des Erzählens (= EHS.DS 1427) (Frankfurt a. M. u. a. 1994).
- MAYRING, Philipp, Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken (Weinheim ⁵2002).
- MENNEN, Claudia, Bibliodrama – Religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie (= PTD 26) (Freiburg i. Ü. 2004).
- MERKT, Andreas, „Volk“. Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Heike GRIEßER / Andreas MERKT (Hrsg.), Volksglaube im antiken Christentum. Festschrift für Herrn Prof. Dr. Theofried BAUMEISTER anlässlich seiner Emeritierung im September 2009 (Darmstadt 2009) 17–27.
- DE MESA, José M., Was macht eine gute Theologie aus? Lehren aus dem Kontext, in: Clemens SEDMAK (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003) 41–58.
- METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz ⁵1992). – Erstausgabe 1977.
- METZ, Johann Baptist, Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: StZ 192 (1974) 305–316.

- METZ, Johann Baptist, Kleine Apologie des Erzählens, in: *Conc(D)* 9 (1973) 334–341.
- METZ, Johann Baptist, Theologie als Biographie. Eine These und ein Paradigma, in: *Conc(D)* 12 (1976) 311–315.
- MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef, Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer „narrativen Theologie“, in: *Wege theologischen Denkens* (= *ThBer* 8) (Zürich / Einsiedeln / Köln 1979) 35–70.
- MITTELSTRASS, Jürgen, Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität (= *stw* 376) (Frankfurt a. M. 1982).
- MOLITOR, Hansgeorg / SMOLINSKY, Heribert (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (= *KLK* 54) (Münster 1994).
- MOLTMANN, Jürgen, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie (= *Kaiser-TB* 61) (München ²1989). – Erstausgabe 1975.
- MOLTMANN, Jürgen, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen (München 1989).
- MÜLLER, Klaus, Kompetenzbildung im theologischen Lehramtsstudium. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf, in: Guido HUNZE / Klaus MÜLLER (Hrsg.), *TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie* (= *Theologie und Praxis B* 17) (Münster 2003) 31–50.
- NEUFELD, Karl Heinz, Die Brüder Rahner. Eine Biographie (Freiburg i. Br. / Basel / Wien ²2004).
- NEUMANN, Karl, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner (= *FThSt* 118) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1980).
- NICOL, Martin, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik (Göttingen 2002).
- NOUWEN, Henri J. M., Schöpferische Seelsorge (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1989).
- ORTH, Ernst Wolfgang, Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“. Vernunft und Kultur (= *Werkinterpretationen*) (Darmstadt 1999).
- PENG-KELLER, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität (Darmstadt 2010).
- PESCH, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Darmstadt 1985).
- PESCH, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte (Würzburg 1993).
- PETZEL, Paul, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie (Mainz 1994).
- PETZOLDT, Matthias, „Sprachspiele“ christlicher Glaubenslehre?, in: Gunda SCHNEIDER-FLUME / Doris HILLER (Hrsg.), *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik* (Neukirchen-Vluyn 2005) 62–80.
- PIEPER, Annemarie, Glückssache. Die Kunst, gut zu leben (= *dtv* 30872) (München 2003).
- PÖGGELER, Otto, Dialektik und Topik, in: Rüdiger BUBNER / Konrad CRAMER / Reiner WIEHL (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg GADAMER zum 70. Geburtstag*, Bd. 2: Sprache und Logik (Tübingen 1970) 273–310.
- PÖLTNER, Günther, Aus der Sicht der Philosophie. Voraussetzungen eines gelingenden interdisziplinären Gesprächs zum Verhältnis von Religion und Evolution, in: Ulrich LÜCKE / Jürgen SCHNAKENBERG / Georg SOUVIGNIER (Hrsg.), *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion* (Darmstadt 2004) 9–27.

- PROKOPF, Andreas / ZIEBERTZ, Hans-Georg, Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?, in: Religionspädagogische Beiträge 44 (2000) 19–50.
- PRZYWARA, Erich, Christentum gemäss Johannes (Nürnberg 1954).
- PRZYWARA, Erich, Deus semper major. Theologie der Exerzitien, 3 Bde. (Freiburg i. Br. 1938–1940).
- QUISINSKY, Michael, Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum (= Dogma und Geschichte 6) (Berlin / Münster 2007).
- RAHNER, Hugo, Eine Theologie der Verkündigung (Freiburg i. Br. 1939).
- RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches [1953], in: SW 12 (2005) 511–521.
- RAHNER, Karl, Ein Brief von P. Karl Rahner (zu Klaus P. FISCHER, Der Mensch als Geheimnis ...) [1974], in: SW 22, 2 (2008) 823–832.
- RAHNER, Karl, Das Dynamische in der Kirche [1956/58], in: SW 10 (2003) 322–420.
- RAHNER, Karl, Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes, bearb. von Karl H. NEUFELD (Einsiedeln / Zürich / Köln 1975) 198–211.
- RAHNER, Karl, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: SW 25 (2008) 47–57.
- RAHNER, Karl, Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, hrsg. von Paul IMHOF / Hubert BIALLOWONS (Düsseldorf 1986).
- RAHNER, Karl, Glaubensbegründung heute, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes, bearb. von Karl H. NEUFELD (Einsiedeln / Zürich / Köln 1975) 17–40.
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1976) = SW 26 (1999).
- RAHNER, Karl, Im Gespräch, hrsg. von Paul IMHOF / Hubert BIALLOWONS, Bd. 2: 1978–1982 (München 1983).
- RAHNER, Karl, Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK² 6 (1961) 126.
- RAHNER, Karl, Probleme der Christologie von heute [1954], in: SW 12 (2005) 261–301.
- RAHNER, Karl, Der Theologe. Zur Frage der Ausbildung der Theologen heute [1954], in: SW 16 (2005) 417–433.
- RAHNER, Karl, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum [1943], in: SW 4 (1997) 497–556.
- RAHNER, Karl, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik [1954, Entwurf von 1939], in: SW 4 (1997) 404–448.
- RAHNER, Karl, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute [1964 bzw. 1965], in: SW 16 (2005) 434–455.
- RAHNER, Karl, Über die Verkündigungstheologie. Eine kritisch-systematische Literaturübersicht [1941/42], in: SW 4 (1997) 337–345.
- RAHNER, Karl, Über künftige Wege der Theologie [1970], in: SW 22, 2 (2008) 612–633.
- RAHNER, Karl, Vorwort zu Schriften zur Theologie, Bd. 7 [1966], in: SW 14 (2006) 362f.
- RAHNER, Karl, Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften [1971/72], in: SW 15 (2002) 704–710.
- RAHNER, Karl, Zur Reform des Theologiestudiums [1968 bzw. 1969], in: SW 16 (2005) 463–530.
- RICŒUR, Paul, Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1: Hermeneutik und Strukturalismus (München 1973).

- RICŒUR, Paul, Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 2: Hermeneutik und Psychoanalyse (München 1974).
- RICŒUR, Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS. / Eberhard JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (= Evangelische Theologie, Sonderheft) (München 1974) 24–45.
- RICŒUR, Paul, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld, Bd. 2 (Freiburg i. Br. ³2002). – Frz. Erstausgabe 1960.
- RITSCHL, Dietrich / HAILER, Martin, Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte (Neukirchen-Vluyn ²2008).
- RITSCHL, Dietrich, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken (München 1984).
- ROGERS, Carl R., Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten (= Konzepte der Humanwissenschaften) (Stuttgart ¹⁵2004). – Erstausgabe 1961.
- ROTHGANGEL, Martin, Im Kern verrottet? Anmerkungen zum unterschätzten Reformpotential der Fachdidaktiken, in: Guido HUNZE / Klaus MÜLLER (Hrsg.), TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie (= Theologie und Praxis B 17) (Münster 2003) 51–75.
- RUGGIERI, Giuseppe, Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte, in: Peter HÜNERMANN (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2006) 61–70.
- RUHSTORFER, Karlheinz, Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola (= FThSt 161) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1998).
- SANDER, Hans-Joachim, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 7 (2003) 51–61.
- SANDER, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThK Vat II 4 (2004) 581–886.
- SANDER, Hans-Joachim, Was ist gute Dogmatik? Oder die Fähigkeit, böse Überraschungen mit Gott zu vermeiden, in: Clemens SEDMAK (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003) 97–114.
- SANDER, Hans-Joachim, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Gotthard FUCHS / Andreas LIENKAMP (Hrsg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (= SICSW 36) (Münster 1997) 85–102.
- SANDER, Hans-Joachim, Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie, in: ThQ 182 (2002) 27–40.
- SCHAEFFLER, Richard, Philosophische Einübung in die Theologie, Bd. 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre (= Scientia & Religio 1, 1) (Freiburg i. Br. 2004).
- SCHÄRTL, Thomas, Der religiöse Glaube im Windschatten des Wissensbegriffs? Anfragen an den Entwurf Alvin Plantingas, in: Tobias KAMPMANN / Thomas SCHÄRTL (Hrsg.), Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens (Münster 2006) 87–146.
- SCHAPP, Jan, Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts (Tübingen 1994).

Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie

- SCHAPP, Wilhelm, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding (= Klostermann-Seminar 10) (Frankfurt a. M. 2004). – Erstaussgabe 1953.
- SCHARER, Matthias / HILBERATH, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung (= Kommunikative Theologie 1) (Mainz 2003).
- SCHIBILSKY, Michael, Theologie als ars vivendi, in: Wolfgang HUBER (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (Stuttgart 2004) 113–127.
- SCHMID, Wilhelm, Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst (Frankfurt a. M. 2000).
- SCHMUCKER, Robert W., Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (= Theorie und Forschung 560, Theologie 36) (Regensburg 1998).
- SCHMUCKI, Albert, Henri Nouwen – Zum Haus des Segens finden, in: Simon PENG-KELLER / Albert SCHMUCKI (Hrsg.), Aufbruchsfreude und Geistesgegenwart. Gestalten einer erneuerten christlichen Spiritualität (Zürich 2007) 151–171.
- SCHNEIDER-FLUME, Gunda, Dogmatik erzählen? Ein Plädoyer für biblische Theologie, in: DIES. / Doris HILLER (Hrsg.), Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik (Neukirchen-Vluyn 2005) 3–15.
- SCHREINER, Klaus (Hrsg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20) (München 1992).
- SCHÜTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas, Strukturen der Lebenswelt (= UTB 2412) (Konstanz 2003). – Auf dem Nachlass von Alfred SCHÜTZ basierend, überarbeitet von Thomas LUCKMANN. Erstaussgabe 1982.
- SECKLER, Max, Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos, in: ThQ 187 (2007) 1–20.
- SECKLER, Max, Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners, in: Elmar KLINGER / Klaus WITTSTADT (Hrsg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl RAHNER (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1984) 826–852.
- SECKLER, Max, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Walter BAIER / Stephan Otto HORN / Vinzenz PFNÜR u. a. (Hrsg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal RATZINGER zum 60. Geburtstag, Bd. 1 (St. Ottilien 1987) 37–65.
- SECKLER, Max, Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung, in: ThQ 163 (1983) 241–264.
- SECKLER, Max, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh 4 (1988) 179–241.
- SEDMAK, Clemens, Theologie in nachtheologischer Zeit (Mainz 2003).
- SEDMAK, Clemens (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003).
- SHEA, John, Die zweite Naivität – Bemerkungen zu einem Pastoralproblem, in: Conc(D) 9 (1973) 56–62.
- SIEBENROCK, Roman A., Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Fundamentaltheologie, in: PThI 16 (1996) 37–51.
- SIEBENROCK, Roman A., Leben – Glauben – Denken. Fundamentaltheologie als Schulung

- theologischen Wahrnehmens, Denkens und Urteilens. Ein Entwurf, in: Konrad HUBER / Gunter M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL / Ulrich WINKLER (Hrsg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft* (= Theologische Trends 10) (Thaur 2001) 131–154.
- SIEBENROCK, Roman A., Nachhaltige Theologie. Zur Unterscheidung von „guter“ und „schlechter“ Theologie aus der Sicht eines Fundamentaltheologen, in: Clemens SEDMAK (Hrsg.), *Was ist gute Theologie?* (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003) 115–129.
- SIEBENROCK, Roman A., Theologie um der Seelsorge willen. Karl Rahners Theologie als Einheit von dogmatischer und praktischer Theologie, in: *Diak.* 35 (2004) 369–375.
- SIEVERNICH, Michael, Pastoraltheologie, die an der Zeit ist, in: Clemens SEDMAK (Hrsg.), *Was ist gute Theologie?* (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003) 225–239.
- SLOTEDIJK, Peter, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (Frankfurt a. M. 2009).
- SOEFFNER, Hans-Georg, *Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung. Zur wissenschaftlichen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik* (= UTB S 2519) (Konstanz 2004). – Erstausgabe 1988.
- SPITAL, Hermann Josef, Glaubensorientierung in einer pluralistisch denkenden Gesellschaft. Festvortrag zum Jubiläum des 75. Jahrgangs von „Geist und Leben“, in: *GuL* 76 (2003) 3–12.
- STECK, Wolfgang, *Alltagsdogmatik. Ein unvollendetes Projekt*, in: *PTh* 94 (2005) 287–307.
- STOCK, Alex, *Demonstratio catholica. Notizen zu einer poetischen Dogmatik*, in: Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Hrsg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. NEUFELD* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2004) 328–337.
- STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik, Christologie, Bd. 1: Namen* (Paderborn u. a. 1995).
- STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik, Christologie, Bd. 3: Leib und Leben* (Paderborn u. a. 1998).
- STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik, Gotteslehre, Bd. 1: Orte* (Paderborn u. a. 2004).
- STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik, Gotteslehre, Bd. 2: Namen* (Paderborn u. a. 2005).
- STOCK, Alex, *Über die Idee einer poetischen Dogmatik*, in: Gerhard LARCHER (Hrsg.), *Gott – Bild. Gebrochen durch die Moderne? Für Karl Matthäus WOSCHITZ* (Graz / Wien / Köln 1997) 118–128.
- TERSTRIEP, Dominik, *Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie* (= AnGr 283) (Rom 2001).
- THOMPSON, Edward Palmer, *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung* (Frankfurt a. M. / New York 1980).
- ULFIG, Alexander, *Lebenswelt, Reflexion und Sprache. Zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existenzialontologie und Diskurstheorie* (= Epistemata, Reihe Philosophie 213) (Würzburg 1997).
- VORGRIMLER, Herbert, Vom „sensus fidei“ zum „consensus fidelium“, in: *Conc(D)* 21 (1985) 237–242.
- WALDENFELS, Bernhard, *Einführung in die Phänomenologie* (= UTB 1688) (München 2001). – Erstausgabe 1992.

Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie

- WALDENFELS, Bernhard, In den Netzen der Lebenswelt (= stw 545) (Frankfurt a. M. 2005).
– Erstausgabe 1985.
- WATZLAWICK, Paul / WEAKLAND, John H. / FISCH, Richard, Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels (Bern 2009).
- WEISS, Bardo, Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie, 3 Bde. (Paderborn u. a. 2004).
- WENZEL, Knut, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht (= RSTh 52) (Frankfurt a. M. u. a. 1997).
- WENZEL, Knut, Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration, in: ThPh 71 (1996) 161–186.
- WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen (o. O. [Köln] 2010).
- ZAHLAUER, Arno, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola (= IThS 47) (Innsbruck / Wien 1996).
- ZENGER, Erich, Am Fuss des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments (Düsseldorf 1998).
– Erstausgabe 1993.
- ZERFASS, Rolf, Erzählter Glaube – erzählende Kirche (= QD 116) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1988).
- ZIEBERTZ, Hans-Georg / KALBHEIM, Boris / RIEGEL, Ulrich, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 3) (Gütersloh / Freiburg i. Br. 2003).
- ZOLLNER, Hans, Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im „Bericht des Pilgers“ als Anregung für eine Theologie der Biographie, in: Thomas GERTLER / Stephan Ch. KESSLER / Willi LAMBERT (Hrsg.), Zur grösseren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2006) 270–287.

Wozu Theologie?

EINE KLÄRUNG AUS
THEOLOGISCH-ETHISCHER PERSPEKTIVE

von Hanspeter SCHMITT

Seit geraumer Zeit schon wird auf allen Ebenen unverblümt und offensiv nach Funktion und Sinn von Theologie gefragt. Ob im Rahmen gläubiger Vollzüge, seitens der Kirchen oder auf wissenschaftlichem Sektor: theologisch zu reden, zu arbeiten und zu leben ist längst nicht mehr selbstverständlich oder einfach akzeptiert. Die Theologie sieht sich in aktuellen gesellschaftlichen Debatten und auch generell vor die Plausibilitätsfrage gestellt: Wozu sollen theologisch versierte Ansichten und Begründungen gut sein, wem leuchten sie ein? Für wen ist die von dort initiierte Art der Weltsicht und des Lebens von solch gravierender Bedeutung, dass sie nicht problemlos wegfallen oder durch andere, leichter zu greifende Anbieter bzw. näher liegende Symboliken und Verständnisse ersetzt werden könnte? Ist es für säkulare, kulturell pluralisierte Lebenswelten noch angebracht und „kostendeckend“, sich Theologie zu leisten – zumal in kirchlich und konfessionell gebundenen Formen?

Der hier angedeutete Verlust an Bedeutung hat die Theologie selbst in Bewegung gebracht. Längst wird fachintern die „Existenzfrage“ gestellt. Das geschieht keineswegs panisch und ist von defensiver Selbstbehauptung oder resignierter Selbstaufgabe weit entfernt. Vielmehr findet eine umfassende, durchaus selbstkritische Reflexion statt, die von einer wachen, genauen und respektvollen Realisierung veränderter Denk- und Lebensbedingungen getragen ist. Im Vordergrund steht die Einsicht, dass auch die Theologie sich verändert hat, ja sich und ihre Standorte verändern muss, um „an der Zeit“ zu sein¹. Ziel sind

¹ Vgl. HÖHN (Hrsg.), *Theologie*; WILS (Hrsg.), *Theologie*; SEDMAK, *Theologie*; HAUSMANNINGER (Hrsg.), *Christliche Sozialethik*; KRAUS (Hrsg.), *Theologie*; BUCHER, *Zukunft*; ZULEHNER, *Kirchenvisionen*.

folglich neue Relevanzen – sei es als Innovation von Sinn oder als Wiederentdeckung und Optimierung bewährter Plausibilitäten. In jedem Fall beinhaltet es das ernsthafte Bemühen, die Potentiale theologischen Verstehens und die Gegenwart menschlichen Lebens in ein Verhältnis zu bringen, das nachvollziehbar und bedeutsam sein kann.

I. Moral – lebensweltlicher Wandel und bleibende Aktualität

Aus theologisch-ethischer Perspektive geht es diesbezüglich um das Verhältnis von Theologie bzw. Glaube und Moral. Besagte Relevanzen just auf dieser Ebene entdecken zu wollen, wirkt allerdings einigermassen verwegen. Denn bereits auf lebensweltlicher Seite zeigen sich diverse Hindernisse, da Moral und Sittlichkeit – betrachtet man den Sprachgebrauch – aus der Mode gekommen zu sein scheinen.

1. Unüblichkeit und Unzugänglichkeit alter Moralbegriffe

Herkömmliche Begriffe wie Sitte, Gebot, Anstand und Tugend, aber auch Treue, Lauterkeit oder Keuschheit, mit derer Hilfe früher die „Mores“ gelehrt wurden, wirken heute unüblich und tauchen in Alltagsgesprächen kaum auf. Wie sie wiederbelebt werden können und unter welchen inhaltlichen Prämissen das geschehen soll, ist eine offene Frage². Lediglich im Rahmen der Sportsprache wirkt man bezüglich der Moral noch sicher: Darin wird regelmässig mitgeteilt, Sportlerinnen oder ganze Mannschaften hätten auf beeindruckende Weise „Moral“ bewiesen oder „moralische“ Unterstützung erfahren – und alle scheinen informiert zu sein³.

Andere ebenfalls klassische Moralbegriffe werden zwar häufiger gebraucht, bleiben aber schillernd, denn ihre Bedeutung wird als nur schwer zugänglich erlebt. Was heisst beispielsweise „Gewissen“ und mit welchen Erfahrungen soll man es identifizieren? Oder wie erklärt sich das viel zitierte Böse samt seiner damit in Verbindung gebrachten

² Vgl. am Beispiel des Tugendbegriffes MIETH, Tugenden; MÜLLER, Tugend.

³ Vgl. SCHMITT, Sport.

Formen und Varianten? Umgekehrt das Gute, das sehr Unterschiedliches bedeutet wie effizient, brav, spitze sein oder sich wohl fühlen, aber auch humane Güte oder lediglich die funktional gedachte Qualität und Leistung von Produkten bzw. Vorgängen meinen kann. Wie geht man mit einem derart widersprüchlichen semantischen Spektrum um?

2. Etablierung und Plausibilität neuer Moralbegriffe

Zunächst darf man diese sprachlichen Phänomene nicht als Beweis eines generellen Bedeutungsverlustes von Moral missverstehen. Vielmehr spiegelt sich darin der markante Wandel, der moderne Lebenswelten insgesamt prägt bzw. permanent verändert und dem auch die Begriffe, Codes und Metaphern des Wert- und Normbereiches unterliegen⁴. Die Sache der Moral – das humane Gelingen von Person, Gesellschaft und Welt – bleibt aber im sprachlichen Bewusstsein präsent. Wo nämlich alte Formulierungen in der einst gewohnten Verwendung nicht mehr greifen, zeigen sich bereits andere, die keineswegs randständig oder unüblich sind, sondern hohen Stellenwert genießen. Man denke an gängige, eindeutig moralisch besetzte Termini wie Zivilcourage, Gerechtigkeit, Toleranz, Partnerschaft, Lebensqualität, Humanisierung und Solidarität.

Aufgrund ihrer allgemein nachvollzogenen Plausibilität und Codierung ist Moral auch heute nicht nur lebensweltlich gesichert, sondern zeitigt eine beachtliche individuelle und soziale Intensität und Wirksamkeit⁵. Medien, parteipolitische Agenden, Bildungskonzepte, gewöhnliche Alltagsgespräche – um nur einiges zu nennen – werden

⁴ Grundlegend zum Lebensweltbegriff: HABERMAS, Theorie 2, 173–293. Vgl. auch: DERS., Erläuterungen 589–593; DERS., Moralbewusstsein 146f.; DERS., Dialektik 185f. Vgl. exemplarisch über HABERMAS hinaus BRAND, Lebenswelt; HAUCK, Theorie 200–205; MIEBACH, Handlungstheorie 131–152. 321–332; STEINKAMP, Solidarität 68–74; MARX, Ethos, bes. 55–90. Vgl. auch die anderen Beiträge im vorliegenden Band.

⁵ Selbstredend bleibt es eine kulturelle wie ethische Aufgabe, tradierte Begriffe wie z. B. Treue, Keuschheit oder Tugend zu analysieren, ihren bleibenden Gehalt zu erarbeiten bzw. ihrer sprachlichen „Entleerung“ zu begegnen.

mittels dieser Begriffe mehr denn je mit Moral konfrontiert bzw. „angereichert“.

3. Moralisches Klima und öffentlich-diskursive Rationalität

Auf diese Weise generiert und verstärkt sich ein Klima persönlicher wie gemeinsamer Verantwortlichkeit, das kulturhistorisch seinesgleichen sucht⁶: Während in der antiken Polis alles dem in Mythos und Rolle gründenden Takt des städtischen Systems gehorchte, im abendländischen Mittelalter die christlich abgeleiteten, kirchlich geschützten Hierarchien aus Stand, Amt, Geschlecht und Wahrheit massgeblich waren, dann – im Aufgang von Emanzipation und Moderne – zunehmend das vernünftige Subjekt zum Idealbezug von Theorie und Praxis avancierte, setzt man heute auf öffentliche Diskurse. An diesen kontinuierlichen Prozessen freien und fairen Debattierens kann jede und jeder teilnehmen – und soll es auch. Hier werden besagte Moralbegriffe als Leitvorstellungen aller Praxis verhandelt, gültig geformt, etabliert und nahe gebracht. Es soll darin nachvollziehbar und zustimmungsfähig – in diesem Sinn rational – eruiert und bestimmt werden, was diese Begriffe konkret bedeuten, was also humane Verantwortung realiter meint. Dass Menschen kraft ihrer unvertretbar eigenen kommunikativ-moralischen Kompetenz dazu aufgerufen sind, ist hingegen keine Frage mehr⁷.

So gesehen liegt Moral förmlich „auf der Strasse“: Nicht nur, dass sich stets neue Herausforderungen, Themen und Konflikte gerechter wie sittlich authentischer Gestaltung ergeben! Sie gelten – das ist das eigentliche Novum – als überall und grundsätzlich diskutierbar, weil sie weder strukturell noch ideologisch entschieden sind, folglich persönlich betreffen und angehen. Wer nicht als ignorant, unmündig oder verantwortungsscheu gelten will, tut gut daran, sich an solchen Diskursen zu beteiligen und die mit ihnen eröffnete bzw. gewollte Chance praktischer Orientierung und Überzeugungsbildung zu ergreifen.

⁶ Vgl. exemplarisch ROHLS, Ethik.

⁷ Vgl. HABERMAS, Vorstudien.

II. Glaube – zwischen lebensweltlicher Skepsis und Ethikerwartung

Betrachtet man nun den Kontext christlichen Glaubens, zeigt sich, dass er von all dem betroffen ist. Auch hier gilt es beinahe schon als selbstverständlich, sich solchen Diskursen zu stellen und an der darin stattfindenden Erörterung moralischer Leitvorstellungen mitzuwirken.

1. Glaubensrelevante Folgen

Es fällt zwar Teilen der Kirche, besonders Amtsträgern, noch schwer, anzuerkennen, dass sich dieser Vorgang paritätisch gestaltet bzw. dass kirchliche Praxis und Ereignisse überhaupt zum Gegenstand öffentlicher, rational wie mündig vorgetragener Kritik und Überprüfung werden. Dennoch bleibt das Geschehen für die demokratisch-praktische Legitimierung wie die moralische Erneuerung der Kirche und ihrer einzelnen Sozial- und Glaubensformen nicht nur geboten, sondern inhaltlich überaus bedeutsam und ertragreich⁸.

Was sich so für Theologie und Kirche an engagierter wie kritisch auf sie zurückwirkender Beteiligung am moralischen Sprechen einer Kultur ergibt, resultiert indes nicht allein aus dieser allgemein geltenden öffentlichen Relevanz und Verpflichtung, sondern entspricht dem Selbstverständnis christlicher Offenbarung: Sie ist von Grund auf praktisch geformt, da sie im Klima der durch Jesus von Nazareth aufgenommenen und geprägten Kommunikation Gottes auf Befreiung und Gerechtigkeit samt entsprechender Wege und Formen der Umkehr, Kooperation, Politik und Mystik zielt⁹.

⁸ Vgl. SCHOBERT / SCHOBERT (Hrsg.), Kirche; GABRIEL, Öffentlichkeit; DERS., Religionen; SCHMITT, Öffentlichkeit; BEDFORD-STROHM, Kirche; MANEMANN (Hrsg.), Demokratiefähigkeit; ARENS / HOPING (Hrsg.), Theologie; BALDERMANN u. a. (Hrsg.), Glaube.

⁹ Vgl. exemplarisch SÖLLE, Sympathie; METZ, Glaube; DERS., Welt; DERS., Begriff; DERS. / KAUFMANN, Zukunftsfähigkeit.

2. Lebensweltliche Skepsis

Auch diese genuin moralisch-praktische Dimension des Glaubens wirft aber heute mehr denn je Fragen auf: Führt sie zu einer Kompetenzüberschreitung seitens der Kirchenleute und Theologinnen bzw. Theologen? Haben sie überhaupt das „Zeug“, die Begriffe und nötigen Erfahrungen, um auf den unterschiedlichsten, oft komplexen Feldern des Handelns im Sinne einer verantwortlichen Suche nach humanem Leben mitzureden? Sollten sich Kirche und Glaube nicht besser auf Bibel, Gebet, Sakramente und interne pastorale Fragen beschränken? Hier scheint sich sogar eine Allianz mit innerkirchlichen Stimmen zu ergeben, die unter dem Eindruck fehlender Ressourcen fordern, sich konsequent auf das zurückzuziehen, was sie als das „Kerngeschäft“ der Kirche bzw. des Glaubens betrachten.

Ein solcher Rückzug stellt freilich – gemessen an biblischen Quellen – einen befremdlichen Traditionsbruch dar, gemessen am Ernst und an der Breite aktueller Herausforderungen wirkt er überdies anachronistisch bzw. einfältig und sogar bequem. Er verstärkt nur die vorhandene Skepsis, man könne in Sachen Moral und Verantwortung nicht von einer lebensweltlichen Relevanz kirchlicher bzw. theologischer Positionen ausgehen. Betrachte man zudem – so dieser Verdacht – offizielle kirchliche Moralnormen, die besonders im Bereich der Sexualitäts- und Partnerschaftsgestaltung wegen diverser naturrechtlicher Konstrukte statisch und autoritär fixiert seien¹⁰, täte man gut daran, den Einfluss des kirchlichen Lebens auf spirituelle Übung, dogmatisches Bekennen und liturgisches Feiern zu beschränken¹¹.

¹⁰ Hierzu jüngst und zentral für den Fachdiskurs HILPERT (Hrsg.), *Sexualethik*. Vgl. darin u. a. MERKS, *Beziehungsethik*; ERNST, *Argumentationsmodelle*; HILPERT, *Partnerschaften*; DERS., *Kontinuitäten*. Vgl. auch LINTNER, *Eros*.

¹¹ Hier zeigt sich zudem das Missverständnis, das spirituelle, liturgische oder konfessionelle Vollzüge für moralfreie Zonen hält. Im Gegenteil unterliegen sie der ethischen bzw. theologisch-ethischen Kritik, weil es mit ihnen – wie mit aller Gestaltung – um menschlich absichtsvolle und folgenreiche Handlungen geht, die nach humaner Qualität und entsprechenden Reflexionen rufen.

3. Allgemeine Ethikerwartung

Diese Skepsis wird aber nicht konsequent durchgehalten, denn zugleich sehen sich Theologie und kirchliches Handeln mit einer stark ausgeprägten Ethikerwartung konfrontiert¹². Kirchenamtliche Äusserungen zur sozialen Gerechtigkeit, entwicklungs- und friedenspolitischen Gestaltung, zu Migrations- oder Umweltfragen sowie anderen ethischen Herausforderungen stehen – sofern sie nachvollziehbaren Argumenten folgen – ohne Zweifel hoch im Kurs. Analog dazu richten sich die Erwartungen von Eltern wie Schülern an Inhalt und Form des kirchlichen Religionsunterrichts nicht zuerst auf dogmatische Inhalte, sondern auf die Werterziehung und humane Orientierung, damit auf Bildungsziele, welche die familiären Potentiale angesichts kulturell divergierender Wertausgangslagen latent überfordern und mehrdimensional angelegter Pädagogikstile bedürfen. Gilt es schliesslich, den Sinn kirchlicher Strukturen und die Leistung ihrer Akteure einzustufen, werden insbesondere praktische Aktivitäten im medizinisch-pflegerischen, beratenden und diakonisch-sozialen Bereich als sinnvoll erachtet, also wiederum Handlungen, die dem genügen, was man gemeinhin für moralisch relevant und ethisch bedeutsam hält¹³.

Diese signifikante Ethikerwartung wurde durch den seit vielen Jahren andauernden allgemeinen „Ethikboom“ verstärkt und hat inzwischen ein Mass erreicht, das selbst Ethikfachleute der Theologie verunsichert. Gewiss haben sie überhaupt nichts gegen die engagierte sachgerechte Wahrnehmung moralischer Themen im Kontext der Theologie einzuwenden. Dennoch zweifeln sie, ob allein per Moral bzw. Ethik bereits der genuine Beitrag getroffen ist, den der Glaubensvollzug für die sittliche Orientierung und ihre Genese zu leisten vermag¹⁴. Worin aber kann dieser Beitrag liegen, wenn es dabei weder um eine Fixierung von

¹² Man kann das u. a. daran messen, dass Vertreter der Kirchen und Theologie regelmässig zu offiziellen Ethikkommissionen bzw. institutionellen Ethikkonsilien eingeladen werden.

¹³ Vgl. exemplarisch für einen aktuell sehr gefragten Bereich: BELOK / LÄNZLINGER / SCHMITT, Palliative Care.

¹⁴ Schon früh unter dem Begriff der Spiritualität: MIETH, Gotteserfahrung. Des weiteren exemplarisch EID, Gott; SCHILLEBEECKX (Hrsg.), Mystik; RÖMELT, Christliche Ethik; SCHMITT, Gott und Moral.

bzw. auf Moral noch um eine letztlich „pseudospirituelle“ Distanzierung von Praxis und Welt gehen darf?

III. Absage an eine exklusive ethische Rationalität des christlichen Glaubens

Aufgabe der Theologischen Ethik ist es, das hier zur Debatte stehende Verhältnis von Glaube und Handeln, von christlicher Botschaft und humaner Verantwortung wissenschaftlich einzuholen und klären zu helfen. Wegen der lebensweltlichen Transformation hin zu pluralen, diskursiv generierten Gesellschafts- und Persönlichkeitstypen tragen nur traditionell abgesicherte Formeln wenig dazu bei. Es bedarf hermeneutisch einleuchtender Vermittlungen, um die moralpraktische Relevanz des Glaubens plausibel und dem humanen Anspruch wie dem christlichen Proprium gleichermaßen verpflichtet darzustellen. Zudem wirkt dieses Ansinnen auf Form und Selbstverständnis der Theologischen Ethik zurück¹⁵.

Die Reflexion beginnt am direktesten mit der erwähnten, deutlich und provozierend im Raum stehenden Frage, ob denn Glaube bzw. Theologie im Kontext von Moral und Verantwortung überhaupt (noch) eine nachweisbar tragende Funktion besitzen.

1. Quantitative Sicht

Bereits quantitativ gesehen braucht es in der Tat keine zusätzliche, theologisch produzierte bzw. aus dem Glauben kommende Moral. Denn es gibt – banal gesagt – schon genug davon, sprich: unsere Zeit prägt

¹⁵ Im Folgenden kann die Propädeutik als Methodik und Hermeneutik der Theologischen Ethik nur skizziert werden. Hierfür grundlegend u. a. BÖCKLE, *Fundamental-moral*; MIETH, *Erfahrung*; DERS., *Erfahrung II*; SCHOCKENHOFF, *Grundlegung*; RÖMELT, *Christliche Ethik*; LESCH / BONDOLFI (Hrsg.), *Theologische Ethik*; DEMMER, *Methodenlehre*; DERS., *Sittlich handeln*. Zum Ansatz einer „nicht selbstverständlich, aber auch nicht exklusiv“ gestalteten christlichen Moral: HILPERT, *Herausforderung* 23.

ein hohes Mass an moralischem Bewusstsein und die meisten in ihr lebenden Zeitgenossen beweisen andauernd starkes Verantwortungsgefühl. Dem halten Skeptiker und besorgte Moralisten entgegen, dass moralisch offenkundig zu viel „schief“ laufe, um eine solche These vertreten zu können. Das aber tat es zu allen Zeiten und betrifft die stabile praktische Umsetzung moralischer Werte und Doktrinen! Am moralischen Bewusstsein *als solchem* mangelt es unserer Zeit sicher nicht: Mehr denn je fühlen sich Menschen ganz persönlich verantwortlich, richten ihren Blick über ihren eigenen Horizont auf die globalen Gestaltungszusammenhänge, fragen besorgt oder beschämt nach dem Leid und den blockierten Lebenschancen anderer, stellen einander mahnend zur Rede, legen öffentliche Bekenntnisse bezüglich Moral oder Unmoral ab, gründen zudem Kommissionen bzw. verfassen Reglements zur Bewältigung ethischer Fragen, beschliessen Standesethiken wie auch nationale und internationale Ethikdeklarationen etc.

All dies geschieht nicht nur in quantitativ beeindruckender Weise, sondern auch mit grosser Ernsthaftigkeit und Geduld, so dass man – selbst angesichts der vorhandenen Divergenzen, Motivations- und Realisationsprobleme – von einer ausreichenden gesellschaftlichen Vorgabe von Moral sprechen kann. Es genügt, überzeugende Moralbestände subsidiär zu unterstützen und – darüber hinaus – nachweislich geeignete humane Ideen und Impulse, die im Horizont christlichen Glaubens aufgenommen bzw. verstärkt wurden, wach zu halten und anzubieten. Zusätzlicher Moralkodizes und Normensammlungen seitens der Kirche und Theologie bedarf es jedoch nicht.

2. Materiale Ebene

Dies liegt zweitens daran, dass moralische Fragen auf der materialen Ebene keine eigene genuin „theologische Natur“ besitzen. Mit ihnen geht es zunächst um Sachverhalte, die in der Kompetenz unterschiedlicher Fachdisziplinen liegen. Sie erkunden bzw. erörtern die sachliche Beschaffenheit und praktische Valenz der jeweils angesprochenen Gestaltungsbereiche. Dabei gilt es auch, ihre inhärente Werthaltigkeit – damit ihren anthropologischen Bezug bzw. humanen Sinn – eingehend und frei von abgeleiteten Interessen zu eruieren bzw. zu deuten, bis man

schliesslich zur Interpretation praktischen Sollens und zu konkreten normativen Begründungen gelangt.

Darauf arbeiten Human- wie Erfahrungswissenschaften, philosophisch wie ethisch informierte bzw. reflektierende Disziplinen und nicht zuletzt das induktiv erhobene, teilnehmende Gespräch mit betroffenen Menschen und Gruppen zu. Theologie ist auf den sich so ergebenden interdisziplinären Zusammenhang unmittelbar angewiesen¹⁶. Sie zeigt sich darin als hörende, die Sachkunde und Urteilskraft anderer Fachleute nutzende, fordernde und begleitende Disziplin. Jedenfalls bringt sie kein originäres, sozusagen ihr „gehörendes“, allein mittels des Glaubens und seiner Quellen verstehbares moralisches Wissen hervor. Daher mag sie auf dieser Ebene dem einen oder anderen als durchaus verzichtbar erscheinen.

3. Normative Gründe

Betrachtet man die Ebene normativer Begründungen genauer, spitzt sich diese Absage an eine spezifische Bedeutung von Theologie, Kirche und Glaube für die Moral zu. Denn was immer sie an Moral vorzutragen haben: Theologisch formelhafte oder kirchlich systemische Gründe reichen heute für eine angemessene und dauerhafte lebensweltliche Etablierung moralischer Normen und Werte bzw. ihre Plausibilität nicht mehr aus. Die theologisch und kirchlich versierten Akteure der Moral wissen das und sind daher in der Pflicht, sich um ein rational nachhaltiges Überzeugungsniveau ihrer Aussagen und Theorien zu bemühen. Dabei sind inhaltlich potentiell zugängliche Erkenntnisse anzuzielen, die sich in Verbindung mit einschlägiger Erfahrung und sinnvoll gelagerten Argumenten via Kommunikation und Empathie erschliessen bzw. nahelegen. Dahinter wirkt der Anspruch verantwortlicher Freiheit und Mündigkeit, der Menschen auf Basis (selbst-)kritisch gewachsener Überzeugungen sittlich handeln lässt. Um gewissens- und sozialpflichtige Selbstbestimmungsakte muss es demnach primär gehen,

¹⁶ Den systematischen Auftakt auch für die interdisziplinäre Orientierung einer diskursfähigen Theologischen Ethik bildete AUER, Autonome Moral.

nicht um eine blinde oder formale Folgsamkeit gegenüber autoritativen Grössen – und seien es Rechtsdokumente, Amtsträger, biblische Texte, theologische wie kirchliche Traditionen oder Jesus selbst.

Dabei wird niemand in Abrede stellen, dass diese und andere Bezüge Beachtung verdienen und gegebenenfalls eine unverwechselbar anregende, menschlich wie christlich wegweisende Bedeutung auch für moralisches Handeln freisetzen. Doch spätestens im berühmten Propriumsstreit, der im Nachfeld der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) die Theologische Ethik lange bewegte, wurde quer zu den verfochtenen Positionen klar, dass christliche Theologie in puncto Moral keine eigene ethische Rationalität besitzt¹⁷. Folglich hat sie sich in praktischen Diskursen als kollegiale Partnerin zu erweisen, muss sich wie alle anderen argumentativ bewähren und die sie leitenden Erfahrungen kommunikativ, mit sachlicher Kompetenz und kritikfähig einbringen. Genau darin liegt auch ihre Chance auf moralische Bedeutsamkeit und sittliche Relevanz in Zeiten öffentlich-partizipativer Moralausgestaltung.

IV. Zugänge zur bleibenden ethischen Relevanz des christlichen Glaubens

Damit klingt schon an, dass diese Bedeutung der Theologie im Kontext humaner Gestaltungsfragen durchaus existiert, selbst wenn sich dabei keine Binnenethik im Sinne spezifischer, nur christlich verstehbarer Normen, Wertideale und Handlungsmaximen ergibt. Aber jenseits einer solchen dezidiert ethischen Exklusivität zeitigen Religionen – hier insbesondere der biblisch-christliche Glaube bzw. die durch ihn hervorgerufenen Anteile abendländischer Kultur – eine humanisierende Relevanz, die auf der Ebene anthropologischer Aussagen und einer von dort ausgehenden Formung der Moralstruktur liegt.

¹⁷ Vgl. aus der Fülle an Beiträgen zur Propriumsfrage AUER, Proprium; MIETH, Autonome Moral; FUCHS, Moral; STOECKLE, Grenzen; EID, Güte Gottes; ARENS, Glaube.

1. Zugang: Menschenbild

Zunächst beruht jede moralpraktische Erörterung bis hin zur Rechtfertigung und Formulierung detaillierter Handlungsnormen auch auf lebensweltlich gesicherten, die Lebenswelt zugleich prägenden Interpretationen des Menschseins.

1.1. Kulturelle Erfahrungen

Gemeint sind oft sehr hintergründige, einer Kultur und ihren geschichtlichen Erfahrungen entstammende mensch- und weltanschauliche Aussagen, Symbole und Erzählungen. Diese sind allein durch Moral weder herstellbar noch zu verantworten, sondern für sie voraussetzungsvoll, sofern sich moralische Orientierung aus ihnen nährt: Sie vermitteln und bewahren nämlich die kollektiv tragende, auch pluriform gebrochene, dennoch tief verankerte Erinnerung, worum es im konkreten Handeln vom menschlichen Wesen her und auf das Ganze des Lebens gesehen geht, was daher im Eigentlichen und Letzten „auf dem Spiel steht“.

Wenn man beispielsweise im Kontext der Debatten um Sterbehilfe oder medizinisch assistierten Suizid – hier sogar gegen zahlreiche andere Meinungsäußerungen – sagt, dass gerade das gebrechliche, bewusstseinsverminderte oder sterbende Leben menschliche Würde besitzt und Anspruch auf Respekt und gesellschaftliche Solidarität hat, gründet diese Aussage nicht in der normativen Logik selbst. Sie resultiert vielmehr aus dem Horizont einer ihr vorgängigen, kulturell gewachsenen wie persönlich geteilten, deshalb gewiss nicht statischen oder ungefährdeten lebensweltlichen Orientierung. Sie „weiss“ (im Sinne von geschichtlich deutender Gewissheit) und geht aufgrund ihrer Schicksale, Erfahrungen und Dialoge davon aus, dass es human angemessen ist, mit Schwächen und Grenzen schöpferisch schützend umzugehen, statt sie im Zwang steter, letztlich entfremdender Perfektion und Steigerung mehr und mehr ausgrenzen zu wollen. Sie „weiss“ auch, dass Sterben und manchmal sogar Phasen des Ringens und Leidens, so wenig der Mensch diese einfach hinnehmen kann, Teil des ihm aufgegebenen, nach Sinn rufenden existentiellen Lebensvollzuges sind – und nicht ein schlichtweg zu verneinender Irrtum seines Daseins.

1.2. Biblisch-christliche Quellenlage

Um anthropologisch so argumentieren und darüber reflektieren, aber natürlich auch konträr diskutieren zu können, bedurfte es nicht zuletzt der biblisch-christlichen Quellen samt der auch aus ihr gewachsenen abendländischen Kultur des Deutens und Wertens. Das Menschenbild, das sich so geformt bzw. verdichtet hat, ist zweifellos auch mittels anderer Quellen erreichbar und gehört zudem längst zum allgemeinen, von Religion emanzipierten Standard aufgeklärter, freiheitlicher Humanität. Dennoch bleiben seine historische Rekonstruktion und systematische Vergewisserung in Verbindung mit den biblisch-christlichen Quellen für seine Authentizität und lebensweltliche Wirksamkeit von grösster Bedeutung¹⁸.

In diesem Menschenbild wird – etwa mit Blick auf das angeführte Beispiel – festgehalten und symbolisiert, dass die Erfahrung der Begrenztheit und Imperfektion menschlichen Lebens nicht als Bankrott der Menschlichkeit zu werten ist. Vielmehr scheint in ihr das Menschsein in Form wesenhafter Sozialität und Angewiesenheit auf. Folgt man dem, eröffnen sich – gegen die schleichende strukturelle und mentale Ausgrenzung von Schwäche – Perspektiven engagierter Integration und Solidarität, von denen letztlich alle abhängen bzw. aus denen man sich nicht ohne Schaden verabschieden kann. Wenn Paulus – um nur einen biblischen Exponenten zu nennen – in theologischer Absicht seine leidvoll empfundene Schwäche als Weg und Ausweis eigentlicher Stärke beschreibt (vgl. 2 Kor 12), wirkt das möglicherweise empirisch oder technisch unsinnig. Es beinhaltet und betont aber eine umfassend humanisierende Wahrheit, die Menschen im Vollsinn ihrer Existenz anerkennt, aufrichtet und leben lässt.

Solche und andere anthropologische Aussagen finden sich, wie gesagt, weder in nur normativ denkenden Ethiken, noch erst Recht in sozialtechnologisch geprägten Konzepten. Sie wachsen, regenerieren und präzisieren sich im offenen Austausch mit einschlägigen Philosophien und Theologien bzw. ihren sie inspirierenden historischen, reli-

¹⁸ Vgl. HABERMAS, Glaube; DERS. / RATZINGER, Dialektik.

giösen und kulturellen Erfahrungen, die ihrerseits tief in das existentielle wie moralische Bewusstsein handelnder Akteure reichen.

2. Zugang: Adäquates Format

Eine weitere – gleichfalls nicht exklusive, aber überaus relevante – moralpraktische Funktion der Theologie besteht darin, eklatante soziale Einseitigkeiten vorhandener Moralbestände und ethischer Leitbegriffe anzusprechen.

2.1. Strukturelle Defizite

Es geht dabei um die soziologisch beschreibbare Erstreckung praktischer Entwürfe, sprich um einen Beitrag zum strukturell adäquaten Format moralischer Reflexion und Gestaltung. Die dafür notwendigen Strukturimpulse bezieht die Theologie wiederum aus biblischen – fachlich, kirchlich und kulturell aufgenommenen und fortentwickelten – Interpretationen zur Situation, Not und Hoffnung gelingenden Menschseins, hier im Kontext von Beziehung, Gruppe, Gesellschaft und Weltgeschehen.

Die biblisch beschriebene und kritisierte Gefährdung humanen Wohlergehens durch Formen und Akte der Vereinsamung, Ausgrenzung, Unterprivilegierung, Nichtwahrnehmung und Dämonisierung einzelner Menschen, ganzer Schichten, Gruppen und Institutionen, aber auch fremder Ethnien, Völker und Regionen, hat an Aktualität nichts verloren. Sie zeugt nicht nur von einem mangelnden Niveau auf der Ebene personaler Anthropologie, sittlicher Entschiedenheit und Motivation, sondern auch von gefährlichen strukturellen Defiziten im Aufspüren und Erkennen sozialer wie globaler Verantwortungen.

Ob es sich etwa um eine bewusst ethisch akzentuierte Unternehmensphilosophie handelt, um bevorzugte Maximen Einzelner oder die Moral der bürgerlichen Klasse insgesamt bzw. jene der Arbeiter, um zweckdienliche Regeln eines prosperierenden Wirtschaftsraumes, die politische Rechtfertigung einer konkreten Regierungsform oder um institutionelle Festlegungen bezüglich der Beteiligung an Bildung, Wohl-

fahrt, Macht und Konsum: Immer besteht die Gefahr, den oder die jeweils Anderen zu „vergessen“, sprich: sie in der strukturellen Definition und Wahrnehmung sozialer Verantwortung auszublenden. Damit aber kommen vornehmlich die eigenen Belange, heimischen Binnenräume und herrschenden Handlungsmuster zum Zug. Jenseits der darin selbstverständlich verfolgten Interessen werden – oftmals gedankenlos – Inhumanität und menschliche Opfer in Kauf genommen.

2.2. Biblisch-christliche Strukturimpulse

Demgegenüber gestaltet sich die theologische, zumal biblisch-christlich fundierte Reflexion und Praxis ihrem Selbstverständnis nach strukturell wie hermeneutisch offen stehend und einbeziehend: Ihre Sicht und moralische Erkenntnis ist nicht durch partielle Ziele oder Denkansätze eingeengt, wird also durch national, kulturell, politisch, gruppenspezifisch oder individuell sich isolierende Aspekte nicht gelenkt oder zweckbestimmt. Vielmehr wirkt sie grenzüberschreitend und universal: Sie buchstabiert den unabdingbaren Subjektbezug der Humanität weltweit und verbindet ihn kritisch mit den dafür notwendigen gesellschaftlichen, kommunikativen und systemischen Voraussetzungen. Auf diese Weise definiert sich das persönliche Wohlergehen eines Menschen als niemals zu vernachlässigende und als nicht teilbare Größe praktischer Reflexion: mit seinem Wohl steht und fällt das Wohl der ganzen Menschheit. Also muss auch das humane Streben bei jedem Menschen erneut und authentisch einsetzen bzw. entwickelt werden und bringt dabei die Rolle und Reformierung aller Systeme, Prozesse und Wertungen in den Blick, welche die humane Lebensentfaltung bedingen, aber auch blockieren und durchkreuzen können.

Als Modell dient die alttestamentliche Vision eines universalen Schöpfungsfriedens, die sich in Jesu Basileia-Botschaft personal vertieft und eschatologisch wendet¹⁹: Es kommt darin die Erfüllung der von Gott gedachten, seine Schöpfung räumlich und geschichtlich prägenden sozialen Gerechtigkeit, Güte und Wohlfahrt zur Geltung, aber so, dass

¹⁹ Vgl. für das Folgende exemplarisch BLENKINSOPP, Prophetie; ZENGER, Einleitung; THEISSEN / MERZ, Jesus; MERKLEIN, Gottesherrschaft; DERS., Jesu Botschaft.

kein einziges Geschöpf verloren geht. Umgekehrt werden im Kontext dieser Bewegung alle Subjekte bei der Wahrnehmung ihres eigenen Glücks an ihre Verantwortung für das Glück der jeweils Anderen und an die Umformung der dabei belastenden oder widerstrebenden Verhältnisse und Strukturen umkehr- und gerichtsernst erinnert. Von daher rühren die sozialkritischen Worte biblischer Traditionen und Prophe-
tien²⁰: Sie bilden teils scharfe Verdikte gegen den antisozial verselbständigten Reichtum; gegen eine reflexartig und selbstverliebt betriebene, kontextblinde kultische Ästhetik; gegen Willkürakte der politisch, religiös oder kulturell Mächtigen; gegen die lebensweltliche Missachtung bestimmter Gruppen von Menschen, der Andersdenkenden, besonders der Fremden etc.

Das hier strukturell tragende – biblisch herkunftige, theologisch reflektierte – Format bildet einen Beitrag, der die Qualität moralischer Diskurse sichern hilft, weil und damit einleuchtet, dass sich legitime personale Interessen nur auf der Basis angemessener sozialer Grundlagen entdecken, formulieren und realisieren lassen. So wird – in soziologischen Begriffen – die anthropologisch bereits erkannte Integrität und Würde des Menschen gestützt und fortgeschrieben.

3. Zugang: Erlösungsdimension

Die moralischen Anforderungen, die sich aus solchen Überlegungen ergeben, sind enorm und unabweisbar. Vor dieser Anspruchsseite tritt auch das moralische Scheitern und schuldhafte Versagen handelnder Personen überaus deutlich hervor. Zwar unterstützen sich Menschen bei der legitimen Entfaltung ihres Lebensglücks; sie entwickeln solidarische Wege und Gestalten, um einander Wohlergehen und lebenspraktische Qualität dauerhaft möglich zu machen. Aber genauso verbauen, verweigern und zerstören sie solche Gestalten und die dafür notwendi-

²⁰ Vgl. exemplarisch Am 5,21–24: „Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen. Wenn ihr mir Brandopfer darbringt, ich habe kein Gefallen an euren Gaben und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen. Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“.

gen Voraussetzungen. Geschieht das gezielt oder aus notorischem Desinteresse, offenbart sich ein rätselhafter Selbstwiderspruch von Freiheit, deren innerste Dynamik und Erkenntnis menschlich gedeihliche Formen des Daseins erstrebt, sie aber dennoch zu konterkarieren vermag²¹.

3.1. Schuld als existentielle Erfahrung

Schuld als die Fähigkeit oder Neigung, das humane Glück nicht nur verantworten, sondern auch gefährden und bewusst verneinen zu können, zeigt sich bei näherer Überlegung als existentielle Erfahrung: Sie prägt Leben von Grund auf, belastet es konkret, aber bewegt und inspiriert es zugleich. Im Kern riskiert Schuld den Bruch mit sich selbst, diskreditiert die eigene Bestimmung und Aufgabe, verantwortlich und schöpferisch Mensch und Mitmensch zu sein – wird aber umgekehrt zum Anlass, die Chancen vollen Menschseins neu zu prüfen und in geläuterter Weise zu ergreifen.

Wenn nun das die Ausgangslage wie auch die reale Situation allen humanen Strebens ist, verfehlen jene Moralkonzepte ihren eigentlichen Sinn, die primär auf moralische Perfektion, normativen Druck und die fordernde Kommunikation praktischer Ideale setzen. Sie geraten ihrerseits in einen Selbstwiderspruch, weil sie die menschlich prägende Offenheit und Gebrochenheit des Handelns nur abwehren und desavouieren, anstatt ihr konstruktiv zu begegnen.

Um Menschen in ihrer für sie unausweichlichen Schuld gerecht zu werden, bedarf es vielmehr einer solidarischen Eigenformung von Ethik und Moral. Sie eröffnet ihren Adressaten anthropologisch einen Zugang, ihre existentielle Gefährdung und faktische Schuld genau anzusehen, sich darin aber auch anzunehmen und als Mensch zu bejahen. Dann erst ergeben sich persönliche wie soziale Wege, mit Schuld ernsthaft und produktiv zu verfahren. Letztlich basieren diese Wege auf der Zusage und Hoffnung, im ehrlichen Umgang mit den eigenen Ta-

²¹ Vgl. für das Folgende exemplarisch HILPERT, Fragen 95–114; EID, Freiheit; SCHOONENBERG, Theologie; DREWERMANN / HILPERT, Sünde/soziale Sünde; SIEVERNICH, Schuld; WERBICK, Schuld.

ten eine zukunftsfähigere Haltung einnehmen und ein „menschlicherer Mensch“ werden zu können.

3.2. Biblisch-christlicher Bewältigungsansatz

Der Beitrag christlicher Quellen und Theologie zu einer solchen Konzeption und Hoffnung humaner Praxis liegt auf der Hand: Den Auftakt bildet wieder das vor diesem Horizont geformte Menschenbild. Die darin beschriebene wie geforderte Verantwortlichkeit und sittliche Urteilskraft des Menschen wird schon im Ansatz mit der existentiellen „Normalität“ seines Scheiterns und Versagens zusammengesehen. Diese Deutung von Schuld als einer *conditio humana* führt aber weder zur banalen Entwertung noch zur restriktiven Ausgrenzung dieser Erfahrung. Sie macht im Gegenteil die Bedürftigkeit des Menschen nach einer erlösenden, Situationen der Schuld bewältigenden Sozialität erst plausibel: Alle sind von Schuld betroffen; somit sind auch alle auf Formen ihrer heilsamen Lösung und Bewältigung angewiesen, was letztlich nur im Vertrauen auf die von Grund auf vergebende und erlösende Wirklichkeit Gottes gelingen kann (vgl. Gen 1–10; Jes 53; Joh 8,1–11; Röm 1–8).

Diesem anthropologischen Ansatz folgen theologisch-ethisch integrierte Entwürfe der Bearbeitung von Schuld²²: Sie stehen unter der Massgabe, nicht autoritär die Norm- oder Gebotsübertretung in das Zentrum der Schuld-dialoge zu rücken und zu korrigieren, sondern die eigentliche, direkt an der Integrität und Wohlfahrt eines Menschen erzeugte Verletzung wahrzunehmen und anzusprechen.

Das geschieht umfassend, das heisst unter kommunikativer Einbeziehung aller – eine Tat situativ, strukturell, sozial und persönlich bestimmenden – Anteile und Motive auf der einen und der durch sie erzeugten Schmerzen, Einbussen und Folgen auf der anderen Seite. Durch diese realistische, dabei subjekt- und erlebensbezogene, gewiss konfrontative Schilderung und Analyse tritt der fahrlässige oder mutwillige Bruch mit den Chancen menschlich erfüllten Lebens ganz unverstellt

²² Aufgezeigt am Beispiel der im Film „Dead man walking“ erzählten Schuld- und Versöhnungspastoral: SCHMITT, Schuld. Vgl. auch FUCHS, Gericht, bes. 134.

und ungeschönt vor Augen; der Schuldkomplex wird wieder „aufgerollt“. Leitendes Ziel hierbei ist aber nicht, eine umso wirkungsvollere Verurteilung in Gang zu bringen, sondern das fatale Schuldgeschehen personal, sozial und strukturell zu verändern und wo möglich zu heilen. Das kann auf dem Weg einer für alle bedeutsamen wechselseitigen Annäherung und wahrhaftigen Begegnung von Tätern und Opfern und der so möglichen echten, auch nachhaltig empfundenen Einsicht, Reue und Umkehr der Schuldigen gelingen²³.

