

LEHRWERK EVANGELISCHE THEOLOGIE 7

Isolde Karle

Praktische Theologie



Praktische Theologie

Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh)

Unter Autorenschaft von

Michael Domsgen, Beate Ego, Katharina Greschat,
Isolde Karle, Ulrich H. J. Körtner, Christof Landmesser,
Rochus Leonhardt, Wolf-Friedrich Schäufele
und Henning Wrogemann

Band 7

Isolde Karle

Praktische Theologie



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Isolde Karle, Dr. theol., Jahrgang 1963, studierte Evangelische Theologie in Tübingen, Cambridge (USA) und Münster. Sie wurde in Kiel promoviert und habilitierte sich in Bonn. Seit 2001 ist sie Professorin für Praktische Theologie, insbesondere Homiletik, Liturgik und Poimenik, an der Ruhr-Universität Bochum und seit 2015 Direktorin des Instituts für Religion und Gesellschaft.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Druck und Binden: BELTZ Bad Langensalza GmbH

ISBN Print 978-3-374-05488-6 – ISBN E-Book (PDF) 978-3-374-05489-3
www.eva-leipzig.de

ZUM LEHRWERK

Das Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh) bietet einen Überblick über alle Fächer der Evangelischen Theologie nebst einer Einführung für Theologinnen und Theologen in die Religionswissenschaft. Auf dem aktuellen Stand der Forschung vermittelt es das Grundwissen für Studium und Examen. Zielgruppe sind Studierende der Evangelischen Theologie im Hauptfach sowie im Diplom- oder Magisterstudium Evangelische Theologie. In besonderer Weise dürfen sich Studierende mit dem Berufsziel Pfarramt und Lehramt – hier vor allem, aber nicht ausschließlich am Gymnasium – angesprochen fühlen. Das Lehrwerk lässt sich aber auch unabhängig von modularisierten Studiengängen benutzen. Das Bemühen um einen klaren Aufbau der Bände und eine griffige Sprache, bei der Fachterminologie und gutes Deutsch zusammenfinden, zielt auf eine Leserschaft, die Freude an theologischer Bildung hat.

Die Bände des Lehrwerks wollen keine historisierende Darstellung der einzelnen theologischen Fächer und Teildisziplinen geben, sondern gegenwartsbezogenes theologisches Grundwissen vermitteln. Dabei bemühen sich die Autoren, den Gesichtspunkt der fachwissenschaftlichen Relevanz von Theologie mit der praxisorientierten Ausrichtung auf das künftige Berufsfeld der Studierenden zu verbinden. Die Leitfrage bei der Stoffauswahl lautet: Welches Grundwissen ist für den Erwerb der im Pfarramt oder im Lehramt geforderten theologischen Kompetenz entscheidend?

Für jeden Band ist selbstverständlich sein Autor oder seine Autorin verantwortlich. Zugleich aber wurde jeder Einzelband vor dem Erscheinen im Herausgeberkreis im Hinblick auf inhaltliche Grundentscheidungen und Aufbau gründlich diskutiert. Auf diese Weise werden Querverbindungen hergestellt und Überschneidungen vermieden, um dem Gesamtwerk bei aller theologischen Pluralität die nötige Geschlossenheit zu verleihen. Den Leserinnen und Lesern sollen auf diese Weise die innere Einheit der Theologie und die bestehenden Zusammenhänge

zwischen ihren Einzeldisziplinen, ihren Fragestellungen und Methoden deutlich werden (enzyklopädischer Aspekt).

Der Umfang der Bände und ihr Aufbau richten sich nach den Erfordernissen des für Studierende im Rahmen von Prüfungsvorbereitungen rezipierbaren Stoffes. Die Hardcovereinbände sind strapazierfähig, die Ladenpreise bezahlbar.

Bis 2022 erscheint das Lehrwerk Evangelische Theologie in zehn Bänden (zwei Bände pro Jahr):

- 2018: Band 5: Dogmatik (Ulrich H. J. Körtner)
Band 9: Ökumenische Kirchenkunde (Ulrich H. J. Körtner)
- 2019: Band 6: Ethik (Rochus Leonhardt)
Band 8: Religionspädagogik (Michael Domsen)
- 2020: Band 7: Praktische Theologie (Isolde Karle)
Band 10: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie
(Henning Wrogemann)
- 2021: Band 1: Altes Testament (Beate Ego)
Band 4: Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur
Gegenwart (Wolf-Friedrich Schäufele)
- 2022: Band 2: Neues Testament (Christof Landmesser)
Band 3: Kirchengeschichte I: Von der Alten Kirche bis zum
Hochmittelalter (Katharina Greschat)

Allen Bänden sind ein Literaturverzeichnis sowie Register – je nach Notwendigkeit zu Personen, Sachen und Bibelstellen – beigegeben. Die verwendeten Literaturabkürzungen richten sich nach der jeweils aktuellsten Ausgabe des *Internationalen Abkürzungsverzeichnisses für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), die Abkürzungen der Bibelstellen nach den *Loccummer Richtlinien*.

Leipzig, im September 2017

Verlag und Autorenschaft

INHALT

Vorwort zum Band	XV
------------------------	----

1. Was ist Praktische Theologie?

1.1	Reformatorische Impulse	1
1.2	Schleiermachers Grundlegung der Praktischen Theologie	5
1.3	Praktische Theologie der Gegenwart	14
1.3.1	Ausdifferenzierung, Spezialisierung, Empirieorien- tierung und die Frage nach einem Leitbegriff für die Praktische Theologie	14
1.3.2	Zur Theologizität und Interdisziplinarität Praktischer Theologie	21
1.3.3	Der Professionsbezug der Praktischen Theologie	27
1.4	Weiterführende Literatur	31

2. Religion in der Moderne

2.1	Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft und die Religion	32
2.2	Paradoxien moderner Individualität	37
2.3	Fundamentalistische Formen der Religion	43
2.4	Religion als Kommunikation.....	46
2.5	Religion als Sinn und Geschmack fürs Unendliche	53
2.6	Glaube und Kontingenzsensibilität	57
2.7	Funktion der Religion	61
2.8	Säkularisierung oder Religionsboom?	66
2.9	Religiöse Homogenisierung, ökumenische Identität und interreligiöser Dialog	72
2.10	Spiritualität	79
2.11	Weiterführende Literatur	87

3. Kirche und Moderne

3.1	Biblisches Erbe und reformatorische Einsichten	88
3.1.1	Die neue Sozialstruktur der »Ekklesia«	88

3.1.2	Kirchliche Sozialformen und reformatorisches Kirchenverständnis	90
3.2	Kirche als Organisation	95
3.2.1	Die Kirche als Melange von Institution und Organisation	95
3.2.2	Kirchenleitung und Kirchenrecht	103
3.3	Kirchenkrise und Kirchenreform	108
3.3.1	Organisationsreformen	110
3.3.2	Management und Non-Profit-Organisationen	114
3.4	Kirche als Gemeinde	117
3.4.1	Communio Sanctorum	117
3.4.2	Face-to-Face-Kommunikation	122
3.5	Kirche als paradoxer Impulsgeber religiöser Kommunikation	126
3.6	Weiterführende Literatur	131

4. Der Pfarrberuf in der Moderne

4.1	Historische Perspektiven	132
4.1.1	Biblische Wurzeln	132
4.1.2	Von der Alten Kirche bis zur Reformation	133
4.1.3	Das Geschlechterarrangement im Pfarramt und die Ordination von Frauen	138
4.2	Der Pfarrberuf als Profession	141
4.3	Tendenzen der Deprofessionalisierung	148
4.4	Individualisierung und Professionsethos	152
4.5	Die Pluralität der Ämter	156
4.5.1	Funktionspfarrämter	156
4.5.2	Die Vielfalt der Ämter	158
4.5.3	Das Pfarramt und die Kirchenleitung	161
4.6	Weiterführende Literatur	163

5. Homiletik

5.1	Historische Perspektiven mit Impulsen für die aktuelle Diskussion	164
5.1.1	Die rhetorische Kunst der Predigt: Aurelius Augustin (334–430)	166
5.1.2	Predigt als Inkarnation Christi: Martin Luther (1483–1546)	171
5.1.3	Die Predigt als religiöse Zirkulation: Friedrich Schleiermacher (1768–1834)	177

5.1.4	Predigt für den modernen Menschen	186
a)	Otto Baumgartens (1858–1934) Predigtkritik	188
b)	Friedrich Niebergalls (1866–1932) Modernisierung der Predigt	190
5.1.5	Die Predigt als Wort Gottes: Karl Barth (1886–1968)	194
5.1.6	Weiterführende Literatur	201
5.2	Homiletische Diskurse der Gegenwart	202
5.2.1	Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer über sein Leben: Ernst Lange (1927–1974)	202
5.2.2	Rezeptionsästhetische Homiletik	208
a)	Gerhard Marcel Martin: Die Predigt als offenes Kunstwerk	208
b)	Wilfried Engemanns Plädoyer für einen kreativen Zeichengebrauch	211
c)	Weiterführende Überlegungen	217
5.2.3	Nordamerikanische Homiletik und die Wiederent- deckung der Rhetorik	220
a)	Die homiletische Rhetorik David Buttricks	220
b)	Die Rezeption der New Homiletic bei Martin Nicol und Alexander Deeg	225
c)	Impulse aus der nordamerikanischen Homiletik	229
5.2.4	Die Predigerin und der Prediger	231
a)	Zur Person des Predigers und der Predigerin	231
b)	Das Ich auf der Kanzel	232
c)	Glaubwürdigkeit	233
d)	Gendersensibilität	234
5.2.5	Aktuelle Herausforderungen der Predigttheologie	236
a)	Sünde und Rechtfertigung	237
b)	Politische Predigt	242
5.2.6	Weiterführende Literatur	247

6. Liturgik

6.1	Historische Perspektiven mit Impulsen für die aktuelle Diskussion	250
6.1.1	Biblische Gottesdienstvielfalt	250
a)	Jüdische Wurzeln und die Praxis Jesu	250
b)	Urchristliche Gottesdienste	253
6.1.2	Die Gottesdienstentwicklung in der Alten Kirche	257
6.1.3	Der orthodoxe Gottesdienst	260

6.1.4	Die römisch-katholische Messe	262
	a) Die Entwicklung bis zur Reformation	262
	b) Die zentrale Bedeutung der Eucharistie	265
	c) Ökumenische Herausforderungen	268
6.1.5	Martin Luthers Gottesdienstreform	271
	a) Martin Luthers Gottesdienstverständnis	271
	b) Die zentrale Funktion von Musik und Gesang	274
	c) Der Gottesdienst als öffentliche Reizung zum Glauben	277
6.1.6	Zur Feier und Deutung des Abendmahls	280
6.1.7	Der reformierte Gottesdienst	288
	a) Die historische Entwicklung in Zürich und Genf ...	288
	b) Der Predigtgottesdienst in der Gegenwart	292
6.1.8	Der Gottesdienst als Darstellung christlichen Lebens (Friedrich Schleiermacher)	296
	a) Der Gottesdienst als Regenerationszentrum christlichen Lebens	296
	b) Der Gottesdienst als Gesamtkunstwerk	298
	c) Der Agendenstreit	300
	d) Der Gottesdienst als Fest und Feier	301
6.1.9	Weiterführende Literatur	303
6.2	Aktuelle Diskurse und Fragestellungen	304
6.2.1	Der Gottesdienst als kulturelles Gedächtnis	304
6.2.2	Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft	308
	a) Empirische Erkenntnisse	308
	b) Der Gottesdienst aus milieutheoretischer Sicht	311
6.2.3	Die rituelle Dimension des Gottesdienstes	317
6.2.4	Das gottesdienstliche Gebet	322
6.2.5	Die gottesdienstliche Musik	326
6.2.6	Die Zeit des Gottesdienstes	328
	a) Der Sonntag	328
	b) Das Kirchenjahr und jahreszyklisch besonders relevante Gottesdienste	330
6.2.7	Der Raum des Gottesdienstes	334
6.2.8	Zielgruppenorientierte Gottesdienste	336
	a) Kindergottesdienste	337
	b) Jugendgottesdienste	339
	c) Salbungsgottesdienste	341
6.2.9	Weiterführende Literatur	343

7. Poimenik

7.1	Historische Perspektiven mit Impulsen für die aktuelle Diskussion	348
7.1.1	Seelsorge als Trost: Martin Luther	348
	a) Seelsorgerliche Theologie	348
	b) Kennzeichen und Methoden von Luthers Seelsorge im Licht moderner Denk- und Therapiemodelle	350
	c) Impulse für die aktuelle poimenische Diskussion: Die Wiederentdeckung des Trostes	355
7.1.2	Seelsorge als Zuwendung zum einzelnen Menschen: Philipp Jakob Spener und der Pietismus	357
7.1.3	Seelsorge im 19. Jahrhundert: Herausforderungen der Moderne	360
	a) Seelsorge als Förderung von Freiheit: Friedrich Schleiermacher	360
	b) Die diagnostische und therapeutische Befähigung des Seelsorgers: Carl Immanuel Nitzsch	366
	c) Poimenische Leitfragen der Moderne	369
7.1.4	Seelsorge im Horizont der Hoffnung: Eduard Thurneysen	372
7.1.5	Klinische Seelsorgeausbildung und beratende Seelsorge: Dietrich Stollberg	378
	a) Impulse der Seelsorgebewegung	378
	b) Klinische Seelsorgeausbildung	381
	c) Die humanistische Psychologie von Carl Rogers	383
	d) Würdigung und Kritik	384
7.1.6	Seelsorge als Pastoralpsychologie: Joachim Scharfenberg	387
	a) Lebenshilfe im Umgang mit Konflikten	387
	b) Das seelsorgerliche Potential religiöser Kommunikation	391
7.1.7	Weiterführende Literatur	393
7.2	Aktuelle Diskurse und Fragestellungen	394
7.2.1	Zur Deutung von Lebensgeschichte – soziologische Perspektiven	394
7.2.2	Systemisches Denken und die Sorge um die Seele	401
7.2.3	Das seelsorgerliche Kurzgespräch und kognitions- psychologische Perspektiven	409
7.2.4	Theologie in der Seelsorge	413
	a) Die Warum-Frage in der Seelsorge	413

	b) Interreligiöse Seelsorge	420
7.2.5	Gender und Körperlichkeit in der Seelsorge	422
7.2.6	Weiterführende Literatur	428
7.3	Orte und Kontexte der Seelsorge	429
7.3.1	Seelsorge in der Gemeinde	429
	a) Kennzeichen gemeindlicher Seelsorge	429
	b) Der Geburtstagsbesuch: Seelsorge an alten Menschen	433
7.3.2	Krankenhausseelsorge und Spiritual Care	437
	a) Historische Wurzeln	437
	b) Strukturelle Rahmenbedingungen	438
	c) Gendergesichtspunkte	441
	d) Spiritual Care	442
7.3.3	Seelsorge im hoheitlichen Bereich	450
	a) Polizei- und Militärseelsorge	450
	b) Gefängnisseelsorge	455
7.3.4	Telefonseelsorge	459
7.3.5	Weiterführende Literatur	463

8. Theorie der Kasualien

8.1	Kasualien im Kontext der modernen Gesellschaft	466
8.1.1	Kasualien in der Volkskirche	466
8.1.2	Religion und Biographie	469
8.1.3	Kasualien als Übergangsriten	474
	a) Rites de passage	474
	b) Lebenszyklische Verschiebungen	476
	c) Die rituelle Handlung als Kern der Kasualien	478
	d) Kasualien als Segenshandlungen	481
8.1.4	Kasualien als pastorale Kernaufgabe	483
	a) Integrale Amtshandlungspraxis	483
	b) Die professionelle Typik der Kasualien	484
8.1.5	Weiterführende Literatur	486
8.2	Die Taufe	486
8.2.1	Historische Entwicklung und empirische Aspekte	487
	a) Historische Entwicklung	487
	b) Empirische Aspekte	490
	c) Kinder in der Risikogesellschaft: Überlegungen zum Taufgespräch	492
8.2.2	Theologische Deutungen	495
	a) Die identitätsstiftende Kraft der Taufe oder: Die Taufe als Sakrament	495

	b) Schöpfungstheologische Aspekte: Dank und Bitte um Bewahrung und Segen	497
8.2.3	Die gottesdienstliche Gestaltung der Taufe	499
8.2.4	Herausforderungen gegenwärtiger Taufpraxis	501
	a) Taufalter	501
	b) Patenamt	502
	c) Familiensituation	503
	d) Nottaufe	504
	e) Taufferinnerungsgottesdienste	505
	f) Kindersegnung	506
	g) Taufe und Kirchenmitgliedschaft	506
8.2.5	Weiterführende Literatur	508
8.3	Die Konfirmation	509
8.3.1	Historische Entwicklung und empirische Aspekte	509
	a) Historische Entwicklung	509
	b) Empirische Aspekte	510
	c) Herausforderung Identität	512
8.3.2	Die Konfirmation als Jugendkasualie	513
	a) Motive und Vielschichtigkeit der Konfirmation	513
	b) Jugendweihe und Jugendfeiern als funktionale Äquivalente	516
8.3.3	Der Konfirmandenunterricht	518
8.3.4	Gottesdienste in der Konfirmandenzeit	522
	a) Gottesdienste auf dem Weg	522
	b) Die Konfirmation	525
8.3.5	Weiterführende Literatur	529
8.4	Die kirchliche Trauung	530
8.4.1	Historische Entwicklung	530
	a) Biblische Perspektiven	530
	b) Die weitere historische Entwicklung	534
	c) Die Ehe »für alle«: Trauung gleichgeschlechtlicher Paare	538
8.4.2	Soziologische Gesichtspunkte für das Traugespräch ...	543
8.4.3	Die kirchliche Trauung als <i>rite de confirmation</i>	547
8.4.4	Ehejubiläen	552
8.4.5	Weiterführende Literatur	553
8.5	Die Bestattung	554
8.5.1	Historische Perspektiven	554
8.5.2	Die Bestattungskultur in der Gegenwart	559
8.5.3	Todesverdrängung oder neue Sichtbarkeit des Todes?	563
8.5.4	Herausforderung Eschatologie	568

a) Ewiges Leben	568
b) Todesverständnis	570
c) Himmel	573
8.5.5 Trauergespräch und Trauerseelsorge	575
a) Das Trauergespräch	575
b) Die Trauerseelsorge	576
8.5.6 Die Trauerfeier	578
8.5.7 Weiterführende Literatur	581

9. Diakonie

9.1 Biblische Wurzeln, frühes Christentum und Reformation ...	584
9.2 Die Institutionalisierung der Diakonie im 19. Jahrhundert	589
9.3 Aktuelle Herausforderungen der »Anstaltsdiakonie«	595
9.4 Diakonie als zivilgesellschaftliche Akteurin und als Gemeindediakonie	602
9.5 Weiterführende Literatur	607

10. Medienkommunikation

10.1 Das Christentum und die Medien	610
10.2 Dynamiken der Medienkommunikation	616
10.3 Medienreligion	622
10.4 Weiterführende Literatur	626

Anhang

Literatur	627
Register	692
Namen	692
Sachen	702
Bibelstellen	717

VORWORT

Das vorliegende Lehrwerk ist für Studentinnen und Studenten der Evangelischen Theologie konzipiert. Es ist bestrebt, einen Überblick über das Fach Praktische Theologie zu geben und das Interesse an der Komplexität und Vieldimensionalität der praktisch-theologischen Disziplin zu wecken.

