

Interkulturelle Theologie zwischen wissenschaftlichem Anspruch und einer »Mystik« der leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen¹

Sebastian Pittl

Begegnung als Methode?

Eine Stärke Interkultureller Theologie (IT) liegt in ihrer Sensibilität für die kontextuelle Bedingtheit jedes theologischen Diskurses. In dieser liegt begründet, dass das Projekt einer IT auch sich selbst nicht als abstrakte Metatheorie begreifen kann, sondern in kritischer Weise immer neu die Verortung in den kontextuellen Bedingungen suchen muss, in denen sie jeweils praktiziert wird.² Dem soll hier entsprochen werden, indem auch hinsichtlich der Methodenfragen zunächst einige Ambivalenzen skizziert werden, die sich bei dem Versuch einer Bestimmung der Methoden IT im Kontext der gegenwärtigen Wissenschaftswelt zeigen. Dieser Kontext bedingt, dass die Suche nach den Methoden IT als in zumindest doppelter Weise determiniert erscheint. Der vorliegende Beitrag plädiert mit Paul Tillich dafür, die Methoden IT von der spezifischen Form der vortheoretischen Realitätsbegegnung her zu bestimmen, auf die IT als wissenschaftliche Disziplin reflektiert. Es wird der Versuch unternommen, diese Realitätsbegegnung im Lichte dessen zu interpretieren, was Papst Franziskus in dem Dokument *Evangelii Gaudium* (EG) als »Mystik einer leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen« beschreibt. Der Beitrag untersucht philosophische und theologische Hin-

¹ Ich danke Esther Berg für ihre inspirierenden Anregungen und Hinweise zu diesem Text.

² Beispielhaft hat dies etwa Werner Ustorf durchgeführt. Vgl. Werner Ustorf, *The Cultural Origins of Intercultural Theology*, in: *Mission Studies* 25 (2008), 229–251.

tergründe dieser »Mystik« und zeigt auf, welche Inspirationen von einer solchen »Mystik« für die Bestimmung der Methode IT, insbesondere hinsichtlich der Schärfung ihres theologischen Profils, ausgehen können. Anhand des Beispiels ethnographischer Forschung wird aufgezeigt, dass der Bezug auf die angesprochene »Mystik« trotz deren explizit christologischen Bestimmung durchaus in ein interdisziplinäres Gespräch mit Disziplinen gebracht werden kann, die in ihrem methodologischen Programm ähnliche Sensibilitäten erkennen lassen. Ein letzter Abschnitt benennt Schwierigkeiten und Chancen, die sich im gegenwärtigen akademischen Kontext bei dem Versuch ergeben, eine »Mystik leibhaftiger Begegnung mit dem Anderen« stärker in den Mittelpunkt der IT zu rücken.

Zur Ambivalenz methodologischer Diskussionen in der gegenwärtigen Wissenschaft

Warum soll sich IT überhaupt mit Fragen der Methode beschäftigen? Eine Antwort auf diese Frage scheint zumindest in zweifacher Weise möglich. Zum einen ist die Entwicklung einer eigenen Methodologie für eine junge Disziplin eine wissenschaftspolitische Notwendigkeit.³ Nicht nur ist die Vergabe von Drittmitteldern, die für die universitäre Forschung an immer größerer Bedeutung gewinnen, zunehmend an den Aufweis einer strukturierten Methodik geknüpft, die Etablierung neuer wissenschaftlicher Disziplinen im universitären Fächerverband erfolgt heute stark über Distinktion und Wettbewerb. Um Mittel für eine neue Forschungsrichtung zu lukrieren, muss gezeigt werden können, warum diese in der Lage ist, bestehende Fragen und Probleme besser zu lösen als bereits bestehende Disziplinen und Ansätze. Differenzen zwischen unterschiedlichen Ansätzen und Methoden werden unter Wettbewerbsbedingungen in der Regel aber überzeichnet bzw. paradigmatisiert, was zu nicht unwesentlichen Verzerrungen und einem Denken in Kategorien des »Entweder-oder« anstatt des »Sowohl-als-auch« führt.⁴

³ Dies war neben anderen einer der Gründe für die thematische Schwerpunktsetzung des 5. Kongresses der European Society for Intercultural Theology and Interreligious Studies »Shifting Locations – Reshaping Methods. How New Fields of Research in Intercultural Theology and Interreligious Studies Elicit Methodological Extension« (15.–18. 4. 2015, Lublin).

⁴ In dieser Hinsicht ist wohl auch eine gewisse Vorsicht angebracht gegenüber Tendenzen, die Unterscheidung von Interkultureller Theologie, Komparativer Theologie, Missionswissenschaft etc. zu weit zu

Vertreterinnen IT verfügen in der Regel über reiche Erfahrung mit den Konstruktionsprozessen der jeweils *eigenen* Identität in Abgrenzung von den dadurch oft erst produzierten *anderen*. Sie sollten deshalb in besonderer Weise aufmerksam sein für analoge Logiken innerhalb der Wissenschaft selbst. Wenn sich IT innerhalb der gegenwärtigen Universitätslandschaft behaupten will, muss sie sich jedoch in irgendeiner Weise zu diesen Dynamiken verhalten. Die Disparität der unter dem Titel »Interkulturelle Theologie« zu findenden methodischen Ansätze und inhaltlichen Schwerpunktsetzungen entfaltet jedenfalls eine gewisse Zentrifugalkraft, die eine markante Profilierung im oben genannten Sinn erschweren und die Etablierung des Faches als eigenständige Disziplin unter den gegenwärtigen Bedingungen verkomplizieren.⁵ In dieser Hinsicht steht die IT vor analogen Herausforderungen wie andere Querschnittsdisziplinen wie z. B. die »Queer und Gender Studies« oder die »Postcolonial Studies«.

Was die Profilierung erschwert, kann umgekehrt aber auch als besondere Stärke identifiziert werden, fordert die Breite der Methoden und Schwerpunkte doch in besonderer Weise zu inter- und transdisziplinärem Arbeiten heraus und fördert damit ein vieldimensionales Denken, Kreativität und Innovation.⁶

Neben wissenschaftspolitischen Überlegungen gibt es jedoch noch einen zweiten, gleichsam intrinsischen Grund, der die Beschäftigung mit Fragen der Methodik für die IT notwendig macht: Die Sache, um die es ihr geht selbst. Bereits die scheinbar triviale Option für die Bestimmung der Methodik IT von ihrer »Sache« her ist dabei methodisch relevant: »Jede Wirklichkeit verlangt zu ihrem Verständnis eine bestimmte Methode, und dieser sollte man folgen; die Wirk-

treiben. Begriffliche und methodische Klärungen sind gewiss nötig, sollten aber stets in Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand geführt werden. Es muss von »der Sache selbst« her gezeigt werden können, welche unterschiedlichen Perspektiven die unterschiedlichen Ansätze in Bezug auf die Auseinandersetzung mit konkreten Phänomenen eröffnen. Es scheint für alle Seiten zielführender zu sein, den Fokus auf die gemeinsamen Schnittflächen und die mögliche Komplementarität unterschiedlicher Perspektiven zu richten als auf die wissenschaftspolitische Grenzziehung.

⁵ Vgl. Markus Luber/Sebastian Pittl, What is and to what end we need »intercultural theology«, in: Alberto Trevisiol (Hg.), Il cammino della missione. A cinquant'anni dal decreto Ad gentes, Rom 2015, 461–476.