Exkurs: Axiome einer alternativen Schuldtheologie

Im Mittelpunkt des theologischen Beitrags zur Schuld steht also nicht die narzisstische Bestätigung moralisch-ethischer Leistungssysteme. Vielmehr wird eine konstruktive Mitgestaltung der Versöhnung zwischen Menschen und die differenzierte, proaktive Unterstützung der dafür notwendigen Prozesse und Dialoge angestrebt. Somit ergibt sich eine humane Alternative zu den höchst ambivalenten gesellschaftlichen Reaktionen auf Schuld, die sich fast dualistisch zwischen individueller Verdrängung und öffentlicher Inszenierung, zwischen Verharmlosung der Gewalt und ihrer auf Vergeltung, Genugtuung und Entrechtung der Täter fixierten Verabsolutierung bewegen.

Für diese Alternative treten schon die biblischen Versöhnungs- und Befreiungsgeschichten ein, aber auch kirchliche Kontexte, Riten und theologische Begriffe wie Sühne, Sünde, Umkehr, Gnade, Rechtfertigung etc. Sie sind – kraft ihres anthropologisch wie praktisch erhellen- den Gehaltes – darauf angelegt, die Praxis eines Gottes zu symbolisieren bzw. handelnd frei zu setzen, der sich der Menschen in ihrer Sündigkeit und Verfehlung annimmt: unbeirrt gütig, für wahre Versöhnung werbend und sie auf allen relevanten Ebenen entschlossen begleitend.

²³ Hier gälte es, den humanen Sinn von Strafe bzw. Strafvollzug und die bleibende Bedeutung – aber auch das Missverständnis – des traditionellen Sühnedankens aufzugreifen. Vgl. eine theologische Tagung der Zürcher Paulus-Akademie zum Thema Vergeltung mit Beiträgen u. a. von Adrian SCHENKER, Jürgen WERBICK, Hans ZOISS; Publikation: Zürich 2013.

Dabei wird der vernichtende Antagonismus „Opfer – Täter“ überwunden, der insbesondere durch die Ausblendung geschichtlicher Kontexte im Umfeld des Schuldgeschehens funktioniert. Basis dafür ist die bleibende Anerkennung der durch Schuld verletzten, aber trotz und mit aller Schuld bestehenden menschlichen Würde. Sie eröffnet – wider die stummen archaischen Muster der Rache und Gegengewalt – eine neue kommunikative Sozialität der Wahrheit und des differenzierten Hinsehens. Diese fördert ihrerseits die Fähigkeit und Bereitschaft, mit Schuld und Verletzungen biographisch umzugehen und ihnen geschichtlich zu begegnen, um einmal wieder integriert und zukunftsorientiert leben zu können.

Es geht hier wohlgemerkt nicht ums Vertuschen und Verdrehen! Prozesse der Schuldbearbeitung sind notwendig; sie brauchen auch Zeit, Geduld und Mühe, ohne in technischer Pragmatik vorhersagen zu können, was sie letztendlich bewirken und wohin sie führen. Dennoch ist diese Offenheit zu riskieren und auszuhalten. Sie darf nicht pseudotheologisch durch eine rasch eingesetzte, stereotype Versöhnungsrhetorik abgekürzt und überformt werden. Biblisch-christliche Theologie und die von ihr unterstützte Ethik der Versöhnung initiiert diese Offenheit förmlich, motiviert zur Umsicht und Gestaltungskraft innerhalb der daraus erwachsenden Wahrheitsdialoge und optiert dafür, den durch seine Schuld offenkundig Anderen, Stigmatisierten und am Guten Gescheiterten als Mensch nicht aufzugeben. So trägt sie dazu bei, der falschen Absolutheit und Macht einer Untat zu widerstehen, die am Ende jeden gefangen zu setzen droht – angesichts aktueller, aber auch künftig möglicher Schuld (vgl. Röm 1,18–3,20).

Die Quellen, Begriffe und Erfahrungen, die für eine solche Alternative stehen, favorisieren eben kein Konzept der Makellosigkeit, der moralischen Leistungen und Verdienste, sondern bringen demgegenüber eine Sprache hervor, die das Gebeugte aufrichtet, Verwundetes heilt und den neuen Anfang vorbehaltlos zu eröffnen vermag. Man beachte hier nur die angesprochenen biblischen Topoi: einschlägige Prophetenworte wie jenes vom „geknickten Rohr“ (Jes 42,3); die Botschaft der Bundesschlüsse; die von Jesus geprägten Dialoge, Bilder und Gleichnisse; die Kreuzestheologien der Evangelien; die paulinische Reflexion über die Macht der Sünde und das sie wandelnde „Übermass der Gnade“ (vgl. Röm 5,20f) usw.

Diese theologisch geformte, zutiefst Menschliches symbolisierende Sprache bildet in aktuellen Lebenswelten, die mit subtiler – mental wie strukturell nachhaltiger – Wirkung auf Effizienz und ungetrübte Performance „geeicht“ sind, ein befreiendes Angebot. Genauso aber im Kontext der Kirche, insofern sie mittels ihrer Vorgänge, Normen und ethischen Bezüge die Präsenz der vorbehaltlos mitgehenden, göttlichen Güte relativiert und in Frage stellt!

V. Prinzipielle formale Anforderung an moralpraktische Aussagen des Glaubens

Im Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Moral scheinen sich inadäquate Ansprüche und unverzichtbare Beiträge die Waage zu halten. Die erfolgte theologisch-ethische Erörterung beider Seiten klärt dieses „Patt“ und macht deutlich, dass es die moralpraktische Relevanz von Glaube, Kirche und Theologie zweifelsohne gibt und im Sinne einer umfassenden Humanisierung und Kultur auch geben muss. Die Frage lautet also nicht, *ob* seitens des Glaubens etwas inhaltlich Konstruktives für die Moral zu erwarten sei, sondern *welche* Beiträge das sinnvoller Weise sind, *wie* man diese legitimieren kann – und in welcher *Form* die dafür notwendigen Interaktionen geschehen müssen.

Dieser Formaspekt ist prinzipiell zu beachten und stellt keine bloße Geschmacksfrage dar. An ihm entscheidet sich die rationale Vermittelbarkeit christlich inspirierter Aussagen im Kontext der Moralgespräche einer Gesellschaft und Kultur – unabhängig von der jeweils inhaltlich vertretenen Position. Will man moralische Ansichten bzw. Geltungsansprüche wirksam kommunizieren, muss man sich also um Verstehbarkeit auf der Basis lebensweltlich verbindender Sprach- und Denkformen mühen, gerade auch wenn es sich um zeitkritische Interventionen handelt.

Es geht dabei eben nicht um eine billige, profillose Anbiederung an eingespielte, vermeintlich inhumane Muster einer Epoche, was in religiös fundamentalistischen Zirkeln oft leichtfertig und naiv unterstellt wird. Gemeint und unbedingt erforderlich ist, die biblisch und christlich belegten Erfahrungen und Ziele gelingenden Menschseins diskursfähig einzubringen: Sie sind einer kulturell interaktiven, für Ratio und Argu-

mentation offenen Überprüfung zuzuführen, müssen sich also an neuzeitlich bewährte formale Standards ethischer Begründung anschließen.

Entsprechend bedarf es umgekehrt der konsequenten Abwehr monologischer und apodiktischer Belehrung, gleich von welcher Seite sie erfolgen sollte. Denn diese agiert – formal gesagt – binnenreferentiell, versucht Moral autoritär anzuordnen, wo sie doch nur kommunikativ, kraft guter Gründe, eigener Einsicht und verantwortlicher Freiheit erworben und gelebt werden kann.

Solche Standards zu erfüllen, beinhaltet in der Tat eine wichtige Anforderung an jede praktische Interpretation – auch an die praktische Auslegung des Glaubens. Nur dann kann sie für den kritisch verstehenden Nachvollzug und für den von dort her möglichen personalen Aufbau sittlicher Überzeugungen bzw. Motive sinnvoll und fruchtbar werden. Dann aber hat sie auch eine echte Perspektive, bei der moralischen Ausrichtung aktueller Lebenswelten bedeutsam zu sein und möglicherweise zum Tragen zu kommen.

VI. Einzelne formale Kriterien einer „brauchbaren“ Theologischen Ethik

Worin diese Standards genau liegen, ist Gegenstand einer breiten diskurstheoretischen Erörterung, die durch die Theologische Ethik aufgenommen wurde und fortgeführt wird²⁴. Von Interesse sind Art und Procedere einer auf Sachlichkeit, Erfahrung, Dialog und Vernunft aufbauenden Plausibilisierung von Sitte und Sittlichkeit. Die formalen Kriterien, die hierzu erarbeitet wurden, zählen längst zum programmatischen Kern des Faches und klangen in diesen Überlegungen bereits zwischen den Zeilen an. Sie sind für das moralische Sprechen in der Theologie und den Kirchen wie für jede dezidiert „nach aussen“ tretende kirchliche Kommunikation moralischer Erkenntnis massgeblich, will man die eigene Relevanz und Überzeugungskraft nicht bereits im Ansatz gefährden. Zudem prägen sie das Vorgehen und Selbstverständ-

²⁴ Vgl. LESCH / BONDOLFI (Hrsg.), Theologische Ethik.

nis einer – in diesem Sinn – „brauchbaren“ Theologischen Ethik, formen ihre eigene argumentative Struktur, was auch für sie eine wichtige Herausforderung darstellt.

Unter dieser formalen Hinsicht und wegen ihrer theologischen Eigenart muss man auf die hermeneutische Anlage, den dialogischen Ernst und die kirchliche Verortung jeder Theologischen Ethik achten²⁵.

1. Hermeneutische Anlage

Hermeneutisch zeigt sich Theologische Ethik, wenn sie eine nachvollziehbare Form des Verstehens anzielt bzw. wenn sie Prozesse verstehender Erkenntnis in Sachen Moral unterstützt und dabei Auskunft über die Herkunft und Logik ihrer Begründungen geben kann²⁶.

1.1. Zentraler Anhalt

Von daher verbietet es sich zunächst für die Theologie wie für jede kirchliche Paränese, im Gestus „abgeschlossener“, geschichtlich oder kulturell unzugänglicher moralischer Wahrheit aufzutreten, als ob Offenbarung, Verkündigung und Glaube vor allem einer absoluten Statuierung sittlicher Normen zu dienen hätten. Demgegenüber und im Sinne einer solchen, per definitionem geöffneten Hermeneutik gilt es theologisch festzuhalten, dass allein Gott als Absolutum zu „begreifen“ ist.

Diese zentrale, hier theologisch aufgenommene Kontextuierung und Relativierung von – mittels menschlicher Vernunft eingeholter bzw. konstituierter – Wahrheit, ist deshalb keineswegs fern einer geltungsfähigen Moral. Vielmehr eröffnet gerade sie eine permanent enga-

²⁵ Vgl. SCHOCKENHOFF, Grundlegung 303–568. Vgl. zudem die weiteren Angaben in Anm. 15.

²⁶ Vgl. exemplarisch den lang anhaltenden Diskurs um die theologische Hermeneutik ethischer Schriftauslegung: HOFFMANN / EID, Jesus; FRALING, Ethos; FUCHS, Biblische Geschichten; NOICHL, Schriftauslegung; BALDERMANN u. a. (Hrsg.), Biblische Hermeneutik; LESCH, Bibelhermeneutik; SCHMITT, Schrift und Leben; HOFHEINZ u. a. (Hrsg.), Bibel; HEIMBACH-STEINS / STEINS (Hrsg.), Bibelhermeneutik.

gierte, um Wahrheit und Gerechtigkeit ringende, dabei selbstkritische Bewegung praktischen Verstehens. Sie wirkt als theologischer Anhalt, antihermeneutische – letztlich destruktiv tätige – fundamentalistische, intuitionistische oder naturalistische Formen der „Begründung“ von Moral abzuwehren²⁷.

1.2. Formaler Gehalt

Gegenüber solchen Fehlstellungen geht es einer hermeneutisch angelegten Bewegung darum, das sittlich Gute auf dem Weg einer dafür substantiellen Sensibilität für das geschichtliche Ereignis, die konkrete Situation und die unverwechselbare Person jeweils neu aufzuspüren und zu entdecken. Gewiss stellt das Gute einen bleibenden, nicht hintergehbaren Anspruch dar, der jedoch nur im gelebten Leben wirklich erkannt, eingesehen und entfaltet werden kann – was dem erwähnten, material bestimmenden Format christlich getragener Ethik entspricht.

Formal hinzu kommt allerdings die Reflexion dessen, was unmittelbar auffällt bzw. angeht, dem Anspruch humanen Gelingens aber umfassend und aufs Ganze gesehen genügen soll. Für diese volle „Be-

²⁷ Man muss ethisch präzise zwischen im Humanum gründenden sittlichen *Werten*, den durch sie geschützten fundamentalen *Gütern* und darauf bezogenen konkret gültigen *Normen* unterscheiden: Diese Kategorien moralpraktischen Bewusstseins lassen sich – unbenommen ihres grundlegenden Charakters – aber nicht als „absolut“, „unbedingt“ etc. bezeichnen; sie sind ihrerseits in anthropologischen Deutungen und Rahmenvorstellungen begründet. Dadurch werden sie aber nicht beliebig, sondern ihrer kulturellen Plausibilität und Geltung zugeführt! Bisweilen findet sich – neben „Gott“ – auch das Humanum als solches, sprich der formal-kategorische Anspruch des Guten, mit „absolut“ bezeichnet. Diesen Anspruch anzuerkennen, ist zweifellos sittlich zentral: darin symbolisiert sich und wirkt die in einer humanen Kultur nicht hintergehbare personale Entschiedenheit für den „moral point of view“. Diesen Anspruch nicht anzuerkennen und zu bestreiten, wäre folglich nur um den Preis der eigenen Moralität denkbar. Daran lässt sich aber auch erkennen, dass die Plausibilität selbst dieses fundamentalsten aller humanen Ansprüche durch kulturelle Reflexion und personale Aneignung eingesehen bzw. bedingt ist. Das führt nicht in ein „sittliches Chaos“, wie manche vermuten, sondern evoziert die Kultur fortgesetzter Anerkennung des Guten. Die konkrete Praxis des Humanum wiederum vermittelt sich selbstredend über situative, kulturelle und geschichtliche Umstände und Potentiale – inklusive ihrer nicht aufgebaren geschichtlichen Optimierung. Vgl. exemplarisch BÖCKLE, *Fundamentalmoral* 258–319.

wahrheitung“ konkreter praktischer Pflichten müssen Gründe sinnvoll benannt und einander schlüssig zugeordnet werden können: Es gilt, leitende Wertungsprämissen deutlich zu machen, bestehende Absichten zu hinterfragen bzw. zu klären, relevante Folgen abzuwägen, situative Umstände, mentale Potentiale und mögliche Entwicklungen handlungskonzeptionell zu deuten und normativ zu integrieren etc. Das alles geschieht im Rahmen eines methodisch konsistent und logisch aufgebauten ethischen Instrumentariums. Es entzieht sich alternativen Erfahrungen und wissenschaftstheoretischer Kritik nicht, sondern ist dank seiner eigenen Transparenz und Vernünftigkeit dafür offen – und somit auch selbst optimierbar.

1.3. Theologische Perspektive

Diese hermeneutische Weite und Haltung sittlichen Erkennens steht der Theologie – und nicht nur ihr – gut zu Gesicht: Denn darin wird im Grunde die gestalterische, auf Welt und Mensch inkarnatorisch wie solidarisch bezogene Form christlichen Glaubens eingelöst²⁸: Im Bekenntnis göttlicher Menschwerdung teilt sich die frei gewählte Offenheit und das rückhaltlose Interesse für die volle Realität menschlichen Daseins mit und bietet sich an – dies in einer derart radikalen Weise, die allein von Gott ausgesagt werden kann. Man kann sie als absolute Liebe interpretieren und erstreben, weil sie sich – ohne Verlust der eigenen Identität – so zu verstehen gibt, einlässt und (ent-)äussert, dass der Andere in dieser Ernstnahme und Anerkennung zu sich selbst sowie zur Welt und zur Gemeinschaft findet – also zu seinen wesenhaften Möglichkeiten gelangt.

Diese theologische Linie mündet im alternativlosen Respekt vor der letztgültigen sittlichen Aufgabe und Kompetenz einer Person. Leitend ist hier die Vorstellung, dass sich Gott kraft dieser – in Jesus Christus vollends realisierten wie anschaulichen – inkarnatorischen Dynamik auf die Partnerschaft mit Schöpfung und Menschen festgelegt hat. Er setzt den Menschen in seine Verantwortung für ein schöpfungs-

²⁸ Hierzu grundlegend KESSLER, *Christologie*, bes. 322f. 390f. 435–437; DERS., *Erlösung*. Vgl. auch FUCHS, *Botschaft*. Für den Kontext: HENRY, *Inkarnation*.

gemässes, reflexiv entfaltetes Leben praktischer Fülle ein, „verausgabt“ dabei – bis in die eigene Wehrlosigkeit – ureigenste Potentiale, ohne ihm jemals seine Solidarität und Gnade zu entziehen.

2. Dialogischer Ernst

Der Subjektbezug christlicher Theologie und jeder humanen Ethik ist also nicht nur inhaltlich, sondern auch formal von überragender Bedeutung. Er zieht das Formkriterium der Dialogik unmittelbar nach sich.

2.1. Formaler Gehalt

Ernsthaft dialogisch zeigt sich die Theologische Ethik, wenn sie sich in ihrer Erkenntnis und sozialen Recherche vom Gegenüber der anderen sittlichen Erfahrung, geschichtlichen Lage und Betroffenheit materialiter wie methodisch nachhaltig bewegen und in Frage stellen lässt. Zudem bahnt sie in dieser dialogischen Dynamik das sittlich erschliessende „Zueinander“ und damit die wechselseitige Entgrenzung wie Bereicherung von ansonsten beziehungslos oder gegeneinander existierender Lebens-, Denk- oder Arbeitsweisen an.

Nachdem Theologie und Kirche keine spezifisch christliche normative Materialität zu sichern bzw. zu vertreten haben, gewinnen sie eine umso grössere Freiheit, selbstlos und anwaltschaftlich für eine unverkürzte, paritätisch gestaltete und grenzüberschreitend interessierte Intersubjektivität moralischen Redens einzutreten. Somit realisieren sie auch formaliter die Vision gelingenden Menschseins, die sie inhaltlich inspiriert.

2.2. Konsequente Dialogik

Das führt wohlgemerkt nicht zur harmoniesüchtigen, aber inhaltsleeren Glättung bestehender Unterschiede, sondern – wo nötig – zu einer kontroversen Kultur argumentativen Erkennens, Ringens und Streitens, um sich dem möglichen humanen Optimum mehr und mehr anzunä-

hern²⁹. Umgekehrt darf diese Dialogik nicht nur zum Schein erfolgen bzw. mögliche Konsequenzen von vornherein verneinen, nach Art einer strategisch angesetzten Ersatzhandlung, um den Status quo veränderter Lebenschancen auf diese Weise pseudoaktiv zu verschleiern und beizubehalten³⁰.

Durch eine wirklich wahrnehmungsbereite, auf das situativ, sozial und kulturell Andere zu- und eingehende Ausrichtung bekommen nicht zuletzt Unterprivilegierte und Marginalisierte die Chance, in die lebensweltliche Reflexionen einbezogen zu werden. Gemeint sind die Erfahrungen jener Menschen, die sich mangels Lobby, eigenen Einflusses oder wegen fehlender Kompetenzen in den einschlägigen Diskursen nicht zu Wort bringen können. Gemeint sind aber auch alle Lebenslagen, die unter dem inhumanen Gefälle kollektiver Abwertung und Ausgrenzung leiden, ob dies nun aufgrund von Vorurteilen geschieht, oder weil darin Fremdes bzw. Ungewohntes begegnet.

2.3. Theologische Perspektive

Auch zu diesem Formkriterium der Dialogik hat christliche Theologie eine eigene, genuin theologische Affinität: Die Offenbarung des göttlichen Heilungswortes ist hier von Grund auf kommunikativ gedacht³¹. Dies bedeutet nicht nur, dass Gottes guter Schöpfungswille eine ihm genügende Antwort des Menschen sucht. Vielmehr liegt es im Wesen Gottes, im dialogischen Austausch und in Begegnung zu sein. Göttliches Handeln ist von Sehnsucht nach dieser Dialogik geprägt: dies zunächst, um auf die konkrete Lage und Bedürftigkeit des Menschen ein-

²⁹ Vgl. SCHMITT, Streiten-KÖNNEN. Vgl. hierzu umfassend: KRAUS / SCHMITT (Hrsg.), Streitkultur (mit Beiträgen u. a. von Otto H. PESCH, Dietmar MIETH, Ottmar FUCHS, Paul HOFFMANN, Marianne HEIMBACH-STEINS).

³⁰ Dies ist auch eine Sorge laufender kirchlicher Dialogereignisse, gleich ob das diözesane Dialogprozesse oder Weltbischofssynoden sind, aber auch Kommissionsarbeiten. Selbstredend betrifft das Problem unechter Dialoge auch andere Bereiche wie Politik, gesellschaftliche Institutionen, persönliche Lebensvollzüge etc.

³¹ Vgl. unter dem Terminus „Selbstmitteilung“ RAHNER, Grundkurs 122–142; DERS., Christologie. Für den gesamten Kontext: DERS., Menschsein; WERBICK, Glauben; SCHMITT, Wertkommunikation 420–526.

zugehen, um sich seiner gütig anzunehmen und ihn auf den Wegen der Gerechtigkeit und Versöhnung schrittweise zu begleiten; aber auch, um ihn in seine Heilsbewegung so einzubeziehen, dass er darin wirklich „gross“ und mündig wird, seine Verantwortung bewusst und in Freiheit wahrnehmen kann und demnach „konkretorisch“ an der Vollendung gottgeschenkter Schöpfung mitarbeitet.

Gottes Wort – so diese theologische Folie – schafft damit aus sich selbst den Raum einer humanisierenden Kommunikation³², die alles Getrennte verbindet, das Fremde und Ausgestossene wieder einlädt, die quer zu den sozial und kulturell zerstörenden Grenzen um erneutes Verstehen und bekömmliche Formen des Lebens für alle wirbt. Es wird so zum Prototyp einer zukunftsfähigen Intersubjektivität; denn sie entwirft und propagiert Moral und sittliche Orientierung – lebensweltlich wie wissenschaftlich – niemals unabhängig oder abgegrenzt von den jeweils anderen, zumal unerwünschten Perspektiven des Erlebens und Bewertens, des Strebens und Scheiterns.

3. Kirchliche Verortung

Wenn Theologische Ethik die kirchliche Verortung als Formkriterium angibt, gerät sie unversehens unter Verdacht, die Wissenschaftlichkeit ihres Vorgehens zugunsten kirchenamtlich präformierter, rein disziplinar eingeforderter Aussagen massiv zu gefährden.

3.1. Theologische Ethik und kirchliches Lehramt

Das wäre in der Tat gegeben, würde sich ihre Kirchlichkeit darin ergehen, sittlich relevante Aussagen des offiziellen Lehramtes undifferenziert und unbegründet, also im Gestus lediglich autoritär geleiteter Anpassung zu übernehmen. In zahlreichen Äusserungen haben bedeutende Exponenten bischöflicher und päpstlicher Lehrbefugnis darauf verwiesen, dass kirchlich kein legitimes, auch kein theologisches Interesse

³² Vgl. FUCHS, Botschaft 265–267.

an einer solchen blinden, funktionalen Zuordnung der Theologie zum Lehramt besteht und bestehen kann³³. Nicht zuletzt spricht die profunde, traditionell belegte Entwicklung lehramtlicher Theologie mit ihrer Formulierung bzw. Zuordnung unterschiedlicher Aufgaben, zu respektierender Rollen und Kompetenzen eine andere Sprache – auch für den theologisch-ethischen Weg moralischer Wahrheitsbegründung³⁴.

Umgekehrt lassen einzelne lehramtliche Interventionen – sofern es ihnen an einer vernunft- und sachgerecht angelegten Hermeneutik und ernsthaft intendierten Dialogik mangeln sollte – an ihrer eigenen Treue zur gegebenen Breite der Geschichte, Reflexion und Praxis lehramtlichen Sprechens zweifeln. In solchen Fällen zweifelt man natürlich auch, ob Theologie überhaupt als eigenständige, in die kirchliche Kommunikation schöpferisch eingebundene Wissenschaft (vgl. *Gaudium et spes* 36) gefragt ist. Es muss stets gewährleistet werden, dass jene für Theologie selbstverständliche kirchliche Verortung – gemäss der Tradition – konstruktiv gedacht ist.

Die Kirchlichkeit der Theologischen Ethik führt dazu, gesellschaftliche bzw. lebensweltlich wirksame Erfahrungen mit biblischen, theologischen, kirchlichen und gemeindlichen Traditionen in Verbindung zu bringen und sie insgesamt mit einschlägigen fachlichen Kenntnissen sittlich-praktisch zu vermitteln. Dabei ist es ein fester Anteil konstruktiver Kirchlichkeit, auf eine wache, inhaltlich interessierte, durchaus ergebnisorientierte Begleitung des Lehramtes zu vertrauen. Dessen legitime Sorge betrifft die umfassende Anschauung, aufbauende wie wegweisende Formulierung und Beachtung der auf Basis von Erfahrung, Vernunft und theologischer Reflexion gewonnenen moralpraktischen Erkenntnisse.

³³ Vgl. diverse lehramtliche Äusserungen zur eigenständigen Funktion und Arbeitsweise der Fachtheologie, z. B. die Ansprachen JOHANNES PAULS II. vor Studierenden, Wissenschaftlern und Theologinnen bei seinem Deutschlandbesuch 1980: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), Papst Johannes Paul II., 26–34. 167–172. Vgl. auch Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils wie z. B. *Gaudium et spes* 15f; *Lumen gentium* 25; *Optatam totius* 13–16.

³⁴ Hierzu fanden auch in den 1980er bzw. 1990er Jahren wegen unterschiedlicher Anlässe teils heftige Debatten statt. Vgl. aus der Fülle der klärenden Beiträge KERN (Hrsg.), Lehramt; MIETH, Quellen; HÜNERMANN (Hrsg.), Lehramt; SCHUSTER, Ethos; AUER (Hrsg.), Autorität; BÖCKLE, Fundamentalmoral 321–331.

3.2. Formaler Gehalt

Kirchliche Verortung von Theologie bedeutet aber wesentlich mehr als allein den Bezug zu autoritativ-lehramtlichen Grössen! Vor allem geht es hierbei um den strukturellen Aspekt, der bedacht, aber auch kritisch überprüft werden muss, damit die biblisch und christlich getragene Hoffnung und die davon bewegte sittliche Relevanz geschichtlich wie kulturell nicht untergehen, sondern Bestand haben und gehört bzw. verstanden werden können³⁵. Kirche als manifeste Struktur dient dem Evangelium und dem dort ins Zentrum des Geschehens gerückten Heil der Menschen. Sie hat sich folglich in ihrer eigenen institutionellen Logik, ihren sämtlichen Bezügen und internen wie externen Gestalten an diesem Wort Gottes, an seiner offenbaren personalen und sozialen Wirklichkeit, auszurichten und kritisch hinterfragen zu lassen.

Das orientiert auch die Theologische Ethik als Teil kirchlicher Wirklichkeit. Es bringt sie dazu, sich in ihren für die Sehschärfe und Praxis christlicher Verkündigung wichtigen Strukturen zu bewegen, eine auf dieses Format bedachte, aber eigenständige Wissenschaftsstruktur auszubilden und zugleich den strukturkritischen Aspekt anzuwenden – und zwar im Mass jener Formung, die durch die evangeliumsgemässe „Kommunikation Gottes“³⁶ nahe gelegt ist. Einerseits hiesse das, die ethische Reflexion der menschenfreundlichen Praxis Gottes „in alle Welt“ (vgl. Mk 16,15) zu tragen und so den göttlichen Anspruch humanen Gelingens über institutionelle, soziale und kulturelle Grenzen hinweg und anhand der jeweils bestehenden persönlichen Erfahrungen von Leid und Glück fachlich zu erörtern, aber auch normativ zu entwickeln und dringlich vor Augen zu führen.

³⁵ Vgl. KEHL, Kirche; DERS., Institution; WERBICK, Glauben 332–336. 655–844.

³⁶ SCHMITT, Wertkommunikation 416. Vgl. die Analyse unterschiedlicher biblischer Traditionen unter dem Terminus „Kommunikation Gottes“: DERS., Wertkommunikation 416–514.

3.3. Theologischer Kern

Andererseits wäre aber allein mit dieser ethischen Arbeit die Erfahrung des schöpferischen Gottes, die auch für das Dasein und den Auftrag der Kirche ursächlich und bestimmend ist, längst nicht getroffen. In ihrem Kern ist diese Erfahrung erst eingelöst und praktiziert, wenn sich ihre unbestreitbare, überaus anfordernde praktische Dynamik als unbedingte, in ihrer Form vollendete humane Güte kommuniziert³⁷. Diese – nach biblisch-christlicher Auskunft – „göttliche“ Art der Begegnung kommt der Solidarität des Menschen, die stets von zweifelnder Angst, antisozialen Interessen und geschichtlicher Kontingenz belastet ist, auf eine Weise zuvor, die ihn befreit: Befreit zur mutigen, realistischen Annahme seiner selbst, befreit auch dazu, sich jene geforderte eigene Menschlichkeit und Solidarität – in Umwandlung alles Widerstrebenden – allmählich vorstellen und aneignen, sie schliesslich nachvollziehen, wagen und leben zu können, weil sie in der Solidarität und „Kommunikation Gottes“ längst heilend und ermutigend erfahren wurde.

Damit sind die christlichen Kirchen wie die Reflexionen der Theologischen Ethik nur dann im Ursprungssinn authentisch und kirchlich verortet, wenn sie im Format ihrer personalen wie universalen Erstreckung den in die Moral reichenden humanen Anspruch zwar ohne Abstriche bedenken. Aber primär haben sie das zu erörtern und einzubringen, was Menschen erst zu Menschen und solidarisch fähig macht: „göttliche“ Formen zwangloser Sozialität, Anerkennung und Liebe, die zur Freude am Sein, Annahme realen Lebens und gütigen Sicht auf den Anderen beitragen. Sie lassen die praktische Identität dergestalt reifen, dass das Gute als Gabe – sprich: im Modus des Anteilhabens, Könnens und Dürfens – präsent ist und als eine solche Gabe der Erfahrung seines Gesolltseins zuvorkommt und sie existentiell überwiegt³⁸.

³⁷ Vgl. SCHMITT, Wertkommunikation 430–432. 441f. 468–470. 476–490.

³⁸ Vgl. zur Anlage und Bedeutung einer in diesem Sinne kompetenzorientierten Theologischen Ethik SCHMITT, Wertkommunikation 351–412. Allgemein zum „Gabe“-Diskurs: MANDRY, Gabe; VOLZ, Ethos; BAYER, Gabe; HOFFMANN, Gabe.

VII. Erfahrungen der missbräuchlichen Verwendung von Theologie

Mit diesen Aussagen, die zum innersten Wesen der christlichen Theologie zählen, könnte man die Erörterung ihrer moralischen „Brauchbarkeit“ abschliessen, gäbe es nicht – über das Gesagte hinaus – zahlreiche Formen der missbräuchlichen Verwendung einer solchen Theologie.

1. Abgesonderter Verbrauch

Zunächst stehen die Theologie und – auf Ebene gelebter Vollzüge – die unterschiedlichen Interaktionen des Glaubens in Gefahr, sich aus der Relevanz für Welt- und Lebensgestaltung, die ihnen biblisch und christlich aufgetragen ist, selbstverschuldet zu „verabschieden“. Sie verhalten sich bedeutungslos bzw. nutzen und „verbrauchen“ die ihnen anvertrauten Talente und Potentiale des Humanen ohne Wachstum und lebensweltliche Wirkung, wenn sie tendenziell abgesondert und nur für sich existieren sollten. Dann pflegen und reduplizieren sie binnenfixiert den vertrauten eigenen Text ihres Denkens und Handelns, ohne sich der Verstehensart und Herausforderung ihrer Kontexte in gewachsenen Formen des Mit- und Zusammenseins anzunehmen. So freilich können sie nicht zum „belebenden Salz“ und „Licht“ eines auf Hoffnung und Sinn hin orientierten Menschseins werden (vgl. Mt 5,13–16).

Soziologisch lässt sich das an milieuähnlichen Exklusionen kirchlichen und gemeindlichen Lebens erkennen. Dabei riskiert man den nahezu kompletten Ausschluss von Daseinsstilen, Gefühlen, kognitiven Zugängen und Ästhetiken, obschon sie das Miteinander und die Identität ganzer Schichten, Generationen und Kulturen nachhaltig prägen. Daher bleibt es ihnen, selbst wenn sie wollten, verwehrt, ein produktives Verhältnis zu der für ihr Empfinden verschlossenen Mentalität und Form von Kirche bzw. Pastoral zu finden³⁹.

³⁹ Wichtig für den aktuellen, auch empirischen wie pastoralen Hintergrund: HAIMERL, Sinus-Milieu-Studie; EBERTZ / HUNSTIG (Hrsg.), Weite; EBERTZ u. a. (Hrsg.), Lernen.

Umgekehrt kennzeichnend für eine solche „leer laufende“ Absonderung schöpferischer Potentiale ist es, wenn vertraute – ihrerseits geschichtlich bedingte! – liturgische, aszetische oder administrative Gestaltungsweisen nur anhand eindimensionaler Absicherungs- und „Fortsetzungslogiken“ reflektiert werden. Die zukunftsfähige Alternative besteht darin, eine offene und lernfähige Auseinandersetzung mit den kulturell diesbezüglich greifenden rituellen, mentalen und politischen Grammatiken einzugehen. Das bedarf der Bereitschaft, birgt dann aber die Chance, sich darin zugunsten einer grösseren Relevanz wirklich verändern zu lassen.

Analog dazu droht auch der Theologie bzw. Theologischen Ethik dieser „Verbrauch“. Das geschieht, wenn sie primär Akte der un guten Selbstgenügsamkeit von Kirche und Glauben theoretisch „unterfüttert“, anstatt sich – kritisch zurück gewendet – um schöpferische und inkarnatorische Relevanz zu mühen. Entsprechend gilt es, die Anfragen, Nöte und Zeichen der Zeit gezielt wahr- und aufzunehmen (vgl. *Gaudium et spes* 1–4), um die Reflexion und Praxis christlichen Da- bzw. Sozialseins zu den Ufern gelebten Lebens aufbrechen zu lassen.

Manchmal scheinen theologische Abhandlungen oder liturgische Homilien in einem weiteren Sinn „verbraucht“ zu sein: bedrückend blass, ohne Aussagekraft, systematische Kontur, gedankliche Lust oder Ideenstärke. Auch das rührt nicht selten daher, dass sich Gedanken und Personen von der Kraft und Dynamik vollen menschlichen und kirchlichen Daseins abgewandt haben bzw. davon abgeschnitten arbeiten und leben. Die selbstredend theologisch nötige begriffliche und thematische Konzentration und Dichte muss sich jedoch genauso intensiv mit der Vielfalt, Vitalität und Aktualität der Gegenwart verbinden, um nicht in Sterilität und Fruchtlosigkeit zu enden.

2. Eklatanter Missbrauch

Verheerend wirkt indes der mögliche Missbrauch von Theologie. Zunächst wäre – was jetzt nur noch angedeutet werden kann – über Erfahrungen der Diskreditierung bzw. Selbstdiskreditierung von Theologie zu sprechen. Die Glaubwürdigkeit insbesondere der Theologischen Ethik würde auf Ebene ihrer wissenschaftlichen wie theologischen

Integrität auf Dauer beschädigt, wenn sie nicht ausschliesslich dem humanen, dabei universal- wie personbezogenen Gestaltungsinteresse diene und etwas anderes als die konstruktive praktische Anerkennung nicht teilbarer Menschenwürde im Sinn hätte. Für diese Menschenwürde engagieren sich die aktuell Theologietreibenden in beispielgebender und redlicher Weise.

Dennoch sind eklatante Fehlgestalten dieser Art denkbar und geschichtlich belegt. Darin nutzte die Theologie ihre Potentiale und Begriffe bzw. liess sie benutzen, um abgeleitete – den Menschen entfremdende – Zwecke zu begründen und „abzusegnen“. Offen auf der Hand liegen „theologische“ Rechtfertigungen jedweder Form von Mensch- und Kulturverachtung, Kriegstreiben und übergriffiger Inquisition. Auch muss man an die Grundlegung einer eindeutig unangemessenen, weil einseitigen oder rigorosen Moral- wie Rechtsausübung denken, wie sie etwa Suizidenten und ihren Angehörigen widerfuhr. Schliesslich wäre festzuhalten, dass es einem Missbrauch theologischer Reflexions- und Sprachformen gleichkommt, wenn sie erhalten, systemische Gebilde – und sei es die weltliche Struktur der Kirche – um jeden Preis zu stützen statt sie einer gerechten, person- wie sinnadäquaten Reformierung zuzuführen.

3. Untheologischer Gebrauch

Viel subtiler als solche offensichtlichen Verletzungen der theologisch-ethischen Integrität ist eine weitere nachteilige Verwendung. Sie zeigt sich zumeist von laueren Intentionen geprägt, wird selten als möglicher Missbrauch Theologischer Ethik erkannt bzw. markiert, sondern oft als ihre eigentliche Aufgabe verstanden. Es dreht sich um das erwähnte Ansinnen, unabdingbare sittliche Ideale und entsprechende Abwägungen und Normen reflektiert und handlungsbegleitend nahe zu legen und dringlich zu betonen⁴⁰. Es hiess, dass diese dezidiert „imperative“ Seite mit der „indikative“ Fundierung einher gehen muss, um den spezifisch theologischen Kern Theologischer Ethik nicht zu ver-

⁴⁰ Vgl. IV.2.2 und VI.3.2.

fehlen⁴¹. Denn nach biblisch-christlicher – auch anthropologisch einleuchtender⁴² – Erkenntnis ist der Anspruch human gelingenden Lebens ohne den „Indikativ der zuvorkommenden Güte Gottes“⁴³ letztlich nicht einlösbar bzw. zu leben. Daher gilt es, die Kommunikation dieser Gnade in jede theologisch-ethische Reflexion und kirchliche Äusserung von Moral wirksam zu integrieren. Woher rühren aber die Bedenken?

Zunächst scheint diese Anforderung schon deshalb gewagt, weil der Anspruch der Sittlichkeit dabei nicht aufgehoben oder vermindert wird, sondern wie gesagt in seiner ganzen Tragweite und Notwendigkeit darzulegen ist. Im gleichen Zug soll dem zu solidarischem Handeln Aufgerufenen aber deutlich werden, dass auch ihn diese Solidarität uneingeschränkt erreicht – trotz und angesichts seiner unvermeidlichen Widerstände, Ängste und Egoismen. Er erfährt sich dann nicht primär als Adressat eines objektiv gegen ihn gerichteten Sollens, sondern als Subjekt der Liebe Gottes, die ihn vorleistungsfrei anerkennt, existentiell trägt und ihn mittels dieser Erfahrung in seinem Mensch- und Mitmenschsein fördert und zu sich selbst bringt.

Bereits hier zeigt sich der Spagat dieser theologisch-ethischen Kernaufgabe. Es droht eine permanente Überforderung moralischen Sprechens, denn es genügt aufs Ganze gesehen nicht, jenes Sollen über die Beifügung von sicher hilfreichen Kompetenzanteilen zu ergänzen und so effizienter auf den Weg zu bringen. Der „Indikativ der Gnade“ betrifft vielmehr den definitiven Bankrott des eigenen sittlichen Könnens – ob wegen unüberwindlicher Enge, Schuld oder letzter Sinnlosigkeit –, und dass in dieser für Menschen typischen Lage eine Weise der Liebe angeboten ist, die als unbegrenzte Güte und Zukunft erscheint.

Wie soll man aber von dieser im Letzten und Ganzen tragenden, insofern „göttlichen“ Liebe sprechen? Sie kann jedenfalls nicht Gegen-

⁴¹ Vgl. VI.3.3, ferner VI.1.3 und VI.2.3.

⁴² Die stabile Ausgangslage einer zweck- und bedingungsfreien, dabei authentischen Anerkennung lässt Menschen in ihrer Identität und Selbstgewissheit reifen, woraufhin sie Sozialität und Praxis dauerhaft umsichtig und solidarischer zu leben vermögen. Das liesse sich identitätstheoretisch und moralpädagogisch nachvollziehen, aber auch über die kompetenz- wie interaktionsorientierte Analyse solidarischer Akte: Vgl. wegen der Affinität zum „Gabe“-Diskurs Anm. 38; dort Angaben zur weiterführenden Literatur.

⁴³ Vgl. EID, Güte Gottes, bes. 48–53.

stand moralischer Reden und sittlicher Postulate sein, obschon sich das Dasein, Sehnen und Handeln des Menschen von Grund auf daran misst und orientiert. In ihrer eigentlichen Bestimmung ist sie nicht „Sache“ der Moral oder menschlicher Praxis, sondern absolute Präsenz eines Gottes, der alles raumzeitliche Hoffen und Suchen, Scheitern und Lieben in seiner ewigen Liebe erfüllt und wandelt (vgl. 1 Kor 13; 1 Joh 4; Eph 1,3–14).

Die besagte Gefährdung von Theologie liegt just darin, diesen absoluten Indikativ zwar zu sehen und anzusprechen, es aber wiederum in Form idealistischer bzw. imperativer Betonung zu tun, als ob menschliches Handeln für diese durch nichts bedingte, unverlierbare Güte und Anerkennung eintreten könnte. Damit ist der Kern der Theologischen Ethik zwar inhaltlich aufgenommen, aber kommunikativ in sein Gegenteil verkehrt. Was sich als „reine“ Gabe des Schöpfers mitteilt und nur so mitteilen kann, wird unversehens zu einer Forderung, die dem Menschen abverlangt ist. Darin spiegelt sich ein sicher nicht gewollter, dennoch zutiefst untheologischer Gebrauch von Theologie, der ihren Kern tangiert: Sie bezeugt nicht die Hoffnung, sondern schafft Skepsis und Verzweiflung, weil „göttliche“ Liebe als sittliche Forderung die existentiell begrenzte Chance und Verfasstheit menschlichen Liebens überfordert und desavouiert.

VIII. Theologie und Ethik der konstruktiven Selbstbegrenzung

Ist durch diese substantiell prekäre Lage das Versagen der Theologischen Ethik *als Theologie* „vorprogrammiert“? Scheitert sie – trotz ihrer dargestellten inhaltlichen wie formalen Möglichkeiten – an der Unmöglichkeit, ihr Kernanliegen „göttlicher“ Liebe in ethischer Diktion sinnvoll zu kommunizieren?

Als zutiefst schöpferische Theologieform kommt sie ihrem eigenen Scheitern durch eine wache, zugleich vertrauensorientierte Selbstbegrenzung zuvor. Es kann nicht ihre Sache sein, die absolute Form alles überdauernder Güte, auf die der Mensch aus ist und hinter der er existentiell zurückbleibt, selbst zu leisten oder leisten zu lassen.

Eine solche wache Selbstbeschränkung macht Theologie nicht passiv, sondern führt sie in eine mit Mensch und Gesellschaft solidari-

sche Konstruktivität. Zentral wird für sie, den „Indikativ der Gnade“ auch indikativisch zu kommunizieren, ihn also nicht normativ und idealistisch umzumünzen, sondern ihn im Umgang mit allen Beteiligten zu veranschaulichen.

Das betrifft auch Konzeption und Klima ethischer Arbeit bzw. Vermittlung: Weil humane Güte, die dem Absoluten zustrebt, letztlich weder vorzuschreiben noch machbar ist, zeigt sich Theologische Ethik selbst glaubend, hoffend und liebend. Sie kooperiert, baut mit auf, stärkt Kompetenzen, fördert das Nächste, erzielt Lösungen, „modelliert“ Gutes in anregender Form.

Dergestalt konstruktiv steht sie dem Menschen in seinem Mühen und Scheitern nicht mehr gegenüber, sondern bleibt mit ihm auf dem Weg, selbst fehlbar und suchend. Auf diese Weise erst kann sie selbst empfänglich, transparent und Medium sein – Medium für die unvergleichlich tragende Zuwendung Gottes, die an Menschen kraft des Glaubens geschieht.

Literaturverzeichnis

- AUER, Alfons, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf²1984).
- AUER, Alfons (Hrsg.), *Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral* (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) (München / Zürich 1984).
- AUER, Alfons, *Das christliche Proprium des Sittlichen*, in: Hermann BOVENTER (Hrsg.), *Ethische Normen – und das christliche Proprium* (Bensberg 1980) 61–96.
- ARENS, Edmund, *Glaube und Handeln aus handlungstheoretischer Sicht*, in: Walter LESCH / Alberto BONDOLFI (Hrsg.), *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung* (Tübingen / Basel 1995) 25–43.
- ARENS, Edmund / HOPING, Helmut (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (= QD 183) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2000).
- BALDERMANN, Ingo u. a. (Hrsg.), *Biblische Hermeneutik* (= Jahrbuch für biblische Theologie 12) (Neukirchen-Vluyn 1997).
- BALDERMANN, Ingo u. a. (Hrsg.), *Glaube und Öffentlichkeit* (= Jahrbuch für biblische Theologie 11) (Neukirchen-Vluyn 1996).
- BAYER, Oswald, *Ethik der Gabe*, in: Hans Christian KNUTH (Hrsg.), *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung* (Erlangen 2009) 133–154.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich, *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Zur ethischen Dimension der Ekklesiologie*, in: VF 51 (2006) Heft 2, 4–19.
- BELOK, Manfred / LÄNZLINGER, Urs / SCHMITT, Hanspeter (Hrsg.), *Seelsorge in Palliative Care* (= Forum Pastoral 5) (Zürich 2012).

- BLENKINSOPP, Joseph, Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter (Stuttgart / Berlin / Köln 1998).
- BÖCKLE, Franz, Fundamentalmoral (München 1985).
- BRAND, Gerd, Art. Lebenswelt, in: Helmut SEIFFERT / Gerard RADNITZKY (Hrsg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie (= dtv-Wissenschaft 4586) (München 1992) 186–188.
- BUCHER, Rainer, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche (Würzburg 2012).
- DEMME, Klaus, Moraltheologische Methodenlehre (= SThE 27) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 1989).
- DEMME, Klaus, Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral (Düsseldorf 1980).
- DREWERMANN, Eugen / HILPERT, Konrad, Art. Sünde/soziale Sünde, in: Peter EICHER (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 5 (München 1991) 86–100.
- EBERTZ, Michael N. / HUNSTIG, Hans-Georg (Hrsg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche (Würzburg 2008).
- EBERTZ, Michael N. u. a. (Hrsg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge (Mainz 2005).
- EID, Volker, Freiheit und Schuld im christlichen Kontext, in: DERS., Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik (= SThE 104) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 2004) 162–180.
- EID, Volker, Die Gegenwart der Güte Gottes wahrnehmen. Der Beitrag des Christlichen für eine humane Moral, in: DERS., Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik (= SThE 104) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 2004) 41–53.
- EID, Volker, Wir müssen von Gott reden, weil wir über uns reden müssen. Gibt religiöser Glaube Lebenssinn?, in: DERS., Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik (= SThE 104) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 2004) 76–86.
- ERNST, Stephan, Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Konrad HILPERT (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (= QD 241) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011) 162–184.
- FUCHS, Gotthard, Eine gute Botschaft, in: Grundkurs Spiritualität, hrsg. vom Institut für Spiritualität Münster (Stuttgart 2006) 258–269.
- FUCHS, Josef, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in: StZ 95 (1970) 99–112.
- FUCHS, Ottmar, Das Jüngste Gericht – Hoffnung auf Gerechtigkeit (Regensburg 2007).
- FUCHS, Ottmar, Biblische Geschichten und christliches Handeln. Überlegungen zu einer angemessenen Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben, in: Dynamik im Wort, hrsg. vom Katholischen Bibelwerk (Stuttgart 1983) 361–383.
- FRALING, Bernhard, Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik. Versuche zur biblischen Grundlegung der Moralthologie (= Beiträge zur Ethik 4) (Thaur / Wien / München 1998).
- GABRIEL, Karl, Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: StZ 122 (1997) 814–824.

- GABRIEL, Karl, Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa, in: ThPQ 152 (2004) 394–407.
- HABERMAS, Jürgen, Dialektik der Rationalisierung, in: DERS., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften, Bd. 5 (= Edition Suhrkamp 1321 = NF 321) (Frankfurt a. M. 1985) 167–208.
- HABERMAS, Jürgen, Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: DERS., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt a. M. ³1989) 571–606.
- HABERMAS, Jürgen, Glaube und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: DERS., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (= Edition Suhrkamp 2439) (Frankfurt a. M. 2003) 249–262.
- HABERMAS, Jürgen, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (= stw 422) (Frankfurt a. M. ⁴1991).
- HABERMAS, Jürgen, Texte und Kontexte (= stw 944) (Frankfurt a. M. ²1992).
- HABERMAS, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (= Edition Suhrkamp 1502 = NF 502) (Frankfurt a. M. 1988).
- HABERMAS, Jürgen, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt a. M. ³1989).
- HABERMAS, Jürgen / RATZINGER, Joseph, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hrsg. von Florian SCHULLER (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2005).
- HAIMERL, Helmut, Die Sinus-Milieu-Studie. Chance für die künftige religiöse Kommunikation, in: *Communicatio socialis* 39 (2006) 229–252.
- HAUCK, Gerhard, Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung (= Rowohlt's Enzyklopädie 401) (Reinbek bei Hamburg 1984).
- HAUSMANNINGER, Thomas (Hrsg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne (Paderborn u. a. 1993).
- HEIMBACH-STEINS, Marianne / STEINS, Georg (Hrsg.), Bibelhermeneutik und christliche Sozialethik (Stuttgart 2012).
- HENRY, Michel, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches (Freiburg i. Br. / München 2011).
- HILPERT, Konrad, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, in: DERS. (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (= QD 241) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011) 288–299.
- HILPERT, Konrad, Herausforderung des Christlichen. Zur Frage nach spezifisch christlichen Werten, in: KATHOLISCHE SOZIALETHISCHE ARBEITSSTELLE (Hrsg.), Mit Werten das Leben gestalten. Werte als Orientierung einer sich wandelnden Welt (= Grundwerte und Wertbewusstsein 10) (Hamm 1989) 18–25.
- HILPERT, Konrad, Kontinuitäten, Problemfelder und Perspektiven christlicher Sexuallehre, in: DERS. (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (= QD 241) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011) 473–489.
- HILPERT, Konrad, Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung (Regensburg 2009).
- HILPERT, Konrad (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (= QD 241) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011).

- HÖHN, Hans-Joachim (Hrsg.), *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen* (Paderborn u. a. 1992).
- HOFHEINZ, Marco / MATHWIG, Frank / ZEINDLER, Matthias (Hrsg.), *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik* (Zürich 2011).
- HOFFMANN, Paul / EID, Volker, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (= QD 66)* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1975).
- HOFFMANN, Veronika (Hrsg.), *Die Gabe – ein „Urwort“ der Theologie?* (Frankfurt a. M. 2009).
- HÜNERMANN, Peter (Hrsg.), *Lehramt und Sexualmoral (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 137)* (Düsseldorf 1990).
- KEHL, Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg ³1994).
- KEHL, Medard, *Kirche als Institution*, in: Walter KERN u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1986) 176–197.
- KERN, Walter (Hrsg.), *Die Theologie und das Lehramt (= QD 91)* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1982).
- KESSLER, Hans, *Christologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, hrsg. von Theodor SCHNEIDER, bearb. von Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 1: *Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie* (Düsseldorf ³2006) 241–442.
- KESSLER, Hans, *Erlösung als Befreiung* (Düsseldorf 1972).
- KRAUS, Georg (Hrsg.), *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg (= Bamberger theologische Studien 10)* (Frankfurt a. M. u. a. 1998).
- KRAUS, Georg / SCHMITT, Hanspeter (Hrsg.), *Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche (= Bamberger theologische Studien 7)* (Frankfurt a. M. u. a. 1998).
- LESCH, Walter, *Bibelhermeneutik und theologische Ethik*, in: Alberto BONDOLFI / Hans J. MÜNK (Hrsg.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans HALTER zum 60. Geburtstag* (Zürich 1999) 11–33.
- LESCH, Walter / BONDOLFI, Alberto (Hrsg.), *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung (= UTB 1806)* (Tübingen / Basel 1995).
- LINTNER, Martin M., *Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik* (Brixen / Innsbruck / Wien 2011).
- MANDRY, Christof, *Das Denken der „Gabe“ in der Ethik. Themen und Zugänge*, in: *ThG 55* (2012) 12–28.
- MANEMANN, Jürgen (Hrsg.), *Demokratiefähigkeit (= Jahrbuch politische Theologie 1)* (Münster 1995).
- MARX, Werner, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass* (Hamburg 1986).
- MERKLEIN, Helmut, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (= FzB 34)* (Würzburg ²1981).
- MERKLEIN, Helmut, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (= SBS 111)* (Stuttgart ³1989).
- MERKS, Karl-Wilhelm, *Von der Sexual- zur Beziehungsethik*, in: Konrad HILPERT

- (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (= QD 241) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011) 14–35.
- METZ, Johann Baptist, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997 (Mainz 1997).
- METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz ⁵1992).
- METZ, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt (Mainz / München ²1969).
- METZ, Johann Baptist / KAUFMANN, Franz-Xaver, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1987) 148–165.
- MIEBACH, Bernhard, Soziologische Handlungstheorie. Eine Einführung (= WV-Studium 142) (Opladen 1991).
- MIETH, Dietmar, Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit in der theologischen Ethik, in: Orientierung 40 (1976) 31–34.
- MIETH, Dietmar, Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns (München 1982).
- MIETH, Dietmar, Moral und Erfahrung [Bd. 1]: Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (= SThE 2) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 1977).
- MIETH, Dietmar, Moral und Erfahrung, Bd. 2: Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik (= SThE 76) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 1998).
- MIETH, Dietmar, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 104) (Düsseldorf 1984).
- MIETH, Dietmar, Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik, in: Josef BLANK / Gotthold HASENHÜTTL (Hrsg.), Erfahrung, Glaube und Moral (Düsseldorf 1982) 36–50.
- MÜLLER, Anselm W., Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens. Mit einem Gespräch mit August EVERDING (= Ethik aktuell 4) (Stuttgart / Berlin / Köln 1998).
- NOICHL, Franz, Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation (= FThSt 165) (Freiburg i. Br. 2002).
- RAHNER, Karl, Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln / Zürich / Köln 1962) 185–221.
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. / Basel / Wien ³1976).
- RAHNER, Karl, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie (= SW 12) (Freiburg i. Br. 2005).
- RÖMELT, Josef, Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie (= Studien der Moraltheologie, Abteilung Beihefte 4) (Münster / Hamburg / London 2000).
- ROHLS, Jan, Geschichte der Ethik, Tübingen 1991.
- SCHILLEBEECKX, Edward (Hrsg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist METZ zu Ehren (Mainz 1988).
- SCHMITT, Hanspeter, Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive (= SThE 93) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 2003).

- SCHMITT, Hanspeter, Gott und Moral. Befreiende Praxis in Gerechtigkeit, aus Gnade, in: DERS. (Hrsg.), *Der dunkle Gott – Gottes dunkle Seiten* (Stuttgart 2006) 115–144.
- SCHMITT, Hanspeter, Kirchliche Personalpolitik in kritischer Öffentlichkeit. Theologisch-ethische Impulse, in: Til GALREV (Hrsg.), *Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?* (Berlin / Münster 2009) 155–164.
- SCHMITT, Hanspeter, Schrift und Leben. Zur moralpraktischen Bedeutung der Bibel, in: *Orientierung* 69 (2005) 99–104.
- SCHMITT, Hanspeter, Schuld, Erlösung und Würde des Menschen, in: *Orientierung* 60 (1996) 133–136.
- SCHMITT, Hanspeter, Vom Streiten-KÖNNEN. Ekklesiale Streitkultur im Blickfeld einer kompetenzorientierten Theologischen Ethik, in: Georg KRAUS / Hanspeter SCHMITT (Hrsg.), *Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche* (= *Bamberger theologische Studien* 7) (Frankfurt a. M. u. a. 1998) 79–96.
- SCHMITT, Hanspeter, Wie der Sport „Moral beweist“. Ethische Analyse einer sprachlichen Stereotype, in: *Theologie und Seelsorge. Internetzeitschrift der Theologischen Hochschule Chur* (21. 07. 2010).
- SCHOBERTH, Wolfgang / SCHOBERTH, Ingrid (Hrsg.), *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung. Hans G. ULRICH zum 60. Geburtstag* (= *Ethik im theologischen Diskurs* 5) (Münster / Hamburg / London 2002).
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2007).
- SCHOONENBERG, Piet, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch* (Einsiedeln / Zürich / Köln 1966).
- SCHUSTER, Josef, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit* (= *FTS* 31) (Frankfurt a. M. 1984).
- SEDMAK, Clemens, *Theologie in nachtheologischer Zeit* (Mainz 2003).
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Papst Johannes Paul II. in Deutschland. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden: 15. bis 19. November 1980* (= *VApS* 25) (Bonn 1980).
- SIEVERNICH, Michael, *Schuld und Vergebung. Grundthema und Anfrage*, in: *WzM* 57 (2005) 296–308.
- SÖLLE, Dorothee, *Sympathie. Theologisch-politische Traktate* (Stuttgart / Berlin³ 1981).
- STEINKAMP, Hermann, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde* (Mainz 1994).
- STOECKLE, Bernhard, *Grenzen der Autonomen Moral* (München 1974).
- THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (Göttingen² 1997).
- VOLZ, Fritz R., *Ethos und Vermögen des Gabehandelns. Elemente einer Ethik der Gabe*, in: *ThG* 55 (2012) 2–11.
- WERBICK, Jürgen, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2000).