Das Werk ist zugleich eine Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie. Das Fach wird sowohl mit Blick auf seine historische Genese als auch seine gegenwärtigen Diskurse reflektiert. Die Religionspädagogik wird dabei separat in Band 8 dieser Reihe von Michael Domsgen bearbeitet.

Ein Lehrbuch versucht, möglichst objektiv die Pluralität praktisch-theologischer Konzeptionen und Diskurse zu beschreiben. Zugleich ist eine Gesamtdarstellung immer auch von den Forschungsinteressen und -schwerpunkten des Autors oder der Autorin geprägt. Es hat eine spezifische Signatur und ein eigenes Profil. Das vorliegende Lehrwerk ist durch zwei grundlegende Perspektiven gekennzeichnet: Es ist (1) interdisziplinär ausgerichtet und führt einen intensiven Diskurs mit den Sozialwissenschaften. Es fragt (2) nach der Relevanz der Evangeliumskommunikation für die Gegenwart und rezipiert dazu Forschungsergebnisse aus den anderen theologischen Disziplinen.

(1) Ohne eine differenzierte gesellschaftliche Analyse ist es für die Praktische Theologie nicht möglich, die Ambivalenzen modernen Lebens realistisch zu erfassen. Dabei ist die emanzipatorische und freiheitliche Seite der Moderne zu würdigen. Zugleich sind die psychisch belastenden Folgewirkungen überindividueller Dynamiken für die moderne Lebensführung in den Blick zu nehmen. Dieser sozialwissenschaftliche Blick – mit vielfältigen Bezugnahmen auf die Biographie-, Identitäts-, Gender- und Körperlichkeitsdiskurse – durchzieht das ganze Lehrbuch: Es gilt, die gegenwärtige soziale Lage tiefenscharf wahrzunehmen und die Herausforderungen, die sich für Religion und Kirche ergeben, möglichst präzise zu beschreiben. Erst vor diesem Hintergrund ist es mög-

lich, die Fragen nach religiöser Sinn- und Lebensdeutung, nach den Gestaltungsmöglichkeiten religiöser Kommunikation und nicht zuletzt nach den Chancen und Grenzen kirchlich verantworteter Praxis zu analysieren und zu reflektieren.

(2) Für die hier vorgelegte praktisch-theologische Gesamtdarstellung ist der Theologiebezug der Praktischen Theologie konstitutiv. Es werden biblische, kirchen- und dogmengeschichtliche Traditionen und Impulse aufgenommen und nach der gegenwärtigen Relevanz von zentralen Theologumena evangelischer Theologie für die religiöse Praxis gefragt. Dabei wird auch den ethischen und politischen Implikationen der Evangeliumskommunikation Rechnung getragen.

Das Buch beginnt mit einer Reflexion zum Selbstverständnis der Praktischen Theologie. Daran schließen sich religions- und kirchensoziologische Überlegungen zur Funktion von Religion, Kirche und Pfarrberuf an. Es folgen die Hauptteile der Praktischen Theologie – Homiletik, Liturgik, Poimenik und die Theorie der Kasualien. Historische Perspektiven und aktuelle Diskurse kommen dabei gleichermaßen zu ihrem Recht. Nur so ist es möglich, ein differenziertes Bild der jeweiligen Subdisziplin, ihrer Leitbegriffe und Leitfragestellungen zu gewinnen. Abgeschlossen wird das Lehrwerk mit zwei kleineren Kapiteln zu den Themen Diakonie und Medienkommunikation. Die praktisch-theologische Reflexion erfolgt dabei nicht nur deskriptiv, sondern auch handlungsorientiert. Sie zielt im Sinne Schleiermachers auf die Verbesserung der religiösen und kirchlichen Selbstwahrnehmung und Praxis.

Dieses Lehrwerk geht auf Vorlesungen zurück, die ich an der Ruhr-Universität Bochum gehalten und mit vielen Studentinnen und Studenten diskutiert habe. Ihnen danke ich für alle Anregungen und kritischen Rückfragen. Ich danke der Ruhr-Universität, die es mir durch die großzügige Gewährung zweier Forschungssemester ermöglichte, dieses Werk zu verfassen. Herzlich danke ich Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt, die mich zur Mitarbeit an der Lehrwerksreihe eingeladen hat. Sie hat den Entstehungsprozess des Buches wohlwollend begleitet und das Herausgeberteam immer wieder mit großer Energie und Verbindlichkeit zu konstruktiven Debatten angeregt.

Dieses Lehrwerk wäre nicht entstanden, wenn nicht viele Menschen bereit gewesen wären, es durch ihre kritische Lektüre, ihr wohlwollendes Feedback und ihre hilfreichen Anregungen zu begleiten. Viele Kolleginnen und Kollegen, nicht zuletzt aus dem Herausgeberteam,

waren bereit, den einen oder anderen Abschnitt zu lesen und mir weiterführende Hinweise zu geben – dafür danke ich herzlich. Besonderen Dank schulde ich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern meines Lehrstuhlteams, die die Entstehung des Lehrwerks intensiv begleitet haben. Allen voran zu nennen sind Elis Eichener, der die leitende Verantwortung im Hinblick auf alle formalen Fragen innehatte, Jonas vom Stein, der sich um Register und vieles mehr bemühte, Antonia Rumpf, die mit germanistischem Sachverstand die Manuskripte durchsah und Vorschläge für die Merksätze entwickelte. Heike Falkenroth danke ich für alle Übersicht und die reibungslose Organisation im Lehrstuhlbüro. Darüber hinaus haben Hanna Miethner, Kornelius Geier, Florian Namyslo und Hanna Odlozinski mit viel Geduld und Fleiß immer wieder Literatur recherchiert, Manuskripte redigiert und Zitate überprüft. Meinen wissenschaftlichen Assistentinnen und Assistenten Julia Well, Katja Dubiski, Inga Kreusch und Niklas Peuckmann sage ich von Herzen Dank dafür, dass sie das Lehrwerk mit vielen ermutigenden sowie inhaltlich weiterführenden Beobachtungen bereichert haben.

Ganz besonders herzlich danke ich meinem Mann, Christoph Dinkel, der mich in gewohnt offener und liebevoller Weise auf Probleme hinwies, mit mir die Grundkonzeption diskutierte, mich immer wieder ermutigte und mir in vielen Gesprächen half, meine Gedanken zu ordnen oder auch auf neue zu kommen. Meinen Söhnen danke ich sehr für alle Geduld sowie für wertvolle Hinweise im Hinblick auf ästhetische Fragen.

Dieses Lehrwerk knüpft an viele Gespräche mit Studentinnen und Studenten sowie Kolleginnen und Kollegen an. Ich verstehe es als Impuls für die Fortsetzung dieser Gespräche und freue mich darauf!

1.

WAS IST PRAKTISCHE THEOLOGIE?

1.1 REFORMATORISCHE IMPULSE

Die Praktische Theologie ist eine junge theologische Disziplin, sie kann nicht ohne Weiteres auf vormoderne Traditionen zurückgeführt werden. Zugleich setzte die reformatorische Theologie wesentliche Impulse für die Entstehung der Praktischen Theologie.

➤ *Praktische Theologie ist insofern »praktisch«, als sie religiöse und kirchliche Praxis reflektiert und zugleich nach den Rahmenbedingungen und Kriterien fragt, um diese konstruktiv gestalten zu können.*

Klassisch sind damit Fragen der Kirchenleitung und des Amtsverständnisses angesprochen. Mit diesen Fragen haben sich die Reformatoren in Abgrenzung zur römischen Kirche ihrer Zeit und angesichts der Herausforderung, eine neue »evangelische«, im Sinne von evangeliumsgemäße Kirche zu entwickeln, ausführlich befasst. »Die Ausbildung der Praktischen Theologie ist [deshalb] eine notwendige und sachgemäße Folge des reformatorischen Kirchenbegriffs.«¹

Entscheidende Voraussetzung für das geistliche Amt war für die Reformatoren nicht mehr die Priesterweihe, die den Priester durch einen rituellen Akt qualifizierte und ihn in einen geistlichen Stand über anderen Getaufte versetzte, sondern die *Kompetenz*, mit der Kirche geleitet und gestaltet wird. Ist diese Kompetenz – und damit eine ausreichende wissenschaftliche Bildung – festgestellt, kann eine Ordination erfolgen, aber diese fügt der Qualifikation für das geistliche Amt nichts Wesentliches hinzu. Nach reformatorischem Verständnis sind Amt und Kompetenz keine konkurrierenden Begriffe, sie legen sich vielmehr wechselseitig aus.

1 Rössler, Der Kirchenbegriff der Praktischen Theologie, 465.

Ohne die ganze Breite wissenschaftlicher Fertigkeiten ist es aus reformatorischer Sicht nicht möglich, den Dienst am Wort zu versehen und die Wahrheit des Wortes Gottes gegenüber konkurrierenden Lehren überzeugend zu vertreten und zu verteidigen. Sowohl PHILLIP MELANCHTHON (1497–1560) als auch MARTIN LUTHER (1483–1546) haben dieses funktionale, an Bildung und Kompetenz orientierte Amtsverständnis mit Nachdruck vertreten und sich für eine bessere Bildung von Theologen eingesetzt.²

Luthers Lehre vom Allgemeinen Priestertum kommt in diesem funktionalen Amtsverständnis prägnant zum Ausdruck. Die Lehre vom Allgemeinen Priestertum besagt: Die Unterschiede, die es in der Kirche gibt, sind lediglich auf unterschiedliche Funktionen und Berufsrollen zurückzuführen. Sie haben nichts mit einer ständischen Oben-Unten-Differenzierung oder besonderen religiösen Qualitäten zu tun. Alle Christinnen und Christen sind durch die Taufe gleichgestellt, es gibt keinen geistlichen Stand, der in irgendeiner Weise für sich beanspruchen könnte, von Gott höhergestellt oder Gott näher zu sein. Damit wendet sich Luther gegen das sakramentale Amtsverständnis, das auf einer besonderen Weihe und damit einer Übertragung eines unauflösliehen Prägемals, eines *character indelebilis*, beruht.

Luther entwickelte im Kontext seiner Zeit seine eigene »Praktische Theologie«. Durch die Umbrüche der Reformationszeit stellten sich viele Fragen im Hinblick auf die Neugestaltung kirchlicher Praxis. Luther wurde deshalb von vielen Seiten um Rat gefragt bezüglich der praktischen Ausgestaltung von Gottesdienst und Abendmahl, aber auch bei Fragen bezüglich Taufe, Ehe, Scheidung und Tod, die für die Entstehung der neuen Kirche von grundlegender Bedeutung waren. Diese Bemühungen können als Vorform praktisch-theologischer Theoriebildung gelten. Leitend war für die Reformatoren dabei, dass die Praxis der Kirche eine Funktion ihrer Botschaft und demgemäß zu gestalten ist.³

Besonders anschaulich wird das strategisch-reflektierte Bemühen um eine Verbesserung der Qualität kirchlicher Praxis in der Schrift »Der Unterricht der Visitatoren«, die 1528 veröffentlicht wurde. Martin

2 Vgl. Karle, Kompetenz statt Weihe. Siehe auch: M. Luther, Unterricht der Visitatoren; Ders., An die Ratsherren; Melancthon, Rede über das unentbehrliche Band.

3 Vgl. Rössler, Der Kirchenbegriff der Praktischen Theologie, 468.

Luther schrieb für die Visitationsschrift die Vorrede, er hat auch in den Text selbst eingegriffen, insgesamt haben an dieser Schrift aber auch andere Reformatoren, vor allem PHILIPP MELANCHTHON, JOHANNES BUGENHAGEN und GEORG SPALATIN, mitgewirkt. Der Text war ein Wittenberger Konsenstext, den sowohl Theologen wie Juristen verfassten und der in dieser interdisziplinären Kooperation schon zeigt, dass es ihm um die Reflexion der konkreten Gestalt der Kirche ging. Die Visitationsschrift ist nicht nur eine Zusammenfassung evangelischer Lehre, sondern formuliert zugleich Standards für die kirchliche Praxis, die jedem Pfarrer als Richtschnur dienen sollten. Jeder Pfarrbezirk sollte anhand dieser Standards besucht und überprüft werden.⁴ Ausgangspunkt der Visitationsschrift waren der beklagenswerte Zustand der Gemeinden und die defizitäre Bildung der Pfarrer. Sowohl Luther als auch Melanchthon kritisierten mit deutlichen Worten den erschreckend desolaten Zustand der Pfarrerschaft zu ihrer Zeit.⁵ Für die Reformatoren war die mangelnde Bildung der Pfarrer inakzeptabel, fußte die neue Lehre doch darauf, dass der Glaube individuell angeeignet und damit auch verstanden werden konnte. Dies setzte wiederum Pfarrer voraus, die selbst in der Lehre kundig waren und sie verständlich und überzeugend in den Gemeinden vermitteln konnten.

Die Reformatoren versuchten, mit dem »Unterricht der Visitatoren« durch eine knapp zusammengefasste verständliche Lehre und die Einführung von kirchenleitenden Visitationen die Qualität pastoraler und gemeindlicher Praxis in der neu entstehenden evangelischen Kirche zu verbessern. Das Bischofsamt wird dabei in Bezugnahme sowohl auf die Schrift als auch auf die Alte Kirche als Besuchs- und Visitationsamt verstanden, das »sine vi humana, sed verbo«⁶, mit dem Wort, nicht mit Gewalt, auszuüben war. Luther setzt das Bischofsamt mit dem Pfarramt damit prinzipiell gleich. Sowohl das Bischofs- als auch das Pfarramt werden funktional und nicht durch eine besondere Jurisdiktionsgewalt oder eine besondere Weihe bestimmt. Es gibt demzufolge keine grundsätzliche Höherstellung eines Bischofs über andere Pfarrer oder des Pfarrers über die Gemeinde. Beide, Pfarr- und Bischofsamt, sind Dienst an

4 Vgl. Michel, Der »Unterricht der Visitatoren«, 153 ff.

5 Vgl. M. Luther, Der große Katechismus, 546 f.; Melanchthon, Rede über das unentbehrliche Band, 403.

6 Die Augsburgische Konfession, Artikel XXVIII, 124.

der Gemeinde Jesu Christi. Jeder Pfarrer hat über das Evangelium und den christlichen Glauben zu wachen, Pfarrer und Bischof haben dasselbe Wächteramt inne.⁷

Das bischöfliche Wächteramt hat aber nicht nur prüfenden Charakter, sondern auch die Funktion des *seelsorgerlichen Besuchsamtes*.⁸ Diese seelsorgerliche Dimension sollte nicht unterschätzt werden. Das Wächteramt hat die Aufgabe, den Ortspfarrer zu unterstützen, ihm zuzuhören, Konfliktlinien nachzuspüren und zu einer Lösung bei Problemen zu verhelfen. Luther spricht dabei explizit von *Tröst*.⁹ Im modernen Sinn würde man heute davon sprechen, dass eine Visitation mit einem *Coaching* einhergehen sollte, mit einer Supervision, die dem Pfarrer bzw. der Pfarrerin hilft, sich in der Komplexität der Aufgabenfülle zu orientieren und die persönlichen Probleme, die sich dabei ergeben können, umsichtig zu reflektieren.

Eine Visitation gilt immer der ganzen Gemeinde, nicht nur dem Ortspfarrer. So kann die Visitation bei innergemeindlichen Konflikten eine wichtige ausgleichende und beratende Rolle übernehmen. Kirchenleitendes Handeln sollte nach reformatorischer Auffassung insofern nicht nur prüfenden, sondern auch seelsorgerlichen Charakter haben und vor allem Pfarrerinnen und Pfarrer im Hinblick auf ihre anspruchsvollen Tätigkeiten begleiten und unterstützen. Insgesamt liegt der reformatorische Akzent des kirchenleitenden Amtes darauf, den Menschen zu dienen und Pfarrer wie Gemeindeglieder dazu zu ermutigen, ihre jeweiligen Berufe möglichst kompetent zum Nutzen der Welt und des Nächsten auszuüben.

➤ Die Reformatoren entwickelten keine Praktische Theologie in einem wissenschaftlichen Sinn, aber sie gaben wichtige Impulse für die wissenschaftliche Reflexion kirchenleitender Praxis, insofern sie an Qualität und theologischer Kompetenz ein großes Interesse hatten. Auf diese Weise führte die Reformation dazu, dass sich der Klerus grundlegend wandelte, sich zu einem modernen Beruf entwickelte und sich das Universitätsstudium als Norm durchsetzte.

7 Vgl. Spehr, Luthers Vorstellungen vom Bischofsamt, 117.

8 Vgl. a. a. O., 122.

9 Vgl. M. Luther, Unterricht der Visitatoren, WA 26, 196.

Friedrich Schleiermacher greift diese reformatorischen Impulse bei der Etablierung der wissenschaftlichen Praktischen Theologie fast 300 Jahre später auf und entwickelt sie in einem modernen Gesprächskontext weiter.

1.2 SCHLEIERMACHERS GRUNDLEGUNG DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER (1768–1834) gilt als Begründer des Faches Praktische Theologie. Mit ihm werden kirchliche Handlungsfelder wie Seelsorge, Gottesdienst, Predigt, kirchlicher Unterricht, Kirchenstruktur und Kirchenrecht zum ersten Mal explizit Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion.¹⁰ Die Aufklärung, die Auflösung der Ständegesellschaft, die gesellschaftliche Industrialisierung und Modernisierung riefen Wandlungsprozesse hervor, die Theologie und Kirche tiefgreifend in Frage stellten. Schleiermacher nimmt diese Herausforderungen wahr und antwortet darauf mit einer neuen Konzeption von Theologie, die er 1811 in seiner Programmschrift »Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Zum Behuf einleitender Vorlesungen« vorlegt. Die »Kurze Darstellung« zeigt, dass die Theologie für Schleiermacher nicht ein zeitlos gegebener Gegenstand ist, er begründet die Theologie vielmehr als »positive Wissenschaft«.

➤ *Eine positive Wissenschaft bezieht sich auf eine vorgängige berufliche Praxis, für die sie Professionelle auszubilden hat, die in der Lage sein sollten, den Herausforderungen der Zeit gerecht zu werden und ihre beruflichen Erfahrungen auf angemessenem Niveau zu reflektieren und zu verarbeiten.*

10 Volker Drehsen hat die neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert herausgebildet haben, ausführlich reflektiert. Neben Schleiermacher hebt Drehsen die Bedeutung von Carl Immanuel Nitzsch hervor, dem die Praktische Theologie eine umsichtige und anspruchsvolle Konsolidierung verdankt. Vgl. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*.