⁶ Nach Mittelstraß geschieht wissenschaftliche Innovation vor allem »an den Rändern der Fächer und Disziplinen, d. h. im Übergang zu Nachbarfächern und Nachbardisziplinen, nicht in den fachlichen und disziplinären Kernen, wo das Lehrbuchwissen sitzt«. Jürgen Mittelstraß, Die Modernität der klassischen Universität, Marburg 2002, 5. Dies gilt noch mehr, wenn man unter Transdisziplinarität nicht nur, wie bei Mittelstraß, die strukturelle Zusammenarbeit über verschiedene wissenschaftliche Disziplinen hinweg versteht, sondern auch die strukturelle Zusammenarbeit zwischen Wissenschaft und anderen sozialen Akteuren miteinbezieht. Vgl. dazu Andreas Novy/Barbara Beinstein u. a., Methodologie transdisziplinärer Entwicklungsforschung, Wien 2008, 31–39.

lichkeit bietet sich uns auf verschiedene Weisen dar, und unser Erkenntnisvermögen sollte für diese auch verschiedene Methoden finden.«⁷ Der in diesem Zitat von Paul Tillich ausgesprochene Primat des Erkenntnisgegenstands gegenüber den Methoden aktualisiert sich zwar für gewöhnlich innerhalb eines Zirkels, insofern sich durch die angemessene Auswahl der Methoden eine vertiefte Sicht auf den Erkenntnisgegenstand ergibt, von der her sich wiederum auch die Methoden adaptieren oder korrigieren lassen. Der Primat innerhalb dieser Bewegung bleibt jedoch beim Gegenstand. Daraus ergibt sich als eine erste Konsequenz, dass methodische Klärungen nicht am Anfang einer Wissenschaft stehen können.⁸ Den Anfang bildet eine Interaktion mit dem Erkenntnisgegenstand, die ihren Ursprung meist in Formen des alltäglichen, vortheorietischen Umgangs mit diesem hat. Man sammelt Erfahrungen, versucht zu verstehen, tauscht sich aus, diskutiert, gerät in Widersprüche, beginnt von Neuem, und erst in einem zweiten Schritt reflektiert man darüber, welche Vorgehensweisen sinnvoll waren, welche gescheitert sind, und denkt über die Gründe für das Gelingen oder Scheitern nach. Dies ist ein hoch dynamischer Prozess, der in den seltensten Fällen zu eindeutigen Ergebnissen führt. Meist wird sich herausstellen, dass es die »besten Methoden« nicht gibt, dass z. B. manche Methoden nur in bestimmten Phasen des Erkenntnisprozesses sinnvoll waren, in anderen Phasen aber wenig tauglich oder dass man sich je nachdem, welche Interessen man verfolgt, für einander bisweilen ausschließende Optionen entscheiden muss. Methoden, die zu einer höheren Präzision und Eindeutigkeit führen, verdecken zumeist die Vieldimensionalität und den Reichtum bzw. die Ambivalenz des Gegenstandes. Methoden, die diesen Reichtum sichtbar machen wollen, verlieren für gewöhnlich an Präzision und Vergleichbarkeit.

Dies zu betonen scheint auch heute notwendig, ist der Primat des Erkenntnisgegenstandes und seiner Eigenart gegenüber der Methode im Sog der modernen Naturwissenschaft doch zunehmend erodiert. Die Stationen dieses Weges sind

⁷ Paul Tillich, Das Problem der theologischen Methode, in: Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. 4, Stuttgart 1975, 19–35, hier: 20.

⁸ »Fragen der Methode gehen im Gegensatz zu dem, was Descartes und seine Anhänger dachten, der intellektuellen Tätigkeit, die sich dann in einem zweiten Schritt mit der Lösung bestimmter Probleme beschäftigen könnte, nicht voraus. Ihnen eignet sogar in einem zeitlichen Sinn eine gewisse Nachrangigkeit. ... Nicht nur die Lehrmeinungen und die Theorien, auch die Methoden haben ihren eigenen hermeneutischen Zirkel. Dies zu ignorieren würde bedeuten, jeglichen Kritikversuch unkritisch zu beginnen.« Ignacio Ellacuría, Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode (1975), in: Ders., Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg i. Br. 2011, 44–73, hier: 44 [Übersetzung geringfügig geändert nach dem spanischen Original].

bekannt: Mit Descartes reduziert sich die Vielzahl von gültigen Erkenntnisweisen und Seinsarten, mit denen etwa noch Aristoteles rechnet⁹, auf die zweidimensionale Ontologie von »*res extensa*« und »*res cogitans*«. Der Galilei zugeschriebene Leitspruch »Messen, was messbar ist, und messbar machen, was nicht messbar ist« formuliert ein Programm, das die gesamte Realität einem einheitlichen quantifizierenden Maßstab unterwirft. Francis Bacon schließlich will nichts als sicheres Wissen gelten lassen, was nicht zuvor der experimentellen Überprüfung unterzogen wurde.¹⁰ »Wissen« wird in diesem Prozess auf »Gewissheit« reduziert und seit Bacon explizit auf Naturbeherrschung ausgerichtet. Der ungeheure Erfolg der naturwissenschaftlichen Methode(n) hat diese während der letzten Jahrhunderte zum Paradigma wissenschaftlichen Arbeitens schlechthin werden lassen, was sich heute in der unterschiedlichen Zuwendung von Forschungsgeldern deutlich zum Ausdruck bringt. Wissenschaften, die diesem Paradigma nicht entsprechen, geraten heute weltweit in die Defensive, was entsprechende Verteidigungsreflexe auslöst, die ihren Niederschlag auch in methodologischen Diskussionen finden. Natürlich haben die Geistes- und Kulturwissenschaften in diesem Prozess die naturwissenschaftliche Methodik nicht einfach übernommen. Die erstmals von Droysen vollzogene, danach von Dilthey und Weber weiterentwickelte Unterscheidung von »Erklären« und »Verstehen« zielt ebenso wie die spätere Differenzierung von quantitativen und qualitativen Forschungsmethoden darauf, unterschiedliche Seinsarten innerhalb der Bereiche der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften und dementsprechend unterschiedliche Methodiken wissenschaftlichen Arbeitens plausibel zu machen.¹¹ Dennoch scheinen auch in den Geisteswissenschaften die Exaktheit, Gewissheit und »Objektivität« naturwissenschaftlicher Methodik insgeheim als Idealbild weiterhin wirkmächtig präsent zu sein.¹² Wenn der Eindruck nicht trügt, zeigt

⁹ »Denn es ist ein Kennzeichen eines gebildeten Geistes, auf jedem einzelnen Gebiete nur dasjenige Maß von Strenge zu fordern, das die eigentümliche Natur des Gegenstandes zuläßt.« Vgl. Aristoteles, NE I 1.

¹⁰ Vgl. René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1977²; Ders., *Discours de la méthode*, Hamburg 1969; Francis Bacon, *Neues Organon*, Darmstadt 1999.

¹¹ Johann Gustav Droysen, *Grundriss der Historik*, Berlin 1862; Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1910; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1985⁶; vgl. auch die entsprechenden Debatten im sogenannten »Positivismusstreit«, dokumentiert in Theodor W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München 1993.

¹² Paul Rozin konnte 2014 in einer Studie nachweisen, dass psychologische Fachzeitschriften die Begriffe »Wissenschaft«, »empirisch« und »Experiment« weit häufiger verwenden als physikalische oder chemische Fachzeitschriften. Wissenschaften, die um ihren wissenschaftlichen Status zu kämpfen haben, scheinen diesen bisweilen dadurch zu verteidigen, dass sie eine gewisse Form der Wissenschaftlichkeit nach

sich dies in Tendenzen zur Formalisierung und Operationalisierung wissenschaftlichen Arbeitens auch innerhalb der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften, sogar innerhalb der sogenannten »qualitativen« Methoden. In der »grounded theory« spielt die »Kodierung von Daten« eine entscheidende Rolle. ForscherInnen, die sich auf Teilnehmende Beobachtung stützen, begründen die Notwendigkeit derselben bisweilen mit der nur so erreichbaren »Datenqualität«¹³. Wartet hier nicht terminologisch dieselbe Reduzierung auf eindimensionale Information, die die Vielschichtigkeit des untersuchten Phänomens gerade zum Verschwinden bringt?¹⁴

Die Subjektivität des Forschenden kommt in einer solchen Perspektive jedenfalls weniger als kritisch zu reflektierender Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung, denn als möglichst zu neutralisierende Quelle der Ideologisierung in den Blick. Die Idolenlehre Francis Bacons¹⁵ mit ihrem Misstrauen gegenüber den Täuschungen der subjektiven Wahrnehmung scheint insgeheim auch die Methodik der Geistes- und Kulturwissenschaften tief zu prägen. Damit ist nicht gesagt, dass formalisierte und operationalisierte Methoden in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften nicht auch sinnvoll und notwendig sind, zum Problem wird die angesprochene Szientifizierung jedoch dort, wo die »Begegnung« mit dem Erkenntnisgegenstand im Namen eines abstrakten Erkenntnisideals verzerrt oder verhindert wird. Tillich wies in dem bereits zitierten Text darauf hin, dass nichts für die Erkenntnis »von größerem Nachteil [ist] als die Anwendung von Methoden, die eine wirkliche Begegnung verhindern oder ihr Verständnis mit einem Vorurteil belasten«.¹⁶ Noch früher hatte Martin Heidegger festgehalten, dass »je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, [desto] ursprünglicher ...

innen und außen umso vehementer (und in dieser Vehemenz oft unkritischer) einfordern als andere. Vgl. Paul Rozin u. a., *Asymmetrical Social Mach Bands. Exaggeration of Social Identities on the More Esteemed Side of Group Borders*, in: *Psychological Science*, 20. 8. 2014, DOI: 10.1177/0956797614545131.