Wozu Theologie?

- WERBICK, Jürgen, Zwischen Schuld und Tragik. Sünde als Thema ökumenischer Verständigungssuche, in: ÖR 54 (2005) 413–426.
- WILS, Jean-Pierre (Hrsg.), Warum denn Theologie? Versuche wider die Resignation (Tübingen 1996).
- ZENGER, Erich u. a., Einleitung in das Alte Testament (= Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1, 1) (Stuttgart / Berlin / Köln³ 1998).
- ZULEHNER, Paul M., Kircheng visionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus (Ostfildern 2012).

Liturgie und Lebenswelt

SKIZZEN ANGESICHTS NEUZEITLICHER STRÖMUNGEN
UND ALTER SEHNSÜCHTE¹

von Birgit JEGGLE-MERZ

I. „Lebenswelt“ und „Liturgie“: ein überraschendes Verhältnis

Der Begriff „Lebenswelt“ gehört im deutschen Sprachgebrauch zu den häufig verwendeten Termini: die Lebenswelt der Jugendlichen, die der Migranten, die der Frauen etc. Auch in der Praktischen Theologie gehört er zu den eher inflationär gebrauchten². Sobald ein Begriff aber allzu selbstverständlich verwendet wird, besteht die Gefahr, dass er zu einer Phrase verkommt, da er sich von seinem ursprünglichen Gedankengefüge gelöst hat. Auch die Rede von „Liturgie und Lebenswelt“ könnte als Plattitüde oder auch als eine bloße Formel gedeutet werden. Jemand könnte das Gemeinte z. B. missverstehen, als sei nur die Forderung damit verbunden, dass die Liturgie der Kirche der Lebenswelt der heute lebenden Menschen entsprechen müsse. Nun ist zwar eine solche Forderung nicht leichtfertig von der Hand zu weisen, hat doch die Liturgie der Kirche etwas mit dem Menschen zu tun, mit dem Menschen, der glauben will und diesen Glauben zu feiern sucht. Die Beziehung zwischen Liturgie und Mensch geht sogar so weit, dass nach katholischem Verständnis Liturgie Leben ist und in der Liturgie dem

¹ Diesem Beitrag liegt die Antrittsvorlesung zugrunde, die am 16. Mai 2007 an der Universität Luzern gehalten wurde. Der Anmerkungsapparat wurde durch einige neuere Literaturhinweise ergänzt.

² Vgl. BUCHHOLZ, Lebenswelt. – Die gleiche Klage auch schon bei: HITZLER / HONER, Lebenswelt – Milieu – Situation. Schaut man in die Publikationen der letzten Jahre, so bestätigt sich dieser Eindruck. Hier nur ein Hinweis auf jüngere Beiträge: „Milieu“-Pastoral; HENNECKE, Jugendkirche und Lebenswelten; GOLDSCHMIDT, Kirchenjahr und Lebenswelt; SABERSCHINSKY, Liturgie und Lebenswelt; HÄRLE, Christlicher Glaube.

Menschen das eigentliche Leben zuteil wird³. Doch eine mögliche Konnotation der Forderung „Die Liturgie der Kirche müsse der Lebenswelt der heute lebenden Menschen entsprechen“, wonach die Lebenswelt des heutigen Menschen als Massstab für die Gestalt der Liturgie zu verstehen sei, bringt die Zusammenführung der Termini „Liturgie“ und „Lebenswelt“ in eine Schiefelage. Warum dies so ist, das wollen die weiteren Ausführungen darlegen.

1. Der Begriff „Lebenswelt“ und sein gedankliches Gefüge

1.1. Edmund Husserl: „Ein Reich der ursprünglichen Evidenzen“⁴

Der Begriff „Lebenswelt“ geht auf den Philosophen Edmund HUSSERL zurück, der in seiner letzten grossen Arbeit mit dem Titel „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ (1935/36) diesen Begriff als Kritik einer positivistischen Verengung der Wissenschaften prägte⁵. Wenn HUSSERL von der „Krisis der Wissenschaften“ spricht, dann geisselt er damit nicht die Erfolglosigkeit wissenschaftlicher Arbeit, sondern seine „ernste und sehr notwendige Kritik“⁶ richtet sich auf die ausschliessliche Fixierung auf Tatsachen. Trotz ihrer Erfolge seien die Wissenschaften in ihrer auf die blossen Ordnung der Tatsachen reduzierte Gestalt zur Irrelevanz verurteilt⁷. Durch den Bezug auf die lebensweltlichen Erfahrungen, unter denen zunächst Lebensnähe und Konkretheit zu verstehen sind, werde der Rationalitäts-

³ Vgl. z. B. HÄUSSLING, Liturgie und Leben.

⁴ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften 130.

⁵ Ebd. – Vgl. Jürgen HABERMAS, Zweite Zwischenbetrachtung: System und Lebenswelt, in: DERS., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 171–293; WALDENFELS, In den Netzen der Lebenswelt, bes. 94–119 und 153–178.

⁶ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften 3.

⁷ HUSSERL schreibt: „In unserer Lebensnot – so hören wir – hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade diese Fragen schliesst sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Frage nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“ (Die Krisis der europäischen Wissenschaften 4).

und Wahrheitsanspruch der Wissenschaft relativiert, so dass auch für andere Wirklichkeitskonstruktionen, wie sie z. B. in der Religion, der Philosophie oder in der Kunst zum Ausdruck kommen, Platz bliebe. Setzen aber die Naturwissenschaften die Herausarbeitung ihrer Gegenstände absolut und übergehen deren lebensweltliche Erfahrungsgrundlage, dann wechseln sie „ihren Status von vorläufigen wissenschaftlichen Annahmen hin zu lebensweltlich verbindlich geltenden Anschauungen. Die verkürzte, abstrakte Erfahrung der Wissenschaft schiebt sich über die konkrete Lebenserfahrung“⁸. HUSSERL macht das innere Bewusstseinsleben und Erleben in seinen Strömungen, seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit zum Zentralthema seiner Philosophie. Er trennt „ganz grundsätzlich zwischen positiver Wissenschaft und Philosophie, sowie zwischen Wissenschaft und Welt des Lebens“⁹.

1.2. Alfred Schütz: „Die Welt der natürlichen Einstellung“

Im Unterschied zur phänomenologischen Philosophie Edmund HUSSERLS, in der die Lebenswelt als Korrelat eines transzendentalen Bewusstseins bestimmt wird, thematisiert der Soziologe Alfred SCHÜTZ Lebenswelt als ein — wie er es nennt — *mundanes* Phänomen und nähert sie damit konzeptionell dem realen Lebensprozess der Menschen als einer „intersubjektiven Kulturwelt“ an¹⁰. SCHÜTZ zielt auf die Ana-

⁸ BERGMANN, Lebenswelt des Alltags 53. Das lebensweltliche Reich des Subjektiven habe – so bemerkt HUSSERL – bislang keine „objektive Wissenschaft, keine Psychologie ... keine Philosophie“ eigens thematisiert, obwohl es gerade die Sache der Kantschen Philosophie gewesen sei, die subjektiven Möglichkeitsbedingungen der erfahrbaren und erkennbaren Welt aufzuzeigen (HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften 114). „Eine Wissenschaft, die sich auf reine Tatsachenerkenntnis beschränkt, reicht an dieses komplexe Feld lebensweltlicher Subjektivität, die ‚sich selbst als menschliche, als Bestand der Welt, objektiviert‘, nicht heran“ (BUCHHOLZ, Lebenswelt 131).

⁹ BERGMANN, Lebenswelt des Alltags 57.

¹⁰ Vgl. NIEDER, Lebenswelt 270. – Das Grundlagenwerk SCHÜTZENS für unseren Gegenstand „Strukturen der Lebenswelt“ wurde erst von Thomas LUCKMANN fertiggestellt, der das unfertige, in mehreren Aufsätzen vorliegende Manuskript des 1961 überraschend gestorbenen Alfred SCHÜTZ überarbeitete und inhaltlich in dessen Sinn fortführte: SCHÜTZ / LUCKMANN, Strukturen der Lebenswelt.

lyse jener Welt, in der wir „in natürlicher Einstellung Natur, Kultur und Gesellschaft erfahren, zu ihren Gegenständen Stellung nehmen, von ihnen beeinflusst werden und auf sie wirken. In dieser Einstellung ist die Existenz der Lebenswelt und die Typik ihrer Inhalte als bis auf Widerruf fraglos gegeben hingenommen“¹¹.

Dieser Perspektivenwechsel von der transzendentalen Sicht HUS-SERLS zur „Welt der natürlichen Einstellung“, die SCHÜTZ eben als mundane oder empirische Wende begreift, ist der Anknüpfungspunkt zunächst für eine an der menschlichen Erfahrung und am Erleben orientierten Soziologie, aber in Weiterführung auch für eine Liturgiewissenschaft, die nach dem Zusammenhang von Liturgie und Lebenswelt fragt¹². Für SCHÜTZ ist der Begriff der „Lebenswelt“ im Übrigen von dem Begriff der „Alltagswelt“ abzugrenzen. Die Alltagswelt ist Teil der Lebenswelt; er spricht von „alltäglicher Lebenswelt“ oder „Lebenswelt des Alltags“. Die Welt des Alltags ist von Anfang an eine intersubjektive Kulturwelt: „Sie ist intersubjektiv, da wir in ihr als Mensch unter Menschen leben, an welche wir durch gemeinsames Einwirken und Arbeiten gebunden sind, welche wir verstehen und von welchen wir verstanden werden. Es ist eine Kulturwelt, da die Welt des täglichen Lebens von allem Anfang an für uns ein Universum von Bedeutungen ist, also ein Sinnzusammenhang, den wir interpretieren müssen, um uns in ihm zurechtzufinden und mit ihm ins Reine zu kommen“¹³. Der Begriff der Lebenswelt umfasst die verschiedenen Wirklichkeiten einschliesslich der Alltagswelt und bildet deren integrative Klammer. Lebenswelt als Korrelation von Leben und Welt meint die soziale und historische Welt, wie sie sich auf den einzelnen Menschen oder die Gruppe als das gerade erfahrene Leben des Alltags ausrichtet.

¹¹ Alfred SCHÜTZ, Strukturen der Lebenswelt, in: DERS., Gesammelte Aufsätze, Bd. 3: Studien zur phänomenologischen Philosophie (Den Haag 1971) 153. – Eine kritische Edition dieses Aufsatzes erschien in: SCHÜTZ, Theorie der Lebenswelt, Bd. 1, 325–347, hier 327. – Als „fraglos“ oder „schlicht“ gegeben bezeichnet SCHÜTZ jeden Sachverhalt, der bis auf Weiteres unproblematisch ist.

¹² Der Versuch, Liturgiewissenschaft als Erfahrungswissenschaft zu konzipieren, wurde unternommen in: JEGGLE-MERZ, *Mysteriis edoctus*; Vorarbeiten finden sich in: DIES., *Im Feiern*.

¹³ SCHÜTZ, *Wissenschaftliche Interpretation* 11.

1.3. Zum Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft

Im Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft ist es die Aufgabe der Wissenschaft, das Unfertige, Vorläufige und Selbstverständliche der Lebenswelt zur Verständlichkeit zu führen. Der Wissenschaft ist es angetragen, sich auf die Lebenswelterfahrungen einzulassen, um dort ihre Überevidenzen zurückzugewinnen, d. h. aus der Abstraktion in die Anschaulichkeit zu gehen. „Das gemeinsame Paradigma für die Lebenswelt besteht in ihrer Grundlagen- und Bodenfunktion, die sie sowohl für das Subjekt, die in ihr vorkommenden Objekte, als auch für die Wissenschaft bedeutsam macht“¹⁴. Die Lebenswelt ist ja gerade der selbstverständliche Boden sowohl für das alltägliche Handeln und Denken als auch für jedes wissenschaftliche Reflektieren. Somit hat die Lebenswelt eine kritische Basisaufgabe: Sie kann sicherstellen, dass das Fundament, mit dem die Wissenschaft in die Lebenswelt hineinragt, nicht übersehen wird¹⁵. Besonders HUSSERL macht darauf aufmerksam, dass die Wissenschaft es versäumt habe, die traditionellen Gehalte der Lebenswelt zum Gegenstand ihrer Forschung zu machen.

2. Die Lebenswelt und die Liturgie feiernden Christen

Der Begriff „Lebenswelt“ ist – so zeigt schon der kurze Blick in die wissenschaftliche Diskussion – ein von Philosophie und Soziologie gefüllter Terminus, der hinsichtlich seiner Relevanz für die liturgietheologische Fragestellung noch näher befragt werden muss.

Die Liturgie der Kirche bekennt in ihrem in Ritus, Symbol und Gebetssprache gegossenen Glauben, dass sich in der Liturgie das Werk unserer Erlösung je neu vollzieht¹⁶, indem die zur Feier versammelte Kirche in die Bewegung der Erlösung vom Tod zum Leben je und je

¹⁴ WERNER, Alltag und Lebenswelt 101.

¹⁵ Nach HUSSERL ist der vorwissenschaftliche Bereich der Lebenswelt „ein Reich der ursprünglichen Evidenzen“, die in ihr Recht zu setzen sind (Die Krisis der europäischen Wissenschaften 130).

¹⁶ Vgl. SC 2 und das dort zitierte Gabengebet der Abendmahlsmesse vom Hohen Donnerstag (MB [25]).

neu eintritt und diese feiert¹⁷. Die Feier der Liturgie wird so qualifiziert als ein katabatisch-anabatisches Geschehen zwischen Gott und den als Kirche berufenen Menschen¹⁸. Im latreutisch-anabatischen Handeln „geschieht Welt- und Wirklichkeitsdeutung, indem die anbetende Verehrung die wahrgenommene Wirklichkeit unter das Vorzeichen des angebeteten Gottes und dessen Sinnangebot setzt. Liturgisches Handeln ist somit tätige Sinndeutung“¹⁹.

Hier lässt sich eine Verbindungslinie ziehen zwischen dem spezifisch philosophisch sowie sozialwissenschaftlich gefüllten Begriff der Lebenswelt und dem der Liturgie. Weder „Lebenswelt“ noch „Liturgie“ sind Begriffe, die vom Individuum her gedacht sind, sondern auf ein „Wir“ hin ausgerichtet sind. „Lebenswelt“ meint eine übergeordnete intersubjektivität, wobei die lebensweltlichen Erfahrungen dem Menschen Urevidenzen vermitteln, indem die Wirklichkeit mittels intersubjektiven Wissens interpretiert wird und damit Sinn erhält. „Der Mensch lebt und handelt in einer Welt, die von Gemeinschaft geprägt ist und in der ihm diese Gemeinschaft in seiner handelnden Weltdeutung mit Deutungs- und Wissenssystemen zu Hilfe kommt“²⁰.

So ist die Liturgie nicht Tun eines Einzelnen, sondern gemeinschaftliches Geschehen von Christus und seiner Kirche. Die Qualifizierung gottesdienstlichen Tuns als „Geschehen“ verdeutlicht, dass die Liturgie nicht einfach ein „fromm zu übendes Ritual“²¹ ist, sondern mehr beinhaltet: Es ist ein Geschehen, das den Menschen einfügt in eine Gemeinschaft, die weit über die Grenzen der zur Feier versammelten Gemeinschaft hinausreicht, in eine zeitlich und örtlich übergreifende Gemeinschaft, die *communio sanctorum*²². Der Einzelne bleibt nicht mehr der Einzelne, der seinem Leben und Handeln selbst Sinn geben muss, sondern er wird im Geschehen der Liturgie zu sich selbst geführt,

¹⁷ Diese Formulierung geht zurück auf Robert F. TAFT, Zur Theologie der Tagzeitenliturgie.

¹⁸ Zur näheren Begriffsbestimmung von Liturgie und Gottesdienst vgl. HAUNERLAND, Ist alles Liturgie?

¹⁹ GÜNTNER, Das Prinzip der Participatio 27.

²⁰ Ebd. 29.

²¹ HÄUSSLING, Einleitung: Vom Sinn der Liturgie 7.

²² Vgl. PRÉTOT, Liturgie und Ekklesiologie.

weil die Liturgie die Wirklichkeiten Gottes öffnet und dadurch den Einzelnen in dieses Grössere einfügt. So erweist sich die Liturgie selbst als Leben vermittelndes, spendendes und erhaltendes Geschehen.

Diese Verbindung von Liturgie und Leben ist etwas, das jeder und jede durch blosses Mitfeiern erfährt, ohne dass ihm und ihr dies bewusst sein, geschweige denn darüber ein reflektierender Prozess eingesetzt haben müsste. Darin liegt gerade die besondere Kraft dieses Begegnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Es ist von Gott her gewirkt und entspringt seiner Initiative, auch wenn Gott das Heil der Menschen nicht ohne diese und gerade in ihren spezifischen Lebenssituationen und Lebenswelten wirkt. Deshalb ist es auch besonders auffällig, wenn die Liturgie der Kirche fern des täglichen Lebens erscheint und daraus das Bedürfnis entsteht, dieser Verbindung von Liturgie und Leben, von Liturgie und Alltag, von Liturgie und Lebenserfahrung mehr Raum zu geben.

Dieser Wunsch nach einem deutlicheren Bezug der Liturgie zum alltäglichen Leben der Menschen zeigt, dass die Liturgie der Kirche nicht automatisch die Urevidenzen des Lebens im Feiern aufzuzeigen vermag.

Für Paul Michael ZULEHNER ist eindeutig, warum dies so ist: „Die Kirche und ihre Theologie, der sich die bestellten Seelsorger verpflichtet wissen (sollten), denken ... mehr von der liturgischen Feier her, die Menschen hingegen kommen aus den Erfahrungen ihres Lebens“²³. Das bedeutet: Der Theologe versucht in Zeichen und Wort zu bringen, was die Feier der Liturgie von sich heraus sein will, und weiss darum, dass die Mitfeier der Liturgie dem Leben Sinn verleiht. Doch oft – zu oft wohl – misslingt sein Bemühen, nicht selten, weil er den in Jahrhunderten geschliffenen Formen und Worten nicht traut. Der Mensch des 3. Jahrtausends wiederum mahnt an – und dies zu Recht –, dass er nicht Objekt, sondern er und sein Leben Subjekt gottesdienstlichen Handelns ist. Nicht, dass er in unseren Gottesdiensten aktiver beteiligt sein wollte, nein: er lehnt sich sogar gern zurück und lässt sich etwas bieten, aber er fordert ein, dass die Liturgie ihn mit dem Leben

²³ ZULEHNER, Ritendiakonie 279.

der Gegenwart in Berührung bringt²⁴. Er fordert dies zu Recht, denn Liturgie feiert keine Wirklichkeit neben der Wirklichkeit der Welt, vielmehr „wird ausdrücklich gefeiert, ausgesagt und angenommen, was in der Welt immer und überall geschieht oder für immer und überall geschehen ist“²⁵.

Unsere bisherigen Überlegungen haben uns zu einem spezifischeren Verständnis von Lebenswelt und Liturgie geführt. Wir haben gesehen, dass der Begriff „Lebenswelt“ mehr zu bieten hat als ein vorwissenschaftliches Verständnis vermuten liesse. Die Zusammenschau von „Liturgie und Lebenswelt“ vermittelt uns die Einsicht, dass die Liturgie dem Leben Sinn erschliessen kann und ein Leben ohne Liturgie, ohne Feier des Glaubens, für den nach dem Glauben fragenden Menschen Sinn und Wirklichkeit einbüsst.

Wenn dieser Zusammenhang für jeden und jede klar auf der Hand läge, könnten wir hier schliessen. Dem Menschen, wie er nun einmal in unseren Breitengraden der Normalfall ist, also dem Menschen, der von den gottesdienstlichen Vollzügen entfernt ist und dem damit die Liturgie nicht als selbstverständlicher Bestandteil seines Lebens erscheint, der jedoch vermag der Liturgie nicht in ihrer Bedeutung als Urvidenz, also als einer Wahrheit, die vor seiner subjektiven Einschätzung liegt, zu glauben, zu vertrauen und zu folgen.

Daher gilt es, eine weitere Spur zu verfolgen: Der Begriff „Lebenswelt“ steht heute in enger Beziehung zu einem weiteren Begriff, nämlich demjenigen der „Kultur“. Dieser soll nun näher beleuchtet werden, um weiteren Aufschluss über den Zusammenhang von „Liturgie und Lebenswelt“ zu erhalten.

²⁴ Patrick PRÉTOT macht darauf aufmerksam, dass im Zeitalter der Individualisierung die Beziehung zur Liturgie derart subjektiv geprägt ist, dass die Gefühlsbetontheit manchmal Überhand nehme. Das zeige sich an der Auswahl der Musik, aber auch bei der Bitte um eine persönliche Gestaltung der Liturgie. „Sich ausdrücken zu wollen, tritt für viele Personen und Gruppen in den Vordergrund mit der Gefahr, die bekenkende Dimension der christlichen Liturgie aus dem Blickfeld zu verlieren“ (vgl. PRÉTOT, Liturgie und Ekklesiologie 152).

²⁵ RAHNER, Zur Theologie des Gottesdienstes 234; vgl. dazu WALZ, Gottesdienst als Information.

II. *Cultural turn* – auch ein Thema der Liturgiewissenschaft

Der *cultural turn* – ursprünglich aus dem angelsächsischen Raum kommend – hat nicht nur die Kulturwissenschaften im Allgemeinen, sondern auch die Liturgiewissenschaft erreicht. Am offensichtlichsten wird dies in verschiedenen Diskursen im Bereich der historischen und der praktischen Liturgiewissenschaft.

1. „Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season“

1.1. Kultur und liturgiehistorische Forschung

Das bislang „wenig transparente Profil der Kulturgeschichte“²⁶ gewinnt in den letzten Jahren mehr und mehr Kontur: Kulturgeschichte ist heute als Ansatz zu verstehen, „der sich explizit nicht durch bestimmte Themenfelder, sondern durch eine besondere Fragestellung und Perspektive auszeichnet, die auf kollektive Bedeutungszusammenhänge und soziale Sinnsysteme abzielt“²⁷. Nicht das *Was*, sondern das *Wie* der Konstruktion von Wirklichkeit und die Art und Weise, wie sich historische Akteure selbst beschreiben, steht im Zentrum kulturgeschichtlicher Forschungen²⁸. Für die Erforschung der Liturgiegeschichte zeichnen sich damit neue Akzentsetzungen ab, wie dies in der Festschrift für Andreas HEINZ mit dem Titel „Liturgie und Lebenswelt“ auch seinen prägnanten Ausdruck findet. In den einleitenden Worten zu dieser umfangreichen Sammelchrift stellt der Trierer Kirchenhistoriker Bernhard SCHNEIDER die Beziehung von Liturgie und Lebenswelt als neues Forschungsfeld vor – deutlich als interdisziplinäres Forschungsfeld von Kirchengeschichte und Liturgiewissenschaft. Kirche selbst werde seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer mehr in der Welt situiert, habe ihren Platz inmitten der Freuden, Hoffnungen, Ängste und Nöte der Men-

²⁶ DFG-Rundgespräch „Kulturgeschichte – aktuelles Profil und zukünftige Perspektiven“ 219.

²⁷ Ebd. 220.

²⁸ Vgl. ALTERMATT / METZGER, Religion und Kultur.

schen und müsse daher auch mit einem Liturgiebegriff operieren, der „die Feier des Gottesdienstes nicht als heiliges Geschehen in einem aus der Welt ausgegrenzten Sakralraum geschehen lässt und die Begegnung mit Gott dann sogar allein objektivistisch und exklusivistisch an den richtigen liturgischen Vollzug bindet“²⁹. Selbstverständlich müsse daher der konkrete Mensch als Bedingungsfaktor in die Überlegungen zur Feier der Liturgie eingehen.

Diese Erkenntnis ist zwar spätestens seit der Liturgischen Erneuerungsbewegung des 20. Jahrhunderts nicht mehr ganz neu; ebenso versteht sich liturgiegeschichtliche Forschung auch schon länger nicht mehr nur als Geschichte der amtlichen liturgischen Bücher und der kirchlichen Normierungen. Und doch stellt der *cultural turn* eine Herausforderung für liturgiegeschichtliches Forschen dar, mahnt er doch an, die gängigen textimmanenten Verfahren zu überschreiten und sich von dem *Was* (also von den Texten) dem *Wie* (also dem Geschehen) zuzuwenden. Das ist die eigentliche Herausforderung dieses *cultural turn*, dem sich das Fach als Ganzes stellen muss³⁰.

„Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season“³¹ – in Anlehnung an ein Lied von Pete SEEGER aus den 1960er Jahren basierend auf einer Textpassage des Kohelet, formulierte der evangelische Theologe Christian STRECKER Herausforderungen für die Exegese³². Auch Liturgiewissenschaft kann sich von Kohelet inspirieren lassen und auf den *cultural turn* reagieren: Es ist für das Fach Liturgiewissenschaft jetzt die Zeit, das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur zu reflektieren und damit auch das Verhältnis von Liturgie und Kultur als Grundkoordinaten ihres Forschens wahrzunehmen.

²⁹ SCHNEIDER, Liturgie und Lebenswelt 6f.

³⁰ Näheres zum Thema der zu beobachtenden *turns* und deren Bedeutung für die Liturgiewissenschaft wird erläutert in JEGGLE-MERZ, Die Feier der Liturgie.

³¹ Pete SEEGER, Turn, Turn, Turn, in: The bitter and the sweet (Columbia Records).

³² Vgl. STRECKER, „Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season“.

1.2. Die christliche Botschaft gilt den Kulturen (Papst Paul VI.)

Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 bringt in Erinnerung, dass die christliche Botschaft nicht nur den Menschen als Individuum, sondern auch die Kulturen berühre. Papst PAUL VI. formulierte seinerzeit: „Es gilt – und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in *Gaudium et spes* haben³³, zu evangelisieren, wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet. Das Evangelium und somit die Evangelisierung identifizieren sich natürlich nicht mit der Kultur und sind unabhängig gegenüber allen Kulturen. Dennoch wird das Reich, das das Evangelium verkündet, von Menschen gelebt, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind, und kann die Einrichtung des Gottesreiches nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen. Unabhängig zwar gegenüber den Kulturen, sind Evangelium und Evangelisierung jedoch nicht notwendig unvereinbar mit ihnen, sondern fähig, sie alle zu durchdringen, ohne sich einer von ihnen zu unterwerfen“³⁴. Der Papst konstatierte schon 1975 den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“, und fordert dazu auf, die Kulturen mutig zu evangelisieren: „Sie [die Kulturen] müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden“³⁵.

³³ Was unter Kultur zu verstehen ist, wird in der einschlägigen Literatur recht unterschiedlich gehandhabt. *Evangelii nuntiandi* bezieht sich auf den Kulturbegriff von *Gaudium et spes*. Unter Kultur im Allgemeinen versteht das Konzil „alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine grossen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“ (GS 53).

³⁴ Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. ... vom 8. Dezember 1975, in: Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht Nr. 20.

³⁵ Ebd.

Diese Gedanken werden von seinem Nachfolger JOHANNES PAUL II. aufgegriffen, der in seinem Apostolischen Schreiben *Catechesi tradendae* vom 16. Oktober 1979 von einer Evangelisierung spricht, die „die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der Kulturen einpflanzen soll“³⁶. Einerseits könne man die Botschaft des Evangeliums weder von der Kultur trennen, in der sie sich ausgeprägt (das meint vom biblischen Weltbild und vom kulturellen Milieu zur Zeit Jesu), noch von den Kulturen, in denen sich das Evangelium über die Jahrhunderte hin entfaltet hat; andererseits – so der Papst – „wirkt die Kraft des Evangeliums überall umgestaltend und erneuernd. Wenn sie eine Kultur durchdringt, was sollte es wundern, wenn sie davon auch zahlreiche Elemente korrigiert?“³⁷

Deutlich ist der päpstliche Auftrag, sich vor einer Auseinandersetzung mit der Kultur und den Kulturen nicht zu scheuen, sondern im Gegenteil: Da die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen ergeht und mit und durch Menschen geschieht, die im Hier und Jetzt mitten in ihrer gegenwärtigen Gesellschaft leben, ist dem Christentum die Kommunikation mit der sie umgebenden Kultur geradezu aufgegeben.

Die Zeichen der Zeit lassen uns bei der Zuversicht, die aus den Zeilen der päpstlichen Schreiben herausströmt, jedoch aufhorchen. Die Päpste gehen selbstverständlich davon aus, dass das Evangelium die Kultur beeinflusse, korrigiere und erneuere. Solcher Optimismus fällt heute schwer. Andererseits liegt in diesen Worten ein deutlicher Appell an unsere Zeit. Christen müssen sich gerade heute in die Kultur ihres Landes und ihrer Gesellschaft einbringen und dadurch für die in ihr lebenden Menschen einen wichtigen Beitrag leisten³⁸.

³⁶ Apostolisches Schreiben „*Catechesi tradendae*“ Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. ... vom 16. Oktober 1979, in: Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht Nr. 53.

³⁷ Ebd.

³⁸ Der Soziologe Hans JOAS gibt sogar zu bedenken, dass der gesellschaftliche Pluralismus nicht nur in seinen negativen Auswirkungen erfasst werden dürfe, sondern „Pluralismus schwächt Glauben nicht“, im Gegenteil: Pluralismus „kann ihn unter bestimmten Bedingungen sogar stärken“ (Hans JOAS, Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz, in: DERS., Braucht der Mensch Religion 32–49, hier 48).

2. „Die Welt ist voll von Liturgie“

Mit diesen Worten ist ein Aufsatzband des evangelischen Theologen Peter CORNEHL³⁹ überschrieben, ehemals Professor für Praktische Theologie an der Universität Hamburg, der sich schon schwerpunktmässig mit Gottesdienst und Liturgiewissenschaft beschäftigte, lange bevor dieser Themenbereich in der evangelischen Theologie und der dortigen gemeindlichen Praxis wiederentdeckt wurde⁴⁰. Er habe diesen Satz – so schreibt er im Vorwort – als Titel gewählt, weil es ein Satz des Staunens sei. Dieser Satz bringe die Überraschung ins Wort, die sich beim Versuch einstelle, aufzuzählen, was einem alles begegnet, wenn man einmal anfängt, Spuren von Liturgie in der heutigen Welt zu suchen und zu benennen. „Überall, so zeigt sich, gibt es Rituale, Inszenierungen, Feste und Feiern, überall werden Mythen beschworen, interpretiert, aktualisiert, werden die Bilder des Lebens weitergegeben, die grossen und kleinen Erzäh[l]ungen ausgetauscht. Überall werden Botschaften gesendet, Heilsversprechen, Sinndeutungen, Verheissungen und Drohungen, werden Ängste und Hoffnungen artikuliert, äussern Menschen ihre Not, ihr Glück, ihre Verzweiflung, ihre Sehnsucht, finden Ausdrucksformen, Gebete und Gesänge, die es ermöglichen, diese Erfahrungen zu teilen und zu adressieren – letztlich an Gott, an das was sie ‚über alle Dinge fürchten, lieben und dem sie vertrauen‘ (LUTHER)“⁴¹.

In dem Satz „Die Welt ist voll von Liturgie“ stecke aber nicht nur Staunen, sondern auch Trotz, so CORNEHL. Dieser Satz protestiere ge-

³⁹ Siehe CORNEHL, „Die Welt ist voll von Liturgie“.

⁴⁰ „Man kann wohl mit Recht von einer Wiederentdeckung des Liturgischen sprechen. Dies gilt von der theologischen Wissenschaft ebenso wie von der gemeindlichen Praxis. Viele Presbyterien haben sich ihres *ius liturgicum* besonnen, haben sich ihrer Gottesdienstordnungen angenommen und sie überarbeitet. Auch bei Pfarrerinnen und Pfarrern ist ein grösseres Interesse an liturgischen Fragen entstanden. Die Besonderheit der Liturgie neben der Predigt wurde wahrgenommen und neu wertgeschätzt“ (HORSTMANN, *Lebendige Liturgie* 64). – Die evangelische und katholische Liturgiewissenschaft haben sich in den vergangenen Jahren deutlich angenähert. Vgl. dazu näher JEGGLE-MERZ, *Die Liturgie als heilige Handlung*.

⁴¹ CORNEHL, „Die Welt ist voll von Liturgie“ 9. – Zweifellos ist der Liturgiebegriff, den CORNEHL zugrunde legt, noch einmal zu überprüfen (vgl. dazu HAUNERLAND, *Ist alles Liturgie?*) und doch ist bemerkenswert, dass der evangelische Theologe hier „Liturgien“ entdeckt.

gen die Parole, die gegenwärtig in aller Munde ist: „Die Kirchen werden immer leerer“, Gottesdienst, Liturgie, Predigt seien (wenigstens hierzulande) unaufhaltsam auf dem Rückzug, Phänomene von gestern, langweilig, bedeutungslos“⁴². Diese Behauptung habe etwas Einschüchterndes.

Unbestreitbar befinden sich die christlichen Kirchen und mit ihr auch ihre Lebensäußerungen der Liturgie in einer Umbruchsituation von einer ausschliesslich an volkskirchlichen Strukturen ausgerichteten Liturgie zu einer Liturgie, die auch (!) die derzeit gegebene (prä-katechumenale) Situation der Kirche in unseren Breitengraden ernst nimmt⁴³.

2.1. Neue (christlich-)kirchliche Feierformen und religiöser Pluralismus

Nach katholischem Liturgieverständnis geht es bei aller möglichen Vielfalt gottesdienstlichen Lebens grundlegend immer um die Vergewärtigung und die Feier des Pascha-Mysteriums, das die innere Wesensgestalt der Liturgie und als solche auch ihre Feiargestalt bestimmt⁴⁴. Mit diesem Terminus „Pascha-Mysterium“ hat das Zweite Vatikanische Konzil so etwas wie eine „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils (und, von den Menschen her, auch des schuldhaften Unheils) geprägt⁴⁵. Es hat damit aufgegriffen, was die Theologie der „Liturgischen Erneuerung“ aus der Tradition neu ins Bewusstsein hob und was die Frucht jener innerkirchlichen Bewegung war, die Pius XII. und, ihn zitierend, auch das Zweite Vatikanische Konzil selbst als „einen Durchgang des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ qualifizierte⁴⁶. *Sacrosanctum Concilium* (Art. 6) brachte ins Wort, dass es die

⁴² CORNEHL, „Die Welt ist voll von Liturgie“ 9.

⁴³ Vgl. SCHLEMMER, Pastoral und Liturgie im säkularen Umfeld.

⁴⁴ Vgl. PAHL, Das Paschamysterium; HÄUSSLING, „Pascha-Mysterium“.

⁴⁵ Vgl. HÄUSSLING, „Pascha-Mysterium“ 164. Vgl. dazu auch JEGGLE-MERZ, Pascha-Mysterium.

⁴⁶ PIUS XII., Ansprache an den Internationalen Liturgischen Kongress in Assisi 712 und SC 43 (wo allerdings nach dem Brauch der ersten Konzilsdokumente ein Zitat aus den Verlautbarungen der letzten Päpste nicht ausdrücklich vermerkt wurde).

Taufe ist, welche Menschen „in das Pascha-Mysterium einfügt“ und wodurch je und je aus Menschen Kirche entsteht. Bis zur Parusie des Herrn bleibt die Kirche in der Geschichte des Heils, indem sie sich kraft des Heiligen Geistes zur Feier des ihr vorausgehenden Pascha-Mysteriums versammelt. „Das Pascha-Mysterium entsteht nicht *in* der liturgischen Feier, auch nicht *mit* der Feier, sondern die zur Liturgie versammelte Kirche feiert gedenkend das Heilshandeln des ewigen Gottes⁴⁷. Auf der Grundlage dieses Liturgieverständnisses konnten die Konzilsväter die *Participatio actuosa* aller Gläubigen als ein unverzichtbares Wesenselement der Liturgie bezeichnen (SC 14)⁴⁸. Was ist jedoch mit Menschen, die zwar einmal getauft, jedoch nie zum Glauben gekommen sind und deshalb auch mit den liturgischen Vollzügen nicht vertraut sind? Können sie sich als Mitwirkende und Mithandelnde zur Feier des Pascha-Mysteriums versammeln und so als Zeitgenossen und Zeitgenossinnen des Heilshandelns Gottes gewahr werden?

Es sind grundlegende Veränderungen im religiösen Leben der Menschen in heutiger postsäkularer Gesellschaft festzustellen, doch Konsequenzen für die Liturgie der Kirche zu ziehen, fällt nicht leicht. Nicht aufgegeben werden kann ihr Fundament. Das Geschehen der Liturgie ist weit mehr als eine möglichst geschickte Zusammenstellung von Texten, musikalischen Beiträgen und Gesten. Auch geht es in der Feier des Glaubens um etwas anderes als um eine „Ästhetisierung der Lebenswelt“⁴⁹. In der Feier der Liturgie ereignet sich die Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Weise, dass der Mensch mit dem Heilshandeln Gottes in Raum und Zeit in Berührung kommt. Dem ist auch jede Gestaltung verpflichtet.

Für den evangelischen Theologen Wilhelm GRÄB stellt sich die Grundfrage des Gottesdienstes in heutiger Zeit hingegen anders. Er schreibt: „Lässt sich der Gottesdienst als ein aufgrund seiner Inszenierungskompetenz starker Ort ästhetischer und religiöser Erfahrung gestalten?“⁵⁰ Wenn die Kirche die Chance nutzen wolle, die traditionelle

⁴⁷ HÄUSSLING, „Pascha-Mysterium“ 162f.

⁴⁸ Vgl. die grundlegenden Beiträge HAUNERLAND, *Participatio actuosa*; STUFLESSER, *Actuosa participatio*.

⁴⁹ HÖHN, *Wider das Schwinden der Sinne* 46.

⁵⁰ GRÄB, *Religion in der Moderne* 42.

Christentumskultur mit der ebenso säkularen wie religiösen Gegenwartskultur ins Gespräch zu bringen, dann müsse man „auf eine möglichst attraktive, stilvolle Pflege und Aufführung auch der eigenen Überlieferungsbestände“ achten, „auf ebenso ergreifende wie ergebnisoffene Inszenierungen der biblischen Texte, auf Mitbeteiligung der bildenden Künstler, der Theaterleute, der Musiker an der Gestaltung der kirchlichen Räume, bzw. an dem, was in ihnen zur Gestaltung kommt“⁵¹. Ist also die ganze Frage des Verhältnisses von Gottesdienst und Kultur auf die Frage nach der möglichst geschickten Anpassung zu reduzieren?⁵²

Den Veränderungen im religiösen Leben der Menschen auch mit Veränderungen im Bereich gottesdienstlichen Lebens zu begegnen, ist ein „kirchlich noch wenig begangenes Terrain“⁵³. Weit mehr Überlegungen und auch Experimente werden aus den neuen deutschen Bundesländern berichtet, weil hier der Grad der Entfremdung von kirchlichen Vollzügen weit höher ist als in den übrigen Gegenden Deutschlands oder auch der Schweiz. Die statistischen Daten weisen allerdings schonungslos darauf hin, dass die Entkirchlichung nicht nur in den Gebieten der ehemaligen DDR rasant voranschreitet, sondern auch in der Schweiz nicht zu übersehen ist. Die Kirche steht vor der grossen Aufgabe, auf diese Veränderungen zu reagieren unter Bewahrung ihres Fundaments⁵⁴. Auch verschiedene bischöfliche Verlautbarungen – man denke an Dokumente wie „Proposer la foi dans la société actuelle“ der

⁵¹ GRÄB, Zur Einführung 15.

⁵² Kritisch setzt sich mit dem Ansatz GRÄBs Karl-Heinrich BIERITZ auseinander und fragt: „Wer sind eigentlich die Träger solcher Inszenierungen? Und wer sind die Akteure?“ (BIERITZ, Perspektiven der Liturgiewissenschaft 13). „Wer ist Träger bzw. Akteur der Liturgie? Was ist ihr Gehalt, ihr Sinn? Und wie verhält sie sich zur Geschichte Gottes mit den Menschen und ihrer Lebenswirklichkeit?“ (ebd. 15). „Wie aber gelangt dieses Leben liturgisch zu Wirklichkeit und Wirkung?“ (ebd. 20). – GRÄB reagiert seinerseits auf die Bedenken von BIERITZ in: GRÄB, Religion in der Moderne.

⁵³ WANKE, Weihnachtslob für Ungläubige 146f.

⁵⁴ Vgl. die Antwortversuche: SCHLEMMER (Hrsg.), Auf der Suche; DERS., Ausverkauf unserer Gottesdienste; RATZMANN, Missionarische Liturgie; LÄTZEL, Den Fernen nahe sein; JEGGLE-MERZ, „Die Kirche ist immer eine Kirche der Gegenwart“; KLÖCKENER, Zukunftsperspektiven; KRANEMANN, Erfahrungsräume des Transzendenten; DERS., Gottesdienstformen.

französischen Bischöfe⁵⁵, an „Zeit zur Aussaat“⁵⁶ oder „Missionarisch Kirche sein“⁵⁷ der deutschen Bischöfe – zeigen das Bemühen der Kirche, den Glauben in postsäkularer Gesellschaft zu bekennen und als lebensrelevant zu verkünden. Benedikt KRANEMANN weist jedoch darauf hin, dass diese Bemühungen die jüngsten Stränge der neuzeitlichen Liturgiegeschichte fortschreiben und keine vollkommen neuen Setzungen darstellen⁵⁸.

Bei Bekundungen und Ermutigungen allein darf es jedoch nicht bleiben. Unser Bemühen hinsichtlich der konkreten Gestalt der Liturgie muss der Aufgabe dienen, dass die Mitfeiernden erfahren: „Hier weilt Gott“. „Keine geringe Aufgabe! Analog dem Schauspieler-Beruf geht es um die Kunst (d. h. um die geschenkte Fähigkeit und das eingeübte Können), Nicht-Sichtbarem eine mit den Sinnen fassbare Gestalt zu geben. In diesem Sinn kann und muss sogar von ‚Liturgie gestalten‘ die Rede sein. Unser Tun muss zum Ausdruck bringen, dass im liturgischen Vollzug der Mensch mit dem Heiligen ‚umgeht‘ und Gott im Spiel ist. Das setzt freilich eine gewisse Qualität dieser Vollzüge und der in ihnen verwendeten Symbole voraus“⁵⁹.

Exkurs: Religiöse Transformationsprozesse im Schweizer Katholizismus

Der gesellschaftliche Wandel wird von der empirischen Sozialforschung kontinuierlich untersucht. In den letzten Jahren ist vor allem die sogenannte „Sinus-Studie“ in aller Munde: Das Heidelberger Institut „Sinus Sociovision“ hat im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH „Religiöse und kirchliche Orientierungen“ untersucht und ihre Ergeb-

⁵⁵ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, Proposer la foi.

⁵⁶ Zeit zur Aussaat.

⁵⁷ Missionarisch Kirche sein.

⁵⁸ KRANEMANN, Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft 68. – KRANEMANN hat sich in verschiedenen Beiträgen mit der besonderen kirchlichen Situation der neuen Bundesländer auseinandergesetzt und Folgerungen für die Feier der Liturgie vorgelegt. Vgl. z. B. DERS., Rituale in Diasporasituationen.

⁵⁹ FREILINGER, „Vom Zauber der Liturgie“ 282.

nisse im Herbst 2005 in einem Milieuhandbuch zusammengefasst⁶⁰. Wie ähnliche Studien hat auch diese Sinus-Studie⁶¹ zunächst heuristische Funktion, die in ihrem Inspirationspotential für die einzelnen Bereiche des theologischen Reflektierens ausgelotet werden muss.

Bereits das Zweite Vatikanische Konzil wies in *Gaudium et spes* auf „einen immer tiefer greifenden Wandel“ (GS 6) hin, der sich als umfassende „soziale und kulturelle Umgestaltung“ vollziehe und „sich auch auf das religiöse Leben auswirkt“ (GS 4). Dieser soziokulturelle Wandel hat sich in den vergangenen Dekaden weiter beschleunigt, so bezeugen alle Studien. Auch kirchliche Massenevents können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kirche viele Menschen in unserer Gesellschaft nicht mehr erreicht. Vor allem in der mittleren und jüngeren Generation ist eine wachsende Distanz zur institutionellen Kirche und zu kirchlichen Organisationen zu beobachten⁶².

Die viel zitierte Sinus-Studie bezieht sich auf die Bevölkerungsstruktur in Deutschland, doch auch im Schweizer Katholizismus haben sich in den 50 Jahren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil religiöse Transformationsprozesse vollzogen. Als besonderes Signum der Moderne ist auch hier festzustellen, dass sich die gesellschaftlichen Funktionsbereiche nicht mehr durch einen allen gemeinsamen Sinn integrieren lassen. D. h.: Es ist nicht mehr möglich, die Welt als Ganzheit von einem Standpunkt aus zu begreifen⁶³: „Moderne Gesellschaften sind konstitutionell multiperspektiv verfasst“ – so Franz-Xaver KAUFMANN⁶⁴. Dieser Transformationsprozess impliziert einerseits die Entlassung der Lebensführung aus der totalen Konditionierung durch die

⁶⁰ Vgl. dazu FABER, Einladung zum Milieu-Studium.

⁶¹ Einen kurzen Überblick über Anliegen und Herausforderungen bietet EBERTZ, Anschlüsse gesucht.

⁶² „Die Kirchen sehen sich angesichts der Forschungsergebnisse der beiden Sonderfallstudien von 1989 und 1999 vor eine epochale Herausforderung gestellt, wollen sie auch in Zukunft als bevorzugte Orte der Thematisierung von Transzendenz von der jungen Generation beachtet werden“ (DUBACH / FUCHS, Ein neues Modell von Religion 10).

⁶³ Vgl. DUBACH, Religiöse Transformationsprozesse 38; vgl. auch WEIBEL, Die Transformation des Schweizer Katholizismus; Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus; ALTERMATT (Hrsg.), Schweizer Katholizismus im Umbruch.

⁶⁴ KAUFMANN, Die Entwicklung von Religion 27.

Gesellschaft, aber auch den Verlust einer umfassenden sozialen Einbettung und Sinnstiftung. „Der einzige Ort, an dem die disparaten Teile der Gesellschaft verbunden werden, ist das Individuum, das die unterschiedlichen sozialen Ansprüche in Einklang zu bringen hat“⁶⁵. Es ist mehr und mehr zur Aufgabe des Einzelnen geworden, sich selbst ein Deutungsmuster für das eigene Leben zu entwerfen⁶⁶. Karl GABRIEL schrieb schon 1992 in seiner Schrift „Christentum zwischen Tradition und Postmoderne“: „An die Stelle des schlichten Modells der Übernahme eines Musters von Identität und Lebenslauf tritt die Perspektive der lebenslänglichen Arbeit an der Biographie und der Suche nach Sinn und Identität“⁶⁷. Subjektivität lässt sich daher als relevantes Ordnungsprinzip der Gegenwartsgesellschaft ausmachen⁶⁸. Die gleiche Subjektivität, also subjektive Erfahrungen, Präferenzen und Interessen, gewinnen auch Bedeutung bei der Ausgestaltung von Religiosität⁶⁹. Das hat zur Konsequenz, dass das Verhältnis zur christlichen Überlieferung nicht über die Inhalte, also den Gehalt des Glaubens, sondern vorrangig über Formen religiöser Erfahrung bestimmt wird. Zum Gütemassstab für die religiöse Daseinsdeutung wird die innere Fortentwicklung des menschlichen Selbst im Sinne einer persönlichen Spiritualität⁷⁰. „Der

⁶⁵ NASSEHI, Religion und Biographie 114.

⁶⁶ Vgl. LUHMANN, Gesellschaftsstruktur und Semantik 215.

⁶⁷ GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne 141.

⁶⁸ „Individualisierung“ sei nicht geeignet zur Deutung der religiösen Landschaft, führen die Autoren aus. „Statt von Individualisierung in der Ausformung gegenwärtiger Religiosität zu sprechen, lässt sich unseres Erachtens der religiöse Gestaltwandel infolge der gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozesse passender als ‚Subjektivierung der Religion‘, als ‚Spiritualisierung des Selbst‘, als ‚religiöse Selbstvergewisserung und Selbststeuerung‘, als ‚selbstreferenzielle Religiosität‘ beschreiben“ (DUBACH / FUCHS, Ein neues Modell von Religion 21).

⁶⁹ Vgl. KNOBLAUCH, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“. Mit dem Begriff der Subjektivierung der Religion bezeichnet er „die zunehmende Verlagerung der religiösen Themen in das Subjekt und damit die zunehmende Relevanz des Selbst und seiner subjektiven Erfahrungen. Subjektivierung bezieht sich also darauf, dass sich Religion für einen grösser werdenden Teil der Gesellschaft in der jeweils eigenen, subjektiven Erfahrung bewähren muss“ (DERS., Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion 180).

⁷⁰ Vgl. DUBACH / FUCHS, Ein neues Modell von Religion 23. – „Der Begriff der Spiritualität erlaubt es zum einen, auf eine religiöse Wirklichkeit Bezug zu nehmen, ohne an institutionell definierte Vorstellungen des Religiösen anschliessen zu müssen. Dies gelingt ihm, zum anderen, gerade deswegen, weil er auf die Dimension der sub-

religiös interessierte Einzelne wird zur letzten Instanz in Fragen der religiösen Wahrheit und der richtigen Lebensführung⁷¹. Die Ergebnisse der beiden repräsentativen Befragungen zu Religion und Weltanschauung der Schweizer Wohnbevölkerung 1989 und 1999 bestätigen die generelle Rede von der Subjektivierung der Lebensformen auf Kosten übergreifender verbindlicher Vorgaben auch für den religiösen Bereich⁷².

Die Wahl seiner Lebensgestaltung trifft der Einzelne allerdings nicht autonom, sondern auch in Kommunikation mit anderen. „Kommunikation führt zu einem ‚Spiegeleffekt‘, der es ermöglicht, den Sinn eigener Erfahrungen aus der Reaktion anderer zu erschliessen“⁷³. In der Kommunikation mit anderen entstehen Symbole und Deutungen, die den Umgang mit Transzendenz regeln, wie Alfred DUBACH in der zweiten Sonderfallstudie betont⁷⁴. Kommunikation wird dabei vor allem für Jugendliche und junge Erwachsene zu der Form, wie Welt erfahren wird. Religiöse Identität bildet sich zunehmend auch in kommunikativen Kontexten aus, die nicht als religiös gelten. „Statt einer allgemein geteilten Sinn- und Wirklichkeitsauffassung zeigt sich eine zunehmende Diversität religiöser Einstellungen als lebensweltliches Faktum in der Schweizer Bevölkerung“⁷⁵.

2.2. Glaubensintensität und pluriforme Liturgie

Auch wenn gerade der Liturgie der Kirche ein bewahrender Zug eignet, so muss man sich doch darüber im Klaren sein, dass sich mit Veränderungen des gesellschaftlichen Umfeldes auch die Gestalt des Gottesdienstes und seine Feierformen ändern – können und/oder müssen. Dass dies nicht erst für die jüngsten gesellschaftlichen Umbrüche zu ver-

jektiven Erfahrung der Transzendenz recurriert“ (KNOBLAUCH, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“ 214).

⁷¹ DUBACH / FUCHS, Ein neues Modell von Religion 23.

⁷² Vgl. DUBACH / CAMPICHE (Hrsg.), Jede(r) ein Sonderfall; DUBACH / FUCHS, Ein neues Modell von Religion 23.

⁷³ DUBACH, Religiöse Transformationen 42.

⁷⁴ DUBACH / FUCHS, Ein neues Modell von Religion 26.

⁷⁵ DUBACH, Religiöse Transformationen 45.

zeichnen ist, sondern als ein Grundzug des Glaubens und ihrer Vollzüge in der Zeit zu verstehen ist, erschliesst sich jedem geschichtlich denkenden Menschen sogleich. Die Forschungen der letzten Jahre zu den verschiedenen Liturgiereformen der Kirche haben gezeigt, dass als Auslöser dieser Reformen immer innerkirchliche Spannungen ausgemacht werden können⁷⁶. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wagt auch hier eine Antwort: Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie einerseits eine an der Tradition orientierte Liturgietheologie vorlegt, andererseits Wege zu weisen sucht, wie das in der Liturgie Gefeierte Gestalt gewinnen kann in der zeitgenössischen Gesellschaft. Ein Wegzeichen haben die Konzilsväter der Kirche bei ihrer Suche ins Stammbuch geschrieben: Dem Getauften, dem gläubigen Subjekt vor Gott gebührt dabei die volle Aufmerksamkeit⁷⁷. In einem nunmehr gut zwanzig Jahre alten Aufsatz geht Pater Angelus HÄUSSLING diesem Zusammenhang nach und schreibt: „Eines ist klar: sie [die Liturgie] wird ‚Leben‘ sein müssen, was immer Genaueres oder Ungenaueres man darunter verstehen mag; sie wird nicht mehr Ritual sein dürfen. Sie wird hilfreich sein müssen, so dass sie dem ‚Leben‘ dient und dieses erträglich und freudvoll macht. Und schon hört man den Einwurf der Besorgten: wird damit nicht der Mensch statt Gott zum Kriterium darüber erhoben, nach dem Liturgie urteilt, gar: ‚gestaltet‘ wird? Keine Frage: die Sorge hat ihr Recht. Aber konstatieren wir fürs erste einmal die einfache Tatsache, dass das letzte Konzil der Kirche die Liturgie so beschaffen und gefeiert sehen wollte, dass die Getauften, die Glaubenden, entsprechend ihrem Recht aus dem Grundsakrament der Taufe, die Feier als deren Subjekt selbst tragen ... Im Klartext heisst das: das Konzil will keine Liturgie, die so fern dem realen Leben ist, dass sie nicht

⁷⁶ Vgl. KLÖCKENER / KRANEMANN (Hrsg.), Liturgiereformen.

⁷⁷ „Die tätige Teilnahme und damit das Leben des Menschen aus der Liturgie werden durch das Konzil und die nachkonziliare Reform stärker betont als in allen kirchlichen Reformen zuvor“, betont KRANEMANN, *Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft* 62; vgl. auch HÄUSSLING, *Liturgiereform*. – Dazu auch GRILLO, *Einführung in die liturgische Theologie* 47: „Das Entstehen einer liturgischen Bewegung, einer liturgischen Theologie und demzufolge auch einer Liturgiereform ist die reife Frucht der Entwicklung eines Jahrhunderts, in dem sich die Beziehung zwischen Theorie und Praxis des Christentums grundlegend verändert hat“.

... von den glaubenswilligen Christen, wie sie nun einmal konkret existieren, mitgefeiert werden kann“⁷⁸.

III. Folgerungen: Liturgiewissenschaft im Schatten der „kulturellen Wende“

1. Kritische Sympathie und aufgeweckte Zeitgenossenschaft

In einem viel beachteten Aufsatz mit dem Titel „Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur“ mahnt Arno SCHILSON zu kritischer Zeitgenossenschaft: „Gefragt ist“, so schreibt er, „kritische Sympathie und aufgeweckte Zeitgenossenschaft, die vieles in der gegenwärtigen Kultur und Gesellschaft, vor allem aber ihr erstaunlich religiöses Gepräge nicht zuerst als Konkurrenz oder Bedrohung, sondern als Herausforderung und Frage, als mögliche Aufdeckung blinder Flecke im Christentum selbst und damit auch als echte Chance wahrzunehmen und zu bedenken sucht“⁷⁹.

Die hier verwendeten Adjektive – „kritisch“ und „aufgeweckt“ – weisen dabei den Weg: Nicht Anbiederung ist zu suchen, sondern Auseinandersetzung, die den anderen wahrnimmt und in seinen Anliegen und seinen Sehnsüchten sein lässt. Auch das Substantiv „Sympathie“ geht in die gleiche Richtung und spricht sich gegen jede Form des Kulturpessimismus aus. „Zeitgenossenschaft“ ist für das Verständnis der Liturgie ein wichtiges Wort: Denn in der Liturgie erfährt sich der Mensch als Zeitgenosse des Heilshandelns Gottes, auch heute. Da die versammelte Gemeinde aus der Verheissung lebt, begreift sie sich im Werden. Damit wird die gottesdienstliche Feier zum Ausdruck einer neuen Welt und der Transzendenz des Menschseins.

⁷⁸ HÄUSSLING, Liturgie und Leben 136.

⁷⁹ „Was in den Feiern der Menschen noch undeutlich und vage bleibt, eher Hoffnung und Erwartung als Erfüllung und Zusage meint, offenbart sich demnach in der Liturgie als lichte und helle Wirklichkeit“ (SCHILSON, Liturgie[-reform] angesichts einer sich wandelnden Kultur 993).