Die positiven Wissenschaften Medizin, Jurisprudenz und Theologie wollen »nicht bloß ein Seyn darstellen, sondern eines hervorbringen«¹¹. Eine positive Wissenschaft ist deshalb nicht aus der Idee des Wissens abgeleitet, sondern Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Elemente, die »zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind«¹². Die positiven Wissenschaften sind auf zentrale gesellschaftliche Aufgaben bezogen, die es zu gestalten und zu verbessern gilt. Sie sind problem- und handlungsorientiert. Soziologisch sensibel für die Wandlungsprozesse der sich funktional differenzierenden Gesellschaft überführt Schleiermacher damit »die Frage: Was ist Theologie? in die andere: Wozu gibt es Theologie?«¹³ Nicht nur der Pfarrer, auch der Arzt und der Richter werden nicht mehr vorrangig als Gelehrte, sondern als *Praktiker* verstanden, die auf bestimmte gesellschaftliche Probleme bezogen sind. Das heißt zugleich, dass die professionsbestimmten Wissenschaften in der modernen Gesellschaft deutlich profilierter als in der mittelalterlich-frühmodernen Gesellschaft auf eine außeruniversitäre berufliche Praxis bezogen sind und für diese ausbilden müssen. Schleiermacher hat dies präzise erkannt und entwickelt nicht zuletzt deshalb eine »Praktische Theologie«: Pfarrer dürfen nicht nur wissenschaftliche Gelehrte, sondern müssen zugleich auch professionelle Praktiker sein, wenn sie den Herausforderungen der Moderne gerecht werden wollen.¹⁴

Die christliche Theologie wird bei Schleiermacher damit funktional auf Fragen der Kirchenleitung bezogen. Sie ist nicht die Wissenschaft von Gott, sondern »der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist«¹⁵.

➤ Es geht im Studium der Theologie darum, für kirchliche Leitungsaufgaben im weitesten Sinne auszubilden und dabei den Blick für die Komplexität und Heterogenität des Ganzen zu schärfen –

11 Schleiermacher, Vorlesung 1831/32, 272.

12 Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1830), § 1, 326.

13 Birkner, Friedrich Schleiermacher, 274.

14 Zur Entwicklung der Wissenschaft in der Moderne und zu den professionellen Handlungssystemen Religion, Recht und Medizin sowie dem Begriff der Profession vgl. Stichweh, Wissenschaft, Universität, Professionen.

15 Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1830), § 5, 328.

sowohl in seinem historischen Gewordensein als auch in seinem gegenwärtigen Zustand.

»Die Theologie erhält auf diese Weise eine einheitliche, funktionale Bestimmung, die zugleich die Mannigfaltigkeit und die Einheit und Zusammengehörigkeit der theologischen Disziplinen begründet.«¹⁶

Schleiermacher unterscheidet drei Subdisziplinen der Theologie: die philosophische, die historische und die praktische Theologie. Ihren inneren Zusammenhang veranschaulicht er mit der Metapher des Baumes: Die philosophische Theologie ist die Wurzel, die historische Theologie bildet den Stamm und die praktische Theologie die Krone des Baumes.¹⁷ Alle drei sind je auf ihre Weise auf die Reflexion kirchlicher Praxis bezogen. So würden die *Kenntnisse*, die die philosophische und historische Theologie erarbeiten, und die *Kunstregeln*, die die Praktische Theologie zu entwickeln sucht, ohne ihren gemeinsamen Bezug zur kirchenleitenden Praxis aufhören, theologische zu sein. Denn: »Die theologischen Wissenschaften sind nur solche in Beziehung auf die Kirche und können nur aus dieser verstanden werden.«¹⁸ Ohne diesen konstitutiven Bezug auf die Herausforderungen der Kirche und die Praxis des Glaubens in der Moderne würden die theologischen Subdisziplinen auseinanderfallen und wieder Teil derjenigen wissenschaftlichen Einzeldisziplinen werden, denen sie der Sache nach verwandt sind (also der Philosophie, Philologie und den Geschichtswissenschaften).

Die Praktische Theologie ist bei Schleiermacher nicht Anwendung der historischen oder philosophischen Theologie. Ihr wird vielmehr als »technische Disziplin«, wie Schleiermacher die Praktische Theologie bezeichnet, eine selbständige Aufgabenstellung im Gesamtzusammenhang der theologischen Disziplinen zugewiesen.

➤ Als technische Disziplin entwickelt die Praktische Theologie Kunstregeln, die dazu verhelfen sollen, die kirchenleitenden Aufgaben kunstgerecht und besonnen auszuführen. Schleiermacher reflektiert mit dem Begriff der Kunstregel, dass sich die Leitung

16 Dinkel, Kirche gestalten, 42.

17 Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811), § 26, 31 u. 36, 253 f.

18 Schleiermacher, Die praktische Theologie, 7.

und Gestaltung kirchlicher Praxis nicht von selbst verstehen. Sie sind auch nicht nur eine Frage der richtigen Überzeugung und des guten Willens, sondern bedürfen individueller Begabung, theologischer Kompetenz und der Reflexions- und Urteilsfähigkeit.

Schleiermacher spricht bewusst von *Kunstregeln*, um zu verdeutlichen, dass für die berufliche Orientierung im Pfarramt keine schematisch anzuwendenden Regeln aufgestellt werden können, wie dies die Pastoraltheologie seiner Zeit mit ihren praktischen Tipps und Pastoralklugheiten weithin tat. Trotz der praktischen Ausrichtung der Theologie und in Sonderheit der Praktischen Theologie stellt Schleiermacher fest: »Alle Vorschriften der praktischen Theologie können nur allgemeine Ausdrücke sein, in denen die Art und Weise ihrer Anwendung auf einzelne Fälle nicht schon mit bestimmt ist.«¹⁹ Die kirchliche und gesellschaftliche Wirklichkeit ist viel zu komplex, als dass die Praktische Theologie jeden Einzelfall kirchenleitenden Handelns konkret erfassen und entscheiden könnte. Jede berufliche Situation und jede Person ist mehr oder weniger anders. Gerade weil die Kunstregeln nicht mechanisch anzuwenden sind, bedürfen sie der *Intuition* und des *Talentes*, also auch Fähigkeiten, die nicht einfach erlernbar sind. Die Art der Anwendung ist mit den Kunstregeln selbst noch nicht gegeben, sie muss in jeder individuellen Situation und Begegnung neu ausgemittelt, erahnt und erprobt werden. Die Kunstregeln tragen demzufolge »immer etwas unbestimmtes an sich«²⁰. Schleiermacher vergleicht die pastorale Kunst deshalb auch mit der Staatskunst und der ärztlichen Kunst, die in analoger Weise nicht nur von Wissen, sondern auch von Intuition und Talent abhängig sind.

➤ Die klassischen Professionen Medizin, Recht, Theologie basieren nicht nur auf dem Erwerb akademischen Wissens, sondern sind zugleich auf persönliche Begabungen und Intuitionen angewiesen. Bis heute spielen Fragen der Glaubwürdigkeit und der persönlichen Integrität in ihnen eine zentrale Rolle.

19 Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1830), § 265, 420.

20 Schleiermacher, Die praktische Theologie, 44.

Nur auf dieser Basis entsteht das Vertrauen für die Bearbeitung der existentiell relevanten Fragen, mit denen es Professionen zu tun haben.²¹

Schleiermachers Praktische Theologie teilt sich auf in die Theorie des Kirchenregiments und in die Theorie des Kirchendienstes. In der *Theorie des Kirchendienstes* werden die einzelnen kirchlichen Handlungsfelder wie Gottesdienst, Predigt, Katechetik, Seelsorge, Fragen der Organisation des Gemeindelebens und der Berufsethik reflektiert. Sie bezieht sich auf die Arbeit in der Ortsgemeinde. Die *Theorie des Kirchenregiments* reflektiert den Bereich, den wir heute Kirchenleitung nennen. Sie versucht, eine »zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche«²² zu entwickeln und damit alle kirchlichen Handlungsfelder und Kommunikationsbereiche in eine sinnvolle Ordnung zu bringen, ihre Bedeutung für die christliche Gemeinschaft zu klären und aufeinander abgestimmte, handlungsleitende Überlegungen anzustellen.

Die Themen, die Schleiermacher unter der Theorie des Kirchenregiments verhandelt, sind Fragen kirchlicher Verfassung, der »kirchlichen Autorität« und der »freien Geistesmacht«. Schleiermacher reflektiert dabei die Vor- und Nachteile unterschiedlicher Verfassungstypen und plädiert für die synodal-presbyteriale Verfassung, die dem Wesen der evangelischen Kirchen am ehesten entspreche.²³ Schleiermacher setzte für die Entwicklung des Kirchenrechts damit wesentliche Impulse: Er bezog das kirchliche Recht auf inhaltlich-theologische Fragen und wirkte einer Verselbständigung juristischer Fragen im Kontext der Kirche entgegen.

Die »kirchliche Autorität« vertritt das »gebundene« Element der Kirchenleitung und hat eine stabilisierende und ordnende Funktion. Sie ist im Kern konservativ, während die »freie Geistesmacht« als »ungebundenes« Element innovativ ausgerichtet ist. Schleiermacher denkt bei der freien Geistesmacht an akademische Theologen und kirchliche Schriftsteller, die das kirchenleitende Handeln kritisch begleiten und kommentieren. Kirchliche Autorität und freie Geistesmacht ergänzen sich durch ihre antagonistische Ausrichtung dabei wechselseitig.

²¹ Vgl. Karle, *Der Pfarrberuf als Profession*.

²² Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1830), § 5, 328. Zur Theorie des Kirchendienstes und des Kirchenregiments vgl. a. a. O., § 277–308 u. § 309–334.

²³ Vgl. Dinkel, *Kirche gestalten*, 171 ff., siehe a. a. O., 188 auch zum Folgenden.

Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments ist besonders originell. Bis heute begnügt sich die Praktische Theologie nicht selten mit den Themen des »Kirchendienstes«, während kybernetische Fragen eher am Rande behandelt werden. Zugleich ist in den letzten Jahrzehnten das Interesse an kybernetischen Fragen erkennbar gestiegen. So wurden in jüngerer Zeit diverse Kirchentheorien aus praktisch-theologischer Perspektive entwickelt und kirchenleitende Reformprozesse praktisch-theologisch analysiert und reflektiert.²⁴

- *Schleiermacher unterscheidet in der Praktischen Theologie die Theorie des Kirchendienstes von der Theorie des Kirchenregiments. Ihr Interesse ist eine differenzierte Reflexion der Leitung der Kirche auf all ihren Ebenen.*

Die Etablierung des Faches Praktische Theologie im Theologieprogramm Schleiermachers zeigt ein großes Interesse an der Praxis. Dieses Interesse an Praxis ist für die Aufklärung und die Moderne insgesamt kennzeichnend. »Die ganze Theologie ist durch dieses Interesse begründet und organisiert.«²⁵ Grundlegend ist für die wissenschaftliche Reflexion die *Unterscheidung zwischen Praxis und Theorie, zwischen Religion und Theologie*.

»Die Theologie [...] dient dem Verstehen der Religion. Die Einwirkung auf Religion und religiöse Praxis bleibt demgegenüber persönliche Sache dessen, der sich zur Kirchenleitung berufen fühlt. Im Dienst seiner Aufgabe wird die Praktische Theologie entfaltet, aber eben als Kunstlehre von formalem Charakter, deren Anwendung der Urteilkraft des Einzelnen überlassen bleiben muß.«²⁶

- *Die Praktische Theologie nimmt nicht direkt auf religiöse oder kirchliche Praxis Einfluss. Sie bringt die Praxis, die den Gegenstand ihrer Reflexion bildet, nicht hervor, sondern findet sie vor.*

24 Vgl. Grethlein, Kirchentheorie; Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche; Hermelink, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens; Preul, Kirchentheorie; Karle, Kirche im Reformstress.

25 Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 31.

26 A. a. O., 40.

Durch den formalen und abstrakten Charakter von Schleiermachers Enzyklopädie wird oft übersehen, wie sehr Schleiermacher bei aller Hochschätzung von Wissenschaft und fachlicher Expertise die Bedeutung von Theologie und Kirchenleitung zu relativieren und zu begrenzen wusste und eine lebendig praktizierte Frömmigkeit für ihn nicht nur methodisch, sondern auch der Sache nach im Vordergrund stand. Bei der Auseinandersetzung mit Missverständnissen bei der Rezeption seiner Glaubenslehre macht Schleiermacher klar, dass die Theologie nicht von einem philosophisch zu deduzierenden Religionsbegriff, sondern vom Glauben als einer Aussage »über ein unmittelbares Existentialverhältnis«²⁷ auszugehen hat. Er führt die Religion nicht auf die Vernunft, sondern auf das Gefühl – das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit – zurück. Es kann für Schleiermacher deshalb keine »Hierarchie der intellektuellen Bildung«²⁸ geben. Die Religion geht nicht aus der Theologie hervor, vielmehr ist die Theologie die Tochter lebendig praktizierter Religion, sie setzt diese voraus.²⁹ Das Wort aus Johannes 1,14 (»das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns«) ist für Schleiermacher deshalb nicht nur »Grundtext der ganzen Dogmatik«, sondern auch Leitorientierung »für die ganze Amtsführung des Geistlichen«.³⁰ Christus wohnt unter den Gläubigen – keineswegs nur unter den Gebildeten.

Die Konsequenzen für Theologie und Kirchenleitung liegen auf der Hand. Die Theologie ist als Reflexion kirchenleitender Praxis nicht wesentlich für den Glauben selbst.

➤ *Theologie ist nur deshalb notwendig, weil die Kirche im Zuge ihrer Ausbreitung und gesellschaftlichen Evolution eine Komplexität erreicht hat, die eine zusammenstimmende Leitung für das Ganze und damit auch eine wissenschaftliche Reflexion auf Wesen und Gestalt der Kirche notwendig macht.*

Diese reflexive kirchenleitende Praxis ist dabei in mehrerlei Hinsicht beschränkt. So hat der Geistliche als Diener der Gemeinde bei all seinen

27 Schleiermacher, Über die Glaubenslehre, 318.

28 A. a. O., 319.

29 Vgl. ebd.

30 A. a. O., 343.

leitenden Tätigkeiten von »der gemeinsamen Anregung«³¹ auszugehen und ist im Hinblick auf die Zirkulation des religiösen Interesses »nur ein Organ im Zusammenleben«³². Schleiermacher macht überdies klar, dass es praktisch-theologischer »Technik« nicht primär darum geht, Gemütsbewegungen auszulösen, sondern sie vielmehr in die Ordnung einer besonnenen Tätigkeit zu überführen.³³ Die Kunst des Theologen bezieht sich auf eine *anregende und belebende Darstellung des christlichen Glaubens*. Die davon ausgehenden Handlungsimpulse müssen vom Geist gewirkt werden. Denn: »Die Hauptsache d.h. das von der Sache ergriffen sein ist Gabe Gottes, deshalb auch keine Kunst.«³⁴

Schleiermacher hat es mit seiner Theologiekonzeption verstanden, den von den Reformatoren gestifteten Vertrag »zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung«³⁵ konstruktiv fortzuführen. Er hat dazu eine Theorie entwickelt, die die Theologie auf die Reflexion kirchenleitender Praxis verpflichtet, und sie zugleich mit der Definition des professionsbestimmten, auf ein gesellschaftliches Zentralproblem bezogenen Wissenschaftstyps eingebunden in das Set moderner universitärer Disziplinen in der sich funktional differenzierenden Gesellschaft. Sein Theologieprogramm gewährt nicht nur kirchlichen Praktikerinnen und Praktikern, sondern auch akademischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern Orientierung für ihre Arbeit.³⁶

➤ *Der Praktischen Theologie wohnt seit Schleiermacher eine Doppelbestimmung inne – als Theorie der Praxis einerseits und als Erarbeitung und Reflexion von Kunstregeln für kirchliches Handeln andererseits.*

31 Schleiermacher, *Die praktische Theologie*, 204.

32 A. a. O., 65.

33 Vgl. a. a. O., 28 f.

34 A. a. O., 224.

35 Schleiermacher, *Über die Glaubenslehre*, 351. Unabhängig und frei ist die theologische Forschung insofern, als es für sie keine Denkverbote von kirchenleitender Seite geben darf.

36 Dass Schleiermachers Theologieprogramm nicht eingelöst wurde und in seiner Problemstellung nach wie vor aktuell ist, zeigt die religionssoziologische Analyse Niklas Luhmanns. Luhmann beklagt, dass theologische Dogmatik und Kirchenpolitik weitgehend auseinanderfallen. »Gerade soziologisch und organisatorisch

Im gegenwärtigen praktisch-theologischen Diskurs ist der Bezug wissenschaftlicher Theologie auf kirchenleitende Praxis nicht unumstritten. Semantisch impliziert er eine gewisse Enge und ist nur noch bedingt anschlussfähig. In der säkularisierten, multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts geht es nicht mehr nur um eine praktisch-theologische Reflexion kirchlicher, sondern allgemeiner um eine Reflexion religiöser Praxis, die nicht-kirchliche und nicht-christliche Formen miteinbezieht. Doch wäre Schleiermacher missverstanden, wenn man seine Theologiekonzeption lediglich als erweiterte Pastoraltheologie verstünde. Schleiermacher hatte bei seiner Theologiekonzeption Theologiestudenten, die für das geistliche Amt qualifiziert werden sollten, vor Augen. Damit diese die angestrebte Qualifikation tatsächlich erreichen, war es für ihn unabdingbar, sich nicht nur auf die Reflexion der Aufgaben pfarramtlicher Geschäftsführung zu konzentrieren, sondern weit über die engen Grenzen pastoraler Berufstätigkeit, der eigenen Kirche und des eigenen beschränkten Horizonts hinauszudenken und dabei auch die Kontingenz der eigenen Positionen und Perspektiven zu reflektieren. So geht es Schleiermacher darum, sich mit Fremdem und längst Vergangenen auseinanderzusetzen, die historische Genese des Christentums wahrzunehmen und zu verstehen, ökumenische Vergleiche anzustellen, in Form der kirchlichen Statistik auch erste religionssoziologische Analysen vorzunehmen und dabei auch die Gesamtgesellschaft und das Zusammenwirken der unterschiedlichen Systeme zu reflektieren. Ein geschärftes theologisches Urteil, eine Sensibilität und differenzierte Wahrnehmungsfähigkeit für die gelebte Religion und eine soziologisch reflektierte, kritische Zeitdiagnose sind nach Schleiermacher deshalb grundlegende Voraussetzungen für eine wissenschaftliche praktische Theologie.³⁷ Damit ist Schleiermacher bis heute maßgebend für die Theoriebildung, Aufgabenstellung und inhaltliche Orientierung der Praktischen Theologie.

gesehen scheint mithin das Hauptproblem der Kirche ein theologisches zu sein. Ihre generelle, nicht nur problemspezifische Verunsicherung geht letztlich darauf zurück, daß es nicht gelingt, ihre gesellschaftliche Funktion im theologisch dogmatisierten Programm faßbar zu rekonstruieren. Die Theologie muß eine ›Funktion der Kirche‹ erst noch werden.« Luhmann, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, 262.

37 Ausführlich zur Geschichte der Praktischen Theologie nach Schleiermacher vgl. Grethlein/Meyer-Blanck, *Geschichte der Praktischen Theologie*.

