

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 QUISINSKY, 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 RAHNERs (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 unthematisc 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 disziplinäre, harmonisch auf dieses pastorale Ziel hingeordnet 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 Christusmysterium 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 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“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 vortheorietischer 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. Einzugesuchen 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 bewegenden 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 Unaustauschbarkeit 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 Glaubenssinn 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 Bezeugungsinanz nicht leicht. Kriterium für die Bedeutung einer Bezeugungsinanz 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 eignet, 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 MOLTMANN, *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 definitiorische (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 unhintergebarer 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 HÄILER, 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 (= Rowohlt's 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: RSPHTh 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.

- 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 Exerzitionen 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 verrotten? 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* (= *Epistēmata, 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.