2. Fortführung und Erweiterung der liturgiewissenschaftlichen Forschungsfelder

Das folgende Plädoyer verwundert nicht: Die bisherigen liturgiewissenschaftlichen Forschungsfelder haben sich nicht erledigt, sondern müssen weitergeführt werden, aber um Fragen und Methoden erweitert. Eine Liturgiewissenschaft, die die kulturelle Wende ernst nimmt, wird sich künftig (noch) stärker als bisher für religiöse Praktiken interessieren müssen, für das Verhältnis von gelebter und kirchlich vermittelter Religiosität, für die Prägung von Erinnerung und Gedächtnis, für religiöse Identität und für die Kirche als Trägerin einer Erinnerungskultur, für den Zusammenhang von Christentum und Literatur, Kunst und Musik. Dabei geht es zuvorderst nicht um eine thematische oder methodische Erweiterung, sondern in erster Linie um eine Erweiterung der Betrachtungsperspektive⁸⁰.

3. Ekklesiologische Dimension der Liturgie als Gegenmittel

Der Benediktiner Patrick PRÉTOT schreibt: „Das Ernstnehmen der ekklesiologischen Dimension der Liturgie ist das Gegenmittel gegen die Versuchung der Sklerose der liturgischen Praxis“⁸¹. Imponiert hat mir das hier gewählte Bild: „Sklerose“ – ein medizinischer Fachbegriff für die krankhafte Verkrümmung der Wirbelsäule –, eine Krankheit, die den Betroffenen immer krummer werden lässt, die seinen aufrechten Gang verhindert und ihm den steten Blick auf den Boden zumutet, die seine Lunge kleiner werden lässt, so dass ihm mehr und mehr nicht nur der Weitblick, sondern der Atem ausgeht. Pater PRÉTOT verordnet dem Patienten „liturgische Praxis“ den Blick auf die der Liturgie innewohnende Dimension der alle Orte und Zeiten umschliessenden *communio sanctorum*. Sammlung, Versammlung heute, zur Feier des Glaubens ist Fortführung der Geschichte des Heils und Antizipation des Reiches Gottes selbst.

⁸⁰ Vgl. DELGADO, Religion und Kultur 411.

⁸¹ PRÉTOT, Liturgie und Ekklesiologie 158.

Zur fortschreitenden Gesundung des Patienten „liturgische Praxis“ ist der Finger immer und immer wieder in die Wunde der Versäumnisse und Fehlentwicklungen zu legen. Doch blosser Hinweis auf verfehlte liturgische Praxis werden kaum ausreichen. Es bedarf der Orte, die den Halt der den liturgischen Vollzug mittragenden und vermittelnden Gemeinschaft kultisch Handelnder erfahrbar machen⁸².

4. Liturgiewissenschaft als *memoria innovans*

Betrachtet man die Geschichte der Liturgiereformen in der Geschichte der Kirche, so wird deutlich, dass sich im 20. Jahrhundert das Modell „Reform – Erneuerung“ durchsetzte, das auf eine Öffnung der Liturgie zur Welt hinausläuft: „Öffnung“ verstanden als In-Beziehung-Setzen der eigenen liturgischen Tradition zu den Signaturen der Gegenwart, begriffen sowohl als Befragung dieser Gegenwart in der Perspektive der Liturgie wie auch als Befragung der Liturgie von der Gegenwart her⁸³. Im Gegensatz zu einer museal-archäologischen Betrachtung der Liturgie muss sich Liturgiewissenschaft als *memoria innovans* verstehen und ihre kritische Funktion in kirchliches Leben einbringen⁸⁴. Ihrem innovativen Zug kommt Liturgiewissenschaft heute auch dadurch nach, dass sie ihre Aufmerksamkeit für die religiöse Sehnsucht der Menschen von heute schärft und bereit ist, noch „ungeschützte Wege“ zu beschreiten, indem sie sensibel und kritisch auf die Suche nach neuen Feierformen geht⁸⁵.

⁸² Vgl. SCHILSON, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur 994.

⁸³ KRANEMANN, Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft 67.

⁸⁴ Vgl. HAUNERLAND, Wege guter Liturgiewissenschaft 213: „Einerseits kann sich die Liturgiewissenschaft nicht auf jene Feiern beschränken, die etwa im Sinne der Liturgiekonstitution oder des kanonischen Rechts als Liturgie bezeichnet werden. Auch die *sacra exercitia* der Teilkirchen und die *pia exercitia* des Volkes sind ja betende und das Heil feiernde Antwort der Kirche. Gute Liturgiewissenschaft muss sich also auch mit Gebet und Gebetbüchern, mit Andachten und volksfrommen Übungen beschäftigen“.

⁸⁵ Vgl. HAUKE, Feiern mit Christen und Nichtchristen 40.

IV. Statt eines Schlusswortes

Ich erlaube mir, anstatt eines Schlusswortes noch einmal meinen Lehrer Angelus HÄUSSLING zu Wort kommen zu lassen. Seinen schon zitierten Beitrag über den Zusammenhang von Liturgie und Leben schloss er seinerzeit folgendermassen: „Eine griffige Antwort, wie ‚Liturgie‘ und ‚Leben‘ sich verhalten und sich miteinander versöhnen, gibt dieser Beitrag gewiss nicht. Er kann sie auch nicht geben, weil sie unwahr wäre. Er löste eine Spannung auf, die mitgegeben ist: ‚Leben‘ braucht sinnerschliessenden Ausdruck, dieser verkehrt sich aber schnell in ein absicherndes Ritual; ‚Liturgie‘ hat gewiss Ausdrucksgestalt, darf sich aber um der in ihr enthaltenen Botschaft willen nicht in Ritual verkehren. ‚Liturgie‘ und ‚Leben‘ verhalten sich zueinander in reziproker Selbstkritik“⁸⁶. Ebenso verhält es sich mit dem Begriffspaar „Liturgie“ und „Lebenswelt“. Eingangs wurde an die viel gebrauchte Rede erinnert, wonach die Liturgie der Kirche der Lebenswelt der heute lebenden Menschen entsprechen müsse. Diese wurde als unpräzise bzw. missverständlich markiert. Eine wissenschaftliche Betrachtung der Liturgie der Kirche würde, so die Frucht der vorliegenden Überlegungen, ihren Gegenstand nicht sachgemäss behandeln können, würde sie die Lebenswelt der Menschen aussen vor lassen. Aber so wie die wissenschaftliche Reflexion der *ecclesia orans* nicht ohne die Betrachtung der Lebenswelt auskommen kann, so ist auch nicht die Lebenswelt der alleinige Massstab für die Gestalt der Liturgie. Doch da sich der Gehalt der Liturgie stets in einer konkreten Gestalt ausdrückt und ausdrücken muss, die wiederum wandelbar ist – so zeigt der Blick in die Geschichte der Kirche –, darum hat die konkrete Lebenswelt der Menschen, die suchend und fragend einen Ausdruck für ihren Glauben finden wollen, unweigerlich Einfluss auf die Gestalt der Liturgie.

⁸⁶ HÄUSSLING, Liturgie und Leben 139.

Literaturverzeichnis

- ALTERMATT, Urs (Hrsg.), Schweizer Katholizismus im Umbruch 1945–1990 (= Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz 7) (Freiburg i. Ü. 1993).
- ALTERMATT Urs / METZGER, Franziska, Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 98 (2004) 185–208.
- BERGMANN, Werner, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33 (1981) 51–72.
- BIERITZ, Karl-Heinrich, Perspektiven der Liturgiewissenschaft, in: Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft, hrsg. von Irene MILDENBERGER / Wolfgang RATZMANN (= Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13) (Leipzig 2005) 9–30.
- BUCHHOLZ, René: Lebenswelt – Kategorie und Fetisch theologischer Erwachsenenbildung, in: Lebendiges Zeugnis 52 (1997) 130–144.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettres aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr. Claude DAGENS et adopté par l'Assemblée plénière de France (Paris 1996 ; nouvelle édition 2003); dt. Ausgabe: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Stimmen der Weltkirche 37) (Bonn 2000).
- CORNEHL, Peter „Die Welt ist voll von Liturgie“. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, hrsg. von Ulrike WAGNER-RAU (= Praktische Theologie heute 71) (Stuttgart 2005).
- DELGADO, Mariano, Religion und Kultur. Kirchenhistorische Überlegungen zum „cultural turn“, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005) 403–416.
- DFG-Rundgespräch „Kulturgeschichte – aktuelles Profil und zukünftige Perspektiven“. Universität Augsburg, 14.–15. März 2003 (Tagungsbericht), in: Jahrbuch für europäische Überseegeschichte 4 (2004) 219–224.
- DUBACH, Alfred, Religiöse Transformationsprozesse im Schweizer Katholizismus vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum – aus religionssoziologischer Perspektive, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005) 37–59.
- DUBACH, Alfred / CAMPICHE, Roland J. (Hrsg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung (Zürich / Basel 1993).
- DUBACH, Alfred / FUCHS, Brigitte, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie. Herausforderung für die Kirchen (= SPI-Publikationsreihe 8) (Zürich 2005).
- EBERTZ, Michael N., Anschlüsse gesucht. Ergebnisse einer neuen Milieu-Studie zu den Katholiken in Deutschland, in: HerKorr 60 (2006) 173–177.
- FABER, Eva-Maria, Einladung zum Milieu-Studium. Anregungen aus der „Sinus-Milieu-Studie“. Zu: Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus®® 2005“. Im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH (München 2006), in: Internet-Zeitschrift der Theologischen Hochschule Chur ([http:// www.thchur.ch/index.php?&na=12,0,0,0,d,72468,0,0,t](http://www.thchur.ch/index.php?&na=12,0,0,0,d,72468,0,0,t) [eingesehen am 16. 2. 2012]).

- FREILINGER, Christoph, „Vom Zauber der Liturgie“. Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens, in: *HID* 60 (2006) 281–289.
- GABRIEL, Karl, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (= QD 141) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1992).
- GOLDSCHMIDT, Stephan, Kirchenjahr und Lebenswelt. Begleitausschuss Perikopenre-
vision, in: *Liturgie und Kultur* 3 (2012) 24–44.
- GRÄB, Wilhelm, Zur Einführung: Gott in der Kultur, in: *Gott in der Kultur. Moderne
Transzendenzerfahrungen und die Theologie*, hrsg. von Christof GESTRICH / Tho-
mas WABEL (= BThZ, Beiheft 2006) (Berlin 2006) 13–17.
- GRÄB, Wilhelm, Religion in der Moderne und die Perspektiven der Liturgiewissen-
schaft, in: *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen
Kirche und Gesellschaft*, hrsg. von Irene MILDENBERGER / Wolfgang RATZMANN
(= Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13) (Leipzig 2005) 31–49.
- GRILLO, Andrea, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdiens-
tes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übers. von Michael MEYER-
BLANCK (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49) (Göttingen
2006).
- GÜNTNER, Diana, Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine
soziologisch-theologische Studie, in: *ALW* 38/39 (1996/97) 25–41.
- HABERMAS, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funk-
tionalistischen Vernunft (= stw 1175) (Frankfurt a. M. 1995).
- HÄRLE, Wilfried, Christlicher Glaube in unserer Lebenswelt. Studien zur Ekklesiologie
und Ethik (Leipzig 2007).
- HÄUSSLING, Angelus A., Einleitung: Vom Sinn der Liturgie, in: *Vom Sinn der Liturgie.
Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes*, hrsg. von Angelus A. HÄUSSLING
(= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140) (Düsseldorf 1991) 7–15.
- HÄUSSLING, Angelus A., Liturgie und Leben, in: *DERS., Christliche Identität aus der
Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hrsg.
von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ (= LQF 79)
(Münster 1997) 131–139 [zuerst erschienen in: *LS* 39 (1988) 169–174].
- HÄUSSLING, Angelus A., Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Litur-
giwissenschaft, in: *DERS., Identität aus der Liturgie. Theologische und historische
Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hrsg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt
KRANEMANN / Michael B. MERZ (= LQF 79) (Münster 1997) 11–45 [zuerst erschie-
nen in: *ALW* 31 [1989] 1–32].
- HÄUSSLING, Angelus A., „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der drit-
ten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, in: *ALW* 41 (1999) 157–165.
- HAUKE, Reinhard, Feiern mit Christen und Nichtchristen, in: *rhs* 48 (2005) 36–41.
- HAUNERLAND, Winfried, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus prakti-
schem Interesse, in: *MThZ* 57 (2006) 253–270.
- HAUNERLAND, Winfried, Participatio actiosa. Programmwort liturgischer Erneuerung,
in: *IKaZ Communio* 38 (2009) 585–595.
- HAUNERLAND, Winfried, Wege guter Liturgiewissenschaft, in: *Was ist gute Theologie?*,
hrsg. von Clemens SEDMAK (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck /
Wien 2003) 210–224.

- HENNECKE, Christian, Jugendkirche und Lebenswelten. Ein Beschreibungsversuch, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 64 (2012) 73–80.
- HITZLER, Roland / HONER, Anne, Lebenswelt – Milieu – Situation, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36 (1984) 56–74.
- HÖHN, Hans-Joachim, Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens, in: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, hrsg. von Benedikt KRANEMANN u. a. (Stuttgart 2000) 45–59.
- HORSTMANN, Kai, Lebendige Liturgie. Überlegungen zur Prozessorientierung des Gottesdienstes, in: JLH 42 (2003) 64–77.
- HUSSERL, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1935/36), hrsg. von Walter BIEMEL (= Husserliana 6) (Den Haag 2¹⁹⁶²).
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Die Feier der Liturgie und der *performative turn*. Ein Paradigmenwechsel, in: Eucharistie – Sakrament der Gabe, hrsg. von Wolfgang MÜLLER (Zürich 2012) (im Druck).
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Im Feiern erst erschliesst sich die Liturgie. Die liturgische Praxis als Forschungsfeld der Liturgiewissenschaft, in: Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, hrsg. von Helmut HOPING / Birgit JEGGLE-MERZ (Paderborn u. a. 2004) 131–164.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, „Die Kirche ist immer eine Kirche der Gegenwart“ (Johannes Paul II.). Zur Feier der Liturgie in unseren Zeiten, in: ThPQ 153 (2005) 47–56.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Die Liturgie als heilige Handlung. Zur Dramaturgie liturgischer Feiern, in: GottesdienstKunst, hrsg. von Angela BERLIS / David PLÜSS / Christian WALTI (Zürich 2012) (im Druck).
- JEGGLE-MERZ, Birgit, *Mysteriis edoctus*. Vom Erleben zum Erkennen. Liturgiewissenschaft als eine Theologie der Erfahrung, in: ALW 50 (2008) 188–206.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Pascha-Mysterium. „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: IKaZ Communio 39 (2010) 53–64.
- JOAS, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz (= Herder-Spektrum 5459) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2004).
- KAUFMANN, Franz-Xaver, Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft, in: Religion – Kirche – Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung, hrsg. von Klaus D. HILDEMANN (= Konkretionen des Sozialen 3) (Leipzig 2003) 21–37.
- KLÖCKENER, Martin, Zukunftsperspektiven. Gottesdienst als kulturelles Phänomen – eine katholische Betrachtung, in: Gottesdienst und Kultur. Zukunftsperspektiven, hrsg. von Hanns KERNER (Leipzig 2004) 17–61.
- KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hrsg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. HÄUSSLING, Bd. 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung; Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (= LQF 88) (Münster 2002).
- KNOBLAUCH, Hubert, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“. Subjektivierung, Spiritu-

- alität und Markt der Religion, in: Identitäten in moderner Welt, hrsg. von Robert HETTLAGE / Ludgera VOGT (Wiesbaden 2000) 201–215.
- KNOBLAUCH, Hubert, Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 5 (1997) 179–202.
- KRANEMANN, Benedikt, Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen, in: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim WANKE zum 65. Geburtstag, hrsg. von Josef FREITAG / Claus-Peter MÄRZ (= EThSt 88) (Leipzig 2006) 201–219.
- KRANEMANN, Benedikt, Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft. Die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils im Kontext neuzeitlicher Reformen des Gottesdienstes, in: Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von Martin KLÖCKNER / Benedikt KRANEMANN (Freiburg i. Ü. 2006) 49–72.
- KRANEMANN, Benedikt, Gottesdienstformen und die Rezeption der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland, in: Katholiken in den USA und in Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik, hrsg. von Wilhelm DAMBERG / Antonius LIEDHEGENER (Münster 2006) 62–72. 329–335.
- KRANEMANN, Benedikt, Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft, in: Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität, hrsg. von Stefan BÖNTERT (= Studien zur Pastoralliturgie 32) (Regensburg 2011) 253–273.
- LÄTZEL, Martin, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten (Regensburg 2004).
- LUHMANN, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3 (= stw 1093) (Frankfurt a. M. 1993).
- „Milieu“-Pastoral. Seelsorgerliche Chancen und Grenzen empirischer Erhebungen zur Lebenswelt, in: WzM 64 (2012) 1–90.
- Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Die deutschen Bischöfe 72) (Bonn 2003).
- Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Arbeitshilfen 66) (Bonn 1989).
- NASSEHI, Armin, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, hrsg. von Monika WOHLRAB-SAHR (Frankfurt a. M. / New York 1995) 103–126.
- Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch, hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) und der Schweizerischen Katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“ (NRB) (Zürich 2004).
- NIEDER, Ludwig, Lebenswelt, Alltagswelt, die Vielfalt der Wirklichkeiten und die Sinnprovinzen der religiösen Erfahrungen in der phänomenologischen Soziologie von Alfred Schütz, in: Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd HAEFFNER SJ zum 65. Geburtstag, hrsg. von Margarethe DREWSEN / Mario FISCHER (Freiburg i. Br. / München 2006) 270–281.

- PAHL, Irmgard, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93.
- PIUS XII., Ansprache an den Internationalen Liturgischen Kongress in Assisi, 22. 9. 1956, in: AAS 48 (1956) 711–725.
- PRÉTOT, Patrick, Liturgie und Ekklesiologie in einem Zeitalter der Individualisierung, in: Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Freiburg i. Ü. 2006) 139–160.
- RAHNER, Karl, Zur Theologie des Gottesdienstes, in: ZThK 67 (1970) 232–249.
- RATZMANN, Wolfgang, Missionarische Liturgie? Überlegungen zu einem umstrittenen Phänomen, in: JLH 42 (2003) 49–63.
- SABERSCHINSKY, Alexander, Liturgie und Lebenswelt. Anfragen an das gottesdienstliche Leben in Folge der Sinus-Milieu-Studie, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 62 (2010) 105–110.
- SCHILSON, Arno, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. HÄUSSLING, Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hrsg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (= LQF 88, 2) (Münster 2002) 965–1002.
- SCHLEMMER, Karl (Hrsg.), Auf der Suche nach den Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen (= Andechser Reihe 3) (St. Ottilien 1999).
- SCHLEMMER, Karl, Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral (= SThPS 50) (Würzburg 2002).
- SCHLEMMER, Karl, Pastoral und Liturgie im säkularen Umfeld, in: SKZ 174 (2006) 815–819. 845–847.
- SCHNEIDER, Bernhard, Liturgie und Lebenswelt. Einleitende Überlegungen des Kirchenhistorikers zu einem interdisziplinären Forschungsfeld, in: Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II, hrsg. von Jürgen BÄRSCH / Bernhard SCHNEIDER (= LQF 95) (Münster 2006) 5–14.
- SCHÜTZ, Alfred, Strukturen der Lebenswelt, in: DERS., Theorie der Lebenswelt, Bd. 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt, hrsg. von Martin ENDRESS / Ilja SRUBAR (= Alfred Schütz Werkausgabe 5, 1) (Konstanz 2003) 325–347.
- SCHÜTZ, Alfred, Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: DERS., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit (Den Haag 1971) 3–54.
- SCHÜTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas, Strukturen der Lebenswelt (= Soziologische Texte 82) (Neuwied / Darmstadt 1975).
- STRECKER, Christian, „Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season“. Die Herausforderungen des cultural turn für die neutestamentliche Exegese, in: Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, hrsg. von Wolfgang STEGEMANN (= Theologische Akzente 4) (Stuttgart 2003) 9–42.

- STUFLESSER, Martin, *Actuosa participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: LJ 59 (2009) 147–186.
- TAFT, Robert F., *Zur Theologie der Tagzeitenliturgie*, in: HID 56 (2002) 71–82 (Übersetzung von: DERS., *The Theology of the Liturgy of the Hours*, in: *Liturgical Time and Space*, hrsg. von Ansgar J. CHUPUNGO [= Handbook for Liturgical Studies 5] [Collegeville, Minn. 2000] 119–132).
- WALDENFELS, Bernhard, *In den Netzen der Lebenswelt (= stw 545)* (Frankfurt a. M. 1992).
- WALZ, Franz, *Gottesdienst als Information, oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz im (liturgischen) Feiern*, in: HID 60 (2006) 158–171.
- WANKE, Joachim, *Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24. 12. 1988*, in: *Gottesdienst* 23 (1989) 145–147.
- WEIBEL, Rolf, *Die Transformation des Schweizer Katholizismus als Ausdifferenzierung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005) 61–77.
- WERNER, Dittmar, *Alltag und Lebenswelt. Phänomenologische Erkundungen zur Religionspädagogik – Ethik und Philosophie in bildungstheoretischer und unterrichtspraktischer Ausrichtung (= Dresdner Hefte für Philosophie 11)* (Dresden 2005).
- Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= *Die deutschen Bischöfe* 68) (Bonn 2000).
- ZULEHNER, Paul M., *Ritendiakonie*, in: *Die diakonale Dimension der Liturgie. Klemens RICHTER anlässlich seines 65. Geburtstages und seiner Emeritierung*, hrsg. von Benedikt KRANEMANN / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER (= QD 218) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2006) 271–283.

Für eine neue Wahrnehmungs- und Sprachfähigkeit

ZUR LEBENSWELTORIENTIERUNG IN DER
RELIGIONSPÄDAGOGIK

von Christian CEBULJ

I. Die Zehn Gebote von Berlin

Im Oktober 2001 inszenierte der bekannte Schweizer Musiker und Regisseur Christoph MARTHALER an der Berliner Volksbühne das Stück „Die Zehn Gebote“. In zehn musikalisch unterlegten Szenen wird manchmal recht humorvoll, manchmal eher rührselig-moralisierend die Übertretung eines der biblischen Zehn Gebote vorgeführt. Für MARTHALER haben diese Gebote ihre Funktion als ethischer Leitfaden eines gemeinschaftlichen Zusammenlebens verloren und werden gegen die neuen Anforderungen im Zeitalter der „Ich-AGs“ ausgespielt. Im dreiteiligen Bühnenraum spiegelt sich das Bild einer zerbröckelnden Gesellschaft wider, eine Mischung aus Stadtplatz, Bar und Kirche, deren barocker Glanz längst abgeblättert ist. Die Dreifaltigkeit tritt auf als Sanierungsfall. Das Göttliche ist nur noch als nach unten zeigender blinkender Neonpfeil präsent. In der alltäglichen Überlebenshölle soll die Inszenierung das Spannungspotential gesellschaftlicher Orientierungslosigkeit und subjektiver Hilflosigkeit offenbaren. Den Bühnengestalten bleibt da nur noch die rettende Flucht ins Ironische; die gipfelt in dem Satz „Der liebe Gott kann froh sein, dass es ihn nicht gibt!“¹

Was MARTHALER hier als eine gleichermassen zynische wie prophetisch wirkende ästhetische Gegenwartsdiagnose auf die Bühne bringt, spiegelt die Grunderfahrung der Postmoderne wider, dass die gesellschaftliche Prägekraft des Christentums als Form der Lebenspraxis und Lebensdeutung schwindet. Die Inszenierung bestätigt gleichzeitig die soziologische Beobachtung, dass wir auf eine posttraditionale

¹ Vgl. KEIM, Glaubensfragen 85.

Gesellschaft zusteuern, in der nicht mehr die gemeinschaftliche Orientierung an Vorgaben der Vergangenheit im Vordergrund steht², sondern Identitäten im Fluss und fragmentiert sind. „Die alltäglichen Diskontinuitäten erfordern ein Subjekt, das verschiedene Rollen und die dazugehörigen Identitäten ohne permanente Verwirrung zu leben vermag“³, wie es Heiner KEUPP einmal formulierte.

Vor dem Hintergrund der ernüchternden künstlerischen Zeitdiagnose Christoph MARTHALERS (als Aussenperspektive) scheint es zu der im vorliegenden Band diskutierten Frage nach der Lebensweltorientierung der Theologie – das ist doppelt ernüchternd – zunächst einmal keine oder nur geringe Schnittstellen zu geben. Indem Kunst aber provoziert, deckt sie Schwachstellen auf und macht die Frage nach der scheinbar verlorengegangenen Dimension der Lebenswelt in den theologischen Diskursen der Gegenwart umso dringlicher. Dass es jedoch (aus der Innenperspektive der Theologie) eine seit Jahren äusserst vital geführte Lebenswelt-Debatte gibt, das zeigen die Beiträge des vorliegenden Bandes, der im Folgenden durch eine religionspädagogische Perspektive erweitert wird.

II. Lebensweltorientierung als „Unruhefaktor“

Für die Religionspädagogik als Praktisch-Theologische Disziplin ist der lebensweltliche Umgang mit der Wirklichkeit selbstverständlicher Ausgangspunkt von Forschung und Theoriebildung⁴. Dabei erschöpft sich die Relevanz des Lebenswelt-Begriffs nicht in der Berücksichtigung eines äusserlich bleibenden Kontextes oder Anwendungsfalles. Lebenswelt ist Horizont, Ressource und „Produkt“ kommunikativer religionspädagogischer Praxis⁵.

Diese Orientierung bedingt eine permanente „Unruhe der Religionspädagogik“⁶, die darauf ausgerichtet ist, sich stets neu der eigenen

² Vgl. GIDDENS, *Leben*.

³ So KEUPP, *Façon* 9.

⁴ Vgl. im vorliegenden Band FABER, *Lebensweltorientierung* 43.

⁵ Vgl. HENKE, *Art. Lebenswelt* 1177.

⁶ Vgl. den Begriff bei GRONOVER, *Unruhe*.

fachlichen Grundlagen zu vergewissern. Diese Unruhe entspringt nicht nur der Sensibilität für die wissenschaftliche Notwendigkeit einer soliden Selbstreflexion, sondern wird der Religionspädagogik zu einem grossen Teil durch gesellschaftliche Faktoren von aussen aufgezwungen. Dabei ist die religionspädagogische *Theoriebildung* auf die Wahrnehmung der vielgestaltigen Formen faktisch gelebter Religiosität angewiesen. Wo die Versuche von Menschen, ihre Erfahrungen aus dem Glauben zu reflektieren, theologierelevant sind, wird die Lebenswelt zu einem eigenen Ort theologischer Erkenntnis (*locus theologicus*). Für die religionspädagogische *Praxis* hat die Lebenswelt-Orientierung vor allem zwei Konsequenzen:

- Erste Grundaufgabe ist die Förderung der *Wahrnehmungs- und Sprachfähigkeit* aller an religionspädagogischen Prozessen beteiligten Subjekte in Bezug auf Phänomene impliziter und expliziter Religiosität in der alltäglichen Lebenswelt⁷.
- Zweitens muss sich die Religionspädagogik, wenn sie nicht bei einer blossen Bestätigung der religiösen Alltagspraxis stehen bleiben will, im Spannungsfeld zwischen Lebenswelt und kritischem Potenzial der christlichen Botschaft um die Entwicklung einer *kritischen Urteils- und Handlungsfähigkeit* zur Freisetzung der von Gott eröffneten Lebensmöglichkeiten bemühen⁸.

III. Der Theorie-Praxis-Zirkel

Religionspädagogisches Handeln, das sich als „freiheitsstiftende und -begründende kommunikative Praxis“⁹ versteht, kann sich deshalb nicht in eine scheinbar unpolitische Nische zurückziehen, wenn Lebenswelt-Bereiche wie kulturelle Überlieferung, Sozialisation und Identitätsbildung durch Übergriffe systemischer Imperative bedroht sind. Vielmehr muss sie an den Schnittstellen zwischen Lebenswelt und System zum

⁷ Vgl. HEIMBROCK, Religionspädagogik.

⁸ Vgl. HENKE, Art. Lebenswelt 1177.

⁹ METTE, Religionspädagogik 124.

solidarischen „Widerstand gegen alle entfremdenden Widersprüche und evidenten Negativitäten, die Leben behindern oder zerstören“¹⁰, befähigen.

Da sich die Religionspädagogik nicht als reine Anwendungswissenschaft für theologische Erkenntnisse oder als Vermittlungsinstanz religiöser Einsichten versteht, sondern als wissenschaftliche Disziplin mit eigener Erkenntnisproduktion, steht der *Theorie-Praxis-Zirkel* als hermeneutischer Ausgangspunkt am Anfang der religionspädagogischen Reflexion. Er hält fest, dass nicht allein der Theorie, sondern vor allem der Praxis gelebter und (im Falle der Religionspädagogik) gelernter Religion erkenntnistheoretische Bedeutung zukommt. Der Theorie-Praxis-Zirkel beinhaltet ausserdem, dass die Praxis nicht nur das Ziel ist, auf das hin religionspädagogisch gedacht wird, sondern die Praxis selbst Aus- und Rückwirkungen auf die Theorie hat. Seit einigen Jahrzehnten hat der Theorie-Praxis-Diskurs in der praktischen Theologie ein neues Praxis-Verständnis angebahnt¹¹: Theorie und Praxis verstehen sich in diesen Modellen als Zirkel, der sich in immer neuen spiralartigen Bewegungen zwischen Theorie und Praxis hin- und her bewegt. Theorie wirkt auf Praxis, Praxis wirkt auf Theorie.

IV. Mit phänomenologischem Blick

Ein solcher Zirkel setzt eine geschärfte Wahrnehmung der Praxis voraus, die sich in den letzten Jahren vor allem durch die Rezeption phänomenologischer Ansätze in der Religionspädagogik durchgesetzt hat. Fast ein Jahrhundert nach Edmund HUSSERLS bahnbrechenden Publikationen kam es seit den 1990er Jahren zu einer Neuentdeckung und einer beachtlichen Rezeption der Phänomenologie in der Religionspädagogik¹². Man greift seitdem zum einen auf HUSSERLS Phänomenologie selbst zurück, aber auch auf deren Weiterentwicklung, insbesondere in der Variante der Sozialphänomenologie von Alfred SCHÜTZ¹³. In der

¹⁰ METTE, Religionspädagogik 145.

¹¹ Vgl. FUCHS, Theologie.

¹² Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei KIRCHHOFF, Etwas.

¹³ Vgl. dazu KLEIN, Erkenntnis 164–201.

deutschsprachigen Religionspädagogik steht die Rezeption der Phänomenologie im Zusammenhang mit einer verstärkten Hinwendung zum Begriff der „Wahrnehmung“ bis hin zu einer Konzeption von „Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre“¹⁴.

In Bezug auf die Frage des vorliegenden Bandes nach der Lebensweltorientierung der Theologie hat Hans-Günther HEIMBROCK als prominenter Vertreter eines phänomenologischen Ansatzes für die Religionspädagogik eine Wende von der Kontext- zur *Lebensweltorientierung* gefordert¹⁵. Religionspädagogik könne sich seiner Meinung nach nicht damit begnügen, Analogien zwischen den aktuellen Erfahrungsbezügen der Kinder und Jugendlichen und den Anschauungen und Vorstellungskomplexen des christlichen Glaubens zu suchen, denn dies geschehe oftmals aus „dem impliziten oder expliziten Interesse, an Antworten christlicher Glaubensüberzeugungen heranzuführen“¹⁶. Eine stärker lebensweltorientierte Religionsdidaktik müsse hingegen die populäre Alltagskultur als religionsproduktiven Ort wahr- und ernstnehmen. Diesen Überlegungen HEIMBROCKS liegt ein weites Religionsverständnis zugrunde, das nicht in einem materialen Begriff von Religion aufgeht. „Um den Kern religiöser Erfahrung als Erfahrung des Fremden, des ‚ganz Anderen‘ offenzuhalten, muss Religion zugleich in einem dimensional, weiten Sinn des Begriffs als Suchbewegung von Subjekten nach dem Letztgültigen, Wahren verstanden werden. Solche Suchbewegungen müssen von Individuen in der Alltagssprache nicht unbedingt als ‚religiös‘ bezeichnet werden“¹⁷. Für eine lebensweltorientierte Theologie sei Religion „mehr als die feiertägliche Unterbrechung des Alltags oder die sonntägliche Handlungsorientierung für die ethische Praxis im Alltag“¹⁸. Transzendenz Erfahrungen, also Erfahrungen, in denen Menschen die Alltäglichkeit ihres Daseins überschreiten, finden vielmehr auch in der Alltags- und Freizeitkultur von Kindern und Jugendlichen ihre ästhetische Gestalt und werden durch diese vermit-

¹⁴ Zusammenfassung, Weiterführung und Kritik bei ALTMAYER, Wahrnehmung.

¹⁵ Vgl. HEIMBROCK, Religionsunterricht 22.

¹⁶ HEIMBROCK, Erlösung 251.

¹⁷ Ebd. 253.

¹⁸ HEIMBROCK, Religion 258f.

telt¹⁹. Methodologisch ergebe sich aus der Lebensweltorientierung der „Primat der Wahrnehmung vor der Auslegung und erst recht vor der applikativ gedachten Praxis“²⁰. HEIMBROCK sieht die primäre Aufgabe der Religionspädagogik darin, Zeugnisse existenzieller Suchbewegungen von Kindern und Jugendlichen sensibel wahrzunehmen und eine deutlich subjektorientierte Haltung einzunehmen.

V. Der Vierschritt religionspädagogischer Erkenntnis

Für eine Lebenswelt- und Subjektorientierung, die sich dem Primat der Wahrnehmung verpflichtet fühlen, gibt es zwar nicht die eine Methode des religionspädagogischen Erkenntnisgewinns; dennoch hat sich seit den 1970er Jahren der sogenannte „Dreischritt“ aus „Sehen-Urteilen-Handeln“ als Strukturmodell etabliert. Das Schema geht auf den belgischen Arbeiterpriester Joseph CARDIJN (1882–1967) zurück, der es für die Praxis der von ihm gegründeten Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) entwickelt hat²¹. Sehen bedeutet demnach, die Wirklichkeit genau wahrzunehmen, Urteilen, ein theologisch bzw. religionspädagogisch begründetes Urteil zu fällen, um schliesslich zu Handlungsperspektiven zu gelangen.

Zwar hat das Dreischritt-Modell weiterhin viel Plausibilität; dennoch hat schon vor Jahren Rudolf ENGLERT mit Recht zwei Schwachpunkte benannt²²: Erstens erfolgt das „Sehen“ vielfach unsystematisch, unkontrolliert als Alltagswahrnehmung und hat wenig empirische Solidität. Zweitens bleiben die eigenen Grundoptionen und die erkennende Perspektive unklar, weshalb es auf der Ebene des „Urteilens“ innerhalb des Dreischritt-Modells oft an der nötigen kriteriologischen Transparenz fehlt. Reinhold BOSCHKI hat deshalb vorgeschlagen, in der religionspädagogischen Forschung und Praxis den klassischen Dreischritt durch das „Orientieren“ als vierten Schritt zu ergänzen²³:

¹⁹ Ebd. 244f.

²⁰ Ebd. 254.

²¹ Vgl. KLEIN, Erkenntnis 54–56.

²² Vgl. ENGLERT, Wissenschaftstheorie 165.

²³ Vgl. BOSCHKI, Religionspädagogik 88f.

- *Orientieren kommt vor dem Sehen:* Da „Sehen“ immer ein subjektiver Vorgang ist, der vom Standpunkt des Betrachters abhängt und niemals neutral stattfindet, muss zuerst das erkenntnisleitende Interesse formuliert und die Perspektive offengelegt werden. Wenn dieser Schritt am Anfang steht, wird die ideologiekritische Einsicht über den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse eingeholt²⁴. Ferner wird die von Johann Baptist METZ geforderte Standortbestimmung für jedes Theologietreiben vorgenommen: „Wer treibt wo – also: mit wem? – und in wessen Interesse – also: für wen? – Theologie?“²⁵. Damit sind die kontextuellen, d. h. auch die kirchlichen, gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Bedingungen theologischen und empirischen Denkens sowie Forschens impliziert. Orientieren bedeutet ausserdem eine Vergewisserung über die Ziele des religionspädagogischen Prozesses, auf deren Ebene die Grundoptionen sowie das konkrete Vorhaben formuliert werden²⁶.
- *Beim Sehen stehen die Subjekte im Mittelpunkt:* Der phänomenologische Zugang verleiht nicht nur der Standortbestimmung (Orientieren) neue Bedeutung, sondern vertieft auch den religionspädagogischen Blick auf Welt und Wirklichkeit. Dabei ist es wichtig, dass die konkreten Subjekte, die Menschen, um die es im religionspädagogischen Prozess geht, im Mittelpunkt stehen, ebenso die Kontexte, in denen sie sich aufhalten (Beziehungen, Gemeinschaften, Institutionen, Schulsysteme, Gemeindestrukturen etc.). Nur wenn die Religionspädagogik die nötige „Sehschärfe“ hat, wird es ihr gelingen, an die Subjekte und ihre Beziehungen heranzukommen, sie selbst zu Wort kommen zu lassen und ihnen nicht Kategorien von aussen aufzudrängen. Sie achtet ihre Geschichten, Erfahrungsberichte, Interpretationen, Bilder etc., um auf diese Weise ihre subjektiven Zugänge zur Wirklichkeit, zur Lebenswelt und zur Religion zu verstehen. Mit Hilfe phänomenologischer, empirischer, qualitativer, quantitativer, deskriptiver u. a. Untersuchungsmethoden versucht sie, die Le-

²⁴ Vgl. HABERMAS, Erkenntnis.

²⁵ METZ, Glaube 55.

²⁶ Vgl. BOSCHKI, Blick 39.

benswelt der Subjekte zu begreifen, um ihre Verstehensvoraussetzungen und Lernbedingungen zu kennen.

- *Neue Impulse für Urteilen und Handeln*: Ist die theologische und sozialwissenschaftliche Ausgangsbasis eruiert, können nach der Wahrnehmung der Subjekte und ihrer Bedingungen Kriterien für ein religionspädagogisches Urteil festgelegt und Handlungsperspektiven eröffnet werden. Hier wird versucht, das „Gesehene“ zu strukturieren und vor dem Hintergrund der theologischen und pädagogischen Grundoptionen zu bewerten. Entscheidend bei diesem Schritt ist es, eine religionspädagogische Krieteriologie zu entwickeln, die es erlaubt, die in Forschung und Praxisevaluation gewonnenen Daten und Erkenntnisse zu interpretieren. Hier ist der Ort religionspädagogischer Theoriebildung, bevor die gewonnenen Einsichten für Handlungsoptionen geltend gemacht werden. Gerade bei den beiden letzten Schritten ist die Religionspädagogik eine konsequent interdisziplinäre Wissenschaft, sowohl *ad intra* innerhalb der Theologie als auch *ad extra* in Zusammenarbeit mit ihren nichttheologischen Bezugswissenschaften²⁷.

Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass sowohl der „Dreischritt“ als auch der „Vierschritt“ keine linearen, sondern zyklische Modelle sind: Die Ergebnisse eines religionspädagogischen Prozesses haben Rückwirkungen auf die Ausgangspunkte, auf die Optionen und die normativen Grundlagen, die möglicherweise korrigiert, zumindest in neuem Licht gesehen werden müssen²⁸.

VI. Lebenswelt und Pluralität

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten ist die Religionspädagogik als eine „Theorie der Praxis“ zu bezeichnen, die heute mehr denn je von den Voraussetzungen und Kontexten religiöser Pluralität ausgeht. Le-

²⁷ Vgl. BOSCHKI, Blick 43; DERS., Religionspädagogik 88f.

²⁸ Vgl. ENGLERT, Wissenschaftstheorie 166.

bensweltorientierung im Kontext von Pluralität bedeutet deshalb, dass religionspädagogische Lehr-Lern-Prozesse im Blick auf die heterogenen Verstehensvoraussetzungen der am Bildungsprozess beteiligten Lehrenden und Lernenden zu justieren sind. Lerngruppen sind heute im Kontext der öffentlichen Schulen sozial, konfessionell und ethnisch so plural zusammengesetzt, dass Rudolf ENGLERT fünf Folgerungen für eine „pluralitätsfähige Religionspädagogik“ aufgestellt hat:

- *Pluralitätsfähige Religionspädagogik bemüht sich um eine umfassende Kenntnis faktisch gelebter Religiosität:* Das bedeutet, dass die Religionspädagogik die Vielfalt faktisch gelebter Religiosität und die unterschiedlichen Stile religiöser Lebensführung der Menschen von heute kennen muss²⁹.
- *Auf unvertraute Formen von Religiosität unverkrampft zugehen:* Die zunehmende Individualisierung bringt immer mehr fremde (bis hin zu befremdenden) Formen der Religiosität Einzelner und von Gruppen mit sich. Sie müssen unvoreingenommen wahrgenommen werden³⁰.
- *Die verschiedenen Erscheinungsformen religiöser Pluralität achten:* Die Pluralität betrifft nicht nur das Vorhandensein verschiedener Religionen in unserer Gesellschaft, sondern auch die Gleichzeitigkeit von höchst unterschiedlichen religiösen Lebensweisen innerhalb und ausserhalb der Religionsgemeinschaften. Dieses Phänomen ist sensibel wahrzunehmen, und es muss ebenso sensibel darauf reagiert werden³¹.
- *Den Bezug auf andere Religionen als Medium der Identitätsfindung und der Wahrheitsfindung begreifen:* Der Umgang mit anderen Religionen muss nicht die Preisgabe der eigenen religiösen Identität oder die Relativierung der eigenen Wahrheitsansprüche bedeuten. Viel-

²⁹ Vgl. ENGLERT, Religionspädagogik 93.

³⁰ Vgl. ebd. 94.

³¹ Vgl. ebd. 95.

mehr findet sich oft im Dialog mit anderen Religionen ein klareres Bild der eigenen religiösen Identität. Sie kann im Austausch „gebildet“ und gestärkt werden³².

- *Sich um angemessene Formen einer pluralisierenden Hermeneutik und Didaktik bemühen:* Verschiedene Lernorte und verschiedene Zielgruppen brauchen unterschiedliche Zugangsweisen religionspädagogischer und didaktischer Bemühungen, da die Lernorte in sich wie die Verstehensvoraussetzungen der einzelnen Gruppen höchst unterschiedlich sind³³.

Lebensweltorientierung bedeutet vor dem Hintergrund dieser Thesen zur Pluralitätsfähigkeit der Religionspädagogik schliesslich auch *Subjektorientierung*. Diese darf nicht als oberflächliche Anpassung an die Wünsche und Bedürfnisse der Adressaten missverstanden werden. Vielmehr stellt sie die Subjekte des Lernens in die Mitte der religionspädagogischen Reflexion. Sie klärt ihre Bedingungen und Voraussetzungen, ohne dabei die elementaren Gegenstände wie etwa christliche Glaubenswahrheiten zu vernachlässigen. Subjekt- und Lebensweltorientierung stehen deshalb in einem engen Zusammenhang, weil theologische Inhalte nicht subjektlos bleiben, also nicht formuliert werden, ohne die lebensweltlichen Rahmenbedingungen der Lernenden mitzubedenken. Eine Vielzahl religionspädagogischer Publikationen sind aus diesem Grund den entwicklungspsychologischen bzw. sozialisationsbedingten Voraussetzungen religiösen Lehrens und Lernens gewidmet. In der Religionspädagogik spiegelt sich eine solche Subjekt- und Lebensweltorientierung in der Tatsache, dass den Erfahrungen von Schülerinnen und Schülern, von Kindern und Jugendlichen erkenntnisleitende Bedeutung zukommt (vgl. auch den Abschnitt zur Kinder- und Jugendtheologie in diesem Beitrag).

³² Vgl. ebd. 96.

³³ Vgl. ebd. 98f.

VII. Realisierte Perspektivenwechsel

Heutige religionsdidaktische Modelle sind häufig „Zwischen-Modelle“, da sie zwischen verschiedenen Leitbegriffen angesiedelt sind³⁴. Als Kristallisationspunkte, in denen sich die Lebensweltorientierung im Bereich der Religionspädagogik exemplarisch zeigt, werden im Folgenden einige solcher „Zwischen-Modelle“ skizziert.

1. Zwischen Erfahrung und Glaube: Korrelationsdidaktik

Seit der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die Würzburger Synode im Jahre 1974 kommt in religionspädagogischen Diskursen dem Korrelationsprinzip eine wesentliche Bedeutung zu. Es ist ein theologisches, hermeneutisches und didaktisches Prinzip, das eine „kritische Interrelation“ von Glaubens- und Lebenserfahrungen ermöglichen und anregen will. Paul TILLICH, Karl RAHNER und Edward SCHILLEBEECKX stehen als theologische Vordenker für eine Didaktik, als deren Ziel der „Synodenbeschluss zum Religionsunterricht“ formuliert, der Religionsunterricht solle „zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen“³⁵. Die Korrelationsdidaktik ist ein Konvergenzmodell, das die Lebenserfahrungen der Menschen in Korrelation mit den Glaubenserfahrungen bringen will, wie sie in Bibel und Tradition festgehalten sind³⁶.

Die Korrelationsdidaktik ist vielfach kritisiert worden. Rudolf ENGLERT ging sogar vor Jahren schon so weit, „ein Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang“³⁷ zu formulieren. Dennoch hat sie sich als wichtige Wegbereiterin neuer Konzepte erwiesen. Vor allem gelang es der Korrelationsdidaktik vor dem Hintergrund differierender religiöser Biographien und pluraler Lebensformen „im Kontext anthropologischer, kulturgeschichtlicher und gesellschaftskritischer Begründungszusam-

³⁴ Vgl. BOSCHKI, Einführung 138.

³⁵ Religionsunterricht in der Schule 139.

³⁶ Vgl. BAUDLER, Korrelation 446.

³⁷ ENGLERT, Korrelationsdidaktik 97–99.

menhänge, den religiös bildenden Charakter schulischen Religionsunterrichts herauszustellen³⁸.

Ausgehend von der Erkenntnis, dass die Korrelationsdidaktik aber die beiden korrelierenden Pole von Glaube und Erfahrung nicht immer in ausreichendem Masse im Blick hatte und darüber hinaus an einem mangelnden Lebensweltbezug litt, versuchten nachfolgende Entwürfe wie etwa abduktive³⁹, alteritätstheoretische⁴⁰ oder ästhetische⁴¹ Ansätze, den Stellenwert der Lebenswirklichkeit und der persönlichen Religiosität radikaler als zuvor in den didaktischen Diskurs einzubeziehen.

2. Zwischen Inhalt und Subjekt: Elementarisierung

Auch im Elementarisierungskonzept als einem der Grundkonzepte der evangelischen wie der katholischen Religionsdidaktik spielt die Lebensweltorientierung eine wichtige Rolle. Das Konzept ist auf Wolfgang KLAFKI⁴² rückführbar, der, ohne den Begriff zu gebrauchen, darunter die Reflexion auf elementare Bildungsinhalte verstand. Als religionsdidaktisches Modell geht es auf Karl Ernst NIPKOW zurück, der es in einer umfassenden Theorie religiöser Bildung verortet⁴³. Das Konzept findet seinen Ausdruck als Doppelbewegung zwischen Kindern und Jugendlichen einerseits und (theologischen) Inhalten andererseits. Dabei steht Elementarisierung für ein komplexes strukturelles Ganzes, bei dem vier Elementarisierungsaufgaben einander zugeordnet werden: 1. Elementare Strukturen (sachorientierter Blickwinkel), 2. Elementare Erfahrungen (anthropologischer Blickwinkel), 3. Elementare Zugänge (entwicklungspsychologischer Blickwinkel), 4. Elementare Wahrheiten (theologischer Blickwinkel).

³⁸ KALLOCH, Plädoyer 33.

³⁹ Vgl. PROKOPF / ZIEBERTZ, Korrelation.

⁴⁰ Vgl. GRÜMME, Erfahrung.

⁴¹ Vgl. ALTMAYER, Wahrnehmung.

⁴² KLAFKI, Prinzipien.

⁴³ NIPKOW, Elementarisierung.

Für die Frage nach der Lebensweltorientierung stehen die elementaren Erfahrungen und Zugänge besonders im Blickpunkt. Beide bedingen die Schwierigkeit, dass erfahrungshermeneutisch die Erfahrungen von Schülerinnen und Schülern und die in elementaren Strukturen überlieferten Erfahrungen didaktisch zu bedenken und so aufeinander zu beziehen sind, dass sie sich wechselseitig erhellen. „Dazu sind die theologischen Sachverhalten/Texten zugrundeliegenden Erfahrungshintergründe, bei denen damalige Lebenskontexte für heute transparent gemacht werden, aufzusuchen, wie die Lebenserfahrungen der Schülerinnen und Schüler heute nach einer Hermeneutik gegenwärtiger Lebenswelt, Wirklichkeit und Religiosität verlangen“⁴⁴. Das Elementarisierungskonzept legt in diesem Sinne grossen Wert auf die elementaren Strukturen und Wahrheiten einer Sache, aber auch auf die elementaren Zugänge und Erfahrungen der Lernenden⁴⁵.

Das Problem des Elementarisierungskonzepts ist, dass letztlich doch die theologischen Bildungsinhalte dominieren. Wenn Religionsdidaktik aber religiösen Subjekten, ihrer Lebenswelt und ihrer Glaubenserfahrung wirklich gerecht werden will, muss sie auf einer Elementarisierung insistieren, in der Schülererfahrungen vor der Fachwissenschaft rangieren. Wie eine Elementarisierung allerdings aussehen müsste, in der Schüler und Sache gleich geachtet sind, bleibt weiterhin ein ungeöstes Problem. Dies gilt auch, nachdem SCHWEITZER NIPKOWS Modell um die fünfte Dimension der elementaren Lernwege (didaktischer Blickwinkel) erweitert hat.

3. Zwischen Lebenswelt und Bibel: Bibeldidaktik

Das Lernen mit der Bibel gehört zu den Hauptthemen in Religionsunterricht und Katechese. Deshalb zählt die Bibeldidaktik nach wie vor zum „Kerngeschäft“ der Religionspädagogik und ist als „ein zentrales, ja das zentrale Gebiet der Didaktik christlich-religiösen Lernens“⁴⁶ zu bezeichnen. Nichtsdestotrotz steht die Verwendung der Bibel im Unterricht und

⁴⁴ RITTER, Elementarisierung 83.

⁴⁵ Vgl. dazu SCHWEITZER, Elementarisierung.

⁴⁶ So ADAM / LACHMANN / ENGLERT / METTE, Bibeldidaktik 7.

in der Katechese mit Kindern und Jugendlichen dem dreifachen Verlust von *historischer Plausibilität*, *gesellschaftlicher Relevanz* und *individueller Bedeutung* gegenüber, wie das Horst Klaus BERG vor Jahren schon einmal beschrieben hat⁴⁷. Die Bibel ist in der Wahrnehmung vieler Schülerinnen und Schüler ein Zeitdokument der Vergangenheit, das den Nerv der heutigen Lebenswelt nicht mehr trifft und deshalb nicht mehr als Brücke taugt, über die der Glaube zu den Menschen kommt. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass viele Zeitgenossen die Bibel nur noch als Sammlung überkommener Schriften wahrnehmen, die zwar als Traditionsgut gepflegt wird, aber keine Relevanz mehr für die alltägliche Lebenspraxis hat, spitzt sich die Frage nach einem didaktisch angemessenen Umgang mit dem „Buch der Bücher“ zu, die ganz zentral auch eine Frage nach der Lebensweltorientierung in der Bibeldidaktik ist.

Umgekehrt proportional zur Bedeutung, die der Bibeldidaktik auch in der Gegenwart zugeschrieben wird, ist es symptomatisch, dass bibeldidaktische Forschungsberichte häufig mit der Diagnose eines Dilemmas beginnen: Auf der einen Seite steht die Bibel als Grunddokument des Glaubens und Fundament der christlichen Identität. Auf der anderen Seite stehen die schon zum Ritual gewordenen Stossseufzer über die Bibelmüdigkeit der Schülerinnen und Schüler in Zeiten der Postmoderne. Häufig wird beklagt, die Bibel sei nur noch ein „marginalisierter Bestseller“, der bei den meisten Schülerinnen und Schülern in den Bereich des „musealen und ästhetischen Spezialwissens“⁴⁸ gehört. Die Bibel zählt „zu den unbeliebtesten Inhalten des Religionsunterrichts, das weiss jeder Lehrer aus eigener Anschauung“⁴⁹. Dabei teilt die Bibel ganz offensichtlich das Schicksal anderer Werke in der Literaturgeschichte, die scheinbar nicht mehr in unsere Zeit und Lebenswelt hinein sprechen.

Allen Unkenrufen über den schweren Stand der Bibel in Religionsunterricht und Katechese zum Trotz zeigen sich aktuelle bibeldidaktische Ansätze aber gerade in Sachen „Lebensweltorientierung“ innova-

⁴⁷ Vgl. BERG, Wort 16–18.

⁴⁸ So FEININGER, Bibel 148.

⁴⁹ BERG, Grundriss 11.

tiv und experimentierfreudig⁵⁰. So verleiht die konstruktivistische Bibeldidaktik unter Bezug auf die Grundannahmen des *pädagogischen Konstruktivismus* mindestens zwei religionsdidaktischen Überzeugungen eine neue erkenntnis- und lerntheoretische Basis: Einmal der *Subjektorientierung*, da im Konstruktivismus das lernende Subjekt und seine Lebenswelt noch deutlicher als bisher in den Mittelpunkt des religionsdidaktischen Interesses rückt. Zum zweiten der Wende von der *Vermittlung* zur *Aneignung*, da die Wertschätzung von Kindern und Jugendlichen als Subjekten (und eben nicht als Adressaten) des eigenen Glaubens grundlegend ist.

Diese konstruktivistischen Grundannahmen haben zur Folge, dass bei der Erschließung biblischer Texte *Kinder und Jugendliche als Exegeten* ernst zu nehmen sind. Diese Formulierung hat Friedrich SCHWEITZER⁵¹ in die Diskussion eingebracht und will damit zum Ausdruck bringen, dass Kinder und Jugendliche ihre je eigenen Denkweisen besitzen, die im biblischen Auslegungsprozess berücksichtigt werden müssen. So müssen einerseits im Sinne der Rezeptionsästhetik Kinder und Jugendliche als aktive Rezipienten ernst genommen werden. Andererseits gilt es im Sinne der Produktionsästhetik die Bedeutung des historischen Kontextes biblischer Texte zu berücksichtigen. Text-Verstehen ist damit durch eine *Doppelbewegung* gekennzeichnet: von den Kindern und Jugendlichen und ihrer Lebenswelt zu den Texten, aber auch umgekehrt von den Texten zu den Kindern und Jugendlichen. Diese Doppelbewegung ist ein aktiver und konstruktiver Prozess, der in seiner Lebensweltorientierung inhaltliche und strukturelle Parallelen zum Elementarisierungsmodell aufweist⁵².

Neben konstruktivistisch orientierten Ansätzen hat auch das Konzept der „Alltagslektüren“ bzw. „Alltagsexegesen“ der Lebensweltorientierung zu neuem Gehör verholfen. Ähnlich wie die bibeldidaktische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen vor vielen Jahren eine „empirische Wende“ (Klaus WEGENAST) vollzogen hat, in deren Folge die spezifischen Verstehensbedingungen von Schülerinnen und Schülern ins Zentrum gerückt wurden, tut das jetzt auch die bibelpastorale For-

⁵⁰ Vgl. CEBULJ, Kanonisch.

⁵¹ Vgl. SCHWEITZER, Kinder.

⁵² Vgl. CEBULJ, Wege.

schung, indem sie nach den „Alltagsexegesen“ nicht theologisch geschulter (erwachsener) Leserinnen und Leser fragt⁵³. Das Konzept geht von der Beobachtung aus, dass die Bibel zwar im Alltag und in der Wissenschaft gelesen wird, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung aber oft nicht bei den Alltagsleserinnen und -lesern ankommen. So wird umgekehrt nach dem Erkenntnisgewinn gefragt, den die wissenschaftliche Exegese von biblischen Alltagslektüren erzielen kann. Ausgehend von der Einsicht in die Subjektivität auch wissenschaftlichen Lesens wird deutlich, wie vergleichbar wissenschaftlich-exegetische und nichtwissenschaftliche Leseprozesse im Grunde genommen sind: In beiden Fällen fließen die eigenen lebensweltlichen Kontexte der Lesenden in den Lese- und Verstehensprozess ein, ohne dass ein Absehen von ihnen möglich wäre.

Um „Alltagsexegesen“ empirisch zu dokumentieren, führt die Untersuchung von STRUBE etwa zehn qualitative Interviews zur Erzählung von der Auferweckung des Lazarus in Joh 11, denen sie zehn wissenschaftliche Auslegungen gegenüberstellt⁵⁴. Das Ergebnis zeigt zum einen die theologische Kreativität der Alltagsleserinnen und -leser, die durch ihre lebensweltliche Kompetenz zu Exegetinnen und Exegeten werden. Zum anderen ist die Studie ein Appell an die wissenschaftliche Exegese, die bibelpastorale Bodenhaftung nicht zu verlieren. Im Sinne STRUBES erfordert das eine „Praktische Exegese als Dialograum“⁵⁵, die dann zum relevanten Raum der Gottesrede werden kann, wenn sie die Lebenswelt der Leserinnen und Leser als Deutungskontext ernst nimmt.