1.3 PRAKTISCHE THEOLOGIE DER GEGENWART

1.3.1 AUSDIFFERENZIERUNG, SPEZIALISIERUNG, EMPIRIEORIENTIERUNG UND DIE FRAGE NACH EINEM LEITBEGRIFF FÜR DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE

Im Laufe des 20. und 21. Jahrhunderts hat sich die Praktische Theologie immer weiter in viele verschiedene Subdisziplinen ausdifferenziert und spezialisiert. Es stellt sich deshalb die Frage, wie die Einheit und Aufgabe der Praktischen Theologie unter gegenwärtigen Bedingungen formuliert und gedacht werden kann. Vertrat Schleiermacher in seiner Person noch alle Bereiche der Theologie, war also zugleich Exeget, Systematiker, Philosoph, Historiker und Praktischer Theologe, erscheint es in der Gegenwart zunehmend schwer, noch Generalisten zu finden, die allein das Fach Praktische Theologie repräsentieren können. Vor allem die Differenzierung zwischen Religionspädagogik und der übrigen Praktischen Theologie ist weit fortgeschritten, sowohl im Hinblick auf die jeweiligen Fragestellungen als auch das Methodenrepertoire, mit dem die beiden praktisch-theologischen Subdisziplinen arbeiten.³⁸

Doch die Praktische Theologie hat sich nicht nur intern pluralisiert und spezialisiert. Sie versucht die Komplexität religiöser, kultureller, gesellschaftlicher und psychischer Phänomene der Gegenwart zu verstehen und nimmt dabei auf ganz unterschiedliche Wissenschaften, Methoden und Theorien Bezug: in der Poimenik auf unterschiedliche Psychologien und eine Vielfalt von Psychotherapieformen, ferner auf die Praktische Philosophie und die Systemtheorie; in der Homiletik auf Rhetorik, Rezeptionsästhetik, Bild- und Zeichentheorien und unterschiedlich akzentuierte Kommunikationstheorien; in der Liturgik auf Kunst-, Raum- und Ritualtheorien; im Hinblick auf die Funktion von Religion und Kirche auf unterschiedlichste Ansätze in der Religions- und Kirchensoziologie, auf Kulturtheorie, Spiritualitätsforschung und Religionswissenschaft; in der Religionspädagogik auf die Sozialpädagogik und die Erziehungswissenschaften; bei der Analyse des Pfarrberufs

38 Dies ist auch der Grund dafür, dass die Religionspädagogik in dieser Gesamtdarstellung nicht inkludiert ist, sondern in einem eigenen Lehrwerkband von Michael Domsgen berücksichtigt wird, vgl. Domsgen, Religionspädagogik.

auf Professionstheorien und Berufsethik und in der Diakonie auf Theorien sozialer Arbeit und die Pflegewissenschaften. Quer zu den einzelnen praktisch-theologischen Subdisziplinen sind darüber hinaus Bezüge zur Genderforschung, zur Phänomenologie, zur Medientheorie und vor allem zur Soziologie zu nennen.

Hinzu kommt, dass die Praktische Theologie in den letzten Jahren und Jahrzehnten verstärkt empirisch forscht.³⁹ Die empirische Wende begann zwar schon in den 1960er Jahren, damals ging es aber primär darum, Untersuchungsergebnisse anderer Wissenschaften zu rezipieren, während es in der Gegenwart in erster Linie darum geht, selbständig empirisch zu forschen. Die Praktische Theologie nimmt auf sozialwissenschaftliche Methoden und empirische Religionsforschung Bezug, um die »gelebte Religion«⁴⁰ zu erkunden oder auch um Probleme, die sich im Pfarrberuf oder in der Religionslehre ergeben, empirisch zu untersuchen. Der Fokus liegt dabei auf der *qualitativen Forschung*, mit deren Hilfe die (religiös-spirituellen) Erfahrungen und Deutungen unterschiedlicher Gruppierungen ausgeleuchtet und interpretiert werden sollen. Methodisch ist die qualitative Forschung voraussetzungsreich. Zugleich kommt Theologinnen und Theologen ihr hermeneutisches Problembewusstsein bei der Interpretation des erhobenen Materials zugute. Zu den Befragten gehören Kranke, Trauernde, Konfessionslose, Jugendliche, Menschen, die auf unterschiedlichste Weise nach Spiritualität und Seelsorge suchen (beim Pilgern, Fasten, bei Krankensegnungen, Meditation etc.), Gottesdienstbesucherinnen und -besucher, Ehrenamtliche, berufliche Expertinnen und Experten auf dem Feld der Religion, kirchenleitende Personen und andere.

Es gibt darüber hinaus auch signifikante *quantitative Forschungen*. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD, die in einem zehnjährigen Rhythmus durchgeführt und praktisch-theologisch begleitet werden, Untersuchungen von Kirchengemeinden, empirische Untersuchungen der (inter-)religiösen Bildung, des kirchlichen und

39 Zu einer detaillierten Darstellung der Entwicklung der Praktischen Theologie hin zu einer empirisch forschenden Wissenschaft vgl. Grethlein, *Praktische Theologie*; Weyel, *Kenntnis des wirklichen Lebens*; Weyel/Gräß/Heimbrock (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*.

40 Zum Begriff der gelebten Religion vgl. Grözinger/Pfleiderer, *Gelebte Religion*; Gräß, *Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie*.

schulischen Unterrichts und der Wertebildung sind als Beispiele zu nennen.⁴¹

Schließlich vollzieht sich praktisch-theologische Forschung in der Gegenwart in einem internationalen Kontext. Durch die »International Academy of Practical Theology« (gegründet 1991 in Princeton, USA, unter Mitwirkung von DIETRICH RÖSSLER, KARL-HEINZ NIPKOW [1928–2014] und FRIEDRICH SCHWEITZER) wurde der internationale Austausch in der Praktischen Theologie etabliert. Die theorieorientierte deutschsprachige Praktische Theologie profitiert dabei von der stärker praxisorientierten, politisch wie sozial engagierten Praktischen Theologie aus dem angelsächsischen Sprach- und Kulturraum, aus Afrika und Südamerika. JOHN SWINTON und HARRIET MOWAT formulieren emphatisch:

»Practical Theology locates itself within the diversity of human spiritual and mundane experience, making its home in the complex web of relationships and experiences that form the fabric of all that we know. The wide range of approaches, methods and methodological positions apparent within the discipline reflect a variety of attempts to capture this diversity and complexity.«⁴²

Impulse aus den internationalen Diskursen gehen auch in dieses Lehrwerk ein.

➤ *Die Praktische Theologie hat sich pluralisiert, spezialisiert und internationalisiert. Sie ist stark interdisziplinär orientiert und hat eine immense Methoden- und Perspektivenvielfalt entwickelt.*

Bei dieser Vielfalt an Methoden, Theorien und Gegenstandsbereichen fällt es nicht leicht, noch eine einheitliche Aufgabenstellung oder einen einheitlichen Leitbegriff für die Praktische Theologie zu identifizieren. In jüngerer Zeit wird eine solche Einheit vor allem über den Begriff der

41 Als Beispiele für quantitative empirische Forschungen siehe Schweitzer (Hg.), *Interreligiöses Lernen*; Weyel/Gräb/Heimbrock (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*; Hermelink (Hg.), *Kirche empirisch*. Auch die Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD sind hier zu erwähnen. Beispiele für qualitative Sozialforschung sind: Well, *Ressourcen stärken*; Happe, *Auf der Suche nach dem »Anderen Advent«?*; Brauer-Noss, *Unter Druck*; Siegl, *Gast – Raum – Kirche u. v. a. m.*

42 Swinton/Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 3.

Kommunikation des Evangeliums herzustellen versucht. So bestimmt CHRISTIAN GRETHLEIN die Praktische Theologie programmatisch als Theorie der *Kommunikation des Evangeliums* in der Gegenwart. Aber nicht nur Christian Grethlein, vor ihm schon REINER PREUL und zeitgleich WILFRIED ENGEMANN, JAN HERMELINK, MICHAEL DOMSGEN, BIRGIT WEYEL, FRITZ LIENHARD und viele andere Praktische Theologinnen und Theologen verwenden den Begriff, der gegenwärtig besonders hohe Plausibilität genießt. Der Begriff rührt von der ökumenischen Bewegung her und wurde von ERNST LANGE (1927–1974) in die deutschsprachige Diskussion eingeführt. Ernst Lange kritisierte damit die kirchlich verkrusteten Strukturen seiner Zeit und die ausschließliche Fokussierung der Kirche auf die Predigtkommunikation. Ihm ging es darum, die Predigt als »eine unter vielen Verständigungsbemühungen der Kirche«⁴³ im Wirkungszusammenhang der »Kommunikation des Evangeliums« zu verstehen und damit den Blick zu weiten. Die Predigtkommunikation »muß [...] durch weitere Stufen der Interpretation ergänzt werden, den Katechumenat, das mutuum colloquium und das Einzelgespräch«⁴⁴.

➤ Mit der Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff der Praktischen Theologie soll ein sowohl dialogisches als auch in der Form vielfältiges Verständnis christlicher Kommunikation akzentuiert werden – sowohl innerhalb als auch außerhalb der kirchlichen Gestalt des Christentums.⁴⁵

Damit vollzieht sich eine Abgrenzung von der Verkündigungsmetapher, die als autoritär und im Gegensatz zum prozesshaften Begriff der Kommunikation als nicht-reziprok empfunden wird. Zugleich sollen nicht mehr nur pastorale Kommunikationsformen in den Blick genommen werden, sondern auch andere Formen religiöser Kommunikation wie beispielsweise in den elektronischen Kommunikationsmedien. Überdies verweist der sozialwissenschaftliche Begriff der Kommunikation auf die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit der Praktischen Theologie und bietet auf diese Weise Kontaktstellen zu außertheologischen

43 Lange, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, 13.

44 A. a. O., 47.

45 Vgl. Domsgen/Schröder, Vorwort, 9.

Wissenschaften an, insbesondere zur Soziologie, für die der Begriff der Kommunikation zentral ist.⁴⁶

Mit dem Begriff »Kommunikation des Evangeliums« verbindet sich programmatisch eine

»Abwendung von der [...] Vorstellung, das Evangelium sei erst material und historisch-genetisch zu fixieren und dann zu kommunizieren, d. h. zu vermitteln oder mitzuteilen. An die Stelle dessen tritt die rezeptionsästhetisch untermauerte Vorstellung, dass der Vorgang des Kommunizierens konstitutiv in Wechselwirkung steht mit dem Gehalt des Evangeliums, oder schärfer: dass sich das Evangelium erst im Vollzug von Kommunikation konstituiert.«⁴⁷

Für Christian Grethlein ist zugleich elementar, dass sich Praktische Theologie nicht mit einer unbestimmten, allgemeinen Menschheitsreligion befasst, sondern dass sie das Evangelium und seine Kommunikationsmodi als Gegenstand der Reflexion betrachtet. Grethlein bezieht sich dazu auf Jesu Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes, von dem Jesus in Gleichnissen erzählte, das sich in seinen Mahlgemeinschaften realisierte und darüber hinaus in seinen Heilungen zur Geltung kam. Dementsprechend fokussiere sich praktisch-theologische Forschung auf drei zentrale Kommunikationsmodi des Evangeliums: auf das Lernen und Lehren, das gemeinschaftliche Feiern und die Hilfe zum Leben.⁴⁸

Der Begriff »Kommunikation des Evangeliums« soll insofern beides leisten: Er soll sowohl theologischer Schlüsselbegriff als auch anschlussfähig an die empirische und sozialwissenschaftliche Forschung sein. Der Begriff soll überdies zu mehr Präzision und Klarheit führen als dies bei der religionstheoretischen Fundierung der Praktischen Theologie der Fall ist. So grenzt sich Grethlein explizit von WILHELM GRÄBS religions-theoretischer Argumentation ab. Gräb legt den Akzent auf das Individuum und dessen Fragen nach Sinn und Lebensdeutung, dem die symbolischen Ausdrucksformen des Religiösen in der Kultur zu dienen haben. Grethlein würdigt zwar, dass Gräb die Deutung und den kommunikativen Grundcharakter von Religion in den Fokus rücke, kritisiert aber

46 Vgl. dazu insbesondere: Engemann, Kommunikation des Evangeliums als interdisziplinäres Projekt.

47 Domsgen/Schröder, Vorwort, 9.

48 Vgl. Grethlein, Praktische Theologie, 256 ff.

zugleich »eine radikale ›Entsubstantialisierung‹ der Vorstellungsgehalte christlicher Religion«⁴⁹. Es ist allerdings zu fragen, ob Grethlein mit seiner Konzeption tatsächlich weiterführt, da seine eigene Begrifflichkeit abstrakt und unterbestimmt bleibt. Die Frage, ob und inwiefern die Kommunikation des Evangeliums inhaltlich eine spezifische Signatur trägt, bleibt letztlich offen. WILFRIED ENGEMANN fordert deshalb in kritischer Auseinandersetzung mit Grethlein, dass die Erfahrungskerne der Kommunikation des Evangeliums nicht nur formal, sondern auch *inhaltlich* zu identifizieren und praktisch-theologisch zu reflektieren sind.⁵⁰ Wilhelm Gräb kontert auf derselben Linie, wenn er feststellt:

»Gesellschaft ist Kommunikation. Alles ist Kommunikation. Überall findet Lehren und Lernen, gemeinschaftliches Feiern, Hilfe zum Leben statt. Eine Praktische Theologie, die diese für die Kultur jeder Gesellschaft basalen Vollzüge zum Thema macht, hat kein Thema mehr, das für sie spezifisch wäre.«⁵¹

Ernst Lange schärfte mit großer Verve die Aufmerksamkeit für die Situation und den Prozess der Evangeliumskommunikation ein. Er sensibilisierte für Fragen, Hoffnungen, Sehnsüchte und Belastungen von Individuen in der modernen Lebenswelt. Lange reflektierte kulturanthropologisch und soziokulturell die Bedingungen, unter denen sich das

49 A. a. O., 86.

50 Engemann kritisiert, dass Grethlein den Begriff der Kommunikation des Evangeliums derart abstrakt konzipiere, dass letztlich unklar bleibe, inwiefern die Kommunikation des Evangeliums nicht im allgemeinen Lehren und Lernen, Feiern und Helfen aufgeht. Da Grethlein den Glaubensbegriff in diesem Zusammenhang ablehnt und das Evangelium für ihn »keine feststehende Größe« (Grethlein, Praktische Theologie, 159) ist, bleibe nebulös, welche konkreten Erfahrungen mit der Kommunikation des Evangeliums gemeint sein könnten. Das Partizipieren an einer Glaubenskultur gehe gerade nicht in den Modi der Kommunikation des Evangeliums auf. Vgl. Engemann, Kommunikation des Evangeliums. Insofern bleibt am Ende unklar, ob der Wechsel der Leitbegrifflichkeit (von »Religion« zu »Kommunikation des Evangeliums«) wirklich einen entscheidenden Fortschritt darstellt. In diesem Sinn äußert sich auch Wilhelm Gräb, der meint, dass eine Konzentration auf die religiöse Kommunikation das Feld der Praktischen Theologie spezifischer fasse, als wenn mit den Faktoren des Lehrens, Lernens, Feierns und Helfens eine allgemeine menschliche Praxis in Geschichte und Gesellschaft reflektiert werde. Vgl. Gräb, Kommunikation des Evangeliums, 63 ff.

51 Gräb, Kommunikation des Evangeliums, 66.

Evangelium verständlich machen muss. Zugleich begriff Lange die Kommunikation des Evangeliums inhaltlich prononciert als »bezeugende Interpretation der biblischen Überlieferung«⁵² – und nicht nur als einen bestimmten Modus der Kommunikation oder eine vage Form der religiösen Kommunikation. Die Situationsanalyse, aber auch die Formen der Kommunikation verselbständigen sich bei ihm nicht, sondern werden ins »Licht der Verheißung«⁵³ gestellt, wie Lange formuliert. Gegenwartshermeneutische und biblisch-hermeneutische Perspektiven werden eng miteinander verschränkt. Dieses Erbe ist bis heute eine Herausforderung für die Praktische Theologie, die immer wieder mit der Frage ringt, wie theologische Perspektiven und außertheologische Wahrnehmungsmuster aufeinander zu beziehen sind.

Das hier vorliegende Lehrbuch schließt an die Überlegungen Ernst Langes an. Die Kommunikation des Evangeliums wird dabei verstanden als ein Kommunikationszusammenhang, der Menschen von Misstrauen, Lieblosigkeit und Hoffnungslosigkeit – traditionell Sünde genannt – befreit.⁵⁴ Sie nimmt das Leiden von Menschen an lebensabträglichen und zerstörerischen Dynamiken wahr und stellt ihrerseits eine Ressource für lebensdienliche und heilsame Kommunikations- und Lebenszusammenhänge dar.

➤ *Die Kommunikation des Evangeliums ist als eine Praxis im Dienst der Freiheit zu verstehen.*

Sie hilft Menschen im Umgang mit allem Lebensabträglichen und ermutigt sie, ihren Glauben so zu leben und zu erfahren, dass sie sich in ihrer Individualität und Bezogenheit auf andere wahrnehmen und ihr Leben hoffnungsvoll und engagiert gestalten können.

52 Lange, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, 49.

53 Lange, Zur Aufgabe christlicher Rede, 66. Lange formuliert: »Ich rede mit dem Hörer über sein Leben [...]. Ich rede mit ihm über sein Leben im Licht der Christusverheißung, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Und das heißt letztlich: Ich rede mit ihm aufgrund von biblischen Texten.« A. a. O., 62. Es geht Lange um das »Relevantwerden der Christusverheißung für eine spezifische Situation.« A. a. O., 64.

54 Zu dieser Begriffsentfaltung von »Sünde« siehe die Anregungen von Brandt, Sünde, 13 ff.

- *Aufgabe der Praktischen Theologie ist es, die Kommunikation des Evangeliums nicht nur zu reflektieren, sondern zugleich zu fördern und dabei zeitdiagnostische Analysen und theologische Orientierungen konstruktiv aufeinander zu beziehen.*

1.3.2 ZUR THEOLOGIZITÄT UND INTERDISZIPLINARITÄT PRAKTISCHER THEOLOGIE

Die Praktische Theologie ist zum einen offen für interdisziplinäre wissenschaftliche Perspektiven und Methoden, die dem Verständnis von der Praxis und der Analyse gegenwärtiger Lebenswelt und Lebensführung dienlich sind. Sie ringt zum anderen immer wieder um ihren theologischen Disziplinenbezug und damit um die Frage, wie genau und in welchen Hinsichten der Bezug auf Glaube, Christentum und Kirche das Feld und die Fragestellungen der Praktischen Theologie bestimmen sollte oder auch nicht. Auf der einen Seite ist unabweisbar, dass die hohe Interdisziplinarität in der Praktischen Theologie und der Fokus auf die empirische Forschung den Horizont praktisch-theologischer Forschung immens erweitert haben, dass sie vielfältige Aufschlüsse über die gelebte Religion und Kultur der Gegenwart gegeben und enorm anregend gewirkt haben. Auf der anderen Seite geht mit der starken Orientierung an anderen Disziplinen nolens volens eine gewisse Selbstsäkularisierung einher.