¹³ Vgl. Tatjana Thelen, *Wege einer relationalen Anthropologie. Ethnographische Einblicke in Verwandtschaft und Staat*, Wien 2015, 2; http://ksa.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/i_kultur_sozialanthropologie/PDF/VWPE/vwpe04.pdf (20. 12. 2016).

¹⁴ Radikale Kritik nicht nur an der Idee »exakter« und »objektiver« Repräsentation, sondern an dem Glauben an die Repräsentierbarkeit der Realität durch Wissenschaft an sich, formulierten zuletzt Proponenten sogenannter »non-representational methodologies«. Vgl. exemplarisch Phillip Vannini (Hg.), *Non-representational methodologies. Re-envisioning research*, New York 2015. Auch in der von Vannini verfassten Einleitung zu diesem Werk spielen freilich die »Daten« und »Sammeln von Daten« eine wichtige Rolle.

¹⁵ Vgl. Bacon, *Neues Organon*, 99–146.

¹⁶ Tillich, *Zur Methode*, 20.

er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt« sei und »umso weiter entfernt von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen«. ¹⁷

Für die Entwicklung einer Methodik IT ergeben sich aus dem Gesagten zwei allgemeine Grundsätze: Erstens die Aufgabe, die Methodik entgegen der Versuchung einer artifiziellen Verwissenschaftlichung durch standardisierte Methoden tatsächlich konsequent am jeweiligen Gegenstand der Forschung und seiner spezifischen Eigenart herauszubilden und von daher bereits bestehende Vorgangs- und Verfahrensweisen stets neu zu modifizieren und zu kritisieren. Zweitens, gegenüber der szientifistischen Reduktion des Wissens und Erkennens auf Information(serwerb), deren subjektive Seite, d. h. ihre ästhetischen, ethischen, affektiven, spirituellen und leibhaften Dimensionen, in den Forschungsprozess zu integrieren. ¹⁸ Dass der Forschende ein leibhaftes, sozial und geschichtlich situiertes Subjekt ist, das in konkrete Lebenswelten eingebunden ist und bestimmte Interessen verfolgt, ist zwar stets kritisch zu reflektieren, jedoch ebenso sehr konstitutiver Ermöglichungsgrund von Erkenntnis ¹⁹ wie Quelle von Ideologisierung.

Begegnung als Gegenstand IT

Das Votum dafür, die Methodik IT von ihrem Gegenstand her zu bestimmen, führt zur Frage, worin der Gegenstand IT eigentlich besteht. Tillich hatte als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Theologie geltend gemacht, dass es eine besondere, vorthoretische »Begegnung mit der Wirklichkeit – oder eine besondere Art, wie sich die Wirklichkeit uns aufdrängt – gibt, die man gewöhnlich als »religiös« bezeichnet«. ²⁰ Dies lässt sich für die IT modifizieren, indem

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967¹¹, 27.

¹⁸ Hierin kann ein verengter westlicher Blick auf »Wissenschaft« und »Rationalität« nicht nur von der abendländischen Tradition selbst, sondern auch von anderen Kulturen lernen. Vgl. dazu die Beiträge in Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Bildungstraditionen, Spiritualität und Universität. Perspektiven zur interkulturellen Transformation akademischer Ausbildung*, Aachen 2015.

¹⁹ Der Soziologe Loïc Wacquant hat in diesem Sinn für eine »*carнал sociology*« plädiert: »Sociology must endeavor to clasp and reconstitute this carnal dimension of existence, which is ... shared in various degrees of visibility by all women and men, through a methodical and meticulous work of detection and documentation, deciphering and writing liable to capture and to convey the taste and the ache of action, the sound and the fury of the social world that the established approaches of the social sciences typically mute when they do not suppress them altogether.« Loïc Wacquant, *The Taste and Ache of Action*, in: Ders., *Body & Soul. Notebooks of an Apprentice Boxer*, Oxford 2004, vii-xii, hier: vii.

²⁰ Tillich, *Zur Methode*, 20.

man sagt, Voraussetzung IT ist es, dass es eine vortheoretische *interkulturell* geprägte »religiöse« Form der Begegnung zwischen Menschen sowie zwischen Menschen und der von ihnen geteilten Realität gibt. Obwohl der genaue Gehalt und die Sinnhaftigkeit der Begriffe »Kultur« und »Interkulturalität« in den letzten Jahren auch unter Vertretern IT strittig geworden ist, glaube ich, dass man weiterhin in einer sinnvollen Weise von kulturellen Differenzen und damit auch von »interkultureller Begegnung« sprechen kann. Kulturen sind keine stabilen Essenzen, sondern unterliegen einer historischen und sozialen Dynamik und sind stets mehr oder weniger hybride, jedenfalls vielschichtige und mehrdimensionale Gebilde. Differenzen zwischen Kulturen sind demnach keine statischen, ontologischen Differenzen, sondern Differenzen, die sich in komplexen Interaktionsverhältnissen einstellen, sich dabei jedoch auch in Sprachen und Räumen, politischen und sozialen Institutionen, Gesten und Praktiken sowie in der Konstitution der Körper selbst materialisieren und für einen gewissen Zeitraum auch relative Stabilität gewinnen und in diesem Sinn sehr wirkmächtige und *reale* Differenzen sind.²¹

Wenn die vorreflexive Begegnung mit dem so verstandenen kulturell *Anderen* als Gegenstand IT geltend gemacht wird, muss ihre Methode von dieser spezifischen Begegnung her bestimmt werden. Unterschiede bezüglich der Methodik ergeben sich folglich aus unterschiedlichen Bestimmungen dieser Begegnung. Der vorliegende Beitrag hat nicht die Absicht, die Bestimmung dieser Begegnung zu monopolisieren. Er möchte im Folgenden jedoch auf Inspirationsquellen aufmerksam machen, die für die Bestimmung dieser Begegnung in dem nachsynodalen päpstlichen Schreiben *Evangelium Gaudium* (EG) zu finden sind. Die dort thematisierte »Mystik der leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen«²² scheint mir geeignet, sowohl das spezifisch *theologische* Profil IT zu schärfen als auch eine Grundorientierung IT geltend zu machen, die möglicherweise die Integrationskraft hat, ein breites Spektrum unterschiedlicher Forschungsansätze und Methoden auf ein gemeinsames Anliegen zu beziehen. Etwas später werde ich mich

²¹ Vgl. dazu auch die entsprechenden Überlegungen von Andreas Reckwitz, nach dem für das Kulturelle und Soziale gleichermaßen gilt, dass sie »ihre relative (wenngleich keineswegs vollständige) Reproduktivität in der Zeit und im Raum durch ihre materiale Verankerung in den mit inkorporierten Wissen ausgestatteten Körpern« gewinnen. Andreas Reckwitz, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32/4 (August 2003), 282–301, hier: 291.

²² Franziskus verwendet in der Nummer 87 von EG den Begriff der »Mystik« unter Anführungszeichen. Der Begriff »Mystik der leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen« findet sich im Dokument in dieser Form nicht. Er fasst jedoch in prägnanter Form zusammen, was in EG in verschiedene Paraphrasierungen umkreist wird. Vgl. dazu die entsprechenden Zitate weiter unten.

der Frage zuwenden, inwieweit diese Mystik der Begegnung nicht nur als *Gegenstand*, sondern in einem noch näher zu bestimmenden Sinn auch als *Methode* IT verstanden werden kann.

Die Motivation zu diesem Versuch hat, dies sei hier hinzugefügt, biografische Hintergründe. Mein eigener Zugang zur IT wurde wesentlich geprägt durch Austauschprogramme wie sie die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien nun schon seit zwei Jahrzehnten in Kooperation mit dem Intercongregational Theological Center in Manila für Theologiestudierende aus Österreich und den Philippinen durchführt. Das Gespräch, der unmittelbare Kontakt und das Teilen des Alltags mit unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen stehen bei diesem Dialogprogramm im Zentrum eines sich über zwei Jahre erstreckenden Lernprozesses.²³ Die in EG angesprochene »Mystik der Begegnung« enthält Momente, die auch wesentliche Inspirationsquellen für die Durchführung dieser Austauschprogramme sind.

Evangelii Gaudium und die »Mystik« einer leibhaften Begegnung mit dem Anderen

Ihre deutlichste Charakterisierung findet die »Mystik« der leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen in der Nummer 88 von EG: »... das Evangelium [lädt] uns immer ein, das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt. Der echte Glaube an den Mensch gewordenen Sohn Gottes ist untrennbar von der Selbsthingabe, von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, vom Dienst, von der Versöhnung mit dem Leib der anderen. Der Sohn Gottes hat uns in seiner Inkarnation zur Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen.«

Der »Anderer«, der hier in den Blick kommt, ist nicht nur der kulturell oder religiös Andere, sondern meint zunächst das alltägliche Gegenüber im Alltag und insbesondere den Armen. Was für die Begegnung mit dem Anderen in dieser allgemeinen Form gesagt wird, lässt sich jedoch unschwer für die interkulturelle Begegnung im Besonderen geltend machen.