4. Zwischen Kreativität und Gespräch: Kinder- und Jugendtheologie

Als Konsequenz eines subjektorientierten religionspädagogischen Verständnisses hat sich seit 20 Jahren ein neuer didaktischer Ansatz entwickelt, der am Anfang als „Kindertheologie“, inzwischen als „Kinder-

⁵³ Vgl. SCHRAMM, Alltagsexegesen.

⁵⁴ Vgl. STRUBE, Bibelverständnis 71–73.

⁵⁵ Vgl. ebd. 400f.

und Jugendtheologie“ bezeichnet wird⁵⁶. Ebenso wertgeschätzt wie umstritten, ist sie heute wie in den vergangenen zwei Jahrzehnten eine bleibende Herausforderung für den fachwissenschaftlichen Diskurs. Kinder als Theologen zu würdigen, ist zunächst eine Provokation. Nichtsdestotrotz haben viele Religionspädagogen und -pädagoginnen bereits sehr früh von der Kindertheologie als einem „neuen Paradigma“, einem „neuen Ansatz in der Theologie“ und einem „Perspektivenwechsel“ gesprochen. War die Kindertheologie von ihren ersten Protagonisten noch im Sinne eines *Genitivus objectivus* verstanden worden, wird der Begriff inzwischen differenzierter diskutiert.

Zwar ist der Begriff „Kindertheologie“ noch jung; das dahinter stehende Anliegen ist alt. Während der erste moderne „Entdecker der Kindheit“, Jean-Jacques ROUSSEAU, in seinem Erziehungsroman „Émile“ jegliche religiöse Erziehung der Kinder ablehnt, weil diese noch zu schwach und zu ungebildet seien, hat kurz danach Friedrich SCHLEIERMACHER das genaue Gegenteil vertreten. Ausgehend von einer grundsätzlichen „Achtung vor dem Kind“ widmet SCHLEIERMACHER der „individuellen Religion“ des Kindes höchste Aufmerksamkeit und plädiert deshalb für einen möglichst frühen Beginn der religiösen Erziehung⁵⁷.

Interessanterweise hat auch Karl RAHNER in den 1960er Jahren das Projekt einer Theologie der Kinder in prophetischer Weise vorausgedacht. Er geht von der „unüberholbaren Würde der Kindheit“ aus, die er strikt theologisch begründet: Alle Altersphasen des Menschen sind unmittelbar zu Gott, so auch die Kindheit. Damit stellt er jeden Menschen, auch und gerade die Kinder, in den Horizont der Gottesbeziehung, den Grundgedanken seiner theologischen Anthropologie. Das theologische Subjektdenken, das dem Menschen in jeder Lebensphase absolute Würde verleiht, wird für RAHNER Anlass, auch die Kindheit in dieses Licht zu stellen. Das Kind muss nicht erst Mensch werden, es ist Mensch von Anfang an⁵⁸.

Durch die kognitiv-strukturelle Entwicklungspsychologie von Jean PIAGET hat sich in der Pädagogik die Auffassung durchgesetzt,

⁵⁶ Vgl. BUCHER, Kindertheologie; FREUDENBERGER-LÖTZ, Gespräche.

⁵⁷ SCHWEITZER, Religion 158.

⁵⁸ Vgl. RAHNER, Gedanken 313.

nach der Kinder als aktive Subjekte zu gelten haben. Nach PIAGET durchlaufen Kinder in der Interaktion mit ihrer Umwelt verschiedene Entwicklungsstufen und konstruieren darin Wirklichkeit. Auch wenn man heute weiss, dass die religiöse Entwicklung früher beginnt als von PIAGET angenommen, sind Stufenmodelle religiöser Entwicklung, etwa nach OSER / GMÜNDER oder FOWLER, inzwischen Grundlagen religionspädagogischer Lehre. Allen Modellen ist gemeinsam, dass Kinder als Subjekte und Akteure ihrer Wirklichkeit wahrgenommen und als „aktiv und konstruktiv“ bezeichnet werden⁵⁹.

Wenn die Religionspädagogik in der Subjektorientierung das Kind als Subjekt und Akteur seines eigenen Glaubens würdigt, dann plädiert sie gegenüber einer „Didaktik der Vermittlung“ für eine „Didaktik der Aneignung“. Bei der Kindertheologie handelt es sich „um eine Radikalisierung dieses religionspädagogischen Perspektivenwechsels“⁶⁰, weil die Lebenswelt und Vorstellungskraft der Kinder als eigene theologische Erkenntnisquelle ernstgenommen wird. Es lassen sich einige Bausteine zusammentragen, die konkretisieren, was es bedeutet, die Lebenswelt der Kinder als Verstehensvoraussetzung ernst zu nehmen:

- *Kinder bringen Gottesbilder hervor*: Die zumeist auf Kinderzeichnungen beruhenden Entwürfe sind beredete Beispiele dafür, wie die lebensweltlichen Kontexte in die häufig anthropomorphen Darstellungen einfließen.
- *Kinder legen biblische Texte auf ihre Weise aus*: „Frage man einen Sechsjährigen, warum Jesus, in der Wüste vom Satan versucht, Steine nicht in Brot verwandelte, laute die typische Antwort: ‚Weil Jesus Brot nicht mag‘“⁶¹. Das Beispiel zeigt, wie Kinder zu „Exegeten“ biblischer Texte werden, indem sie Texte im Horizont ihres Verstehens auslegen. Ausgehend von biblischen Texten entwickeln sie ihre eigenen Vorstellungen von Gott, in die selbstverständlich alltagsweltliche Assoziationen einfließen.

⁵⁹ BUCHER, Kindertheologie 14.

⁶⁰ GRÜMME, Kindertheologie 106.

⁶¹ BUCHER, Kindertheologie 18.

- *Kinder sind Schöpfungstheologen und Kosmologen*: Wie die meisten Kulturen Schöpfungsmythen hervorgebracht haben, interessiert auch Kinder die Frage nach dem Ursprung aller Erscheinungen: „Wann ist die Welt geboren?“⁶² Kinder generieren durchaus vergleichbare Mythen, in die biblische Informationen ebenso einfließen wie kosmologische Informationen.
- *Kinder deuten Kontingenz*: In Kontingenzsituationen stellt sich unvermeidlich die Frage nach dem „Warum“. Auch Kinder finden in solchen Situationen Deutungsmuster, die wenn auch nicht Trost oder Glück, so doch mindestens Sinn verbürgen. Oftmals sind die Kinderdeutungen für Erwachsene zwar schwer zu deuten, sprechen aber eine lebensweltlich klare Sprache, wenn etwa ein sechsjähriger Junge den scheidungsbedingten Auszug seines Vaters aus der Wohnung damit begründet, dass er oft vergass, die Kaninchen zu füttern⁶³.

Henning SCHLUSS hat einmal herausgearbeitet, dass die verschiedenen Publikationen zur Kindertheologie darin übereinkommen, dass es gilt, „Kinder als theologische Gesprächspartner ernst zu nehmen“⁶⁴. Dem versucht die von Friedrich SCHWEITZER eingebrachte Differenzierung des Begriffs in drei Dimensionen gerecht zu werden⁶⁵. Am leichtesten zu verstehen ist die Bedeutung von Kindertheologie als „Theologie der Kinder“. Sie nimmt entwicklungspsychologische Untersuchungen zu Hilfe, die Aufschluss über die religiöse Entwicklung von Kindern und Jugendlichen geben. In Analogie zum Philosophieren mit Kindern ist als zweite Grundbedeutung von Kindertheologie eine „Theologie mit Kindern“ zu verstehen. Sie meint ein theologisches Denken und Theologietreiben, das sich gemeinsam mit Kindern als gemeinsames Fragen und Suchen nach Antworten auf Glaubensfragen vollzieht. Um die Dimension der Lebenswelt stärker einzubeziehen, werden in den letzten Jahren immer mehr empirische Studien über die Möglichkeiten der praktischen Verwirklichung einer solchen Theologie mit Kindern

⁶² RITZ-FRÖHLICH, Kinderfragen 32.

⁶³ Vgl. BUCHER, Kindertheologie 20.

⁶⁴ SCHLUSS, Vorschlag 25.

⁶⁵ Vgl. SCHWEITZER, Kindertheologie 11–13.

durchgeführt. Als dritte Dimension nennt SCHWEITZER die „Theologie für Kinder“, die aber in der neueren Diskussion eine deutliche Ablehnung erfahren hat. Befürchtet wurde, dass hier ein deduktives Vermittlungsmodell alten Stils wiederbelebt würde, bei dem aus der Kindertheologie ein Nürnberger-Trichter-Modell mit katechetischem Anspruch zu werden drohte. „Mini-Theologie wäre in der Tat keine Perspektive für die Religionspädagogik“⁶⁶. Wenn andererseits aber die lebensweltliche Dimension genügend Eingang ins Theologietreiben mit Kindern findet, dann kann ein sehr produktiver Impuls für die religiöse Bildung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen aus ihr erwachsen. Gewiss wäre das eine Provokation für die etablierte wissenschaftliche Diskussion; als religiöse Entwicklungschance für Kinder und Jugendliche sollte sie jedoch nicht ungenutzt bleiben.

VIII. Thesen zu einer subjekt- und lebensweltorientierten Religionspädagogik

- Eine subjekt- und lebensweltorientierte Religionspädagogik schliesst die nach wie vor verbreitete Meinung von Religionspädagogik als „Anwendungswissenschaft“ kategorisch aus. Vielmehr wird deutlich, welchen genuinen Erkenntnisbeitrag die Religionspädagogik im Gesamtzusammenhang der Theologie erbringt.
- Eine subjekt- und lebensweltorientierte Religionspädagogik ist aufgrund ihrer „induktiven“ (bzw. „abduktiven“) Denkbewegung anspruchsvoll und auf den Dialog mit den anderen theologischen Disziplinen angewiesen.
- Eine lebensweltorientierte Religionsdidaktik muss die populäre Alltagskultur als religionsproduktiven Ort wahr- und ernstnehmen.
- Grundaufgabe bleibt die Förderung der Wahrnehmungs- und Sprachfähigkeit aller an religionspädagogischen Prozessen beteiligten Sub-

⁶⁶ Ebd. 14.

jekte in Bezug auf Phänomene impliziter und expliziter Religiosität in der alltäglichen Lebenswelt.

- Schliesslich muss sich die Religionspädagogik im Spannungsfeld zwischen Lebenswelt und kritischem Potenzial der christlichen Botschaft um die Entwicklung einer kritischen Urteils- und Handlungsfähigkeit zur Freisetzung der von Gott eröffneten Lebensmöglichkeiten bemühen⁶⁷.

Literaturverzeichnis

- ADAM, Gottfried / LACHMANN, Rainer / ENGLERT, Rudolf / METTE, Norbert (Hrsg.), *Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch* (= Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher 2) (Berlin / Münster 2009).
- ALTMAYER, Stefan, *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen* (= Praktische Theologie heute 78) (Stuttgart 2006).
- BAUDLER, Georg, Art. Korrelation von Glaube und Leben, in: *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, hrsg. von Gottfried BITTER / Rudolf ENGLERT / Gabriele MILLER / Karl Ernst NIPKOW (München 2006) 446–451.
- BERG, Horst Klaus, *Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden* (= Handbuch des biblischen Unterrichts 2) (München / Stuttgart 1993).
- BERG, Horst Klaus, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung* (= Handbuch des biblischen Unterrichts 1) (München / Stuttgart 2000).
- BOSCHKI, Reinhold, *Der phänomenologische Blick. „Vierschritt“ statt „Dreischritt“ in der Religionspädagogik*, in: DERS. / Matthias GRONOVER (Hrsg.), *Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik* (= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31) (Berlin / Münster 2007) 25–47.
- BOSCHKI, Reinhold, *Einführung in die Religionspädagogik*. In Zusammenarbeit mit Stefan ALTMAYER und Julia MÜNCH (Darmstadt 2008).
- BUCHER, Anton, *Kindertheologie. Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?*, in: *Jahrbuch für Kindertheologie* 1 (2002) 9–27.
- CEBULJ, Christian, „Gott kann froh sein, dass es ihn nicht gibt“. Zur Bedeutung historisch-kritischer Arbeit in der Bibeldidaktik, in: Karin FINSTERBUSCH / Michael TILLY (Hrsg.), *Verstehen, was man liest. Zur Unverzichtbarkeit historisch-kritischer Bibellektüre* (Göttingen 2010) 185–199.
- CEBULJ, Christian, *Kanonisch, konstruktivistisch, kompetenzorientiert. Zu aktuellen Tendenzen der Bibeldidaktik*, in: *BiLi* 84 (2011) 128–134.
- CEBULJ, Christian, *Positive Signale für einen pluralitätsfähigen Religionsunterricht*, in: *SKZ* 177 (2009) 432f.

⁶⁷ Vgl. HENKE, Art. Lebenswelt.

- CEBULJ, Christian, Wege aus der Theologenfalle. Eine Spurensuche im Feld konstruktivistisch orientierter Bibeldidaktik, in: Gerhard BÜTTNER / Hans MENDL / Oliver REIS / Hanna ROOSE (Hrsg.), Lernen mit der Bibel (= Religion lernen 1) (Hannover 2010) 98–108.
- Der Religionsunterricht in der Schule, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1 (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1976) 113–152.
- ENGLERT, Rudolf, Konturen einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, in: Friedrich SCHWEITZER / Rudolf ENGLERT / Ulrich SCHWAB / Hans-Georg ZIEBERTZ, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 1) (Gütersloh / Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2002) 87–156.
- ENGLERT, Rudolf, Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: Georg HILGER / George REILLY (Hrsg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion (München 1993) 97–110.
- ENGLERT, Rudolf, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Hans-Georg ZIEBERTZ / Werner SIMON (Hrsg.), Bilanz der Religionspädagogik (Düsseldorf 1995) 147–174.
- FEININGER, Bernd, Mit der Bibel das Leben erzählen, in: BiKi 56 (2001) 148–155.
- FUCHS, Ottmar, Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der praktischen Theologie als Handlungstheorie (Düsseldorf 1984).
- GIDDENS, Anthony, Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft, in: Ulrich BECK / Anthony GIDDENS / Scott LASH (Hrsg.), Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse (= Edition Suhrkamp 1705 = NF 705) (Frankfurt a. M. 1996) 113–194.
- GRONOVER, Matthias, Die Unruhe der Religionspädagogik. Religionspädagogik als Glaubenskommunikation systemtheoretisch aufgeschlüsselt, in: Reinhold BOSCHKI / Matthias GRONOVER (Hrsg.), Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik (= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 31) (Berlin / Münster 2007) 48–66.
- GRÜMME, Bernhard, Vom Anderen her eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionspädagogik (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 10) (Gütersloh / Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2007).
- GRÜMME, Bernhard, Kindertheologie. Modethema oder Bereicherung für die Religionspädagogik?, in: RPäB 57 (2006) 103–118.
- HABERMAS, Jürgen, Erkenntnis und Interesse. Mit einem Nachwort von 1973. Sonderausgabe (Frankfurt a. M. 2003).
- HEIMBROCK, Hans-Günter, Erlösung in Lehre und Alltagskulturen. Zugleich ein Beitrag zur Lebensweltorientierung in der Religionspädagogik, in: Godwin LÄMMERMANN / Christoph MORGENTHALER / Kurt SCHORI (Hrsg.), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus WEGENAST zum 70. Geburtstag (Stuttgart u. a. 1999) 246–260.
- HEIMBROCK, Hans-Günter, Gelebte Religion im Klassenzimmer?, in: Wolf-Eckart FAILING / Hans-Günter HEIMBROCK, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis (Stuttgart u. a. 1998) 233–255.
- HEIMBROCK, Hans-Günter (Hrsg.), Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der

- empirischen Wendung zur Lebenswelt (= Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion 15) (Weinheim 1998).
- HEIMBROCK, Hans-Günter, Religionsunterricht – von der Kontext- zur Lebensweltorientierung, in: *EvErz* 53 (2001) 22–35.
- HENKE, Thomas, Art. Lebenswelt, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, hrsg. von Norbert METTE / Folkert RICKERS, Bd. 2 (Neukirchen-Vluyn 2001) 1175–1177.
- KALLOCH, Christina, Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang? Religionspädagogische Konzepte des zwanzigsten Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Gegenwart, in: *RPäB* 48 (2002) 29–42.
- KEIM, Katharina, Glaubensfragen? Zur Wiederkehr des Religiösen im deutschsprachigen Theater heute. Versuch einer Bestandsaufnahme, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 37 (2005) 79–102.
- KEUPP, Heiner, Jeder nach seiner Façon? Identitätskonstruktionen im Wandel, in: *Ethik und Unterricht* 4 (2002) 9–13.
- KIRCHHOFF, Klaus, *Das gewisse Etwas. Phänomenologische Ansätze in der Religionspädagogik* (Berlin / New York 2007).
- KLAFKI, Wolfgang, Die didaktischen Prinzipien des Elementaren, Fundamentalen und Exemplarischen, in: *Handbuch für Lehrer*, hrsg. von Walter HORNEY / Alfred BLUMENTHAL, Bd. 2: *Die Praxis der Unterrichtsgestaltung* (Gütersloh 1961) 120–139.
- KLEIN, Stephanie, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie* (Stuttgart 2005).
- METTE, Norbert, *Religionspädagogik (= Leitfaden Theologie 24)* (Düsseldorf 1994).
- METZ, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz ⁵1992).
- NIPKOW, Karl Ernst, Art. Elementarisierung, in: *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, hrsg. von Gottfried BITTER / Rudolf ENGLERT / Gabriele MILLER / Karl Ernst NIPKOW (München ²2006) 451–456.
- PROKOPF, Andreas / ZIEBERTZ, Hans-Georg, Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?, in: *RPäB* 44 (2000) 19–50.
- RAHNER, Karl, Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: *DERS., Schriften zur Theologie*, Bd. 7 (Einsiedeln / Zürich / Köln 1966) 313–329.
- RITTER, Werner H., Stichwort „Elementarisierung“, in: *KatBl* 126 (2001) 82–84.
- SCHLUSS, Henning, Ein Vorschlag. Gegenstand und Grenze der Kindertheologie anhand eines systematischen Leitgedankens zu entwickeln, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 57 (2005) 23–35.
- SCHRAMM, Christian, *Alltagsexegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten (= SBB 61)* (Stuttgart 2008).
- RITZ-FRÖHLICH, Gertrud, *Kinderfragen im Unterricht* (Bad Heilbrunn 1992).
- SCHWEITZER, Friedrich, *Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen, Beispiele* (Neukirchen-Vluyn ²2007).
- SCHWEITZER, Friedrich, Kinder und Jugendliche als Exegeten? Überlegungen zu einer entwicklungsorientierten Bibeldidaktik, in: Gottfried ADAM / Rainer LACHMANN / Rudolf ENGLERT / Norbert METTE (Hrsg.), *Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch (= Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher 2)* (Berlin / Münster ³2009) 106–110.

- SCHWEITZER, Friedrich, Was ist und wozu Kindertheologie, in: Jahrbuch für Kindertheologie 2 (2003) 9–18.
- SCHWEITZER, Friedrich, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage (Gütersloh 1992).
- STRUBE, Sonja, Bibelverständnis zwischen Alltag und Wissenschaft. Eine empirisch-exegetische Studie auf der Basis von Joh 11,1–46 (= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 34) (Berlin / Münster 2009).

Spirituelle Erfahrung als *locus theologicus* – Theologische Reflexion auf gelebte christliche Spiritualität

von Simon PENG-KELLER

Wer heute nach spiritueller Erfahrung sucht, meldet sich selten zum Theologiestudium an. Doch finden sich nicht wenige, die Theologie studieren, weil sie Erfahrungen gemacht haben, die ihrem Leben eine neue Richtung gegeben haben. Was früher eine Retraite in Taizé war, ist heute eher der Besuch eines Weltjugendtags oder eine längere Pilgerreise. Manche Studierende bringen Erfahrungen aus der bunten Welt der Esoterik mit, andere solche von Umkehr und anfänglicher Transformation eines säkularen Lebensentwurfs in eine religiöse Lebensgestalt. Von einer Theologie der Spiritualität erhoffen sie sich in der Regel Deutungshilfen, um eigene und fremde Erfahrungen besser verstehen und einordnen zu können. Mein Beitrag zu diesem Band, der den Möglichkeiten und Grenzen einer lebensweltorientierten Theologie nachgeht, ist der Frage gewidmet, wie eine Theologie der Spiritualität ihrer Aufgabe gerecht werden kann, „spirituelle Erfahrung“ in angemessener Weise zu reflektieren.

Unter gegenwärtigen Entwürfen zu einer Theologie der Spiritualität findet sich ein breiter Konsens, dass ihr thematisches Feld in der Geisterfahrung gravitiert. Wie diese Erfahrung(en) theologisch zu beschreiben sind, darüber gehen die Meinungen auseinander. So leicht die Rede von der Geistesgegenwart fällt, so schwierig ist die Erfahrung zu beschreiben, auf die sie verweist. Befragt man den biblischen Befund, so lässt sich die christliche Geisterfahrung in einer ersten Annäherung als *Kontrasterfahrung* beschreiben. In der ältesten uns überlieferten christlichen Schrift, dem Ersten Thessalonicherbrief, ist von der Freude die Rede, die der von Paulus gegründeten Gemeinde von Thessaloniki *trotz* grosser Bedrängnis geschenkt wurde (1 Thess 1,6). In späteren Briefen berichtet Paulus von eigenen Kontrasterfahrungen und bringt sie mit dem Geist in Zusammenhang (2 Kor 5,4f). Auch im Gebet erfährt er die Präsenz des Geistes in einem scharfen Kontrast: Im Un-

vermögen zum Beten erfährt er sich vom Geist unterstützt und getragen (Röm 8,26f), in der betend ausgetragenen Anfechtung getröstet (2 Kor 12,9). Kontrastbildend ist die frühchristliche Geisterfahrung auch insofern, als sie ein Spannungsfeld eröffnet zwischen geistgewirkter Kommunikation und Einsicht auf der einen Seite und auf der anderen Seite dem Widerfahrnis einer Wirklichkeit, die sich nicht in Worte fassen lässt (Röm 8,26), nicht aussprechen lässt (2 Kor 12,4) oder wie die Zungenrede unverständlich bleibt (1 Kor 14,11). Der Geist, der vieles neu verständlich macht, entzieht sich selbst dem Verstehen. Das heilige Pneuma bleibt un(be)greifbar wie der Wind.

Das ist in der heutigen christlichen Glaubenspraxis bzw. der theologischen Reflexion darauf nicht anders. Die Rede von „spirituellen Erfahrungen“ ist hier wie dort meist auffällig vage. Sie lässt sich semantisch unterschiedlich füllen. Häufig lässt sich aus dem, wovon man sich abgrenzt, schliessen, was jeweils gemeint ist. Für eine Theologie, die im Kontakt mit lebensweltlichen Erfahrungen bleiben möchte, stellt sich das Problem, dass die Geisterfahrung als zentrales Moment und Movens christlicher Spiritualität sich nicht erst auf der Ebene der theologischen Reflexion, sondern schon für die Beteiligten selbst einer näheren Bestimmung entzieht. Der Kernbereich christlicher Spiritualität widersetzt sich dem beschreibenden Zugriff. Eine Phänomenologie des geistbestimmten Lebens ist auf Erfahrungsweisen verwiesen, die nur selten so handgreiflich-manifest sind wie das charismatische Zungengebet.

Trotz der terminologischen und sachlichen Schwierigkeiten, mit denen ein theologischer Zugang zu spirituellen Erfahrungen konfrontiert ist, betrachte ich sie in diesem Beitrag als einen *locus theologicus*, dem für eine lebensweltorientierte Theologie ein besonderes Gewicht zukommt¹. Ich grenze die Aufgabe, die einer Theologie der Spiritualität

¹ Dass spirituelle Erfahrungen (und geistliche Literatur) einen gewichtigen, wenn auch oft wenig beachteten *locus theologicus* darstell(t)en, lässt sich u. a. an der Geschichte der mariologischen Dogmen ablesen, die sich in Resonanz auf intensive Marienverehrung und vorbereitende und bestätigende Marienerscheinungen ausformten. Dass auch in reformatorischer Tradition spirituelle Erfahrungen als ein *locus theologicus* wahrgenommen werden, zeigt u. a. LUTHERS Vorrede zur Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Werke, in der er auf die *Trias oratio, meditatio* und *tentatio* rekurriert (vgl. WA 50, 658–661). Ich führe in diesem Beitrag meine früheren Überlegungen zu

in diesem Zusammenhang zukommt, in einem ersten Schritt von derjenigen einer praxisanleitenden Mystagogie ab. Bei aller Lebensweltorientierung braucht auch eine Theologie der Spiritualität eine gewisse Distanz zur Lebenswelt des Glaubens, um ihre phänomenologische und reflexive Aufgabe erfüllen zu können. Im zweiten Abschnitt gehe ich der vielzitierten, aber selten präzisierten These nach, dass es im Laufe der christlichen Theologie- und Spiritualitätsgeschichte zu einem Schisma von Theologie und geistlicher Erfahrung gekommen sei. Eng mit der Leitperspektive des vorliegenden Bandes verknüpft sind die Fragen, die sich aus der Berufung auf die „Autorität der Erfahrung“ ergeben und auf die der dritte Abschnitt eingeht. In Auseinandersetzung mit den frühen religionsphilosophischen Vorlesungen von Martin HEIDEGGER und mit den spiritualitätstheologischen Reflexionen Karl RAHNERS nähere ich mich in den darauf folgenden Abschnitten einer phänomenologischen Hermeneutik geistbestimmten Lebens an, die dem Postulat einer lebensweltorientierten Theologie entgegenkommt.

I. Praktische Mystagogie und Theologie der Spiritualität

Die Aufgabe einer Theologie der Spiritualität ist eine andere als diejenige einer praktisch-mystagogischen Anleitung zu spiritueller Praxis. Gerade die Unterscheidung von praxisbezogener Unterweisung macht es möglich, die Theologie des geistlichen Lebens² als akademisches Lehrfach zu konzipieren. Diese Einsicht ist nicht neu. Im Vorwort zu seinem 1929 erschienen Lehrbuch der Aszetik, das weite Teile des Gebietes der heutigen Theologie der Spiritualität abdeckt, beschreibt der Jesuit Otto ZIMMERMANN die Differenz zur mystagogischen Aufgabe in einprägsamer Weise:

diesem Thema weiter; vgl. PENG-KELLER, Einführung 19–21; DERS., Alte Passionen; DERS., Gottvertrauen.

² Die Fachbezeichnung lautet an der Theologischen Hochschule Chur „Theologie des geistlichen Lebens“. Ich verwende sie abwechslungsweise mit der Bezeichnung „Theologie der Spiritualität“.

„Eine Aszetik als theologisches Lehrbuch darf nicht alle Vorzüge anstreben, die man sonst an aszetischen Schriften mit Recht hochschätzt. Sie muss, weil Theologie, sich vorwiegend an die Erkenntnis, nicht unmittelbar an Gemüt und Phantasie wenden. Sie muss, weil Lehrbuch, den fast unübersehbaren Stoff auf engstem Raum mit knappem Ausdruck zusammendrängen und auch, um ihn übersichtlich darzustellen, das Gedankengerippe eher hervortreten lassen als überkleiden. Das alles pflegt man nicht von Erbauungsbüchern zu erwarten. Eine theologische Aszetik ist auch nicht ohne weiteres auf das Leben zugeschnitten. Sie erwähnt vollständig alles, was unter das Formalobjekt fällt, nicht bloss das, was bei der einen oder anderen Seele zutrifft und was für eine jede Seele, unter Beiseitelassung von vielem, aus der Fülle des Möglichen ausgewählt werden muss. Sie bespricht ferner nicht bloss das Wesentliche und Entscheidende, sondern auch viel Nebensächliches, obwohl sie sehr gut weiss, dass man, um in Wirklichkeit heilig zu werden, keines ausführlicheren Leitfadens bedarf als der Bergpredigt oder des 12. Kapitels des Römerbriefes. Und dass, wo man die dort geforderte Hingabe nicht leisten will, alle Folianten aszetischer Weisheit nichts nützen. Aszese ist weit einfacher, obgleich weit schwerer als Aszetik“³.

Diese bündige Verhältnisbestimmung kann auch heute noch – mit allen Fragen, die sie aufwirft und offen lässt – orientierend wirken. Die Theologie des geistlichen Lebens unterscheidet sich deutlich und in mehrfacher Hinsicht von mystagogischer Praxis und kann eine solche nicht ersetzen. Während letztere vollzugs- und erfahrungsorientiert ist und sich, um der Konzentration und Vertiefung willen, auf eine spezifische Praxis beschränken muss, hat die fachtheologische Reflexion die Aufgabe, die Vielgestaltigkeit christlicher Spiritualität in ihren Haupt- und Nebenströmen historisch zu erschliessen und auf ihre Grundkonstanten zu befragen. Nicht die *Einweisung* in spirituelle Vollzüge und ihre *Regulation* ist ihre Aufgabe, sondern die kritische Sichtung und Evalua-

³ ZIMMERMANN, Lehrbuch der Aszetik V.

tion⁴. Die farbige Fülle, welche die Lebenswelt des Glaubens auszeichnet, kommt in bewusster Distanzierung zur Anschauung. Theologie der Spiritualität zielt nicht auf konkrete Handlungs- und Übungsanweisungen ab. Obwohl man sie als „Wahrnehmungswissenschaft“ charakterisieren könnte, verfährt sie gleichwohl nicht rein deskriptiv. Sie sucht nicht allein nach einer angemessenen Beschreibung spiritueller Lebens- und Ausdrucksformen, sondern wirft auch die normative Frage auf, was ein geistbestimmtes Leben auszeichnet und wie es kirchlich und seelsorglich gefördert werden kann. Als eine *auch* systematisch- und praktisch-theologisch arbeitende Disziplin kann sich die Theologie des geistlichen Lebens nicht auf die Erkundung und Darstellung von vergangenen und gegenwärtigen Formen christlicher Spiritualität beschränken, sondern fragt auch nach den Erkennungszeichen und Orientierungspunkten für ein Leben aus dem Geist Jesu. Sie sucht nach *Kriterien*, die helfen, spirituelle Erfahrungen zu unterscheiden und spirituelle Praktiken zu überprüfen. Das Fach erfüllt seine Aufgabe durch die Schaffung eines Reflexionsraums, in welchem durch einführende Hermeneutik und kritische Reflexion die Wirklichkeiten und Möglichkeiten geistbestimmten Lebens erkundet werden können. Gerade auf diese Weise kann es zu Horizonterweiterungen kommen, die sich in einem nächsten Schritt, der nicht mehr nur ein Denkschritt sein wird, mystagogisch fruchtbar auszuwirken vermögen. Das weite Aufgabenfeld, das damit umrissen ist, werde ich im Folgenden aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten.

II. Ein Schisma zwischen theologischem Denken und spiritueller Erfahrung?

Die Klage, dass theologisches Denken sich von der spirituellen Erfahrung entfernt hat oder sie gar verstellt, lässt sich bis weit in die Ge-

⁴ Vgl. MCGINN, Buchstabe und Geist 351: „Meines Erachtens wird – und sollte – die Weitergabe von Spiritualität [...] vor allem ausserhalb des akademischen Bereichs stattfinden, nämlich innerhalb der Traditionen geistlicher Ausbildung, die Wissenschaftler zwar untersuchen sollen, die sie aber zu oft zu ihrem eigenen Schaden nachahmen“.

schichte christlicher Theologie und Spiritualität zurückverfolgen. Je nachdem wurde die Ursache dieser Entfremdung bei den Theologen selbst und ihrer *curiositas* vermutet oder aber in einer epochalen Entwicklung, die nicht auf die Laster einzelner Schriftgelehrter und Scholastiker zurückführbar ist. Die Bruchstelle wird dabei meist entweder im 12. Jahrhundert gesehen, der Geburtsstunde der universitären Theologie, oder im 17. Jahrhundert, als mit Denkern wie René DESCARTES eine neue Sicht der physikalischen und psychischen Wirklichkeit aufkommt. So meinte beispielsweise Hans Urs VON BALTHASAR, in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts die Anfänge einer unheilvollen Psychologisierung der mystischen Erfahrung konstatieren zu können. Mit der „Verschiebung ins Pragmatische und Psychologische“ habe sich eine fatale Kluft eröffnet „zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden ‚Dogmatik‘ und einem ihr gegenüberstehenden psychologischen Subjekt“⁵.

BERNHARD VON CLAIRVAUX diagnostizierte den Bruch zwischen geistlicher Erfahrung und theologischem Denken bereits viel früher und sah das Hauptübel in der aufkommenden Schultheologie seiner Zeit. Wahre Gotteserkenntnis ist nach BERNHARD nicht durch die Disputation und Dialektik zu gewinnen, wie sie in den neuen theologischen Schulen in den städtischen Zentren gepflegt wurden, sondern dort, wo auch die Nachfolge Christi in intensiver Weise geübt wird: im Kloster fernab der öffentlichen Welt⁶. In seinen berühmten Predigten zum Hohelied fordert der Abt von Clairvaux seine Mönche auf, nicht nur im Buch der Heiligen Schrift, sondern auch im Buch ihrer eigenen Erfahrung zu lesen: „Heute lesen wir im Buch der Erfahrung. Lenkt euren Blick auf euch selbst; jeder beachte sein eigenes Bewusstsein in Hinblick auf das, was gesagt werden soll“⁷. BERNHARD plädiert wie kaum jemand vor ihm für eine erfahrungsnahe Theologie. Obwohl er bisweilen als letzter Kirchenvater betrachtet wurde, ist sein theologischer Ansatz kaum weniger innovativ als derjenige seines Gegenspielers PETRUS ABAELARD.

⁵ BALTHASAR, *Spiritualität* 229.

⁶ Eine nach wie vor lesenswerte Darstellung von BERNHARDS Theologiekonzept findet sich bei LECLERCQ, *Wissenschaft und Gottverlangen* 213–15.

⁷ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica Cantorum* 77 (3. Predigt zum Hohelied).

Nach Otto LANGER hat BERNHARD „den von Aristoteles entdeckten kognitiven Aspekt der Affekte auf seine Weise wiederentdeckt und konsequent in der Auseinandersetzung um Wissenschaft und Gotteserkenntnis zum Fundament seiner antidialektischen Position ausgebaut“⁸.

BERNHARDS Erfahrungstheologie lebte in der mystischen Theologie des Spätmittelalters weiter und wurde von Martin LUTHER in eigener Weise neu und ebenfalls in Frontalstellung zur scholastischen Theologie seiner Zeit zur Geltung gebracht. In der Vorrede zur Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften von 1539 entwirft LUTHER ein Modell von Theologie, das demjenigen BERNHARDS erstaunlich nahe kommt⁹. Zum guten Theologen wird man nach LUTHER nicht durch das Studium aristotelischer Philosophie und die Aneignung einer Schulbuchtheologie, sondern durch ein existenzielles Sich-Einlassen auf Gottes Wort. In Anlehnung an die mittelalterlich-monastische Tradition unterscheidet LUTHER drei Schritte: *oratio*, *meditatio* und *tentatio* – die betende Ausrichtung auf Gott, die meditative Versenkung in die Schrift und die Erprobung im christlichen Leben. Mit dem biblischen Begriff der *tentatio* bringt LUTHER auch ein neuzeitliches Moment ins Spiel: die experimentelle Erforschung – konkret: die Aneignung des Evangeliums im Experiment der Kreuzesnachfolge. Gottes Wort und Wille versteht, wer sich durch dieses Wort auslegen und erproben lässt. Das Evangelium erschliesst sich, wo jemand es zu leben versucht und der Bedrängnis nicht ausweicht, die ein solches Leben mit sich bringt.

Im monastischen Modell, das LUTHER variiert, stand anstelle von *tentatio* der Begriff der *contemplatio*. Das Meditieren und Verinnerlichen von Gottes Wort kann nach diesem älteren Modell zur verhüllten Schau von Gottes Gegenwart hinführen, zum Verkosten seiner Nähe. LUTHER war der Begriff der *contemplatio* fraglich geworden. Als philologisch sensibilisierter Humanist wusste er um dessen griechisch-philosophische Herkunft. Er stand für ein griechisches Erkenntnis- und Lebensideal, das in LUTHERS Augen christliche Glaubenspraxis überfremdet hatte. Der bewusst gewählte Begriff der *tentatio* unterläuft die

⁸ LANGER, Christliche Mystik im Mittelalter 191.

⁹ LUTHER, Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe, in: WA 50, 657–661.

aristotelische Entgegensetzung von aktivem und kontemplativem Leben, ohne das Erfahrungsmoment preiszugeben.

Das Schisma zwischen Theologie und Glaubenserfahrung ist aus reformatorischer Sicht schon viel früher anzusetzen. Nicht erst im 12. Jahrhundert durch die neue Aristoteles-Rezeption und die aufkommende Schultheologie, sondern bereits in patristischer Zeit wird das Verhältnis zwischen „spekulierender“ Theologie und den Erfahrungen, die Menschen in der Nachfolge Christi machen, prekär. In seinen frühen Vorlesungen zu AUGUSTINS „Bekenntnissen“ kritisiert Martin HEIDEGGER, dass dessen Neuplatonismus den Blick für die neutestamentlich bezeugte christliche Lebenserfahrung verstellt habe¹⁰. Der platonische Gegensatz zwischen ewig und zeitlich, zwischen Materialität und Idealität ersetze den neutestamentlichen Kontrast zwischen alter und neuer Zeit, zwischen „Fleisch“ und „Geist“. Im Versuch, die christliche Botschaft in neuplatonischen Kategorien zu denken, gehe Entscheidendes verloren: die spezifische Zeiterfahrung christlichen Lebens, seine durch den Einbruch des erlösend Neuen bestimmte „Faktizität“. Bei aller Kritik muss HEIDEGGER allerdings zugestehen, dass AUGUSTIN so erfahrungsnah theologisierte, wie kaum jemand vor ihm, und seine christliche Alltagserfahrung in beeindruckender Präzision und ungeschminkter Offenheit artikulierte und analysierte. Es spricht für sich, dass die Hermeneutik alltäglichen Daseins, die HEIDEGGERS frühes Hauptwerk „Sein und Zeit“ in eindrücklicher Weise entfaltet, durch das 10. und 11. Buch der Bekenntnisse inspiriert wurde.

III. Autorität der Erfahrung?

Dass theologische Reflexion den Kontakt mit christlicher Lebenspraxis und -erfahrung verlieren und diese verstellen kann, dürfte kaum zu bestreiten sein. Das Verhältnis zwischen beidem ist jedoch, historisch und systematisch betrachtet, komplizierter als man zunächst annehmen könnte. Das beginnt mit der Frage, welche bzw. wessen Erfahrung es ist, der die Theologie nachzudenken und Geltung zu verschaffen hat.

¹⁰ Martin HEIDEGGER, Augustinus und der Neuplatonismus, in: DERS., Phänomenologie des religiösen Lebens 157–299.

Nicht nur Pneumatiker, die besondere Erfahrungen gemacht zu haben beanspruchen, sondern auch diejenigen, die sich auf den gesunden Menschenverstand und Alltagspragmatismus berufen, nehmen für sich autoritative Erfahrungen in Anspruch und tendieren dazu, die Erfahrungen anderer als weniger gewichtig einzustufen.

Bereits die schon von Eva-Maria FABER aufgegriffene THALES-Legende erzählt von dem konfliktuösen Aufeinanderprall zweier Erfahrungswelten. Die Legende scheint der Alltagsvernunft der Thrakischen Magd Recht zu geben. Über Jahrhunderte lachten die Lesenden mit der Magd über den Sturz des weltfremden Philosophen. Er hatte offenkundig vor lauter Himmelsbetrachtung und Wolkenguckerei die Wichtigkeiten des Alltags aus den Augen verloren und erlitt darum in der Lebenswelt, die er mit der Magd teilte, kläglichen Schiffbruch. Die Magd steht nach dieser Lesart für Alltags- und Lebensnähe, der Philosoph für Lebensuntauglichkeit und verstiegene Geistigkeit. So wird die Geschichte, mit nachsichtigem Schmunzeln für den Philosophen, bis heute gelesen – und es fällt leicht, für den Philosophen einen Theologen einzusetzen.

Doch spricht einiges dafür, dass die Geschichte anders zu lesen ist: gegen den Strich der Alltagserfahrung und der gesunden Menschenvernunft, die sich beim Lesenden allzu rasch einstellt. Nach Hans BLUMENBERG offenbaren das Lachen der Magd und das Lachen der späteren Legenden-Rezipienten ein tiefgreifendes Missverständnis¹¹. Die Magd findet den Philosophen im Brunnen und schliesst daraus, dass er in den Brunnen gefallen sein muss. Der Alltagsverstand, der sie leitet, schliesst ohne Zögern alle anderen Möglichkeiten aus. Was könnte ein Philosoph in einem Brunnen tun? BLUMENBERG gibt eine Antwort, die gut zu dem passt, wofür THALES berühmt wurde: seine neuen astronomischen Einsichten. THALES war, so kann vermutet werden, nicht in den Brunnen gestürzt. Er ist freiwillig in ihn geklettert, um in der Dunkelheit des Brunnenschachts die Sterne besser beobachten zu können. Vielleicht diente ihm die geometrische Anlage des Schachts zu astronomischen Messungen. Fest steht, dass das, was THALES auf experimentellem Wege erschloss, ihn nicht allein zu Lebzeiten berühmt und

¹¹ BLUMENBERG, Das Lachen der Thrakerin.

reich werden liess, sondern ihm bis heute einen Platz in der abendländischen Geistesgeschichte sicherte. Seine aus der Sicht der Alltagsvernunft lächerliche und abwegige philosophische Praxis hat unseren Alltag nachhaltig verändert.

Die Berufung auf Empirie und Erfahrung in religiöser Praxis und theologischer Reflexion ist ambivalent. Die Erfahrung der einen ist oft nicht die Erfahrung der anderen. Die eine Autorität steht gegen eine andere. Auf welche Erfahrung sollen wir hören? Welcher ist Autorität zuzubilligen und welcher nicht? Woran zeigt sich, dass der, der sich auf Erfahrung beruft, diese auch angemessen interpretiert? Die Berufung auf Erfahrung in der heutigen Theologie ist oft merkwürdig abstrakt. Was heisst es genau, wenn jemand sich auf die Erfahrung „der Kirche“, auf die Erfahrung „der Armen“, „der Mystiker“ oder auf die Erfahrung „der Frauen“ beruft? Gehört nicht auch die Berufung auf „die christliche Erfahrung“ in diese Reihe? Zwar muss die Rede von überpersönlichen Erfahrungen nicht leer sein. Es gibt Erfahrungen, die Menschen miteinander teilen: geschlechts- und altersspezifische Erfahrungen wie die Wechseljahre, oder epochale Erfahrungen wie gegenwärtig die globale ökologische Bedrohung. Dennoch: auch solche Erfahrungen macht jede und jeder auf ihre/seine Weise.

Mit der christlichen Glaubenserfahrung dürfte es sich ähnlich verhalten. In vielen Aspekten handelt es sich um eine gemeinschaftliche Erfahrung, die wir mit anderen teilen. Zugleich geht es um *meine* Erfahrung, die in bestimmter Hinsicht einzigartig ist. Das bedeutet nicht schon, dass ich die Jemeinigkeit meiner Erfahrung auch verstehe und zu artikulieren vermag. Es gibt Erfahrungen, die uns zu vertraut sind, als dass sie uns auffallen würden, und andere, die wir nur schwer verstehen, weil uns die Sprache dafür fehlt. Das zeigt sich auch an der für den christlichen Glauben grundlegenden Ostererfahrung, die ebenso sehr eine je persönliche wie eine gemeinschaftlich geteilte Erfahrung gewesen sein dürfte. Nicht alle Osterzeugen hatten dieselbe hermeneutische Kraft und den gleichen Sprachschatz zur Verfügung, um von ihrer Erfahrung zu berichten. Und auch Paulus, dem es nicht an treffenden Worten fehlte, ist in seinem Osterzeugnis geprägt von einer mündlichen Tradition, die seine zeugnishaftige Rede formte (1 Kor 14,4–8).

Während die Erfahrung, die mir geschenkt wird, die je meinige ist, ist die Sprache, in der wir unsere Erfahrungen artikulieren und die

diese in gewisser Weise ermöglicht, keine Privatsprache, die wir selbst erfinden. Wir lernen sie von anderen und können uns auch dort, wo wir wie Paulus bestimmte Begriffe neu gebrauchen, nur verständlich machen, wenn wir auf geprägte Begriffe und Bilder zurückgreifen. Bei Widerfahrungen, die wie die Ostererfahrung in einem radikalen Sinne neu und grundstürzend sind, stellt sich das Problem, dass wir das Neue mit den Mitteln einer Sprache aussagen müssen, die dafür noch keine passenden Worte kennt.

Das Sprachproblem heutiger Theologie mit der für den christlichen Glauben konstitutiven Ostererfahrung ist allerdings ein anderes als dasjenige der Osterzeugen der ersten Stunde. Tomáš HALÍK beschrieb es kürzlich in einer einprägsamen Metapher: „Manche frommen Worte klingen heute wie rissige Trommeln, sie können Gottes Lob nicht mehr richtig singen“¹². Das Sprachproblem, auf das HALÍK aufmerksam macht, beschränkt sich nicht auf die universitäre Theologie. Es betrifft auch die religiöse Sprache, die uns heute zur Verfügung steht, um unsere Erfahrungen mit dem Glauben und dem Unglauben zu artikulieren. Das Sprachproblem stellt sich auch dort ein, wo man nicht von „Glaubenserfahrungen“, sondern von „spirituellen Erfahrungen“ spricht. Von Spiritualität zu reden anstelle von Glauben oder Religion, hat den Vorzug einer grösseren semantischen Offenheit. Die Verschränkung von Erfahrung und Praxis, die damit verheissungsvoll angezeigt ist, entspricht einer Sehnsucht. Die Sehnsucht nach einem spirituellen Leben kann selbst als eine Grundform spiritueller Erfahrung gedeutet werden. Für sich allein ist solches Erleben allerdings noch kein Ausdruck *gelebter* Spiritualität, sowenig die Sehnsucht nach einer Partnerschaft die Erfahrung gelebter Partnerschaft vorwegnimmt.

Wenn christliche Spiritualität ihr Herzstück in der geistbestimmten Nachfolge Christi hat, so hat eine Theologie der Spiritualität besonders nach denjenigen spirituellen Erfahrungen zu fragen, die mit dieser Nachfolgepraxis in Verbindung stehen. Angesichts einer unüberschaubaren Vielfalt von Erfahrungen und Erfahrungskontexten stellt sich erneut das Problem des geeigneten Ansatzpunktes. Ich wähle im Folgenden einen Weg, der an hermeneutisch-phänomenologische Einsichten

¹² HALÍK, Geduld mit Gott 29f.

anknüpft, die bereits in vielfältiger Weise theologisch fruchtbar gemacht wurden.

IV. Phänomenologische Annäherung an christliche Geisterfahrungen

In seinen frühen Vorlesungen zu einer Phänomenologie der Religion unternimmt Martin HEIDEGGER den Versuch, christliche Lebenserfahrungen in neuer Weise zu erfassen. Dabei grenzt er sich einerseits von der neuscholastischen Theologie ab, die sich für die *gelebte* Religion wenig interessierte. Andererseits distanziert sich HEIDEGGER von einem religionswissenschaftlichen Zugriff auf religiöse Erfahrung, der diese entweder in historisch-kritischer Perspektive verobjektiviert oder sie wie Rudolf OTTO als irrationales Phänomen *sui generis* betrachtet. In Abgrenzung gegenüber der klassischen Hermeneutik, die sich vorwiegend mit Texten beschäftigte, entwirft HEIDEGGER eine „Hermeneutik der Faktizität“. Er geht von der Beobachtung aus, dass Menschen bereits in ihrem alltäglichen Selbstvollzug in pragmatischer Weise mit dem Verstehen zu tun haben und sich in lebensweltlichen Bedeutungszusammenhängen bewegen. Verstehen, so die grundlegende Einsicht, ereignet sich im Vollzug des Lebens und konkret bestimmten Verweisungskontexten. Aus dieser Perspektive betrachtet beziehen auch christlich-religiöse Vollzüge ihren „Sinn“ nicht aus theoretischen Zusammenhängen. Vielmehr verdanken sie ihre Bedeutung einer gemeinschaftlich geteilten Praxis, der christlichen Lebensform. Um gegenüber theoretisch-intellektualistischen Verfremdungen die „faktische Lebenserfahrung“ zu rekonstruieren, wählt HEIDEGGER zwei Zugangswege: die paulinischen Briefe und die mystische Literatur des Mittelalters. Ich beschränke mich im Folgenden auf HEIDEGGERS Vorlesungen zum ersten Thessalonicherbrief.

Die „faktische Lebenserfahrung“ des frühen Christentums erschliesst sich nach HEIDEGGER erst, wenn man ihren „Vollzugssinn“ im Blick auf das Geglaubte berücksichtigt. Die urchristliche Erfahrung zu verstehen, die sich im ersten Thessalonicherbrief kundtut, bedeutet zunächst, ihn innerhalb des Verkündigungsgeschehens zu verorten und ihn als Moment der Kommunikation zwischen Apostel und Gemeinde

zu verstehen¹³. Die urchristliche Erfahrung, die der Brief bezeugt und mitteilt, ist zunächst diejenige eines „Wortereignisses“. Es ist die Kommunikation des Evangeliums, die das neue Leben in Christus hervorruft. Dieses neue Sein ist wiederum charakterisiert durch eine neue Zeiterfahrung: durch die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und die Bedrängnis im Hier und Jetzt.

HEIDEGGERS Auslegung, die Fragment blieb und die an dieser Stelle nicht genauer nachgezeichnet werden kann, steht in einem für unsere Fragestellung interessanten Kontrast zur üblichen historisch-kritischen Zugangsweise zu diesem Text. Während in einer historisch-distanzierten Perspektive die eigentümliche Zeiterfahrung des frühen Christentums als ein Relikt einer vergangenen Epoche erscheint, wird sie von HEIDEGGER als paradigmatische Erfahrung interpretiert, in der die zeitliche Grundstruktur menschlichen Daseins in besonderer Schärfe hervortritt¹⁴. Trotz der offenkundigen Grenzen von HEIDEGGERS Rekonstruktion urchristlicher Erfahrung ist sein Versuch in methodischer Hinsicht anregend. Er wurde theologisch unterschiedlich aufgenommen und weitergeführt, ohne dass sich die Rezeptionsgeschichte erschöpft hätte.

In Anknüpfung an „Sein und Zeit“, jedoch ohne Kenntnis der frühen religionsphilosophischen Vorlesungen, nutzte auf katholischer Seite Karl RAHNER HEIDEGGERS Ansatz für eine Hermeneutik christlicher Geisterfahrung. Dass sich RAHNER'S Hauptwerke zumindest für heutige Leser nicht durch eine besondere Lebensweltorientierung auszeichnen, verstellt leicht den Zugang zu den vielen theologischen Aufsätzen, die gerade auch durch ihre Erfahrungsnähe beeindruckend sind. Die abstrakt klingende Rede von einer „transzendentalen Erfahrung“¹⁵, die RAHNER zufolge alle Menschen in zumindest impliziter Weise machen, wird konkreter, wo er über spezifische Fragestellungen christlich-spirituel-

¹³ HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens* 80f.

¹⁴ Wenigstens am Rande soll auf das intensiv diskutierte Problem hingewiesen werden, dass HEIDEGGER dabei methodisch von den christlichen Glaubensinhalten abstrahiert. Vgl. dazu HÖFNER, *Sinn, Symbol, Religion*.

¹⁵ RAHNER'S Konzeption der transzendentalen Erfahrung kommt in manchen Aspekten derjenigen einer „Erfahrung mit der Erfahrung“ nahe, wie sie von Gerhard EBELING und Eberhard JÜNGEL entworfen wurde. Die Nähe, aber auch die Differenz zwischen diesen Erfahrungskonzepten bedürften einer genaueren Untersuchung.

Praxis nachdenkt. Für den vorliegenden Zusammenhang besonders aufschlussreich ist seine in mehreren Schriften dokumentierte Beschäftigung mit besonderen mystischen, visionären und charismatischen Erfahrungen. RAHNER interpretiert solche Erfahrungen als Spielart der allgemeinen „Gnadenerfahrung im Glauben“¹⁶. Was sich in ihnen zeigt, finde sich in verborgener und alltäglicher Weise dort, wo jemand sein Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe vollziehe.

In einem an Pfingsten 1976 gehaltenen Vortrag veranschaulicht RAHNER diesen zentralen Gedanken durch eine längere Reihe von Beispielen. Dazu gehören die Erfahrung des Verzeihen-Könnens und des Muts, gegen äusseren Druck auf sein Gewissen zu hören:

„Da ist einer, dem geschieht, dass er verzeihen kann, obwohl er keinen Lohn dafür erhält und man das schweigende Verzeihen von der anderen Seite als selbstverständlich annimmt [...] Da ist einer, der sich rein aus dem innersten Spruch seines Gewissens heraus zu etwas entschieden hat, da, wo man solche Entscheidung niemandem mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiss, dass man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat“¹⁷.

Bemerkenswert an den von RAHNER angeführten Beispielen ist es, dass es sich um Lebenserfahrungen handelt, die von den Betroffenen selbst kaum als spirituelle Erfahrungen bzw. als Erfahrungen des Heiligen Geistes identifiziert werden. Weshalb meint RAHNER, sie dennoch als *Geisterfahrungen* im strengen Sinne deuten zu können? Die Antwort ergibt sich aus RAHNER'S Sicht des menschlichen Daseins als eines, das bereits in der Kraft des Geistes steht und von ihm erhöht wird. Die genannten Erfahrungen sind theologisch als Geisterfahrungen zu beschreiben, weil sich in ihnen verwirklicht, was den Menschen von Gott her gesehen ausmacht und durch die Präsenz des Geistes hervorgehoben wird: die Fähigkeit zu glaubender, hoffender und liebender Selbstübereignung. Ein solches Sich-Loslassen-Können auf ein Grösseres hin, so RAHNER'S Gedanke, können wir nicht selber machen. Es ist

¹⁶ RAHNER, *Mystische Erfahrung* 432.

¹⁷ RAHNER, *Erfahrung des Heiligen Geistes* 239f.

Geschenk, Geschenk des Heiligen Geistes. Insofern handelt es sich bei den genannten Beispielen um „spirituelle Erfahrungen“.

RAHNERS Überlegungen lassen sich auch als theologische Erfahrungskritik lesen. Sie stehen vor dem Hintergrund der in dieser Zeit innerhalb der katholischen Kirche aufkommenden charismatischen Bewegung und ihrer Berufung auf die Autorität besonderer Geisterfahrungen. Gegen die „Sehnsucht nach Sicherheit in einer überwältigenden Erfahrung“¹⁸ entwirft RAHNER eine „Mystik des Alltags“, die nicht auf *besondere* spirituelle Erfahrungen abzielt.

Wie auch immer man sich zu Rahners Deutungsvorschlag im Einzelnen verhält: Eine theologische Beschäftigung mit religiöser Erfahrung ist unvermeidlich in der einen oder anderen Weise selektiv und normativ. Christliche Theologie, die damit rechnet, dass Gottes Geist sich in den Erfahrungen gelebter Glaubenspraxis autoritativ zu vergegenwärtigen vermag, bewegt sich im Anspruchskonflikt zwischen der Autorität des Denkens und der Autorität der spirituellen Erfahrungen, die ihr zu denken geben. Eine einseitige Auflösung dieses Spannungsfeldes wäre für die christliche Glaubenspraxis ebenso schädlich wie für die Theologie. Damit sind allerdings lediglich Grenzwerte bestimmt. Eine theologische Hermeneutik geistbestimmten Lebens kann sich nicht mit allgemeinen Grenzbestimmungen begnügen, sondern muss zeigen können, wie der *locus theologicus* spiritueller Erfahrung in methodisch reflektierter Weise für heutiges theologisches Denken fruchtbar gemacht werden kann. Im nächsten Abschnitt möchte ich dazu einige Hinweise geben.

V. Phänomenologische Vertiefungen

In seiner von IGNATIUS und HEIDEGGER inspirierten Hermeneutik alltäglicher Glaubenserfahrung betonte Karl RAHNER nicht allein deren Eingewobenheit in den praktischen Selbstvollzug und ihren oft vorreflexiven Charakter. Er charakterisierte diese Erfahrungen zugleich als solche einer *Unmittelbarkeit zu Gott*, die sich in der Sprache des Glau-

¹⁸ MIETH, Annäherung an Erfahrung 1.

bens nur unzureichend einholen lasse. Alle kirchliche Verkündigung, so heisst es in einem späten Text, ist im besten Fall eine „Hilfe zur unmittelbaren Erfahrung Gottes, in der dem Menschen aufgeht, dass das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, nahe ist“¹⁹. RAHNERS Betonung der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit dieser Erfahrung ist von verschiedener Seite kritisiert worden. So monierte Johann Baptist METZ, dass RAHNERS Erfahrungsbegriff ungeschichtlich sei:

„Er bringt nämlich jene gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen, aus denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt und in denen das geschichtliche Subjekt sich konstituiert, zum Verschwinden in der Ungegenständlichkeit einer vorgewussten ‚transzendentalen Erfahrung‘, in der diese Widersprüche bereits undialektisch versöhnt sind“²⁰.

In eine andere Richtung geht die Kritik Bernard MCGINNS, RAHNER habe „wohl zu wenig darauf geachtet, wie Sprache und andere Formen von Objektivierung Erfahrung selbst – auch apriorische Erfahrung – mitgestalten“²¹. Beide Kritikpunkte entsprechen Fragekomplexen, die in der neueren phänomenologischen und hermeneutischen Literatur intensiv diskutiert werden. In den folgenden Abschnitten knüpfe ich an diese Diskussion an.