Der Soziologe HARTMANN TYRELL hat dieses Phänomen im Hinblick auf den Wandel der Kirche von einer alten Institution hin zu einer modernen Organisation beschrieben. Die Kirche hat als moderne Organisation Kontakt zu vielen anderen, säkularen Organisationen. Sie agiert in der Konsequenz zunehmend multireferentiell und ist in eine Vielzahl nicht-religiöser Kontexte und Rationalitäten involviert. Sie muss ihr Geld sinnvoll anlegen, sie braucht eine Rechtsabteilung und eine gute Verwaltung, sie holt Rat von Unternehmensberatern, um sich gut zu präsentieren oder um effizientere Strukturen zu entwickeln, sie beschäftigt Expertinnen und Experten für Bauvorhaben, für die Medienkommunikation etc. Diese vielfältigen Außenbezüge führen zu einer selbstsäkularisierenden Dynamik, weil die Kirche diese Verflechtungen ständig pflegen und sich dadurch laufend selbst zu nichtreligiösem Handeln stimulieren muss. Sie muss sich also *intern* »der Logik und Vorgaben kirchenexterner Funktionszusammenhänge fügen«⁵⁵. Dass die

Kirchenbürokratie oft säkular und wenig religiös inspiriert wirkt, ist aus soziologischer Sicht insofern nicht überraschend.

Die Praktische Theologie steht in wissenschaftlicher Hinsicht vor ähnlichen Herausforderungen. Sie bezieht sich intern auf viele der Theologie externe Perspektiven und Methoden. Dabei fällt es ihr nicht immer leicht, noch ihren eigenen Disziplinenbezug geltend zu machen. In der Vergangenheit zeigte sich diese Problematik am Streit um das sogenannte »Proprium« in der Seelsorgelehre bzw. der Pastoralpsychologie. Die Seelsorge rezipierte in den 1960er/70er Jahren in Theorie und Praxis so stark psychotherapeutische Methoden, Denk- und Praxisformen, dass der Unterschied von Seelsorge und Therapie kaum mehr erkennbar war und sich die Frage stellte, ob Religion überhaupt noch eine Rolle für das Seelsorgeverständnis spielt oder auch nur spielen sollte. Inzwischen hat die Pastoralpsychologie auf die Marginalisierung theologischer Denkmuster und religiöser Praxisformen reagiert und die eigenen religiösen Ressourcen wiederentdeckt. Das Beispiel zeigt, vor welchem Problem nicht nur die Seelsorgelehre, sondern die Praktische Theologie insgesamt steht. So begrüßenswert und horizonterweiternd der Außenbezug der Praktischen Theologie ist, so sehr ist gleichzeitig zu erkennen, dass die Praktische Theologie sich selbst derart intensiv zu nicht-theologischem Denken stimuliert und sich dabei externen Logiken und Methoden fügt, dass es nicht einfach zu sein scheint, sich noch als theologische Disziplin mit eigenen Normativitäten und spezifisch theologisch-anthropologischen Perspektiven zu begreifen.

Dies ist eine Problemanzeige, für die es keine simple Lösung gibt, weil die Interdisziplinarität für die Praktische Theologie unhintergebar ist. Zugleich ist es elementar, die dadurch gegebenen Herausforderungen wahrzunehmen und eine reflektierende Distanz zur transdisziplinären Außenorientierung und dem nicht-theologischen Denken herzustellen.

➤ *Die Praktische Theologie hat einerseits die Aufgabe, kirchliche Praxis aus kritischer Distanz heraus zu reflektieren, Realitätsverluste in der Kirche zu beobachten oder auch dogmatische Traditio-*

nalismen zu kritisieren, die der Transformation bedürfen.⁵⁶ Sie sollte andererseits Distanz zu den Methoden und Perspektiven der sogenannten Erfahrungswissenschaften gewinnen, indem sie diese nicht nur als vermeintlich »objektive Wissenschaften« rezipiert, sondern kritisch auf ihre eigenen Hermeneutiken, Vorannahmen und selektiven Wahrnehmungsmuster hin beobachtet.

Dazu ist es wiederum zentral, im Kontakt zu den anderen theologischen Disziplinen zu stehen und Erkenntnisse der Exegese, der Kirchengeschichte und der Systematischen Theologie zu rezipieren und in praktisch-theologischer Perspektive konstruktiv fortzuschreiben. Nur mit einer differenzierten theologischen Urteilskraft ist es möglich, andere Perspektiven als andere wahrzunehmen.

In der Gegenwart nehmen Stimmen in der Praktischen Theologie zu, die in diesem Sinn eine stärkere theologische Orientierung einfordern. So ist es beispielsweise für ANDREA BIELER elementar, eine *Theologie* der Seelsorge zu entwickeln. Bieler geht es weniger darum, Religion in kulturellen Phänomen aufzuspüren, als vielmehr darum, kulturelle Phänomene zu analysieren und von dort her nach den Herausforderungen und Provokationen für das christliche Denken zu fragen. Religion soll mithin nicht an allen möglichen Orten unterstellt werden, vielmehr geht es darum, menschliche Erfahrungen theologisch zu durchdringen und zu deuten. So beschreibt Bieler im Anschluss an die Phänomenologie Facetten fundamentaler Vulnerabilität und stellt die Verletzlichkeit in den Kontext politischer Diskurse und konkreter Unterdrückungserfahrungen. Vor dem Hintergrund dieser Analyse fragt sie dann nach theologischen Deutungen der Verletzlichkeit und entwickelt Perspektiven für eine Theologie der Seelsorge.⁵⁷

Das Gespräch mit der *Dogmatik* ist für die Praktische Theologie unverzichtbar, wenn es um Fragen der Anthropologie, der Verletzlich-

56 Vgl. Weyel, *Practical Theology*, 156; Karle, Wie sich der Glaube Geltung verschafft.

57 Vgl. Bieler, *Verletzliches Leben*. Weitere Beispiele für eine systematische Theologie in praktisch-theologischer Perspektive sind: Morgenthaler, *Seelsorge*, 202 ff.; Engemann, *Einführung in die Homiletik* (2011), 405 ff.; Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens*, 71 ff.; Meyer-Blanck, *Theologische Implikationen der Seelsorge*, 40 ff.; Lienhard, *Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie*; Karle, *Die Suche nach Anerkennung*. Vgl. auch die Beiträge zur Theologie der Volkskirche in Plüss/Wüthrich/Zeindler (Hg.), *Ekklesiologie der Volkskirche* u. a.

keit, um Schuld und Vergebung, um Leiden und Krankheit oder auch die Hoffnung auf ein ewiges Leben angesichts von Sterben und Tod geht, aber auch um Fragen der Anerkennung, der Identität, des Lebensglücks und der Dankbarkeit.⁵⁸ Damit stellt sich zugleich die Frage, wie über den Glauben unter den Verstehensbedingungen des 21. Jahrhunderts plausibel und mit existentieller Relevanz gesprochen werden kann. Darüber hinaus spielt die *Ethik* eine zunehmend wichtige Rolle im Diskurs der Praktischen Theologie.⁵⁹ Das gilt für die Seelsorge – vor allem in der Bundeswehr, im Krankenhaus, im Hospiz, angesichts schwieriger Entscheidungen am Lebensbeginn, aber auch bezüglich weniger dramatischen Fragen moderner Lebensführung wie den Chancen und Zumutungen des Körperenhancement oder der Frage nach der Praxis von Liebe und Sexualität.⁶⁰ Eine differenzierte ethische Bildung ist auch fundamental für die Diskussion mit Jugendlichen im Religions- und Konfirmandenunterricht⁶¹ sowie für die Kanzelrede, die über politisch oder gesellschaftlich relevante Ereignisse nachdenkt, Einwände diskutiert und christlicher Weltverantwortung Ausdruck gibt.⁶²

Der Bezug zur *Exegese* ist praktisch-theologisch vor allem für Homiletik und Liturgik naheliegend, aber auch für andere praktisch-theologische Bereiche anregend. Die Bibel ist das Ursprungsdokument, der Kanon, der »pluralistische Glutkern«⁶³, auf den sich christlicher Glaube bezieht. Die differenzierte Auseinandersetzung mit der Bibel dient sowohl der theologischen Selbstvergewisserung als auch der Horizonterweiterung. ALBRECHT GRÖZINGER hebt dies besonders hervor. Aus Grözingers Sicht suchen die Menschen der Postmoderne im Pfarrer bzw. der Pfarrerin »den Interpreten, die Interpretin der biblisch-christlichen Tradition in jeweils bestimmten lebensgeschichtlichen Kontexten«⁶⁴. Grözinger konzipiert den Pfarrberuf deshalb als Amt der Erinnerung.

58 Vgl. Körtner, Dogmatik.

59 Vgl. Leonhardt, Ethik.

60 Vgl. Roser, *Spiritual Care*, 70 ff.; Ziemer, *Seelsorgelehre*, 117 ff.; Morgenthaler/Plüss/Zeindler, *Assistierter Suizid und kirchliches Handeln*; Karle, *Liebe in der Moderne*, u. a. m.

61 Vgl. Domszen, *Religionspädagogik*.

62 Vgl. Grözinger, *Toleranz und Leidenschaft*, 183 ff.; Schwier (Hg.), *Ethische und politische Predigt*; Karle, *Herausforderungen politischer Predigt*.

63 Grözinger, *Toleranz und Leidenschaft*, 115.

64 Grözinger, *Die Kirche*, 139.

Gerade in einer Zeit, in der sich Selbstverständlichkeiten und Verbindlichkeiten auflösten und man das Leben selbst erfinden müsse, entstehe »das Bedürfnis nach Traditionen, mittels derer das eigene Leben gestaltet werden kann. [...] Die Postmoderne läßt Traditionen zerfallen und lechzt zugleich nach ihnen.«⁶⁵

Es ist zu unterscheiden zwischen der Exegese, die für eine Predigtvorbereitung wahrzunehmen, in der homiletischen Ausbildung zu reflektieren und im Pfarrberuf zu praktizieren ist, und einem Bezug auf biblische Texte, der die praktisch-theologische Theoriebildung selbst inspiriert. Auch Letzteres ist von nicht zu unterschätzendem Gewinn für die Praktische Theologie. Eine kreative und zugleich kritische Interpretation der biblischen Überlieferungen führt zu konstruktiven Irritationen, die aus der Wiederholung des Immergleichen herausführen, neue Perspektiven erschließen und die Praktische Theologie erden. Eine praktisch-theologische Exegese deutet biblische Texte dabei immer in einem gegenwärtigen Horizont.⁶⁶

Die *Kirchengeschichte* wiederum ist für die Praktische Theologie besonders hilfreich im Hinblick auf die historische Genese des Christentums und der Vielfalt seiner Praktiken. Ohne ein historisches Verständnis ist es nicht möglich, gegenwärtige religiöse Praktiken als kontingente zu begreifen und ein komplexes und differenziertes Verständnis von den unterschiedlichen Seelsorge- und Gottesdienstformen, der Vielfalt christlichen Unterrichts und christlicher Frömmigkeit und Spiritualität zu bekommen.

Anders als Schleiermacher dachte, ist es für die gegenwärtige Praktische Theologie dabei nicht möglich, das theologische Wissen der anderen Disziplinen umstandslos zu rezipieren und anzuwenden. So inter-

65 A. a. O., 137.

66 Beispielhaft sei verwiesen auf die kreativen Deutungen biblischer Texte von Kristian Fechtner in seiner Monographie zu den Kasualien: Ders., *Kirche von Fall zu Fall* (2011), 130 ff. 156 f. Zu biblischen Bezugnahmen in praktisch-theologischer Absicht siehe auch Bieler, *Verletzliches Leben*, 78 ff.; Grözinger, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, 31 ff.; Karle, *Liebe in der Moderne*, 39 ff. 117 ff. 183 ff.; Dies., *Sorget nicht!*; Engemann, *Als Mensch zum Vorschein kommen* 35 ff.; Ders., *Lebenskunst als Beratungsziel*. Vgl. insgesamt zur Thematik: Schwier, *Praktische Theologie und Bibel*. »Praktische Theologie hat die vielfältigen Zugänge zur Bibel so zu reflektieren und weiter zu entwickeln, dass sie von Einzelnen, Gruppen und Kirchen privat und öffentlich wahrgenommen und praktiziert werden können.« Schwier, *Verschiedene Arten des Bibelgebrauchs*, 31.

pretiert die Praktische Theologie biblische Texte in eigenständiger Weise und entwickelt im Kontakt mit den Gesprächsangeboten aus der Systematischen Theologie ihre eigene Theologie. Ihre Lese- und Deutungsinteressen sind – angeregt durch die Erforschung gelebter Religion und die sozialwissenschaftliche Analyse moderner Lebenswelt – anders gelagert als in der historisch orientierten, applikationsfernen Exegese, der Quellen interpretierenden Kirchengeschichtsforschung oder auch der Traditionsorientierung der Systematischen Theologie. Die Praktische Theologie profitiert von den unterschiedlichen theologischen Disziplinen und ihren Interpretationen, rezipiert diese Interpretationen aber nicht nur, sondern fügt ihnen ihre eigenen Interpretationen hinzu.⁶⁷

➤ *Die Praktische Theologie ist herausgefordert, nicht nur interdisziplinär, sondern auch intradisziplinär zu arbeiten und dabei eine eigene praktisch-theologische »Theologie« zu entwickeln.*

In der reflexiven Wahrnehmung christlicher Praxis entwickelt Praktische Theologie mithin ihren eigenen Bezug auf die Inhalte der Theologie, die ihre Arbeit und Forschung inspirieren und grundieren. Sie fragt nach der kirchlichen Praxis, nach religiösen Erscheinungsformen in der Gegenwart und nach den Gestaltungsmöglichkeiten derselben, um vor diesem Hintergrund eine Theorie der Praxis im Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen zu entwickeln. BERND SCHRÖDER definiert die Praktische Theologie und ihre Verhältnisbestimmung zu den anderen theologischen Disziplinen dabei so:

»Praktische Theologie ist die der religiösen, christlichen und kirchlichen Lebenswirklichkeit zugewandte Weise, die Grundfragen der Theologie selbständig, nämlich in Wahrnehmung reflektierender, orientierender und handlungsoptimierender Absicht auf kirchliches Handeln hin zu entfalten.«⁶⁸

67 Exegese und Praktische Theologie wirken beide an der theologischen Interpretation wie an der christlichen Interpretationspraxis mit. »Das bedeutet auch, dass sie sich nicht im Streit miteinander oder gar im wechselseitigen Ignorieren, sondern im Streit der Interpretationen befinden – einem Streit, in dem sie gemeinsam mit allen theologischen Disziplinen argumentativ und kommunikativ zu handeln haben.« Schwier, *Praktische Theologie und Bibel*, 282.

68 Schröder, *In welcher Absicht*, 127.

Mit einer dezidiert theologischen Selbstreflexion wird das interdisziplinäre Gespräch nicht erschwert, sondern im Sinne eines reziproken Lernens voneinander und einer Begegnung auf Augenhöhe bereichert. Der Reiz pluralistischer wissenschaftlicher Perspektiven besteht genau darin: in der *Differenz* der Perspektiven, durch die allein andere Wahrnehmungs- und Deutungsmuster erkennbar und zu einer Horizonterweiterung für die eigene wissenschaftliche Beobachtung werden können – und dies im sensiblen Erforschen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden.⁶⁹

1.3.3 DER PROFESSIONSBEZUG DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Dietrich Rössler betonte, dass die Praktische Theologie das Schicksal der Ekklesiologie teile: »Es gehört zu den Grundaufgaben der Praktischen Theologie, Kontinuität und Offenheit der Kirche auszulegen und zu bewahren.«⁷⁰ In der Gegenwart wird der Bezug der Praktischen Theologie auf die Kirche und ihre Ausbildungsfunktion für angehende Pfarrerrinnen und Pfarrer und Religionslehrerinnen und -lehrer immer wieder in Frage gestellt. So kritisiert beispielsweise CHRISTIAN GRETHLEIN die »pastoraltheologische Wurzel«⁷¹ der Praktischen Theologie, die noch den Grundriss von DIETRICH RÖSSLER präge und überwunden werden müsse. Praktische Theologie müsse heute sehr viel weiter gefasst sein und sich nicht nur mit Pfarrberuf und Kirche, sondern auch mit den vielen Ehrenamtlichen, den anderen kirchlichen Ämtern und Berufen und vor allem auch dem Christentum außerhalb der Kirche befassen.

Selbstverständlich sollte sich Praktische Theologie nicht nur auf die Arbeit der professionellen Akteure in der Kirche konzentrieren, sondern ihren Blick weiten und die Vielfalt sowohl kirchlichen Lebens und (ehrenamtlichen) Engagements als auch religiöser Ausdrucks- und Kommunikationsformen innerhalb und außerhalb der evangelischen Kirche, in anderen Konfessionen und Religionen und in den hoch indi-

69 Beispielhaft für ein solches Vorgehen vgl. K. Dubiski, Seelsorge und Kognitive Verhaltenstherapie.

70 Rössler, Der Kirchenbegriff der Praktischen Theologie, 470.

71 Grethlein, Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart, 288.

vidualisierten Formen der Gegenwartsgesellschaft wahrnehmen und verstehen. All dies spricht indes in keiner Weise dagegen, den grundsätzlichen Sinn der Praktischen Theologie in der Professionsausbildung zu sehen und zu bejahen. Es ist zu kurz gedacht, die Theologie allgemein und die Praktische Theologie im Besonderen durch den prinzipiellen Professionsbezug auf eine pastoraltheologische Perspektive reduziert zu sehen.

Der Professionsbezug macht die Praktische Theologie in keiner Weise weniger wissenschaftlich oder weniger offen – auch nicht für andere Studiengänge, religiöse Berufe und interdisziplinäre Perspektiven. Schleiermacher hat dies bereits mit der großen Weite seines Religionsverständnisses einerseits und seines sehr elastischen Verständnisses von Kirchenleitung andererseits angedeutet. Ihm ging es nicht darum, dass es Professionelle in der evangelischen Kirche in irgendeiner Weise besser wüssten als »Laien« oder mehr vom Glauben verstünden oder gar die interessanteren Forschungsobjekte wären, sondern dass sie als wissenschaftlich Gebildete in der Lage sind, die Diversität und Heterogenität kirchlicher, gesellschaftlicher und individueller Praxis möglichst präzise wahrzunehmen und zu deuten und dabei konstruktiv anregend und nicht kommunikationsverhindernd tätig zu sein.⁷² Dazu soll die theologische Ausbildung anleiten. Ein besonders talentierter Ehrenamtlicher mag im Einzelfall auch ohne Ausbildung dazu in der Lage sein, dies kann aber nicht erwartet werden, wohingegen mit der Vergabe eines Amtes genau jene Kompetenz vorher festgestellt und mit bestimmten Erwartungen und Verhaltenszumutungen verknüpft wird. So wie die Medizin professionelle Medizinerinnen und Mediziner ausbildet, ohne damit zu negieren, dass viele Krankheiten auch ohne professionelle Hilfe behandelt bzw. geheilt werden können, so bildet die

72 Im Anschluss an Friedrich Schleiermacher formulieren Birgit Weyel und Michael Meyer-Blanck in diesem Sinn: »Schleiermacher hat der Praktischen Theologie aufgegeben, die differenzierten Formen von kirchlichem, gesellschaftsöffentlichem und individuellem protestantischem Christentum in wechselseitigen Kontakt zu bringen. Damit ist zum einen eine enorme Weite der Wahrnehmung religiöser Phänomene und eine pointierte Kritik gegenüber kulturellen Abschießungstendenzen kirchlichen Lebens verbunden, zum anderen aber besitzt der Begriff der Kirchenleitung eine Spannkraft, die leistet, dass die Gestaltung kirchlicher Religionspraxis kritisch und konstruktiv orientiert werden kann.« Meyer-Blanck/Weyel, Studien- und Arbeitsbuch Praktische Theologie, 17.