²³ Dokumentiert und reflektiert sind die Erfahrungen dieses Austauschprogramms in Maria Katharina Moser/Veronika Prüller-Jagenteufel u. a., Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnungen als theologisches Lernfeld, Ostfildern 2009.

Folgende Aspekte dieses Absatzes scheinen mir hinsichtlich der Bestimmung des Gegenstandes und der Methode IT von besonderer Relevanz:

a) Zunächst und vor allem die *Leiblichkeit* der Begegnung. Leibhaftige Begegnung spielt in EG eine zentrale Rolle. So ist wiederholt von »Berührung« (24, 270), »anlehnen« (87) und schließlich sogar vom Geruch die Rede, etwa wenn die in der Pastoral Tätigen aufgefordert werden, den »Wohlgeruch der Nähe und Gegenwart Jesu ... wahrnehmbar [zu] machen« (169), und es von den Evangelisierenden heißt, sie seien an dem »Geruch der Schafe« (24) kenntlich.²⁴ Im spanischen Original kommt diese leibhafte Dimension noch deutlicher zum Ausdruck als in der deutschen Übersetzung. Dort ist nicht bloß von »physischem Kontakt«, sondern von einem »Körper an Körper« (*»cuerpo a cuerpo«*) die Rede sowie von einer Freude, die sich wie eine ansteckende Krankheit überträgt (*»contagiar«*). Der echte Glaube an den Mensch gewordenen Sohn Gottes sei nicht zu trennen von der Versöhnung nicht nur mit dem »Leib«, sondern noch tiefer mit dem »Fleisch«[!] (*»carne«*) des anderen.

Mit der Betonung der Leiblichkeit ist geltend gemacht, dass die Begegnung von Menschen im Sinn von EG nicht einfach die Begegnung von Weltanschauungen, von Sinn und Bedeutung, sondern von leibhaften Körpern ist. Vermittelt über den Körper begegnen wir dem Anderen nie »an sich«, sondern immer schon in einem bestimmten Zustand, in bestimmter Stimmung, mit unserer Müdigkeit und unseren Verletzungen, in Scham, Angst, Freude oder Trauer. Der menschliche Körper ist zwar keine reine, sondern immer schon sprachlich, symbolisch und geschichtlich vermittelte Natur, gleichzeitig geht er in dieser sprachlich-symbolischen Vermittlung jedoch nicht restlos auf, sondern bewahrt dieser gegenüber ein gewisses irreduzibles Moment, das sich innerhalb des Diskurses bisweilen als Lücke oder Störung geltend macht.²⁵ Körper gehen niemals restlos in Diskurse oder Texte auf. Die Befangenheit, die mit unserer Körperlichkeit gegeben ist, stand für Bacon der Objektivität der Erkenntnis entgegen. In EG erscheint sie im Gegenteil geradezu als Voraussetzung für wahrhaft menschliche Begegnung, ohne die sich uns der Andere nicht in seinem konkreten So-Sein zu erschließen vermag.²⁶

²⁴ Der Geruch ist so wie die gustatorische und die in EG ebenfalls wiederholt angesprochene taktile Wahrnehmung in besonderer Weise ein Sinn der Nähe.

²⁵ Vgl. dazu etwa die Untersuchungen von Michel de Certeau über das Verhältnis von Körper und mystischer Sprache. Vgl. Anm. 31.

²⁶ Das Spanische kennt anders als das Deutsche zwei Verben für »sein«. »Estar« bezeichnet im Unterschied zu »ser« ein Sein, das immer schon in einer bestimmten Verfasstheit, an einem bestimmten Ort und zu

b) Ein zweites wesentliches Charakteristikum ist die *Alltäglichkeit* der Begegnung.²⁷ Die Nähe, von der in EG die Rede ist, meint weder Gelegenheitsbesuche noch befristete Forschungsaufenthalte, sondern zielt auf ein Teilen der Sorgen und Mühen, Freuden und Hoffnungen des Alltags. Es ist der Alltag, in dem wir nach Papst Franziskus aufgerufen sind, »die ›Mystik‹ zu entdecken und weiterzugeben, die darin liegt, zusammen zu leben, uns unter die anderen zu mischen, einander zu begegnen, uns in den Armen zu halten, uns anzulehnen, teilzuhaben an dieser etwas chaotischen Menge, die sich in eine wahre Erfahrung von Brüderlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, in eine heilige Wallfahrt« (87).

Dieser Aspekt scheint für interkulturelle Begegnungen von besonderer Relevanz zu sein. Auch diese ereignen sich zunächst und vor allem im Alltag der Menschen, auf Straßen, Plätzen und Märkten, in Kindererziehung und Pflege, Produktions- und Reproduktionsarbeit. Universitäten und Akademien bieten zweifellos einzigartige Möglichkeiten für den interkulturellen und interreligiösen Dialog. In gewisser Weise vermögen sie sogar ein »*third space*« zu sein, der durch die Befreiung von unmittelbaren Handlungszwängen²⁸ Freiraum für eine sonst nur schwer mögliche Form des Austauschs schafft. Universitäten sind andererseits jedoch auch hoch artifizielle Räume. Begegnungen zwischen Forschenden, Lehrenden und Studierenden sind meist von kurzfristiger Dauer, wohingegen sich substanzielle interkulturelle Lern- und Transformationsprozesse oft nur über mehrere Generationen hinweg vollziehen.²⁹ Gesellschaftliche Relevanz werden universitäre Diskurse nur insoweit haben, als sie sich je neu an diese Prozesse in den verschiedenen gesellschaftlichen Milieus rückzubinden vermögen.

c) Der Begegnung eignet, drittens, ein gewisses anarchisches Moment. Sie vollzieht sich als eine Mystik der Teilhabe an einer »etwas chaotischen Menge« (87). Der Begriff des Chaos bezeichnet hier nicht die alttestamentliche Todes-

einer bestimmten Zeit, also immer schon ein »Jetzt-und-hier-so-Sein« ist. Die argentinische Befreiungsphilosophie, von der sich Papst Franziskus inspiriert zeigt, hat die Differenz zwischen »*ser*« und »*estar*« in differenzierter Weise ausgearbeitet. Für einen Überblick vgl. Juan Carlos Scannone, Weisheit des Volkes und spekulatives Denken, in: Theologie und Philosophie 60 (1985), 161–187.

²⁷ Das »Alltägliche« [Span.: *lo cotidiano*] ist ebenfalls eine zentrale Kategorie der argentinischen Philosophie der Befreiung.

²⁸ In diese Richtung plädierte Oddbjørn Leirvik in seinem Vortrag im Rahmen der Tagung der ESITIS 2015 »Shifting Locations – Reshaping Methods« (Lublin, 15.–18. 4.). Die Publikation der Beiträge ist in Vorbereitung. Der Begriff »*third space*« geht auf Homi Bhabha zurück.

²⁹ Vgl. dazu die hellsichtigen Beobachtungen zu den Widersprüchen von »Inkulturations«-Prozessen bei José Comblin, in: Ders., *People of God*, Maryknoll 2004, 153–157.

macht, sondern wird geradezu als Synonym für Lebendigkeit verwendet. Konkrete Lebendigkeit wahrzunehmen sperrt sich gegen das Ideal einer »exakten« und »gewissen« Erkenntnis. Exakt und gewiss lassen sich nur tote Gegenstände erkennen. Descartes erreichte unbezweifelbare Gewissheit nur um den Preis der Reduktion der Realität auf den abstrakten Punkt des »*sum dubitans*«. Die Hinwendung zum Chaos des Lebens bringt sich in EG auch in den ausdrücklich positiv konnotierten Bildern von der »verschmutzten« und »verbeulten« Kirche zum Ausdruck (45, 49). »Schmutz« verweist hier auf eine leibhaftige Begegnung, die Spuren hinterlässt, die Reinheit voneinander säuberlich abgegrenzter Identitäten durcheinanderbringt und dadurch eine Bewegung anzeigt, die der den Gegenstand in seine einzelnen Bestandteile zergliedernden cartesianischen Analyse³⁰ entgegensteht.³¹

d) Ein viertes Charakteristikum ist die ethische Dimension der Begegnung. Sie zielt nicht auf die Gewinnung von Wissen *über* den anderen, sondern ereignet sich als Öffnung für die Ansprüche des Anderen, sein »Angesicht«, das mich anspricht, noch bevor ich mich ihm zuwende. Dieses Motiv hat unverkennbar Anklänge an die Philosophie von Emmanuel Levinas, dem wahrscheinlich wichtigsten europäischen Gesprächspartner der argentinischen Philosophie der Befreiung, in deren Tradition Papst Franziskus steht.³² Begegnung in diesem Sinn

³⁰ Die zweite Hauptregel in Descartes' *Discours de la méthode* fordert, jede Frage in Teilprobleme und einfache Fragen zu zerlegen, die mit Gewissheit entschieden werden können.