1. Geisterfahrung als Kontrasterfahrung

RAHNERS Konzept einer „transzendentalen Erfahrung“ interpretiert das, was das Neue Testament und die darin gründende Tradition als spirituelle Erfahrung bezeugt, als besonders deutliche Verwirklichung einer im menschlichen Selbstvollzug schon implizit gegebenen Geisterfahrung (wobei „Geist“ hier sowohl für die menschliche Selbsttranszendenz wie für den göttlichen Geist steht, der diese ermöglicht). Nicht nur METZ kritisierte, dass in einem solchen Konzept die geschichtliche

¹⁹ RAHNER, Rede des Ignatius 380.

²⁰ METZ, Glaube in Geschichte und Gegenwart 62.

²¹ MCGINN, Mystik im Abendland 412.

Konkretheit christlicher Glaubenserfahrung unzureichend in den Blick komme. Das Spezifische christlicher Geisterfahrung, so lässt sich mit Blick auf die urchristliche Oster- und Pfingsterfahrung argumentieren, ist gerade ihre kontrasterzeugende *Neuheit*. Dieses Moment auf eine „immer schon“ gegebene Selbsttranszendenz zurückführen zu wollen, würde die bezeugte Erfahrung verzeichnen. Doch wie ist die Neuheit urchristlicher Geisterfahrungen bzw. die Singularität heutiger Geisterfahrungen angemessen zu denken? Wie kann vermieden werden, dass nicht erneut aus dem Blick gerät, was METZ als konstitutives Merkmal christlicher Heilserfahrung herausstellte: dass es sich um Erfahrungen handelt, die nicht von der Situation ablösbar sind, in denen sie gemacht wurden? Und wie lässt sich verhindern, dass durch die Betonung des Neuheitscharakters christlicher Geisterfahrung der Alltag christlicher Glaubenspraxis, den RAHNER eindrücklich zur Sprache zu bringen vermochte, aus dem Blickfeld gerät? Wie sieht die Alltagsform einer christlichen Geisterfahrung aus, die eine Zeitenwende markiert und einleitet?

Spirituelle Erfahrungen sind pneumatologisch betrachtet *immer* solche des *Ausserordentlichen*. Für die Alltagsorientierung einer Theologie der Spiritualität wäre es jedoch fatal, wenn sie diese nur im Ausseralltäglichen fände. Die Erfahrung dessen, was in heilsam-erneuernder Weise menschliche Lebens- und Erfahrungsordnungen durchdringt und durchkreuzt, nimmt dem Alltäglichen zwar seine Selbstverständlichkeit. Doch findet sich diese Erfahrung selbst nicht allein in ausseralltäglichen, sondern genauso in alltäglichen Formen. Die christliche Geisterfahrung tritt nicht allein in Gestalt von überwältigenden Widerfahrnissen auf, sondern auch als pathischer Untergrund alltäglichen Tuns und Lassens, als deren Prägung durch den Geist Gottes. Die Alltagsgestalt christlicher Geisterfahrung ist der „Sinn“ für das Neue im Alten, für das Ungewöhnliche im Gewöhnlichen, für das Ausserordentliche in und jenseits aller Ordnungen²². In Anlehnung an Bernhard WALDENFELS lässt sich von einer „responsiven“ Erfahrung sprechen,

²² Die klassische Lehre von den „geistlichen Sinnen“ lässt sich als eine mystagogisch orientierte Phänomenologie spiritueller Erfahrung lesen, die auch deren unauffällige Formen berücksichtigt, vgl. den Kommentar von Marianne SCHLOSSER in: BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*.

in der wir antwortend auf etwas eingehen, das unsere Antwort hervorruft und uns transformiert²³. Spirituelle Erfahrung ist ein Resonanzphänomen, welches das christliche Leben als ganzes umfasst. Es ist geistbestimmt, insofern es eine Antwort darstellt auf die Zusage und Erfahrung von Gottes unerwarteter Nähe. Im Glauben an diese Verheissung zu leben, bedeutet, den Alltag in einem neuen Horizont wahrzunehmen und dieses Neue lebensbestimmend werden zu lassen. Da dieser Horizont leicht wieder verwischen und diffus werden kann, ist solche Geisterfahrung nicht als etwas zu verstehen, das wir ein für allemal (gemacht) haben, sondern als ein Erfahren, das nur im Vollzug des Glaubens gegeben ist, der täglich neu zu wagen ist.

Die Erfahrung der *neuen* Gegenwart des Geistes tritt als *Kontrasterfahrung* auf: im Verbund mit der Erfahrung dessen, was durch diese Gegenwart alt geworden ist und sich ihr widersetzt. Die Erfahrung des Geistes hat deshalb in einem doppelten Sinne offenbarenden Charakter. Sie offenbart das Neue, das im Anbruch ist, und ebenso das Alte, das diesem Anbruch entgegensteht. Dass schon die ersten Christen den Widerstand des Alten nicht allein von aussen zu spüren bekamen, sondern ihn auch in sich selbst wahrnahmen, gab der christlichen Verkündigung und Paränese bei allem Enthusiasmus einen nüchternen Ton. Der primäre Ort christlicher Pneumaerfahrung ist nicht das vollmächtige Auftreten, sondern die Bedrängnis, die Schwachheit und die Zerbrechlichkeit derer, die sich vom Geist heimgesucht und bewohnt erfahren. Während der Pneumatiker sich nach gemeinantiker Vorstellung durch selbstbewusstes Auftreten und Stärke ausweist, beruft sich Paulus auf seine Leiden und Anfechtungen²⁴. Im paradoxen Bei- und Ineinander von Schwäche und Kraft erweist sich sein Apostolat als dem Geschick Christi gemäss. Gerade im Verweis auf seine eigene Schwäche vermag Paulus zu einem Vertrauen ermutigen, das nicht auf menschliche Kraft und Kompetenz baut.

Vor diesem Hintergrund lässt sich METZ' Forderung aufnehmen, christliche Geisterfahrung konsequent geschichtlich zu denken. Als

²³ WALDENFELS, Schattenrisse der Moral 106. Vgl. auch SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 303–305, der die Responsivität der Erfahrung auch in religionsphilosophischer Hinsicht reflektiert.

²⁴ Vgl. SCORNAIENCHI, Kann man Paulus noch vertrauen?

Kontrasterfahrung trägt christliche Geisterfahrung das Signum ihrer Zeit. In je einzigartigen Situationen tritt sie auf als Kontrast zwischen der „Wirklichkeit des Möglichen“²⁵, die der Geist eröffnet, und den faktischen Wirklichkeiten, die sie verdunkeln. Die pneumatische Präsenz Gottes im Leben der Menschen schafft heilsame Alternativen: Es muss nicht so weitergehen wie bisher. Es zeigen sich unerwartet Möglichkeiten, für die Menschen selbst nicht aufkommen können. Die Unheilszusammenhänge, die die Geschichte der Einzelnen und der Menschheit bestimmen, werden durch das Feuer des Geistes nicht verklärt, sondern ans Licht geholt. Dass der Geist sich in unserer Geschichte vergegenwärtigt, bedeutet nicht einen Abbruch der Unheilsgeschichte, doch deren Offenlegung und heilsame Begrenzung. Zu entdecken, dass die Geschichte(n), in die wir verstrickt und hineingenommen sind, offener ist/sind, als wir von uns her wahrhaben können, ist ein Aspekt dieser Geisterfahrung, die nicht zuletzt auch als inspiriertes und inspirierendes Erzählen der eigenen Lebensgeschichte und der sie umgreifenden Geschichte(n) auftreten kann (vgl. Lk 24,13–35). Der Verknüpfung von Geisterfahrung und Artikulation, der wir hier begegnen, ist der folgende Abschnitt gewidmet.

2. Geisterfahrung als inspirierte Artikulation

Christliche Geisterfahrung ist responsiv. Sie antwortet auf das Christusereignis. Responsiv ist sie auch als *Sprachereignis*. Nicht allein die Erzählung vom pfingstlichen Sprachwunder weist in diese Richtung, sondern ebenso die *parrhesia* der Apostel, ihre offene und freimütige Rede, und die von Paulus bezeugten pneumatischen Gebetserfahrungen: Glossole (1 Kor 14) und Geistgebet (Röm 8,26). Als inspirierte Formen der Artikulation sind solche Sprachereignisse mehr als die nachträgliche Versprachlichung vorgängiger Erfahrungen. Sie sind selbst Geisterfahrungen in einem mehrfachen Sinne: als Erfahrung, die passenden Worte geschenkt zu bekommen, als Neuverstehen seiner selbst und anderer sowie als Erfahrung, in bestimmten Situationen aus der Kraft des Geis-

²⁵ Zu dieser Formel KIERKEGAARDS vgl. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen.

tes zu dem stehen zu können, was zu sagen und zu bezeugen ist. Wenn im Folgenden in pointierter Weise von inspirativen und inspirierenden Sprachereignissen gesprochen wird, steht dies nicht im Widerspruch zu RAHNERS Beobachtung, dass Geisterfahrungen häufig in unartikulierten Formen auftreten. RAHNERS Sicht wird jedoch in zweierlei Hinsicht ergänzt: Zum einen soll gezeigt werden, dass der Artikulationsvorgang selbst einen Erfahrungsvollzug darstellt, zum anderen werden die sprachlichen Voraussetzungen vorsprachlicher Erfahrungen näher beleuchtet.

Für beides finden sich bei RAHNER selbst bereits vielfältige Ansatzpunkte. Wo RAHNER kleinere oder umfassendere Skizzen zu einer Phänomenologie christlicher Glaubenserfahrung vorlegt, überschreitet er immer wieder die Grenzen seines transzendentaltheologischen Denkansatzes. In seinem „Grundkurs des Glaubens“ beschreibt er beispielsweise folgendes alltägliches Ereignis, das im Horizont des Glaubens „der bescheidensten Art des Eingreifen Gottes in seiner Welt“²⁶ zugeordnet werden könne: „Es fällt mir ein ‚guter Gedanke‘ ein, der eine auch innerweltlich nachweisbare, sachlich richtige, wichtige Entscheidung zur Folge hat. Ich betrachte diesen guten Gedanken als eine Erleuchtung Gottes; darf ich das?“²⁷

In seiner Antwort auf diese Phänomen- und Problemexposition räumt RAHNER zunächst ein, dass sich ein solches Ereignis problemlos ohne Rekurs auf das Wirken Gottes erklären lasse. Im Horizont des Glaubens könne es gleichwohl als ein Ereignis erscheinen, in dem mir Gottes wirksame Gegenwart aufleuchtet. Der gute Gedanke sei dann „als Moment der vom Grunde freigesetzten einen Welt als meiner Welt eines subjekthaften Verhältnisses zu Gott in dieser seiner positiven Bedeutung von Gott gewollt und in diesem Sinne eine ‚Erleuchtung‘ Gottes“²⁸. Dem Einwand, dass auf diese Weise alles, was mir meine Verwiesenheit auf Gott bewusst mache, als Schickung Gottes betrachtet werden könne, begegnet RAHNER zunächst mit der Gegenfrage, warum dies denn nicht sein dürfe. In einem zweiten Schritt unterstreicht er, dass die deutende Rede von einer göttlichen Erleuchtung nur angemess-

²⁶ RAHNER, Grundkurs des Glaubens 95.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 96.

sen sei, wenn sie meinem faktischen Lebensvollzug entspreche, wenn ich also nicht über Gottes Wirken in meinem Leben theoretisiere, sondern den guten Gedanken, der mir geschenkt wird, tatsächlich auch als Gabe Gottes wahrnehme. Dass er mir als eine solche Gabe ein- und aufleuchtet, steht nicht in meiner Verfügung²⁹.

RAHNERS Beispiel lässt sich als paradigmatischer Fall für inspirierte Artikulation lesen. Dass uns Gedanken ‚kommen‘ und sie sich in unserem Geist auf spontane Weise ausformen, stellt eine Grundform dessen dar, was als Sprachereignis zu bezeichnen ist. Offenkundig kommen solche Gedanken nicht aus dem Nichts, auch wenn ihre genaue Herkunft für uns im Dunkeln liegt. Denn nur Lebewesen, die sich sprachlich artikulieren, machen solche Bewusstseinsereignisse. Die Gedanken, die sich in unserem Geist einstellen, mögen im Augenblick, in dem sie auftauchen, für uns überraschend sein. Bei genauerer Betrachtung vermögen wir in der Regel festzustellen, dass sie in komplizierten Bezügen zu unserer Geschichte stehen, die auch eine Geschichte der Selbstverständigung darstellt. So käme auch niemand auf den Gedanken, in einem noch so guten Gedanken die göttliche Vorsehung am Werk zu sehen, wenn ihm oder ihr dieses Vokabular nicht bereits vertraut wäre und zur Selbstdeutung zur Verfügung stünde.

RAHNERS Ereignishermeneutik müsste vor dem Hintergrund dessen vertieft werden, was er an anderer Stelle seines „Grundkurses“ über die uns sprachgeschichtlich vorgegebene Rede von ‚Gott‘ schreibt: „Jeder lebt in seinem geistigen Dasein von der Sprache aller. Er macht seine noch so individuelle einmalige Daseinserfahrung nur in und mit der Sprache, in der er lebt, der er nicht entrinnt, deren Wortzusammenhänge, Perspektiven, selektiven Aprioris er übernimmt, selbst dort noch, wo er protestiert, wo er selbst an der immer offenen Geschichte der Sprache mitwirkt“³⁰. Gott kommt zur Welt, wo er zur Sprache kommt.

²⁹ Vgl. ebd.: „Aber eben diese meine tatsächlich subjektive richtige Reaktion in Freiheit auf diese oder jene bestimmte, an sich funktional erklärbare Konstellation meines Freiheitsraums, die mein Verhältnis zu Gott konkret vermittelt, hängt trotz der Subjekthaftigkeit meiner eigenen Entscheidung und Reaktion von Faktoren ab, die günstig oder ungünstig sein können und die doch in dieser Verschiedenheit nicht einfach schlechthin meiner Verfügung unterworfen sind“.

³⁰ Ebd. 59.

Im Wort „Gott“ ergreift „die Sprache – d. h. das sich aussagende Beisich-Sein von Welt und Dasein in einem – sich selber in ihrem Grund“³¹. RAHNERs Beispiel ist aus dieser Sicht in doppeltem Sinne als *Sprachereignis*³² zu bezeichnen: zum einen in dem bereits beschriebenen Sinne passiver Sinnogenese im Sinne einer nicht intentional gesteuerten Ausformung eines „guten“ Gedankens; zum anderen als durch die spirituelle Deutung dieses Gedankens sich vollziehendes Eintreten in das kirchlich vermittelte Sprachereignis, in dem Gott sich selbst zur Sprache gebracht hat.

Will man verhindern, dass die Rede von inspirierter Artikulation sich durch leichtfertigen Gebrauch verflacht, tut man gut daran, sie zu präzisieren und einzugrenzen. Die inspirative Qualität eines guten Gedankens liegt in seiner Kraft, Möglichkeiten zu erschliessen, die sich auch längerfristig als gut erweisen. Der die Erfahrung ausformende und klärende Artikulationsprozess kann nicht an einer bestimmten Stelle stehen bleiben. Um lebenswirksam werden zu können, müssen gute Gedanken vereindeutigt und konkretisiert werden. Im günstigen Fall ist auch dieser Artikulationsprozess von der gleichen inspirativen Kraft getragen, die schon in der Erfahrung wirksam ist. Doch gibt es ebenso wenig eine Garantie dafür, wie sich nicht gewährleisten lässt, dass ein Gedanke, den wir als gut erleben, sich auch wirklich als gut erweisen wird. Im Prozess der Artikulation kann ein Sinnpotential hervortreten, das im unmittelbaren Erleben verborgen blieb. Doch kann auch das Umgekehrte geschehen: Unsere festsetzende Selbstdeutung kann den Reichtum und den Gehalt dessen, was uns widerfahren ist, verzeichnen³³.

Bemerkenswerterweise rät IGNATIUS VON LOYOLA in seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister zu einem besonders achtsamen Umgang mit dem Phänomen inspirierter Sinnbildung. Er thematisiert es

³¹ Ebd.

³² RAHNER spricht ebd. von einem „Wortereignis“.

³³ Dies liesse sich phänomenologisch im Anschluss an Maurice MERLEAU-PONTY, Marc RICHIR und anderen weiter vertiefen. Nach RICHIR, der der ereignishaften Sinnbildung nachdenkt, zeichnet sich unsere Selbstdeutung durch einen Widerstreit zwischen lebendiger Sinnbildung und festsetzender Sinnstiftung aus. Vgl. TENGELYI, Sinnbildung als Ereignis; DERS., Erfahrung und Ausdruck.

als „Tröstung ohne Ursache“, als ein unvermitteltes Versetztsein in einen Zustand intensiver Gottbezogenheit:

„Wenn die Tröstung ohne Ursache ist, gibt es zwar in ihr keine Täuschung, weil sie, wie gesagt, von Gott allein stammt. Aber die geistliche Person, der Gott diese Tröstung gibt, muss mit viel Wachsamkeit und Aufmerksamkeit schauen und die eigene Zeit dieser aktuellen Tröstung von der folgenden unterscheiden, in der die Seele noch erwärmt und begünstigt bleibt von der Gunst und den Nachwirkungen der vergangenen Tröstung. Denn häufig bildet sie sich in dieser zweiten Zeit durch ihre eigene Gedankenfolge über Beziehungen und Folgerungen aus den Begriffen und Urteilen oder durch den guten oder durch den bösen Geist verschiedene Vorsätze und Meinungen, die nicht unmittelbar von Gott unserem Herrn gegeben sind. Und deshalb haben diese es nötig, sehr gut erforscht zu werden, bevor man ihnen volles Vertrauen schenkt oder sie verwirklicht“³⁴.

IGNATIUS spricht aus eigener Erfahrung, wenn er dazu anleitet, das glückliche Widerfahrnis von geistlichem Getröstetsein von den Deutungen zu unterscheiden, die sich bereits im Erfahrungsvollzug selbst einstellen. Die unhinterfragte Gewissheit, für einen Dienst im Heiligen Land berufen zu sein, die ihn viele Jahre begleitete, bis sie in Jerusalem an der politischen Realität scheiterte, verdankte sich mystischen Erfahrungen, die ihm während seiner Zeit in Manresa geschenkt wurden. Nach vielen Jahren musste er erkennen, dass es sich um eine Idee handelte, die er sich selbst auf dem Hintergrund seiner spirituellen Erfahrungen in den Kopf setzte, und dass er das „Heilige Land“ anderswo zu suchen hatte als in Palästina. Die Unterscheidung zwischen Widerfahrnis und ausdeutendem Erfahrungsvollzug führt zum nächsten Gedankenschritt.

³⁴ IGNATIUS VON LOYOLA, Deutsche Werkausgabe, Bd. 2, 254 (Exerzitienbuch Nr. 336).

VI. Spirituelle Erfahrung: Widerfahrnis und responsiver Vollzug

Mit seiner „Mystik des Alltags“ ist Karl RAHNER der Forderung nach einer lebensweltorientierten Theologie vorausgeeilt. Sie umfasste auch eine Praxisorientierung, die nicht zuletzt ein Erbe HEIDEGGERS darstellte, der RAHNER während seiner Studienjahre in Freiburg prägte. Menschliches Leben zeichnet sich nach daseinshermeneutischer Sicht durch seinen praktischen Sorge- und Vollzugscharakter aus. Immer schon in Bewandtnis- und Bedeutungszusammenhängen stehend und von ihnen bestimmt vollziehen wir unsere Freiheit, indem wir in konkreten Entscheidungen und Handlungen über uns verfügen. Die passivische Dimension dieses Vollzugs, die HEIDEGGER unter den Stichworten „Geworfenheit“³⁵ und „Gestimmtheit“³⁶ des Daseins thematisierte, wird zwar, wie die zitierten Beispiele zeigen, von RAHNER durchaus beachtet. Doch setzt er den Akzent eindeutig auf die *vita activa*. Menschlich leben, heisst: in Freiheit über sich verfügen; christlich leben: sich auf Gott hin zu verfügen. Die Vorzüge von RAHNER'S Ansatz liegen auf der Hand: Auf diesem Wege des Denkens gewinnt der christliche Alltag eine Würde, den ihm in der bisherigen Theologie meist versagt blieb. Die Grenzen von RAHNER'S Ansatz liegen dort, wo der Aktivitätsprimat zu einer Überzeichnung der passivischen und leibkörperlichen Dimension menschlichen Daseins führt³⁷. RAHNER'S spiritualitätstheologische Hermeneutik bedarf hier einer terminologischen und sachlichen Korrektur. Will die Theologie der Spiritualität dem Postulat der Lebensweltorientierung nachkommen, darf sie den Widerfahrnischarakter menschlichen Lebens nicht ausblenden³⁸. Dazu gehören leibkörperliche Passionen und die Grenzerfahrungen von Krankheit, Gewalt, Isolation und Tod ebenso wie spiri-

³⁵ Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 175–180 (§ 38).

³⁶ Ebd. 134–140 (§ 30).

³⁷ Symptomatisch dafür ist, dass RAHNER die Konkupiszenz als Unfähigkeit konzipiert, ganz über sich verfügen zu können. Vgl. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*. Eine ausführliche Darstellung und Kritik von RAHNER'S diesbezüglicher Position findet sich bei PENG-KELLER, *Alte Passionen* 166–180.

³⁸ Vgl. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie* 34–40.

tuelle Erfahrungen, die den alltäglichen Lebensvollzug unterbrechen und irritieren. Im Hinblick auf die Leitfrage dieses Beitrags konzentriere ich mich im Folgenden auf letztere.

Um die Schwierigkeit aufzuzeigen, den Widerfahrnischarakter spiritueller Erfahrungen angemessen zu beschreiben, wende ich mich zunächst einem konzeptionellen Vorschlag zu, den Walter HAUG im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis von religiösen Erfahrungen vorgelegt hat. HAUG unterscheidet zwischen zwei zusammengehörigen Gestalten von Erfahrung:

„Im Erfahrungsakt gibt es ein nicht hintergebares Moment von Unvermitteltheit, eine Spontaneität, ohne die man in den Kategorien und Darstellungsformen der vorgängigen Erfahrung stecken bleiben würde, also gar keine neuen Erfahrungen zu machen vermöchte. Entscheidend dabei ist jedoch nicht so sehr das Inhaltlich-Neue, das im Erfahrungsakt erschlossen wird – Neuheitssucht ist ein fragwürdiger Weg zur Verlebendigung des Erfahrungsbesitzes –, entscheidend ist vielmehr, dass der Erfahrungsakt in der Spontaneität seines Vollzuges prinzipiell quer zum Erfahrungsbesitz steht. Der Erfahrungsakt bringt auf der einen Seite also die Neuerfahrung in die Erfahrungssumme ein und verlebendigt diese: die Erfahrung, die man hat, wird bereichert, modifiziert, intensiviert. Andererseits ist der Erfahrungsakt als solcher, als spontaner Vollzug, unintegrierbar. Die Erfahrungssumme kann sich bestenfalls die Offenheit auf dieses unintegrierbare Moment hin bewahren und auf diese Weise an seiner Lebendigkeit teilhaben [... D]a die Lebendigkeit der Erfahrungssumme wesentlich auf ihrer Offenheit zu dem Moment im Erfahrungsakt beruht, das nicht integrierbar ist, drängt die Erfahrung zur Rekapitulation. So kommt es zu einem zweiten Durchgang, konkret: zur Darstellung der Erfahrung, bei der man versucht, gewissermassen den Weg zu jenem Punkt zurückzufinden, aus dem die Erfahrung geflossen ist, zum Moment des Lebendig-Spontanen des Vollzugs. Die darstellende Rekapitulation als zweiter Durchgang zielt also darauf, das Unvermittelbare zu vermitteln, was letztlich nur heissen

kann, die Spontaneität des Aktes, wenn möglich, wieder wachzurufen“³⁹.

Erfahrung vollzieht sich demnach zwischen zwei Polen: dem aktuellen Erfahrungsvollzug und der Integration in unsere Lebenserfahrung. Die beiden Pole stehen nach HAUG in einem dynamischen Wechselverhältnis, ohne je zur Deckung zu kommen. Denn das, was wir konkret erfahren, lässt sich nie ganz in eine Erfahrungssumme integrieren. Das, was im Erfahren unverstanden bleibt, treibt die Anstrengung der „darstellenden Rekapitulation“ hervor, die dem entspricht, was weiter oben als Artikulation beschrieben wurde. So nachvollziehbar und einleuchtend HAUGS konzeptioneller Vorschlag ist, so irritierend ist die Terminologie, die er dafür wählt. Die Rede vom Erfahrungs*akt* mag für gewisse Erfahrungen gut passen. Wird sie hingegen für Widerfahrnisse gebraucht, deren Kennzeichen es ist, unsere Handlungsvollzüge zu unterbrechen, unterstellt eine solche Rede auch dort noch ein Handeln, wo alle Aktivität an ihr Ende kommt oder Aktivitäten gerade durch ein Widerfahrnis hervorgerufen werden. Genau dies kennzeichnet nun mystische Erfahrungen im engeren Sinne, in denen jemandem Hören und Sehen vergehen, aber auch manche alltäglicheren spirituellen Erfahrungen. Die von RAHNER aufgelisteten Geisterfahrungen lassen sich dafür anführen. Nehmen wir das Beispiel des Verzeihen-Könnens. Handelt es sich dabei wirklich um einen aktiven Vollzug, um eine Tätigkeit, wie es die verbale Form nahelegen scheint? Bemerkenswerterweise wählt RAHNER eine passivische Formulierung: „Da ist einer, dem *geschieht*, dass er verzeihen kann [...]“⁴⁰. Zweifellos beinhaltet das Verzeihen ein Tun. Doch auch wenn Vergebung meist nicht ohne intensives Bemühen möglich wird, erfahren nicht nur diejenigen, denen vergeben wird, sondern auch die Vergebenden selbst das Vergeben(-Können) als Gabe: als etwas, das sie nicht machen können, sondern bei allem Bemühen empfangen müssen. Geschieht das Vergeben im Horizont des Glaubens, legt es sich nahe, es als Gabe des Geistes zu verstehen, die all unserem Handeln voraus und zugrunde liegt und es so ermöglicht.

³⁹ HAUG, Grundformen religiöser Erfahrung 76f.

⁴⁰ RAHNER, Erfahrung des Heiligen Geistes 239 (Hervorhebung S. P.-K.).

Man mag es als eine Frage der Akzentsetzung sehen, ob wir stärker den Widerfahrnischarakter oder wie RAHNER und HAUG den Vollzugscharakter solcher Erfahrungen betonen. Eine Theologie der Spiritualität tut in jedem Fall gut daran, hier zu differenzieren. Zum einen um der phänomenologischen Genauigkeit und des damit verbundenen Beschreibungsgewinns willen: Was uns widerfährt, liegt unseren Erfahrungsakten voraus und ist von ihnen in der nachträglichen Thematisierung auch dann noch zu unterscheiden, wenn es in diese eingeht. Zum anderen um der gnadentheologischen und pneumatologischen Präzision willen: die Gabe des Geistes ist von den Passionen und Aktivitäten zu unterscheiden, die sie hervorbringt. Die Gegenwart des Geistes kann *in* unserem Tun und *durch* es wirksam werden. Sie bleibt jedoch auch dort von ihm unterschieden und unterscheidbar, wo menschliches Handeln zum Medium von Gottes Selbstvergegenwärtigung wird.

VII. Christliche Spiritualität als Praxis und Pathos

Betrachten wir zum Schluss das eben behandelte Themenfeld in einem weiteren Horizont, indem wir nach der Bedeutung geistlicher Erfahrung für christliche Spiritualität fragen. Spiritualität ist in einem eminenten Sinne *Praxis*. Sie ist eine praktische Antwort auf letzte Fragen menschlichen Lebens. Umfasst sie doch Handlungsvollzüge und Übungsweisen, die vom Bemühen geleitet sind, dem Wirken des Geistes in alltäglicher und verkörperter Praxis zu entsprechen. Die Benediktsregel (4,75) verwendet dafür ein schönes Wort: *ars spirit(u)alis*, geistliche Kunst. BENEDIKT zählt in einer langen Liste auf, welche Instrumente es für diese Kunst braucht: etwa die tägliche Erinnerung an die eigene Vergänglichkeit (4,47) oder ein bewusster Umgang mit negativen Gedanken (4,50). Auch das Verzeihen, das auch Karl RAHNER anführte, findet hier seinen Ort (RB 4,23. 26. 29–32. 73). Die Instrumente, die für die christliche *ars spiritualis* gebraucht werden, sind mit den Methoden anderer religiöser und philosophischer Traditionen in vielem verwandt. Es geht um geistliche Übungen, um spirituelle Exerzitien, die helfen, sein Leben zu ordnen, intensiver in der Gegenwart zu leben und von Anhaftungen an Vergangenes und illusionären Zielen frei zu werden.

Die genannten Instrumente tragen dazu bei, sich mit dem Leben in seiner Bruchstückhaftigkeit und mit unserer Mitwelt zu versöhnen.

Spirituelle Erfahrungen sind eng mit dieser Praxis verknüpft. Wer sich in der geistlichen Kunst übt, macht bestimmte Erfahrungen, die sich seiner Übungspraxis verdanken. Der Erfahrungsbezug christlicher Spiritualität ist allerdings noch grundlegender. Die Praxis christlicher Spiritualität führt nicht nur zu spezifischen Erfahrungen, sie gründet auch in einem Pathos, das allem Üben vorausliegt. Sie antwortet auf ein Ereignis, das ihr als Quelle und Ziel vorausliegt, das sie liturgisch feiert und in Gebet und Meditation präsent hält: Leben, Passion und Auferweckung Jesu Christi. In diesem Pathos, das sie begründet, liegt die Einheit christlicher Spiritualität. Die Antworten darauf waren von Beginn an plural und von bestimmten Kontexten geprägt: die gelebte Spiritualität in judenchristlichen Familien unterschied sich deutlich von derjenigen der von Paulus gegründeten Ortskirchen oder der johanneischen Gemeinde. Analog dazu kann und muss heute der *memoria passionis et resurrectionis Christi* in unterschiedlicher Weise ausgesprochen werden. In je neuer und einzigartiger Weise wird christliche Spiritualität von dem bestimmt, was ihrer Praxis vorausliegt und sie ermöglicht. Die christliche Selbstdeutung geht davon aus, dass die Vielfalt christlichen Lebens vom *einen* Geist Christi hervorgebracht wird, der sich in ihr in immer neuer Weise vergegenwärtigt. Die Erfahrung einer neuen Gegenwart von Gottes Geist ist demnach die Ur- und Grunderfahrung christlicher Spiritualität. Insofern christliche Theologie und Spiritualität der Oster- und Pfingsterfahrung entspringen, ist die spirituelle Erfahrung *der locus theologicus*, der Fundort christlicher Theologie schlechthin. In ihrem Christusbekenntnis und ihrer neuen Lebenspraxis sahen die ersten Christen etwas am Werk, was sie nicht sich selbst zuschrieben. Sie erkannten beides – Bekenntnis und die Praxis christlichen Lebens – als Geschenk, als Gabe des Geistes, auch wenn es in eigener Verantwortung vollzogen und gestaltet werden muss.

Das spezifisch Christliche liegt nach dieser Sicht weniger auf der Ebene der Instrumente und Methoden der *ars spiritualis* als im Geist, der die christliche Lebenskunst prägt, und im Horizont, in dem sie sich vollzieht. Weil Christen glauben und hoffen, dass all ihr Bemühen nichts anderes ist als die mehr oder weniger angemessene Antwort auf Gottes vorgängiges und grundlegendes Wirken, ist es für christliche

Spiritualität kennzeichnend, dass sie von Freude, Dankbarkeit und Vertrauen geprägt ist. *Sobria ebrietas*, nüchterne Trunkenheit, nannten die Kirchenväter das Zugleich von Wachsamkeit und Überschwang, das die geistliche Kunst, wenn sie denn christlich genannt werden soll, prägt. „Begeisterung für das Alltägliche“ könnte man es auch nennen⁴¹.

VIII. Fazit: Spirituelle Erfahrungen als *locus theologicus*

Was bedeutet es, spirituelle Erfahrungen als einen *locus theologicus* zu betrachten? Die Antwort des vorliegenden Beitrags lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen: (1.) In einem sehr konkreten Sinne ist spirituelle Erfahrung der ursprünglichste aller *loci theologici*. Christliche Theologie antwortet auf Durchbruchs- und Kontrasterfahrungen, die ihr bis heute zu denken geben und die sie mit ihren Denkbemühungen immer nur partiell einzuholen vermag. Die Begegnung mit dem Auferstandenen und seinem Geist geht aller theologischen Reflexion voraus. (2.) Spirituelle Erfahrungen beeinflussten in massgeblicher Weise die theologische Lehrbildung. So bilden z. B. bestimmte Geisterfahrungen einen nicht unwesentlichen Kontext für die pneumatologischen Klärungen des Konzils von Konstantinopel im Kontext⁴². (3.) Entgegen der These eines Schismas von Theologie und Spiritualität ist mit Blick auf die christliche Theologie- und Spiritualitätsgeschichte bis in die Gegenwart deren oft verborgene Verflechtung zu konstatieren. BONAVENTURA, ECKHART und LUTHER sind dafür ebenso beispielhaft wie Karl RAHNER und Hans Urs VON BALTHASAR, die nachhaltige Impulse der ignatianischen Spiritualität verdanken⁴³. (4.) Angesichts der widersprüchlichen Vielfalt sowie der Deutungsabhängigkeit und Interpretationsbedürftigkeit von Erfahrungen bedarf eine Berufung auf ihre „Autorität“ der kritischen Prüfung sowohl der Erfahrungsinhalte als auch derjenigen, die sie bezeugen und sich auf sie berufen. Verschafft die Theologie bestimmten Erfahrungen Autorität, muss sie begründen, wes-

⁴¹ BEINTKER, Christliche Spiritualität 49.

⁴² Vgl. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel 94–104.

⁴³ Zu RAHNER vgl. ZAHLAUER, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola.

halb sie gerade *diesen* Erfahrungen ihr Gehör schenkt bzw. besondere Relevanz zubilligt und andere unberücksichtigt lässt. Nicht allein Privatoffenbarungen stellen die Theologie vor anspruchsvolle Entscheidungs-, Unterscheidungs- und Deutungsaufgaben, sondern auch die Forderung, zeit-, gruppen- oder geschlechtsspezifische Glaubenserfahrungen theologisch ernst zu nehmen. (5.) Einen *locus theologicus* bilden spirituelle Erfahrungen besonders dort, wo sie in inspirierter und inspirierender Weise zu einer sprachlichen Gestalt gefunden haben, die sie für die theologische Reflexion zugänglich macht. Der reiche Fundus spiritueller Literatur ermöglicht theologisches Ressourcement. Die literarischen und zeugnishaften Texte, in denen sich spirituelle Erfahrungen und Einsichten artikulieren und kondensieren, bilden ein theologisch bisher erst ansatzweise bedachtes „Sondergut“⁴⁴, dessen kreatives Potential auf seine theologische Erschließung wartet⁴⁵.

Literaturverzeichnis

- VON BALTHASAR, Hans Urs, Spiritualität, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1960) 226–244.
- BEINTKER, Michael, Christliche Spiritualität. Versuch einer Krieriologie, in: Hans KRECH / Udo HAHN (Hrsg.), *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag* (Hannover 2005) 39–61.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica Canticorum / Predigten über das Hohe Lied* (= Sämtliche Werke, Bd. 5), hrsg. von Gerhard B. WINKLER (Innsbruck 1994).
- BLUMENBERG, Hans, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (= stw 652) (Frankfurt a. M. 1987).
- BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, übersetzt und erläutert von Marianne SCHLOSSER (= *Theologie der Spiritualität, Quellentexte* 3) (Münster 2004).
- BÜCHNER, Christine, *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (= *Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beiheft* 1) (Stuttgart 2007).

⁴⁴ Ich übernehme diesen Ausdruck dem Beitrag von Eva-Maria FABER in diesem Band, oben S. 87.

⁴⁵ Vgl. z. B. KEUL, *Verschwiegene Gottesrede*; BÜCHNER, *Die Transformation des Einheitsdenkens*.

- DALFERTH, Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie (Tübingen 2003).
- HALÍK, Tomáš, Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011).
- HAUG, Walter, Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen. Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell, in: DERS. / Dietmar MIETH (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition (München 1992) 75–108.
- HEIDEGGER, Martin, Phänomenologie des religiösen Lebens (= Gesamtausgabe, Bd. 60: Abt. 2: Vorlesungen 1919–1944) (Frankfurt a. M. 1995).
- HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit (Tübingen 182001).
- HÖFNER, Markus, Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger (= Religion in philosophy and theology 36) (Tübingen 2008).
- IGNATIUS VON LOYOLA, Deutsche Werkausgabe, Bd. 2: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Übersetzung von Peter Knauer (Würzburg 1998).
- KAMLAH, Wilhelm, Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik (Mannheim / Wien / Zürich 1972).
- KEUL, Hildegund, Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg (= IThS 69) (Innsbruck / Wien 2004).
- LANGER, Otto, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts (Darmstadt 2004).
- LECLERCQ, Jean, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters (Düsseldorf 1963).
- LUTHER, Martin, Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe, in: WA 50 (1914) 657–661.
- MCGINN, Bernard, Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1994).
- MCGINN, Bernard, Buchstabe und Geist. Spiritualität als akademische Disziplin, in: GuL 80 (2007) 337–356.
- METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977).
- MIETH, Dietmar, Annäherung an Erfahrung. Modelle religiöser Erfahrung im Christentum, in: Walter HAUG / Dietmar MIETH (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition (München 1992) 1–16.
- PENG-KELLER, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität (Darmstadt 2010).
- PENG-KELLER, Simon, Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011).
- PENG-KELLER, Simon, Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: Ingolf U. DALFERTH / Simon PENG-KELLER (Hrsg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia (= QD 250) (Freiburg i. Br. 2012) 129–162.
- RAHNER, Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1 (Einsiedeln / Zürich / Köln 1959) 377–414.

- RAHNER, Karl, Die enthusiastische Erfahrung und die Gnadenerfahrung, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 12 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1975) 54–75.
- RAHNER, Karl, Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter, in: ebd. 137–172.
- RAHNER, Karl, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: ebd. 329–348.
- RAHNER, Karl, Mystische Erfahrung und mystische Theologie, in: ebd. 428–438.
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1976).
- RAHNER, Karl, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1978) 226–251.
- RAHNER, Karl, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 15 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1983) 373–408.
- RAHNER, Karl, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, hrsg. von Josef SUDBRACK (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1989).
- RAHNER, Karl, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Rahner in Erinnerung, hrsg. von Albert RAFFELT (= Freiburger Akademieschriften 8) (Düsseldorf 1994) 134–148.
- SCHAEFFLER, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung (Freiburg i. Br. / München 1995).
- SCORNAIENCHI, Lorenzo, Kann man Paulus noch vertrauen? Vertrauen im 2. Korintherbrief, in: Ingolf U. DALFERTH / Simon PENG-KELLER (Hrsg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia (= QD 250) (Freiburg i. Br. 2012) 105–125.
- STAATS, Reinhard, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen (Darmstadt 1996).
- TENGELYI, László, Sinnbildung als Ereignis. Zu Marc Richirs Phänomenologie des Sprachlichen, in: Marc RÖLLI (Hrsg.), Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze (München 2004) 285–300.
- TENGELYI, László, Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern (= Phaenomenologica 180) (Dordrecht 2007).
- WALDENFELS, Bernhard, Schattenrisse der Moral (= stw 1813) (Frankfurt a. M. 2006).
- ZAHLAUER, Arno, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola (= IThS 47) (Innsbruck / Wien 1996).
- ZIMMERMANN, Otto, Lehrbuch der Aszetik (Freiburg i. Br. 1929).

Von der Relevanz der Theologie für die Suche nach gefeiertem Leben¹

von Birgit JEGGLE-MERZ

Auf den ersten Blick macht der Titel dieses Beitrags keinen besonders gewichtigen Eindruck. Bei der Formulierung „Suche nach gefeiertem Leben“ kommen vielleicht sogar eher Assoziationen von feucht-fröhlichen Veranstaltungen in den Sinn als Erinnerungen an gelungene Gottesdienste. Und doch führen die Termini „Feier“ und „Leben“ mitten ins Innerste des christlichen Glaubens, denn nach katholischem Verständnis ist Liturgie Leben, nicht einfach ein fromm zu übendes Ritual, sondern ein Geschehen, dem die Kraft innewohnt, den Mitfeiernden das Leben zu vermitteln, „Leben von Menschen, geübt in einer Form, die den einzelnen in die Gemeinschaft der Kirche einfügt und ihn dort zu sich selbst führt“², weil – so Angelus A. HÄUSSLING – die Feier der Liturgie den Menschen die Wirklichkeiten Gottes eröffnet. Bei genauerer Betrachtung geht es also bei der hier zu behandelnden Thematik um die Suche nach der Korrelation zwischen gottesdienstlichem Feiern und Leben als Christ.

Wir wollen allerdings nicht im binnenkirchlichen Bereich stehen bleiben, sondern versuchen, unseren Blick zu weiten und nachzuspüren, wo es heute Sensibilitäten für dieses Thema gibt. Kann man in heutiger Zeit überhaupt eine Suche nach gefeiertem Leben beobachten? Gibt es ein Bedürfnis, den Alltag zu überschreiten? Wenn ja, wo lassen sich solche Orte oder Zeiten festmachen?

Als bald werden wir feststellen, dass es ein Bedürfnis nach einem Mehr des Lebens gibt. Nicht vorschnell kann jedoch aus einer grundsätzlichen Sehnsucht des Menschen nach Fest und Feier geschlossen werden, dass es ihn auch zu dem Begegnungsgeschehen zwischen Gott

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen der Sommervorträge 2008 an der Theologischen Hochschule Chur gehalten wurde. Einige neuere Literatur wurde ergänzt.

² HÄUSSLING, Einleitung 7.

und Mensch dränge, diesem Geschehen also, das wir Liturgie der Kirche nennen. Und doch: Die Renaissance des Religiösen – im wissenschaftlichen Diskurs vielfach ausgemacht und kontrovers diskutiert – bringt zwar nicht unmittelbar den Wunsch nach Teilhabe an den gottesdienstlichen Vollzügen der Kirche mit sich, lässt aber vorsichtig auf die grundsätzliche Ausgerichtetheit des Menschen auf ein Anderes – vielleicht dürfen wir zaghaft formulieren: einen ANDEREN – schliessen³.

Theologie kann dazu beitragen, diese Zusammenhänge zu reflektieren, die Zeichen der Zeit zu deuten und in Korrelation mit der Tradition zu bringen. Das primäre Ziel der folgenden Überlegungen ist daher schlicht und einfach: Verstehen. Erst aus einem solchen Verstehen wird es möglich, Handlungsoptionen zu formulieren.

I. Spurensuche: Sehnsucht nach gefeiertem Leben in der Gegenwart

1. Momentaufnahme: Fussball bestimmt die Welt

Die 13. Fussball-Europameisterschaft EURO 2008 steht vor der Tür⁴. Derzeit kann niemand dieser Tatsache entrinnen – und sei er noch so ein Fussballmuffel. Schon seit Monaten präsentieren Migros und Coop spezielle Produktlinien, die ganz auf dieses grosse Ereignis abgestellt sind, so dass selbst der schnelle Gang zum Einkaufen mit diesem Grossereignis konfrontiert; in den Bahnhöfen kann man den mit entsprechendem Emblem lackierten Lokomotiven der SBB begegnen; seit dem 25. April ist die Gratiszeitung „4telstunde für Jesus“ der Schweizerischen Allianz (SEA) mit einer eigenen Extra-Ausgabe zur Fussball-EM in

³ Wer dieser These nachgeht, stösst unweigerlich auf Karl RAHNER und seine Überlegungen, dass der Alltag zum bevorzugten Ort werde, den er immer wieder für mögliche Gottesbegegnungen transparent zu machen versuchte. Vgl. z. B. RAHNER, Glaube im Alltag; KLINGER, Das absolute Geheimnis.

⁴ Die Momentaufnahme entstand im Mai 2008. Zwar stellt die EURO 2008 in der Schweiz zweifelsohne eine Sondersituation dar, doch sind die geschilderten Phänomene dennoch übertragbar auf alle Fussballgrosseereignisse, die sich in einem festen Turnus wiederholen. Dies rechtfertigt es, die spezifische Situation der EURO 2008 an dieser Stelle darzustellen.

einer Auflage von 750.000 Exemplaren im Umlauf. Die Fussballbegeisterten haben schon vor Monaten mehr als eine Million Tickets für die 31 Begegnungen in der Schweiz und in Österreich gekauft. Neben den Zuschauern in den Stadien werden mehrere Millionen Fans bei offiziellen Fan-Festen in den Spielstädten erwartet. Kumuliert werden die Spiele von vermutlich mehr als acht Milliarden Zuschauern am Bildschirm verfolgt, ja besser muss man sagen: mitgezittert und mitgefeiert werden. Im Rahmen der Fussballweltmeisterschaft 2006 wurden zum ersten Mal offiziell von der FIFA an allen Spielorten sogenannte „Fanmeilen“⁵, also Zonen auf öffentlichen Plätzen eingerichtet, die Übertragungen mittels Grossbildleinwänden für riesige Menschenmengen ermöglichten⁶. Ursprünglich als Ausweichstätte für Fans gedacht, die keine Eintrittskarte bekommen konnten, entwickelte diese Form des gemeinsamen Schauens eine eigene Attraktivität, wofür sich der Begriff *Public Viewing* eingebürgert hat. Die Gesellschaft für deutsche Sprache würdigte den prägenden Charakter der Fussballweltmeisterschaft auf die Stimmung in Deutschland mit der Wahl des Wortes „Fanmeile“ zum Wort des Jahres 2006⁷. Schon an diesem Schritt kann man einschätzen, welche Bedeutung der Dimension Fussball im Stimmungsbarometer der Bevölkerung beigemessen wird.

2. Inszenierung „Fussball“ und religiöse Inszenierung

Ich will gleich zu Beginn meiner Ausführungen einräumen, dass ich nicht viel von Fussball verstehe. Aber: An der Bedeutung, die dem Fussball nicht nur bei aussergewöhnlichen Grossereignissen wie der EURO 2008, sondern Woche für Woche von unzähligen Menschen beigemessen wird, kann ich als Liturgiewissenschaftlerin kaum vorbei. Aufmerken lässt schon das Motto der EURO 2008, das da lautet: „Erlebe Emotionen“. Dieses Motto ist von der UEFA mit Bedacht gewählt,

⁵ Der offizielle Name lautet(e): FIFA Fan-Fest.

⁶ Mit einer Kapazität von offiziell 900.000 Menschen war die Fanmeile Berlin die grösste aller Fanmeilen während der Fussball-Weltmeisterschaft 2006 (vgl. den Bericht der Berliner Zeitung „Explosionen der Freude“ vom 1. Juli 2006).

⁷ Vgl. die Pressemitteilung der Gesellschaft für deutsche Sprache.

zielt es doch mitten ins Herz der Fans. Es geht ja nur vordergründig um die spielerische Leistung der Akteure auf dem Fussballplatz; viel tiefer geblickt, suchen nicht wenige Fussballbegeisterte Intensität, genauer: eine Intensität des Lebens. Anlässlich der WM 2006 formulierte der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang HUBER: „Fussball ist ein starkes Stück Leben“⁸. In zweimal fünfundvierzig Minuten lasse sich mehr an „Glück und Angst, an Hoffnung und Enttäuschung, an Freude und Scheitern erleben als sonst in ganzen Wochen, Monaten oder sogar Jahren“. Man wird der Einschätzung des Bischofs Recht geben müssen: Die Emotionen, die beim Fussball erlebt werden können, decken die ganze Palette der menschlichen Gefühle ab: Freude, Glück, Schmerz, Wut, Angst, Verzweiflung und dies oftmals alles gleichzeitig und in ebenso rasantem Wechsel. Diese Gefühle werden existentiell erlebt. Woche für Woche führt Menschen die Suche nach Intensität in die Stadien; dieses „Bad der Gefühle“ vereint anlässlich von Grossereignissen Milliarden von Menschen⁹. Wir haben es beim Phänomen Fussball mit Transformationen von Sehnsüchten zu tun, die früher ganz selbstverständlich von der Religion eingelöst wurden¹⁰. Wenn ein erfolgreicher Schuss in der letzten Minute das erlösende Tor bringt und sich plötzlich fremde Menschen jubelnd in den Armen liegen, oder wenn nach der Erfahrung einer unglücklichen Niederlage die Spieler und Fans mit neuer, niemals versiegender Hoffnung in die nächste Begegnung gehen, erinnert ihr Verhalten an Ereignisse, wie sie auch im christlichen Gottesdienst liturgisch inszeniert und erlebt werden¹¹.

Die medial perfekte Inszenierung des Sports, die „Auratisierung“ seiner Helden¹², die stimulierte Teilnahme und seine präzisen Rituale schaffen profane Liturgien. Sport weist nicht nur viele Merkmale des

⁸ HUBER, Predigt zur Eröffnung der Fussballweltmeisterschaft 2006.

⁹ Vgl. WEIS, Hemmungslos erleben.

¹⁰ Vgl. JOSUTTIS, „Fussball ist unser Leben“; EDGE, Faith of our Fathers; KOCH, Sport als säkulare Religion; VEITH, Rituale im Fussball; DANZ, Fussball als Religion; NEBGEN, „Dem Fritz sein Wetter“.

¹¹ Vgl. MOKROSCH, Fussball- und Gottesdienstrituale; PIEPER, Fussball als Gottesdienst; RUNGE, „Liturgie“ eines Fussballspiels.

¹² Vgl. SELLMANN, Die Gruppe – Der Ball – Das Fest; LEISSER, Fussballfans und Heiligenkultur.

Religiösen auf, Sport ist – neben Popkultur und Mode – zum breitesten Auffangbecken religiöser Transformationen in der späten Moderne geworden. Sport *war* – wie auch die Kunst – einmal kultisch bestimmt¹³.

Ein interessantes Bild auf das Verhältnis von Sport und Religion warf eine Ausstellung von jungen Künstlerinnen und Künstlern, die im Jahr 2004 – nicht ganz zufällig im gleichen Jahr der Olympischen Spiele in Athen – in Graz stattfand. Die „Minoriten Galerien Graz“ haben es sich zur Aufgabe gemacht, zeitgenössische Kunst mit einem Fokus auf Religion und Spiritualität zu fördern. Sie luden junge Künstlerinnen und Künstler ein, zum Thema „Sport und Kult“ Exponate einzureichen. Die Mehrzahl der in Graz präsentierten Installationen und Performances sind zwar nicht dauerhaft konservier- und abrufbar; die Ausstellung „Divine heroes“ selbst und einige Exponate wurden jedoch in dem Themenheft der Zeitschrift „Kunst und Kirche“ dokumentiert¹⁴. Auf zwei Bilder der britischen Künstlerin Julie HENRY möchte ich an dieser Stelle verweisen, da sie für unsere Fragestellung aufschlussreich und auch dokumentiert sind.

Julie HENRY versuchte in ihren Fotografien die Grundbefindlichkeit von – wie sie es nennt – „enthusiasmierten“ Fussballfans einzufangen. Als Grundbefindlichkeit bestimmt sie die Sehnsucht der Fans nach Transzendierung der Banalität ihres Alltags.

Eine ihrer Fotografien überschrieb die Künstlerin mit dem Titel „Devotion – totale Hingabe“¹⁵. Es zeigt einen jungen Mann in geneigter Haltung, die Hände ineinandergelegt, die Augen geschlossen, bekleidet mit einem Trikot seines Fussballclubs, mitten in einem Fussballstadion. Der Betrachter nimmt ihn als einen Betenden, genauer noch als einen Anbetenden wahr. Der Fotografie legte die Künstlerin ein Notenblatt bei, auf dem die Hymne des FC Liverpool verzeichnet ist: „You’ll never

¹³ Vor allem die Olympischen Spiele in Athen 2004 setzten diese archaisch-religiösen Wurzeln bewusst in Szene. Vgl. näherhin zum Verhältnis von Religion und Olympia HERMS, Der religiöse Sinn der olympischen Idee; WEIS, Im Laufschrift zur Erleuchtung; HERMS, Sport und Religion.

¹⁴ Vgl. das Themenheft Sport & Kult.

¹⁵ HENRY, Football Series (Hefrückseite); gleichzeitig zierte diese Fotografie die Plakate, mit denen zur Ausstellung eingeladen wurde. Das beigefügte Notenblatt war nur auf der Ausstellung selbst zu sehen. Das Foto ist auch zugänglich unter <http://www.hgb-leipzig.de/geste/henry.html> (eingesehen am 15. Februar 2012).

walk alone ...“¹⁶ Fast predigerhaft beschwört diese Hymne mit religiösen Motiven den Zuspruch, der aus der Bindung zum Verein erwächst¹⁷:

„When you walk through a storm,
Hold your head up high,
And don't be afraid of the dark.
At the end of a storm,
There's a golden sky,
And a sweet silver song of a lark.

Walk on through the wind,
Walk on through the rain,
Though your dreams be tossed and blown ...

Walk On! Walk On! With hope in your heart,
And you'll never walk alone...

You'll never walk alone

Walk On! Walk On! With hope in your heart,
And you'll never walk alone ...“

Die Parallelen zu den tröstenden Worten, die Jahwe dem Propheten Jesaja in den Mund legt, sind unverkennbar: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir.

¹⁶ Der Song wurde ursprünglich nach dem Zweiten Weltkrieg für ein Broadway-Musical komponiert. Die Gruppe Gerry & The Pacemakers schaffte es mit der Single „You'll never walk alone“ in den frühen 1960er Jahren mehrmals auf Platz eins der Charts. Heute gilt dieses Lied als das Fußballlied schlechthin, das als Hymne vieler Fußballclubs fungiert. Der Club St. Pauli hat es ebenfalls als Mannschaftsgesang übernommen mit dem deutschen Text: „Wenn du durch Stürme gehst, halte deinen Kopf hoch oben und fürchte dich nicht vor der Dunkelheit. Und du wirst niemals alleine gehen“. Vgl. dazu STOCKHOFF, Fußball und Liturgie. – Zu Fangesängen allgemein vgl. BRINK / KOPIEZ, Fußballfangesänge.

¹⁷ Auch bei der Trauerfeier für den Nationaltorwart Robert ENKE im November 2009 war dieses Lied zu hören. Die säkulare Liturgie dieser Trauerfeier analysiert SELLMANN, Erregte Versammlungen.

Wenn du durchs Wasser schreitest, bin ich bei dir, wenn durch Ströme, dann reissen sie dich nicht fort. Wenn du durch Feuer gehst, wirst du nicht versengt, keine Flamme wird dich verbrennen [...] Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir“ (Jes 43,1–7).

Eine weitere Fotografie ist mit „Ekstase – Ausersichsein in Orantenhaltung“¹⁸ überschrieben. Es zeigt wieder einen jungen Mann in einem Fussballstadion, der inmitten der anderen Fans steht und die Arme zum Himmel emporstreckt. Sein Blick ist trunken und fast entrückt. Die beigefügte Hymne lautet hier „Amazing Grace ...“, ein Lied, das zu den populärsten geistlichen Liedern gezählt wird¹⁹:

„Amazing Grace, how sweet the sound
That saved a wretch like me.
I once was lost but now I'm found,
Was blind but now I see.
T'was grace that taught my heart to fear
And grace my fear relieved.
How precious did that grace appear,
The hour I first believed.

Through many dangers, toils and snares.
We have already come
T'was grace that brought us safe thus far
And grace will lead us home.
When we've been there ten thousand years
Bright shining as the sun;
We've no less days to sing God's praise
Than when we first begun“.

Auch „Amazing Grace“ zählt zu den wichtigsten Liedern, die in Fussballstadien erklingen. Zur Melodie dieses Liedes singen z. B. die Fans von Borussia Dortmund folgenden Text: „Leuchte auf, mein Stern Bo-

¹⁸ HENRY, Football Series 92.

¹⁹ „Amazing Grace“ geht auf eine Rettungserfahrung aus schwerer Seenot zurück und findet sich in den englischsprachigen Gebetbüchern seit Anfang des 19. Jahrhunderts. Vgl. TURNER, Amazing Grace.

russia! Leuchte auf, zeig mir den Weg! Ganz egal, wohin er uns führt, ich geh mit dir, Borussia! Bis in alle Ewigkeit“²⁰.

In eindrucksvollen Fotografien fängt die Künstlerin ein, was im Fussball geschieht. Getragen von den Stimmen der Menge, den stereotypen Handlungssequenzen und dem verklärten Blick auf die vergötterten Helden wird der Einzelne emporgehoben zu Höherem. Die Hymnen der Fussballclubs werden kultisch dargebracht wie die Psalmen im Tagzeitengebet frommer Gemeinschaften²¹.