Theologie für die professionelle theologische Praxis aus, ohne damit zu implizieren, dass Pfarrerinnen und Pfarrer oder Religionslehrerinnen und -lehrer die religiöse Kommunikation beherrschten oder sich Letztere nicht vielfach auch ohne sie und außerhalb ihres Wirkungsradius vollzöge.

➤ Die Praktische Theologie hat eine Ausbildungsfunktion. Dies schließt ein, dass religiöse Praxis sich vielfach jenseits professioneller und kirchlicher Praktiken vollzieht. Wissenschaftliche Weite, Interdisziplinarität und Professionsbezug konkurrieren nicht miteinander, sie stimulieren und bereichern sich vielmehr wechselseitig.

BIRGIT WEYEL weist in diesem Zusammenhang auf PAUL DREWS (1858–1912) und dessen Anliegen zu Beginn des 20. Jahrhunderts hin, die kirchliche und soziale Wirklichkeit empirisch möglichst detailliert zu erforschen. Für Drews war es selbstverständlich, seine »religiöse Volkskunde«, also seine empirische Forschung, mit Vorschlägen für die theologische Ausbildung zu verbinden. »It is important to reflect upon this since basic research on the one hand and practical training relevant to the future occupation on the other hand, are frequently pitted against each other.«⁷³ Empirische Forschung und der Bezug auf die Ausbildungsfunktion der Praktischen Theologie sind insofern nicht gegeneinander auszuspielen, sondern konstruktiv aufeinander zu beziehen. Beide können voneinander profitieren. Praktische Theologie ist eine professionsbezogene Wissenschaft, ohne darauf reduziert zu sein:

»I consider it to be an important aspect that the basic science constitutes an essential part of the education of a future pastor. Furthermore, it seems important to me that the church is the point of reference of practical theology because it is closely related to the theological training of pastors. However, practical theology is neither confined to church life nor is church life the sole purpose of practical theology.«⁷⁴

Eine besondere Herausforderung für die Praktische Theologie der Gegenwart ist der *interreligiöse und interkulturelle Dialog*, der insbe-

73 Weyel, *Practical Theology*, 153.

74 A. a. O., 154.

sondere in der Seelsorge, aber auch in Diakonie, Schule und Gemeinde durch Migrationsbewegungen⁷⁵ und die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft an Bedeutung gewinnt.⁷⁶

Die Praktische Theologie hat sich im Lauf ihrer Geschichte viele Selbstbezeichnungen gegeben und dementsprechend unterschiedliche Akzente gesetzt. Sie hat bereits als Anwendungswissenschaft, als Orientierungswissenschaft, als Handlungswissenschaft und als Wahrnehmungswissenschaft firmiert.⁷⁷ Die spannungsreichen Perspektiven der Praktischen Theologie und die Art und Weise ihres Praxisbezugs lassen sich dabei so zusammenfassen: Die Praktische Theologie will die kirchlich zu verantwortende Praxis reflektieren, orientieren und optimieren und zugleich Phänomene der gelebten Religion, die über die kirchliche Praxis hinausreichen, »möglichst weitherzig wahrnehmen«⁷⁸ und theologisch deuten.

Praktische Theologie ist zugleich ein Seismograph für gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen. Sie nimmt Herausforderungen und Krisen der Kirche wahr, ist aber »eher Krisenanalytikerin als Krisenbewältigerin. Programme oder gar Visionen sollten wir von der Praktischen Theologie nicht erwarten«⁷⁹, dafür aber eine sowohl theologisch als auch interdisziplinär informierte und differenzierte Analyse der Gegenwartskultur und der gelebten Religion. Um diese differenzierte Kompetenz des Beobachtens ging es bereits Paul Drews mit seiner religiösen Volkskunde. Für ihn war die religiöse Volkskunde eine grundlegende Schule der Wahrnehmung: »Sie wird ihm [dem Theologen] zunächst für wichtige Probleme die Augen öffnen; sie wird ihn sehen, beobachten lehren; sie wird ihm eine ungeheure Fülle von Stoff zum Forschen und Nachdenken bieten. Und das ist vielleicht das Wertvollste.«⁸⁰

75 Vgl. dazu den internationalen Band zu Folgen der Migration aus soziologischer, anthropologischer sowie theologischer Perspektive: Bieler/Karle/Kim-Cragg/Nord (Hg.), *Religion and Migration*.

76 Vgl. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*; Federschmidt/Hauschildt/Schneider-Harpprecht/Temme/Weiß (Hg.), *Handbuch Interkulturelle Seelsorge*; Lartey, *In Living Color* u. a. m.

77 Vgl. zu diesen Bezeichnungen ausführlich: Schröder, *In welcher Absicht*, 124.

78 A. a. O., 130.

79 Grözingen, *Die Praktische Theologie als Krisenwissenschaft*, 404.

80 P. Drews, *Art. Volkskunde*, 1753.

➤ **Praktischer Theologie** geht es darum, gesellschaftliche und kirchliche Dynamiken sowie die individuelle Lebensführung differenziert beobachten zu lernen und sich dazu unterschiedlicher wissenschaftlicher Methoden und Perspektiven zu bedienen. Sie ist im Hinblick auf ihre Fragestellungen, Forschungsmethoden, interdisziplinären und intradisziplinären Bezüge vielfältig und entwickelt in ihrer multiplen Verflochtenheit ihr eigenes theologisches Profil. Auf diese Weise bereichert sie nicht nur den wissenschaftlichen Diskurs, sondern dient auch der Orientierung theologisch zu verantwortender Praxis, für die sie Modelle des Gelingens entwickelt.

Wissenschaftlich über die religiös-kirchliche Praxis nachzudenken, heißt zu beobachten, wie andere beobachten, welche Unterscheidungen sie verwenden, um die Realität wahrzunehmen, was sie dabei in den Blick bekommen und was sie jeweils ausblenden. Aus dieser anspruchsvollen *Beobachtung zweiter Ordnung* lassen sich dann auch im Hinblick auf das eigene Beobachten und seine unumgängliche Relativität und Selektivität Schlüsse ziehen, die für Beruf wie Wissenschaft gleichermaßen wertvoll sind.⁸¹

1.4 WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Domsgen, Michael/Schröder, Bernd (Hg.): Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie (Arbeiten zur Praktischen Theologie 57), Leipzig 2014.
- Fechtner, Kristian/Hermelink, Jan/Kumlehn, Martina/Wagner-Rau, Ulrike: Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft 15), Stuttgart 2017.
- Grethlein, Christian: Praktische Theologie, Berlin 2016.
- Ders./Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 2000.
- Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1994.
- Schleiermacher, Friedrich D. E.: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811), in: Ders., Universitätschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums (Kritische Gesamtausgabe I/6), hg. von Dirk Schmid, Berlin/New York 1998, 243–315.

81 Zur Beobachtung zweiter Ordnung vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 766 ff. 1109 ff.

2.

RELIGION IN DER MODERNE

2.1 DIE FUNKTIONALE DIFFERENZIERUNG DER GESELLSCHAFT UND DIE RELIGION

Das Christentum ist seit Beginn der Moderne tiefgreifenden Transformationsprozessen ausgesetzt. Diese resultieren aus der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und den mit ihr verbundenen Individualisierungsprozessen. Das spätmittelalterlich-frühmoderne Europa war bis ins 18. Jahrhundert hinein primär nach Schichten differenziert. Entscheidend für die soziale Rangposition war in der stratifizierten Gesellschaftsstruktur, aus welcher Familie man kommt, nicht die Leistung einer Person. Anders als heute wirkte Schichtzugehörigkeit dabei *multifunktional*. Das heißt, adlige Herkunft brachte Vorteile in so gut wie allen Funktionsbereichen der Gesellschaft mit sich. Sowohl die wirtschaftliche als auch die politische und geistliche Macht lag in den Händen des Adels. Umgekehrt konzentrierten sich die Benachteiligungen in der nicht-adligen Bevölkerungsschicht – selbst im Hinblick auf Heiratschancen. So gab es in der vormodernen Gesellschaft eine ganze Reihe von Heiratshindernissen bis hin zum gesetzlich verankerten Heiratsverbot für Besitzlose.⁸²

Seit der Renaissance entwickeln sich quer zur stratifikatorischen Differenzierungsform zunehmend *funktionale Differenzierungsformen*. Die Reformation hatte einen nicht unwesentlichen Anteil an der Umstellung der Gesellschaftsstruktur. So verstand sich die Städtereformation in Oberdeutschland und der Schweiz primär als bürgerliche, nicht als vom Adel getragene Bewegung. MARTIN LUTHER (1483–1546) unterstützte mit seiner Lehre vom Allgemeinen Priestertum und der funktionalen Interpretation des geistlichen Amtes den Wandel der Differenzierungsform, auch wenn er dem mittelalterlichen Ständedenken

82 Zur Theorie der funktionalen Differenzierung vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft.

in vieler Hinsicht verhaftet blieb. Luther lehnte nicht nur die Überordnung eines geistlichen über einen weltlichen Stand ab. Er kritisierte die ständische Differenzierung auch prinzipiell und betonte, dass sich Bauern, Priester, Fürsten, Bischöfe lediglich durch ihr Amt und Werk unterscheiden, also durch ihre Funktion, nicht aber hinsichtlich ihres Standes. Denn vor Gott sind alle Getauften gleich.⁸³

Vor diesem Hintergrund ist auch Luthers *Zwei-Regimenten-Lehre* zu verstehen, die die funktionale Differenzierung von Politik und Recht auf der einen und Religion auf der anderen Seite zu fördern sucht. Weder soll Religion die politische Sphäre dominieren noch umgekehrt die Politik sich in religiöse Fragen einmischen bzw. diese reglementieren. Während das Recht notfalls mit Gewaltmitteln auf seine Durchsetzung pochen kann und muss, ist im Religionssystem kein Zwang möglich. Die Kirche beschädigt sich selbst, wenn sie meint, sich politische oder rechtliche Macht anmaßen zu können. Ihre Botschaft kann nur freiwillig – durch das Wort – angeeignet und geglaubt werden. Umgekehrt ist das weltliche Regiment nur dann in der Lage, seine Funktion zu erfüllen, wenn die Kirche seine politische Rationalität respektiert. Weder soll die Welt verkirchlicht noch die Kirche verweltlicht werden. Luther hat mit dieser Differenzierung der verschiedenen Logiken und Sozialsphären die funktionale Differenzierung der Gesellschaft vorangetrieben und begrüßt, nicht etwa beklagt.

Die sich in der Moderne herausbildenden Funktionssysteme operieren zunehmend autonom. Wirtschaft und Politik werden unabhängig von religiösen Normen und kirchlichen Ansprüchen, das Recht emanzipiert sich von politischen Vorgaben. Selbst Ehe und Familie versuchen, sich von den Schranken des Standes zu befreien und sich mit Hilfe eines romantischen Liebescodes auf sich selbst zu konzentrieren.

➤ Die Differenzierung nach Funktionssystemen bedeutet, dass eine und nur eine Funktion für das Gesamtsystem in einem eigens dafür ausdifferenzierten Teilsystem erfüllt wird.

In der funktional differenzierten Gesellschaft ist nur das Medizinsystem und nicht auch noch das Religionssystem für das Problem der Krankheit zuständig. Zugleich ist das Medizinsystem auf diese eine Funktion

83 Vgl. M. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation, WA 6, 408.

beschränkt, es kann nicht auch noch religiöse Problemlösungen übernehmen und zum Beispiel Gebete oder Rituale für die Therapie verschreiben. Wir empfänden dies zu Recht als übergriffig. Deshalb sind Seelsorge und Krankenbehandlung im Krankenhaus zwar aufeinander bezogen, orientieren sich aber zugleich an unterschiedlichen Funktionssystemen und Rationalitäten – die Seelsorge an der religiösen, die therapeutische Behandlung an der medizinischen Rationalität.

Die funktionale Differenzierung kombiniert in neuartiger Weise *Universalismus und Spezifikation*.⁸⁴ Jedes Funktionssystem hat zwar nur eine spezifische Funktionsperspektive auf die Welt. Gleichzeitig ist es im Hinblick auf diese eine Perspektive bzw. dieses eine Bezugsproblem universal und gesellschaftsweit zuständig und durch kein anderes Funktionssystem zu ersetzen. Das System monopolisiert die eigene Funktion und rechnet mit einer Umwelt, die in dieser Hinsicht unzuständig bzw. inkompetent ist.

Das heißt zugleich, dass kein Funktionssystem einem anderen Vorschriften machen oder, wie in der Ständegesellschaft, hierarchisch einen Vorrang vor anderen Systemen behaupten kann. Es mag zwar unterschiedliche Gewichtungen geben im Hinblick auf die Bedeutung eines Funktionssystems. So hat in der Gegenwart das Wirtschaftssystem größeren Einfluss als das Religionssystem. Gleichwohl kann das Wirtschaftssystem dem Religionssystem keine Vorgaben machen. Es erscheint unsinnig, sich mit Geld das Seelenheil erwerben zu wollen. Zu solchen Kopplungen kam es noch in der Reformationszeit. So wurde dem Ablassprediger JOHANN TETZEL die Parole nachgesagt: »Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt.«⁸⁵ Nicht zufällig wurde diese problematische Verquickung von Geld und Seelenheil zu einem der Auslöser der Reformation.

Mit der Vielfalt der Funktionssysteme und ihrer spezifischen Weltwahrnehmung unter je einem Problemgesichtspunkt werden *vielerlei* *differente*, nicht aufeinander abbildbare *Beobachtungsverhältnisse* geschaffen. Jedes Teilsystem beobachtet seine gesellschaftsinterne Umwelt dabei *systemrelativ*. Das heißt, das jeweilige Funktionssystem kann nur sehen, was auf dem Schirm seiner funktionsspezifischen Perspektive

84 Vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 709.

85 Vgl. Schorn-Schütte, Die Reformation, 32.

auftaucht, alles andere bleibt ausgeblendet. Deshalb kann kein Funktionssystem eine für alle verbindliche Beschreibung mehr liefern – auch nicht das Religionssystem, das in der mittelalterlich-vormodernen Gesellschaft noch genau diese gesamtgesellschaftliche Grundsymbolik und Sinnsicherheit vermittelte. Es gibt kein *méta-recit* (JEAN-FRANCOIS LYOTARD), keine metaphysische Gesamterzählung mehr.

Es liegt deshalb auch in der funktionalen Differenzierungsform begründet, dass wir die moderne Gesellschaft als *pluralistisch* bezeichnen. Aufgrund der Pluralität systemspezifischer Beobachtungen existieren konkurrierende Beschreibungen der Welt.

- Die moderne Gesellschaft ist multizentrisch geworden: Sie kennt kein einheitliches Sinnzentrum mehr, es gibt keinen privilegierten Ort mehr für eine alle Perspektiven bindende Deutung der Welt.

Dass diese Umstellung der Differenzierungsform erhebliche *Konsequenzen für das Religionssystem* hat, liegt auf der Hand. Das Religionssystem steht nicht mehr an der Spitze der Gesellschaft, es wird nun vielmehr zu einem System neben anderen. Überdies muss es die Funktionsverluste auf den Feldern der Erziehung, des Rechts, der Politik und der Wissenschaft verkraften. NIKLAS LUHMANN (1927–1998) begreift die Probleme der christlichen Kirchen dementsprechend auch vor allem als *Anpassungsprobleme* an die polykontexturale Beobachtung der Welt und die damit verbundene Relativierung der christlichen Seinsauslegung. Seit der Aufklärung arbeitet sich die Theologie an den damit gegebenen Herausforderungen der religiösen und weltanschaulichen Pluralisierung und Individualisierung der Weltansichten ab.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt »schwächt« das Religionssystem in der Moderne. So muss ein Individuum in der funktionsdifferenzierten Gesellschaft zwar mehr oder weniger zwangsläufig an Bildung und Wirtschaft teilnehmen, aber nicht mehr zwingend an Religion. Das heißt, das vormalig so (über-)mächtige Religionssystem wird zu einem Sozialsystem, an dem die Teilnahme freiwillig ist und je länger je deutlicher nicht mehr über Konvention oder anderweitige gesellschaftliche Erwartungen wahrscheinlich gemacht werden kann. Von jedem Kind wird eine gewisse Schulbildung erwartet. Bei Religion hingegen besteht die Möglichkeit, sich aus eigenem Antrieb für oder gegen die Teilnahme an religiöser Kommunikation zu entscheiden. So bringt ein Kirchenaus-

tritt in aller Regel keine negativen Folgen mehr für andere soziale Bereiche mit sich.

Es ist in der funktional differenzierten Gesellschaft dementsprechend viel leichter geworden, religiöse Kommunikationsangebote abzulehnen, als in der stratifizierten Gesellschaft. Theologie und Kirche versuchen deshalb seit langem, sich an ihre kulturelle, säkularisierte soziale Umwelt anzupassen und die Teilnahmeschwellen an religiöser Kommunikation zu senken. So ist eine »schrittweise Preisgabe der ›Negativa«⁸⁶ zu beobachten:

»Die ›Abschaffung des Teufels‹, die Verabschiedung der Hölle, des ›Zornes Gottes‹ und des Gerichts, zunehmend auch der Sünde [...]; all das erscheint dem Publikum immer weniger ›zumutbar‹, wird bis zur Kulturfremdheit unplausibel und verliert die Resonanzfähigkeit; aus der kirchlichen Kommunikation scheidet es mehr und mehr aus.«⁸⁷

Darüber hinaus gibt es immer weniger nicht-religiöse Gründe dafür, sich an religiöser Kommunikation zu beteiligen. Sekundäre Gründe für eine Kirchenmitgliedschaft entfallen weitgehend. Die Menschen nutzen ihre Wahlfreiheit, wenn sie nicht mehr überzeugt davon sind, dass die Kirche ihnen etwas zu bieten hat, und treten aus. Das muss allerdings nicht nur einen Verlust bedeuten. Es impliziert auch, dass der Entscheidungscharakter im Hinblick auf die Kirchenmitgliedschaft zunimmt und man, jedenfalls bei der Mehrheit der Kirchenmitglieder, ein mindestens vages Interesse an dieser Mitgliedschaft unterstellen kann. Die meisten werden zwar noch in ihre Konfession »hineingeboren«, aber die Option zum Austritt ist heute sehr präsent und ein Bleiben dementsprechend als implizite Entscheidung zu lesen.⁸⁸

Dass in der Moderne die verschiedenen Funktionssysteme von Religion unabhängig werden, ist insofern nicht nur eine Verlustgeschichte. Die Kirche kann jetzt die Funktion von Religion glaubwürdiger erfüllen und wird nicht mehr für systemfremde Zwecke oder Interessen instrumentalisiert. Luhmann weist explizit auf die Chancen hin, die sich daraus ergeben: »Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß unter der Bedingung eines Rückzugs aus vielen anderen Funktionsbereichen,

86 Tyrell, *Religionssoziologie*, 450.

87 A. a. O., 450.

88 Vgl. Hermelink/Weyel, *Vernetzte Vielfalt*, 18 f.

eines Verzichts auf »social control« und Legitimierung politischer Macht, die Chancen für Religion steigen.«⁸⁹ Die klerikale Bevormundung nimmt ab, die Freiwilligkeit von Religion zu. In diesem Sinn hat schon FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768–1834) die von ihm ersehnte Unabhängigkeit von Staat und Kirche und die Eigenständigkeit der Religion gegenüber anderen Formen der Weltbeobachtung als Gewinn betrachtet und verteidigt.⁹⁰

➤ In der funktional differenzierten Gesellschaft wird das Religions-system zu einem System unter vielen. Die Teilnahme an Religion wird freiwillig und bildet keine Voraussetzung mehr für die Teilnahme an anderen Funktionssystemen. Die funktionale Differenzierung geht für das Religionssystem mit Verlusten, aber auch mit neuen Chancen einher.