³¹ In dem Motiv der Teilhabe an der »chaotischen Menge« kann man einen Einfluss des französischen Jesuiten Michel de Certeau vermuten. Certeau verweist in seinen brillanten Untersuchungen der Mystik auf Figuren wie Markus vom Pferde, eine antike Heiligengestalt aus dem 6. Jahrhundert, dessen mystische Berufung dadurch gekennzeichnet ist, als Narr seinen Körper in den Dienst des Körpers der Menge zu stellen. Er tut dies, indem er für die anderen Narren der Stadt Lebensmittel stiehlt und sich im öffentlichen Bad um die Pflege der Körper und die Beseitigung des Schmutzes kümmert. Das Moment einer leibhaften Nähe, die jeden Diskurs durcheinanderbringt, verbindet sich bei Markus mit dem Schmutz und der Anarchie der Narrheit: »Er verliert sich in einem Dunkel, in dem der Ausschluss des Sinns, der Schmutz des Körpers und die Narrheit der Menge sich vereinen.« (Michel de Certeau, *Mystische Fabel*, 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010, 69). Certeau sieht in der Unbestimmbarkeit der Menge, deren Dienst sich Markus verschrieben hat, eine »historische Entsprechung zur ›Materie: (hyle) ... in der Plotin den nächtlichen Rand und das ›Überbleibsel‹ vom analytischen Vorgehen des Verstandes erkannte, eine dunkle Tiefe der Dinge, zugleich Ursprung (die *materia/mater*) und Grenze (das andere) in der Arbeit der Unterscheidung, etwas Nichtdeterminiertes (*aoiston*), das der Geist als seine eigene Erniedrigung und seinen Sturz ins Nicht-Sein fürchtet« (79). Bei Markus zeige sich »dieser Horizont des anderen, der anderen, losgelöst von der Sprache in einem *Tun* an ... Ein kontinuierliches Exerzitium ist das Zeugnis für die Verführung durch die Menge, deren Narrheit jeder Weisheit spottet. Das Absolute vollzieht sich unter Einsatz und Verlust des Körpers in der Menge« (Certeau, *Mystische Fabel*, 69, 79 u. 80). Zum Einfluss von Certeau auf Papst Franziskus vgl. Iso Baumer, *Auf den Spuren von Michel de Certeau. Eine für Papst Franziskus prägende Gestalt*, in: *Stimmen der Zeit* 139 (2014), 86–96.

³² Besonders deutlich zeigt sich dies in der spanischen Version des Schreibens. Die dort verwendeten Begriffe »*rostro*« und »*interpelación*« entsprechen der Begrifflichkeit der spanischen Übersetzung von

lässt sich nicht planen oder produzieren. Sie hat den Charakter einer Widerfahrnis, die dazu auffordert, sich von der Sache des anderen bzw. dem Anderen »mit Leib und Seele« in Anspruch nehmen zu lassen. Daraus erwächst Verantwortung und eine Verbindlichkeit, die nach erfolgter Begegnung nicht wieder in beliebige Distanz treten kann, sondern dem anderen etwas schuldig bleibt.

e) Die »Mystik« leibhaftiger Begegnung ist in EG in der Fleischwerdung des göttlichen Logos eröffnet. Leibhaftiger Kontakt, das Teilen des Alltags und die Priorität, die dabei der Begegnung mit den Armen zukommt, aktualisieren diese Fleischwerdung und schreiben sie in der Geschichte weiter fort. Sie sind folglich keine bloß »pastoralen« oder ethischen Gesten, sondern zentrale Momente einer christozentrischen Lebensform. Leibhaftige Begegnung mit dem Anderen ist in EG eine eminent christologische Kategorie.

f) Gegen ein Missverständnis der leibhaftigen Begegnung im Sinne eines romantizistischen Ideals unmittelbarer Authentizität gilt es zuletzt, die (zum Teil auch in EG selbst etwas zu kurz zu kommen scheinende) Krisenhaftigkeit, Ambivalenz und Machtförmigkeit leibhaftiger Begegnung geltend zu machen. In der Begegnung mit dem Leib des anderen werden unsere Wissenskategorien bisweilen weniger bestätigt und erweitert als erschüttert. Dies kann ein schmerzhafter Prozess sein, in dem die gerade im akademischen Bereich häufig tabuisierten Erfahrungen des Scheiterns, der Ohnmacht und des Nicht-Verstehens eine zentrale Rolle spielen. Die Bereitschaft, sich auf solche Erfahrungen einzulassen, ohne sich ihnen durch vorgefertigte Bewältigungsstrategien vorschnell zu entziehen, ist die Voraussetzung für interkulturelle Lernprozesse, in denen mehr zum Vorschein kommt als die bloße Bestätigung des bereits zuvor Gewussten.³³

Leibhafte Begegnung mit dem Anderen ist darüber hinaus auch keine Begegnung mit einem »reinen« Anderen. In der Begegnung mit dem Anderen begegnen wir stets auch unseren eigenen Projektionen, Hoffnungen, Ängsten und

Levinas' Schrift *La trace de l'autre*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 25/3 (1963), 605–623. Für den Dialog zwischen der Philosophie Levinas' und der argentinischen Philosophie der Befreiung vgl. Antonio Siderum, *Ethik als Transzendenzenerfahrung. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung*, Aachen 1993.

³³ Barbara Schellhammer hat in diesem Sinn mit Paul Mecheril für eine in interkulturellen Begegnungen nötige »Kompetenzlosigkeitskompetenz« plädiert. Vgl. Barbara Schellhammer, *Bildung als interkultureller Prozess. Philosophische Reflexion auf den Bildungsbegriff als Impetus für die interkulturelle Transformation akademischer Ausbildung*, in: Fornet-Betancourt (Hg.), *Bildungstraditionen*, 109–244, hier: 115; sowie Paul Mecheril, »Kompetenzlosigkeitskompetenz«. *Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen*, in: Georg Auernheimer (Hg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität*, Wiesbaden 2013⁴, 15–35.

Wünschen. In dieser Hinsicht ist die postmodern inspirierte Kritik an dem ethnographischen Genre mit seinem Authentizitätsgestus berechtigt.³⁴ Diese Kritik geht allerdings dann in die Irre, wenn man daraus den Schluss zieht, ohne diese Begegnung zu einem »unverstellteren« Blick auf den Anderen zu gelangen. Die Einsicht in das, was in der Begegnung mit dem Anderen an Projektion wirksam ist, kann nicht durch den Verzicht auf Begegnung, sondern nur dadurch gewonnen werden, dass man durch diese hindurchgeht, sie gemeinsam reflektiert und die eigenen Deutungen dem kritischen Dialog mit anderen aussetzt. Standardisierte Verfahren mögen hier eine gewisse korrektivische Funktion haben. Die Begegnung selbst zu ersetzen, sind sie jedoch nicht in der Lage.

Zuletzt gilt es, auf den machtförmigen Charakter leibhaftiger Begegnung hinzuweisen. Die Fragen, wer wem mit welchen Motiven »zu Leibe rücken« darf oder nicht, wer überhaupt über die Mittel und die Macht verfügt, sich dem anderen zu nähern bzw. sich einer nicht gewollten Begegnung zu entziehen, wo und auf welche Weise Grenzen der Berührung geltend gemacht und respektiert bzw. durchgesetzt werden, sind angesichts der asymmetrischen Verteilung von (ökonomischer, militärischer und symbolischer) Macht nicht nur in der alltäglichen Praxis, sondern auch in der interkulturellen Forschung von zentraler Bedeutung.