Die Parallele zwischen Fussball und Gottesdienst sind jedem, der je ein Fussballspiel besucht hat, offensichtlich²²: Die Zuschauer pilgern mit Inbrunst in ihr Stadion, ausgestattet mit den Abzeichen ihrer „Fussballkirche“. „Wenn die Spieler den heiligen Rasen betreten, schlagen manche ein Kreuzzeichen, bei vielen von ihnen verbunden mit einer tiefen Verbeugung, weil mit der das Kreuz schlagenden Hand zuerst der Rasen berührt wird. Das Ankündigen der Mannschaften, bei dem der Stadionsprecher den Vornamen des jeweiligen Spielers ruft, dem dann das gemeinsame Rufen des Familiennamens des Spielers folgt, hat Anklänge an Allerheiligenlitaneien – auch wenn es bei den Heiligen noch keine Ersatzleute gibt. Die ‚Kollekte‘ wird schon vor dem Eintritt in das Stadion vorgenommen, das als Kathedrale oder als Fussballtempel bezeichnet wird. In Kehrversen und Aufrufen zur Verehrung des Vereins wird die Gemeinsamkeit beschworen, zum besonderen Zeichen der Wertschätzung steht man für den Verein auf bzw. wird dazu aufgefordert: ‚Steh auf für den GAK, SK Sturm, SK Rapid‘ oder wie immer der Verein heissen mag. Bei spielentscheidenden Szenen, zumal wenn sie zuvor durch einen dem Glockenläuten ähnlichen Pfiff angekündigt worden sind wie beispielsweise bei Elfmeter, dürfte es nicht selten vorkommen, dass Stossgebete gen Himmel gerichtet werden [...] Und für einen richtigen Fan, für den es nur den eigenen Verein und ‚das Übrige‘ gibt, ist es ganz klar, wo das Gute und wo das Böse zu finden ist“.

²⁰ Vgl. dazu die Ausführungen von NOSS, „Geboren, um für Schalke zu sterben“.

²¹ Zur pseudoliturgischen Verwendung von Fangesängen vgl. KLIE, Ekstase auf Zeit; MÖLLER, Kleine Fussball-Liturgie.

²² Die Ausführungen folgen hier NEUHOLD, Fussball + X 93. Vgl. weiterhin NEUHOLD / NEUHOLD, Fussball und mehr; NEUHOLD, Fussball – mehr als ein Spiel.

Bei aller Parallelität, die hier aufgezeigt wird, soll doch die Problematik dieser Massenphänomene nicht verschwiegen werden. Hier nur einige wenige Aspekte: Das „Zusammenführen der Menschen im Fussball reduziert auf Einfaches. Mit einem Schrei kann das Gemeinsame benannt werden, der Feind ist sofort ausgemacht. Dabei besteht aber die reale Gefahr, differenzierten Verhältnissen nicht gerecht zu werden. Die Identifikation untereinander, die sich aus dem Einfachen ergibt, schafft Gemeinschaft für die Dauer des Spiels und für den Zweck der Identifikation über den Bereich Fussball, wird aber dem Leben nicht gerecht und wird besonders problematisch, wenn der Gegner zum Feind wird, und das auch noch in religiösen Begriffen“²³. Deutlich wird dies, wenn man sich das Bekenntnis der Schalcker Fans vor Augen führt. Stellt man sich vor, wie es inbrünstig gesprochen, ja „gebetet“ wird, zeigt sich, dass der Andere zum Feind erklärt wird und dies religiöse Züge annimmt: „Wir mit Gott, die Anderen gegen uns und damit gegen Gott“²⁴.

„Schalke unser“

Schalke unser im Himmel
Du bist die auserkorene Mannschaft
verteidigt werde Dein Name
Dein Sieg komme
wie zuhause so auch auswärts
Unseren üblichen Heimsieg gib uns immer
und gib uns das „Zu Null“
so wie wir Dir geben die Unterstützung
und niemals vergib denen aus der Nähe von Lüdenscheid
wie auch wir ihnen niemals vergeben werden
und führe uns stets ins Finale
denn Dein ist der Sieg und die Macht und die Meisterschaft, in
Ewigkeit

Attacke!

²³ NEUHOLD, Fussball + X 96.

²⁴ Ebd.

Hier wird christlich-sakrale Motivik explizit benutzt²⁵. Für nicht wenige religiös sensible Menschen wird damit die Grenze zum Blasphemischen überschritten. Doch zeigt sich hier weniger eine grundlegende blasphemische Tendenz der heutigen Gesellschaft, sondern es offenbart sich, wie stark Grossinszenierungen religiös bestimmt sind.

3. Was nun? – Religiöse Transformationsprozesse und der Gottesdienst der Kirche

Auch heute noch lässt sich – dies wollten die Darlegungen zum Phänomen Fussball unterstreichen – die Sehnsucht nach einer den Alltag übersteigenden Transzendenz ausmachen. Zwar können die Parallelen zwischen Fussball und Gottesdienst noch lange nicht als Erkennungszeichen einer neuen Religiosität gewertet werden, aber es lässt sich ein Streben nach Verlässlichkeit und Rückhalt, nach Heimat und Verwurzelung in der Gesellschaft ausmachen. In der grossen Gemeinschaft der Fussballanhänger erfährt sich der Mensch in doppeltem Sinn aufgehoben, nämlich zum einen geborgen und behütet und zum anderen in seinem Personsein in der Masse abgebildet und ausgelegt.

Woche für Woche drängt es Hunderttausende in die Fussballstadien, wo sie profane Liturgien mitfeiern und intensive Gefühle erleben. Zählt man alle Gottesdienstmitfeiernden an einem Sonntag zusammen, wird deutlich, wie viele Gläubige (immer noch) die Begegnung mit Gott in der sonntäglichen Eucharistie suchen. Der Blick auf gesellschaftliche Phänomene enthüllt, dass das Bedürfnis des Menschen nach religiösem Ausdruck nicht verschüttet oder verschwunden ist. Es bleibt Aufgabe der Gemeinden aufzudecken, dass diese anscheinend im Menschen tief verankerte Religiosität mitten in der Kirche eine Heimat finden kann.

²⁵ Vgl. ESSEN, Der Fussballglaube.

Zwischenruf: Relevanz der Theologie heute ...

Das Vorzeichen für die vorliegenden Überlegungen wollen wir nicht aus dem Blick verlieren. Es geht um die Frage nach der Relevanz der Theologie in heutiger Zeit: Was hat die Theologie zu den Lebenswelten der Menschen von heute zu sagen? Hat sie Aussagekraft, Bedeutung und Gewicht für die Menschen heute? Unser Fokus liegt dabei auf der Liturgie der Kirche oder weiter gefasst auf der Suche des Menschen nach gefeiertem Leben. Bemerkenswert ist, dass die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils vor ähnlichen Fragestellungen standen wie wir heute: Wie Liturgie feiern mit den Menschen, die doch wohl nicht ohne göttlichen Ratschluss in dieser Zeit leben?

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wagte eine Antwort: Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie einerseits eine an der Tradition orientierte Liturgietheologie vorlegte, andererseits Wege zu weisen sucht, wie das in der Liturgie Gefeierte Gestalt gewinnen kann in der zeitgenössischen Gesellschaft. Die Konzilsväter schrieben der Kirche bei ihrer Suche ein Wegzeichen ins Stammbuch: Dem Getauften, dem gläubigen Subjekt vor Gott, gebühre die volle Aufmerksamkeit²⁶. Ins Stammbuch geschrieben haben die Konzilsväter der Theologie und der Kirche, dass die Liturgie nicht einfach Ritual sein darf, das möglichst fromm geübt wird, sondern dass Liturgie Leben sein muss. Sie muss hilfreich sein, so dass sie dem Leben dient und es freudvoll macht. Der Mensch ist zwar keineswegs das einzige Kriterium, nach dem Gottesdienst „gestaltet“ wird, aber: „... konstatieren wir fürs erste einmal die einfache Tatsache, dass das letzte Konzil der Kirche die Liturgie so beschaffen und gefeiert sehen wollte, dass die Getauften, die Glaubenden, entsprechend ihrem Recht aus dem Grundsakrament der Taufe, die Feier als deren Subjekt selbst tragen ... Im Klartext heisst das: das Konzil will keine Liturgie, die so fern dem realen Leben

²⁶ „Die tätige Teilnahme und damit das Leben des Menschen aus der Liturgie werden durch das Konzil und die nachkonziliare Reform stärker betont als in allen kirchlichen Reformen zuvor“, stellt Benedikt KRANEMANN (Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft 62) heraus; vgl. auch HAUSSLING, Liturgiereform.

ist, dass sie nicht ... von den glaubenswilligen Christen, wie sie nun einmal konkret existieren, mitgefeiert werden kann²⁷.

II. Geistige und geistliche Suchbewegungen unserer Zeit

1. Gewichtsverlagerung? – Von der „grossen“ zur „kleinen“ Transzendenz

Die Formen, in denen sich Religiosität artikuliert sowie sich geistig-geistliche Suchbewegungen vollziehen, sind ständigem Wandel unterworfen. Nachhaltig auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht hat Thomas LUCKMANN, der schon in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in seinem Buch „The Invisible Religion“ auf die veränderten Strukturen und die gewandelten Themen einer sich abzeichnenden neuen Religiosität hinwies²⁸. Seitdem sind die Ausprägungen neuer Religiosität vor schnell wechselnden Kulissen immer wieder beschrieben und analysiert worden. Bei allem Wandel lassen sich jedoch auch Momente annehmen, die so etwas wie die „Tiefenstruktur religiöser Entwicklungen“ auszumachen scheinen. „Eines dieser Momente, vielleicht sogar das wichtigste, könnte man im Anschluss an eine von LUCKMANN getroffene Unterscheidung verschiedener Ebenen des Transzendenzbezugs die Gewichtsverlagerung von der ‚grossen‘ zur ‚kleinen Transzendenz‘ nennen²⁹. Im Unterschied zur „grossen Transzendenz“ überschreitet die „kleine Transzendenz“ zwar die Grenzen der gewöhnlichen Erfahrung, aber nicht die Grenzen dieser Welt.

Dem Künstler Joseph BEUYS schreibt man folgenden Ausspruch zu: „Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt“, und datiert ihn auf das Jahr 1979. Er habe ihn – so heisst es – in altertümlicher Frakturschrift weiss auf schwarz auf Karton geschrieben. Aber wirklich Genaueres weiss man nicht. Fakt ist, dass der Graphiker Klaus STAECK eine Ansichtskarte mit dem Beuys'schen Zitat herausgab und BEUYS selbst in einem Spiegel-Interview aus dem Jahr 1984 diesen Ausspruch

²⁷ HÄUSSLING, Liturgie und Leben.

²⁸ LUCKMANN, Die unsichtbare Religion.

²⁹ ENGLERT, Pilger auf verschiedenen Pfaden 21.

tätigte³⁰. Der Bahnhof als der Knotenpunkt des Lebens, wo man Gott begegnen kann – im Gegenüber, im Alltag ..., so wird Alex STOCK dies später in seiner Poetischen Dogmatik ausmachen und die Schrifttafel BEUYS' ergänzen durch den „Bahnhofsvierzeiler“ von Erich KÄSTNER:

„Jeden Abend stand er an der Sperre,
ein armer, alter, gebeugter Mann.
Er hoffte, dass einmal Gott ankäme!
Es kamen immer nur Menschen an“³¹.

Der viel zitierte Satz des Künstlers Joseph BEUYS ist als visionärer Satz zu begreifen, visionär in einer Zeit, in der der Glaube an die Säkularisierungsthese noch ungebrochen war. Etwa zur gleichen Zeit dachte der Entwicklungspsychologe Rolf OERTER nach über die „Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft“ und kam zu folgender Überlegung: „Vielleicht erscheint das Religiöse heute eher im profanen, trivialen Alltagsleben und weniger in der Gottsuche oder in der Beschäftigung mit der Existenz nach dem Tode?“³² Was dem Blick des Theologen noch verborgen, brachten Kunst und Psychologie ins Bewusstsein: „Möglicherweise gibt es einen Zusammenhang zwischen dem durch die Säkularisierungsthese zum Ausdruck gebrachten Verlust der grossen Transzendenz und dem Bedürfnis nach Mysterien im Alltag bzw. nach einer Verzauberung des Profanen – jenen Phänomenen also, unter Hinweis auf die man die Säkularisierungsthese später weitgehend verabschiedete“³³. Postmoderne Religiosität zeichnet sich geradezu dadurch aus, dass Gott nicht mehr als der Welt und dem eigenen Ich gegenüberstehende Andersheit aufgefasst wird, sondern als eine der Welt und dem eigenen Ich innewohnende Kraft³⁴, als sozusagen vierte Dimension. Die Religionssoziologie fasst diese Phänomene der „kleinen

³⁰ Vgl. VON BRÜGGE, Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt.

³¹ STOCK, Poetische Dogmatik 216f. – Vgl. dazu FABER, Orte des Redens zu Gott.

³² OERTER, Zur Transformation des Religiösen 70.

³³ ENGLERT, Pilger auf verschiedenen Pfaden 21.

³⁴ Vgl. BARZ, Postmoderne Religion 120f.

Transzendenz“ als „Diesseitsreligion“³⁵. Zu den Ausdrucksgestalten gehören die zahlreichen Kulte und Liturgien der Sport- und Musikszene, die sich nicht als Feiern neuen Lebens – so wie die Sakramente der Kirche –, sondern als Feiern dieses einen und einzigen Lebens verstehen. „Dessen gute und erhebende Momente werden inszenatorisch so zu steigern versucht, dass sich gewissermassen eine Aura des Entzücktseins, der Ekstase, der Transzendenz über sie legt und man sich *in* der Welt ausser ihr wähen kann. Selbst die Eventisierung religiöser Grossereignisse wie der Weltjugendtage folgt in gewisser Weise jenen inszenatorischen Strategien, die uns helfen sollen, über den Verlust der grossen Transzendenz hinwegzukommen“³⁶.

2. Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Im Kontext der Analyse aktueller religiöser Strömungen ist das Phänomen „Spiritualität“³⁷ unüberschaubar geworden, gar von einem „Megatrend“ ist die Rede³⁸. Dies steht ganz im Gegensatz zu der Säkularisierungsthese, die massgeblich unter Max WEBER zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts formuliert wurde. Diese These behauptete, dass sich „in der Moderne, unter dem Einfluss von zunehmender Urbanisierung, Industrialisierung, steigendem Wohlstand, Individualisierung und kultureller Pluralisierung grosse Umwälzungen auch im Bereich des Religiösen ereignen“³⁹. Die radikale Version dieser Theorie vertritt die generelle Inkompatibilität zwischen Moderne und Religion sowie die Unumkehrbarkeit des Säkularisierungsprozesses. Doch – obwohl diese Säkularisierungsthese von den Entwicklungen in den europäischen Wohlstandsgesellschaften bestätigt zu werden scheint – ist sie in der soziologischen Fachöffentlichkeit seit fast zwei Jahrzehnten um-

³⁵ Vgl. HONER / KURT / REICHERTZ (Hrsg.), Diesseitsreligion.

³⁶ ENGLERT, Pilger auf verschiedenen Pfaden 23.

³⁷ Das zunächst im französischen Sprachraum beheimatete Wort „spiritualité“ ist als deutsches Fremdwort mittlerweile so verbreitet, dass es an Kontur verliert und an die Stelle dessen tritt, was man vormals mit „Frömmigkeit“ bezeichnete. Klärungen und Abgrenzungen nimmt vor: WOHLMUTH, Was heisst ‚Spiritualität‘.

³⁸ Vgl. ZULEHNER, Spiritualität; DERS., GottesSehnsucht.

³⁹ LUBER, Ende der Säkularisierung 260.

stritten⁴⁰. Im Fahrwasser der nicht ganz unbegründeten Kritik an einem eurozentrisch verengten Blickwinkel und der globalen Horizont-erweiterung auf andere Kulturen und Weltreligionen, stellt sich die europäische Entwicklung nicht als der Normal-, sondern als der Sonderweg der gesellschaftlichen Entwicklung dar⁴¹. Jürgen HABERMAS hat in seiner Rede bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 für seine Zeitdiagnose den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ eingeführt⁴². Gegen die Erwartung einer religionslosen Zukunft stellte er den Befund einer Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen müsse. HABERMAS führte seinen Gedanken in einem Beitrag zur „Dialektik der Säkularisierung“ weiter aus: „Richtig bleibt die Aussage, dass sich Kirchen und Religionsgemeinschaften im Zuge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme zunehmend auf die Kernfunktion der seelsorgerlichen Praxis beschränkt haben und ihre umfassenden Kompetenzen in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgeben mussten. Gleichzeitig hat sich die Religionsausübung in individuellere Formen zurückgezogen. Der funktionalen Spezifizierung des Religionssystems entspricht eine Individualisierung der Religionspraxis“⁴³. Unabhängig von ihrem quantitativen Gewicht konnten die Kirchen in Europa ihren Platz auch im Leben weithin säkularisierter Gesellschaften behaupten, einen Platz, der sich nicht auf „folkloristische Bestände“ beschränkt, sondern dem politische und sozioethische Relevanz zukommt⁴⁴.

Religion tritt zwar im Bereich lebensweltlicher Sinnfindung und Daseinsgestaltung wieder vermehrt in Erscheinung, doch zeigt sich dies

⁴⁰ Zuerst wohl: HADDEN, Toward desacralizing secularization theory. – Vgl. den Literaturbericht von DIERKEN, Ist die Säkularisierung am Ende.

⁴¹ Vgl. JOAS, Gesellschaft, Religion und Staat; vgl. auch DERS., Die Zukunft des Christentums.

⁴² Vgl. HABERMAS, Glauben und Wissen 13; DERS. / RATZINGER, Dialektik der Säkularisierung.

⁴³ HABERMAS., Die Dialektik der Säkularisierung 36.

⁴⁴ Vgl. HÖHN, Postsäkular 9. Vgl. auch CASANOVA, Public religions in the Modern World. – Vgl. näherhin die umfassende Analyse des Säkularisierungsprozesses vom Investiturstreit bis in die Gegenwart: GABRIEL / GÄRTNER / POLLACK (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung.

nicht in einem ansteigenden Zuspruch zu den gottesdienstlichen Vollzügen des christlichen Glaubens. Es sind eher die Heilsangebote der Psychoszene, von Feng Shui und Ayurveda über Esoterik bis zu fernöstlichen Versenkungslehren, die von dem neuen Boom profitieren. Die Tendenz einer Entkirchlichung des Christentums und einer Entchristlichung des Religiösen ist ungebrochen⁴⁵. Die Frage nach der Nahtstelle zwischen Glauben und Leben in Bezug zur Feier des Gottesdienstes hat Romano GUARDINI zugespißt, als er schon in den 60er Jahren die Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen aufwarf. Im Blick auf die Lebenswirklichkeit der Menschen schrieb er in einem Brief an den Deutschen Liturgischen Kongress in Mainz, dem er den Titel „Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung“ gab: „Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie‘ heisst, so sehr historisch gebunden – antik, oder mittelalterlich, oder barock, – dass man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müsste? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen kann?“⁴⁶ Wohlgermerkt, GUARDINIS Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen stellt eine Problemanzeige dar, die sich im Fortgang sogar als prophetisch erwiesen hat⁴⁷. Gern wird aber gerade dieser Brief herangezogen, um die Skepsis des bedeutenden Vertreters der katholischen Weltanschauung im 20. Jahrhundert gegenüber einer Reform der Liturgie herauszustellen, die von der Kirche als notwendig angesehen und vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Auftrag gegeben wurde. Schaut man genauer, so ist dem Einwurf GUARDINIS der Appell zu entnehmen, die Liturgie so zu gestalten, dass auch der Mensch von heute mit *seiner* Wahrheit *in ihr stehen* kann.

⁴⁵ HÖHN, Postsäkular 26.

⁴⁶ GUARDINI, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe 106.

⁴⁷ Vgl. GERHARDS, Romano Guardini als Prophet des Liturgischen; KNOLL, Liturgiefähiger Mensch.

Zwischenruf: Relevanz der Theologie heute ...

Theologie – und hier auch die Disziplin Liturgiewissenschaft – kann auf die postsäkularen Tendenzen nicht mit Anbiederung reagieren, sondern nur mit einer Schärfung ihres spezifischen Profils. Bei allen Analogien zwischen Fussball und Gottesdienst – um bei unserem Eingangsbeispiel zu bleiben – eignet sich der Fussball doch nur begrenzt als Ersatzreligion: „Fussball vertröstet höchstens auf die nächste Woche, auf die nächste Saison, auf die nächste EM [...]“, durchbricht „das Alltagsleben des Menschen höchstens für eine gewisse Zeit“⁴⁸. Auch wenn die Theologie in Gesellschaft und Öffentlichkeit sperrig wirken könnte, muss sie darauf bestehen, dass sie bleibend auf die Offenbarung in Jesus Christus bezogen ist und ihr gottesdienstliches Feiern im Pascha-Mysterium ihren Quellgrund hat. Christliche Liturgie kann nicht umhin, das Pascha-Mysterium in Tod und Auferstehung Jesu Christi als ihre innere Wesensgestalt zu bestimmen, die die Grundlage jeder Feiergestalt bildet⁴⁹. So nämlich ist Liturgie auch „ein starkes Stück Leben“, sie erzählt nicht nur von vergangenem Heilsgeschehen, sondern vermittelt Anteil an diesem Heil im Hier und Jetzt.

Die theologische Reflexion wird zu einer kritischen Wachsamkeit ermuntern. Mit persönlicher Entschiedenheit muss sich der Einzelne und die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden der eigenen Identität des Christseins vergewissern: „Kirche braucht nicht aufgeregt dies und das auch noch zu tun; sie soll das ihr Eigene tun und leben: erkennbar und unterscheidbar ‚zum Herrn, zu Jesus Christus gehören‘ – und dies mit allen Konsequenzen“⁵⁰. Was nicht Abschottung bedeutet, sondern im Gegenteil: „Zum Herrn gehören“ besagt für den Christen kritische Sympathie für die Kultur der Gegenwart und aufgeweckte Zeitgenossenschaft in der Gesellschaft, weil die Kirche aus der Verheissung lebt und sich daher stets im Werden begreift⁵¹.

⁴⁸ STOCKHOFF, Fussball und Leben 84.

⁴⁹ Vgl. PAHL, Das Paschamysterium; HÄUSSLING, „Pascha-Mysterium“. – Vgl. auch JEGGLE-MERZ, Pascha-Mysterium.

⁵⁰ WEHRLE, Kritische Wachsamkeit.

⁵¹ Vgl. SCHILSON, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur.

III. Klopfszeichen: Fest, Feier, Liturgie und Mensch

1. „Zustimmung zur Welt“: Das Fest und die Feier des Glaubens

Zwischen Fussball und Religion lassen sich vielfältige Parallelen ausmachen in Riten und Gesten, Institutionen und Organisationen. Fussball und Religion bieten Identität, Lebensinhalt und auch bestimmte Formen von Lebensdeutung, sprich: Sinnstiftung. Insbesondere aber wird offensichtlich, dass Fest und Feier zu den Grundbedürfnissen des Menschen gehören. Feste zu feiern ist ein wesentlicher und unverzichtbarer Bestandteil menschlichen Lebens, ja sie sind Grundbedingung für personale und gemeinschaftliche Identität. Josef PIEPER ging in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts dem Wesen des Festes nach und benannte die im Fest zum Ausdruck kommende „Zustimmung zur Welt“⁵² als das essentielle Moment des Festes. Das Fest werde dadurch möglich, dass nicht alle Tage Feiertage sind und doch sei das Fest mehr als die Pause, die den Alltag unterbreche. Nach PIEPER geht es bei Fest und Feier um die Bejahung des Lebens, ja letztlich um die Bejahung des Lebens aus göttlichem Ursprung⁵³. Die Grundsignatur des christlichen Gottesdienstes entspricht dieser Erkenntnis: In Wort und Ritus wird das affirmative, bejahende Verhältnis zu Gott und zur Welt in Feier gegossen⁵⁴. So schliesst jedes liturgische Gebet mit dem Amen, mit dem Bekenntnis, dass es gut ist, dass es so sein soll.

2. Liturgie und Schönheit: Von der Erfahrung intensiver, erfüllter Gegenwart

„Liturgie und Schönheit“ werden in jüngster Zeit immer häufiger in einem Atemzug genannt, insbesondere dann, wenn die Schönheit der tridentinischen Liturgie, der Alten Messe oder nach neuem Sprachgebrauch des ausserordentlichen Ritus beschworen wird. Die Schönheit

⁵² PIEPER, Zustimmung zur Welt.

⁵³ Vgl. PIEPER, Über das Phänomen des Festes.

⁵⁴ Vgl. SCHILSON, Aus Festen leben; DERS., Vom Sinn christlicher Feste; JUNG-MANN, Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze.

der Liturgie wird festgemacht an der Dichte der rituellen Handlungen, an dem Glanz der liturgischen Gewänder, an dem Mystischen, Geheimnisvollen, dem vermutet Tiefgründigen. Den vorvatikanischen Riten wird dabei häufig ein grösserer Abglanz der göttlichen Wirklichkeit zugetraut als dem Geschehen nach heute gültiger liturgischer Ordnung. Verbirgt sich hinter der schnellen Klassifizierung „alter Ritus = heilig“ – „neuer Ritus = profan“ zwar nicht selten ein Ästhetizismus, der auffallend häufig mit einer negativen Weltsicht gepaart ist, so weist die Zusammenschau von Liturgie und Schönheit doch auf eine gewichtige Spur. Die Liturgie vollzieht sich durch sinnenfällige Zeichen: „per signa sensibilia“, formulierten die Konzilsväter in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium“ (SC 7). Selbstredend geht es hier nicht um eine blosse ästhetische Komposition, sondern um das Grundverständnis liturgischen Geschehens, denn: In sinnenfälligen Zeichen ereignet sich die Begegnung mit dem Schöpfer, dem Urgrund allen Seins. Romano GUARDINI hat die ästhetische Dimension der Liturgie schon zu Beginn der Liturgischen Bewegung in seiner programmatischen Schrift „Vom Geist der Liturgie“⁵⁵ benannt. Nach ihm dürfte die Kirche nicht in ihrer Zweckmässigkeit aufgehen, sondern habe ein „in sich sinnvolles, Kunst gewordenes, besser: Kunst werdendes Dasein“⁵⁶. GUARDINI führt aus: „Der tiefste und wahrste Gedanke macht ein Werk noch nicht schön, und die beste Gesinnung des Bildners ebensowenig, wenn das, was er geschaffen hat, nicht ausserdem formkräftig, d. h. eben: schön ist ... Schön ist ein Kunstwerk ..., wenn sein inneres Wesen und Bedeuten vollkommen in seinem Äusseren ausgesprochen ist“⁵⁷. In diesem Sinn ist die Liturgie dann schön, wenn der Mitfeiernde mit dem, was in ihr gefeiert wird, in Berührung kommt und darin zu Übereinstimmung mit sich selbst findet. „Die Erfahrung von Schönheit [ist] eine Erfahrung von intensiver, erfüllter Ge-

⁵⁵ GUARDINI, Vom Geist der Liturgie. Vgl. dazu SCHILSON, „Vom Geist der Liturgie“; DERS., Der Geist der Liturgie.

⁵⁶ GUARDINI, Vom Geist der Liturgie 76.

⁵⁷ Ebd. 77. GUARDINIS Verständnis der Liturgie als Kunst gewordenes Leben ist heute – darauf weist Josef WOHLMUTH in seiner mystagogischen Christologie hin – für den an Theodor ADORNO geschulten ästhetischen Denker von dem Verdacht zu befreien, Liturgie könne funktionalisiert, verzweckt werden. Vgl. WOHLMUTH, Jesu Weg – unser Weg 14f.

genwart“⁵⁸. Nur eine stimmige, im Sinne einer theologischen Ästhetik gefeierte Liturgie vermag preiszugeben, was denn da gefeiert wird⁵⁹. Hier gibt es nicht nur „etwas“ zu sehen, zu hören, riechen, schmecken, tasten und fühlen. Liturgisches Feiern, Mitfeiern ermöglicht Wahrnehmungen, „in denen einem Subjekt das in den Sinn kommt, was im Widerstreit zwischen dem ‚Stimmigen‘ und ‚Unstimmigen‘ in seiner Lebenswelt eine Stellungnahme zu dem hervortreibt, was das Dasein zustimmungsfähig macht“⁶⁰. Das Christentum verfügt über ein Reservoir an Vollzügen, „über die es die Sinne des Menschen mit dem in Beziehung setzt, was dem Menschsein Sinn gibt“⁶¹.

Gläubige Christen und besonders liturgisch Verantwortliche werden die Schule der Schönheit neu entdecken müssen. Das Spiel der Liturgie ist nicht „Spielerei“ und nicht „ästhetische Schöngesterei“⁶². „Für Christen ist dieses rituelle Ganze als solches bereits Gottes Gnadenvermittlung, wie sie sich in und durch die eigene performative Kraft der durch den christlichen Glauben inspirierten liturgischen Performance auf kognitivem, emotionalem und ästhetischem Niveau realisiert“⁶³.

Die Schönheit eines Gottesdienstes ist nicht ein von Menschen Machbares, sei es im „ordentlichen“ oder im „ausserordentlichen“ Ritus, sondern die Schönheit eines Gottesdienstes ist die Erfahrung der rettenden Nähe Gottes. Die Forderung nach einer „schönen Liturgie“ ist darum nicht eine Forderung nach grösstmöglichem ästhetischem Genuss, sondern Ausdruck der Sehnsucht nach der Begegnung mit dem lebendigen Gott, zu dessen Attributen auch die Schönheit zählt, die in seiner Gegenwart in der liturgischen Feier wahrgenommen werden will. „Eine ‚schöne‘ Liturgie ist dann gegeben, wenn sie sich von der Gewöhnlichkeit des alltäglichen Lebens unterscheidet, wenn die ganz andere, heilige und heile Welt Gottes so wohltuend anders in diese Welt

⁵⁸ ZEINDLER, Schönheit 248.

⁵⁹ WOHLMUTH, Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik 1117.

⁶⁰ HÖHN, Wider das Schwinden der Sinne 54.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. BRÜSKE, Spielen vor dem Herrn 34. – Vgl. auch JEGGLE-MERZ, Heiliges Spiel.

⁶³ SCHILLEBEECKX, Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente 335.

einbricht und den feiernden Menschen die Gnade göttlichen Lebens mitteilt. Die Liturgie lebt darum vom Aussergewöhnlichen, das den Menschen staunen macht, von anderen Räumen, anderen Bildern, anderen Gerüchen, anderen Kleidern, anderer Sprache, anderer Musik usw.“⁶⁴

IV. Fazit: Relevanz der Theologie heute für die Suche des Menschen nach gefeiertem Leben

Eingangs benannten wir „Verstehen“ als ein Ziel der vorgelegten Überlegungen. Nicht voreilig sollte es um Handlungsanweisungen gehen. Beginnen wir daher noch einmal mit unserer Eingangsfrage: Gibt es auch heute ein Bedürfnis, den Alltag zu überschreiten? Und was bedeutet das dann für die Feier von Gottesdiensten? Wir gingen diesen Fragekomplex an, indem wir uns der säkularen Liturgie in Fussballstadien zuwandten. Auf den ersten Blick hat die EURO 2008 nur wenig mit Theologie zu tun. Ebenso wenig Relevanz hat die Theologie für den Fussballfan – so lässt sich zumindest vermuten. Auf den zweiten Blick jedoch wird am Phänomen Fussball deutlich, dass es den Menschen zu Sinndeutung drängt – auch heute noch. Als hilfreich erwies sich die Unterscheidung von der „grossen“ und der „kleinen“ Transzendenz. Das, was die mittelalterlichen Scholastiker unter Transzendentalien fassten, kann damit neuen Sinn erhalten. U. a. im Guten, Wahren, wie auch im Schönen erhält alles Seiende Anteil am ewigen Sein Gottes, so reflektierten sie damals⁶⁵. In neuerer Terminologie dürfen wir übertragen: U. a. im Guten, Wahren und auch im Schönen lässt sich Gott begegnen. Sofern wir die Feier der Liturgie als Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch charakterisieren, lässt sich folgerichtig hier eine Brücke schaffen: Der Glaube erkennt die Liturgie als den Erfahrungsraum Gottes schlechthin. Den Menschen von heute zeichnet zwar kein herausragendes Interesse an den gottesdienstlichen Vollzügen der Kirche aus. Aber: Die Sensibilitäten wären vorhanden. Das Bedürfnis nach Überschreitung des Alltags ebenso.

⁶⁴ KUNZLER, Die „Tridentinische Messe“ 121f.

⁶⁵ Vgl. LOTZ, Die Grundbestimmungen des Seins.

Der italienische Fundamentaltheologe Andrea GRILLO, der die Liturgie in besonderer Weise als *locus theologicus* versteht, reflektiert die Frage, warum Liturgie gefeiert werde. Er findet folgende Antwort: Weil Menschen darauf angewiesen seien, der Wahrheit ihrer eigenen Existenz Ausdruck zu verleihen mit Worten, die von der Wahrheit sprechen. Der Mensch finde diese Wahrheit in den Worten und Symbolen der Liturgie, die aufscheinen lasse, dass allein die Liebe glaubhaft ist und dass diese Liebe sich im Kreuz Christi ein für alle Mal offenbart hat⁶⁶. Übertragen auf unsere Überlegungen: Will man die heutige Situation für Glauben und Gottesdienst richtig einschätzen, so ist ein Kulturpessimismus fehl am Platz. Es gilt mit den Menschen zu gehen und dort den Glauben zu verkünden, wo ihre Transzendenzchiffren sind.

Literaturverzeichnis

- BARZ, Heiner, Postmoderne Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den alten Bundesländern (= Forschungsbericht „Jugend und Religion“ 2) (Opladen 1992).
- BRINK, Guido / KOPIEZ, Reinhard, Fussballfangesänge. Eine Fanomenologie (Würzburg 1998).
- VON BRÜGGE, Peter, Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt. Spiegel-Gespräch mit Joseph Beuys über Anthroposophie und die Zukunft der Menschheit, in: Der Spiegel 23/1984, online unter <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13508033.html> (eingesehen am 16. Februar 2012).
- BRÜSKE, Gunda, Spielen vor dem Herrn. Anthropologische Aspekte liturgischer Feier, in: Liturgie und Spiritualität, hrsg. von Winfried HAUNERLAND (Trier 2004) 33–48.
- CASANOVA, José, Public Religions in the Modern World (Chicago 1994).
- DANZ, Christian, Fussball als Religion? Religionstheoretische Anmerkungen, in: Amt und Gemeinde 59 (2008) 73–74.
- DIERKEN, Jörg, Ist die Säkularisierung am Ende? Religionskulturelle Entwicklungen in theologischen Perspektiven, in: ThLZ 130 (2005) 127–142.
- EDGE, Alan, Faith of our Fathers. Football as a Religion (London 1997).
- ENGLERT, Rudolf, Pilger auf verschiedenen Pfaden. Geistige und geistliche Suchbewegungen unserer Zeit, in: Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben. Unserem Freund, Lehrer und Kollegen Gottfried BITTER CSSp zu seinem 70. Geburtstag am 24. Oktober 2006, hrsg. von Stefan ALTMAYER u. a. (Göttingen / Bonn 2006) 17–28.
- ESSEN, Georg, Der Fussballglaube. Woran der Fan glaubt, auch wenn er nicht glaubt, in: Fussballgott. Elf Entwürfe, hrsg. von Andreas MERKT (Köln 2006) 124–144.

⁶⁶ Vgl. GRILLO, Einführung in die liturgische Theologie 198.

- „Explosionen der Freude“, in: Berliner Zeitung vom 1. Juli 2006, online unter <http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2006/0701/politik/0027/index.html> (eingesehen am 16. Februar 2012).
- FABER, Eva-Maria, Orte des Redens zu Gott. Zu Alex STOCK: Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bd. 1: Orte. Paderborn: Schönigh, 2004, in: Theologie und Seelsorge. Die Internetzeitschrift der Theologischen Hochschule Chur (<http://www.thchur.ch/index.php?&na=12,0,0,0,d,67371,0,0,t> [eingesehen am 16. Februar 2012]).
- GABRIEL, Karl / GÄRTNER, Christel / POLLACK, Detlef (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik (Berlin 2012).
- GERHARDS, Albert, Romano Guardini als Prophet des Liturgischen. Eine Rückbesinnung in postmoderner Zeit, in: Guardini weiterdenken, hrsg. im Auftrag der Guardini Stiftung von Hermann Josef SCHUSTER (= Schriftenreihe des Forums Guardini 1) (Berlin 1993) 140–153.
- GRILLO, Andrea, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übers. von Michael MEYER-BLANCK (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49) (Göttingen 2006).
- GUARDINI, Romano, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: LJ 14 (1964) 101–106, jetzt in: DERS., Liturgie und liturgische Bildung (Würzburg 1966) bzw. (= Werke 25,1) (Mainz / Paderborn 1992) 9–17.
- GUARDINI, Romano, Vom Geist der Liturgie (= EcOra 1) (Freiburg i. Br. 1918).
- HABERMAS, Jürgen, Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 4/2008, 33–46.
- HABERMAS, Jürgen, Glauben und Wissen (Frankfurt a. M. 2001).
- HABERMAS, Jürgen / RATZINGER, Joseph, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hrsg. von Florian SCHULLER (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2005).
- HADDEN, Jeffrey K., Toward desacralizing secularization theory, in: Social Force 65 (1987) 587–611.
- HÄUSSLING, Angelus A., Einleitung: Vom Sinn der Liturgie, in: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes, hrsg. von Angelus A. HÄUSSLING (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140) (Düsseldorf 1991) 7–15.
- HÄUSSLING, Angelus A., Liturgie und Leben, in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hrsg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ (= LQF 79) (Münster 1997) 129–139 [zuerst erschienen in: LS 39 (1988) 169–174].
- HÄUSSLING, Angelus A., Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: DERS., Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hrsg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ (= LQF 79) (Münster 1997) 11–45 [zuerst erschienen in: ALW 31 (1989) 1–32].
- HÄUSSLING, Angelus A., „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, in: ALW 41 (1999) 157–165.
- HENRY, Julie, Football Series, 1999, in: KuKi 67 (2004) 92 und Hefrückseite.

- HERMS, Eilert, Der religiöse Sinn der olympischen Idee, in: DERS., Sport. Partner der Kirche und Thema der Theologie (Hannover 1993) 47–69.
- HÖHN, Hans-Joachim, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel (Paderborn u. a. 2007).
- HÖHN, Hans-Joachim, Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens, in: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, hrsg. von Benedikt KRANEMANN u. a. (Stuttgart 2000) 45–59.
- HONER, Anne / KURT, Ronald / REICHERTZ, Jo (Hrsg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur (Konstanz 1999).
- HUBER, Wolfgang, Predigt zur Eröffnung der Fussballweltmeisterschaft 2006 im Liebfrauentum zu München vom 9. Juni 2006, in: http://www.ekd.de/predigten/2006/060609_huber_muenchen.html (eingesehen am 16. Februar 2012).
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Heiliges Spiel – Gottesdienst feiern, in: SKZ 179 (2011) 685–693.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Pascha-Mysterium. „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: IKaZ Communio 39 (2010) 53–64.
- JOAS, Hans, Gesellschaft, Religion und Staat, in: DERS. / Klaus WIEGANDT (Hrsg.), Säkularisierung und die Weltreligionen (= Fischer-TB 17647) (Frankfurt a. M. 2007) 9–43.
- JOAS, Hans, Die Zukunft des Christentums, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8/2007, 976–984.
- JOSUTTIS, Manfred, „Fussball ist unser Leben“. Über implizite Religiosität auf dem Sportplatz, in: Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz DAIBER zum 65. Geburtstag, hrsg. von Kristian FECHTNER (Marburg 1996).
- JUNGMANN, Josef Andreas, Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze, in: DERS., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge (Innsbruck / Wien / München 1960) 502–526.
- KLIE, Thomas, Ekstase auf Zeit. Dramaturgie einer Entladung, in: Praktische Theologie 2 (2006) 90–94.
- KLINGER, Elmar, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners (Würzburg 1994).
- KNOLL, Alfons, Liturgiefähiger Mensch – menschengemässe Liturgie: Grundanliegen der Liturgischen Bewegung bei Romano Guardini, in: Liturgie als Mitte des christlichen Lebens, hrsg. von George AUGUSTIN / Kurt Kardinal KOCH (= Theologie im Dialog 7) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2012) 93–131.
- KOCH, Alois, Sport als säkulare Religion, in: StZ 220 (2002) 90–102.
- KRANEMANN, Benedikt, Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft. Die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils im Kontext neuzeitlicher Reformen des Gottesdienstes, in: Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Freiburg i. Ü. 2006) 49–72.
- KUNZLER, Michael, Die „Tridentinische“ Messe. Aufbruch oder Rückschritt (Paderborn 2008).
- LEISSER, Thorsten, Fussballfans und Heiligenkultur. Begegnungen mit einer anderen

- Wirklichkeit, in: Fussball ver-rückt. Gefühl, Vernunft und Religion im Fussball. Annäherungen an eine besondere Welt, hrsg. von Peter NOSS (= Forum Religion & Sozialkultur, Abt. B: Profile und Projekte 15) (Münster 2004) 79–92.
- LIEDHEGENER, Antonius, Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, in: Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, hrsg. von Karl GABRIEL / Christel GÄRTNER / Detlef POLLACK (Berlin 2012) 481–531.
- LOTZ, Johannes Baptist, Die Grundbestimmungen des Seins – vollzogen als transzendente Erfahrung. Einheit, Wahrheit, Gutheit, Heiligkeit, Schönheit (Innsbruck / Wien 1988).
- LUBER, Markus, Ende der Säkularisierung? Neue Einsichten vom 29. Kongress der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie, in: StZ 133 (2008) 259–269.
- LUCKMANN, Thomas, Die unsichtbare Religion (1967) (= stw 947) (Frankfurt a. M. 1991).
- MOKROSCHE, Reinhold, Fussball- und Gottesdienstrituale. Zufällige oder konstitutive Analogien?, in: Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierungen des Lebens. Peter CORNEHL zum 60. Geburtstag, hrsg. von Peter STOLT / Wolfgang GRÜNBERG / Ulrike SUHR (Göttingen 1996) 63–69.
- MÖLLER, Christian, Kleine Fussball-Liturgie, in: DERS. / Hans-Georg ULRICH, Fussball und Kirche. Wunderliche Wechselwirkungen (= Transparent 45) (Göttingen 1997) 26–29.
- NEBGEN, Christoph, „Dem Fritz sein Wetter“. Religioide Elemente im Massenkulturphänomen Fussball, in: Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche, Festschrift für Michael SIEVERNICH SJ, hrsg. von Mariano DELGADO / Hans WALDENFELS (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12) (Freiburg i. Ü. / Stuttgart 2010) 473–485.
- NEUHOLD, David / NEUHOLD, Leopold (Hrsg.), Fussball und mehr ... Ethische Aspekte eines Massenphänomens (= Theologie im kulturellen Dialog 11) (Innsbruck / Wien 2003).
- NEUHOLD, Leopold, Fussball – mehr als ein Spiel. Ethische Aspekte des Sports (= KuG 331) (Köln 2006).
- NEUHOLD, Leopold, Fussball + X, in: KuKi 67 (2004) 93–98.
- NOSS, Peter, „Geboren, um für Schalke zu sterben“. Fussballfans und ihr Bekenntnis, in: Fussball ver-rückt. Gefühl, Vernunft und Religion im Fussball. Annäherungen an eine besondere Welt, hrsg. von Peter NOSS (= Forum Religion und Sozialkultur, Abt. B: Profile und Projekte 15) (Münster 2004) 125–131.
- OERTER, Rolf, Zur Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft, in: ARPS 14 (1980) 70–91.
- PAHL, Irmgard, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93.
- PIEPER, Josef, Über das Phänomen des Festes (= VAFLNW G 113) (Köln / Opladen 1963).
- PIEPER, Josef, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963).
- PIEPER, Werner, Fussball als Gottesdienst, in: Verkaufte Faszination. 30 Jahre Fussball-

- Bundesliga, hrsg. von Klaus HANSEN (Essen 1993) 155–158.
- Pressemitteilung der Gesellschaft für deutsche Sprache: Wort des Jahres 2006, in: <http://www.gfds.de/index.php?id=143> (eingesehen am 16. Februar 2012).
- RAHNER, Karl, Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug, bearb. von Albert RAFFELT (= SW 23) (Freiburg i. Br. 2006).
- RUNGE, Maurus, „Liturgie“ eines Fussballspiels und Sehnsucht nach Gemeinschaft. Begegnungen mit der Popkultur (3), in: EuA 87 (2011) 346–347.
- SCHILLEBEECKX, Edward, Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben, in: Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar MIETH zum sechzigsten Geburtstag, hrsg. von Adrian HOLDEREGGER / Jean-Pierre WILS (= SThE 89) (Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 2001) 309–339.
- SCHILSON, Arno, „Vom Geist der Liturgie“. Versuch einer Relecture von Romano Guardinis Jahrbuchschrift, in: LJ 51 (2001) 76–89.
- SCHILSON, Arno, Aus Festen leben. Religionsgeschichtliche und grundsätzliche Überlegungen, in: EuA 68 (1992) 293–312.
- SCHILSON, Arno, Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger, in: Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Liturgischen Institut Trier, der Katholischen Akademie Trier und dem Institut für Liturgiewissenschaft an der Universität Fribourg/Schweiz hrsg. von Martin KLÖCKENER / Eduard NAGEL / Hans-Gerd WIRTZ (Trier 2002) 92–117.
- SCHILSON, Arno, Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. HÄUSSLING, Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hrsg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (= LQF 88, 2) (Münster 2002) 965–1002.
- SCHILSON, Arno, Vom Sinn christlicher Feste, in: EuA 68 (1992) 452–470.
- SELLMANN, Matthias, Die Gruppe – Der Ball – Das Fest. Die Erfahrung des Heiligen im Fussballsport, in: Fussball ver-rückt. Gefühl, Vernunft und Religion im Fussball. Annäherungen an eine besondere Welt, hrsg. von Peter NOSS (= Forum Religion & Sozialkultur, Abt. B: Profile und Projekte 15) (Münster 2004) 35–58.
- SELLMANN, Matthias, Erregte Versammlungen. Säkulare Liturgien in pastoralsoziologischer Perspektive, in: IKaZ Communio 38 (2009) 636–647.
- STOCK, Alex, Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bd. 1: Orte (Paderborn 2004).
- STOCKHOFF, Nicole, Fussball und Liturgie: ein starkes Stück Leben. Ein Beitrag zur Fussballeuropameisterschaft aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive, in: Gottesdienst 42 (2008) 84f.
- Themenheft Sport & Kult, in: KuKi 67 (2004) 54–103.
- TURNER, Steve, Amazing Grace. John Newton und die bewegende Geschichte seines weltbekanntesten Liedes (Giessen / Basel 2007).
- VEITH, Werner, Rituale im Fussball. Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung in modernen Gesellschaften, in: MThZ 58 (2007) 344–352.
- WEHRLE, Paul, Kritische Wachsamkeit, in: Konradsblatt Nr. 14 vom 6. April 2008,

- online unter <http://www.konradsblatt.badeniaonline.de/script/inhalt/artikel.php?id=24068&konradsblattID=4268&status=aktuell&jahr=2008&inhalt=1>.
- WEIS, Kurt, Im Laufschrift zur Erleuchtung? Vom Sport als Kultersatz und anderen Ungereimtheiten, in: *KuKi* 67 (2004) 83–87.
- WEIS, Kurt, Hemmungslos erleben? Körperliche Grenzen und spirituelle Horizonte, in: *Hemmungslos erleben? Horizonte und Grenzen*, hrsg. von F. Hartmut PAFFRATH / Alex FERSTL (Augsburg 2001) 41–64.
- WEIS, Kurt, Sport und Religion. Sport als soziale Dimension im Dreieck von Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion, in: *Soziologie des Sports. Theorieansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven*, hrsg. im Auftrag der Sektion Soziologie des Sports der Deutschen Gesellschaft für Soziologie von Joachim WINKLER / Kurt WEIS (Opladen 1995) 127–150.
- WOHLMUTH, Josef, Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal RATZINGER zum 60. Geburtstag*, im Auftrag des Schülerkreises hrsg. von Walter BAIER u. a., Bd. 2 (St. Ottilien 1987) 1109–1128.
- WOHLMUTH, Josef, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie* (Würzburg 1992).
- WOHLMUTH, Josef, Was heisst ‚Spiritualität‘? Biblische und systematische Klärungen, in: *Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben. Unserem Freund, Lehrer und Kollegen Gottfried BITTER CSSp zu seinem 70. Geburtstag am 24. Oktober 2006*, hrsg. von Stefan ALTMAYER u. a. (Göttingen / Bonn 2006) 43–58.
- ZEINDLER, Matthias, Schönheit III. Praktisch-theologisch, in: *TRE* 30 (1999) 247–249.
- ZULEHNER, Paul Michael, *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur* (Ostfildern 2008).
- ZULEHNER, Paul Michael (Hrsg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend* (Ostfildern 2004).

„Pastorale Ausrichtung bei Wahrung der akademischen Qualität“

VERSUCH EINER KONKRETISIERUNG DES LEITBILDES
DER THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE CHUR

von Eva-Maria FABER

Die Theologische Hochschule Chur legt ihrem Ausbildungskonzept seit dem Jahr 2000 das Leitbild einer „pastoralen Ausrichtung bei Wahrung der akademischen Qualität“ zugrunde. In diversen Prozessen ist dieses Leitbild zustande gekommen, evaluiert und weiter entfaltet worden. Einer reflexiven Vertiefung dient der hier vorgelegte Band, in dem der Begriff des „Pastoralen“ von vornherein in seiner komplexen, mit dem II. Vatikanischen Konzil ins Licht gehobenen Bedeutung (vgl. S. 111f) verstanden wird. So lag es nahe, in einem grundsätzlichen Angang das Desiderat einer lebensweltnahen Theologie zu entwickeln und dazu von verschiedenen Disziplinen und Perspektiven aus Entfaltungen vorzulegen. Damit kann unmissverständlich zum Ausdruck gebracht werden, dass eine „pastoral ausgerichtete“ Theologie weder einer einseitigen kirchlichen Binnenorientierung Vorschub leistet noch kurzschlüssig auf die Vermittlung praktischer Kompetenzen zu reduzieren ist.

Nach dieser Weitung der Perspektive auf allgemeine Desiderate der Theologie fokussieren sich die folgenden Ausführungen auf die Institution der Theologischen Hochschule Chur selbst, auf die geschichtlichen Hintergründe ihres Leitbildes sowie auf einige Facetten der Umsetzung, die durch wissenschaftstheoretische Reflexion allein nicht hinreichend in den Blick kommen.

I. Das Leitbild der Theologischen Hochschule Chur vor dem Hintergrund ihrer Geschichte

Das Leitbild der Theologischen Hochschule Chur markiert eine Zäsur in der Geschichte der Churer Ausbildungsstätte und steht gleichzeitig in Kontinuität zu ihrer Tradition.

1. Zäsur und Kontinuität

Das Leitbild der Theologischen Hochschule Chur wurde zu einem Zeitpunkt formuliert, an dem aus äusseren Gründen eine Neuorientierung notwendig geworden war. Eine Krise im Bistum Chur in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts (bedingt durch den umstrittenen Bischof Wolfgang HAAS) hatte Auswirkungen auf die diözesane Ausbildungsstätte: Ihre Weiterexistenz war im Studienjahr 1999/2000 radikal in Frage gestellt. Grund waren Defizite im finanziellen Bereich ebenso wie ein Rückgang der Studierendenzahlen auf nur noch 19 Studierende im Studienjahr 1999/2000¹. Es musste eine Sistierung des Lehrbetriebs erwogen werden. Diese Krise ist einerseits Symptom für die im Ernstfall grössere Labilität einer privaten, kirchlichen Institution, zeigt aber andererseits, dass das Zusammenspiel verschiedener Entscheidungsträger auch einer kirchlichen Hochschule Stabilität und Spielräume sowie den nötigen Rückhalt verschafft. Denn die diözesanen Räte sprachen sich für den Erhalt der Hochschule aus, bei gleichzeitigem Votum für eine strukturelle Erneuerung, die seit dem Jahr 2000 vorangetrieben worden ist.

Am 24. März 1999 beauftragte der Priesterrat des Bistums Chur eine Kommission damit, die krisenhafte Situation der Ausbildung zu kirchlichen Berufen in der Diözese zu beraten. Diese Ausbildungskommission legte nach über einjähriger Arbeit, während derer der Entscheid zur Weiterführung der Theologischen Hochschule Chur gefällt wurde, einen Bericht vor, der als Rahmen und Grundlage für die Zukunft der theologischen Ausbildungsstätte im Bistum Chur dienen sollte². In dem am 9. November 2000 vom Bischofsrat entgegengenommenen Bericht werden zahlreiche Gründe für den Erhalt der Hochschule in Chur sowie Optionen für eine innovative Weiterführung unter neuen Vorzeichen benannt. Die Hochschule, der durch ihre Verbindung mit dem Priester-

¹ Die Churer Ausbildungsstätte hatte nie mehr als 79 Studierende; diese höchste Zahl wurde 1918/1919 erreicht. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts lagen die Zahlen – den Dritten Bildungsweg nicht eingerechnet – zwischen 22 (1974/75) und 42 (1986/87) Studierenden; seit 2004/2005 bewegen sie sich zwischen 45 und 50.

² Das Dokument wurde in einem internen Mitteilungsblatt publiziert: Schlussbericht der Ausbildungskommission, in: Grösse aus St. Luzi (2000) 29–48.

seminar eine zweckdienliche Infrastruktur zur Verfügung steht, solle erhalten werden, weil sie Studierende organisch im Kontext des Bistums ausbildet, umgekehrt diözesaner Bezugspunkt für die Seelsorgerschaft ist und schliesslich für das Bistum (und darüber hinaus für die Kirche in der Schweiz) ein unverzichtbares Kompetenzzentrum darstellt:

„Im Priesterseminar St. Luzi steht eine ausgezeichnete Infrastruktur zur Verfügung, die in gutem Zustand ist ... Das Priesterseminar würde ohne THC und damit ohne Studierende im Grund- und Hauptstudium an Profil verlieren und könnte nicht mehr im selben Masse Brennpunkt der diözesanen Seelsorgerausbildung sein. Alle Churer Theologen würden zu ‚auswärts Studierenden‘. Die bistumseigene Ausbildungsstätte kann für das Bistum eine stark identitätsstiftende Bedeutung haben. Sie ist unersetzbar für die Beheimatung der Studierenden im Bistum sowie für deren Kontakt mit den in der Seelsorgepraxis Stehenden. Auch für die MitarbeiterInnen in der Seelsorge kann sie in fachtheologischer, pastoraler und spiritueller, aber auch in persönlicher Hinsicht wieder zum diözesanen Bezugspunkt werden ... Ohne eigene Ausbildungsstätte wäre es auf Dauer schwierig, im Bistum genügend theologisch spezialisierte Kräfte zu haben, die vor allem in der Seelsorgerfortbildung, in vielen Arbeitsgruppen und Kommissionen usw. gebraucht werden“³.

Aufgrund dieses Plädoyers für eine Weiterführung der Hochschule, verbunden mit dem Postulat einer grundlegenden Neuorientierung, erwies sich die Krise schliesslich als Chance. Aufgrund der massiven Infragestellung waren Lehrkörper und Umfeld genötigt und motiviert, Umstrukturierungen vorzunehmen und beherzt ein neues Konzept umzusetzen.

Wenn dies einerseits in der Entwicklung der Hochschule einen Einschnitt bedeutete, so konnte das angestrebte Konzept doch an Gegebenheiten anknüpfen, die der Theologischen Hochschule Chur durch

³ Schlussbericht der Ausbildungskommission 3.1.2. Punkte 1–4 (Fettdruck getilgt).

ihre Geschichte und ihren Charakter als diözesane Hochschule traditionell eigen sind. Das im Jahr 2000 definierte Leitbild, demzufolge die Hochschule in Chur einer pastoralen Ausrichtung bei Wahrung der akademischen Qualität verpflichtet ist, thematisiert als Schwerpunkt der theologischen Lehre und Forschung, was durchaus auf der Linie der bisherigen institutionellen Verortung und Praxis liegt. Diese Kontinuität bürgt für realistische Chancen der Umsetzung des neuen Konzeptes, da dieses an bestehende Stärken anknüpfen kann. Indem das Leitbild bereits Angelegtes aber ausdrücklich macht, kann das bisher unreflektiert Gegebene entschieden und planmässig in Strukturen und Inhalte umgesetzt werden. Zudem trifft die Neuorientierung in eine Zeit, in der vielerorts und auf verschiedenen Ebenen neu über den Ansatz von Theologie und über die Ausbildung zu kirchlichen Diensten nachgedacht wird.

2. Ein Rückblick in die Geschichte der Theologischen Hochschule Chur

Die Theologische Hochschule Chur ging 1968 als kirchliche Hochschule aus dem „Studium Theologicum“ hervor, mit dem seit 1807 die theologische Ausbildung der künftigen Seelsorger am Priesterseminar St. Luzi geleistet worden war. Für diese Art von Ausbildungsstätte war es selbstverständlich, sich in engem Kontakt zu kirchlichem Leben zu bewegen, ohne dass dies eigens reflektiert gewesen wäre. Ein Vertrautsein mit kirchlichem Leben wurde bei den künftigen Priestern vorausgesetzt. Darüber hinaus konnten die Seminaristen während der Ausbildungszeit ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit entwickeln. Gemeinsam gingen sie auf ein späteres Wirken im Bistum Chur bzw. in einem anderen deutschschweizerischen Bistum (vor allem Seminaristen des Bistums St. Gallen studierten häufig in Chur⁴) zu. Auch war die Verbindung von wissenschaftlicher und spiritueller Ausbildung selbstverständlich. Praktische Dimensionen der Ausbildung spielten nach Aussagen von Personen, die in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in

⁴ Vgl. DURST, Ära 83.

Chur studierten, allerdings eine kleinere Rolle, als dies heute üblich ist. Es geht um eine Epoche, in der die pastorale Praxis noch weniger komplex war und sich weniger professionalisiert vollzog.