2.2 PARADOXIEN MODERNER INDIVIDUALITÄT

In der mittelalterlichen Welt musste man nicht erklären, wer man ist. Die Identität war durch die soziale Position konkretisiert. Erst seit dem späten 18. Jahrhundert identifiziert sich der Mensch primär durch seine Individualität.

»Erst in einer Gesellschaft, in der der Mensch nicht mehr durch Geburt, Stand, Geschlecht etc. als Einzelner ausreichend erfasst wird, sondern in der er sich selbst verwirklichen kann und muss, entsteht der Bedarf nach passenden Identitätsvehikeln, nach kopierbaren Selbstdeutungsmustern, nach Medien der Selbstdarstellung, kurz: nach kulturell vorproduzierten Modellen für Individualität.«⁹¹

Das ist die *Paradoxie moderner Individualität*: Das selbstbestimmte, aus sich selbst schöpfende Ich führt einen Schatten bzw. eine Zwillingfigur mit sich – den *homme copie*. Das Individuum behauptet seine Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit und greift dabei zugleich auf gesellschaftliche Schablonen, auf Mode, auf von der Werbeindustrie empfoh-

89 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 145.

90 Vgl. Schleiermacher, *Über die Religion*, 206 ff.

91 Donko, »L'homme copie«, 20 f.

lene Selbstpräsentations- und Identitätsmuster, die für das eigene Milieu oder die eigene *peer group* passend erscheinen, zurück. Es kann aus soziologischer Sicht die »Zumutung von Originalität, Einzigartigkeit, Echtheit der Selbstsinngabe [...] psychisch kaum anders einlösen [...] als durch ein Copieren von Individualitätsmustern«⁹².

Es ist für die Praktische Theologie elementar, über diese Paradoxie soziologisch aufzuklären und den Suggestionen moderner Selbstverwirklichungssemantik nicht naiv zu folgen. Selbstverwirklichung ist nicht ohne Kultur, nicht ohne Vergleichs- und Wahlmöglichkeiten erreichbar.⁹³ Das Individuum ist insofern nicht einfach ein »Subjekt«, das der Welt zu Grunde liegt, sondern schwankt ständig zwischen Selbstbestimmung und Selbstunterwerfung, zwischen Autonomie und Anpassung: »Alle copieren, alle richten sich nach der Mode.«⁹⁴ Man vergleicht sich mit anderen, man imitiert andere, weil Lebensinhalte und -stile immer schon sozial vermittelt sind. Deshalb senden Individuen auch laufend Testsignale aus, um zu sehen, wie andere sie einschätzen, was sie denken, mit wem sie es zu tun haben. »Nicht eine vorfindbare Identität [...], sondern der Anspruch [...], Individuum zu sein und als Individuum zugelassen zu sein«⁹⁵, ist das, was dem Individuum in der modernen Gesellschaft bleibt.

Individualität ist als Muster der Selbstbeschreibung insofern nicht etwas, das mit dem Menschsein völlig unabhängig von Geschichte und Kultur gegeben wäre. Individualität in dem hier verstandenen Sinn ist vielmehr das Pendant zur modernen Gesellschaftsstruktur, sie ist Spiegel der Notwendigkeit, das eigene Leben selbst zu bestimmen und in die Hand zu nehmen, sich selbst definieren und beschreiben zu müssen.

➤ Menschen haben die Freiheit, sich selbst zu entwerfen, sie sind zugleich vielfältigen Zwängen, Normierungen und Standardisierungen ausgesetzt. Das Individuum steht der modernen Gesellschaft mithin nicht einfach als autonomes Subjekt gegenüber, ihm wird seine Autonomie und Individualität gesellschaftlich vielmehr zugemutet.

92 Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1019.

93 Vgl. Donko, »L'homme copie«, 20.

94 Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, 222f.

95 A. a. O., 244; vgl. ferner: Donko, »L'homme copie«, 22.

Ein Individuum muss in der Gegenwart an vielen verschiedenen Sozialsystemen gleichzeitig partizipieren und kann gerade deshalb in kein System vollständig aufgenommen werden. Diese sozialstrukturelle Außenstellung des Individuums macht seine Freiheit und gleichzeitig seine Ortlosigkeit aus. Luhmann kommentiert:

»Die Wunschliste der Individualität: Selbstbestimmung, Autonomie, Emanzipation, Selbstverwirklichung [...] wird den Individuen so vorgelegt, als ob sie deren eigene, deren innerste Hoffnungen enthielte. Geht man vom sozialstrukturellen Wandel aus, sieht man dagegen, daß das Individuum sich immer schon in einer Position findet, in der es Individuum zu sein hat. Die Notwendigkeit der Selbstbestimmung fällt dem Einzelnen als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung zu. Er wird in die Autonomie entlassen wie die Bauern mit den preußischen Reformen: ob er will oder nicht.«⁹⁶

Um nicht missverstanden zu werden: Die *Freiheitsgewinne* der Moderne sind unschätzbar – im Hinblick auf die Emanzipation der Frauen, die Vielfalt der Lebensformen und die gesellschaftlichen Inklusionschancen. Jeder und jede kann prinzipiell an allen Teilsystemen der Gesellschaft teilnehmen, egal, woher er oder sie kommt, ob männlich oder weiblich oder transgener, ob reich oder arm, ob weiß oder schwarz, hetero- oder homosexuell. Prinzipiell kann niemand von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen werden. Wird Inklusion verweigert, wird dies als Diskriminierung beobachtbar. Zugleich sollten, insbesondere aus poimenischer Sicht, die *psychischen Folgeprobleme*, die sich als Schattenseiten der strukturellen Individualisierung ergeben, nicht ausgeblendet werden: Individuen müssen mit einer hohen Reflexionslast zurechtkommen, sie müssen Erfahrungen höherer Kontingenz, höherer Instabilität und vermehrter Abhängigkeit verkraften. Sie finden sich stärker eigenen Gefühlen ausgesetzt, weil Ansprüche immer weniger routinisiert werden können. Im Netz unterschiedlichster Erwartungen und Sozialbeziehungen ist es mühsamer als bei klar vorgegebenen Lebenslaufmustern, verlässlich, stabil und zielorientiert zu handeln. KARL GABRIEL formuliert: »Der kulturelle Pluralismus postmoderner Gesellschaft verschärft das Problem wachsender Kontingenzen und häuft einen unverdaulichen Problemborg vor der Haustür der Individuen mit ihren begrenzten Verarbeitungskapazitäten auf. Für die Indi-

96 Luhmann, Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, 132.

viduen wächst das Risiko des Scheiterns.«⁹⁷ Sie müssen lernen, mit Enttäuschungen, mit den Folgeproblemen von Entscheidungen, die sie selbst getroffen haben und sich im Nachhinein als falsch erweisen, und damit auch mit neuen Formen der Schuldzuweisung, mit neuen Unsicherheiten und Unwägbarkeiten zu leben. Die Gesellschaft ist »psychisch reizbarer« geworden.⁹⁸

➤ *Individuen dürfen und müssen heute vielfältige Entscheidungen bezüglich ihrer Lebensführung treffen. Damit nehmen einerseits persönliche Freiheiten, andererseits Unsicherheiten und Risiken zu. Die psychischen Folgeprobleme der strukturellen Individualisierung sind praktisch-theologisch wahrzunehmen und zu reflektieren.*

Die strukturelle Individualisierung hat auch Folgen für die Religion. PETER L. BERGER (1929–2017) hat die mit der Individualisierung und Pluralisierung verbundene Entwicklung als »Zwang zur Häresie« bezeichnet.⁹⁹ Häresie geht auf das griechische Verb »hairein« zurück, das ursprünglich »wählen« bedeutete. Da das Auswählen in der Moderne zum Imperativ wird (ich kann nicht nicht wählen), wird Häresie in der Doppelsinnigkeit des Wortes zur Notwendigkeit. Menschen dürfen und müssen nicht nur zwischen verschiedenen Konsumgütern, sondern auch zwischen Lebensentwürfen und verschiedenen religiösen Sinnangeboten wählen. Das macht die Abweichung in gewisser Weise zur Norm. In der US-amerikanischen Sprache ist von »religiöser Präferenz« die Rede. In diesem Begriff, so Berger, »ist die ganze Krise beschlossen, in die der Pluralismus die Religion gestürzt hat. Sie weist auf einen Zustand hin, der in der kognitiven Dissonanz angelegt ist – und auf den häretischen Imperativ als Grundphänomen der Modernität.«¹⁰⁰ Mit kognitiver Dissonanz meint Berger, dass im Hinblick auf die Wahl für eine Religion unvereinbare Kognitionen aufeinandertreffen, die zu inneren Spannungen führen: Wie kann ich Religion wählen bzw. »präferieren« wie ein Produkt und zugleich davon überzeugt sein, dass sie

97 Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 158.

98 Vgl. P. Fuchs, Blindheit und Sicht, 184.

99 Vgl. Berger, Der Zwang zur Häresie.

100 A. a. O., 43.

wahr ist? Da andere Wahlen möglich gewesen wären – und andere Menschen auch tatsächlich anders optieren –, schwächt sich die Wahl für eine Religion selbst. Die religiöse Affirmation wird brüchig.

Im Hinblick auf die religiöse Individualisierung sind dabei zwei verschiedene Aspekte zu beachten. Religiöse Individualisierung geht erstens in bestimmter Hinsicht mit einem gewissen Trend zur *Privatisierung von Religion* einher: Die Kirchen haben ihr Deutungsmonopol eingebüßt, Traditionen verblasen, Individuen können heute frei auf dem »Religionsmarkt« wählen, was ihnen plausibel erscheint, sie basteln sich ihren individuellen Glauben aus vielen unterschiedlichen religiösen und esoterischen Versatzstücken zusammen. Der Grenzfall einer weitgehenden Abstinenz lässt sich wiederum nur schwer von der Entscheidung zur Areligiosität unterscheiden. »Vermutlich liegt das Problem also darin, daß die Individuen, denen die Gesellschaft die Möglichkeit bietet, sich für oder gegen Religion zu entscheiden, sich gerade nicht entscheiden.«¹⁰¹ In der Moderne verschmelzen Privatheit und Individualität. Insofern kann man von Religion als Privatsache sprechen. Damit ist aber nicht behauptet, dass Religion in der Moderne insgesamt nur im Privaten ihren Ort hätte. Zwei Beobachtungen sprechen dagegen: Zum einen erfahren religiöse Themen eine hohe mediale und gesellschaftliche Aufmerksamkeit, insbesondere im Hinblick auf das Konfliktpotential von Religion. Zum andern kann auch eine hoch individualisierte Religion nicht auf Sozialformen und damit auf Formen der Institutionalisierung und der öffentlichen Religionsausübung verzichten.

Bei religiöser Individualisierung geht es zweitens auch um eine Verschiebung in der sachlichen Dimension, die THOMAS LUCKMANN als »sacralization of subjectivity«¹⁰² bezeichnet hat. Das Individuum entscheidet nicht nur als Zurechnungsinstanz über die Gültigkeit religiöser Überzeugungen, vielmehr werden »das Selbst, die Identität und Biographie [...] zum Gegenstand religiöser Sinnbildung«.¹⁰³ So ist es für Luckmann im Kern ein religiöses Problem, mit der individuellen Daseinsführung in den Widersprüchen modernen Lebens zurechtzukommen. Denn die Bearbeitung des Identitätsproblems setzt voraus, dass

101 Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 290.

102 Luckmann, *The New and the Old in Religion*, 177.

103 Krech, *Wo bleibt die Religion?*, 19.

Erfahrungen reflektiert werden, dass Deutungsschemata konstruiert und angewandt werden und damit letztlich ein Sinnsystem entsteht, an dem sich der Einzelne orientieren kann. Die radikalisierte Moderne erweist sich insofern »als religionsproduktiv im Sinne des Suchens nach Transendenzen und Sicherheiten im eigenen Selbst [...] als Form der Kontingenzbewältigung«¹⁰⁴.

➤ *Durch die Pluralisierung wird auch Religion wählbar und damit kontingent. Sie wird zur Privatsache und ist zugleich öffentlich präsent. Durch die Fokussierung auf das eigene Ich kommt es zu einer Sakralisierung von Subjektivität.*

Die moderne Theologie hat auf die gestiegene Bedeutung von Religion für die Konstitution personaler Identität reagiert, indem sie in vielen unterschiedlichen Interpretationen christliche Vorstellungen – zum Beispiel in der Rechtfertigungs-, Gnaden- und Schöpfungslehre – auf die moderne Identitätsproblematik bezog. Ein Beispiel dafür ist die Theologie PAUL TILLICH'S (1886–1965), die Religion eng mit der Sinnfrage verknüpft. So ist für Tillich Religion »im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht«¹⁰⁵. Auch RUDOLF BULTMANN (1884–1976) bindet die Rede von Gott unmittelbar an die eigene Existenz: »[W]enn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muß geantwortet werden: nur als ein Reden von uns.«¹⁰⁶ Die Transzendenz wird damit in gewisser Hinsicht in das eigene Ich verlegt.

Grundsätzlich hebt der christliche Glaube die Sorge um den Menschen hervor. Er bringt die Identität eines Menschen dabei auch kontrafaktisch – und in Distanz zu divergierenden sozialen Rollenanforderungen – zur Geltung, wenn er zum Beispiel von Geschöpflichkeit und Unverfügbarkeit spricht, wenn er die Marginalisierten und Schwachen in besonderer Weise schützt oder in Segenshandlungen zum Ausdruck bringt, dass wir nicht erringen müssen und können, wovon wir letztlich leben.

104 Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 159.

105 Tillich, Die verlorene Dimension, 26.

106 Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 33.

2.3 FUNDAMENTALISTISCHE FORMEN DER RELIGION

Religion ist nicht nur lebensdienlich, sondern kann auch ein hohes Konfliktpotential entfalten. Aus der Geschichte des Christentums ist dies hinlänglich bekannt. In der Gegenwart sind es vor allem fundamentalistische Formen der Religion, die Konflikte provozieren und mediale Aufmerksamkeit gewinnen. Fundamentalistische Bewegungen lassen sich nicht homogen beschreiben. Sie variieren teilweise erheblich voneinander und sind nicht alle in derselben Weise intolerant oder gar gewalttätig. Fundamentalismus ist deshalb schwer zu definieren.

Bis in die jüngere Vergangenheit hinein wurde der Begriff vor allem auf strenge, christlich-evangelikale Gruppen bezogen, die an der Verbalinspiration und absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel gegen die historisch-kritische Exegese und gegen die moderne Theologie festhalten.¹⁰⁷ Gegenwärtig wird Fundamentalismus vor allem mit religiösen Bewegungen assoziiert, die sich nicht nur gegen den Pluralismus, das aufgeklärte Weltbild und die Emanzipationsbestrebungen der modernen Gesellschaft wenden, sondern auch prinzipiell gegen die Unterscheidung von Politik und Religion. Diese fundamentalistischen Gruppen haben ein dualistisches Weltbild, das die Welt in gute und böse Mächte, in Licht und Finsternis aufteilt. Sie entwickeln theokratische Vorstellungen, die zu einer perfekten Gesellschaft führen sollen.

In seiner Extremform kann Fundamentalismus fanatische Züge annehmen und zum religiösen Terrorismus führen. Fundamentalismus bildet dann ein hoch explosives Gemisch von politischen, moralischen, wirtschaftlichen und religiösen Interessen. Im Unterschied zu dem hier entwickelten Religionsbegriff, der die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Subsysteme voraussetzt und anerkennt, kennt der religiöse Fundamentalismus keine Selbstbegrenzung: Er will nicht nur Religion, sondern zugleich auch Politik, Recht, Staat, die Moral der Geschlechter und die individuelle Lebensführung bestimmen und ist in dieser Hinsicht *totalitär*. Der gewaltbereite religiöse Fundamentalismus geht überdies davon aus, dass die Welt mit der Supercodierung der Gut-böse-Unterscheidung gelesen werden kann und »das Böse« mit allen Mitteln zu bekämpfen ist, um »das Gute« zu

107 Vgl. Joest, Art. Fundamentalismus, 732 ff.

verteidigen und herbeizuführen. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft mit ihrem strukturellen Pluralismus und ihrer Toleranzorientierung wird nicht akzeptiert, sondern negiert.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER hat schon zu Beginn der Moderne eine »ganzheitliche« religiöse Fundierung von Wissenschaft, Ethik, Politik und Moral abgelehnt und die christliche Religion damit modernitätsfähig gemacht. In den Reden »Über die Religion« schreibt Schleiermacher, man solle alles mit, aber nicht aus Religion tun.¹⁰⁸ Religion soll alles Fühlen, Denken und Handeln der Menschen begleiten, aber nicht andere Sozialbereiche beherrschen oder bevormunden. Im religiösen Fundamentalismus, der fanatische Züge annehmen kann, wird hingegen alles »aus Religion« heraus getan, begründet und verabsolutiert, nicht »mit Religion« in seiner Relativität erkannt und reflektiert. »Fanatismus dementiert glaubwürdig humane, verantwortungsbewußte, sich selbst begrenzende Religiosität.«¹⁰⁹

In der westlichen Moderne ist der religiöse Fundamentalismus vor allem deshalb attraktiv, weil er die gesellschaftliche Kontingenz (»Anomie«) und die Riskanz einer selbstverantworteten Lebensführung durch eine besondere Rigidität, durch »harte« und unumstößliche Wahrheiten und eine strikte Regulierung der Lebensführung zu kompensieren sucht. Fundamentalismus geht deshalb in der Regel mit einer patriarchalischen Ordnung der Geschlechter einher, auch in westlichen Gesellschaften sind in diesem Zusammenhang Repatriarchalisierungstendenzen zu erkennen.¹¹⁰ Der Soziologe und Fundamentalismusforscher MARTIN RIESEBRODT hebt hervor, dass Säkularisierungsprozesse und das Wiedererstarken vor allem religiös-fundamentalistischer Bewegungen keinen Widerspruch darstellen. Säkularisierungsprozesse sind nach Riesebrodt Veralltäglichungsprozesse, die sich durch zunehmende Kontrolle über Risiken erklären lassen. Doch bilden Krankheit, Tod und soziale Mobilität »unaufhebbare Grundlagen von Risiken, Krisen und Bedrohungen und somit auch unaufhebbare Potentiale für religiöse Deutungen und Praktiken«¹¹¹. Deshalb schreitet Säkularisierung auch nicht stetig voran, sondern stellt sie einen begrenzten Prozess dar.