Begegnung als Methode IT

Die kurze Skizze soll genügen, um im Folgenden einige Herausforderungen und Chancen zu benennen, die sich aus der entfalteten »Mystik der leibhaftigen Begegnung« für die Bestimmung der Methode IT ergeben.

a) Die Mystik leibhaftiger Begegnung mit dem Anderen in den Mittelpunkt IT zu rücken, meint nicht, der Anwendung anderer, »technischerer« Methoden, seien diese qualitativer oder quantitativer, empirischer, linguistischer oder historischer Art, ihre Berechtigung innerhalb der IT abzuspochen. Den verschiedenen in Soziologie, Anthropologie, Ethnologie und anderen verwandten Disziplinen entwickelten, zum Teil hoch elaborierten Methoden kommt zu der hier entfalteten Perspektive sowohl eine komplementäre als auch eine differenzierende und korrektivische Funktion zu, zumindest dann, wenn die sie jeweils leitenden

³⁴ Vgl. exemplarisch James Clifford/George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986.

wissenschaftstheoretischen Vorentscheidungen auch nochmals kritisch auf ihre jeweiligen Vorannahmen überprüft werden. Die Mystik leibhafter Begegnung als das Gravitationszentrum dieser Einzelmethoden stark zu machen, vermag dem disparaten Methodenensemble IT³⁵ jedoch einen Einheitspunkt zu verleihen, der für die theologische Reflexion sowohl eine inspirierende wie auch eine strukturierende Funktion ausüben kann. Es mag sinnvoll sein, hier mit Ellacuría zwischen *der* Methode einer Disziplin im Sinne ihrer grundlegenden Orientierung und *den* Methoden im Plural als den spezifischen Instrumenten, die je nach Herausforderungssituation flexibel in diese grundlegende Orientierung integriert werden können, zu unterscheiden.³⁶ Die »Mystik« der leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen kann in diesem Sinn nicht nur als der spezifische Gegenstand einer (christlichen) IT, sondern auch als ihre grundlegende *Methode* geltend gemacht werden. Als Begegnung wirft diese »Mystik« Fragen und Probleme auf, die je nach ihrer Eigenart auch nach einer methodisch (im technischeren Sinn des Wortes) angemessen strukturierten Bearbeitung und Reflexion verlangen. Die Begegnung ist dabei allerdings nicht nur Ausgangs-, sondern auch bleibender Bezugspunkt wissenschaftlicher Forschung. Diese muss für ihre Reflexionsarbeit zwar immer wieder kritisch Distanz nehmen, gleichzeitig jedoch auch immer wieder zu dieser Begegnung zurückkehren, nicht nur um neue Impulse zu erfahren, sondern auch um die Angemessenheit ihrer Theorien und Methoden überprüfen und gegebenenfalls von den Erfordernissen der Begegnung her korrigieren zu können. Die Auswahl, der Zusammenhang, aber auch die Grenzen der jeweils verwendeten Einzelmethoden strukturieren sich in diesem Sinn von der Begegnung her selbst.

b) Aus dem Gesagten ergibt sich, dass VertreterInnen der IT nicht bloß aus der Distanz über die Voraussetzungen, Implikationen und Konsequenzen der genannten Begegnung reflektieren können, sondern auch selbst bis zu einem gewissen Grad aufgerufen sind, diese Form der Begegnung zu vollziehen. Darin macht sich auch für die IT geltend, was als spezifisches Merkmal der Theologie an sich gilt, nämlich »*intellectus fidei*«, d. h. Reflexion eines *gelebten Glaubensvollzugs* zu sein. Tatsächlich verfügen fast alle VertreterInnen IT über lange und vielfältige Begegnungserfahrungen mit Menschen verschiedener sprachlicher, kultu-

³⁵ Eine überblicksmäßige Skizze dieses Methodenensembles IT bietet Volker Küster, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, 115–118.

³⁶ Vgl. Ellacuría, Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode, 45.

reller, religiöser und sozialer Identitäten und lassen dies auch explizit oder implizit³⁷ in ihre Forschungsarbeit einfließen.

c) Die »Mystik« leibhaftiger Begegnung in den Mittelpunkt IT zu rücken, schärft damit, drittens, das theologische Profil der Disziplin. Dadurch scheint eine fruchtbare Alternative zu den in jüngerer Zeit vor allem innerhalb des protestantischen Bereichs geführten Debatten in Bezug auf den »normativen« oder doch eher »deskriptiven« Charakter der Disziplin eröffnet. Das »normative« bzw. explizit *theologische* Moment ist in der hier entfalteten Perspektive weniger inhaltlich (also z. B. durch Berufung auf bestimmte Überzeugungen) als formal, durch die Verpflichtung auf einen bestimmten, in dem Ereignis der Inkarnation gründenden *Stil*³⁸ der Begegnung, bestimmt. Damit ist der theologische Charakter der Disziplin gewahrt, ohne das Feld des Dialogs mit anderen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen unnötig einzuengen. Dieser Vorschlag widersteht der bisweilen von einem gewissen Minderwertigkeitskomplex gegenüber anderen, »strengerem« Wissenschaften bzw. diffusen Schuldgefühlen aufgrund der kolonialen Verstrickungen der klassischen Missionswissenschaft herzurühren scheinenden Versuchung, das theologische Moment IT in die angeblich höhere Objektivität (und Unschuld?) einer rein beschreibenden und vergleichenden Wissenschaft aufzulösen. Bei aller berechtigten Kritik an Formen des Proselytismus und Kolonialismus scheint die IT von der Tradition christlicher Mission gerade deren Aufmerksamkeit für die Bedeutung einer ernsthaften und dauerhaften Inkarnation in das Alltagsleben der Menschen (neu) lernen zu können.³⁹

³⁷ Maurice Bloch macht hinsichtlich ethnologischer Forschung den interessanten Verdacht geltend, dass Ethnologen bisweilen als Ergebnis von Gesprächen und Interviews ausgeben, was sie eigentlich auf ganz andere Weise, nämlich durch ihre lang andauernde Teilhabe an der Alltagspraxis herausgefunden haben. Vgl. Maurice E. Bloch, *How we think they think*, Boulder 1998. Für Vertreter IT scheint dies nicht weniger zuzutreffen.

³⁸ Dieser Primat des Stils bedeutet freilich nicht, dass innerhalb des Dialogs mit anderen nicht auch inhaltliche Überzeugungen und Geltungsansprüche thematisiert werden können und sollen. Aus theologischer Perspektive ist allerdings zu fragen, inwieweit die mit der christlichen Gottesrede verbundenen Geltungsansprüche in ihrem theoretischen Gehalt zumindest in indirekter Weise stets an diesen Stil rückgebunden bleiben und folglich unter Absehung desselben in nur sehr bedingter Weise geltend gemacht werden können. Zum Christentum als »Stil« vgl. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 Bde., Paris 2007. Theobald selbst hat diese Perspektive mit dem theologischen Programm Papst Franziskus' in Verbindung gebracht. Vgl. Christoph Theobald, »Mystik der Fraternité«. Kirche und Theologie in neuem Stil, in: Kurt Appel/Jakob Deibl (Hg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Freiburg i. Br. u. a. 2016, 21–38.

³⁹ Vgl. dazu die exemplarischen Beispiele in Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 129–133. Dass diese Inkarnation in die Alltagswelt der Menschen biswei-

d) Mit der Profilierung des theologischen Charakters verbindet sich die Akzentuierung des ethischen Charakters IT. Die Hinwendung zum Anderen ist in der hier skizzierten »Mystik« nicht primär dadurch motiviert, zur Vermehrung des Wissens und dem Fortschritt der Wissenschaft beizutragen, sondern erfolgt als Öffnung für den Anruf des Anderen. Leibhaftige Nähe, insbesondere zu den Armen, ist in christlicher Perspektive zuletzt als Beitrag zur Errichtung des Reiches Gottes zu verstehen. Die Verpflichtung auf dieses Ziel muss nicht unbedingt eine Einschränkung wissenschaftlicher Freiheit bedeuten, sondern kann gerade in Zeiten zunehmender Ökonomisierung der Universitäten auch zur kritischen Reflexion auf die die Wissenschaft jeweils leitenden normativen Horizonte anregen.⁴⁰ Die akademische Arbeit ist nicht nur geprägt durch die ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen, unter denen sie jeweils stattfindet, sie prägt auch spezifische Milieus sowie Formen eines Habitus aus, die auf oft unbewusste Weise mitbestimmen, welche Fragen überhaupt als wissenschaftlich relevant, welche Zugangsweisen als adäquat und welche gesellschaftlichen Auswirkungen von Wissenschaft als auch in ethischer Hinsicht erstrebenswert erachtet werden.⁴¹ Das zumindest phasenweise Verlassen dieser Welt kann ein kritisches Korrektiv gegenüber den milieuspezifischen Vorurteilen von Wissenschaftlern sein und in diesem Sinn eine heilsame de-ideologisierende Wirkung entfalten.

Interdisziplinäre Anknüpfungspunkte – Ero-episches Gespräch und dichte Teilnahme

Es liegt auf der Hand, dass mit der Option für die oben skizzierte »Mystik« eine explizit christologisch motivierte Form der Begegnung in den Mittelpunkt IT gerückt wird. Dass dies die IT nicht notwendigerweise in die akademische Isola-

len eine umso effektivere, weil angepasstere und tiefer reichende Kolonialisierung des Anderen ermöglichte, soll dabei nicht verschwiegen werden.