Mitte des 20. Jahrhunderts machte sich die Churer Ausbildungsstätte einen Namen und zeichnete sich durch das Anliegen einer zeitoffenen Theologie aus, als die Churer Professoren Johannes FEINER, Josef TRÜTSCH und Franz BÖCKLE 1957 den Band „Fragen der Theologie heute“ publizierten⁵. „Sämtliche theologischen Fachbereiche wurden nach neuen Erkenntnissen und Anregungen abgehört. Das Buch wurde ein theologischer Bestseller, nicht zuletzt deswegen, weil es den Herausgebern gelang, klingende Namen für die Mitarbeit zu gewinnen. Und das Buch war in Konzept und Ausführung in dieser Art wirklich neu“⁶. Auch das vornehmlich von Johannes FEINER schon vor dem II. Vatikanischen Konzil konzipierte spätere Standardwerk der Dogmatik „Mysterium Salutis“, das zwischen 1965 und 1981 erschien, übernahm als Gesamtschau einer dogmatischen Theologie unter heilsgeschichtlicher Perspektive eine Vorreiterrolle für die Neuorientierung der Dogmatik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts⁷.

Diese Grundlinien theologischer Ausbildung wurden weitergeführt und entfaltet, als sich die Rahmenbedingungen nach dem II. Vatikanischen Konzil stark veränderten. Die Solidarität unter den Studierenden weitete sich auf die Kandidaten der neu entstehenden pastoralen Dienste von Laien aus. Mit der Eröffnung des Dritten Bildungsweges in Chur 1975 wurde in den Räumlichkeiten von St. Luzi das „integrierte Seminar“ errichtet, in dem Priesteramtskandidaten und Laien gleichermaßen wohnten. Die komplexer gewordenen pastoralen Gegebenheiten erforderten stärker institutionalisierte Formen praktischer Ausbildung. Ähnlich wie andere Diözesen etablierte das Bistum Chur eine Berufseinführung nach Abschluss des Studiums im ersten Jahr der Berufspraxis („Pastoraljahr“; erstmals 1974 durchgeführt). Neue Formen berufsbegleitender Fortbildung wurden notwendig. Für beides war der naheliegende Ort das Priesterseminar. Dabei wurde (und wird) sowohl in der

⁵ FEINER / TRÜTSCH / BÖCKLE (Hrsg.), Fragen.

⁶ GASSER, Atmosphärisches 116.

⁷ FEINER / LÖHRER (Hrsg.), Mysterium Salutis. Vgl. dazu GASSER, Atmosphärisches 114.

Berufseinführung wie auch im Fortbildungsbereich der Lehrkörper der Theologischen Hochschule Chur einbezogen. Die Verwobenheit von diözesanem Kontext und Ausbildungsstätte ist infolge solcher Entwicklungen in den letzten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eher gewachsen.

Schaut man diese Beobachtungen zusammen, so lässt sich erkennen, dass die praxisnahe Eigenart der traditionellen Priesterausbildung in Chur zum prägenden Merkmal einer Ausbildung geworden ist, welche heute verschiedenartige Seelsorgsberufe umgreift. Auch nach der erneuten Einführung des klassischen Priesterseminars im Jahr 1991 und der stärkeren Profilierung der je eigenen Ausbildungswege für Priester und Laien wird den Studierenden an der Ausbildungsstätte in Chur durch das eher persönliche Ambiente erfahrbar, dass sie gemeinsam auf einen kirchlichen Dienst im selben Kontext zugehen. Davon profitieren im übrigen auch jene Studierenden, die andere Berufsziele anstreben. Zudem konnte der traditionelle Ausbildungsort mit neuartigen Desideraten an Fort- und Weiterbildung infolge der Professionalisierung der Seelsorge verbunden werden.

Es ist diese Eigenart der Churer Ausbildungsstätte, an die im Jahre 2000 der Schlussbericht der Ausbildungskommission mit ihrem Votum für die pastorale Ausrichtung der Theologischen Hochschule Chur anknüpfen konnte.

Auch der zweite Pol des Leitbildes von 2000 – die akademische Qualität – führte bereits Angebahntes fort, war doch im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine Annäherung der bistumsinternen kirchlichen Ausbildungsstätte an universitär entwickelte akademische Standards erfolgt. Gewissermassen lässt sich an der Theologischen Hochschule Chur exemplarisch ablesen, wie sich – nach einer Einschätzung von Papst JOHANNES PAUL II. 1980 – die Verortung der Theologie an staatlichen Universitäten auch auf die Qualität der kirchlichen Hochschulen positiv ausgewirkt hat⁸: Theologische Ausbildung an nichtstaatlichen

⁸ „Wenn die theologische Forschung zu den echten Schätzen der Kirche Ihres Landes gehört, so wird dies sicher auch durch die Einbeziehung der Theologie in die staatlichen Universitäten ermöglicht. Das Verhältnis zwischen der Freiheit der wissenschaftlichen Theologie und ihrer Bindung an die Kirche, wie es in den Konkordaten verankert ist, hat sich trotz einiger Konflikte als Modell immer wieder bewährt. Es gibt

Hochschulen profitiert von dem akademischen Niveau, welches die wissenschaftliche Theologie durch ihre Verortung an staatlichen Universitäten gewonnen hat. Die hier in struktureller und wissenschaftlicher Hinsicht geltenden Standards sind auch für kirchliche Hochschulen unverzichtbar. Dies gilt für das akademische Niveau von Lehre und Forschung ganz allgemein, speziell z. B. für Berufungsverfahren, für gewisse Standards im Bereich der Qualitätssicherung ebenso wie für die Herausforderung zum interdisziplinären Austausch.

Für die Churer Ausbildungsstätte war die – vor allem der Initiative des damaligen Regens und späteren Churer Bischofsvikars Alois ŠUŠTAR zu verdankende – Umstrukturierung des Studium Theologicum in die Theologische Hochschule Chur (*Institutum Superius Theologorum Studiorum*) im Jahr 1968 ein wichtiger Einschnitt. Dadurch war die Voraussetzung geschaffen, die es der Ausbildungsstätte in Chur erlaubte, fortschreitend mit Entwicklungen im akademischen Raum Schritt zu halten. Zu nennen sind hier die Entflechtung von Leitung des Priesterseminars und Leitung der Hochschule im Jahre 1970, die staatliche Anerkennung der akademischen Abschlüsse seit dem Jahr 1976, die Angleichung der Verfahren zur Neubesetzung von Lehrstühlen an akademische Gepflogenheiten, die Erlangung des Rechtes zur Verleihung der akademischen Grade des kanonischen Lizentiaten 1973 und des Doktorates 2003 sowie in neuerer Zeit die Entwicklung von Instrumenten zur Qualitätssicherung. So gelang es der Hochschule, die seit 2003 den Rang einer Fakultät hat, im Jahr 2006 von der Schweizerischen Universitätskonferenz als private universitäre Hochschule akkreditiert zu werden.

Vor diesem Hintergrund wurde bei der Neukonzeption der Churer Hochschule von Anfang an thematisiert, dass die Ausrichtung auf die Bedürfnisse der Ausbildung von künftigen Seelsorgern keine Abstriche an der akademischen Qualität bedeuten dürfe: „Wenn nach einem eigenen Profil der THC gesucht wird, ist nochmals zu betonen,

Ihnen die Chance, Philosophie und Theologie in [sic] Kontext und in Kooperation mit allen Wissenschaften einer modernen Universität treiben zu können. Diese Situation hat auch die Qualität der philosophisch-theologischen Hochschulen der Bistümer und Orden, die Gesamthochschulen und die Pädagogischen Hochschulen wie auch kirchliche Forschungsinstitute geprägt“: JOHANNES PAUL II., Ansprache 168.

dass auf jeden Fall die theologische Ausbildung an der THC eine gute Qualität haben und sich auf demselben Niveau befinden muss wie an den theologischen Fakultäten der Schweiz. Das ist die Voraussetzung für jedes Leitbild, das eigene Akzente setzen will“⁹.

Die Neuausrichtung der Theologischen Hochschule Chur im Jahr 2000 knüpfte an bestehende Schwerpunkte einer funktionstüchtigen Institution an. Indem traditionell bereits gesetzte Akzente als vorteilhaft ins Bewusstsein gerückt wurden, konnten sie auch Gegenstand eigener Förderung und identitätsbildender Kern eines neuen Konzeptes werden. Eine Expertenkommission begleitete die Entwicklungen von 2001 bis 2008¹⁰ und gab weitere Impulse, so z. B. zur Gründung eines Pastoralinstitutes, das im Jahr 2003 eröffnet wurde und einige der schon wahrgenommenen Aufgaben in Fort- und Weiterbildung bündeln und ausbauen konnte.

Im Rückblick nach gut einem Jahrzehnt lassen sich indes andere, für die Umsetzung des Leitbildes abträgliche Rahmenbedingungen nicht übersehen. Zu den retardierenden Faktoren gehörte zunächst eine hohe Fluktuation im Lehrkörper aufgrund von Emeritierungen, unerwarteten Todesfällen und Wegberufungen in Schlüsselfächern wie Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Theologische Ethik. Die Bologna-Reform nötigte dazu, gerade erst gesetzte Akzente in der Studienordnung wieder zu revidieren, weil sie sich mit den eher engen Vorgaben des „Rahmenprogramms für das theologische Vollstudium nach dem Bologna-Modell“ vom 1. Dezember 2005 der Schweizer Bischofskonferenz nicht mehr vereinbaren liessen. Zudem erweist sich die kirchliche Situation im Bistum Chur als nicht stabil, was für eine konsequente Entwicklung der Ausbildungsstätte wenig förderlich ist.

Dennoch sind bei der Reflexion und Realisierung des Leitbildes Erfahrungen gewonnen worden, die im Folgenden resümierend dargestellt werden, soweit dies über den unmittelbaren Kontext hinaus bedeutsam ist bzw. einer gewissermassen institutionengeschichtlichen Dokumentation dient.

⁹ Schlussbericht der Ausbildungskommission 3.3. (Fettdruck getilgt).

¹⁰ Diese Expertenkommission legte im Juni 2001 einen Bericht sowie Empfehlungen vor. Publiziert sind die Empfehlungen der Expertenkommission für die Weiterentwicklung der Theologischen Hochschule Chur in: *Grüsse aus St. Luzi* (2001) 38–44.

II. Konkretionen

Das Leitbild der Theologischen Hochschule Chur hat verschiedene Dimensionen, die z. T. nicht den wissenschaftlichen Ansatz von Theologie selbst, sondern eher den Rahmen betreffen, in dem akademische Theologie betrieben wird. Da die Aufmerksamkeit für die Verortung in konkreten Rahmenbedingungen unabdingbar zum hier vertretenen Konzept von Theologie hinzugehört, kann eine entsprechende Reflexion nicht übersprungen werden, ohne dass sich die Ausführungen deswegen in konkreten Details mit Lokalkolorit verlieren sollen.

1. Theologie in pastoraler Ausrichtung: ein übergreifendes Konzept

Die Empfehlungen der Expertenkommission von 2001 widerstanden bei der Ausformulierung des Leitbildes bemerkenswerterweise der Versuchung, sich auf Postulate für eine effektive Ausbildung zum kirchlichen Dienst zu beschränken und das pastorale Geschäft exklusiv den Fächern der Praktischen Theologie zuzuweisen. Vielmehr wurde postuliert, die entsprechenden Ziele seien „von *allen* theologischen Fächern an der THC zu verfolgen. Gerade so wird die pastorale Ausrichtung Kennzeichen der gesamten theologischen Ausbildung in Chur“¹¹. In der weiteren Entwicklung ist dieser Ansatz noch geweitet worden. Denn über Ausbildung und *Lehre* hinaus ist auch die *Forschung* – bei gebührender Achtung vor der akademischen Freiheit der Lehrstuhlinhaber bezüglich ihrer individuellen Forschungsprojekte – in Teilen ebenfalls am erwähnten Leitbild zu orientieren.

So kommt eine Realisierung einer „lebensweltnahen“ oder „pastoralen“ Theologie auf akademischem Niveau um der eigenen Selbstverge-

¹¹ Empfehlungen 40. Siehe auch den Schlussbericht der Ausbildungskommission 3.3. Punkt 1.: „Die theologischen Fächer müssen neu strukturiert werden, gutes Niveau haben und im Geist der Offenheit und des Gesprächs mit unserer Zeit und ihren Fragen doziert werden. Auch der Theologie benachbarte Disziplinen (Philosophie, Psychologie, Pastoralsoziologie usw.) müssen im Gesamtkonzept genügend Gewicht haben. Beim relativ hohen Ausbildungsstandard in der Schweiz müssen SeelsorgerInnen auch theoretisch gut gerüstet sein, um im Dialog bestehen zu können und ernst genommen zu werden“.

wissenerung wie um der Verortung im wissenschaftlichen Feld nicht ohne wissenschaftstheoretische Erörterungen aus. Diese wiederum ersetzen nicht die Durchführung selbst. So sehr es für Ausbildungszwecke zunächst genügen mag, durch Selektion praxisrelevanter Aspekte Akzente zu setzen (siehe auch unten II.2.), so sehr greift doch eine pastorale Orientierung der Theologie in den meisten Fachgebieten tiefer in den Ansatz ein und verändert gegebenenfalls das Selbstverständnis und das Vorgehen theologischer Reflexion. Das Gelingen einer lebensweltnahen Theologie ist dabei auch davon abhängig, in welchem Kontext und mit welchem Adressatenhorizont Theologien entstehen. Die enge Verwobenheit der Theologischen Hochschule Chur mit ihrem diözesanen Kontext bringt strukturell eine ständige Herausforderung zum Dialog mit dem kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld mit sich und fördert entsprechende theologische Akzentsetzungen.

Ein Beispiel für praxisnahe und in die Lehre hineinreichende Forschung bietet das Forschungsprojekt „Cyber-Theologie: Gottesdienst und Internet“, das der Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum entwickelt hat. Es geht der Frage nach, ob die durch die Entwicklung des Web 2.0 bedingten Veränderungen im Selbstverständnis des Menschen und seines Kommunikationsverhaltens zu Veränderungen im Gottesdienstverständnis führen¹². Im Rahmen des Projektes wurde im Studienjahr 2010/2011 ein Seminar weitgehend internetbasiert auf einer E-Learning-Plattform durchgeführt.

Ein wichtiger und zugleich anspruchsvoller Faktor ist die angezeigte Interdisziplinarität von Forschungsprojekten pastoral ausgerichteter Theologie. Insbesondere ein Zusammenspiel Praktisch-Theologischer und Systematisch-Theologischer Disziplinen ist unverzichtbar. Dabei dient die Praktische Theologie keineswegs nur als nachgeordnete Anwendungswissenschaft. Vielmehr liegt sie in ihrer Eigenart als Wahrnehmungswissenschaft der Systematischen Theologie voraus und muss darauf dringen, dass ihre Erträge der Systematischen Theologie buchstäblich zu denken geben. Diese ihrerseits kann sich unter pastoralem Vorzeichen nicht unabhängig von Einsichten zu Erfahrungen und Zugangskonstellationen von Menschen vollzie-

¹² Vgl. JEGGLE-MERZ, Gottesdienst und Internet; DIES., Gottesdienst und mediale Übertragung.

hen. Als Ertrag ist nicht eine „Theologie light“ zu erwarten, die auf niedrige(re)m Niveau sagt, was bereits umfassend auf höherem Niveau spekulativ entwickelt wurde. Vielmehr wird eine Theologie sich verändern, wenn sie reflektiert, von welchen Perspektiven und Erfahrungen her ihr Gegenstand den Menschen heute in den Blick kommt und mehr noch: wie diese Perspektiven und Erfahrungen – z. B. als Äusserungen des *sensus fidelium* – selbst zu ihrem Gegenstand gehören. Es geht hier um Theologie als second-order-language, welche sich der Aufgabe stellt, die Primärsprache und -wirklichkeit christlichen Glaubens ebenso wie menschliche Lebenswelten allgemein zum Gegenstand zu nehmen. Aus den bereits genannten und in früheren Teilen dieses Buches reflektierten Gründen ist dies eine genuin der wissenschaftlichen Theologie zuzuordnende Aufgabe.

In diesem Sinne arbeiten an der Theologischen Hochschule Chur die Inhaber der Lehrstühle für Dogmatik und Fundamentaltheologie und für Religionspädagogik und Katechetik an einem Projekt „Systematik elementar“. Ziel des in einer ersten Phase bereits in einem Seminar erprobten Projektes ist es, auf der Basis des Elementarisierungsmodells Erkundungen zu den Lebenswelten von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen mit ausgewählten Themen der Dogmatik und Fundamentaltheologie zu verbinden.

2. Akademische Theologie und berufsbefähigende Ausbildung

2.1. Die notwendige Rücksichtnahme auf die Berufsbefähigung

Eine pastoral ausgerichtete Theologie bedarf einer fundierten theoretischen Grundlegung und einer Bewährung in der Forschung. Gleichwohl muss nun auch zur Sprache kommen, was wissenschaftstheoretische Reflexionen vielfach ausblenden: dass die wissenschaftliche Theologie *auch* und nicht nur nachgeordnet zu Ausbildungszwecken betrieben wird.

Abgesehen davon, dass die Desiderate theologischer Ausbildung Rückwirkung auf das Selbstverständnis der wissenschaftlichen Theologie überhaupt haben (siehe oben S. 66), muss schon aus pragmatischen Gründen gerade zum Schutz der akademischen Ausbildungsgänge für den kirchlichen Dienst (vgl. unten II.2.2.) gefragt werden, wie das Studium wissen-

schaftlicher Theologie angelegt sein muss, damit künftige Seelsorgende darin und nicht nur daneben auf ihren künftigen Dienst und Beruf vorbereitet werden. Im vieldiskutierten Thema der Spannung zwischen akademischer Ausbildung und Berufsbefähigung melden zwar gerade die Geisteswissenschaften berechtigte Vorbehalte gegenüber einer leichtfertigen Reduktion akademischer Ausbildung auf „employability“ an. Gleichwohl hat die Theologie einen unverzichtbaren Bezug auf die kirchliche Praxis. Es wäre fatal, wenn das Theologiestudium die Berufsperspektiven von Studierenden mehr oder weniger ausblenden würde. Ein Theologiestudium ist auch eine Berufsausbildung, bei der die Bedürfnisse der Ausbildung zum kirchlichen Dienst zu berücksichtigen sind¹³. Zwar kann nicht jeder einzelne Studieninhalt an einer verkürzenden Frage der Verwertbarkeit gemessen werden. Das Studium sollte aber, so formuliert es Ottmar FUCHS, als Etappe eines Berufungsweges verstanden und gelebt werden können. „Allein so muss das Studium nicht im Ganzen oder in Teilen als isoliert erfahren werden, sondern als eine integrierte Wirklichkeit, die in den studierenden Personen zugleich verbunden ist mit ihrer Berufung, die im Studium selbst als konstitutive Perspektive präsent sein darf“¹⁴.

Bezeichnenderweise wird in den Empfehlungen des Wissenschaftsrates in Deutschland zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen als Konsequenz der veränderten Studiennachfrage festgehalten: „Die aus Sicht der Kirchen primäre Aufgabe, die eigene Funktionselite zu produzieren, rückt quantitativ gesehen in den Hintergrund“¹⁵. Damit wird zugleich das Plädoyer verbunden, „dass die Ausbildung des geistlichen Personals der Kirchen auch künftig vorwiegend im Rahmen des staatlichen Hochschulsystems erfolgen sollte“¹⁶. Dies allerdings verlangt, dass die Berufsperspektive kirchlichen Dienstes trotz *quantitativ* sinkender Bedeutung *qualitativ* nicht in den Hintergrund geraten darf. Angesichts der veränderten Zahlenverhältnisse durch

¹³ Vgl. MÜLLER, Kompetenzbildung 41: „Wir bilden doch zuerst Religionslehrerinnen und -lehrer, Pastoralreferentinnen, -referenten und Priester aus – und nicht bloss die fachwissenschaftlichen Trägerinnen und Träger der Zukunft unserer Zukunft“.

¹⁴ FUCHS, Kommentierung [OT] 425f.

¹⁵ WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen 60 (bzw. <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> [03.02.2012] 59).

¹⁶ WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen 62 (pdf 61).

den Rückgang von Studierenden mit Erstfach Theologie dürfte dies gar nicht so einfach sein. Wenn nur ein geringer Anteil der Studierenden pastorale Berufe anstrebt, liegt es nun einmal nicht nahe, die Reflexion entsprechender Handlungsfelder stark zu gewichten und Transferleistungen in diese Richtung anzuleiten.

Die zwischen Fakultäten und kirchlichen Ausbildnern eingespielte arbeitsteilige Zuweisung bestimmter praxisbezogener Ausbildungseinheiten an Seminare und Mentorate dispensiert nicht davon, die Bedürfnisse einer künftigen beruflichen Arbeit im kirchlichen Dienst *innerhalb* der wissenschaftlichen Ausbildung selbst im Blick zu haben und entsprechende Akzente zu setzen. Die Bedürfnisse der künftigen Praxis dürfen nicht exklusiv einer kirchlichen Parallelausbildung überlassen werden. Um es zuzuspitzen: Es darf keine Schizophrenie zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Ausbildung geben. Wenn die wissenschaftliche Theologie den pastoralen Bezug verliert, könnte es umgekehrt allzuleicht dazu kommen, dass die kirchliche Parallelausbildung in Gegenreaktion nicht mehr mit akademischer Reflexion vermittelt ist.

Die Theologische Hochschule Chur bewegt sich als kirchliche Hochschule naturgemäss nahe an den Bedürfnissen kirchlicher Praxis und kann entsprechende Desiderate für die Ausbildung frühzeitig erkennen und flexibel umsetzen. Vielleicht könnten kirchliche Hochschulen, so wie sie in akademischer Hinsicht von den Standards universitärer Theologie profitieren, umgekehrt experimentell in diesem Bereich eine Vorreiterrolle einnehmen, die ihrerseits ebenso positiv auf die universitäre Ausbildung zurückwirken kann.

2.2. Die Wissenschaft für die Berufsausbildung retten

Mit der Rücksichtnahme auf die berufsbefähigende Dimension des Theologiestudiums dürfte auf dem Spiel stehen, ob sich eine akademische Ausbildung langfristig als reguläre Zugangsbedingung für die meisten pastoralen kirchlichen Dienste halten lässt. Schon heute begegnen Stimmen, welche eine Fachhochschulausbildung für den kirchlichen Dienst favorisieren, weil diese unmittelbarer auf die pastoralen Bedürfnisse abgestimmt werden könnte. Es ist dabei uneingeschränkt gutzuheissen, dass etwa für den Beruf des Religionspädagogen bzw. der Religionspädagogin solche Ausbildungs-

gänge bestehen. Sie aber zum gewöhnlichen Weg für alle pastoralen Berufe zu machen, würde nicht nur eine lange Tradition intellektuell hochstehender Theologenausbildung abbrechen. Es würde darüber hinaus verkannt, dass gerade heute die pastorale Praxis das Niveau zeitgenössischer Bildung nicht unterbieten darf und die Ausbildung deswegen auf einen weiten Horizont bedacht sein muss. Dabei gilt für Pastoralassistentinnen, Pastoralassistenten und Diakone derselbe Anspruch, den Klaus DEMMER an Priester formuliert: „Wir leben in einer Bildungsgesellschaft, die jeden nach ihren Kriterien misst. Auch dem Priester gesteht sie keine Ausnahme zu. An seine intellektuellen Fähigkeiten werden hohe Forderungen gestellt, ein Ausweichen in Subkultur oder geistige Unbedarftheit ist ihm verwehrt. Die Kirche war viele Jahrhunderte hindurch Trägerin höherer Bildung. Dieses Verdienst wird nun für sie selbst zur Verpflichtung ... Der Priester kann es sich nicht leisten, geistig zu veröden und so ein getreues Spiegelbild der Anspruchslosigkeit vieler Gemeindemitglieder zu sein. Wer ihm begegnet, muss den begründeten Eindruck gewinnen, er habe es mit einem Menschen zu tun, der auf der Höhe seiner Zeit steht ... Frömmigkeit ohne gedankliche Kultur, ohne Weite des geistigen Horizonts, ohne Souveränität des Wertens und Urteilens, verkommt mit Sicherheit zum Sektierertum und wird den Gläubigen zur Beklemmung, den Aussenstehenden Anlass zum Spott“¹⁷.

Um den Glauben überzeugend verkündigen zu können, genügt eine nur subjektiv-gefühlsmässige Bindung an den persönlichen Glauben (so sehr sie unverzichtbar ist) nicht. Die wissenschaftliche Reflexion des Glaubens führt über den subjektiv vollzogenen Glauben hinaus und leitet zu jenem Verstehen an, welches eine intersubjektive Vermittlung des Glaubens ermöglicht. Der frühere Generaloberer der Dominikaner, Timothy RADCLIFFE, bemerkt treffend: „Es stimmt schon, dass wir von Anfang an Wege finden, die Gute Nachricht mit anderen zu teilen, aber die geduldig absolvierte Lehrzeit der Stille [hier ist das Studium gemeint] lässt sich nicht umgehen, wenn wir den anderen mehr bringen wollen als bloss unsere Begeisterung“¹⁸.

Gerade die boomende Religiosität mit ihren zuweilen eigenartigen Ausdrucksformen führt den Wert einer religiösen Tradition, die gewohnt

¹⁷ DEMMER, Zumutung 30f.

¹⁸ RADCLIFFE, Gemeinschaft 280.

ist, den eigenen Glauben kritisch zu reflektieren, vor Augen. Das Prinzip „anything goes“ ist in einem Bereich, der tief in menschliches Selbstverständnis hineinreicht, Gefühle bindet und Kräfte freisetzt, gefährlich. Kirche und Theologie haben hier einen diakonischen Dienst zu leisten. Auf dem Spiel steht die Auskunftsfähigkeit im Sinne von 1 Petr 3,15: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung (dem Grund der Hoffnung) fragt, die euch erfüllt“. Diese Mahnung gilt allen Christen, umso mehr aber jenen, die andere zu dieser Auskunftsfähigkeit befähigen sollen. Zu beachten ist der genaue Wortlaut von 1 Petr 3,15, der nicht nur die christliche Hoffnung, sondern deren *Grund* bezeugt wissen will. Wenn Christen heute über ihren Glauben sprechen und ihn in einer nicht mehr selbstverständlich christlichen Welt einbringen wollen, darf solche Gottes- und Glaubensrede nicht auf oberflächlichem Niveau geschehen. Die Notwendigkeit theologischen Informiertseins betrifft dabei ein breites Spektrum theologischer Perspektiven: exegetisches Wissen, historische Kenntnisse, Einsicht in die innere Kohärenz des christlichen Glaubens, ethische Positionen usw.

Es darf zudem nicht verkannt werden und bedarf dringend der Förderung, dass Verantwortung für die Pastoral mit Entscheidungsspielräumen verbunden ist. In der gegenwärtigen kulturellen und gesellschaftlichen Situation genügen die einfachen und einheitlichen Lösungen nicht. Seelsorgende müssen an sehr verschiedenartige Situationen anpassungsfähig sein, ohne deswegen in ihren Akzentsetzungen beliebig zu werden. Mit dem Katechismus, dem Messbuch und dem Kirchenrecht allein kann ein Seelsorger den Herausforderungen der Pastoral nicht genügen. Die drei (exemplarisch) genannten Dokumente stecken ihrem eigenen Selbstverständnis nach einen Rahmen ab, innerhalb dessen in der Kirche verantwortlich verkündigt, gefeiert und gehandelt werden soll, ohne dass dadurch schon alle Einzelfragen geklärt wären. Als Personen, die aufs engste mit den verwickelten Lebenswegen von Menschen zu tun haben, können und dürfen Priester, Diakone, Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten sich (und darf die Kirchenleitung sie) nicht nur als Ausführungsbeamte verstehen. Sie müssen eine theologisch fundierte *und zugleich* praxisnahe Ausbildung mitbringen, damit ihnen zugetraut und zugemutet werden kann, für die je spezifischen Situationen eigenständig verantwortete Wege zu gehen.

2.3. Praktische Akzente der Ausbildung

Welches sind nun spezifisch praktische Akzente, die in einer pastoral orientierten wissenschaftlichen Ausbildung zu setzen sind?

Pastoral ausgerichtetes Theologiestudium im Sinne des II. Vatikanischen Konzils impliziert grundlegend den Lernprozess, kirchliches Leben ebenso wie Theologie dialogisch auf die zeitgenössische Kultur und Gesellschaft zu beziehen und in der pastoralen Innenperspektive diese ebenso pastorale Aussenperspektive zu berücksichtigen. Somit geht es gerade nicht nur um das Einspuren in binnenkirchlich-pastorale Strategien, sondern um die Verinnerlichung der universalen Relevanz der Gottesrede (als Menschheitsthema!) wie auch um die Situierung theologischer und kirchlicher Themen im Horizont der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Angesichts der ohnehin notwendigen Selektion im Sinne eines exemplarischen Lernens verdienen jene Themen den Vorzug, die zur Urteilsbildung und Positionierung in aktuellen Fragen kirchlichen Lebens befähigen. Zu den Lernzielen wird in der Regel ausdrücklich die Fähigkeit zum Transfer theologischer Inhalte in die Verkündigung und zur kompetenten Entwicklung von Kriterien für konkretes kirchliches oder gesellschaftliches Handeln hinzugehören. Es braucht ein ständiges Bemühen, die Sprachkompetenz in Sachen Theologie zu erhöhen. Die steile Fachterminologie, die zum Verstehen komplexer theologischer Sachverhalte dienlich ist, muss wieder den Weg in eine gepflegte, aber allgemein verständliche Sprache finden, ohne die inzwischen gelernte Komplexität und Differenziertheit der Sache zu verraten.

Über der intellektuellen Ausbildung darf nicht übergangen werden, dass es im Blick auf einen künftigen kirchlichen Dienst auch praktischer Ausbildungselemente bedarf. So wie alle Fächer in der Lehre besondere Rücksicht auf praktische Relevanz nehmen müssen, ist von den Fächern der Praktischen Theologie verlangt, sich ihrerseits ebenfalls nicht ausschliesslich auf einer Theorieebene zu bewegen. Dies ist für Fächer wie Religionspädagogik und Pastoraltheologie meist selbstverständlich. In der Liturgiewissenschaft, die sich vielfach stark historisch oder systematisch versteht, sind pastoralliturgische Fragestellungen schon eher marginalisiert. Die Theologische Hochschule Chur pflegt den praktischen Anteil der Praktisch-Theologischen Fächer dadurch, dass ein religionspädagogisches Praktikum

ebenso wie liturgische, homiletische und kirchenmusikalische Übungen zum Ausbildungsangebot gehören¹⁹.

Charakteristisch für das Leitbild der Theologischen Hochschule Chur ist zudem das Augenmerk auf spirituelle Aspekte, die traditionell zwar im Rahmen der Seelsorgerausbildung, jedoch weniger ausdrücklich im Rahmen des akademischen Studiums eine Rolle spielten: „Die persönliche und spirituelle Formung ist ein wichtiger Bestandteil einer ganzheitlichen Seelsorger-Ausbildung. In enger Zusammenarbeit mit dem Seminar (Spiritual) soll die THC in diesem Bereich vermehrt Angebote machen, sowohl für Priesteramtskandidaten wie für LaientheologInnen“²⁰. Abgesehen von den durch die Nähe zum Seminar möglichen liturgischen und spirituellen Angeboten sieht die Theologische Hochschule Chur als eigenes Fach die „Theologie des geistlichen Lebens“ verpflichtend im Studienplan vor. Dies erlaubt es, den Studierenden grundlegende Dimensionen der Spiritualität zu vermitteln und ihren spirituellen Horizont durch erste Einblicke in die Vielfalt von Spiritualitäten in der Kirchengeschichte zu weiten. Damit ist die Spur gelegt zu praktizierter Spiritualität, deren Bedeutung im folgenden Abschnitt in einer umfassenderen Perspektive zu beleuchten ist.

3. Theologische Ausbildungsstätte als pastoraler Ort

Wer über Ausbildung nachdenkt, kann sich nicht nur auf Inhalte beschränken. Darüber hinaus stellt sich die Frage, welcher Methoden und Kontexte ein Theologiestudium bedarf, um die hier postulierten Lernprozesse zu fördern.

Auf einer ersten Ebene ist wie in allen Ausbildungen, akademische Studiengänge eingeschlossen, das Postulat subjektorientierten Lernens zu beachten. Nicht zuletzt die bolognakonforme Kreditierung von Studienleistungen lenkt den Blick auf die hohe Bedeutung des Eigenstudiums. Interessanterweise identifiziert Ottmar FUCHS entsprechende Postulate bereits

¹⁹ Damit wird dem Votum der Ausbildungskommission entsprochen: „Die praktische Ausbildung soll bewusst gepflegt werden: Homiletik, Religionspädagogik, Katechetik, Gesprächsführung, Liturgik, Kirchenmusik usw.“: Schlussbericht der Ausbildungskommission 3.3. Punkt 2. (Fettdruck getilgt).

²⁰ Schlussbericht der Ausbildungskommission 3.3. Punkt 3. (Fettdruck getilgt).

im Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“. Gemäss OT 17 soll das private und interaktive Studium gefördert werden. „Besonderer Wert wird darauf gelegt, dass nicht nur Lehrstoff vermittelt wird (in Vorlesungen und Kolloquien), sondern dass (auch in Übungen im privaten Studium sowie in kleinen Zirkeln) die Alumnen lernen, aus eigenen Fragestellungen, Kreativitäten und Erfahrungen heraus mit den Studieninhalten umzugehen und sie so in eigenständiger Weise zu reflektieren und zu beurteilen. Mit dem Begriff des privaten Studiums ist also nicht eine Privatisierung der Studieninhalte gemeint, ... sondern eine Verwurzelung des Studiums in der eigenen Existenz, in den eigenen Fragen und Problemen. Dazu braucht es auch am Schreibtisch mehr Zeit, als wenn es nur darum ginge, Lehrinhalte zu lernen“²¹.

Offenkundig wird hier nicht allein auf erfolgreiche Lernmethoden abgehoben, sondern auf den Prozess existentieller Aneignung von theologischer Reflexion. Dies wiederum verweist auf tieferliegende Postulate eines existentiell geerdeten oder sogar als Lebensform begriffenen Theologisierens.

Im Unterschied zu den Religionswissenschaften tritt heute stärker als je der spezifische Charakter der Theologie als bekenntnisgebundener Disziplin hervor. Obwohl es auch in der Theologie einer reflexiven Distanz bedarf und obwohl es auch in den Religionswissenschaften Postulate des empathisch verstehenden Einfühlens gibt, um Religionen von innen oder mittels nachempfunderer Zugehörigkeit zu erfassen²², sind beide Disziplinen doch zu unterscheiden²³. Insofern es im universitären Bereich gelegentlich zu Konkurrenzsituationen zwischen Theologie (mit sinkenden Studierendenzahlen) und Religionswissenschaften (mit steigenden Studie-

²¹ FUCHS, Kommentierung [OT] 446.

²² Vgl. BERNHARDT, Ende 143 mit Bezugnahme auf Wilfred Cantwell SMITH. Religionswissenschaftliche Forschung wird hier „auf eine grösstmögliche Nähe zur Innenperspektive der jeweiligen Religion verpflichtet“: BERNHARDT, Ende 160.

²³ Es ist hier nicht intendiert, die Diskussion um die Berechtigung der bekenntnisgebundenen Theologie neben den Religionswissenschaften im Gefüge von Universitäten zu führen. Es sei lediglich die Überzeugung kundgetan, dass es sowohl auf Seiten der Kirche wie auch auf Seiten der Gesellschaft gute Gründe gibt, die Theologie im Konzert der Wissenschaften zu verorten. Kirchlicherseits wäre es ein beschämendes Armutzeugnis, wenn die bekenntnisgebundene Theologie aus dem Dialog und der Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften zurückgezogen würde.

rendenzahlen) kommt, gilt es einer „Verreligionswissenschaftlichung“ der Theologie oder einer schleichenden Vermischung beider Disziplinen zu begegnen und am kirchlichen, an einen Glaubensstandpunkt gebundenen Charakter der Theologie festzuhalten²⁴. Dabei können Ansätze einer „verstehenden Religionswissenschaft“ die Theologie in einem unverkrampften Verhältnis zu ihrer eigenen Bekenntnisgebundenheit bestärken. Zu Recht fragt Reinhold BERNHARDT, „ob es nicht Erkenntnisgegenstände gibt, die in ihrem Kern nur innenperspektivisch verstanden werden können, so dass das Postulat wissenschaftlicher Objektivität ihre Erkenntnis eher blockieren als fördern würde ... Die Partizipation am Gegenstand der Erkenntnis führt keineswegs unweigerlich zu einer Voreingenommenheit, so dass eine unbefangene, neutrale Erkenntnis nicht mehr möglich wäre. Im Gegenteil: Bei bestimmten (personalen, interpersonalen, existentiell relevanten) Erkenntnisgegenständen muss eine solche Partizipation gerade als wichtige Qualifikation für eine sachgemässe Erkenntnis gewertet werden, weil das Wesentliche dieses Erkenntnisgegenstandes nur von innen heraus wirklich verstanden werden kann“²⁵.

So ist die eigene existentielle Verwurzelung in dem Glauben, den die Theologie reflektiert, nicht nur ein Randphänomen, das man im universitären und gesellschaftlichen Bereich verschämt verschweigen müsste. Auch ist es nicht sinnvoll, die Wissenschaftlichkeit der Theologie exklusiv an ihrer Fähigkeit zur verobjektiverenden und glaubensunabhängigen Argumentation festzumachen. Die Theologie ist Wissenschaft nicht nur in ihrer Fähigkeit zur Wahrnehmung von „Aussenperspektiven“, sondern auch in ihrer „innenperspektivischen“, im Glauben gründenden Reflexion.

Damit aber stellt sich die Frage, ob nicht auch in „modernen“ bzw. „postmodernen“ Kontexten stärker zu konturieren wäre, wie Theologie und Lebensform zusammengehören. Gemeinhin wird die Verbindung der Institution Theologie mit einer Lebensform den monastischen Theologien zugeschrieben. Zuweilen wird diese Liaison nostalgisch erinnert und kritisch gegen die universitäre Theologie gehalten. In pauschalen Urteilen wird dabei zumeist ausgeblendet, dass die Verfasstheit institutioneller Theologie noch kein Urteil über die persönliche Spiritualität von Theologen und Theologinnen erlaubt und dass spirituelle Wurzeln in jegliche Formen von

²⁴ Vgl. ARENS, Gottesrede 26–29.

²⁵ BERNHARDT, Ende 140.

Theologie einfließen können. Jenseits von Polemik wäre gleichwohl nicht nur für die persönliche Haltung von Theologen und Theologinnen, sondern auch für die institutionalisierte akademische Theologie deutlicher zu konturieren, dass Theologie in Glaubenspraxis wurzelt und mit Lebensstilen verknüpft ist. Ottmar FUCHS kommentiert in diesem Sinne die Rede von „kirchlichen Studien“ in OT 14. Hier gehe es „offensichtlich nicht darum, die wissenschaftlichen Disziplinen kirchlich zu gängeln, sondern darum, dass alle Beteiligten, die Studierenden und die Lehrenden, wenn sie Philosophie und Theologie betreiben, dies nicht in einer Schizophrenie ihrer Existenz tun, sondern im Integral dessen, dass hier Menschen, die an das Mysterium Christi glauben, Wissenschaft betreiben und von daher immer auch die Methoden und Inhalte der Wissenschaft von diesem Mysterium her und auf dieses Mysterium hin bedenken und evaluieren“²⁶. Anders formuliert geht es um die „Aufforderung, das Studium so zu gestalten, dass die Intellektualität die Geistlichkeit nicht bekämpft und dass die Geistlichkeit eine umso tiefere Wissenschaftlichkeit provoziert“²⁷. Dies verlangt, akademisches Nachdenken über das Mysterium vor allem mit dessen Feier ebenso wie mit persönlicher und gemeinschaftlicher alltagsbezogener Orientierung an diesem Mysterium zu verbinden.

Nun kann es nicht darum gehen, das Gesamt der Theologie wieder in einen monastischen Kontext hineinstellen zu wollen²⁸. Vielmehr sind zeitgenössische Formen für eine Theologie als Lebensform zu finden und sind dafür aktuelle Faktoren zu berücksichtigen. Diese sprechen allerdings durchaus für die Einbindung der akademischen Theologie in ein nicht-akademisches Dimensionen berücksichtigendes integrales Gefüge.

In diesem Sinne wurde im Jahr 2000 die Chance der Theologischen Hochschule Chur darin gesehen, „eine ganzheitliche SeelsorgerInnen-Ausbildung für künftige Priester, Diakone und PastoralassistentInnen für den pastoralen Dienst in der heutigen Welt anzubieten. Dazu hat sie gerade wegen der kleinen Zahl von Studierenden und der Nähe zum Seminar St. Luzi gute Voraussetzungen. Es ist zu erwarten, dass ein solches Leitbild durchaus einen Teil der Theologiestudierenden anspricht, wenn es seriös umge-

²⁶ FUCHS, Kommentierung [OT] 424f.

²⁷ Ebd. 426.

²⁸ Allerdings ist es erfreulich, wenn monastische Orte des Theologietreibens ihren spezifischen Kontext pflegen und zum Ausdruck bringen. Vgl. dazu WEISSER, Weg.

setzt und der Öffentlichkeit glaubhaft vermittelt wird²⁹. Dabei kommt diese Art ganzheitlicher Ausbildung potentiell allen Studierenden zugute, während bei universitären Ausbildungsgängen die Gefahr besteht, dass die spirituellen und ganzheitlichen Aspekte der begleitenden kirchlichen Angebote etwa durch die Seminausbildung nur für Priesteramtskandidaten gewährleistet ist.

So sehr der Begriff des „Ganzheitlichen“ inflationär und unpräzise verwendet werden kann, er zeigt an, dass menschliches Leben sich in verschiedenen Dimensionen abspielt, die einer Integration bedürfen. Eine Intellektualität, die sich von anderen Dimensionen isolieren und z. B. emotionale Aspekte der Erkenntnis vernachlässigen würde, bleibt unzulänglich. Erst recht gilt für Ausbildungen das Gebot, intellektuelle Komponenten mit menschlichen Reifungsprozessen und der Ausprägung einer authentischen Lebensgestalt zu verbinden. Andernfalls wäre verkannt, dass sich Bildungsprozesse nicht nur aus den expliziten Lehrangeboten speisen, sondern aus vielen anderen Faktoren. In diesem Sinne gibt Hans JOAS zu bedenken, „dass Bildungsprozesse nur in geringem Masse intentional steuerbar sind, andererseits immerzu stattfinden. Das bedeutet, dass der Charakter der Bildungseinrichtungen selbst, ihr baulicher Zustand, ihre internen Strukturen, ihr Selbstverständnis auch als einer Lebensform oder ihr Mangel an einem solchen Selbstverständnis sich auf die Bildungsprozesse oft mehr auswirken als die Bildungsintentionen der Verantwortlichen“³⁰.

Ganz ähnlich erinnert OT 6 die Verantwortlichen der Seminausbildung ebenso wie die Professoren daran, „wie sehr der Bildungserfolg ... von der Art und Weise ihres Denkens und Handelns abhängt“. Vor diesem Hintergrund kommentiert Ottmar FUCHS das konziliare Dekret zur Priesterausbildung durchwegs in die Richtung, dass die Ausbildungsstätte, vor allem das Priesterseminar, aber auch der Ort der akademischen Ausbildung, idealerweise selbst ein „pastoraler“ Ort sein sollte. „Studium und Pastoral entziffern sich gegenseitig, wie sich LG 1 und GS 1 gegenseitig benötigen und auslegen, so sehr, dass Ausbildung und Studium selbst zum Vollzugsort einer ganz spezifischen Pastoral werden, nämlich dass auch in deren

²⁹ Schlussbericht der Ausbildungskommission 3.3. (Fettdruck getilgt).

³⁰ JOAS, Braucht 49.

Kommunikationen etwas von dem erfahrbar wird, was inhaltlich gelehrt wird. Das ist der ‚pastorale Charakter der Theologie‘³¹.

Eine ganzheitliche und an der späteren Verantwortlichkeit in der Pastoral oder in anderen Berufen orientierte Ausbildung kann sich nicht in Wissensvermittlung erschöpfen, sondern muss die Ebene persönlicher Kommunikation und Motivation einschliessen. Gerade deswegen sind überschaubare Ausbildungsorte durchaus förderlich. An der Theologischen Hochschule Chur verhilft die Kleinheit der Institution zu idealen persönlichen Betreuungsverhältnissen, Förderungs- und Begleitmöglichkeiten. Die Kleinheit der Hochschule kann genutzt werden, um sich je neu im Gespräch mit anderen zu schulen. Studierende lernen geradezu unweigerlich, wie sie mit künftigen Kollegen und Kolleginnen einen gemeinsamen Nenner finden können, auch wenn sie in diversen Fragen unterschiedlicher Meinung sind. Ein wichtiger Faktor gelingender Ausbildung ist die Möglichkeit, den Auszubildenden Verantwortungsbewusstsein und Berufsstolz zu vermitteln.

Schliesslich dürfte es schon immer eine Herausforderung gewesen sein, Theologie mit einem authentischen persönlichen Lebensstil zu verbinden. In früheren Zeiten war die christliche Lebenspraxis indes stärker normativ vorgeformt und darum weniger Gegenstand von individuellen Entscheidungen und Gestaltungsmöglichkeiten. In dem Masse, wie christliche Lebensstile und Spiritualitäten individuell gewählt und gestaltet werden müssen, wird unübersehbar, dass eine nur intellektuelle Ausbildung nicht schon zu authentischen Lebensformen verhilft. Dies ist umso prekärer, als sich unter den Theologiestudierenden mehr und mehr Personen finden, die nicht christlich sozialisiert wurden, sondern Christsein grundlegend erst noch erlernen müssen. Kontextbewusste Ausbildungsformen werden dies nicht ausblenden dürfen, sondern müssen sich fragen, wie die intellektuelle Ausbildung mit einer mehrdimensionalen Einübung in christliche Lebensstile verbunden werden kann³².

Intendiert ist damit nicht ein uniformes „Einspuren“ in kirchlich vorgegebene Bahnen. Die Offenheit für kritische Auseinandersetzung und der Mut zu einem eigenständigen Weg dürfte jedoch gerade gefördert werden, wenn Ausbildung in einem Kontext geschehen kann, der in authentischen

³¹ FUCHS, Kommentierung [OT] 428.

³² Siehe mit ähnlichem Anliegen KÖRNER / BAICH / KLIMANN, Glauben.

Lebensformen Glaubenspraxis ermöglicht. In einer Zeit, in der junge Menschen im Glauben oft primär den Halt suchen, den sie anderswo vermissen, ist die intellektuelle Bereitschaft, traditionelle Ausdrucksformen des Glaubens und kirchlicher Praxis zu hinterfragen, eher klein. Auch hier gilt: Kontextbewusste Ausbildungsformen werden sich die Frage stellen müssen, welchen Rahmen sie bieten müssen, damit das Theologiestudium den Auftrag der Theologie zu kritischer Reflexion nahebringen kann. Welcher Stütze in gelebtem und geteiltem Glauben, welcher darin gründenden Vertrauensverhältnisse bedarf es, damit das kritische Potential der Theologie nicht als bedrohlich erfahren wird?

Die hier angestrebte „Periochese“ von Spiritualität, Theologie und Pastoral³³ hebt die Eigenständigkeit von unterschiedlichen Dimensionen und dahinter stehenden Institutionen nicht auf und macht Akzentsetzungen nicht überflüssig. Die Ausdifferenzierung der Ausbildungsprozesse und die relative Eigenständigkeit der akademischen Theologie gegenüber der im engeren Sinn kirchlichen Ausbildung, sei es an staatlichen universitären Fakultäten, sei es an kirchlichen Institutionen, ist sinnvoll und hat zur Förderung der Qualität von Theologie beigetragen. Zugleich ist jedoch eine Interdependenz der verschiedenen Dimensionen der Ausbildung wünschenswert. Vor allem aber darf die Theologie nicht der Versuchung erliegen, die spirituelle und pastorale Dimension an andere Institutionen zu delegieren. Die akademische Theologie hat hier eine eigene Verantwortung.

4. Theologie mit kirchlichem Auftrag

Der Schlussbericht der Ausbildungskommission der Diözese Chur bezeichnet es als wünschenswert, Fort- und Weiterbildungen der Seelsorger an der Churer Ausbildungsstätte durchzuführen und die Zusammenarbeit nicht nur mit dem Priesterseminar, sondern auch mit verschiedenen seelsorglichen Gremien des Bistums zu suchen. Ziel ist es nicht zuletzt, nahe an den Bedürfnissen der pastoralen Praxis zu sein und in einer Zeit rascher Veränderungen flexibel auf neue Herausforderungen zu reagieren³⁴. Hier kommt

³³ FUCHS, Kommentierung [OT] 458.

³⁴ Schlussbericht der Ausbildungskommission 3.3. Punkt 5., 7. und 8. (Fettdruck getilgt).

zum Tragen, was bereits anfangs erwähnt wurde: Die Theologische Hochschule Chur ist im Jahr 2000 ausdrücklich auch als Kompetenzzentrum für das Bistum Chur erhalten geblieben. In der Folge ist es selbstverständlich, dass Personen des Lehrkörpers für Fortbildungen herangezogen werden, in Gremien mitarbeiten, Gutachten schreiben und im pastoralen und seelsorglichen Bereich zur punktuellen Mitarbeit angefragt werden. Das mit der Hochschule verbundene Priesterseminar ist zudem Ort von Kommissions-sitzungen und Fortbildungen, so dass regelmässige Kontakte mit Verantwortlichen in der Pastoral entstehen. Dieses Umfeld ist einer geerdeten Theologie ausgesprochen förderlich. Zudem verschafft die häufige Anwesenheit von Seelsorgenden an der Hochschule den Studierenden schon während ihres Studiums stärkeren Kontakt in die zu erwartende Berufswelt hinein.

Dieser Aspekt vertieft nun auch nochmals einen Aspekt der Praxis- und Lebensweltnähe. Diese bedeutet nicht ideologische Bestätigung der vorfindlichen Praxis. Doch nur in bleibender Bezogenheit auf kirchliches Leben und gesellschaftliche Kontexte kann Theologie ihren Dienst der kritischen Reflexion leisten. Die grössere Unabhängigkeit einer an staatlichen Universitäten verankerten akademischen Theologie kann sich auf diese Aufgabe ebenso positiv auswirken, wie die Verortung der Theologie an einer kirchlichen Hochschule, welche die Aufgabe der Theologie, kirchliches Leben zu gestalten und gegebenenfalls auch institutionskritisch zu wirken, unterstreicht.

III. Fazit

„Pastorale Ausrichtung bei Wahrung der akademischen Qualität“ – das Leitbild der Theologischen Hochschule Chur erweist sich als facettenreiches Programm. Es dürfte über die Churer Ausbildungsstätte hinaus eine Richtung anzeigen, die in der sich verändernden Bildungslandschaft auch an anderen Orten eingeschlagen wird und sich als dringlich erweist. Die in diesem Buch vorgelegten Reflexionen wollen die diesbezüglichen Reflexionsprozesse unterstützen. Für die Theologische Hochschule Chur selbst wird damit eine Standortbestimmung vorgelegt, die für den Weg in die Zukunft Orientierung bieten kann.

Literaturverzeichnis

- ARENS, Edmund, Geerdete Gottesrede. Beispiele guter und bedenklicher Theologie, in: SEDMAK, Clemens (Hrsg.), Was ist gute Theologie? (= Salzburger theologische Studien 20) (Innsbruck / Wien 2003) 25–40.
- BERNHARDT, Reinhold, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (= Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2) (Zürich 2005).
- DEMME, Klaus, Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1991).
- DURST, Michael, Die Ära Valentin Willi, in: DERS. / Albert GASSER, 200 Jahre Priesterseminar St. Luzi und Studium theologicum / Theologische Hochschule Chur. 1807–2007. Festschrift zum 200jährigen Jubiläum (Lindenberg 2007) 76–92.
- FEINER, Johannes / TRÜTSCH, Josef / BÖCKLE, Franz (Hrsg.), Fragen der Theologie heute (Einsiedeln / Zürich / Köln 1957).
- FEINER, Johannes / LÖHRER, Magnus (Hrsg.), Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. 5 Bde. in 7 Teilen und Ergänzungsband (Einsiedeln / Zürich / Köln 1965–1981).
- FUCHS, Ottmar, Kommentierung [OT], in: DERS. / Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester Optatum totius, in: HThK Vat II 3 (2005) 315–489, hier 384–459.
- GASSER, Albert, Atmosphärisches und Aufbruch, in: Michael DURST / Albert GASSER, 200 Jahre Priesterseminar St. Luzi und Studium theologicum / Theologische Hochschule Chur. 1807–2007. Festschrift zum 200jährigen Jubiläum (Lindenberg 2007) 108–116.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Gottesdienst und Internet. Ein Forschungsfeld im Zeitalter des Web 2.0, in: Michael DURST / Hans J. MÜNK (Hrsg.), Liturgie und Gegenwartskultur. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen (= ThBer 33) (Freiburg i. Ü. 2010) 139–192.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Gottesdienst und mediale Übertragung, in: GDK 2 (2008) 455–487.
- JOAS, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz (= Herder-Spektrum 5459) (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2004).
- JOHANNES PAUL II., Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren im Kapuzinerkloster St. Konrad in Altötting am 18. November 1980, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland, 15.–19. November 1980, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= VApS 25) (Bonn 1980) 167–172.
- KÖRNER, Bernhard / BAICH, Christa / KLIMANN, Christine, Glauben leben. Theologie studieren. Eine Einführung (Innsbruck / Wien 2008).
- MÜLLER, Klaus, Kompetenzbildung im theologischen Lehramtsstudium. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf, in: Guido HUNZE / Klaus MÜLLER (Hrsg.), Theoliteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie (= Theologie und Praxis B 17) (Münster 2003) 31–50.
- RADCLIFFE, Timothy, Gemeinschaft im Dialog. Ermutigung zum Ordensleben, hrsg. von Thomas EGGENSPERGER / Ulrich ENGEL (= Dominikanische Quellen und Zeugnisse 2) (Leipzig 2001).

Eva-Maria FABER

WEISSER, Patrick, Der lange Weg zu dreimaliger Umkehr. Ausbildung im benediktinischen Kontext, in: Salve 1 (2009) Heft 5, 66–72.

WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen (o. O. [Köln] 2010).

Nichtöffentliche Quellen

Empfehlungen der Expertenkommission für die Weiterentwicklung der Theologischen Hochschule Chur, in: Grüsse aus St. Luzi (2001) 38–44.

Schlussbericht der Ausbildungskommission, in: Grüsse aus St. Luzi (2000) 29–48.

Die Autoren

Prof. Dr. Christian CEBULJ, * 1964, Studium der Katholischen Theologie in Augsburg, Paris und München. Doktorat (1998). Seit 2008 Professor für Religionspädagogik und Katechetik, Dozent für Religionskunde und Ethik an der Pädagogischen Hochschule Graubünden.

Prof. Dr. Eva-Maria FABER, * 1964, Studium der Katholischen Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg i. Br. Doktorat (1992), Habilitation (1998). Seit 2000 Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie, seit 2007 zugleich Rektorin der Theologischen Hochschule Chur.

Prof. Dr. Birgit JEGGLE-MERZ, * 1960, Studium der Katholischen Theologie in Bonn und Freiburg i. Br. Doktorat (1995). Seit 2006 Professorin für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur und an der Universität Luzern.

PD Dr. Simon PENG-KELLER, * 1969, Studium der Katholischen Theologie in Freiburg/Schweiz und Luzern. Doktorat (2002), Habilitation (2010). Seit 2004 Dozent für Theologie des geistlichen Lebens an der Theologischen Hochschule Chur.

Prof. Dr. Hanspeter SCHMITT, *1959, Studium der Katholischen Theologie in Bamberg. Pastoralbildung in Münster, Priesterweihe 1988. Doktorat (2001), Habilitation (2007). Seit 2007 Professor für Theologische Ethik an der Theologischen Hochschule Chur.

Die unvermeidliche Distanz der Theorie zu den alltäglichen Erfahrungen und Einstellungen der Menschen hat in diversen Wissenschaften zu Lebenswelt-Diskussionen geführt. Auch für die wissenschaftliche Theologie gilt das Desiderat, durch Lebensweltbezug Ressourcen wissenschaftlicher Reflexion freizulegen und Relevanzprobleme zu bearbeiten. Es gewinnt für sie sogar eine besondere Schärfe, da sie einen existenzprägenden Glauben reflektiert und auf Lebensweltbezug umso weniger verzichten kann. Das Postulat der Lebensweltorientierung in Systematischen und Praktischen Disziplinen der Theologie konsequent durchzubuchstabieren, ist Ziel des vorliegenden Bandes. Die Autoren und Autorinnen sind Mitglieder des Lehrkörpers der Theologischen Hochschule Chur. Sie legen hier zugleich eine wissenschaftstheoretische Reflexion des Leitbildes ihrer akademischen Institution vor.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG



9 783727 817298

ISBN 978-3-7278-1729-8

Band 9 Eva-Maria Faber (Hrsg.) Lebenswelt und Theologie

Schriftenreihe der
Theologischen Hochschule Chur
Band 9



Eva-Maria FABER (Hrsg.)

Lebenswelt und Theologie

Herausforderungen einer zeitsensiblen
theologischen Lehre und Forschung

Academic Press Fribourg