¹⁰⁸ Vgl. Schleiermacher, Über die Religion, 219.

¹⁰⁹ Seidmann, Von inneren Menschen, 178.

¹¹⁰ Vgl. Riesebrodt, Fundamentalismus, 86.

Fundamentalistische Bestrebungen sind demnach als Reaktionen bestimmter Gruppen und Milieus auf die spezifischen sozialen und kulturellen Risiken der Moderne zu begreifen. So fühlen sich nicht wenige Menschen durch Deprivation, Desintegration oder auch durch Heimatlosigkeit und Ortlosigkeit tiefgreifend verunsichert. Religion ist eine Identitätsressource und in Krisenzeiten womöglich das einzig belastbare Identitätsmerkmal. Ist Religion nur ein Identitätsmerkmal unter vielen, ist dies kein Problem, wird Religion aber zur einzig relevanten Identitätsressource, kann sie zum Nährboden für fundamentalistische Vorstellungen werden.¹¹²

➤ *Fundamentalistische Religiosität reduziert Komplexität in extrem starker Form. Sie bietet auf schwierige Problemlagen einfache Antworten und verspricht absolute Sinnsicherheit.*

Praktisch-theologisch sind insbesondere Religions- und Konfirmandenunterricht herausgefordert, sich mit diesen hoch ambivalenten Tendenzen von Religiosität auseinanderzusetzen. Es geht dabei darum, wie sowohl fundamentalistische Tendenzen als auch eine »Auflösung aller religiösen Orientierung zugunsten einer relativistischen Position«¹¹³ vermieden werden können. Marginalisierungserfahrungen ist entgegenzuwirken, insbesondere Jugendliche und Kinder sind auf ihrer Suche nach Lebensgewissheit in einer pluralistischen Gesellschaft zu begleiten.¹¹⁴

Religiosität ist in ihrer reflektierten Form kontingenzsensibel. Sie wird von vielen gemeinsam verantwortet. Die Lebensorientierung, die sie gewährt, gewinnt sie aus der Spannung zwischen Tradition und Situation. Nicht zuletzt deshalb bedarf die Religion mehr als nur privatisierter Formen. Sie braucht organisierte Formen der religiösen Kommunikation, der Erinnerung und Pflege des Glaubensgedächtnisses, der Religionsausübung in Ritus, Gebet und Lied. Sie ist auf den kommuni-

¹¹¹ A. a. O., 74.

¹¹² Deshalb ist es unabdingbar, dass Integration bei der Migration gelingt. Zur Frage, was die Kirchen dafür tun können, vgl. Karle, Religious Reasoning and Social Engagement in Support of Refugees and Migrants.

¹¹³ Schweitzer, Fundamental, nicht fundamentalistisch, 13.

¹¹⁴ Vgl. a. a. O., 23 ff.

kativen Austausch und die Reflexion religiöser Vorstellungen in Bildungsprozessen an der Universität, in der Schule und in den Gemeinden angewiesen. Die Volkskirchen haben nicht zuletzt in öffentlichen Diskursen gelernt, sich an die Moderne anzupassen. Sie fordern deshalb keine umfassende Bestimmung der Identität durch Religion mehr ein. Und sie gestehen zu, dass Religion nicht dauerthematisch sein muss, sondern dass es viele unterschiedliche Bereiche und Rationalitäten im modernen Leben gibt, in denen Religion in den Hintergrund tritt – und treten darf.

2.4 RELIGION ALS KOMMUNIKATION

Was ist unter Religion zu verstehen? Die Frage ist nicht einfach zu beantworten; die Religionsdefinitionen fallen sehr verschieden aus.¹¹⁵ Seit Beginn der Moderne wird in Theologie und Philosophie ein Religionsbegriff verwendet, der es erlaubt, nicht nur kirchliche Religiosität in den Blick zu nehmen, sondern auch außerkirchliche Formen des Religiösen zu erfassen.

Die Religionssoziologie hat sich in den letzten Jahrzehnten weitgehend von der Kirchensoziologie emanzipiert. Besonders resonanzreich war dabei das Werk von THOMAS LUCKMANN (1927–2016) »Die unsichtbare Religion« (1967), das die praktisch-theologische Diskussion und Forschung geprägt hat. Luckmann verwendet einen sehr weiten Religionsbegriff und unterscheidet kleine, mittlere und große Transendenzen. Die kleinen und mittleren Transendenzen, die sich auf innerweltliche Transendenzen des Alltags beziehen, haben nach Luckmann an Bedeutung gewonnen, während die großen Transendenzen, die die alltägliche Wirklichkeit überschreiten und sich auf eine außeralltägliche Wirklichkeit beziehen, rückläufig sind. Für Luckmann ist jede Form der Sinngenerierung und damit der Selbsttranszendierung bereits ein religiöser Akt. Denn schon mit der Frage nach Sinn und Bedeutung transzendiert der Mensch seine Natur. Deshalb ist diese Form der Religion auch »unsichtbar«.

115 Vgl. ausführlich zu den unterschiedlichen Ansätzen in der Religionswissenschaft, Religionssoziologie und Religionsphänomenologie: Wrogemann, Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, Kap. 1, 2 u. 3.

Religion wird damit streng funktional verstanden und bezieht sich auf die sozialisierende Integration des Individuums in einen den Einzelnen transzendierenden Sinnkosmos.

»In der Folge ist [...] bei Luckmann eine große Nähe oder sogar Kongruenz von Religion und Gesellschaft zu vernehmen [...]. Abgesehen von der Ununterscheidbarkeit von Religion und Gesellschaft verstellt die Betonung der integrativen Funktion von Religion den Blick auf ihr Konfliktpotential.«¹¹⁶

Insofern ist dieser Religionsbegriff in mehrerlei Hinsicht unbefriedigend. Luckmann hat zwar den Blick für vage religiöse Phänomene am Rand des religiösen Feldes geschärft, tendiert aber zugleich dazu, eine »Ubiquität des Religiösen zu behaupten«¹¹⁷, ohne diese nachweisen zu können, denn was unsichtbar ist, ist nicht beobachtbar und damit auch nicht unterscheidbar. Behauptet man die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit von Religion, wird es überdies schwer, soziale Positionsschwächungen von Religion oder auch die Interdependenzen von institutioneller und individueller Religion wahrzunehmen und zu untersuchen. Luckmann unterstellt mit seinem anthropologischen Religionsbegriff dabei auch den Menschen Religiosität, die sich selbst als nicht religiös bezeichnen würden.

VOLKHARD KRECH schlägt im Anschluss an NIKLAS LUHMANN vor, nicht jedwede Form der Transzendenz, sondern nur einen *spezifischen Transzendenzbezug* als religiös zu bezeichnen: »Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie man die in der Alltagserfahrung nicht darstellbare Transzendenz mit immanenten Mitteln bezeichnen, also Unverfügbares in Verfügbares bzw. Unsagbares in Sagbares transformieren kann.«¹¹⁸

➤ Religion repräsentiert das Transzendente, das selbst nicht kommunikabel ist, mit immanenten Zeichen und Symbolen. Religiöser Kommunikation liegt damit die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zu Grunde.

116 Krech, *Wo bleibt die Religion?*, 36.

117 Pollack, *Säkularisierung*, 9.

118 Krech, *Wo bleibt die Religion?*, 41.

Wie diese Unterscheidung inhaltlich gefüllt wird, variiert sowohl diachron als auch synchron. Wird Religion als Kommunikation mit der Leitunterscheidung »Transzendenz/Immanenz« verstanden, ist es möglich, religiöse von nicht-religiöser Kommunikation zu unterscheiden. Durch den Fokus auf Kommunikation – und nicht auf das intransparente Bewusstsein – wird Religion überdies beobachtbar. Zugleich rückt damit die Frage nach dem *Zusammenhang von Sozialität und Individualität* in den Vordergrund. Ist mit Luhmann alle Kommunikation Gesellschaft, dann ist auch religiöse Kommunikation als Teil der Gesellschaft zu begreifen und nicht in einem Jenseits von ihr zu verorten. Damit ist nicht gesagt, dass Religion »nur« Gesellschaft wäre, aber sie ist eben auch nicht nur etwas Individuelles oder Privates.

➤ *Individualität und Sozialität sind religiös eng miteinander gekoppelt. Religion berührt und affiziert als kommunikative Praxis Individuen, die sich an ihrem Vollzug beteiligen.*

Damit wird ein anderer Akzent gesetzt als bei Luckmann, der mit seiner Betonung der privatisierten und unsichtbar gewordenen Religion eine »eigentümlich kommunikationsarme, aber selbstbezogene Subjektivität direkt ins (religiöse) Zentrum«¹¹⁹ rückt. Luhmann betont hingegen: »Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.«¹²⁰

Selbstverständlich ist eine religiöse Kommunikation nicht möglich, ohne dass sich einzelne Individuen an ihr beteiligen. Aber Kommunikation ist nicht einfach als Addition von Bewusstseinsinhalten zu denken, sondern stellt eine emergente Ebene dar. Kommunikation ist nicht als Übertragung von Informationen von A nach B, sondern komplexer zu fassen, weil jeder und jede in der Kommunikation letztlich etwas anderes versteht und mit den eigenen Beiträgen wiederum andere Anschlüsse ermöglicht. So können viele Menschen einer Predigt zuhören und dabei sehr Unterschiedliches denken und verstehen. Wir können Schlüsse aus einer Predigt ziehen, die die Mitteilungsabsichten der Predigtper-

119 Tyrell/Krech/Knoblauch, Religiöse Kommunikation, 14.

120 Luhmann, Religion als Kommunikation, 137.

son nicht nur variieren, sondern ihnen sogar widersprechen. Die rezeptionsästhetische Homiletik hat dieses eigenständige und aktive Hören und Konstruieren im Prozess der Kommunikation intensiv reflektiert.¹²¹ Das Individuum ist zwar von Kommunikation abhängig, verarbeitet aber nach Maßgabe interner Regeln, wie es mit den Impulsen aus der Kommunikation umgeht, welche Deutungsangebote es übernimmt oder auch ablehnt. Religiöse Kommunikation stellt deshalb im besten Fall eine anregende und die religiöse Individualität fördernde Umwelt dar. Martin Luther sprach von dem »im Schwange Gehen des Wortes Gottes« und Friedrich Schleiermacher von der »Zirkulation des religiösen Bewusstseins«, um diesen Prozesscharakter von Kommunikation zu beschreiben.¹²²

Luhmann folgend ist Religion nur so zu beobachten, wie sie sich selbst beobachtet – und das heißt als religiöse und nicht als moralische oder sonst wie geartete Kommunikation über Fragen von Identität und Sinn.

➤ *Eine Kommunikation ist immer dann religiös, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet.*

Die »Vorstellung der Transzendenz operiert mit einem Bezugspunkt außerhalb der Welt. Sie behandelt die Welt so, als ob sie von außen gesehen werden könnte.«¹²³ Die Besonderheit des Religionssystems besteht darin, das Überschießende und Unverfügbare in den Mittelpunkt der Kommunikation zu rücken. »Erst von der Transzendenz aus gesehen erhält das Geschehen in dieser Welt einen religiösen Sinn.«¹²⁴ Soziales Handeln ist dann religiös, wenn es auf Transzendentes und damit auf ein Überschreiten von Grenzen zum Unerreichbaren und Unbedingten hin verweist. Ganz ähnlich sieht es Schleiermacher, der Religion als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«¹²⁵ versteht. Nicht der hervorbringende Mensch steht in religiöser Kommunikation im Vordergrund,

121 Vgl. Engemann, Einführung in die Homiletik (2011), 195 ff. im Anschluss an: Eco, Das offene Kunstwerk.

122 Zur Rezeptionsästhetik siehe unten Kap. 5.2.2, zu Luthers Verständnis religiöser Kommunikation siehe Kap. 6.1.5, zu Schleiermacher Kap. 5.1.3.

123 Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, 313.

124 Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, 77.

125 Schleiermacher, Über die Religion, 212.

sondern der rezeptive Mensch, der weiß, dass er das Wesentliche im Leben empfängt und nicht selbst herstellen oder darüber verfügen kann. Religion hat demnach keinen rein diesseitigen Charakter, sie verabsolutiert nichts Endliches, nicht die Vernunft und nicht die eigene Individualität, sondern hat es mit dem Unendlichen zu tun.

➤ *Religiöse Sprache ist bildhaft, gleichnishaft und metaphorisch, weil das Transzendente, auf das sich Religion bezieht, selbst nicht kommuniziert werden kann. Der Bezug auf das Unbeobachtbare ist zugleich anfällig dafür, bestritten und abgelehnt zu werden. Deshalb ist es wichtig, sich in der Kommunikation seines Glaubens zu versichern.*

Ein Individuum kann Religiosität nur dann entwickeln, wenn es religiös adressiert wird.

»Wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös. Man muss wohl ergänzen: Nur wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös. Religiosität ist in der Tat ein soziales Phänomen, sie gedeiht dort, wo religiöse Erfahrung kommunizierbar wird, wo sie anschlussfähig werden kann und wo sich ein sozialer Rahmen dafür findet. Aus dem individualisierten Stil des Religiösen, wie er vor allem aus der kirchendistanten und kirchenkritischen Haltung auch hoch religiöser Interviewpartner spricht, zu schließen, dass solche Religionsformen ohne einen Rahmen auskommen, wäre ein Kurzschluss.«¹²⁶

Kein individualisierter Stil kommt ohne soziale Resonanz und ohne soziale Anschlussfähigkeit aus, kein inneres Erlebnis ist ohne religiöse Semantik als religiöses identifizierbar. »Das gilt auch für religiöse Äußerungsformen – es bedarf solcher Orte der Anschlussfähigkeit, ohne die die individuelle Selbstäußerung nicht möglich ist.«¹²⁷ Die fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD bestätigt diese soziologische Beobachtung. Sie zeigt, wie elementar Gottesdienste, Kasualien, aber auch die vielfältigen Netzwerke und Kontaktmöglichkeiten in den Gemeinden für die religiöse Kommunikation der Kirchenmitglieder sind.¹²⁸

126 Nassehi, Erstaunliche religiöse Kompetenz, 129.

127 Ebd.

128 Vgl. Bedford-Strohm/Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt, siehe auch: Karle, Auf was es ankommt.

Es ist nach all dem Ausgeführten nicht sinnvoll, das religiöse Gefühl bzw. die religiöse Erfahrung gegen die Kommunikation und institutionalisierte Sozialformen auszuspielen. Ein inneres Erlebnis ist unauflöslich mit der Deutung als Erlebnis verbunden und diese setzt Kommunikation und damit Sozialität voraus. Es geht in die Irre, eine vermeintlich authentische Religion der Innerlichkeit von einer (historisch gewachsenen) Religion der Äußerlichkeit, die dann als uneigentlich zu gelten hätte, dichotomisch zu unterscheiden. Die Innerlichkeit der religiösen Erfahrung wird dabei in der Regel als Anfang der Religionsbildung betrachtet, die dann »durch die historischen Religionen stets nur inadäquat zum Ausdruck gebracht«¹²⁹ wird. Die Annahme einer solchen zeitlichen Abfolge (zuerst innen, dann außen) ist nicht sachgemäß, denn erst in der religiösen Kommunikation wird ein individuelles Erlebnis mit spezifischem Sinn ausgestattet, als religiöses bestimmt und für andere kommunikativ zugänglich gemacht.¹³⁰

Selbst Schleiermacher, dem in der Regel ein innerliches Religionsverständnis unterstellt wird, legte großen Wert darauf, dass sich Individualität, auch religiöse Individualität, nur in einem kommunikativen Kontext entfalten kann. Religion ist nach Schleiermacher notwendig gesellig. Religion zeigt dem Menschen, dass er sich nicht aus sich selbst heraus erkennen kann, »daß er mithin jener Selbstvergewisserung in der Kommunikation des Eigenen *und* der Erweiterung der eigenen Sphäre durch Hören der Selbstmitteilungen Anderer bedarf. Die Religion zeigt dem Menschen an, daß er sich nur in solcher Kommunikation selbst erkennen kann.«¹³¹

Ein letzter Gesichtspunkt: Religiöse Kommunikation vollzieht sich nicht nur in verbaler Form, sondern vielfach auch *in der Musik und der Ikonographie*. In der Gegenwart spielt die Ästhetik eine zunehmend wichtige Rolle für die religiöse Praxis – beim Singen in Chören, beim Hören von Musik, beim Betrachten eines Kunstwerkes. Für den Protestantismus ist vor allem die Kirchenmusik, allen voran die Musik JOHANN SEBASTIAN BACHS (1685–1750), von entscheidender Bedeutung gewesen und sie ist es bis in die Gegenwart hinein. Viele Menschen, die

129 Krech, *Wo bleibt die Religion?*, 47.

130 Vgl. Tyrell/Krech/ Knoblauch, *Religiöse Kommunikation*, 18.

131 Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*, 527; bei Schleiermacher vgl. Ders., *Über die Religion*, 267 ff.

normalerweise nicht in die Kirche gehen oder sich als unreligiös verstehen, werden in den Passionen oder dem Weihnachtsoratorium von J. S. Bach religiös angesprochen und berührt. FRIEDRICH NIETZSCHE (1844–1900), der bekannte Christentumskritiker, schreibt 1870 in einem Brief: »In dieser Woche habe ich dreimal die Matthäuspasion des göttlichen Bach gehört, jedesmal mit demselben Gefühl der unermeßlichen Verwunderung. Wer das Christenthum völlig verlernt hat, der hört es hier wirklich wie ein Evangelium.«¹³²

➤ *Religiöse Kommunikation bezieht sich nicht nur auf sprachliche Formen des Mitteilens und Verstehens, sondern auch auf ästhetische. Musik spielt im Protestantismus dabei eine herausragende Rolle.*

Es ist darüber hinaus möglich, allein über die Wahrnehmung einer Person religiös zu kommunizieren – wenn der Glaube an der Haltung oder am Habitus einer anderen Person wahrgenommen und abgelesen werden kann. Deshalb sind Pfarrerinnen und Pfarrer vielfach Schlüsselfiguren im kirchlichen Kontext: Sie werden immer schon als religiös Kommunizierende wahrgenommen, ob sie sich nun explizit an Kommunikation beteiligen oder nicht, ob sie reden oder nur zuhören, ob sie sich überhaupt auf religiöse Kommunikation beziehen oder einen gepflegten Smalltalk betreiben. Die Seelsorge hat die Bedeutung dieser wertschätzenden und an die körperliche Präsenz und Authentizität des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin gebundene Art von Kommunikation vielfach reflektiert. Selbst das Schweigen kann eine Form der religiösen Kommunikation sein. Denn das Unerklärliche, Ambivalentbleibende, das Sinnlose und Unerträgliche wird in der religiösen Kommunikation nicht als Ende möglicher Kommunikation, sondern als Kommunikationsangebot betrachtet, das auch im Schweigen bestehen kann.

132 Nietzsche, An Erwin Rohde aus Basel, 120.