⁴⁰ Vgl. dazu Sebastian Pittl, Die Kultivierung einer Reflexion der Berührbarkeit als Infragestellung der »Globalisierung der Gleichgültigkeit«. Überlegungen zum möglichen Beitrag der Theologie zur Universität, in: Alexander Gaderer/Barbara Lumesberger-Loisl u. a. (Hg.), Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 127–146. Die koloniale Dimension eines von seinem Selbstverständnis her »objektiven« und »wertfreien« westlichen Wissenschaftsideals hat u. a. auf sehr luzide Weise Linda Tuhiwai Smith aufgezeigt. Vgl. Dies., *Decolonizing Methodologies. Research and indigenous peoples*, London 2012².

⁴¹ Vgl. dazu nur Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Frankfurt a. M. 1988; bzw. aus feministischer Perspektive Karin Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures*, Cambridge 1999.

tion führt, sondern im Gegenteil durchaus interessante Anknüpfungspunkte für das interdisziplinäre Gespräch eröffnet, und zwar insbesondere mit Disziplinen, in deren methodologischen Prämissen sich – wenn auch unter anderen Vorzeichen – verwandte Anliegen zum Ausdruck bringen, möchte ich abschließend anhand zweier ausgewählter Vertreter soziographischer Methoden exemplarisch veranschaulichen: Dem Wiener Soziologen und Kultur- und Sozialanthropologen Roland Girtler sowie dem deutschen Ethnologen Gerd Spittler.⁴²

Wie Papst Franziskus verweist Roland Girtler in seiner Einführung in die »Methoden der Feldforschung«⁴³ auf die Notwendigkeit, einen intensiven Kontakt mit den Menschen und Kulturen zu pflegen, die der Wissenschaftler erforschen möchte. Die Feldforscherin müsse, so Girtler, in der Lage sein, zu jeder Zeit essen, trinken und schlafen zu können, um die Menschen, die sie verstehen wolle, in ihrem Alltag begleiten zu können.⁴⁴ Girtler wendet sich gegen die Vorstellung, wissenschaftliche Qualität sei nur durch das Zwischenschalten von Filtern in Form standardisierter und stark formalisierter Untersuchungsmethoden zu erreichen.⁴⁵ Als grundlegende Methoden der Feldforschung schlägt er vielmehr die beobachtende Teilnahme vor und das, was er in Anspielung an die Odyssee als »ero-episches Gespräch«⁴⁶ bezeichnet. Ein gewisses »going native« ist nach Girtler geradezu Voraussetzung für gute wissenschaftliche Arbeit, da nur dadurch ein Abstand zu den bisherigen erkenntnisleitenden Vorurteilen der Forscherin und somit ein freierer Blick auf die untersuchten Kulturen und Milieus erreicht werden könne.⁴⁷ Girtler betont explizit, dass die Begegnung zwischen Forscher und Erforschten in erster Linie eine Begegnung zwischen Menschen sei. Gleichrangigkeit in der Forschung und Gesprächsführung seien somit

⁴² Der Dialog ließe sich in fruchtbarer Weise auch mit anderen Disziplinen führen. Nach Klaus Heinrich etwa ist die Ausrichtung auf die umfassende Befreiung des Menschen konstitutiv für das Projekt der okzidentalen Wissenschaft an sich. Vgl. Klaus Heinrich, *Widerspruch und Verantwortung in der Hochschule* (1970), in: Ders., *der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben*, Frankfurt a. M./Basel 1998. Der ethische Primat IT kann somit auch in einen kritischen Dialog mit dem nach wie vor uneinge-lösten Befreiungsversprechen westlicher Wissenschaft gebracht werden.

⁴³ Roland Girtler, *Methoden der Feldforschung*, Wien u. a. 2001⁴.

⁴⁴ A. a. O. 185.

⁴⁵ Vgl. a. a. O. 171.

⁴⁶ Vgl. a. a. O. 147–168. Das »ero-epische Gespräch« meint ein Gespräch, in dem sich die Forschende und ihr Gesprächspartner zu gleichen Teilen einbringen. Der Gesprächspartner dürfe weder manipuliert noch auf einen bloßen Datenlieferanten reduziert werden. Themen und Fragen würden sich aus der jeweiligen Situation ergeben. Solche Gespräche zu führen sei eine hohe Kunst, die Vertrauen stifte und oft entscheidende, durch Interviews nur schwer zu erreichende Einsichten in die untersuchte Kultur eröffne.

⁴⁷ Vgl. a. a. O. 78–82.

von zentraler Bedeutung. Niemals dürfe der Andere auf einen bloßen Untersuchungsgegenstand reduziert werden. Um dies zu erreichen, müsse sich auch der Forschende ehrlich in die Gesprächssituation einbringen und bereit sein, seinen Gesprächspartnern – falls gewünscht – auch Einblick in die eigene Lebenswelt zu geben. Forschersein und privates Menschsein ließen sich in dieser Hinsicht nicht sauber voneinander trennen.⁴⁸ Den Konflikt zwischen der beanspruchten Begegnung auf Augenhöhe und der Reduzierung des Anderen auf ein Forschungsobjekt versucht Girtler dadurch zu entschärfen, dass er seine Forschungsergebnisse und deren Interpretation mit den untersuchten Gruppen bespricht und diese damit dazu auch noch mal Stellung nehmen lässt.⁴⁹ Girtler thematisiert auch die besonderen ethischen Schwierigkeiten, die sich aus der großen Nähe des Feldforschers zu seinem Untersuchungsgegenstand ergeben. Er ist zwar bestrebt, die Rolle der Forschenden klar von der des Missionars und Sozialarbeiters abzugrenzen, und distanziert sich diesbezüglich auch deutlich von der Aktionsforschung, die für ihn auf zu unmittelbare Weise Veränderungen zu induzieren sucht.⁵⁰ Sehr wohl leistet er jedoch in Ausnahmefällen Hilfe, kauft also Essen, wenn ein Gesprächspartner hungert, oder begleitet Verletzte ins Krankenhaus. Noch entscheidender ist die ethische Dimension, die er den Ergebnissen seiner Forschung zuerkennt, etwa wenn er die Hoffnung thematisiert, dass seine Forschungsarbeit Entscheidungsträgern und den Betroffenen selbst ein besseres Verstehen ihrer Milieus und so auch adäquatere politische oder soziale Handlungsstrategien ermöglicht, dass sie zum Abbau von Vorurteilen beiträgt und marginalisierten Personengruppen eine größere öffentliche Sichtbarkeit verleiht. Auffällig sind auch die geradezu theologisch anmutenden Grundhaltungen, die eine solche Forschungsarbeit nach Girtler voraussetzt: Genannt werden Toleranz⁵¹, Demut⁵² und ein »weites und offenes Herz«⁵³. Sogar von »Liebe« ist einmal die Rede.⁵⁴

In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen Gerd Spittlers, der als Korrektiv zur zunehmenden Fixierung ethnologischer Forschung auf Text und Diskurs für eine Radikalisierung der Teilnehmenden Beobachtung im Sinne

⁴⁸ Vgl. a. a. O. 73–76.

⁴⁹ A. a. O. 128–132.

⁵⁰ A. a. O. 121.

⁵¹ A. a. O. 172.

⁵² A. a. O. 185.

⁵³ A. a. O. 173.

⁵⁴ A. a. O. 172. Hier als Synonym für »Toleranz« gebraucht.

»dichter Teilnahme« plädiert.⁵⁵ Spittler teilt zwar die Kritik, die in den letzten Jahrzehnten an der Teilnehmenden Beobachtung geltend gemacht wurde, wie etwa die schwere Überprüfbarkeit ihrer Ergebnisse, der hohe Zeitaufwand und die bisweilen überzogenen Ansprüche von Authentizität und Unmittelbarkeit. Mit Verweis auf die Forschungen von Maurice Bloch, Unni Wikan, Paul Stoller und Michael Jackson und deren Konzepte der »*lived experience*«, der »*power of resonance*«, der »*sensuous scholarship*«, des »*ethnographic embodiment*« und des »*radical empiricism*« versucht er jedoch zu zeigen, dass eine radikalisierte und selbstkritische Form Teilnehmender Beobachtung der Ethnologie Perspektiven eröffnet, die durch andere Methoden nicht ersetzt werden können. »Dicht« meint für Spittler dabei »soziale Nähe und gemeinsames Erleben«⁵⁶, wobei er explizit betont, dass »zu diesem *Erleben* alle Sinne [gehören]. Nicht nur das Sehen und Hören, sondern auch das körperliche und seelische Fühlen«⁵⁷. Spittler verweist darauf, dass sich »natürliche Gesprächssituationen«, die dem Forschenden bisweilen weit wertvollere Informationen lieferten als strukturierte oder halbstrukturierte Interviews, nicht beliebig initiieren ließen. Hierfür seien Vertrautheit und Geduld erforderlich. Zentrale Einsichten erhalte der Forschende oft »durch die informelle und implizite Kooperation mit der Bevölkerung«⁵⁸. Betont wird von Spittler auch, dass die Teilnehmende Beobachtung gerade aufgrund ihrer Realitäts- und Lebensnähe unsystematisch sei. In überraschender Ähnlichkeit zu Evangelii Gaudium (87) macht er geltend, dass dichte Beobachtung eine besondere »Nähe zur chaotischen Lebenswirklichkeit«⁵⁹ impliziert. Dies sei vor allem dort »ein großer Vorteil, wo systematische Forschung an ihre Grenzen stößt ...: die Grenzen sprachlicher Erfassung, die Grenzen systematischer Beobachtung und die Grenzen von Theorie.«⁶⁰

⁵⁵ Vgl. Gerd Spittler, *Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme*, in: Zeitschrift für Ethnologie 126 (2001), 1–25; sowie Ders., *Arbeit zur Sprache bringen. Der ethnographische Zugang*, Wien 2014; http://ksa.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_zentrum_methoden/Homepage_neu/VWPE/vwpe01.pdf. Der Begriff der »Dichten Teilnahme« nimmt Anleihen an Clifford Geertz' Konzept der »*thick description*«. Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1987.

⁵⁶ Spittler, *Teilnehmende Beobachtung*, 12.

⁵⁷ A. a. O. 19.

⁵⁸ A. a. O. 21.

⁵⁹ A. a. O. 22.

⁶⁰ A. a. O. 7. In noch größerer Radikalität formuliert der Soziologe John Law aus dem Ernstnehmen des anarchischen Charakters der Realität ein bemerkenswertes, gleichermaßen inspirierendes wie unorthodoxes, theoretisch jedenfalls sehr durchdachtes, methodologisches »Programm«. Vgl. John Law, *After method. Mess in social science research*, London 2004.

Weder Girtler noch Spittler würden ihre Forschungsarbeit wohl im Sinne einer Mystik der leibhaftigen Begegnung beschreiben. Die zahlreichen motivlichen Bezüge machen jedoch deutlich, dass solche Forschungsansätze als lohnenswerte Gesprächspartner einer IT in Frage kommen, die sich einer solchen »Mystik« verpflichtet weiß. Solche Gesprächsmöglichkeiten zu suchen und zu nützen ist für die IT innerhalb des wachsenden Ensembles universitärer Disziplinen in der Zukunft gewiss von zunehmender Bedeutung.⁶¹

Schwierigkeiten und Chancen

Ich möchte mit der Benennung einiger Schwierigkeiten schließen, vor die sich der Versuch, einer »Mystik« leibhafter Begegnung mit dem Anderen innerhalb der IT mehr Raum zu verleihen, im Kontext der gegenwärtigen Wissenschaftskultur gestellt sieht.

Der Mystik der leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen eignet, wie angezeigt, nicht nur ein gewisser Charakter der »Widerfahrnis«, der sich nicht einfach »produzieren« lässt, sie verlangt neben einer Haltung der Offenheit und Demut auch Zeit. Eben diese ist innerhalb der akademischen Welt jedoch ein zunehmend knappes Gut. Sie ist es für Professorinnen, aber sie ist es zunehmend auch für junge Wissenschaftler, für die es – innerhalb prekärer Arbeitsverhältnisse und angewiesen auf die Mittel zeitlich meist recht knapp bemessener Projektförderungen – oft schwierig ist, sich auf Lebenswelten außerhalb ihres unmittelbaren Lebens- und Arbeitsumfeldes auf eine mehr denn bloß oberflächliche Weise einzulassen. Die Anwendung stark standardisierter und operationalisierter Methoden erscheint vor diesem Hintergrund oft wie eine Abkürzung für längere und schwer zu finanzierende Forschungsaufenthalte. Dem Moment des Sich-in-Anspruch-Nehmen-Lassens-durch-den-Anderen steht darüber hinaus entgegen, dass die derzeitigen Konkurrenzverhältnisse an Universitäten eher Individualismus und Selbstbezogenheit zu fördern scheinen als eine Haltung der Offenheit für den Anderen und der Solidarität mit den Leidenden.⁶²

⁶¹ Wegweisende Schritte für ein Gespräch zwischen Theologie und Ethnographie sind in den letzten Jahren im angelsächsischen Raum unternommen worden. Vgl. hierzu insbesondere den Sammelband Christian Scharen/Aana Marie Vigen (Hg.), *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, London u. a. 2001; sowie das Themenheft *Engaging Religious Experience. A return to Ethnography and Theology*, in: *Practical Matters Journal*, 13. 3. 2013.

Ein Weg, um diese strukturellen Schwierigkeiten zumindest ein Stück weit auszugleichen, können gemeinsam mit der dafür erforderlichen Flexibilität von Studienplänen bis zu einem gewissen Grad *Exposure*-Programme sein, die, sofern sie entsprechend vorbereitet und reflektiert werden, vor allem für Studierende erste Formen eines leibhaftigen In-Kontakt-Tretens mit einem anderen Kontext als ihrem gewohnten ermöglichen können. Zumindest ansatzweise lässt sich die Forderung leibhaftiger Begegnung auch in die Routinen der Wissenschaftspraxis integrieren. So wechseln etwa die Veranstaltungsorte der von Raúl Fornet-Betancourt initiierten Kongresse für Interkulturelle Philosophie⁶³ regelmäßig zwischen den Kontinenten und bemühen sich darum, die Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontext strukturell in ihr Programm zu integrieren. Eine leibhaftige Begegnung zwischen Wissenschaftlern unterschiedlicher Kontexte sowie zwischen diesen und Menschen vor Ort wird dadurch zumindest ein Stück weit ermöglicht. Ein anderer Weg besteht darin, den Austausch mit denjenigen Menschen zu suchen, die die in EG angesprochene »Mystik« leibhafter Begegnung alltäglich leben. Im Falle der IT wären dies bevorzugt Missionare und Missionarinnen, Mitarbeiter der Pastoral und der Hilfswerke, zunehmend aber auch die steigende Zahl von Ordensleuten, Priestern und Laien anderer Kontinente und Kulturen in Europa selbst. Die zunehmende Pluralisierung der Gesellschaft wie auch der kirchlichen Milieus in Europa bietet diesbezüglich große Chancen für die Zukunft, die es für die IT auch in methodischer Hinsicht zu nützen gilt.

(Dr. Sebastian Pittl ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main)

⁶² »The hyper-precarious, hyper-competitive academic job market and the organization of that model around national searches combine to produce intellectuals who are forced to engage in endless self-promotion for at least the first decade of their professional lives ... This is a huge structural impediment to forging an academy that is engaged in and relevant to the problems of oppressed people ...« David Ignatius Gandolfo, *A Different Kind of University Within the University. Ellacuría's Model in the Context of the United States*, in: Matthew Ashley u. a. (Hg.), *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*, Maryknoll 2014, 161–172, hier: 172.

⁶³ Die Dokumentationsbände der Kongresse erscheinen seit 1996 in der Reihe »Concordia«. Mittlerweile haben elf Kongresse stattgefunden. Thomas Fornet-Ponse macht in seinem Beitrag in diesem Heft eine Einsicht dieser Kongresse geltend, wenn er darauf hinweist, dass die Frage nach den »Methoden« IT nicht einseitig innerhalb eines bestimmten (z. B. des westlichen) kulturellen Kontextes geklärt werden kann, sondern zum Gegenstand eines ergebnisoffenen interkulturellen Gesprächs werden muss. Dieses Gespräch impliziert als seine hermeneutische Voraussetzung bis zu einem gewissen Grad notwendigerweise das Moment einer auch leibhaftigen Begegnung.

ABSTRACT

Starting with the analysis of some existing ambiguities of methodological discussions in the context of current academia, the article opts to develop the methods of Intercultural Theology (IT) based on the specific form of pre-reflexive encounter with reality upon which IT as an academic discipline reflects. It shows that intents to determine this specific form of encounter with reality can draw inspiration from what in the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* of Pope Francis appears as a »mysticism« of bodily encounter with the other (87). The article investigates theological and philosophical backgrounds of this mysticism (Levinas, Certeau, Scannone) and discloses its relevance for methodological discussions on IT. Drawing on the example of ethnography it is exemplified that this explicitly Christological perspective can be brought into a fruitful dialogue with other disciplines whose methodologies share some common concerns. At last, challenges and chances are outlined to give the »mysticism« of bodily encounter with the other a broader space within the methodology of IT.